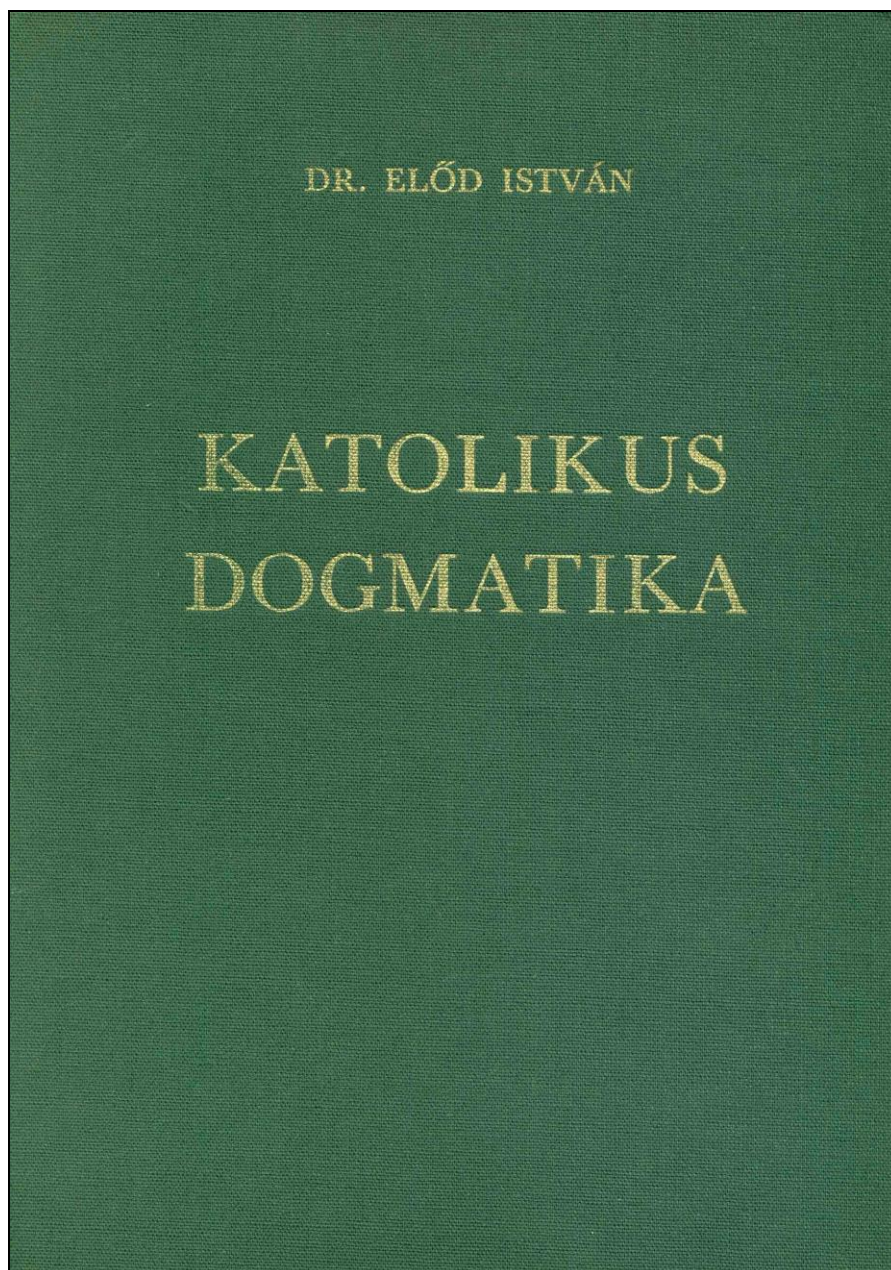


Előd István

Katolikus dogmatika

Mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

Dr. Előd István
Katolikus dogmatika

Nihil obstat.
Dr. Stephanus Városi
Canonicus, censor.

Imprimi potest. Strigonii,
Dr. Ladislaus Card. Lékai
Archiepiscopus, Primas Hungariae.

A Magyar Piarista Tartományfőnökség
170/1978. számú engedélyével

A Szentírás idézésénél és a lelőhelyek feltüntetésekor a legújabb magyar katolikus bibliafordítás (1976) szerint jártunk el, a zsinati kiadványoknál pedig a sajtó alatt levő újabb fordítás szövegét használtuk.

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció a Szent István Társulatnál 1978-ben kiadott, ISBN 963 360 091 X azonosítójú könyv elektronikus kiadása. Az elektronikus kiadás a Szent István Társulat engedélyével készült. A programot a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint szabadon lehet lelkipásztori célokra használni. A terjesztés, másolás és minden egyéb más jog a Szent István Társulat tulajdonában van.

A könyv apróbetűs részeit az elektronikus változat a többi résszel azonos betűnagysággal, de jobbra behúzva tartalmazza. A szövegben található zárójeles számok a „Felhasznált irodalom” című részben szereplő könyvekre utalnak.

Tömörített tartalomjegyzék

Impresszum.....	2
Tömörített tartalomjegyzék	3
Részletes tartalomjegyzék	7
Előszó	22
I. főrész: Hiszek az egy Istenben mennynek és földnek teremtőjében	23
I. rész: Hiszek az egy Istenben.....	23
1. §. Bevezetés	23
2. §. Isten megismerése.....	25
3. §. Egy az Isten	32
4. §. Mindeneknek mindenható Ura, Istene	35
5. §. A Szövetség Istene, övéinek Atyja	38
6. §. Isten mint világfeletti misztérium.....	42
A) Isten transzcendenciája és immanenciája	42
B) Mik jellemzik Isten sajátos transzcendenciáját?.....	42
7. §. Isten tulajdonságai és a bölcséleti okoskodás	54
A) A bölcséleti okoskodás szükségessége	54
B) A bölcsélet útján megismert isteni tulajdonságok	55
8. §. Az élet Ura élő Isten; élete szellemi élet.....	70
9. §. Az isteni értelem léte és működése.....	73
10. §. Az isteni akarat léte és működése.....	79
11. §. Az isteni akarat üdvtörténeti vonatkozásai	87
II. rész: Mennynek és földnek teremtő Istene.....	92
A) A világ teremtése.....	92
12. §. A teremtés és a Biblia	92
13. §. A teremtés a szenthagyományban és a dogmatörténetben	95
14. §. A teremtéstan főbb mondanivalói.....	99
15. §. A teremtés oka és célja.....	103
16. §. Létbentartás és együttműködés.....	108
17. §. Az isteni gondviselés	112
B) A láthatatlan világ teremtése.....	117
18. §. Az angyalok létezése.....	117
19. §. Az angyalok természete és rendeltetése	122
20. §. A gonosz lelkek	127
C) Az ember helye a teremtésben	132
21. §. A Biblia az ember teremtéséről	132
22. §. Az ember eredete és a fejlődéstudomány	134
23. §. Test és lélek, anyag és szellem az emberben.....	139
24. §. Az egyén és a társadalom.....	145
II. főrész: „Bűneinkért halált szenvedett és megigazulásunkért feltámadt” (Róm 4,25)	151
I. rész: Bűn, ősbűn, áteredő bűn.....	151
25. §. A bűn és a kinyilatkoztatás.....	151
26. §. Az ősbűn.....	154
27. §. Az áteredő bűn bizonyítása	160
28. §. Az áteredő bűn tartalmi eleme.....	167
29. §. Az áteredő bűn formai eleme, továbbadása és következményei	173
30. §. Az áteredő bűn és a mai ember nehézségei.....	179

II. rész: Halálával és feltámadásával megváltott bennünket (Szótériológia).....	183
31. §. Bevezetés a megváltás teológiájába.....	183
32. §. A megváltás előkészítése	185
33. §. Jézus megdicsőülése és megváltásunk.....	188
34. §. Jézus megváltói halála	195
35. §. Jézus megváltói halála mint kinyilatkoztatás	200
36. §. Mit tett értünk Jézus megváltói halálával?.....	206
37. §. Jézus szenvedés előtti életének eseményei és megváltásunk	210
38. §. A megváltás gyümölcseinek áttekintő összefoglalása	215
39. §. A megváltás egyetemessége.....	219
40. §. A Megváltó hármasság küldetése	222
A) Krisztus az igazság legfőbb tanítója, Isten legigazibb prófétája	222
B) Krisztus az Újszövetség egyedüli főpapja	224
C) Krisztus a lelkek legfőbb pásztora és királya	226
41. §. Az egyházatyák és a hittudósok a megváltásról.....	229
III. főrész: Hiszek az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben; hiszek Jézus Krisztusban	233
I. rész: Hiszek az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben (Szentháromságban)	233
42. §. Bevezetés a szentháromságban.....	233
43. §. A szentháromság dogmatörténete.....	236
44. §. Isten hármassága a Szentírásban.....	239
A) az Ószövetség és a Szentháromság.....	239
B) Isten hármassága az Újszövetségben	240
45. §. Isten hármassága és a szenthagyomány	247
46. §. A személyek származása: a szentháromsági eredetek.....	251
47. §. A szentháromsági vonatkozások	257
48. §. A személyek egymásban való léte és a szentháromsági tulajdonítások	260
49. §. A szentháromsági küldések	264
50. §. Személy és természet a Szentháromságban	266
II. rész: Hiszek Jézus Krisztusban (Krisztológia)	271
51. §. Bevezetés a krisztológiába	271
52. §. Dogmafejlődés a krisztológiában	273
53. §. Jézus Krisztus valóságos Isten	281
54. §. Jézus Krisztus valóságos ember	295
55. §. Istenség és emberség viszonya Jézus Krisztusban	300
56. §. A személyes egység következményei.....	305
57. §. Jézus Krisztus emberi tudása és öntudata	310
58. §. Jézus emberi természetének akarati élete.....	317
59. §. A kalcedoni dogma és az újabb teológia.....	322
IV. főrész: „Kegyelemből részesültetek a megváltásban, a hit által” (Ef 2,8)	
(Kegyelemtan)	328
60. §. A kegyelem fogalma és fajtái.....	328
61. §. Isten egyetemes üdvözítő akarata.....	332
62. §. Predestináció és reprobáció.....	339
63. §. A kegyelem szükségessége	346
64. §. Előkészület a kegyelemre	353
65. §. A megigazulást előkészítő hit és cselekedetek összefüggése	358
66. §. A segítő kegyelem és a szabad akarat.....	361
67. §. A megigazultság vagyis a megszentelő kegyelem állapota	368
68. §. Kegyelem és a bűnök eltörlése.....	370
69. §. A bűnös benső megújulása és megszentelődése	375

70. §. Bibliai képek a megigazulásról	378
71. §. A megszentelő kegyelem lényege és a hittudományos okoskodás	384
72. §. A kegyelmi állapot antropológiai megközelítése	388
73. §. A megigazulás személyes-egzisztenciális vonatkozásai.....	390
74. §. A megigazulás gyümölcsei	401
75. §. A megigazultság állapotának lényeges tulajdonságai	406
76. §. Az érdem teológiája	411
V. főrész: A kegyelmi találkozás látható jelei (Szentségtan)	417
I. rész: Általános szentségtan.....	417
77. §. Krisztus egyháza és a szentségek	417
78. §. A szentségek jelszerűsége és a szentségi jelek.....	421
79. §. A szentségek üdvösségi hatásai.....	424
80. §. A szentségek hatékonyságának módja	429
81. §. A szentségek szerzője és száma	432
82. §. A szentségek kiszolgáltatója és felvevője	436
83. §. Néhány vitatott kérdés	440
II. rész: Részletes szentségtan.....	443
84. §. Bevezetés az eukarisztia teológiájába	443
85. §. Hálás megemlékezés ünnepi lakoma keretében	448
86. §. Jézus és az egyház áldozata.....	452
87. §. Jézus szomatikus-szubsztanciális jelenléte	461
88. §. Hogyan lesz Krisztus jelenlévővé az eukarisztiában	467
89. §. Milyen Krisztus van jelen az eukarisztiában.....	474
90. §. Az eukarisztia szentségi hatásai	480
91. §. Mik szükségesek az eukarisztia ünnepléséhez?	486
92. §. A keresztség szentségi jellege	490
93. §. A keresztség hatásai.....	493
94. §. A keresztség kiszolgáltatása.....	497
95. §. A bérmálás szentségi jellege	502
96. §. A bérmálás hatásai.....	506
97. §. A bérmálás kiszolgáltatása	509
98. §. Az egyházi rend szentségi jellege.....	511
99. §. Az egyházi rend szentségének hatásai	518
100. §. Az egyházi rend szentségének kiszolgáltatása	522
101. §. A bűnbocsánat szentségének alapítása.....	525
102. §. A bűnbocsánat szentségének szentségi jele	532
103. §. A bűnbocsánat szentségének használata	539
104. §. A búcsú.....	542
105. §. A betegek kenetének szentségi jellege.....	545
106. §. A betegek kenetének hatásai	548
107. §. A betegek kenetének kiszolgáltatása	551
108. §. A házasság szentségi jellege.....	553
109. §. A házasság üdvösségi hatásai	557
110. §. A házasság tulajdonságai	560
111. §. A házasság szentségének kiszolgáltatása	564
VI. főrész: A Krisztusban megigazultak mintaképe (Mariológia).....	567
112. §. Bevezetés a mariológiába.....	567
113. §. Mária istenanyasága.....	570
114. §. Az Istenanya szüzessége	573
115. §. Szűz Mária szeplőtelen fogantatása.....	580

116. §. Szeplőtelen fogantatás következménye: Mária szentsége	583
117. §. A Boldogasszony mennybefelevétele.....	587
118. §. Mária szerepe az üdvösség megszerzésében.....	591
119. §. Mária szerepe az üdvösség gyümölcseinek kiosztásában. Mária és az egyház	594
120. §. Szűz Mária és a többi szentek tisztelete.....	598
VII. főrész: Megváltottságunk gyümölcseinek beérése (Eszkatológia).....	603
121. §. Bevezetés az eszkatológiába	603
122. §. Onnan leszen eljövendő	607
123. §. Ítélni eleveneket és holtakat	612
124. §. Várom a holtak feltámadását.....	619
125. §. Hiszem az eljövendő örök életet.....	628
126. §. Az üdvözültek örök élete	631
127. §. Örök célunk megghiúsulása: az örök kárhozat	639
128. §. A halál utáni tisztulás.....	646
129. §. A halál teológiája.....	653
Felhasznált irodalom	661
A zsinati kiadványok címének rövidítése.....	672
Ajánlott tanterv	673
Tárgymutató.....	674

Részletes tartalomjegyzék

Impresszum.....	2
Tömörített tartalomjegyzék	3
Részletes tartalomjegyzék	7
Előszó	22
I. főrés: Hiszek az egy Istenben mennynek és földnek teremtőjében	23
I. rész: Hiszek az egy Istenben.....	23
1. §. Bevezetés	23
1. A dogmatika helye a teológiában	23
2. Istentan a dogmatikában.....	23
2. §. Isten megismerése.....	25
1. Bevezetés.....	25
2. A kinyilatkoztatás Istene	25
3. Isten megismerése a természetes értelem útján	26
4. A teológiai istenismeret „hármasság útja”	30
3. §. Egy az Isten	32
1. Monoteizmus az Ószövetségben	32
2. Monoteizmus az Újszövetségben	33
3. Isten egyetlensége és az öskereszténység	33
4. Isten egyetlensége és a Szentháromság.....	34
5. Az egyetlen Isten féltékeny Isten.....	34
6. Monoteista vallások	34
7. Egyházunk tanítóhivatala	34
4. §. Mindeneknek mindenható Ura, Istene	35
1. Az ószövetségi Biblia tanítása.....	35
2. Az újszövetségi Biblia tanítása.....	35
3. Az isteni hatalom szuverénitása	36
4. Isten hatalma „potestas ordinata”	36
5. Deus „omnipotens”	37
6. Az egyházi tanítóhivatal.....	37
5. §. A Szövetség Istene, övéinek Atyja	38
1. A Biblia Istene szövetséget köt népével	38
2. Isten szövetségei más-más jellegűek	38
3. A szövetségkötés indítéka Isten jósága.....	38
4. Az új és végleges szövetség ígérete	39
5. A prófétai ígéretek beteljesedése	39
6. Isten szíve atyai szív	40
7. A Jézusban kötött új szövetség Isten atyai szeretetének betetőzése	40
6. §. Isten mint világfeletti misztérium.....	42
A) Isten transzcendenciája és immanenciája	42
B) Mik jellemzik Isten sajátos transzcendenciáját?.....	42
1. A Biblia Istene beszélő Isten	42
2. A kinyilatkoztatás Istene fölötté áll a nemiségnek	43
3. Testi szemmel senki sem láthatja Istent	43
4. Isten dicsősége és szentsége	45
5. Isten térfölöttisége.....	48
6. Isten időfölöttisége.....	50

7. §. Isten tulajdonságai és a bölcseleti okoskodás	54
A) A bölcseleti okoskodás szükségessége	54
B) A bölcselet útján megismert isteni tulajdonságok	55
1. Isten mint abszolút létező (ens a se)	55
2. Isten végtelenül tökéletes lény.....	57
3. Isten felfoghatatlan és kimondhatatlan	58
4. Isten minden tekintetben egyszerű.....	61
5. Isten változhatatlanságának problémája.....	62
6. Isten személyessége	67
8. §. Az élet Ura élő Isten; élete szellemi élet.....	70
1. A kinyilatkoztatás Istene élő Isten	70
2. Istent nem átvitt értelemben mondjuk élőnek,	70
3. Isten élete azonban egészen másfajta élet, mint a mi életünk,	70
4. Isten egészen más értelemben szellem,.....	71
5. Mégis életnek kell mondanunk Isten szellemi életét	71
6. Isten élete a szellem legmagasabbrendű életé: természetfölötti élet.....	71
7. Az isteni élet bölcseleti igazolása	72
8. Isten és az élet azonosak	72
9. Egyházunk tanítóhivatala	72
9. §. Az isteni értelem léte és működése.....	73
1. Az isteni értelem létének bizonyítása	73
2. Az isteni értelem működésének, Isten tudásának tárgyköre	73
3. Isten ismereteinek bölcseleti osztályozása	75
4. Isten és az ember értelmi működésének különbözősége.....	75
5. Isten mindentudását állandóan szem előtt kell tartanunk.....	77
10. §. Az isteni akarat léte és működése	79
1. Az isteni akarat bizonyítása.....	79
2. Az isteni akarat működése.....	79
3. Isten akaratának, szeretetének tárgyai.....	81
11. §. Az isteni akarat üdvtörténeti vonatkozásai	87
1. A korábbiakban.....	87
2. Isten akaratának szabadsága	87
3. Isten igazságossága	87
4. Isten igazsága és hűsége.....	89
5. Isten irgalmassága.....	89
II. rész: Mennynek és földnek teremtő Istene.....	92
A) A világ teremtése.....	92
12. §. A teremtés és a Biblia	92
1. A teremtés és az Ószövetség	92
2. A teremtés és az Újszövetség	94
13. §. A teremtés a szenthagyományban és a dogmatörténetben	95
1. Az ókori Egyház tanúsága.....	95
2. Eretnekek elleni állásfoglalások	95
3. Hittudósok és a dogmafejlődés.....	96
4. Teremtés és természettudomány.....	97
14. §. A teremtéstan főbb mondanivalói.....	99
1. A világ a maga egészében maradéktalanul Isten teremtménye	99
2. A teremtés kizárólagos isteni tevékenység, Isten tehát teljesen egyedül vitte végbe	99
3. „Isten látta, hogy nagyon jó mindaz, amit alkotott”	100

4. A világot Isten „kezdetekor” teremtette, vagyis nem öröktől fogva létezik a világ.....	101
5. A teremtés dogmája nem a világ keletkezésének mikéntjét akarja megmagyarázni.....	101
6. Isten a világot örök teremtői eszméi szerint alkotta meg.....	102
15. §. A teremtés oka és célja.....	103
1. Isten teremtői szabadsága.....	103
2. A teremtés indítéka az isteni szeretet.....	103
3. Isten a maga szentháromsági életét akarja közölni teremtményeivel.....	104
4. A szentháromsági élet közlése és Isten dicsősége.....	105
5. Antropocentrikus és egyben krisztocentrikus cél.....	106
6. Teremtés és üdvtörténet.....	107
16. §. Létbentartás és együttműködés.....	108
1. A világ létbentartása (sustentatio mundi).....	108
2. Az isteni együttműködés (consensus divinus).....	109
3. Az együttműködés módozatai és tételei.....	110
4. Az isteni együttműködés és a szabad akarat cselekedetek.....	111
17. §. Az isteni gondviselés.....	112
1. Isten gondviselő szeretetének megnyilvánulásai.....	112
2. A gondviselés kinyilatkoztatásának fokozatossága.....	112
3. A gondviselés dogmájának értelmezése.....	113
4. Egyetemes és különleges gondviselés.....	115
5. A gondviselés és a kérő imádság.....	116
B) A láthatatlan világ teremtése.....	117
18. §. Az angyalok létezése.....	117
1. Bevezetés.....	117
2. Az angyalok a Szentírásban.....	117
3. Az angyaltan mítosztalanítása.....	119
4. A tanítóhivatali állásfoglalás.....	120
5. Az angyalok teremtése.....	121
19. §. Az angyalok természete és rendeltetése.....	122
1. Szellemi voltak.....	122
2. Értelmük és akaratok.....	122
3. Személyességük.....	123
4. Számuk.....	123
5. Az isteni életben való részesedésük.....	124
6. Az angyalok próbára tétele.....	124
7. Angyali jelenések.....	125
8. Az angyalok tisztelete.....	126
20. §. A gonosz lelkek.....	127
1. Létezésük.....	127
2. Bukásuk.....	128
3. Személyességük és működésük.....	129
4. Jézus győzelme.....	130
C) Az ember helye a teremtésben.....	132
21. §. A Biblia az ember teremtéséről.....	132
1. A papi kódex.....	132
2. A jahvista szövegből.....	132
3. Teológiai mondanivalók.....	133
22. §. Az ember eredete és a fejlődéstudomány.....	134

1. Összeegyeztetési kísérletek	134
2. A fejlődés emberközpontisága	135
3. A monogenizmus	136
4. Az egyes emberek teremtése	136
23. §. Test és lélek, anyag és szellem az emberben.....	139
1. Test és lélek a Szentírásban.....	139
2. A test és lélek egymáshoz való viszonya	139
3. Test és lélek viszonyának mai megfogalmazása	141
4. Lelkünk szellemisége	142
5. A szellem és az anyag mibenléte és egymáshoz való viszonya	143
6. Az ember halhatatlansága.....	143
24. §. Az egyén és a társadalom.....	145
1. Az ember mint személy.....	145
2. Egyén és közösség	146
3. Az ember kétneműsége	147
4. Az ember történelmisége.....	148
5. Az ember tevékenysége.....	149
II. főrész: „Bűneinkért halált szenvedett és megigazulásunkért feltámadt” (Róm 4,25)	151
I. rész: Bűn, ősbűn, áteredő bűn.....	151
25. §. A bűn és a kinyilatkoztatás.....	151
1. A bűn és az Ószövetség	151
2. A bűn és az Újszövetség	151
3. A bűn megjelenési formái	152
26. §. Az ősbűn.....	154
1. A bűnbeesés ténye	154
2. A bibliai leírás vitatható részletei	154
3. Az ősbűn előtti állapot	156
4. Az ősbűn következményei	158
27. §. Az áteredő bűn bizonyítása	160
1. Leíró meghatározás.....	160
2. Az áteredő bűn és a Biblia.....	160
3. Az áteredő bűn tana a trienti zsinatig.....	164
4. Az áteredő bűn és az értelmi megfontolás	166
28. §. Az áteredő bűn tartalmi eleme.....	167
1. Az áteredő bűn lényege	167
2. Hittudósok elméletei az áteredő bűn tartalmi eleméről	167
29. §. Az áteredő bűn formai eleme, továbbadása és következményei	173
1. Formai elem az áteredő bűnben.....	173
2. Az áteredő bűn továbbadása.....	175
3. Az áteredő bűn következményei.....	176
30. §. Az áteredő bűn és a mai ember nehézségei.....	179
1. Túlzott optimista vagy túlzott pesszimista antropológiai szemlélet	179
2. Az evolucionista világkép egyoldalú értelmezése	179
3. Isten igazságossága és jósága	180
II. rész: Halálával és feltámadásával megváltott bennünket (Szótériológia).....	183
31. §. Bevezetés a megváltás teológiájába.....	183
1. Isten üdvözítő szándékának sorsa	183
2. A megváltástan kifejezést kétféle értelemben használhatjuk	183
32. §. A megváltás előkészítése	185
1. Negatív felkészítés	185

2. Az emberiség pozitív felkészítése a megváltásra	186
33. §. Jézus megdicsőülése és megváltásunk	188
1. Jézus megdicsőülése az őskeresztény igehirdetésben.....	188
2. Jézus feltámadásának hatása apostolaira.....	188
3. Jézus megdicsőülése és az emberiség megváltása.....	189
4. Filozófiailag nézve mi az összefüggése megváltásunknak Jézus megdicsőülésével?	194
34. §. Jézus megváltói halála	195
1. A kereszt teológiájának helye a megváltásban	195
2. Jézus halála megváltást eszközölő halál volt	196
3. Az egyházi tanítóhivatal állásfoglalása.....	198
35. §. Jézus megváltói halála mint kinyilatkoztatás	200
1. Isten ingyenes megváltói kezdeményezése végtelen irgalmát és szeretetét mutatja	200
2. Szolidaritás a szenvedésnek és a halálnak kitett emberrel	201
3. Az élet Ura szuverén hatalmának és jogainak bemutatása.....	202
4. A bűn végső következményeinek szemléltetése.....	202
5. A megváltói halál bemutatta, hogy Isten nagyobb úr, mint a sátán, és az erény nagyobb hatalom, mint a bűn.....	203
6. Isten bölcsessége az igazságosságot és irgalmat egyaránt szóhoz juttatta.....	204
7. A Teremtő tiszteletben tartja az ember szabadságát.....	204
8. A megváltói kinyilatkoztatás ítélet is és hatékony eszköz	204
36. §. Mit tett értünk Jézus megváltói halálával?.....	206
1. Tudatosan vállalta a második Ádám szerepét	206
2. Valódi testi és lelki kínokat szenvedett.....	206
3. Szünetének értékét önátadó szeretete adja meg	206
4. Jézus üdvözítő tevékenységét Szent Pál nem egy esetben antropomorf képekkel, ill. kifejezésekkel érzékelteti.....	207
5. Nemcsak Szent Pál, hanem a későbbi teológiai eszmélődés is használ olyan kifejezéseket, amelyek könnyen félreérthetők, ha a köznapi használat szerint, tehát jogi értelemben vesszük	208
37. §. Jézus szenvedés előtti életének eseményei és megváltásunk	210
1. A megtestesülés	210
2. Hogy Jézus születése körülményeinek evangéliumi leírása.....	211
3. Szünetének előre jelzése.....	211
4. Jézus földi élete a legszegényebb környezetben kezdődik	211
5. Alávetette magát a törvénynek	212
6. Fizikai munkát végzett.....	212
7. Jézusnak a Jordánban történt „megkeresztelkedése”	212
8. Jézus megkísértésének történetiségéről	212
9. Csodái.....	213
38. §. A megváltás gyümölcseinek áttekintő összefoglalása	215
1. Meghozta a bűnöktől és a bűnök következményeitől való szabadulás lehetőségét.....	215
2. Megváltásunk megszerezte számunkra a természetfölötti élet lehetőségét	215
3. A megváltás megtörte a sátán uralmát	216
4. Gyakran említi Szent Pál, hogy Jézus legyőzte a halált.....	216
5. Krisztus által felszabadultunk a törvény alól	217
6. A megváltás gyümölcsei a legszorosabb kapcsolatban vannak egymással	218
39. §. A megváltás egyetemessége	219

1. Jézus minden embert megváltott	219
2. Az angyalok megváltásának kérdése	219
3. Az egyéni megváltódáshoz egyéni közreműködés is szükséges	220
4. Kik részesültek legkorábban a megváltás gyümölcseiben?	220
5. A megváltás egyetemessége és az Egyházon kívüliek	221
40. §. A Megváltó hármasság küldetése	222
A) Krisztus az igazság legfőbb tanítója, Isten legigazibb prófétája	222
1. A Biblia tanítása	222
2. A patrisztika tanúsága	223
3. A hittudósok elemzése	223
B) Krisztus az Újszövetség egyedüli főpapja	224
1. A Szentírás tanítása	224
2. A patrisztika tanúsága	224
3. Elvi megalapozás	225
4. A hittudósok következtetései.....	225
C) Krisztus a lelkek legfőbb pásztora és királya	226
1. A Biblia tanítása	226
2. A patrisztika tanúsága	227
3. A hittudósok elemzése	227
41. §. Az egyházatyák és a hittudósok a megváltásról	229
1. Mint a hagyomány tanúi.....	229
2. Egyházatyák és hittudósok elméletei a megváltás mikéntjéről	229
III. főrész: Hiszek az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben; hiszek Jézus Krisztusban	233
I. rész: Hiszek az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben (Szenháromságban)	233
42. §. Bevezetés a szenháromságbanba	233
1. Megváltás és szenháromságban	233
2. A Szenháromság teológiája.....	233
3. A szenháromságban kettős feladatot tűz maga elé	235
43. §. A szenháromság dogmatörténete.....	236
1. Bölcséleti fogalmak alkalmazása.....	236
2. Szenháromsági eretnekségek.....	237
3. A mai trinitológia eljárási módja	238
44. §. Isten hármassága a Szentírásban.....	239
A) az Ószövetség és a Szenháromság.....	239
B) Isten hármassága az Újszövetségben	240
1. Az Atya személye a Szenháromságban	241
2. A Fiú személye a Szenháromságban	242
3. A Szentlélek személye a Szenháromságban.....	243
4. A szenháromsági személyek egysége	245
5. Az üdvtörténet szenháromsági formulái	245
45. §. Isten hármassága és a szenháromság	247
1. A monarchiánus eretnekségek föllépéséig (kb. 190-ig).....	247
2. Küzdelem a monarchista eretnekek ellen a niceai zsinatig	248
3. A niceai zsinattól Szent Ágostonig	248
4. Már a niceai zsinat előtti időben másból indultak ki a görög, és másból a latin atyák a Szenháromság szemléletében, és ez a különbség továbbra is fennmaradt.....	249
5. A Szentlélekről nem szóltak viták a niceai zsinat előtt.....	249
6. A negyedik század végére irodalmi téren eldőlt a vita	249
46. §. A személyek származása: a szenháromsági eredések.....	251

1. A szentháromsági eredések lényegesen különböznek a teremtmények világában tapasztalható eredésektől, születésektől, származásoktól	251
2. A szentháromsági eredések teológiája a fentiek értelmében a következő dogmákat tanítja.....	253
3. A Fiú születése értelmi, a Szentlélek származása pedig akarati tevékenység ...	255
47. §. A szentháromsági vonatkozások	257
1. A vonatkozások fogalma.....	257
2. A Szentháromsági vonatkozások reális vonatkozások	258
3. A vonatkozások és az eredések viszonya.....	258
4. A vonatkozások és az isteni lényeg	258
5. Szubszisztáló vonatkozások	258
6. Egyes vonatkozások egymástól való különbözősége	258
7. Miért csak három személyalkotó vonatkozás van?	259
8. A személyek csak viszonylagosan személyek.....	259
9. Hogyan lehet a személyekről azonos tökéletességeket állítani?	259
48. §. A személyek egymásban való léte és a szentháromsági tulajdonítások	260
1. A szentháromsági perichorézisz.....	260
2. A személyek kifelé ható tevékenysége	260
3. A szentháromsági tulajdonítások	261
4. A tulajdonítások és a megtestesülés.....	262
5. A tulajdonítás és a megszentelés	263
6. A Szentháromság az emberi közösségek mintaképe	263
49. §. A szentháromsági küldések	264
1. A Szentírás tanítása.....	264
2. A küldések fajtái	264
3. A küldések végső célja az abszolút jövő,.....	265
4. Istennek a küldésekben megnyilvánuló szeretete	265
50. §. Személy és természet a Szentháromságban	266
1. A személy legrégebb fogalma.....	266
2. Az újkori személy-fogalom.....	266
II. rész: Hiszek Jézus Krisztusban (Krisztológia)	271
51. §. Bevezetés a krisztológiába	271
1. A krisztológia helye a teológiában	271
2. A krisztológia hittitkokat elemez.....	271
3. Krisztológia és a Krisztussal foglalkozó egyéb tudományok.....	271
52. §. Dogmafejlődés a krisztológiában	273
1. A Biblián belüli dogmafejlődés.....	273
2. Szűkebb értelemben vett dogmafejlődés.....	273
53. §. Jézus Krisztus valóságos Isten	281
1. Jézus istensége az Apostolok Cselekedeteiben	281
2. Jézus istensége és a szinoptikusok.....	283
3. Jézus istensége és Szent Pál	289
4. Jézus istensége és a Zsidóknak írt levél.....	290
5. Jézus istensége és Szent János írásai	291
6. Jézus istensége és a szenthagyomány	293
54. §. Jézus Krisztus valóságos ember	295
1. Valódi teste van	295
2. Lelke teljes emberi lélek	296
3. Emberi természete egylényegű a mienkkel.....	297
4. Szenvedőképessége.....	297

5. Faji hovatarozása	298
6. Szótériológiai következmények.....	298
55. §. Istenség és emberség viszonya Jézus Krisztusban	300
1. Jézusban az Ige tölti be a személy szerepét.....	300
2. Egy személyben két természet.....	301
3. Két akarat és kétféle tevékenység	302
4. Mikortól meddig tart a személyes egység?	303
56. §. A személyes egység következményei.....	305
1. A tulajdonságok kicserélhetősége.....	305
2. A cselekedetek három fajtája	305
3. A krisztológiai perichorézisz	306
4. Az emberséget az Igébe kapcsoló létmozzanat	306
5. Az ember Jézust is imádás illeti meg	308
57. §. Jézus Krisztus emberi tudása és öntudata	310
1. A klasszikus teológia megkülönböztetései.....	310
2. Jézus háromféle tudása és a mai hittudósok.....	311
3. Jézus istenemberi öntudata.....	312
58. §. Jézus emberi természetének akaratú élete.....	317
1. Jézus akaratának szabadsága	317
2. Jézus isteni és emberi akaratának összhangja	317
3. Jézus érzelmi világa és az Atya akaratú	318
4. Mentés volt a személyes bűnöktől és az áteredő büntől	318
5. Mentés volt a rendetlen kívánságoktól	319
6. Jézus vétkezhetetlensége	319
7. Jézus pozitív szentsége.....	319
59. §. A kalcedoni dogma és az újabb teológia.....	322
1. A mai ember nehézségei	322
2. Jézus emberi személye és az új teológia próbálkozásai.....	323
IV. főrészt: „Kegyelemből részesültetek a megváltásban, a hit által” (Ef 2,8)	
(Kegyelemtan)	328
60. §. A kegyelem fogalma és fajtái.....	328
1. A kegyelem fogalma	328
2. A kegyelem fajtái.....	330
61. §. Isten egyetemes üdvözítő akaratú.....	332
1. Fogalmi tisztázás	332
2. Az egyetemes üdvözítő akarat bizonyítása	332
3. Az üdvözüléshez szükséges kegyelmek kiosztása.....	335
62. §. Predestináció és reprobáció.....	339
1. Az üdvözültek előrendelése (praedestinatio perfecta)	339
2. A reprobáció	342
3. A hittudósok vélekedései a predestináció és reprobáció indítékáról	343
63. §. A kegyelem szükségessége	346
1. A Biblia tanítása	346
2. A patrisztika tanítása.....	346
3. A tanítóhivatal állásfoglalása	347
4. A hittudósok véleményei.....	347
5. A tanítóhivatal a metafizikai szabadságról.....	348
6. További teológiai vélemények a kegyelem szükségességéről	349
64. §. Előkészület a kegyelemre	353
1. A kegyelem ingyenessége	353

2. Előkészület a kegyelmi állapotra	355
65. §. A megigazolást előkészítő hit és cselekedetek összefüggése	358
1. A Biblia tanítása	358
2. A szenthagyomány tanúsága	359
3. A tanítóhivatal megnyilatkozásai	359
4. A hittudósoly vélekedései	360
66. §. A segítő kegyelem és a szabad akarat.....	361
1. A kegyelmi indítás természete.....	361
2. A kegyelmi indítás hatékonysága	361
3. A kegyelemmel való együttműködés hittudományos megközelítése	363
67. §. A megigazultság vagyis a megszentelő kegyelem állapota	368
1. Dogmatörténeti áttekintés	368
2. A megszentelő kegyelem mivoltának mai megközelítése	369
68. §. Kegyelem és a bűnök eltörlése.....	370
1. A Biblia tanúsága.....	370
2. A szenthagyomány tanúsága	371
3. A tanítóhivatal állásfoglalása	371
4. Hogyan látjuk ma a reformátorok elítélését?	372
69. §. A bűnös benső megújulása és megszentelődése	375
1. A Szentírás tanúsága	375
2. A szenthagyomány tanúsága	375
3. A tanítóhivatal állásfoglalása	376
4. A hittudósok vélekedései	376
70. §. Bibliai képek a megigazulásról	378
1. A megigazulás Isten új népének tagjává, új szövetségének részesévé tesz bennünket	378
2. Krisztusnak, az új Ádámnak új életét kapjuk.....	378
3. Krisztusban Isten gyermekeivé, Krisztus testvéreivé, örökös társairaivá és barátairaivá, továbbá egymás testvéreivé leszünk.....	379
4. A Szentlélek lakik bennünk, sőt a Szentháromság élete folytatódik lelkünkben.....	381
71. §. A megszentelő kegyelem lényege és a hittudományos okoskodás	384
1. A kettős megigazulás tana.....	384
2. A bűnbocsánat és a megszentelődés összefüggése.....	384
3. A megszentelő kegyelem nem azonos a bennünk lakó Szentlélekkel.....	385
4. A kegyelem nemcsak Isten irántunk való szeretete, hanem lelkünkbe teremtett természetfölötti valóság is egyúttal.....	385
5. A megszentelő kegyelem mint természetfölötti minőség és belénk öntött készség	386
6. Molinista-skotista és tomista vita a kegyelem habitus jellegéről	386
72. §. A kegyelmi állapot antropológiai megközelítése	388
1. A kegyelem isteni válasz az ember magasabbrendű törekvéseire	388
2. A kegyelem megtapasztalhatósága	389
73. §. A megigazulás személyes-egzisztenciális vonatkozásai.....	390
1. A megszentelő kegyelem „kibontakozása”	390
2. A teológiai erények	390
3. Az erkölcsi erények	398
4. A Szentlélek ajándékai.....	399
74. §. A megigazulás gyümölcsei	401
1. Megigazulásunk mint feladat	401

2. Megigazultságunk közösségi vonatkozásai.....	401
3. Együtműködésünk a más meggyőződésű emberekkel.....	402
4. Akik legközelebb állnak hozzánk	403
5. A II. vatikáni zsinatnak idevágó elvei.....	403
75. §. A megigazultság állapotának lényeges tulajdonságai	406
1. A megigazultság bizonytalan	406
2. A megigazultság állapota egyenlőtlen	407
3. A megigazultság elveszíthető	409
76. §. Az érdem teológiája	411
1. Az érdemszerzés lehetséges	411
2. Érdemeink tárgya.....	413
3. Az érdemszerzés feltételei.....	414
4. A méltányossági érdem	415
V. főrész: A kegyelmi találkozás látható jelei (Szentségtan)	417
I. rész: Általános szentségtan	417
77. §. Krisztus egyháza és a szentségek	417
1. Az Egyház megszentelő tevékenysége	417
2. A szentségek fogalmának megközelítése	418
78. §. A szentségek jelszerűsége és a szentségi jelek.....	421
1. A szakramentalitás érvényesülése az üdvtörténetben	421
2. A szentségek mint jelek három irányba mutatnak.....	422
3. A szentségi jelek alkotórészei	422
79. §. A szentségek üdvösségi hatásai.....	424
1. A megszentelő kegyelem közlése	424
2. A szentségi kegyelem	426
3. Az eltörölhetetlen jegy	426
4. A „lelki ékesség”	427
80. §. A szentségek hatékonyságának módja.....	429
1. A szentségek objektív hatékonysága	429
2. A szentségek újraéledése.....	430
3. Hogyan jön létre a szentségi hatás?	430
81. §. A szentségek szerzője és száma	432
1. Mind a hét szentség szerzője Krisztus	432
2. Közvetlen vagy közvetett rendelés?	432
3. A krisztusi intézkedés milyensége	433
4. Miért éppen ezt a hét szentséget rendelte Krisztus?	434
82. §. A szentségek kiszolgáltatója és felvevője	436
1. A szentségek kiszolgáltatója	436
2. A szentségek felvevője.....	438
83. §. Néhány vitatott kérdés	440
1. A szentelmények.....	440
2. A nem-keresztény szentségek.....	441
3. A szentségek meghatározása	441
4. A szentségek sorrendje.....	442
II. rész: Részletes szentségtan.....	443
84. §. Bevezetés az eukarisztia teológiájába	443
1. Az eukarisztia „a keresztény élet forrása és tetőpontja” (E 11; vö. L 2; 10; Ep 30)	443
2. Az eukarisztia „titka”	444
3. Az eukarisztia teológiájának rövid története	445

4. Az eukarisztia és a nem-katolikus keresztények	446
85. §. Hálás megemlékezés ünnepi lakoma keretében	448
1. Az utolsó vacsora szertartása	448
2. Az utolsó vacsora lakomájának megjelenítése	449
3. Az utolsó vacsora megjelenítésének hatásai	449
4. Eukarisztikus lakománkon Jézus a mi vendéglátónk.....	450
5. Az eukarisztikus lakoma kultikus lakoma.....	450
86. §. Jézus és az egyház áldozata.....	452
1. Jézus életáldozata.....	452
2. Az utolsó vacsora mint áldozati lakoma	452
3. Az Egyház áldozata	453
4. A goltgotai áldozat és a szentmiseáldozat összefüggése	455
5. A szentmiseáldozat hatásai.....	459
87. §. Jézus szómatikus-szubsztanciális jelenléte	461
1. Jézus szómatikus-szubsztanciális jelenléte a Bibliában.....	461
2. A szenthagyomány tanúsága a szómatikus jelenlétről.....	465
88. §. Hogyan lesz Krisztus jelenlévővé az eukarisztiában	467
1. Az átlényegülés dogmája	467
2. Az átlényegülés hittudományos értelmezése.....	468
89. §. Milyen Krisztus van jelen az eukarisztiában.....	474
1. A kenyérben is, a borban is az egész Krisztus van jelen.....	474
2. A színek legkisebb részében az egész Krisztus van	474
3. Az eukarisztikus Krisztus nem érzékelhető	475
4. Jelen vannak-e Jézus életeseményei?.....	478
5. Az eukarisztia tisztelete.....	478
90. §. Az eukarisztia szentségi hatásai	480
1. Az eukarisztiának a korábbiakban már említett hatásai.....	480
2. Az eukarisztia ekkleziológiai hatása.....	480
3. Az eukarisztia krisztológiai hatása	482
4. Szótériológiai hatás: a Krisztussal való egyesülés kegyelmeket biztosít.....	483
91. §. Mik szükségesek az eukarisztia ünnepléséhez?	486
1. A szentségi jel anyaga és formája.....	486
2. A szentség létrehozója és kiszolgáltatója	487
3. Kik részesülnek az eukarisztia hatásaiban?.....	488
4. Az eukarisztia szükségessége	489
92. §. A keresztség szentségi jellege	490
1. A keresztség szentségének előzményei.....	490
2. Keresztség az ősegyház gyakorlatában	491
3. A keresztség mint szentség	491
4. Keresztség és hit, keresztség és mágia.....	491
5. A keresztség szentsége és a szenthagyomány	492
93. §. A keresztség hatásai.....	493
1. Beiktatás a keresztény közösségbe	493
2. Az újjászületés kegyelme	494
3. A keresztség szentségi kegyelme.....	496
4. A keresztség eszkatológiai vonatkozása	496
94. §. A keresztség kiszolgáltatása.....	497
1. A keresztség kiszolgáltatója és felvevője.....	497
2. A keresztség szentségi anyaga és formája	499
3. A keresztség szükségessége	499

95. §. A bérmálás szentségi jellege	502
1. A bérmálás az Egyház történetében.....	502
2. Krisztus által alapított külön szentség.....	503
96. §. A bérmálás hatásai	506
1. Krisztológiai hatás	506
2. Szótériológiai hatás	506
3. Ekkleziológiai hatás	507
4. Eszkatológiai hatás	507
5. A bérmálás caractere.....	507
6. Szentségi kegyelem.....	508
97. §. A bérmálás kiszolgáltatása	509
1. A bérmálás kiszolgáltatója és felvevője.....	509
2. A bérmálás szükségessége	510
98. §. Az egyházi rend szentségi jellege.....	511
1. A papi szolgálat és fokozatai.....	511
2. Papi szolgálat és papi „hatalom” az Egyházban.....	513
3. Szentelés útján közölt vezetői megbízások	514
99. §. Az egyházi rend szentségének hatásai	518
1. Első hatása az eltörölhetetlen jegy (character sacerdotalis).....	518
2. Apostoli küldetés	519
3. Az egyházi rend szentségi kegyelem	520
4. A megszentelő kegyelem	521
100. §. Az egyházi rend szentségének kiszolgáltatása	522
1. A szentség anyaga és formája.....	522
2. A szentség kiszolgáltatója	522
3. Az egyházi rend szentségének felvevője	523
101. §. A bűnbocsánat szentségének alapítása.....	525
1. A bűn teológiája.....	525
2. A bűn és a bűnbocsánat ekkleziológiai vonatkozása	526
3. Az egyházi bűnbocsánat szentségi jellege	530
102. §. A bűnbocsánat szentségének szentségi jele	532
1. A szentség formája.....	532
2. A szentség anyaga.....	532
103. §. A bűnbocsánat szentségének használata	539
1. A szentség hatásai.....	539
2. A bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatása	540
104. §. A bűcsú.....	542
1. A bűcsú fogalma	542
2. A bűcsú alkalmazásának elvi kérdései.....	542
3. A bűcsú alkalmazásának gyakorlati vonatkozásai.....	543
105. §. A betegek kenetének szentségi jellege.....	545
1. A szentség dogmatörténete.....	545
2. A betegek kenete mint szentség.....	547
106. §. A betegek kenetének hatásai	548
1. Res et sacramentum	548
2. A kegyelem közlése	549
3. Egyéb hatások.....	550
107. §. A betegek kenetének kiszolgáltatása	551
1. A betegek kenetének kiszolgáltatója és felvevője	551
2. A betegek kenetének szentségi jele	551

3. A betegek kenetének szükségessége	552
4. Dogmák a betegek kenetének szentségéről.....	552
108. §. A házasság szentségi jellege.....	553
1. A házasság dogmatörténete	553
2. A házasság mint szentség	555
109. §. A házasság üdvösségi hatásai	557
1. Res et sacramentum	557
2. Megszentelő kegyelem.....	558
3. Szentségi kegyelem.....	558
4. Eszkatológiai vonatkozás	559
110. §. A házasság tulajdonságai	560
1. A házasság célja és értelme	560
2. A házasság lényeges tulajdonságai	560
111. §. A házasság szentségének kiszolgáltatása	564
1. Kiszolgáltatója és felvevője.....	564
2. A házasság szentségi jele	564
3. A házasság szükségessége.....	565
VI. főrész: A Krisztusban megigazultak mintaképe (Mariológia).....	567
112. §. Bevezetés a mariológiába.....	567
1. A mariológia alapelve	567
2. A Szűz Máriára vonatkozó kinyilatkoztatás értelmezése	568
113. §. Mária istenanyasága.....	570
1. A Biblia tanúsága.....	570
2. A szenthagyomány tanúsága	570
3. A hittudósok véleményei.....	571
114. §. Az Istenanya szüzessége	573
1. Virginitas ante partum.....	573
2. Virginitas in partu	575
3. Virginitas post partum.....	576
4. Szűz Mária és Szent József házassága	578
5. Mária szüzessége és a nem-katolikus keresztények	579
115. §. Szűz Mária szeplőtelen fogantatása.....	580
1. Szűz Mária örök predestináltsága	580
2. A dogma mondanivalói és bizonyítása	581
3. A dogma fejlődésének története	581
116. §. Szeplőtelen fogantatás következménye: Mária szentsége	583
1. Kegyelmi teljessége és erényei.....	583
2. Mentessége a személyes bűnöktől.....	584
3. Mentessége a bűnös hajlamoktól és az ezekből származó kísértésektől.....	585
4. Szűz Mária vétkezhetetlensége vitatható	586
117. §. A Boldogasszony mennybelfelvétele.....	587
1. A dogma mondanivalója, fejlődése, bizonyítása	587
2. Mária halála nem bizonyítható, de valószínű	588
3. Megjegyzések az előbbi két tételhez	588
4. Mária a mennyország királynője	589
118. §. Mária szerepe az üdvösség megszerzésében	591
1. Általános alapelvek.....	591
2. Miben állhatott szerepe az üdvösség megszerzésében?.....	592
119. §. Mária szerepe az üdvösség gyümölcseinek kiosztásában. Mária és az egyház	594
1. Szűz Mária szerepe a megváltás gyümölcseinek kiosztásában	594

2. Szűz Mária és az Egyház.....	596
120. §. Szűz Mária és a többi szentek tisztelete.....	598
1. Tételek a szentek tiszteletéről.....	598
2. Szűz Mária tiszteletének története	600
3. Mit tartunk a Mária jelenésekről?	601
VII. főrés: Megváltottságunk gyümölcseinek beérése (Eszkatológia).....	603
121. §. Bevezetés az eszkatológiába	603
1. Az eszkatológia tárgya	603
2. Az eszkaton a Bibliában.....	603
3. Az eszkatológia története	604
122. §. Onnan leszen eljövendő	607
1. A dicsőséges eljövétel bizonyossága	607
2. A paruzia előjelei és időpontja	608
123. §. Ítélni eleveneket és holtakat	612
1. Az utolsó ítélet.....	612
2. A különítélet	613
3. A különítélet és a végítélet összefüggése	615
4. A kiliazmus.....	616
5. Az ítélet rettenetessége.....	617
124. §. Várom a holtak feltámadását	619
1. A feltámadás ténye.....	619
2. Halál utáni sorsunk és a feltámadás mikéntje a dogmafejlődésben.....	620
3. A feltámadt test tulajdonságai	626
125. §. Hiszem az eljövendő örök életet.....	628
1. Az emberiség és az egyén örök élete	628
2. Az értelem nélküli világ örök élete.....	628
3. Miért használ a Biblia pusztulásra utaló és rettegést kiváltó képeket és kijelentéseket?	630
126. §. Az üdvözültek örök élete	631
1. Isten az igazakat örök boldogsággal jutalmazza.....	631
2. A mennyország mint Istennel folytatott párbeszéd	634
3. A mennyi boldogság egyenlőtlensége és állandósága	637
127. §. Örök célunk megghiúsulása: az örök kárhozat	639
1. A pokol létezése.....	639
2. Milyen büntetésekkel sújtja Isten a kárhozottakat?	640
3. A pokol örökkévalósága.....	641
4. A kárhozottak nem egyenlőképpen szenvednek.....	644
5. A kárhozottak kínjai és az üdvözültek boldogsága.....	644
6. A kárhozat és a mai igehirdetés	645
128. §. A halál utáni tisztulás.....	646
1. A tisztulás szükségessége.....	646
2. A purgatórium bizonyítása	647
3. A túlvilági tisztulás mikéntje.....	649
4. A purgatórium és a szentek közösségének (communio sanctorum) dogmája...	651
129. §. A halál teológiája.....	653
1. A halál kényszere.....	653
2. A halál természetfölötti értékelése.....	654
3. Földi vándorlásunk a halállal véget ér	655
4. A halál teológiája és a meghalás teológiája	656
Felhasznált irodalom	661

A zsinati kiadványok címének rövidítése.....	672
Ajánlott tanterv	673
Tárgymutató.....	674

Előszó

A II. vatikáni zsinat újra szabályozta az egyházi tanulmányok rendjét, és a papság képzéséről szóló dekrétumában a dogmatika tanításáról is részletesen rendelkezett. Hangsúlyozta, hogy az egész teológia lelke a bibliai kinyilatkoztatás legyen, de tartsák szem előtt és mutassák be a kinyilatkoztatott eszmék és igazságok későbbi értelmezését, történeti fejlődését is. Kívánta továbbá, hogy a hittudósok az elméleti igazságokon túl egyre mélyebben hatoljanak be és kortársaikat is vezessék be az üdvösség titkaiba (IS 16).

A Magyar Püspöki Kar a zsinati rendelkezéseknek megfelelően folyamatosan igyekszik megújítani az egész teológiai oktatást. 1972 óta jelennek meg sokszorosítva a különféle szaktárgyak jegyzetei. E kiadványok közül dr. Előd István piarista teológiai főiskolai igazgató dogmatikáját most nyomtatásban adhatjuk papnövendékeink, valamint az érdeklődő papok és világi hívők, Isten népe kezébe.

Mivel ez a dogmatika elsődlegesen tankönyvnek készült, több olyan téma tárgyalását mellőzhetőnek véli, amellyel a teológusok korábbi tanulmányaik során bővebben foglalkoztak. De mivel könyvét a szerző nem-teológus olvasóknak is szánta, a teológiában jártasak előtt ismert fogalmak megmagyarázását sem nélkülözheti. A dogmatika egyrészt a szoros értelemben vett dogmákat tárgyalja, másrészt az azokat megvilágító és a belőlük levont hittudományos következtetéseket. A következtetések közt sok vitatható elmélet olvasható. Ilyenek jogosultak, hiszen az örök igazságok megértése és korszerű tolmácsolása sohasem tekinthető véglegesnek, tehát új meg új megközelítést igényelnek. Könyvünk szerzője ezeknek a feladatoknak abban a szellemben kívánt megfelelni, amely a II. vatikáni zsinat óta megújította a katolikus hittudományt.

A mű tankönyv jellege magyarázza, hogy a szentírási idézetekkel takarékosan bánik, és hogy a szenthagyománynak és a történeti vonatkozásoknak bemutatását a minimumra csökkenti. Akiket bővebben érdekelnek egyes kérdések, a felhasznált szakirodalomban feltüntetett könyvek és tanulmányok alapján tájékozódhatnak, és a magyar és idegen nyelvű teológiai jellegű folyóiratokban is hasznos útmutatásokat találhatnak.

Magyar nyelven negyven évvel ezelőtt jelent meg rendszeres dogmatika. Schütz Antalnak 1937-ben második kiadásban közreadott Dogmatikája terjedelemben és a részletekbe menő tárgyalás szempontjából többet nyújt, mint tanítványának ez a tankönyve. Negyven év során azonban az értelmezésben több úton közelítették meg a dogmákat, mint a megelőző négy-száz év alatt. Az újdonságokról a magyar olvasóközönségnek a magyar katolikus könyvkiadóknál megjelent teológiai művek és a magyar katolikus folyóiratok révén folyamatosan alkalma volt tudomást szereznie. A hittudományok tanulóinak azonban áttekinthető rendszerezésben kell látniuk a tudományok eredményeit – és bizonyára sokan mások is igénylik ezt. Ilyen igényeknek akar eleget tenni a szerző jelen dogmatikája.

Kívánom, hogy műve minél több Krisztus-hívőt vezessen el az örök igazságok ismeretére, tájékoztassa őket a hittudományi kutatások újabb eredményeiről, és segítsen mindnyájunkat abban, hogy a hívő elmélyedés során találkozassunk Krisztussal. Isten áldása legyen a mű szerzőjén és olvasóin!

Pannonhalma, 1977. június 5-én, Szentháromság vasárnapján.

Dr. SZENNAY ANDRÁS O.S.B. főapát,
a Magyar Katolikus Püspöki Kar teológiai referense

I. főrészt: Hiszek az egy Istenben mennynek és földnek teremtőjében

I. rész: Hiszek az egy Istenben

1. §. Bevezetés

1. A dogmatika helye a teológiában

A *teológia* két szónak, a Theosz-nak (=Isten) és a logosznak (=beszéd) összetételéből származó szakkifejezés, eredeti jelentése tehát az Istenről szóló beszéd.

Istenről azonban különböző formákban és különféle szempontok figyelembevételével lehet beszélni. A *dogmatika* rendszerező formában és az Egyház hit-értelmezésének szellemében ismertet Istenről szóló „beszédeket”, kijelentéseket, igazságokat.

a) Elsősorban olyanokat, amelyeket az egyházi közösség hivatalos képviselője, az egyházi tanítóhivatal terjeszt elő mint magától Istentől hallott, hittel átvett, a Szentlélek irányításával értelmezett és századok során mindig újra értelmezett igazságokat.

b) Másodsorban a hittudósoknak ezekből az igazságokból levont következtetéseit.

c) A dogmatika kinyilatkoztatott elméleti igazságok tudománya. Ebben különbözik a teológia olyan tudományágaitól, amelyek kinyilatkoztatott gyakorlati igazságokkal foglalkoznak, mint például a morális vagy erkölcs-tudomány.

d) Méginkább különbözik azoktól a teológiai szaktudományoktól, amelyek a kinyilatkoztatást nem az Egyház tradicionális hit-értelmezése alapján, hanem más szempontok szerint tárgyalják, bár ők sem hagyhatják és hagyják figyelmen kívül a tradicionális hit-értelmezést (DS 3831). Ezek közé tartozik a dogmatika legjelentősebb segédtudománya (DS 3886; DR 24), a szentírástudomány.

Az isteni kinyilatkoztatás lényegesen üdvökonómiai jellegű, vagyis az egyes embernek és az egész emberiségnek üdvözítésére, a boldogító isteni életben való részesítésére irányul (Ef 1,9-11; 2Pt 1,3-4; 1Jn 1,2-3; Jn 15,15; DR 2). Ezért már az apostoli igehirdetés a „*kérügma*” szellemében ment végbe; az isteni „örömhírt” (evangéliumot) olyan személyhez szóló felszólítás formájában közvetítette, mint a győztes hadvezér ünneplését előkészítő vagy a császár rendeleteit hirdető „*kérux*”-ök az ókorban. Az apostoli kornak ezt a módszerét veszi át a mai dogmatika, amikor céljának nem tudásszomjunk kielégítését tekinti, hanem hitünk elmélyítését, továbbá annak bemutatását: hogyan keressük emberi problémáink megoldását a kinyilatkoztatás fényénél? hogyan alkalmazzuk az örök igazságokat az élet változó helyzeteire? és hogyan közvetíthetjük mindezeket az Istentől rámbízottaknak? (IS 16).

2. Istentan a dogmatikában

A legrégebb keresztény hitvallások az Istenbe vetett hit megvallásával kezdődtek. A keresztény hitnek legrégebb rendszerező összefoglalása, Origenésznek (†254) „*Peri arkhón*” (Az alapelvekről) című műve is szükségesnek tartja, hogy az üdvökonómia tárgyalása előtt összefoglaló tájékoztatást nyújtson magáról Istenről, kilétéről és tulajdonságairól. A

teológiai tudnivalókat összefoglaló középkori Summa-k szintén a mai dogmatikában tárgyalt kérdésekkel, ezek pedig az Istenről szóló igazságok bemutatásával kezdődtek.

Maga a dogmatikai istentan a középkor óta *két részre tagolódik*. Mert akár az ószövetségi kinyilatkoztatásból, akár Istennek bölcséletileg felismerhető tulajdonságaiból indulunk ki, nem jutunk el a Szentháromsághoz; hiszen a három isteni személy kifelé való megnyilvánulásaiban egyetlen valóságnak látszik, és csak az újszövetségi kinyilatkoztatás elemzése során jutott el az ősegyház a Szentháromság titkának felismeréséhez. Ennek a kettősségnek megfelelően a dogmatikai istentan külön szokott tárgyalni Istennek a Szentháromság titka nélkül is felismerhető tulajdonságairól („De Deo uno”) és külön a Szentháromságról („De Deo trino”), ezek a teológiai traktátusok pedig egymás után következtek (1). Egyes újabb hittudósok azonban úgy vélik, hogy ajánlatos a Szentháromságról szóló traktátust (trinitológia) a megváltástan (szótériológia) után tárgyalni, két okból. A Szentháromság titka csak a megváltás művébe beillesztve szemlélhető a maga teljességében, továbbá a Krisztus-eseménynek, Isten Krisztusban történt önfeltárásának teljességéhez is hozzátartoznak azok a kijelentések, amelyeknek elemzése során Isten belső életébe nyerünk bepillantást. Isten szentháromságos belső életébe a megváltás következtében kapcsolódhat be az ember.

A trinitológiának ilyen elhelyezésével annak látszata is elkerülhető, mintha egyedül a dogmatika legelső része (De Deo uno et trino) szolgálná azt a célt, hogy helyes fogalmaink legyenek Istenről. *Tágabb értetemben vett istentan az egész dogmatika*. Hiszen ha Isten nagy tetteit, a teremtést, a megváltást, a kegyelemközlést, az Egyház szentségi életét és az egyéni meg közösségi jövőnkre irányuló isteni terveket mélyebben elemezzük, akkor ezeken keresztül is betekintést nyerünk Isten gazdagságának, bölcsességének, megfoghatatlan szándékainak és kifürkészhetetlen utainak „mélységébe” (Róm 11,33).

A keresztény ember földi élete szüntelen Isten-keresés (Jn 17, 3; Jer 9,23-24; Zsolt 23,6; 9,11; Siral 3,25). Legbiztosabb útmutatója ebben a kinyilatkoztatás. A teológia a kinyilatkoztatásnak elfogadását akarja megkönnyíteni annak rendszerező feldolgozásával. Ezért feladata ugyanaz, mint a kinyilatkoztatásé. Szent Ágoston így fogalmazza ezt: „Theologia Deum docet, a Deo docetur et ad Deum ducit”, vagyis tárgya, forrása és célja maga Isten (Civ VIII 1). A teológián belül leginkább a dogmatikára áll ez a szentágostoni megállapítás.

2. §. Isten megismerése

1. Bevezetés

Istenről minden ember rendelkezik valamilyen fogalommal. Ezek a fogalmak és elképzelések sokban eltérnek egymástól, hiszen kialakulásuk nemcsak értelmi fejlettségünkön, neveltetésünkön és élettapasztalatainkon fordul, hanem saját vágyaink és félelmeink kivetítése is beleszólhat az Isten-fogalomba.

Amikor a dogmatika Isten megismertetésére törekszik, nem foglalkozik az Isten-fogalom különféleségeivel és azok kialakulásával, érdeklődése csak erre a három területre irányul: 1. Milyennek mutatja magát Isten a kinyilatkoztatásban? – 2. Eljuthat-e az ember Isten létének és néhány alapvető tulajdonságának felismerésére kinyilatkoztatás nélkül is? – 3. Hogyan egyeztethető össze a kinyilatkoztatásból nyert istenkép a természetes emberi értelem okoskodásainak eredményeivel?

Ezeknek a kérdéseknek figyelembevételével *háromféle istenismeretről szokás beszélni*: természetfölötti (vagyis a kinyilatkoztatásból nyert), természetes, és végül a teológiai (vagyis az előbbi kettőt egyeztető) istenismeretről.

2. A kinyilatkoztatás Istene

Az Apostoli Hitvallás és a többi hitvallások – akár az első századokból valók, akár későbbi eredetűek – a kinyilatkoztatás Istenébe vetett hitet tolmácsolják.

1. Azt az Istent, aki *többféle módon és különböző módon küldte üzeneteit* választott népéhez a próféták útján, „az idők teljességében” (Gal 4,4) pedig Fia által beszélt (Zsid 1,1-2). Az emberré lett Ige megvilágosít minden embert, és megváltói műve által lehetővé teszi az isteni életbe való belekapcsolódást azok számára, akik az ő teljességéből merítenek (Jn 1,1-18).

„Ő fejezi be és teszi tökéletessé tehát a kinyilatkoztatást már pusztán jelenlétével, önmaga kinyilvánításával, szavaival és tetteivel, a csodajelekkel, főleg azonban halálával és halálából való dicsőséges feltámadásával, végül pedig az igazság Lelkének elküldésével. Isteni tanúságtétellel erősíti meg, hogy velünk van az Isten, és ezáltal megszabadít minket a bűn meg a halál sötétségéből, és örök életre támaszt föl. A krisztusi üdvrend sohasem múlik el, mert új és végleges szövetség. A mi Urunk Jézus Krisztus dicsőséges eljöveteleig pedig már nem kell várnunk semmiféle új nyilvános kinyilatkoztatást (vö. 1Tim 6,14 és Tit 2,13).” (DR 4.)

Már a próféták működését megelőzően is sokat feltárt magából Isten az emberek előtt. A Teremtés elbeszélése szerint közvetlen kapcsolatot tartott az őszülőkkel, a bűnbeesés után pedig a megváltás ígéretével (3,15) az üdvözülés reményét keltette, és továbbra is állandóan gondját viselte az emberiségnek, hogy örök életet adjon mindazoknak, akik kitartanak a jóban és keresik az üdvösséget (vö. Róm 2,6-7). Ábrahám utódait választott népévé tette, ezt a nemzetet a pátriarkák, majd Mózes és a próféták útján szavaival és tetteivel szüntelenül tanította, és sok századon keresztül nevelgette; így készítette elő a Jézusban történt végleges kinyilatkoztatást.

2. *A kinyilatkoztatás sokkal tökéletesebb ismeretet közvetít Istenről, mint bármilyen emberi okoskodás.*

a) Értelmünk ugyan eljuthat odáig, hogy a tapasztalati világon kívül van valami, ami nemcsak végső magyarázata a világnak, de személy is egyúttal, hiszen személyeket hoz létre.

Magától azonban már nem tud eljutni az ember annak felismerésére, hogy ez a Valaki három személyű.

b) Sőt személyességét is jobban megközelítheti, aki a kinyilatkoztatásban is találkozik vele. Mert itt maga szólít meg bennünket, és a hitben nemcsak értelmünk, hanem egész egyéniségünk lép vele kapcsolatba. Emberi személyt is kevésbé ismer meg az olyan, aki csak értelmileg közeledik hozzá. A beszéd és a cselekvés sokkal többet árul el a személyből, mint a tőle különvált alkotása. Ezért a kinyilatkoztatás eseményein és szavain keresztül szinte közvetlen tudomást szerez Istenről a hívó ember, mint ahogy barátunkat vagy anyánkat közvetlenebbül ismerjük meg önmagukról mondott szavaikban és viselkedésükben.

3. Isten azonban a kinyilatkoztatásban sem tárta fel magát teljes valóságában.

A kinyilatkoztatás nem annyira önmagában mutatja be Istent, hanem inkább az emberekre irányuló terveiben, vagyis mint olyant, aki üdvösségünket akarja biztosítani (2). Amit így bemutat belőle, abból ki lehet olvasni, hogy milyen ő önmagában, de csak bizonyos mértékig. Annál inkább, mert végtelen tökéletessége nem férhet bele véges emberi elmébe. Róla való tudásunk csak töredékes, mintha homályos tükörben látnánk a képét valakinek (1Kor 13,12). Megközelíthetetlen fény veszi körül (1Tim 6,15-16), ezért nem láthatja senki más, csak a Fiú (Jn 1,18); számunkra mindig „láthatatlan Isten” (1Tim 1,17), bármennyit láttatott meg magából szavain és viselkedésén keresztül.

Az Egyház tanítóhivatala eretnekségnek minősítette a középkor egyik szektájának, a begárdoknak nézetét (DS 895). Ők ugyanis azt hirdették, hogy a misztikus elragadtatás perceiben megélheti az ember a „közvetlen istenlátást”. Közvetlenségen ők ugyanolyan belső megtapasztalást értettek, amilyen tapasztalat alapján tudja az ember, hogy pl. mit jelent a fejfájás. Egyes *misztikusok* valóban írnak Isten természetfeletti megtapasztalásáról, ez azonban nem azonos a tálvilági közvetlen istenlátással. Isten ugyanis olyan hatásokat vált ki ilyenkor a misztikus lelkében, amelyek megsejtetnek valamit – de csak megsejtetnek – az üdvözültek boldogító istenlátásából. De még az utóbbi sem mutatja meg Istent teljes valóságában. Ha ezt a Szentírás „színről-színre” látásnak, vagy közvetlen látásnak (vö. 1Jn 3,2) nevezi, csak analóg értelemben kell értenünk, mert „lelki szemünk”, vagyis értelmünk és akaratumk a túlvilágon sem képes átfogni a Végtelent.

3. Isten megismerése a természetes értelem útján

Nemcsak szavai és viselkedése alapján lehet megismerni valakit. Az alkotások, a művek is megsejtetnek valamit az alkotóból. Miért ne tételezhetnénk fel ugyanezt Isten alkotásáról, a világról? Annál inkább, mert Isten az embert saját képére teremtette, kell tehát, hogy legyen bennünk valamiféle képesség annak megismerésére, akinek képe vagyunk. Ennélfogva a világ szemléletének, továbbá az élet eseményeinek hatására tudatos okoskodás formájában, vagy legalább homályos megsejtésből adódó féltudatos megismerés formájában is eljuthatunk Istenhez. Mivel pedig értelmünk minden ismeretét rendszerezni és tudományosan igazolni törekszik, arra is alkalmasnak kell lennie, hogy az így nyert istenképet további okoskodással filozófiailag megalapozott istenképpé építse ki.

1. Egyházunk ősidők óta vallja, és az első vatikáni zsinat *dogmaként* tanítja, hogy az „*igaz Isten*” a kinyilatkoztatástól függetlenül, a természetes ész világánál is biztosan felismerhető (DS 3026).

a) Ez a dogma nem a filozófiailag iskolázott elme tudományos következtetéseiről szól, hanem arról a „természetes józan észről”, amellyel minden normális ember rendelkezik. Iskolázatlan ember is képes arra, hogy akár a nagytermészet szépségeit és törvényszerűségeit megcsodálva, akár lelkiismerete megszólalásaiból kiindulva, akár valamilyen esemény vagy élmény hatására eljusson Istenhez.

b) Ennek a képességnek megléte nem jelenti azt, hogy minden ember okoskodás formájában jut el Isten ismeretére. A tapasztalat szerint ugyanis *a legtöbb* emberi tekintélyre épülő (neveltetés, vallásos környezet, vallási gyakorlatokon való részvétel stb.) emberies hitből kiindulva észrevétlenül, azaz reflexiók nélkül jutnak el az Isten tekintélyére épült igazi hithez.

c) Dogmánk csak képességről szól. Arról nem nyilatkozott az Egyház, hogy ennek az emberségünkkel adott képességnek *aktualizálódásához* szükséges-e megvilágosító és erősítő kegyelem, vagy pedig kegyelem nélkül is le tudja küzdeni az ember azokat az akadályokat, amelyek a természetes istenismeretnek útjában állnak. Tapasztalatra hivatkozva nem lehet válaszolni erre a kérdésre. Egyrészt azért, mert mint a kegyelemtan részletezi, minden ember kap – többször is az életben – „kezdő kegyelmeket”. Másrészt, mert a kegyelem meglétét vagy hiányát nem tudjuk megtapasztalni, átélni vagy kikövetkeztetni. A mai hittudósok többsége természetes képességünk aktualizálásához szükségesnek tartja a segítő kegyelmet, mert lelkünk mélyén nemcsak az Isten felé irányító tudattalan igény rejtőzik, hanem az áteredő bűn következtében ennek ellenkezője is: az Isten elől való menekülésnek és Isten ellen való lázadásnak igénye. Továbbá, mert ezen a kettősségen kívül vannak életünknek olyan adottságai, amelyek megakadályozhatják, hogy Isten felismerésének képessége aktualizálódjék. Ilyen mindaz, ami elvonja figyelmünket a lelkiectől, (gondok, szórakozási lehetőségek, mélyebb eszmélődésre való képtelenség stb.); olyan tények, amelyek Isten létezése ellen látszanak bizonyítani (pl. az értelmetlen szenvedések, a kiábrándító tapasztalatok a vallás képviselőivel kapcsolatban), valamint egyéb környezeti hatások.

2. *A természetes istenismeret lényegesen kevesebbet láttat meg Istenből, mint a kinyilatkoztatás.*

Mit és mennyit? Mi tehát a pontos tartalma az „igaz Isten” (Deus verus) kifejezésnek? Egyéb egyházi megnyilatkozások és a józan megfontolás alapján azt tartják a hittudósok, hogy olyan Istenre kell gondolnunk, akitől minden függ, maga viszont senkitől és semmitől sem függ (sokan ilyen értelemben használják az Abszolútum kifejezést), továbbá akihez imádkozni lehet, és aki más, mint a panteisták és politeisták istene.

A zsinat aktái szerint a dogma nem foglal állást abban a kérdésben, hogy a természetes ész felismerheti-e a világ időbeli teremtettségét, vagy pedig csak a kinyilatkoztatásból tudunk erről. Tágabb értelemben ugyanis Teremtőnek volna mondható Isten akkor is, ha öröktől fogva létező világ végső elve és fenntartója lenne (3).

3. *A Szentírás nem beszél természetes istenismeretről szó szerint, de beszél róla értelem szerint (implicite).*

Hiszen a Bibliának nem az a célja, hogy vallásbölcseletet vagy hittudományt tanítson, hanem Istennek olyan természetfeletti megnyilatkozásait mutatja be, amelyeket egyesek közvetlenül tapasztaltak meg, mások pedig hittel vettek át az ilyenektől. Itt-ott elejtett megjegyzései azonban elárulják a Szentírás vallásbölcseleti felfogását.

A zsidók a hellénista korban találkoztak első ízben pogány filozófusokkal, és ezek hitetlenségére azt válaszolták, hogy a kinyilatkoztatást nélkülözőknek is módjában lett volna ráatalálniuk az igaz Istenre (Bölcs 13,1-9). Ugyanezt írta Szent Pál később a rómaiaknak (Róm 1,18-20). *Az ószövetségi bölcs* azt tanítja, hogy a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás útján (analogósz) meg lehet ismerni, hogy Isten mennyivel más és mennyivel nagyobb a napnál, holdnál, csillagoknál, tűznél, levegőnél és az egyéb „istenségeknél”. *Szent Pál* pedig úgy fogalmaz, hogy a teremtményeken keresztül (per ea, quae facta sunt) annyira manifesztálódik Isten, hogy ezekről elgondolkozva ráatalálhatunk (intellecta conspiciuntur).

A zoltárok (pl. 19; 93; 147) és Jób könyve szerint is Isten nagyságáról beszél az ég és a föld. Az Apostol a rómaiaknak a lelkünkbe vésett természettörvényről is ír. Ez lelkiismeretünk szavában szólal meg, és bűn terhe alatt kötelez, de nem kötelezhetne így, ha nem létezne Isten (Róm 2,14-15). Lisztrában (ApCsel 14,17) és az athéni Areopagoszon (ApCsel 17,26-30) viszont a történelemből felismerhető Istent hirdeti Pál apostol.

Az első századok keresztény írói (pl. Arisztidész, Jusztinus, Theophilosz, Tertullianusz, Minuciusz Félix) egyrészt éles szemrehányásokat tesznek a politeista pogányoknak, másrészt az egyetlen Isten létezését bizonyítják. A görög atyák általában a külső természetre hivatkoznak, a latinok inkább az emberi lélekből indulnak ki. A későbbiek sokszor hivatkoznak Tertullianusz híressé vált fogalmazására: az emberi lélek természeténél fogva keresztény (*anima naturaliter christiana*; Apol 17,6).

4. *A természetes istenismeretet képesek vagyunk bölcséletileg megalapozni és tovább építeni.*

a) A tudományos megalapozás Isten létének bölcséleti igazolásával kezdődik.

A tanítóhivatal nem tévedhetetlen formában többször hangsúlyozta Isten létének bizonyíthatóságát (DS 2812; 3538). Ugyanez kikövetkeztethető Istennek természetes ésszel történő megismerhetőségéből. Hiszen a tudományos igazolás nem egyéb, mint egy biztosan felismert ténynek vagy dolognak okozati összefüggései keretében történő megfogalmazása.

A tanítóhivatal azonban csak a bizonyíthatóságot állította, de *egyetlen istenértv helyességéről sem* nyilatkozott. Az egyes bizonyítási eljárások súlyának értékelését a hittudósokra hagyta.

A tudományos istenbizonyítás a legnehezebb feladatok közé tartozik. A tudományos érvelés ugyanis nemcsak a szubjektív érvektől (pl. van Isten, mert meggyógyult, akiért imádkoztam) különbözik, hanem az olyan érvelésektől is, amelyek a szaktudományok eredményeivel, feltevéseivel, vitatható hipotéziseivel kapcsolatosak. Az utóbbiak közé tartozik az ún. biológiai, etnológiai, entrópiái, továbbá a világ esetleges tágulásából kiinduló érvelés. A valódi tudományos bizonyítás metafizikai jellegű, ezért filozófiai jártasságot, bölcselkedésre képes, absztrahálni és logikus gondolatmeneteket követni tudó, az elvontságok iránt fogékonysággal rendelkező, fegyelmezett elmét, valamint elfogultságoktól mentes, objektivitásra törekvő lelkületet feltételez.

Az egyháztörténelem során szereplő érvelések – különösen Aquinói Szent Tamás „öt útja”, mely utóbbi szorosan összefügg a középkori ember világgépével – nem a nem-hívők meggyőzésére szolgáltak. Ezeknek az érveléseknek célja az volt, hogy a hívő ember meglássa hitének értelmi megalapozottságát, vagyis azt, hogy hívő magatartása nem ellenkezik az ember értelmi igényeivel. A mai istenbizonyítékokkal a keresztény filozófiának egy külön ága (teodicea) foglalkozik.

b) B. Pascal (†1662) a kinyilatkoztatás Istenével élesen szembeállította a *filozófusok Istenét* (4). Hasonló nézetet képviselnek neves protestáns hittudósok (pl. Schleiermacher, K. Barth), sőt egyes mai katolikus teológusok is ilyen értelemben nyilatkoznak. Mít szóljunk ehhez?

Az ókorban a görög filozófusok voltak az elsők, akik józan kritikát gyakoroltak a mitológiák vallási nézeteivel szemben. Az ő gondolataik hatottak azokra az ókeresztény írókra, akik a politeizmusban nevelkedett értelmiség számára bölcséletileg is megalapozták a monoteizmust, majd a Szentháromság titkát igyekeztek összeegyeztetni az istenhittel, továbbá hitünk ésszerűségének kimutatásán és a hittételek bölcséleti nyelven való megfogalmazásán fáradoztak. Ez a filozófiai törekvés a középkorban a legnagyobb hittudós, Aquinói Szent Tamásnak életművében érte el a tetőpontját. A legrégebbi időkre visszanyúló tradíció tehát a kétféle istenfogalom összeegyeztethetősége mellett szól.

Az újkorban egyes filozófusok úgy következtettek Istenre, mintha ő nem volna több, mint a világ személytelen megokolása, vagy olyan világgépezet megalkotója, amely a maga zárt oksági rendszere következtében az ő beleszólása nélkül is képes működni (deizmus). Mások Istent a világban szükségszerűen érvényesülő törvényszerűséggel azonosították (panteizmus). Igaza volt Pascalnak, hogy az ilyen filozófusok Istenének vagy inkább istenfogalmának nincs köze Ábrahám, Izsák és Jákob Istenéhez, akihez imádkozni lehet, mert gondját viseli a

világnak. De tévedett Pascal, amikor csak az ilyen istenfogalmat tartotta a filozófusok Istenének. Hiszen a patrisztika és a skolasztika bölcséleti érvei nem ilyen Istent igazoltak.

Abban is tévedett, hogy Ábrahámék Istenét ő ész helyett szívvel akarta igazolni. Ha ugyanis a kinyilatkoztatás Istenét akár ésszel, akár szívvel igazolni lehetne, akkor nem volna szükségünk kinyilatkoztatásra. Szerintünk a helyes bölcselkedésből és a kinyilatkoztatásból nyert istenfogalom nem azonos, de nem is zárják ki egymást.

MEGJEGYZÉS. Schleiermacher és követőinek csakis érzelmi átéléssel megragadható, valamint a modernistáknak a tudatalattiban gyökerező és szintén érzelmi hozzáállást eredményező, értelmünkkel meg nem közelíthető istenfogalmának cáfolása során sok katolikus hittudós egyoldalú nézetet képviselt. Koruk ismeretlélektanának megfelelően az istenismeret értelmi jellegét a megismerés absztraktív és deduktív (azaz elvonással kikövetkeztető) módozatában látták. Egyesek „összevont”, vagyis félig tudatos következtetésről beszéltek, mint amikor egy igen gyakorlott számoló ránéz a számoszlopra és pillanatok alatt képes elvégezni az összeadást anélkül, hogy az egyes tételeket tudatosítaná.

A mai lélektannak gondolkodásunk és viselkedésünk nem-tudatos motivációira vonatkozó vizsgálataiban azonban egy kevésbé intellektualisztikus megoldást javasolnak. Eszerint a vatikáni zsinat határozatában szereplő „természetes értelem” egész emberségünknek olyan nem-tudatos ráirányultságával azonosítható, amely önmagában nem mondható sem értelmi, sem érzelmi, sem akarati jellegűnek. Ha azonban tudatosítjuk, értelmünk számára is van mondanivalója. Értelmi, érzelmi és akarati megkülönböztetések ugyanis csak tudatvilágunkra vonatkoznak, ezt nem vették figyelembe a modernisták. Az így felfogott ráirányultság tehát abban különbözik a modernisták „vallási érzék”-étől, hogy amire rámutat, az ésszel is igazolható. Működését hasonlónak képzelhetjük a feltalálók olyan „ösztönös” meglátásaihoz, öletszerűen jött „intuícióihoz”, amelyek egy-egy új találmány vagy új megoldás lehetőségét „egyszerűen eszükbe juttatják”, de megoldásuk helyességének logikus végiggondolása és tudományos igazolása utólag lehetővé válik. Ilyen formában aktualizálhatják Istenre való ráirányultságunkat bizonyos külső körülmények vagy belső igények. Ilyenek pl.: csodálkozásra, meghatódásra, félelemre, a biztonság keresésére készítő élmények; a teljes igazság, teljes boldogság, tökéletes igazságszolgáltatás utáni vágy; a világ végső okának vagy lelkiismeretünk hangja magyarázatának keresése; vallásos emberek jó példája, és hasonlók. Az ilyen aktualizálódások is mondhatók absztrahálásnak, de csakis az absztrahálás fogalmának kitágításával.

c) A helyes bölcséleti okoskodás ma is betöltheti azt a feladatot, amelyet az ókori görög, később pedig az ókeresztény filozófusok teljesítettek: *az istenkép mítosztalanítását.*

A kinyilatkoztatás ugyanis Istent a világban, főleg a történelemben szüntelenül működő világfeletti hatalomnak mutatja, de olyan antropomorf kifejezésekkel él, amelyek könnyen vezetnek ennek a világfeletti hatalomnak mitológiai formában történő eltorzításához. Az antropomorfizmusok helyes értelmezését, a mítoszalkotó emberi fantázia megfékezését, emberies tulajdonságoknak Istenre való egyszerű rávetítését kétféleképpen lehet elhárítani: a szentírásmagyarázat módszerében való alapos jártassággal, és a hagyományos bölcsélet fogalmi kincsének alkalmazásával (IS 16). Az utóbbi a dogmatikai istentanban főleg abban a formában jut szóhoz, amelyet a középkor óta „hármadik út” vagy „teológiai istenismeret” néven szokás emlegetni.

4. A teológiai istenismeret „hármass útja”

Isten megismerésének nem külön fajtája ez, hanem olyan módszer, amely lehetővé teszi mind a természetes, mind pedig a kinyilatkoztatás útján nyert fogalmak helyes értelmezését.

1. ÁLLÍTÁS, TAGADÁS, FOKOZÁS

a) Tegyük fel, hogy elgyönyörködik valaki a virágos rét, a csillagos ég vagy a mikroszkóp alatt látható parányok világának megbűvölő szépségében, vagy megrázó élményként hat rá a vihartól felkorbácsolt tenger ereje. Aztán így okoskodik: egy műalkotás szépsége alkotója lelkének szépségéről, mélységéről, gazdaságáról beszél; mennyi szépség lehet Istenben, aki mindezt alkotta! Milyen erős lehet Isten, aki a háborgó tenger erejét létrehozta! Más valaki az egyiptomi József történetét olvasva így fog okoskodni: mennyire jó és milyen igazságos tud lenni Isten! Az Istenhez vezető útnak ezt az első szakaszát az *állítás útjának* (via affirmationis) nevezzük. Ennek során a teremtményekben fellelhető tulajdonságokat és tevékenységeket (pl. erő, jóság, szeretet, lenni, érteni, akarni, megbocsátani, haragudni stb.) Istenről is állíthatjuk, annál inkább, mert a Szentírás is él ilyen kijelentésekkel. A bölcselkedő elme hozzáteszi, hogy ami tiszta érték és tökéletesség található a teremtményekben (pl. lenni, érteni, akarni), azokat ha nem is azonos, de formális értelemben állíthatjuk Istenről, a vegyes, testhez kötött tökéletességeket azonban nem formálisan állítjuk, hanem csak úgy, hogy Isten rendelkezik azoknak tökéletes szellemi megfelelőjével, hiszen ezeket is ő hozta létre. Ilyen vegyes tökéletességek: látás, hallás, megbocsátás stb.

Aki tovább gondolkodik, önkéntelenül elemezni kezdi az Istenre vonatkozó állításokat, és azok tartalmát összeveti Isten végtelen tökéletességével. Ennek az összehasonlításnak végső eredményét egyes misztikusok írásaiban, a jelenben pedig a protestáns Karl Barth teológiájában látjuk. Szép az Isten? erős az Isten? irgalmas a Isten? Mennyi tökéletlenség, gyengeség és fogyatékoság van abban, amit a világban szépségnek, erőnek, irgalomnak stb. látunk! Ilyen szépség, erő, irgalom, lét, értés, akarás stb. nem állítható Istenről! Isten tehát nem szép, nem erős, nem irgalmas stb., az ilyen jelzők lealacsonyítják őt! A középkor elejének misztikusa, Joannes Scotus Eriugena (†877) szerint annyira más az Isten, mint a világ, hogy ha a világot valaminek mondom, akkor Istent semminek kell mondanom. Ez nem istentagadás akart lenni, mert szerzőnk nem bölcséleti értelemben érti itt a semmit, hanem az összehasonlítás eredményét, Isten lényeges „más”-ságát akarja vele érzékeltetni (De div nat II 28).

b) Ezt az Istenhez vezető második utat – vagy inkább a hozzá vezető útnak ezt a második szakaszát – a *tagadás útjának* (via negationis) nevezték már az Egyház ókorában. A misztikusok legtöbbje nem ment tovább. Nem elvi okokból, hanem azért, mert a szemlélődő lélek nem pontos megfogalmazásokra törekszik, hanem a megtalált részigazságban való boldog és alázatos gyönyörködésre. Elvileg a Barth-féle protestáns teológia élezte ki és tette jelszavává Istennek ezt az alapvető másságát: Isten a „ganz Anderes”, akiről igazában semmit sem állíthatunk.

Már Szent Ágoston felismerte (De Trin 5,1), hogy az állításnak és tagadásnak, vagy mai szóval tézisnek és antitézisnek egybevetése olyan szintézist eredményez, amely kiemeli az Istenre vonatkozó állításokat az antropomorf elképzelésekből: nagy az Isten, de kiterjedésnélküli és semmivel össze nem hasonlítható nagysággal; örök az Isten, de nem az időbeliség meghosszabbításának örökkévalóságával; mindenütt jelen van, de térhez való vonatkozás nélkül stb. Nüsszai Szent Gergely is azt írja (De virg X), hogy minden szépséget, amit megcsodálunk, egyetlen cseppnek kell tartanunk Isten szépségének mérhetetlen tengeréhez képest.

c) Ilyen meggondolások alapján dolgozta ki a skolasztika a harmadik utat vagy inkább harmadik útszakaszt: a *fokozás útját* (via eminentiae). Szép az Isten, bölcs az Isten, jó az Isten, irgalmas az Isten, de nem olyan szépséggel, bölcsességgel, jósággal és irgalmassággal, mint

amivel a teremtményekben találkozunk, mert mindezek semmik az ő tulajdonságaihoz képest. Mindezek a tulajdonságok Istenben végtelen mértékben és a tökéletesség teljességével, a fogyatékosnak árnyéka nélkül vannak meg: a makulátlan szépség végtelen tengere, az elképzelhető legtisztább bölcsesség és legtökéletesebb jószág végtelen tengere, a fogyatkozás nélküli irgalomnak végtelen tengere stb. Ide tartozik az is, hogy olyan tulajdonságok, amelyek a teremtményekben ellentétesek és ezért kizárják vagy legalább gyengítik egymást, nála a legtisztább harmóniában egyesülnek. Embernél pl. szinte lehetetlen egyszerre érvényesíteni az igazságosságot és az irgalmat; emberileg az is elképzelhetetlen, hogy hogyan lehet Isten három személy és mégis egy természet stb. A reneszánsz korának filozófusa, Nicolaus Cusanus (†1464) úgy fogalmazta ezt az utóbbi tény, hogy Isten az ellentétek harmonikus egybeesése (*coincidentia oppositorum*), hiszen a végtelenben megszűnnek a véges világban élénk táruló ellentétek. Ezt Cusanus matematikai analógiákkal iparkodott szemléltetni: az átmérő végtelen növelésével a körvonal egyenessé válik; és a végtelen körben ugyanott van a középpont, ahol a kerület (*De doct ign I 11*).

2. A HÁRMAS ÚT ÉS AZ „ANALOGIA ENTIS”

A hármas út figyelembevétele lehetővé teszi számunkra az ún. „analógia entis” helyes alkalmazását.

Az utóbbit a skolasztikus filozófia dolgozta ki részletesen. Eszerint a lények lépcsőzetes fokozatokba állíthatók, és a felsőbbrendűben mindig van valami az alsóbbrendűből, de egészen más formában: a növényt jellemző vegetatívum megvan az állatban is, de másképp szerepel, mint a növényben, mert a sajátosan állati tulajdonságok és tevékenységek átjárják és némileg módosítják; benne van az emberben is, ahol a speciális emberi tulajdonságok méginkább módosíthatják (pl. akaratilag befolyásolni tudjuk lélegzésünket); hasonlóképpen az állati elem (*animale*) is módosított formában (*analogice*) található meg az emberben. Ennek a lépcsőzetes analógiasornak legtetjén van Isten, akiben mint Teremtőben a teremtmények minden pozitívumának meg kell lennie. A *triplex via* figyelmeztet, hogy az Istenre alkalmazható teremtményi fogalmak és analógiák mások, mint a teremtett világban szereplő analógiák; az Istenről állítható pozitívumok sokkal inkább különböznek a teremtett világ pozitívumaitól, mint emezek egymástól: ember és állat vagy ember és angyal közt hasonlíthatatlanul kisebb a távolság, mint angyal és Isten között. Már Szent Ágoston hangsúlyozta, hogy Isten „*semper maior*”, mint amit róla gondolni képesek vagyunk. A IV. lateráni zsinat (1215) szerint is sokkal nagyobb a különbözőség, mint a hasonlóság Isten és a teremtmények között (*DS 806*).

Karl Barth és követői csak a különbözőséget tartják szem előtt, ezért tagadják Istennek ésszel történő felismerhetőségét, és minden róla való állítást pusztán hasonlatképpen értelmeznek (5). Ezzel szemben a katolikus hittudósok vallják, hogy nem hasonlatszerű, hanem valódi fogalmaink lehetnek Istenről, de ezeket a fogalmakat az analógia entis szellemében kell értelmeznünk. Mi a *triplex via* értelmében állítjuk, hogy Isten egészen más (*ganx Anderes*), mint a teremtmények.

3. §. Egy az Isten

Ez a fogalmazás a Timóteushoz írt levélben olvasható (1Tim 2,5), és ugyanúgy, mint az első keresztény hitvallások megfogalmazásai („hiszek az egy Istenben”), abból az időből származik, amikor az első keresztények két oldalról jövő támadással szemben védelmezték az Ószövetségből örökölt monoteizmust. Egyrészt a pogányok politeizmusával szemben, másrészt azok vádjai ellen, akik Jézus istenségét nem tudták összeegyeztetni Isten egyetlenségével.

1. Monoteizmus az Ószövetségben

A kinyilatkoztatás történetisége hozta magával, hogy *az ószövetségi monoteizmus fokozatosan bontakozott ki*, és hódította meg a lelkeket.

Úgy tűnik, hogy a pátriárkák korában Ábrahám törzse egyetlen Istenben hitt ugyan, de nem tagadta, hogy más népnek vagy más néptörzsnek más istene van (Ter 31,53). Ez a „*monolatria*” azonban egészen más természetű volt, mint a környező törzsek istenhite. Mert Ábraháméknak Istene nem helyhez kötött Isten, hiszen Ábrahám ugyanazt imádta Hárán-ban és Hebron-ban, akitől Úr-ban parancsot kapott. Továbbá egyre inkább mélyült a meggyőződés, hogy Izrael Istene mérhetetlenül nagyobb és hatalmasabb, mint a többi istenek (Kiv 15,11-12; 20,3; 22,19; 23,13; MTörv 4,19; 29,25; 1Sám 26,19-20 stb.). Isten neve Él vagy Elohim nemcsak Izraelben, hanem a környező népeknél is. Izrael azonban az Ábrahámmal kötött szövetség óta különösen a magáénak érezte Él-t (Kiv 6,3; 3,13; Ter 26,28; 30,27; 33,20). A nevéhez tett jelzők (pl. Él-Ólam = öröktől való Él; Él-Roi = aki lát engem; Él-Béthel = aki Béthelben megjelent) nem külön isteneket jeleznek, hanem – akárcsak Ugaritban – különféle szerepeire utalnak (6). A tudósok vitatják, hogy használatban volt-e a Jahve név Mózes előtt.

Mózes idejétől kezdve Istent *Jahve* néven tisztelik, és hangoztatják, hogy azonos Ábrahám Istenével (Kiv 3,13-15), A mózesi időkből származó tízparancsolat első parancsa így hangzik: „Én vagyok az Úr, a te Istened... senki mást ne tekints Istennek, csak engem!” (Kiv 20,2-3). Ugyanez a parancs később is fel-felhangzik (Lev 26,1; MTörv 6,4; 10,20-21; 32,29; 1Kir 8, 60). Mai szakemberek azonban vitatják, hogy a mózesi törvényhozás csupán tiltotta-e az idegen istenek tiszteletét, vagy tagadta is azok létezését. Ugyanez a vita vonatkozik az Ígéret földjének elfoglalásakor kiadott tiltó rendelkezésekre, amelyek kegyetlen megtorlásokat helyeztek kilátásba a bálványimádókkal szemben (Bir 2,1-15; 6,1-6; 10,6-9; stb. – vö. Lev 20,1-5; Szám 25,3-4; MTörv 13,6-18). Jahve egyedülálló hatalmának hangsúlyozása és az idegen istenek tiszteletének tilalma „*gyakorlati*” jellegű monoteizmust eredményezett (vö. Józs 24,14-24).

A gyakorlati monoteizmus idővel *elméleti* monoteizmussá fejlődött. Ennek egészen tiszta, sőt harcossá formájával a próféták korában találkozunk. Ilyent képvisel Illés próféta (1Kir 18,40), továbbá Ámosz (1-2; 9,7) és Izajás. Az utóbbi szerint a pogány istenek a semmivel egyenlők (2,8.18; 10,10; vö. Zsolt 97,5). Jeremiás is semmiségnek (2,5; 10,8.15; 14,22; 16,19) és nem-Istennek mondja (2,11; 6,7) azokat. A Deutero-Izajás kifejezetten hirdeti: „Rajtam kívül nincs más Isten, és Szabadító nincsen rajtam kívül (45,24; vö. 41,28; 43,10).

A fogság idején nyerte el végső alakját a Második Törvénykönyv (Deuteronomium). Ez fogalmazta meg Jahve egyetlenségét abban a mondatban, amely az izraelita férfiak számára kötelező napi imádság első mondata lett, és amelynek kezdő szaváról (*sema'* = halld!) nevezték el ezt az imádságot is: „Halld Izrael, az Úr, a mi Istenünk az egyetlen Isten” (6,4).

Ugyancsak a fogság idején keletkezett a „*papi kódex*” *teremtéstörténete* (Ter 1). Ez polémikus formában hirdeti, hogy Izrael egyetlen Istene teremtette a napot, holdat, csillagokat és különféle állatokat, amelyeket a nép leigázói istenekként imádtak. Ennél is fontosabb a „*jahvista*” *teremtéstörténet* (Ter 2), amelyet Salamon király korában

fogalmaztak meg mai formájában, de igen régi hagyományra megy vissza. Ez is hangsúlyozza, hogy a világnak és a világban találhatóknak Jahve a teremtője; a bűnbeesés történetében pedig minden valószínűség szerint azért szerepelteti a kígyót, hogy kimutassa: amelyik állatot egyes népek az élet és termékenység isteneként imádnak, attól származik minden fáradság és szenvedés a világon.

Figyelemre méltó még, hogy amikor Jahve egyetlenségét nem említik tételes formában, akkor is szóhoz jut az szerepének, viselkedésének, jelentőségének bemutatása által: Ura az egész világnak, hatalmának senki sem tud ellenállni, szentsége, dicsősége, jutalmazó és büntető igazságossága felülmúlhatatlan stb.

A Krisztus előtti közvetlen századokban már általános meggyőződéssé vált az „elméleti monoteizmus” (vö. 2Makk 1,2; Jub 12,22 skk; Ps Sal 9,19; Jos Flav: Ant V. 1,27).

2. Monoteizmus az Újszövetségben

Az Újszövetség szinte beleszületett a monoteizmusba. Jézus első és alapvető parancsként ismétli meg a sema'-imádság kezdőmondatát (Mk 12,29). Szent Pál is azt írja Korintusba, hogy nincs bálványisten, és nincs Isten, csak egy ..., akitől minden származik, és mi érte vagyunk (1Kor 8,4-6). Egyéb szentpáli helyeken kívül Isten egyetlenségéről szól a Jakab-levél (2,19). Jelentősebbek az olyan utalások, amelyekből a pogányok evangelizációjáról értesülünk (pl. 1Tesz 1,9). A zsidók térítői kiemelik, hogy mi is az atyák Istenét imádjuk (ApCsel 3,13; 5,30; 22,14), Izrael Istenét (ApCsel 13,17; vö. Mt 15,31; Lk 1,68), aki elküldötte Fiát (Gal 4,3), hogy Izrael szétszórt fiait egybegyűjtse (Jn 11,52), Isten új népét megszervezze (ApCsel 15,14; 1Pt 2,10), és az igaz Istenhez vezető ajtó legyen (Jn 10,9), Isten igazságában és életében való részesedéshez vezető út (Jn 14,6; vö. 6,57-58; 17,19), Aki egy az Atyával (Jn 10,30-33; 14,11-12; vö. 5,19).

3. Isten egyetlensége és az őskereszténység

Jézus nem kifejezetten beszélt a Szentháromságról, hanem olyan utalások formájában, amelyeknek alapján az ősegyház a Szentlélek irányításával (vö. Jn 14,20.26; 16,13) kielemezte először Jézus, majd a Szentlélek istenségét, személyes voltát és egylényegűségüket. Mindez nem kevés küzdelembe került. A pogányokon kívül Philón követőivel és bizonyos judaizáló törekvésekkel, majd a gnóosztikus és manicheus dualistákkal, továbbá a trinitológiai és krisztológiai eretnekekkel, végül pedig Allah egyetlen személyét valló muzulmánokkal került ellentétbe a kereszténység.

A mártír-akták tanúsítják, hogy az ősegyház milyen meggyőződéssel vallotta az egyistenhitet és Jézus istenségét egyaránt. Az őskeresztény irodalom pedig azokról az erőfeszítésekről tudósít, amelyek a monoteizmust a Szentháromság titkával összehangolni törekedtek. Ezeket a küzdelmeket nemcsak az igazságért vívott harcnak kell tekintenünk. Ha megfontoljuk, hogy a bálványistenek voltaképpen a természet erőinek mitológiai megszemélyesítései, akkor a monoteizmusért vívott küzdelemben a természet erőinek mítosztalanítását is meglátjuk. A teremtésben látni fogjuk, hogy a helyesen értelmezett monoteizmus szerint Isten teremtői és világfenntartói tevékenysége nem szünteti meg a teremtmények autonómiáját (öntörvényűségét), ennél fogva Istennek a természetben végbemenő működése nem teszi fölöslegessé a világ törvényszerűségeit kutató tudományokat. A monoteizmus mint mítosztalanítás tehát – ha helyesen értelmezzük – a műveltség és fejlődés eszméjét is szolgálja.

4. Isten egyetlensége és a Szentháromság

Isten egyetlenségét a Szentháromság dogmájával szinopszisban kell szemlélnünk. Csakis így válik érthetővé számunkra az üdvtörténet (vö. Ef 4,5-6), és csak így háríthatjuk el azt a veszélyt, hogy élő és életet közlő személy helyett az egy Istent vagy egy absztrakt „Legfőbb Lény”-nek, vagy pedig deista formában a világgépezet szenttelen működtetőjének képzeljük. Isten háromszemélyűsége nehezen megoldható problémákat vet fel ugyan önmagában is, Isten személyes voltával kapcsolatban is (lásd a szentháromságtant), de ugyanakkor megóv attól, hogy Istenünket antropomorf módon magasabbrendű emberi személy mintájára, mintegy szuperszemélyként képzeljük.

5. Az egyetlen Isten féltékeny Isten

Az Ószövetség népe számára Isten egyetlensége elsősorban arról beszélt, hogy egyedül őt szabad és kell imádnunk és szolgálnunk. A tízparancsolat első parancsán kívül Istennek ezt az igényét ilyen fogalmazásban is olvassuk: „Az Úr, a te Istened emésztő tűz, féltékeny Isten” (MTörv 4,24; vö. Kiv 34,14). A féltékenység itt antropomorf kifejezés, de igen alkalmas annak érzékeltetésére, amit egyrészt a szomszédos pogány népek szertartásaival szemben kellett hangsúlyozni, másrészt olyan általános emberi igényekkel szemben, amelyeket hajlamos úgy kiszolgálni az ember, mintha pogány istenségnek szolgálna. Az Újszövetség többször láttatja így az élvezet, a vagyon és a hatalom istenítését. Azt írja Szent Pál egyes filippiekről, hogy istenük a has (Fil 3,19), a korintusiaknak pedig, hogy sokan közülük az érzéki élvezeteket istenítik (2Kor 6,15-7,1) – Jézus a vagyonhoz tapadt lelkületet jellemzi így: „Senki sem szolgálhat két úrnak... Nem szolgálhattok az Istennek is, a Mammonnak is” (Mt 6,24; vö. Lk 12,16-21). Az ókereszténység korában nem kis problémát jelentett a hatalom képviselőjének, a császárnak istenítése. Ez ellen már Jézus óvást emelt (Mk 12,17), életbevágó döntések elé azonban a keresztények csak az első század második felétől kezdve kerültek, és a vértanúi akták sokasága bizonyítja, hogy miképpen döntöttek.

6. Monoteista vallások

A zsidó és a keresztény valláson kívül tiszta monoteizmussal csak az iszlámban találkozunk. Egyiptomban *Echn-Aton* fáraó Kr. e. 1350 körül a napot Aton néven egyetlen istennek nyilvánította, de nem tért el a panteizmustól. A nap nem lett ezáltal transzcendens valósággá, vagyis világlefttivé, hanem megmaradt az érzékelhető világ egyik darabjának. Pusztán csak azért érdemelt kizárólagos tiszteletet, mert szerintük a nap a forrása minden más lény életének és erejének. Tehát nem a monoteizmus, hanem a monolatria akart akkor meghonosodni Egyiptomban.

7. Egyházunk tanítóhivatala

több ízben *dogmaként* nyilatkozott a monoteizmusról. Részben hitvallásai mutatják ezt, részben a gnószticizmus, a manicheizmus és a dualizmusnak egyéb formái ellenében történt hivatalos állásfoglalásai (DS 41 skk; 457-463; 685; 790; 800; 854; 1330; 1333; 3021).

4. §. Mindeneknek mindenható Ura, Istene

A keresztény hitvallások Isten tulajdonságai közül mindenhatóságát teszik első helyre, sőt a legrégebbek egyedül ezt említik (DS 2-125). Arról is szólnak egyházi megnyilatkozások, hogy Isten a világot mindenható hatalmával teremtette (pl. DS 800; 3002). Egyházunk az utóbbit úgy értelmezi, hogy Isten hatalma kiterjed a teremtmények minden fajtájára, és hogy módjában lett volna más fajta világot is létrehozni (DS 410; 726).

1. Az ószövetségi Biblia tanítása

Az Ószövetség népe számára Isten mindenhatósága a Vele való találkozásnak egyik legmegragadóbb élménye volt. Megtapasztalták, hogy van Valaki, aki erősebb, mint a legnagyobb hatalommal rendelkező emberek, a környező népek fegyverei (Zsolt 18,18; 33,10; Iz 40,15-24; Jer 20,11) és istenei (Kiv 15,11; 1Sám 2,2), sőt mindezek együttvéve;

hatalmasabb, mint a természet erői, amelyeket néven szólít, és azok készségesen engedelmeskednek parancsának (Jób 37,4-6; Zsolt 34; 147; Iz 40,26; Jer 32,17);

hatalma kiterjed az emberiség történelmére (Iz 43,14; 46,10);

akarát minden akadály ellenére képes végrehajtani (Zsolt 115,3; Iz 43,13; Dán 4,32; Eszt 13,9-10; vö. Ter 18,14; 49,24; 50,19; 2Krón 20,6);

nem szorul rá senkinek a segítségére (Iz 44,24), még ha fel is használja a teremtett okok közreműködését (pl. Kiv 14,16). A kinyilatkoztatás embere tehát nem filozófiai mérlegelés útján, hanem közösségi (pl. Kiv 5,19) és egyéni élete (pl. Ter 28,13-15) tapasztalatai révén jutott el ezek felismerésére. Ezért lett számára Isten „Jákob erőse” (Ter 49,24), „kőszikla” (MTörv 32,4.30), „védőpajzs” (MTörv 33,29; 2Sám 22,3; Zsolt 18,3; 33,20), „erős vár” (Péld 18,10; Zsolt 18,1; vö. Zsolt 46,12).

Istennek a természet erőivel szemben érvényesülő hatalmát több ízben tapasztalták, különösen az egyiptomi fogságból való kiszabaduláskor és a pusztai vándorlás alatt. Ennek ellenére aránylag későn reflektáltak arra, hogy azért ura Jahve a természetnek, mert az egész világ az ő alkotása (vö. a teremtéstörténeteket és a Teremtőre utaló egyéb bibliai helyeket). A monoteizmus fokozatos tisztulásával és térhódításával ez az igazság is átment a köztudatba. Így jött létre az a meggyőződés, amely a mindenhatóságot nem Isten egyik tulajdonságának tekinti, hanem azonosítja az istenfogalommal. Izrael Istene mindennek alkotója, mindentől független és ellentmondást nem tűrő személyes hatalom, mindennek és mindenkinek ura, akinek ereje az értelem nélküli teremtményekkel szemben a világban érvényesülő törvényszerűség révén, az értelmes teremtményekkel szemben pedig törvényei és intézkedései útján érvényesül. Az egész Bibliában, de főleg az Ószövetségben leggyakrabban előforduló neve Istennek: az Úr. Egyéb nevei is mindenhatóságának megtapasztalására vezethetők vissza: Él, Elohim, El-Saddaj (= erős Isten).

2. Az újszövetségi Biblia tanítása

Az Újszövetség is vallja: „Istennél semmi sem lehetetlen” (Lk 1,36; vö. Mt 19,26; Mk 10,27; 14,36), az isteni mindenhatóságot azonban majdnem kivétel nélkül természetfölötti megnyilatkozásaiban látta.

a) Különösen *Jézus fogantatásával, hatalmával és feltámadásával* kapcsolatban. Jézusnak az Atyától kapott hatalma (Jn 5,19-22) elsősorban a természet és a gonosz szellemek erejének legyőzésében (a vihar lecsendesítése, kenyérszaporítás, gyógyítások, halott-támasztások,

ördögűzések) nyilvánul meg. Jézus isteni mindenhatósága másodsorban a bűnök megbocsátásában és a bűnbánók üdvözítésében mutatkozik (Lk 5,24; 7,47-48; 19,10; Jn 1,29; Róm 5,15; 1Jn 3,5; Zsid 10,10). A bűnös ember megigazulttá való újjáteremtése nem kisebb hatalmat feltételez, mint a világnak semmiből való teremtése (vö. Mk 2,1-12).

b) Egészen új formában mutatkozik be az isteni mindenhatóság az Újszövetségben, amikor Jézusban a *gyengeség álruháját* veszi magára (1Kor 1,23-25). Amikor Isten Krisztusban belép az emberi történelembe, olyan gyengének mutatkozik, hogy még tanítványai, sőt még apostolai is megbotránkoznak benne (Mt 26,31 par; 16,22-23), ellenségei pedig rágalmak alapján halálra ítéltetik, megkínózzák és olyan szégyenteljes halállal büntetik, mintha csaló lett volna. A kinyilatkoztatás szerint azonban Jézus sorsában is, gyengeségében is Isten hatalma mutatkozott (Jn 19,11; ApCsel 4,24-28; Fil 2,6-11).

c) *Jézus követőiben* szintén ilyen formában válik nyilvánvalóvá Isten mindenhatósága: át kell élniök azt a látszatot, sőt tudatot, mintha Isten gyenge volna, mert az isteni erő éppen az ő természetes gyengeségük és természetfölötti hitük találkozásában akar megmutatkozni (1Kor 12,7-10; Róm 8,17). Ugyanez a sorsa Egyházának. Krisztus kenósziszát (Fil 2,7), szolgálai alakját kell magára vennie, és így kell tanúságot tennie a benne és a világban működő isteni mindenhatóságról.

d) Isten mindenhatóságából az első keresztények azt is észrevették, amit különben már az egyiptomi József, Tóbiás és Jób története mutat (Ter 50,20), hogy Isten *a rosszat képes jóra fordítani*. A fizikai rosszat úgy, hogy az lelkünknek üdvére válhat (Róm 8,28), a bűnt pedig úgy, ahogyan Szent Pál mondja: amikor elhatalmasodott a bűn, túlradt a kegyelem (Róm 5,20). Ebben a meggyőződésben gyökerezik az a szilárd reményünk, hogy a paruzia beköszöntése idején mindenki kénytelen lesz elismerni Isten mindenhatóságát (vö. a Jelenések könyve leírásait).

3. Az isteni hatalom szuverénitása

Az Ószövetség és az Újszövetség egyaránt tanítja, hogy Isten felelősségre nem vonható, teljesen szuverén hatalom. Ő az „egyedüli uralkodó, a Királyok Királya és Urak Ura” (1Tim 6,15; vö. 2Kron 20,6). Maga is így nyilatkozik magáról: „Azt mondom: Tervem valóra válik, és amit akarok, mindent véghez viszek” (Iz 46,10). Intézkedéseiben szabad és független: „Kegyes vagyok ahhoz, akihez akarok, és megkönyörülök azon, aki nekem tetszik” (Kiv 33,19). Szent Pál ugyanígy vélekedik (Róm 9,16-18). Az Apostol arra a hasonlatra hivatkozik, amelyet Izajásnál (45,9), és Jeremiásnál (18,6) olvasunk: olyanok vagyunk, mint az agyagedény a fazekas kezében, arra használ bennünket, amire akar, és úgy használ, ahogy ő jónak látja. Dániel szerint saját akarata szerint jár el az égi hatalmakkal és a föld lakóival szemben, és senki sincsen, aki felelősségre vonhatná (4,32). Jób szemrehányásait erre a szuverén hatalomra való hivatkozással utasítja el Isten (38-41), és csak akkor könyörül meg Jóbon, amikor ez elismeri: „Most már tudom, hogy akármit megtehetsz, nincs gondolat, amely neked lehetetlen” (42,2).

4. Isten hatalma „potestas ordinata”

Isten hatalmának megnyilvánulásai sokszor kiszámíthatatlanok és érthetetlenek, de mégsem szeszélyesek vagy önkényesek, hanem bölcs előrelátástól irányított hatalom (potestas ordinata) van mögöttük.

Ez a bölcsesség saját akaratának „megkötését” is eredményezi. A sok lehetséges világrend közül szabad elhatározása a jelen világrendet és üdvrendet választotta. Ennek előre megállapított céljához, normáihoz, törvényeihez és eljárási módjaihoz önként alkalmazkodik, ezek tehát mintegy „megkötik” az akaratát.

Istennek ezt a „megkötöttségét” főleg üdvözítésünkre irányuló szeretete motiválja. A teremtéstanban látni fogjuk, hogy Isten a maga dicsőségét értelmes teremtményei boldogításával akarja megvalósítani. De már a korábbiakban is láthattuk, mennyire az üdvözítő szeretet fényében mutatja be Isten mindenhatóságát a kinyilatkoztatás, különösen az újszövetségi Szentírás.

Ennek a kinyilatkoztatásnak mondanivalóját így foglalta össze a középkor sokat emlegetett misztikusa, Eckhart mester (†1327): „Isten sohasem adta oda magát idegen akaratoknak. Csak ahol saját akaratát látja érvényesülni, ott közli magát. De ott átadja magát mindenestül, mindent odaad, ami jó van benne”.

A Bölcsesség könyve így beszél Istenhez: „De mivel igazságos vagy, mindent igazságosan intézel, nem tartod hatalmadhoz illőnek, hogy olyat elítélj, aki nem szolgált rá a büntetésre. Hiszen igazságosságodnak hatalmad az alapja: mivel mindennek ura vagy, mindent kímélhetsz. Erődet csak akkor mutatod meg, ha nem hisznek hatalmadban, és megbünteted a dacot azokban, akik ismerik hatalmadat. Bár hatalom van a kezvedben, szelíden ítélsz, és nagy kíméléssel vezetsz bennünket; mert a hatalom rendelkezésedre áll, mihelyt akarod. Ezzel a bánásmóddal arra tanítottad népedet, hogy az igaz legyen emberszerető, és azzal a jó reménnyel töltötted el gyermekeidet, hogy a bűn után időt adsz a bűnbánatra (12,15-19).

5. Deus „omnipotens”

A keletiek liturgiája a Hetvenes fordítás alapján *Pantokratór*-nak nevezi a Mindenhatót. Ennek a szónak eredeti értelme Istennek minden ember fölötti uralmát jelentette. Később belevették az egész teremtés fölötti uralmát is, amit azelőtt *Kozmokratór* szóval jeleztek. A nyugatiak által használt *Omnipotens* elnevezés szintén egybefogta ezt a két fajta uralmat, sőt idők során egy harmadik jelentést is felvett, Isten hatalmának egy egészen sajátos „megkötését”: Isten mindent megtehet, kivéve azt, ami fogalmilag ellentmondást tartalmaz. Az így fogalmazott, és újabban „sztatikus”-nak mondott mindenhatóság hiányzik a kinyilatkoztatás forrásaiból, azért a legtöbb hittudós nem tekinti a dogma szerves alkotórészének, hanem csak igen valószínű hittudományos következtetésnek.

Eszerint Isten mindenhatósága elvileg nem terjedhet ki arra, ami akár logikailag, akár erkölcsileg lehetetlen, metafizikai értelemben tehát egyenlő a semmivel. Logikai lehetetlenség pl. a logikai alapelvek (azonosság elve stb.), vagy a $2 \times 2 = 4$ ellentéte. Erkölcsileg lehetetlenség a bűn, mert ez Isten akaratával való szembeszegülés, már pedig csak szkizofrén örvült képes arra, hogy szembe kerüljön saját akaratával. Meghalni sem képes Isten, hiszen lényege a halhatatlanság, saját lényegével pedig nem kerülhet ellentétbe. Nem képes felemelni egy nála nehezebb követ, mert ilyen kő nincs, el sem képzelhető.

A legújabb teológia nem tagadja az ilyen okoskodás jogosultságát, de figyelmeztet, hogy nem minden esetben alkalmazható teljes biztonsággal. Mert igaz ugyan, hogy Isten a mértéke annak, hogy mi lehetséges logikailag vagy erkölcsileg, Isten lényegét átlátni azonban nem vagyunk képesek, ezért nem minden esetben mondhatunk biztos ítéletet arról, hogy mennyiben egyeztethető össze valami az Isten lényegével.

6. Az egyházi tanítóhivatal

hitvallásai és egyéb megnyilatkozásai alapján Isten mindenhatóságát *dogmaként* kell vallanunk. Így tanítanak azok is, akik a szenthagyományt írásba rögzítették, és ugyanezt a meggyőződést tükrözik az Egyház liturgikus imái a legrégibb időktől napjainkig.

5. §. A Szövetség Istene, övéinek Atyja

A pátriárkák Istene – akárcsak az ókori Kelet istenségei – a kölcsönösség viszonyában áll népével: utasításokat ad (Ter 26,2; 46,3), ígéreteket tesz (Ter 12,1-3; 13,15), büntet (Ter 3,14-24; 4,11-12; 6,13 stb.) és jutalmaz (Ter 12,7; 19,29 stb.), kiment a bajból, meghallgatja az imádságot (Ter 18,23-33).

1. A Biblia Istene szövetséget köt népével

A szövetségekötés már többlet a pogányok isteneivel szemben. A Noéval (Ter 9,9), Ábrahámmal (15,18; 17,13) és Izsákkal (26,24.28) kötött szövetségekben a népet az illető pátriárka képviselte. A mózesi szövetségnél már nemcsak a nép képviselője az egyik szerződő fél, hanem maga a nép is, amely ígéretet tesz a megállapodás megtartására (Kiv 24,7-8; vö. MTörv 29; Józs 24).

2. Isten szövetségei más-más jellegűek

Noé esetében az egész emberiségnek ígérte meg Isten, hogy nem lesz többé vízözön, és hogy megbosszulja az ártatlanul kiontott vért és az állatokkal való öncélú kegyetlenkedést. Az Ábrahámmal kötött szövetségben már egy nép, „választott népe”, Ábrahám utódai számára kötelezte el magát Isten. Megígérte, hogy megáldja és megsokasítja őket, ha kitartanak a hitben és engedelmisségben. Ennek az ígéretnek tulajdonítható, hogy a Biblia későbbi nemzetségtáblái őseik családfáját mindig Ábrahámig próbálják visszavezetni. A Sínai hegyen kötött szövetség megkötését olyan események előzték meg, amelyekben Isten éreztette különleges hatalmát (kivonulás Egyiptomból, csodák a pusztában), továbbá büntető és irgalmazó szeretetét. Ezek megmutatták, hogy ő a történelem irányítója, a nép tehát nyugodtan ráhagyatkozhat, és érdemes neki engedelmeskedni. A mózesi szövetségekötés törvényei mögött Isten nemcsak parancsolónak látszik, hanem olyan valakinek, aki törvényei révén bölcs előrelátással biztosítja népe számára azokat a feltételeket, amelyeknek folytán egységes és életerős közösségnek számíthat befelé (mai kifejezéssel: magánjogi és közjogi vonatkozásban), és ilyenek bizonyulhat kifelé, más népek felé. Izrael az ő különleges oltalma alatt áll, törvénye biztosítja a nép számára azt, amire magától nem volna képes (vö. MTörv 4,6-8; 30,12-14).

3. A szövetségekötés indítéka Isten jósága

Bármennyire kétoldalú a mózesi szövetségekötés, ebben is érvényesül, amit a korábbi szövetségek még inkább tükröznek: Isten leereszkedő jósága. A végtelen Hatalom elkötelezi magát egy jelentéktelen kicsi népnek; viszonzásul pedig alig kíván tőle valamit. Ennek a gondolatnak fényénél a törvényszegés jóval több, mint büntetést érdemlő kihágás: hálátlanság is a Végtelen Szeretettel szemben, rút hűtlenség. Ezért mondják a próféták, de már a korábbi könyvek is, a törvényszegést, főleg az idegen istenek imádását, házasságtörésnek.

Annál inkább, mert Jahve akkor sem „mondja fel” a szövetséget, ha a nép nem a szerződésnek megfelelően viselkedik. Ebben áll Jahvenak a Bibliában sokat emlegetett „hűsége” (MTörv 32,4; Kiv 34,6; Ter 32,11; Zsolt 26,10; 32,7; 87,15; 2Krón 15,2-4). Vesszővel veri meg a hitszegőket, de ha megtérnek, visszafogadja szeretetébe (Zsolt 89,33; 102; 103), mint Ozeás prófétának a megcsalt hitvesről szóló szép allegóriája is példázza (Oz 2,16-25; vö. Jer 31,3-20). Jeremiásnál így nyilatkozik az Úr: „Örök szeretettel

szettelek, azért megőriztem számodra irgalmasságomat” (31,3). Izajás pedig így jellemzi Isten hűségét: „De megfélelkezhet-e csecsemőjéről az asszony? És megtagadhatja-e szeretetét méhe szülöttétől? S még ha az megfélelkezne is: én akkor sem feledkezem meg rólad. Nézd, a tenyeremre rajzoltalak” (49,15-16). Isten ugyanis előre lát minden hűtlenséget, nem érheti tehát meglepetés vagy csalódás, mindenhatósága pedig a rosszból is képes jót előhozni; ezek az alapjai annak, hogy nem bánja meg kegyelmi adományát (Róm 11,29). Valószínűleg Jahve erre a hűségére utal, amikor „örök szövetséget” ígér (Ter 17,7; Iz 24,5) és „örök szeretetről” beszél (Jer 31,3).

4. Az új és végleges szövetség ígérete

Isten hűsége és örök szeretete nem jelenti azt, hogy egyszer megkötött szövetsége örökké abban a formában marad, ahogy megkötött.

Népe fokozatos neveléséhez (MTörv 8,5) hozzátartozik, hogy új meg új szövetségek formájában egyre többet ígér és egyre többet követel. Így láttatják a Pentateuchus redaktorai már a pátriárákkal kötött szövetségeket: ezek fokozatosan készítették elő a népet a mózesi szövetségekötésre. Az utóbbi azért jelentős, mert valójában ez tette a népet Jahve tulajdonává (Kiv 19,5; MTörv 26,16-29), és ettől kezdve lett a nép története a szövetséghez való hűségnek és az ellene elkövetett hűtlenségeknek története. Ezért kellett ezt a szövetséget időnként megújítani (Józs 24; 2Kir 23,1-3; Neh 10), és ezért van az, hogy a Dáviddal kötött szövetséget is (2Krón 13,5; vö. 2Sám 7,8-16; 23,5; Zsolt 89,4) a mózesi szövetség természetes következményének tekintik (Zsolt 89,31).

A próféták azonban már olyan új szövetséget ígérnek, amely összehasonlíthatatlanul felülmúlja az eddigieket. Eltörli a bűnöket, átalakítja az embereket, mert Isten törvényét szívükbe írja és szívüket Lelkével átítatja (Jer 31,33-34; Ez 36,25-26). A Deutero-Izajás Isten szenvedő szolgáját jelöli meg ennek a szövetségnek közvetítőjeként (Iz 42,6-7; 49,6; 53), és határozottan hirdeti, hogy az ő érdemeiért a pogányok is részesei lesznek az új szövetségnek (Iz 55,3-5; 49,6). Az új Jeruzsálemben minden nép otthonra talál (Iz 2,1-5; 19,23-25). Az új szövetség nem annyira szerződészerű lesz, mint a régiek voltak, inkább kegyelmi jellegű ajándék. Már a Jeremiással annyira rokon felfogású Második Törvénykönyv így beszél (7,7 skk.), hasonlóképpen Ezekiel (36,26-27).

5. A prófétai ígéretek beteljesedése

A próféták ígéretei a Jézus által kötött szövetségben teljesültek.

Az utolsó vacsora leírása (Mt 26,28; Mk 14,24) párhuzamba állítja Jézus művét a mózesi szövetségkötéssel, amikor a szövetség vérét emlegeti (vö. Kiv 24,8), új szövetségről beszél (Lk 22,20; vö. 1Kor 11,25; Jer 31,31), és jelzi, hogy ez bűnért való áldozatra épül és bűnbocsánatot eszközöl (Mt és Lk i. h.), így váltja be a Jahve szolgájáról szóló jóvendölést. Annál inkább, mert nemcsak az izraelitákért áldozza fel magát, hanem mindenkiért. A „sokakért” szó ugyanis a bibliai gondolkodásmódnak megfelelően nem a „kevesekért” fogalommal áll szemben, hanem a „mindenkiért” jelentésben szerepel. A szövetség megújításának parancsa, „ezt tegyétek az én emlékezetemre” is a mózesi szövetség megújítására utal.

Szent Pálnak állandó témája a Krisztusban kötött új szövetség ingyenessége és minden népre kiterjedő univerzalizmusa (pl. Ef 2,12-18; Róm 11,25 skk.). Sokat foglalkozik még az ilyen témákkal a Zsidóknak írt levél, továbbá a Jelenések könyve.

Sokszor hangoztatják az újszövetségi szent könyvek, hogy ennek a szövetségnek hivatalos képviselője Isten új népe, Krisztus Egyháza, és hogy a szövetség hatásai a maguk teljességében csak az idők végén, az eszkatonban fognak kibontakozni.

6. Isten szíve atyai szív

Istennek népével kötött szövetségei, valamint egyesekkel gyakorolt jótéteményei kétségtelenül atyai gondoskodásról beszélnek. Az Ószövetségben mégis sokáig tartózkodtak attól, hogy Istent atyának nevezzék, mert a szomszéd pogány népek hiedelmei istenük vagy isteneik fizikai atyaságától származtatták az embereket, az élőlényeket, sőt az élettelen világot. A Deutero-Izajás idejétől kezdve azonban már előfordul az atya szó. A zsoltáros ünnepli atyai könyörületét (pl. 103,13; 68,6), így hivatkozik rá, aki bízik segítségében (Zsolt 89,27; Jer 3,4; Iz 63,16; Tób 13,4). Atyai tekintélyére is figyelmeztetnek (Mal 1,6; MTörv 32,14).

Jézus igehirdetésében többféle formában találkozunk Isten atyaságával. Ő is elsősorban atyai gondoskodásról beszél, de azt már nemcsak a választott népre vonatkoztatja, hanem minden emberre (Mt 5,45; 6,8-18; 25-34; 7,11; Lk 11,10). Másodsorban Isten gyermekeinek felelősségét hangsúlyozza, amikor beszédeiben vissza-visszatér az ítélet gondolata. Amikor Jézus az Atyáról beszél, gyakran hozzáteszi a mennyei jelzőt. Ezzel Isten világfölttiséget, szellemi atyaságát, valamint jótéteményeinek ingyenességét akarja hangsúlyozni.

Feltűnő, hogy Jézus gyakran beszél „ti Atyátok”-ról, és a tanítványoknak is „mi Atyánk”-ot kell mondaniok, de az utóbbiba sohasem érte bele Jézus önmagát, sőt néha kifejezetten „én Atyám” és „ti Atyátok” szembeállítás is előfordul (pl. Jn 20,17-18). A kétféle atyaságnak ezt a különbözőségét csak Jézus feltámadása után értette meg az őskereszténység, amikor szavaiból és magatartásából a Szentlélek irányításával kielemezte, hogy Jézus más értelemben Fia az Atyának, mint a többi ember.

7. A Jézusban kötött új szövetség Isten atyai szeretetének betetőzése

A Jézus vérében kötött szövetség a végtelen Isten és a véges ember közt elképzelhető szövetségek legnagyobbika. Mert

- a) Tökéletesen beteljesítette az emberiség örök Immánuel-vágyát: hogy velünk és köztünk legyen Isten nemcsak erkölcsi jelenléttel, vagyis igéjében és tetteiben, hanem valóságos, látható, hallható, tapintható, emberi formában (1Jn 1,1-3).
- b) Isten atyai szeretetét a barátaikért önmagát feláldozó ember szeretete képében adta tudunkra (Jn 15,13; vö. 3,16).
- c) A Szentháromság titkának kinyilatkoztatásában megtanított, hogy Isten személyi kapcsolatokat keres, és ebbe a személyes szeretetkapcsolatba minket is bele akar vonni. Szentlelke által közli velünk azt a boldog állapotot, amelyben egyszülött Fiának testvérei és örökostársai lehetünk (Róm 8,14-17; 1Jn 3,1-2). Az újabb hittudomány a Szentháromság teológiájának elemzése során arra a meggyőződésre jutott, hogy a teremtés célja az emberiségnek és az emberen keresztül az egész teremtett világnak ebbe a szeretet-közösségbe való bekapcsolása volt. Ezért ha formális értelemben nem is mondhatjuk Isten és ember között kötött szövetségnek az ember teremtését, az ember istenképisége (Ter 1,26), valamint ennek a 8. zsoltárban történő elemzése feljogosít arra, hogy itt is a szövetség gondolatának érvényesüléséről beszéljünk.
- d) Az új szövetségnek napkelettől napnyugatig történő megújításai, „megjelenítései” révén nemcsak áldozati lakomájával erősíti bennünk Isten az ő szentháromsági jelenlétét,

hanem értünk bemutatott életáldozatára is emlékeztet, továbbá a kenyér és bor színe alatt megtestesült formájában mindannyiszor meg is jelenik közöttünk.

e) Mózes kérdésére azt felelte Isten, hogy őt *Jahve*-nak kell nevezni. Ezt a nevet ma különféleképpen értelmezik. Legvalószínűbb értelme ez: aki számotokra, értetek, veletek van. Az egyiptomi elnyomásban élő izraeliták ugyanis - az akkori ember gondolkodásmódjának megfelelően – azt hitték, hogy a leigázók istenei legyőzték az ő Istenüket, sőt a pátriárák Istene talán nem is létezik már. Erre utalna az igaz Isten létezését, hatalmát és segítő készségét egyaránt kifejező Jahve név: vagyok, és az vagyok, aki Ábraháméknak voltam, segítőök vagyok, számotokra vagyok, és tetteimből majd meglátjátok, hogy ki vagyok. A továbbiak során valóban segítségre kész és segíteni tudó Istennek mutatkozott Jahve.

Jézus neve ugyanazt a gondolatot tolmácsolja, mint az ószövetségi istennév, hiszen ennek a névnek jelentése: Jahve a mi üdvösségünk. Nem is ment ritkaságba a Jézus-név az izraelitáknál. Talán mégsem véletlen, hogy az angyali üdvözléskor (Lk 1,31) azt kívánja Isten, hogy amikor emberként közénk jön és ezáltal új fajta, páratlan jelenlétét valósítja meg közöttünk, mint megtestesült Igét Jézusnak nevezzék. Talán azt is ki akarta fejezni ezzel, hogy a Jézusban kötött új szövetség szerves folytatása a réginek. „Ezáltal Jahve neve, amelyhez annyi csoda fűződött, és amely Izrael szívéből jó ezer éven keresztül annyi hálás himnusz és magasztaló éneket fakasztott, tovább él az új szövetségben, itt is „minden mást felülmúló név” lett belőle” (7).

Az új szövetség a réginek folytatása, tökéletesítése és Isten atyai szeretetének betetőzése. Sokat mondó, hogy *Isten végső szavát az emberiséghez mint Atya mondta ki*. Azért is lehet az új szövetség megkötésének idejét „az idők teljességé”-nek (Gal 4,4; Ef 1,10) nevezni, mert ekkor teljesedett be mindaz, amit Isten szeretete öröktől fogva elhatározott, és amit az üdvtörténet korábbi szakaszaiban megígért.

6. §. Isten mint világfeletti misztérium

A) Isten transzcendenciája és immanenciája

„A keresztény vallás nem úgy keletkezett, hogy az Isten létéről és kilétéről tudományos értekezéseket írtak. A Szentírás történeti egyéniségek vallásos élményéhez nyúl vissza, akik állítják és igazolják, hogy valamilyen formában találkoztak az élő, személyes Istennel, és tőle kaptak küldetést. Ezek számára az Isten nem felső hatalom, nem titokzatos erő volt, hanem Te, aki nevükön szólította őket... A közvetítőknek, akik a kinyilatkoztatást kapják, az az alapélményük, hogy ez az Isten egészen közel van, mégis végtelenül távol, mindent betölt, mégsem fogható meg, ő egészen látja és érti az embert, mi viszont csak annyit tudunk róla, amennyit elárul magáról. Kezdetől fogva ott van a meggyőződés, hogy ezt az Istent nem lehet úgy kezelni, mint a látható világ valamilyen tárgyát. Itt az ember mindig kérdező és töprengő személy marad, mert sohasem készülhet el Isten megértésével, szándékaival, követelményeivel... Ő egészen más, mint a mi létünk és világunk, mégsem vagyunk függetlenek tőle” (8).

Istent tehát ellentétek jellemzik: távolság és közelség, ismeret és nemismeret, látás és nemlátás, végtelenség és személyesség, szuverén hatalom és üdvözítő szeretet; nemcsak létesít, hanem megsemmisít; nemcsak irgalmaz, hanem kárhozatra vet; nemcsak a jót engedi érvényesülni a világban, hanem a gonoszsgot is. Ilyen ellentéteknek összeegyeztetése logikánk számára lehetetlenségnek látszik. Ezért mondjuk Istent misztériumnak, és ha transzcendenciájáról, azaz világfelettségéről beszélünk, ahhoz is mindig hozzá kell tennünk ennek ellentétét, ami a világban való jelenlétére és működésére vonatkozik, immanenciáját. Így is fogalmazhatjuk: Isten transzcendenciája egészen sajátos transzcendencia, amely az immanenciát magában foglalja. A továbbiakban ilyen értelemben beszélünk Isten sajátos transzcendenciájáról.

B) Mik jellemzik Isten sajátos transzcendenciáját?

1. A Biblia Istene beszélő Isten

Leggyakrabban a *próféták* korában találkozunk azzal a kifejezéssel, hogy Isten szava, Isten igéje. A próféta szó Isten nevében, az ő megbízásából beszélő embert jelent. Prófétái útján Isten szól az emberekhez, üzenetet, parancsokat, ígéreteket, fenyegetéseket vagy vigasztatást küld népének, és küldötteit igazolja, rendszerint csodajelekkel, hogy megkülönböztethetők legyenek az uralkodók érdekeit vagy a nép vágyait szolgáló, vagy a szubjektív megszállottságból eredő hamis prófétálásoktól.

Isten megszólalásai a népnek, sőt az egész emberiségnek rekonstruált *őstörténetében* is előfordulnak. Ádám, Kain, Noé, a pátriárkák, Mózes és a bírák közvetlen érintkezésben vannak Istennel és nem egyszer közvetítik Isten igéjét mások felé. Legtökéletesebben Jézus Krisztusban hangzott el az isteni szózat (Jn 1,1-8; Zsid 1,1-2).

Sőt *nemcsak emberekhez* szólt az Isten. A teremtéstörténetek és a teremtésre utaló későbbi reflexiók (Zsolt 33,6-9; 148,5; Iz 42,5; 45,18; Róm 7,17) szerint a teremtés szintén Isten szavaihoz fűződik: legyen világosság!... hozzon létre a föld zöldellő növényeket!... teremtsünk embert képünkre, magunkhoz hasonlóvá! Azt mondja a hónak: essél a földre, és a záporoknak: szakadjatok! (Jób 34,5-6).

Isten tehát beszél. *De teljesen másképp szólal meg, mint a teremtmények.* Mert a) Nincs teste, nincsenek hangképző szervei (Zsolt 19,2-5), mégsem csak átvitt értelemben szól, ahogy pl. a mű dicséri a mesterét, hanem elképzelhetetlen formában tudja megszólítani a teremtményeit. – b) Szava ellenállhatatlan, vagyis nem lehet tudomásul nem venni. Akarva-nemakarva mindenki válaszol neki igenlő vagy elutasító formában (vö. Zsid 4,12). – c) Testet öltött Igéje is van. Jézus személyének minden megnyilvánulása isteni szózat.

2. A kinyilatkoztatás Istene fölötté áll a nemiségnek

A pogány istenek a természet termékenységét is szokták szimbolizálni; szobraik és jelképeik némelyiket férfinak, másikat nőnek ábrázolják, és az istenek násza a növények, állatok és emberek világában történő megtermékenyítések szimbóluma, tiszteletük pedig nem egyszer nemi kicsapongással volt összekötve.

A Biblia Istenénél nincs és nem is lehet szó nemi hovatartozásról. *Tulajdonságai hol férfiasak* (úr, király, hadvezér, atya), *hol nőiesek* (gondoskodó szeretete, könyörülő irgalmassága), mégsem lehet beszélni kétneműségéről, mint egyes mitológiai istenségeknél, akik „megszülték” a világot. Nála az atyaság is, az anyai szeretet is szellemi értelmet kap, akárcsak az a kép, amely a vőlegény és menyasszony vagy a hitvesek szeretetéhez hasonlítja Isten és a nép kapcsolatát.

Egyes *teozófusok* teljesen félreértették a Szentháromság titkát. Mert úgy képzelik, mintha a Fiú-Isten az Atya és a nőnemű Szentlélek gyermeke lenne. Ilyen házasságok valóban szerepelnek egyes ókori vallásokban, a kinyilatkoztatás azonban nemcsak a nemi jelleget zárja ki Istenből, hanem a Szentlelket az Atya és a Fiú közös „lehelése” eredményének tekinti, itt tehát nem a Fiú származik a Szentlélektől, hanem megfordítva.

Amikor a nemiség felett álló Isten az embert „*saját képmására*” teremtette, *férfinek és nőknek* teremtette (Ter 1,27). Ez a bibliai kijelentés a Teremtőnek arra a szándékára utal, hogy olyan tulajdonságok, amelyek benne teljes összhangban vannak, a két nemben megosztva legyenek. Az ellentéteknek ez a feszültsége különleges dinamizmust ad az emberiség életének. A bibliai istenképnek egészen sajátos megjellemzésével és Isten transzcendenciája és immanenciája egyik különleges esetével találkozunk itt. Mert azt mutatja ez a tény, hogy Istent nem lehet az emberből kiindulva emberi adottságokat rávetítve elképzelni, noha megtalálható benne mindaz, ami az ember világában igazi értéknek számít.

3. Testi szemmel senki sem láthatja Istent

Isten választottai csak hatalmának, jóságának, vagy egyéb tulajdonságának megtapasztalásában találkoztak az Úrral, *fizikailag senki teremtmény nem látta, nem hallotta, nem érintette őt.*

1. AZ ÓSZÖVETSÉG LÁTHATATLAN ISTENE

A választott nép lelkében kitörölhetetlenül élt a vágy, hogy lássa is, Akinek szava, „igéje” fel-felhangzott parancs, tilalom, ígéret vagy büntető szózat formájában. Ezért kérték Áront Mózes Hóreb-hegyi távollétében, hogy készítsen istenszobrot, amelyet maguk előtt vihetnek (Kiv 32,1). Ezért készítettett Jerobeám is aranyborjút Bételben és Dánban (1Kir 12,28). Úgy látszik, mindketten magát Jahvet akarták az egyiptomi Ápisz-bika képében ábrázolni, nem pedig az egyiptomiak bálványának imádására áttérni. Isten mégis súlyosan megtorolta vétküket, mert láthatatlanságát *ábrázolási tilalmával* is hangsúlyozni kívánta, nehogy jelképéből bálvány legyen, nehogy azt higgyék, hogy ő azonosítható a róla készült szoborral.

Mózes „*szemtől szemben*” beszélt Istennel, „ahogy az ember a barátjával beszél” (Kiv 33,18-23). Mégsem látta, hiszen nem sokkal utána kérte, hogy mutassa meg neki magát. Jahve

azonban felhőbe burkolva haladt el Mózes előtt, aki csak utána tekinthetett, „hátról” láthatta „dicsőségét”, vagyis csupán némi ízelítőt kapott az Istennel való találkozás magasztos érzéséből (lásd alább: Isten dicsősége). Izajás is csak uszályát láthatta és dicsőségét tapasztalta meg (6,2). Illés pedig csak hangját hallhatta, amikor elvonult előtte (1Kir 19,12-13). Többször olvasható az Ószövetségben, hogy aki meglátja az Urat, menten szörnyethal (Kiv 19,24; 33,20; vö. Ter 16,13; 32,30-31; Kiv 3,6; 19,13).

Az ószövetségi „teofániák” Istennek érzékszerveinkre ható jelzései. Ezért mindig átvitt értelemben kell értenünk, ha Isten hangjáról vagy látásáról olvasunk: olyan közvetítő jeleket, jelzéseket használt Isten, amelyeken keresztül jelenléte és mondanivalója éppúgy hozzáférhetővé vált az emberek számára, mintha közvetlenül hallották vagy látták volna. A megszólított hangot hall, és azt Isten hangjával azonosítja. A hang főképpen felhőből (Kiv 19,16; 24,16), vagy tűzből (Kiv 3,2; vö. MTörv 4,11-12) hallatszik. Ábrahámnak (Ter 18) és Jákobnak (Ter 32) emberalakban jelent meg az Úr, másoknak küldötte, „angyala” (lásd az angyaltanban) képében, vagy álomképben (Ter 20,3; 28,13; Szám 22,20; 1Kir 3,5). A pusztai vándorlás idején felhőoszlop alakjában vezette a népét, illetve felhő burkolta be és takarta el (Kiv 13,21; 14,19), a frigysátorban is a felhőoszlop volt a jele állandó jelenlétének (Kiv 40,34-35; Szám 9,15-23), ugyanígy a salamoni templomban (1Kir 8,10-12; 2Krón 7,1 skk; vö. Jer 14,21). Nem gondolhatjuk azonban az utóbbit úgy, hogy akár a tűz, akár a felhő, akár a frigyláda Isten erejét tartalmazta, és az mintegy kisugárzott ezekből, mint ahogyan némely természeti népek képzelték a fétiseiknek tulajdonított isteni erőt. Ilyen elképzelés – mint később, Isten dicsőségének, szentségének és térfölöttiségének tárgyalásakor látni fogjuk – teljesen távol áll a Biblia embereitől.

Ha a Bibliában az Úr „színről színre” való látásáról olvasunk, azt is mindig a fentiek szerint, tehát átvitt értelemben kell vennünk. Némely szentírási szöveg (pl. Szám 12,7-8 és Kiv 24,11-12) ellene mond ennek, de csak látszólag: Istennek Mózesrel folytatott beszélgetése és neki való megmutatkozása (Kiv 33,11.13-23) bizonyítja ezt.

2. A JÉZUSBAN LÁTHATÓ ÉS MÉGIS LÁTHATATLAN ISTEN

Az újszövetségi kinyilatkoztatásnak két ellentétes mondanivalója van Isten látásáról.

Egyik az, hogy Isten Jézus szavaiban (Mt 11,27), sőt egyéniségében (Jn 10,30.38; 14,7-11) egészen megközelíthetővé vált számunkra. Ő a láthatatlan Isten képmása (Kol 1,15; 2Kor 4,4; Zsid 1,3). Az Újszövetség másik mondanivalója, hogy Isten ennek ellenére „láthatatlan Isten” (1Tim 1,17) marad, megközelíthetetlen fényben lakik, senki nem látta és nem is láthatja (1Tim 6,16). Ha Jézus szavai és egyénisége révén, továbbá Lelkének bennünk való működése következtében a földi ember számára lehetséges legnagyobb közelségbe is kerültünk Hozzá, akkor is csak „a hitben élünk, a szemlélet még nem osztályrészünk” (2Kor 5,7); homályos tükörben látunk és csak kis részleteit ismerjük a teljes valóságnak (1Kor 13,12). A gnosztikusok és egyes misztériumvallások azt hirdették, hogy híveik az extázis állapotában képesek meglátni Istent. Valószínű, hogy ezekkel szemben hangoztatja annyira Isten láthatatlanságát Szent Pál és Szent János (Jn 6,46; 1Jn 3,2; 4,12). Ugyanaz a két szent szerző, akik a legtöbbet írnak arról, hogy Jézusban az Atya mutatkozott meg előttünk.

3. ISTEN LÁTHATATLANSÁGA AZ EGYHÁZ HITÉBEN

Tételünk a *szenthagyományt* is élénken foglalkoztatta. Sokat írt róla Szent Irénéusz, Szent Ágoston, a kappadókiaiak és Aranyszájú Szent János.

Az *Egyház tanítóhivatala* ünnepélyes formában nem nyilatkozott Isten láthatatlanságáról, de mindennapi és nem ünnepélyes megnyilatkozásaiban kezdettől fogva vallotta (DS 293; 683; 853).

4. LÁTHATATLANSÁG ÉS TRANZSCENDENCIA

Isten láthatatlansága a megtestesülés dogmájával együtt szemlélve mutatkozik az isteni transzcendencia egyik legfőbb jellemzőjének. A megtestesülés révén ugyanis „látható formában ismerhetjük meg Istent” (karácsonyi praefatio), de bármennyire is tökéletes képe Istennek az Istenember, egyéniségének számunkra hozzáférhető véges kereteiben nem mutathatta meg a maga egészét a végtelen Isten. *Láthatóság szempontjából Jézus is csak jele az Atyának.* Valóságban azonos Vele, de számunkra, befogadóképességünk végelessége következtében, csak töredéke a valóságnak. De mivel Végtelennek a töredéke, azért állandó felszólítás és útmutatás: minél többet merítünk gazdagságából, minél inkább „lakik a hittel szívünkben Krisztus”, annál többet élhetünk meg Isten teljességéből (Ef 3,8.17-18). Ebben a megélésben pedig többet, mérhetetlenül többet tudunk meg róla, mintha testi szemünkkel látnánk, fülünkkel hallanánk, kezünkkel érintenénk.

4. Isten dicsősége és szentsége

1. ISTEN DICSŐSÉGE A BIBLIÁBAN

Akik Istent „látták”, vagyis találkoztak vele tűz vagy felhő vagy dicsfény formájában, azokról azt írja a Szentírás, hogy megtapasztalták Isten dicsőségét. Ilyennek mutatkozott Jahve a Sínai hegyen, a salamoni templomban, a szövetség sátrában stb. Ezekiel a mennyben (1,27-28) és a földön (3,23; vö. 8,4) látja a dicsőséget, annak teljességét pedig az eszkatológia bekövetkezésére jövendöli (43,3 skk; 44,4). Akkor Jahve dicsősége a jeruzsálemi templomból kiárad minden népre, egybefogja az összes embereket és betölti az egész földet (Ez 10; Zsolt; Deutero-Izajás). Az Újszövetségben ugyanígy szerepel Isten dicsősége (görögül: doxa; pl. Lk 9,31-32; ApCsel 7,55; 22,11; Jn 1,11; Jel 15,8; 21,10-22,5), de itt két jelentéssel találkozunk. Egyik az, hogy Isten dicsősége Krisztusban mutatkozott meg számunkra a legkézzelfoghatóbban; a másik többlet: a megigazultak állapota már elővételezése az eszkatologikus dicsőségnek. (Isten dicsősége a héberben kabód, ill. kebód Jahve.)

2. A SZENTSÉG ELSŐDLEGES JELENTÉSE A BIBLIÁBAN

Isten szentsége a Bibliában elsődlegesen ugyanazt jelenti, mint Isten dicsősége, de más megközelítésben. Isten szentsége arról beszélt a Biblia embereinek, hogy *milyen érzést és magatartást vált ki a hívőből az Isten dicsőségével való találkozás.*

A szentségnek ez a jelentése – mint a vallástudomány kimutatta – némi árnyalati eltérésekkel megtalálható minden valódi vallásos élményben. Eszerint elsősorban tiszteletre méltóságot, tiszteletet kiváltó fönséget jelez a szent jelző. Ez szoros összefüggésben van olyan hatalom megtapasztalásával, amely egészen más, mint a „profán” világ, és amely egyrészt megrendültséget és félelmet vált ki az emberből, másrészt olyan boldogságot, amely felülmúl minden evilági örömet. Talán egy hirtelen jött és ajándéknak érzett szeretet-élmény kettőssége emlékeztet valamennyire a megrendültségnek erre a kettősségére, amelyet a valláslélektan egyes képviselői úgy fogalmazzak, hogy a vallási élményben kétarcúnak mutatkozik Isten: döbbenetet és féltő tartózkodást kiváltó (tremendum) és ugyanakkor vonzó, sőt elbűvölő (fascinatum) az arca. A Biblia Istene is egyrészt fönséges, megközelíthetetlen és térdre kényszerítő hatalom, másrészt sugárzó szeretet, amely örömjongást vált ki azokból, akik Vele találkoznak. És ez a szentség nem tulajdonsága, illetve nem tulajdonságainak egyike, hanem olyan alapvető jellemzője, amely minden tulajdonságát átjárja és „megszenteli”.

3. ISTEN SZENTSÉGÉNEK MÁSODLAGOS JELENTÉSE

A „szent”-tel való találkozás megrendültségében a végtelen tökéletesség megsejtése is benne foglaltatik, ez pedig saját méltatlanságunk és gyarlóságaink észrevezését, és esetleg a

nagyobb erkölcsi tökéletesedés vágyát is kiváltja az emberből. Ráébredünk, hogy a szent fogalma a tökéletességet és a bűntől való mentességet is magában foglalja, és csak az erre törekvőket tűri meg az Isten a maga közelében. Bizonyosága ennek a sok erkölcsi és tisztulási előírás az ószövetségben, és a megigazulásnak a szentséggel való szoros kapcsolata az Újszövetségben. Ezt az érzést volt hivatva mélyíteni az az utasítás is, amelyet Mózes kapott a csipkebokorból: vesd el saruidat, mert szent ez a hely (Kiv 3,5). A Sínai hegyet kerítéssel kellett körülvenni, hogy se ember, se állat ne érjen hozzá, míg Isten dicsősége rászállott és Jahve Mózeszel beszélgetett. A frigiditást nem akárki érinthette, és a jeruzsálemi templom szentélyébe csak felszentelt papok mehettek be. Izajás látomásában a triszágit (= háromszor szent) éneklő szeráfok szintén ezt a fajta megrendültséget érzetik a szentség szóval, mert énekük és a látomás Izajásból méltatlansága tudatát váltotta ki. Ez az érzés nyugözte le Szent Pétert a csodálatos halfogáskor: „Uram, menj el tőlem, mert bűnös vagyok!” (Lk 5,8). Isten szentségének boldogító voltát viszont Jézus színeváltozásakor (Mk 9,5) tapasztalta meg a három választott apostol: „Mester! Olyan jó itt lenni! Hadd verjünk három sátrat. Egyet neked, egyet Mózesnek és egyet Illésnek”. Jellemző azonban, hogy az utóbbi esetben nemcsak boldogságot, hanem félelmet is éreztek. Ugyanez a kettősség figyelhető meg a kafarnaumi százados szavaiban: a megrendültség, ill. méltatlanság átérzése és a bizalom (Mt 8,8-9).

4. ISTEN DICSŐSÉGE ÉS SZENTSÉGE A TEREMTMÉNYEKRE IS KI AKAR ÁRADNI

a) *Jézusról azt olvassuk*, hogy egyrészt megdicsőítette az Atyát, másrészt az Atya is megdicsőült őbenne. Már a megalázottság állapotában is az Atya dicsőségének visszfénye volt (Zsid 1,3), de különösen feltámadása után vált a „dicsőség urává” (1Kor 2,9). Míg ui. földi életében csak kivételes esetekben (pl. csodálatos színeváltozásakor) mutatkozott meg rajta Isten dicsősége, addig feltámadt teste már egészen a dicsőségbe öltözött (1Kor 15,43), és ilyenek mutatkozik a paruziakor (Mt 24,30). De azért is ura ő a dicsőségnek, mert mindnyájan az ő dicsőségében részesülünk (Fil 3,21; 2Tesz 2,14). Már születésekor dicsőségről és békességről énekeltek az angyalok a pásztoroknak. Ennek az éneknek legvalószínűbb mondanivalója az, hogy a most megszületettben fog felragyogni legtökéletesebben az Isten dicsősége, és általa érvényesül a jóakaratók számára az üdvösség, mely utóbbit gyakran a béke szóval jelzi a Szentírás.

b) Isten nemcsak Jézusban dicsőült meg, hanem dicsőségét és szentségét *meg akarja osztani teremtményeivel*. Szent népet akar (Kiv 19,6; 1Pt 2,9), és e nép feladatává teszi annak a jóhírnek (evangélium) meghirdetését, hogy szentségének és dicsőségének voltaképpen az ő üdvözíteni akaró szeretete a titka (Ef 1,3-4). Isten az ő teremtményeiben morális szentséget és ontológiai szentséget akar eszközölni.

ba) *A morális szentség első feltétele*, hogy adjuk meg Istennek az Őt megillető tiszteletet. A tízparancsolat második parancsa figyelmeztette erre az izraelitákat, akik nemcsak attól tartózkodtak, hogy e parancs eredeti céljának megfelelően a legszentebb nevet babonás varázslatra ne használják, hanem a fogság utáni időben már kiejteni sem merték Jahve nevét, ezért Adonáj-t (= Urunk) mondtak helyette. Talán ezzel a túlzással is szembe akart fordulni Jézus, amikor Istenről következetesen mint Atyánkról beszélt. Ugyanakkor a Miatyánk legelső kérése így hangzik: Szenteltessék meg a te neved! A hagyományos értelmezés szerint ennek jelentése: tartassék szentnek, az emberi atyáknál mérhetetlenül különbnek az Isten; bizalommal is, de hódolattal is közeledjék feléje az ember. Ebben a fogalmazásban már egybeesik Isten nevének megszentelése és Isten megdicsőítése. Főleg Szent János evangéliumában látjuk, hogy maga Jézus is ezt tartotta saját élete legfőbb feladatának (Jn 17,4). Szolgai alakját, földi életét, sőt szenvedését is az Atya megdicsőítésének mondotta (Jn 12,24).

A morális szentség második feltétele, hogy elkülönüljünk a bűnös világtól (1Jn 2,15-16), és az ő megdicsőítését keressük ApCsel 12,23). Isten ugyanis gyűlöli a bűnt (Zsolt 5; Péld 15,8-

9.25.29). Ő tehát elsősorban ezt a fajta szentséget szorgalmazza. Az Ószövetségben ezt mondja: „Legyetek szentek, mert én is szent vagyok!” (Lev 11,45; 19,2). Jézus ugyanezt így fogalmazza: „Legyetek hát tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes!” (Mt 5,48, vö. 1Pt 1,14-16).

A bűnös világ kerülése azonban korántsem jelenti a szent és a profán feladatok olyan elkülönítését, mintha Krisztus követői kivonhatnák magukat evilági kötelességeik teljesítése alól, vagy nem volna kötelességük más világnézetűekkel együtt munkálkodni a világ jobbra tételén. Istennek a bibliai értelemben vett szentsége és dicsősége ui. jelen van minden jóra való törekvésben, ennek tudatában jelentette ki a II. vatikáni zsinat, hogy „nem szabad fonákul egyfelől szembe állítani egymással a hivatásbeli és társadalmi tevékenységet, másfelől a vallási életet. Az a keresztyén, aki elhanyagolja földi feladatait, valójában embertársaival, sőt magával az Istennel szemben fennálló kötelességeit hanyagolja el, és így éppen örök üdvösségét veszélyezteti” (EM 43). Krisztus Egyháza ugyanakkor kénytelen hangoztatni az Apostol intelmét is: „Ne szabjátok magatokat e világhoz!” (Róm 12,2), „vagyis ahhoz az elbizakodottsághoz és rosszindulathoz, amely az Isten és az ember szolgálatára rendelt munkálkodást a bűn eszközévé változtatja” (Uo. 37).

bb) A morális szentségen felül *valamiféle ontológiai szentséget is kaphat az ember* Istentől (Jn 12,26; 17,22; Róm 8,30). Ezt másképp úgy mondja a teológia, hogy a megszentelő kegyelem bekapcsol bennünket Isten szentháromsági életébe.

A Szentháromságon belül szent jelzővel a Lelket szokta említeni a Biblia; amint a Fiú egy az Atyával a Szentlélekben, úgy lehetünk mi is Krisztusban, az ő Lelke által egyik az Atyával és egymással természetfölötti istenszeretben és emberszeretben. (Jn 17,20-26). Így lesz az ember Isten Lelkének szent temploma (1Kor 3,17; vö. 1Tesz 3,12-13). Az ontológiai szentség azonban kegyelmi ajándék, melyet kérnünk kell. Jézus is ezt kéri számunkra főpapi imájában: Szenteld meg őket az igazságban!” (Jn 17,17). Sőt a Miatyánk első kérésének – több mai egzegéta szerint – ez volna az eredeti értelme: részesíts minket a te neved szentségében, a te szentségedben!

Szent Pál szerint a megigazultaknak ez az állapota már *elővételezése az eszkatológiai dicsőségnek* (Róm 8,30; 2Kor 3,18; vö. 1Pt 4,14). Ez egyelőre nem látható külsőleg, rejtett dicsőség (vö. Kol 3,3-4), és csak különféle próbák kiállása és szenvedések türelmes elviselése által válik véglegessé (Róm 8,18; 2Kor 4,17). A világ végén azonban testünk (1Kor 15,40; Fil 3,21), sőt az egész világ megdicsőülésében (Róm 8,20-23) lesz mindenki számára nyilvánvalóvá.

c) *A teremtményen szentsége azonban csak analóg értelemben mondható szentségnek.*

A Teremtő és teremtmény közti űr mindig áthidalhatatlan marad. Hiszen – mint fentebb láttuk – Isten szentsége voltaképpen az ő sajátos létezési formája, transzcendenciájának egyik megnyilatkozása.

5. ISTEN DICSŐSÉGE ÉS SZENTSÉGE AZ EGYHÁZ HITÉBEN

A *patrisztika* nem tárgyalt külön Isten dicsőségéről és szentségéről, hanem fönségét, kiválóságát, jóságát, bűntől való mentességét stb. hangoztatta. A *korai középkor óta* azonban nem az eredeti, bibliai értelemben írtak Isten szentségéről, hanem csak a szentség morális vonatkozásait tárgyalták: szent, mert akarataival magáévá teszi az abszolút értékeket, szereti önmagát mint abszolút tökéletességet és az erkölcs végső normáját, és gyűlöli a bűnt. Csak az *újabb teológia* eszmélt rá arra, hogy a Bibliában szó van ugyan Istennek erről az erkölcsi szentségéről is, a szentség eredeti jelentése azonban jóval több ennél.

Az Egyház tanítóhivatala mindennapi igehirdetésében és liturgiájában úgy képviselte Isten szentségét és dicsőségét, mint a hitletéteményhez tartozó igazságot. Rendkívüli megnyilatkozásokra nem is volt szükség, de Isten más tulajdonságaival kapcsolatos ünnepélyes döntésekben (pl. DS 525; 680; 800; 3001) más neveken (főleg főnség és mindenekfölötti kiválóság) ez a fogalom is szerepel.

5. Isten térfölöttisége

1. ISTEN DINAMIKUS JELENLÉTE

a) A pogány istenek tisztelete helyhez volt kötve. Ezzel szemben Ábrahám Hebronban ugyanazzal az Istennel társalgott, aki őt Úr-ból elküldötte. Jákob ugyanannak szolgált Háránban, aki neki Béthelben megjelent. *Jahve nem helyi istenség*, nem a Sinai hegy Istene, hanem az ég és föld ura, aki „leszáll” a hegyre, de más helyet is választhatott volna, hiszen a pusztában együtt vonult népével, és sokáig különféle helyeken tiszteltette magát, csak a törzsek egyesítése után választotta Sion hegyét „lakóhelyül”. Amikor még különféle kultuszhelyek léteztek (pl. Béthelben, Gilgalban, Szichemben, Hebronban), és más-más neveken tisztelték (pl. Él-Béthel), ugyanarra a valakire gondoltak. Voltak azonban helyek, amelyekhez egyeseknek (pl. Jákobnak) vagy a népnek nagyobb istenélménye fűződött. Az ilyen helyeken jobban átérezték közelségét, ezért szívesen keresték fel ezek szentélyeit, és úgy hitték, hogy itt előadott kéréseiket könnyebben meghallgatja az Úr. A törzsek egyesítése után Sion hegye, majd a jeruzsálemi templom lett az egyedüli kultikus hely. De éppen a jeruzsálemi templom felszentelésekor hangzik fel Salamon király ajkáról: „Nézd, az egek és az egek ege sem képesek téged befogadni, nem is szólva erről a templomról” (1Kir 8,27). Más szavakkal ugyanezt magyarázta Jézus is a samariai asszonynak: sem Jeruzsálem, sem a Garizim hegye nem lehet kizárólagos helye Isten imádásának, mert „*az Isten lélek*, és ezért akik imádják, azoknak lélekben és igazságban kell imádniuk” (Jn 4,24).

b) Amit Jézus Isten lélek-voltával indokolt, azt Szent Pál – valószínűleg a sztoikus filozófia hatására – úgy bizonygatta, hogy *a mindenütt megtapasztalható isteni hatásokra* hivatkozott: benne élünk, mozgunk és vagyunk; ő a mindenség teremtője és létbentartója (ApCsel 17,24.27-28). Ez az érvelés – ha nem is ebben a fogalmazásban – másutt is megszólal, főleg mikor az apostolok a zsidó templomi kultusz kizárólagossága ellen szólnak (ApCsel 7,48 skk; Ef 4,6; Zsid 4,12-13).

c) Istennek nemcsak közelségét, hanem más-ságát, minden emberi elképzelést meghaladó világfölöttiségét, felfoghatatlanságát, megközelíthetlenségét is érezték Isten választottai. Innét van az, hogy *sokszor oda képzelik, ahova élő ember el nem juthat*: a mennyben lakik (Zsolt 114,16; 139,8), sőt a holtak birodalmában is feltalálható (Ám 9,2 skk), uralmának trónja az ég, lábainak zsámolya a föld (Iz 66,1). Eget és földet egyaránt betölt hatalmával és átölel dicsőségével (Jer 23, 23-24; Iz 6,3; Jób 11,7 skk; Bölcs 1,7).

2. ISTEN SZTATIKUS JELENLÉTE

Isten mindent betöltő univerzális jelenlétének és a Szent Pál-féle érvelésnek összekapcsolásával a szentatyák és főleg a középkori hittudósok kidolgozták ezt a gondolatmenetet: Isten mindenütt érezteti hatalmát, hiszen világfenntartó tevékenysége nélkül semmi sem tudna létezni és működni. Hatalma révén (per potentiam) tehát mindenütt jelen van. Ámde Isten tulajdonságai egymástól és Isten lényegétől valóságban (realiter) nem különböznek, csakis a mi szempontjaink szerint nézve különíthetők el egymástól, vagyis úgy, hogy ugyanazt az isteni lényegét más-más szempont szerint szemléljük. A valóságban tehát hatalmával azonos a lényege, aminek következtében lényege szerint (per essentiam) is jelen kell lennie mindenütt. Így Isten dinamikus (per potentiam) jelenlétéből bölcséleti úton sztatikus

jelenlétére is következtetünk, és a kétféle jelenlét együtt ad helyes fogalmat arról, amit Isten mindenütt való jelenlétének (omnipraesentia Dei) mondunk.

A sztatikus jelenlét bibliai igazolásával már az eddigiekben is találkoztunk. Amikor például arról volt szó, hogy eget és földet egyaránt betölt dicsőségével. Jeremiásnál Jahve azzal okolja meg a rejtett dolgokra is kiterjedő mindentudását, hogy jelen van mindenütt a mennyben és a földön (23,24). A 139. zsoltár arról beszél, hogy sehova sem menekülhetünk előle, ott van mindenütt. Jób könyve ugyanezért kifürkészhetetlennek mondja elgondolásait és szándékait (11,7-9).

3. AZ ISTENI JELENLÉT MÓDJAI ÉS FORMÁI

a) A skolasztika óta az isteni jelenlétnek különféle módjairól szokás beszélni. A *módozatok* vagy inkább fokozatok megkülönböztetésének alapja az az elv, hogy *minél inkább érzeti valahol a hatalmát, annál inkább jelenvalónak mondjuk az illető helyen.*

Legáltalánosabb jelenléti módja kiterjed az egész világra, amelyet létben tart és működtet. Sőt képletesen a világon kívüli jelenlétről is beszélhetünk (lásd a b) pontban). Ezt a jelenléti módot *praesentia universalis*-nak mondjuk. – Némely helyen, pl. a mennyben (ha hely a menny), a salamoni templomban, a kegyhelyeken stb. különleges hatásai tapasztalhatók, ezért beszélünk itteni különleges jelenlétéről: *praesentia specialis*. Az utóbbin belül többféle fokozat lehetséges. Mert pl. a megigazult ember lelkében való jelenléte emberileg nézve több hatékonyságot feltételez, mint egy kegyhelyen való jelenléte. Nem Isten jön közelebb a megigazulthoz, hanem az utóbbi fog fel belőle olyan hatásokat, amelyeket mások nem képesek magukévá tenni. Ezzel szemben gondolhatunk a kárhozottak lelkében való jelenlétére. A kárhozottak is megélik a jelenlétét, de csak megfellebbezhetetlen hatalmát és számonkérő igazságosságát fogják fel belőle, és talán arról is tudnak, hogy nélküle nem létezhetnének. – Isten legkülönösebb hatása Jézus emberségében nyilatkozik meg: *praesentia specialissima*. Ez azért páratlan, mert Jézus emberi természete nem rendelkezik külön személyiséggel, nála az emberi személyt az Ige személye pótolja.

b) A filozófia a jelenlétnek különféle *formáit* is megkülönbözteti.

ba) A fizikai testek jelenlétét *cirkumszkriptív* jelenlétnek mondjuk. Az jellemzi, hogy a test egésze a térnek bizonyos részét foglalja el, a test kisebb része pedig a térnek ugyanolyan kis részét veszi igénybe.

bb) Egészen más az ún. *definitív* (más szóval: *szellemi* jellegű) jelenlét. Az így jelenlevő a maga egészében foglalja el a számára kijelölt térnek nemcsak egészét, de bármely kis részét is: lelkünknek egésze van jelen nemcsak testünk egészében, hanem legkisebb részében is. Istennek a világban való jelenléte is ugyanilyen definitív jelenlét. Bensőségesebben van jelen minden létezőben, mint gondolnók, hiszen nemcsak megalkotta azokat, de létben is tartja és belülről működteti a legkisebb atomi részecskét és szellemi valóságot. Az emberben is bensőségesebb módon van jelen, mint az egyén maga; semmi sem juthat mélyebbre az emberbe, mint Ő, aki lelke legbensőbb pontján érinti (9).

bc) *De Isten nemcsak a világban van jelen.* Képletesen azt mondhatjuk, hogy jelen van a világon kívül is. Számunkra ez elképzelhetetlen, hisz a fizika a teret és a jelenlétet az anyagi testekhez, ill. azok hatásterületéhez köti; tehát nem beszélhetünk világon kívüli helyről. Másfelől azonban Isten a világ előtt is létezett, jelenléte tehát nem térhez kötött, ebben különbözik a teremtmények definitív jelenlététől. Istennek ezt a sajátos, transzcendens jelenléti módját „*praesentia superrepletiva*”-nak nevezzük.

4. ISTEN MÉRHETETLENSÉGE

Mértékegységeink, akár távolságiak (magasság, mélység, hosszúság), akár úrmértékek, akár súlymértékek, mindig térbeliséget, a térhez való pozitív vonatkozást tételeznek föl. Isten azonban független a tértől, hiszen a teremtés előtt is létezett.

Isten bölcsességének magasságáról, mélységéről, szélességéről (Róm 11,33; Ef 3,18) tehát csak *átvitt értelemben* beszélhetünk. Szintén átvitt értelemben állíthatunk ilyeneket: Isten mérhetetlenül nagyobb, mint az egész világegyetem; magasabb az égnél, mélyebb az alvilágnál, szélesebb a tengernél. Az ilyen állításokat mindig a „triplex via” módszerével kell értelmeznünk: ami érték a testeknek térrel való vonatkozásában adódik vagy elképzelhető (pl. megrendítő nagyság, szédítő mélység), mindaz megtalálható Istenben, de egészen más értelemben, mint a teremtményekben.

5. ISTEN TÉRFÖLÖTTISÉGE AZ EGYHÁZ HITÉBEN

Isten térfölöttisége *dogma*. Ilyen értelemben emlegették kezdettől fogva a szentatyák, és így nyilatkozott róla mindennapi igehirdetésében az Egyház tanítóhivatala, leginkább Isten mérhetetlenségének formájában. Hivatalos megnyilatkozásokban is találkozunk vele, pl. a Pszeudo-Athanáz-féle hitvallásban (DS 75), továbbá a IV. lateráni (DS 800) és az I. vatikáni zsinaton (DS 3001).

6. GYAKORLATI KÖVETKEZMÉNYEK

„Isten mérhetetlen nagysága és állandó jelenléte a hívőnek *bátorítás és figyelmeztetés*. Felemel a tudat, hogy a legnagyobbak szolgálunk, aki tud segíteni a létünket és üdvösségünket veszélyeztető erők ellen, viszont jelenléte figyelmeztet, hogy ne feledkezzünk meg törvényeiről, akaratának teljesítéséről... A Szentírás nem bölcséleti megállapításokra törekszik. Azt hangoztatja, hogy Isten teremtője és fenntartója a világnak. Jelenlétét mindig összekapcsolja mindentudásával: látja gondolatainkat, tetteinket, számon tartja érdemeinket, tehát a beléje vetett hit kárpótol az emberek ridegsége, idegenkedése ellen. Akárhol vagyunk, hallja szavunkat, és meg tud segíteni.

A mindenütt való jelenlét *könnyebbé teszi az imádatot*. Jézus Krisztus az istentiszteletet nem kötötte különleges szentélyhez... Az a hely válik szentéllé, ahol az imádkozók összegyűlnek. Isten az emberért teremtett mindent, jelenlétével is őt akarja megszentelni, nem a tárgyakat. Ebben az életben azonban jelenléte mindig rejtve marad, még kegyelmi jelenléte is. A hitben kell átélnünk a Vele való kapcsolatot, és ennek a keresésnek jutalma lesz a színelátás, ahol a jelképeket felváltja a leplezetlen valóság.” (10).

6. Isten időfölöttisége

Isten időfölöttiségét *örökkévalóságnak* szokás mondani. A Szentírásban azonban hiába keresünk olyan szót, amely az örökkévalóság fogalmát pontosan kifejezi. A héber 'ólám, a görög aiónion, a latin aevum, aeternum, saeculum és egyéb szavak a legtöbb esetben csak hosszú időtartamra vonatkoznak. Így pl. az Ószövetség nem egyszer örökkévalónak mondja a mennyet, a földet, Sion hegyét, és örökké tartó uralmat kíván a királynak, máskor azonban kifejezetten említi ezek mulandóságát. Isten örökkévalóságát azonban kétségtelenül tanítja mind az Ószövetség, mind az Újszövetség.

1. ISTEN ÖRÖKKÉVALÓSÁGA MINT HATÁRTALAN, AZAZ KEZDET ÉS VÉG NÉLKÜLI LÉT

Mivel az izraelitáknak jó ideig nem voltak elvont fogalmaik, Isten örökkévalóságát a legrégebb időkben az öröktől létező valaki fogalmával fejezték ki (Ter 21,33). Ilyen értelemben mondja örök sziklának az Urat Izajás (26,4). A Deutero-Izajás már időtlennek mondja és

szembe állítja a pogány istenekkel, amelyek a világ körforgásával együtt keletkeztek és tűnnek el újra: az Úr örökkévaló, mert ő teremtette a földet (40,28), mert ő az első és ott lesz az utolsó létezőnél is (41,4; vö. 44,6; Zsolt 90,2; 103,27-28), mert előtte nem volt és nem lesz Isten (43,10). Kezdetnélküliséget és végnélküliséget fejez ki az „öröktől örökig” kifejezés is (Zsolt 90,2; 103,17; Sir 39,20). Több helyütt, főleg a zoltárokból Isten örök terveiről, örök szeretetéről, kegyelméről, hűségéről, igazságáról, uralmáról olvasunk. Örök szövetségről is van szó (Ter 9,16; 17,7.13; Iz 24,5; Zsolt 106,8), a bölcsességi könyvekben pedig örök bölcsességéről (Sir 1,1; 24,9). Terveivel, szeretetével, uralmával és bölcsességével kapcsolatban a kezdetnélküliséget is említik.

Az Újszövetség ugyanilyen értelemben magasztalja az örökkévaló Istent (Róm 1,20; 16,26; Fil 4,20; 1Tim 1,17; Jel 4,8 stb.), továbbá vallja a Fiú örökkévalóságát (Zsid 1,10 skk; 13,8; Jel 1,17-18), örök uralmát (Lk 1,33; Zsid 1,8; Jel 11,15), örök papságát (Zsid 7,24-25), és sok helyütt emlegeti az eszkatológiai javak örökké tartó birtoklását. Örök büntetésről is beszél az újszövetségi kinyilatkoztatás. Mindezeket a változó és mulandó földiekkel szemben állítja a szent szerző. A Jelenések könyvében Isten a kezdet és vég, alfa és ómega; ő az, aki van és aki volt és aki eljövendő (1,8; 21,6; 22,13).

2. ISTEN ÖRÖKKÉVALÓSÁGA MINT IDŐNÉLKÜLISÉG ÉS EGYIDEJŰSÉG

Ennek felismerése fokozatosan történik. Már a patrisztika korában megkezdődött, részben az idő fogalmának bölcséleti elemzése (Tertullianusz, Augusztinus), részben a megfelelő bibliai helyek értelmezése során. Hamarosan rájöttek, hogy Isten időtlensége nemcsak kezdet- és végnélküliség, hanem az időbeli egymásutániságnak tagadása, és hogy ennek következménye mindent egybefogó látás és birtoklás.

a) Istenben tehát *hiányzik az egymásutániság*, vagyis az a fajta változás, amelyet idővel szoktunk mérni. – aa) Nincs benne múlt és jövő, hanem örök jelenben él meg mindent. „Egy nap az Úr előtt annyi, mint ezer év, ezer év pedig annyi, mint egy nap”, olvassuk az Újszövetségben (2Pt 3,8; vö. Zsolt 90, 3-4). – ab) Isten tehát nem siethet el semmit, nem is késhet. Csak a mi szempontunkból tűnik várakozónak vagy késedelmeskedőnek. – ac) Szintén saját fogalmainkat vetítjük rá, amikor azt mondjuk, hogy emlékezik valamire, hiszen nincs benne sem emlékezés, sem várakozás. Látása egybefogja, örök jelenben szemléli azt, ami számunkra múlt, jelen és jövő. A Bibliában ilyen kijelentések utalnak erre: „Mielőtt a hegyek kiemelkedtek, mielőtt a föld és a világ kialakult, Isten, te öröktől fogva *vagy* és örökké” (Zsolt 90,2). Jézus ezt mondotta: „Mielőtt Ábrahám lett, én *vagyok*” (Jn 8,58).

Ha Isten örök jelenére hasonlatot keresünk, próbáljunk elképzelni ilyeneket: aki nagyon magas emelvényről nézi a felvonuló tömeget, az egybefogva, jelenben látja nemcsak az előtte elvonulókat, hanem a már elvonultakat és a később odaérkezőket is. Minél magasabbról nézi valaki a menetet, annál többet tud így egybefogni a jelenből, múltból és jövőből. Isten egészen „felülről” szemléli a világot és eseményeit.

b) Istennek *nemcsak tudása* fogja egybe azt, ami a világban az időbeliség következtében széthúzódik, hanem lényege is úgy fog össze minden értéket, hogy *minden pillanatban egyszerre birtokolja a létnek egész te teljességét*. Benne az értékek nem szétaprózva, hanem a maguk kibontakozottságukban, teljes megvalósultságukban vannak meg minden pillanatban. Boétius meghatározása szerint az örökkévalóság a határt nem ismerő életnek tökéletes és egyszerre való birtoklása (11). Istenben nincsenek pillanatok. De képletesen azt állíthatjuk, hogy minden pillanatában nemcsak átéli, hanem birtokolja is végtelen tökéletességeinek összességét. Ilyen értelemben vett örökkévalóság teremtmény számára elképzelhetetlen, hiszen az értékek teljességével csak Isten rendelkezhet.

Isten időtlensége is egyik oka annak, hogy miért annyira érthetetlenek számunkra szándékai és tettei. Mi csak időben tudunk gondolkodni, és nem tudjuk elképzelni, hogy pl. amit öröktől fogva elhatározott, az számára jelen elhatározás; nem tudjuk elképzelni örök döntéseinek jelen tetteinkkel való együttműködési módját; nem tudunk tiszta fogalmat alkotni a világ folyamatos teremtéséről (*creatio continua*, lásd a teremtéstanban), főleg ha az utóbbiba a fejlődéseméletet is beleszámítjuk.

3. ISTEN SZUVERÉN URA AZ IDŐNEK

Hiszen az idő a teremtményi lét egyik kategóriája, a teremtmény pedig létében és működésében teljesen Istenre van utalva. A teremtményi függőség miatt az értékek teljessége birtoklásának örök jelenét nem képzelhetjük úgy, mintha az időtlenség „kizárólagos transzcendencia”, mintegy a világ fölött lebegő időfölöttiség volna. *A kinyilatkoztatás Istene állandóan kapcsolatban van az időbeliséggel.* Ez a kapcsolat a világ teremtésével kezdődött, folytatódik a történelem gondviselészerű irányításával, betetőződését pedig a megtestesülésben nyerte el. A megtestesüléskor ugyanis Isten szubsztanciális módon is „belépett” az időbe (12), hogy az embernek az örökkévalóságban való részesedését lehetővé tegye.

Miben állt Isten tevékenysége és az időhöz való vonatkozása a világ teremtése előtt? Mivel az idő csak a teremtéssel kezdődött, „előtt”-ről csak átvitt értelemben beszélhetünk itt. A felelet pedig csak akkor lesz teljes, ha tekintetbe vesszük, hogy a világ nem befolyásolhatja Isten életét: a) Végtelen tökéletességéhez semmit sem adhat hozzá a világ. – b) Új elfoglaltságot sem jelenthet számára a világgal való törődés, hiszen a teremtés és a történelem eseményei öröktől fogva „jelenben” élnek benne. Ezek megvalósulása az ő részéről csakis logikai viszonylatot eredményez, mint azt később – Isten változatlanságának tárgyalásakor – látni fogjuk. – c) A világ nélkül való élete nem képzelhető unalmas egyedülletnek, mert mint a Szentháromság titka mutatja, belső élete a kölcsönös megismerés és szeretés szüntelen dinamikája.

4. GYAKORLATI KÖVETKEZMÉNYEK

Ha Isten időfölöttiségét a „triplex via” módszerével közelítjük meg, akkor az időbeliséghez kapcsolódó teremtményi értékek legtökéletesebb birtokosának, mintaképének és forrásának kell őt tekintenünk. a) Kell tehát, hogy meglegyen benne a fiatalság üdesége, frissessége, magabízása, reménykedése és önfelelt boldogsága. Ugyanakkor birtokolnia kell a sokat tapasztalt idős emberek bölcs higgadtságát és érett ítélőképességét. Mert örökké fiatal, nem ismeri a fáradtságot, és mert sokat tapasztalt „Ősöreg” (Dán 7,9), tud várni és nem siet el semmit (Zsolt 2). – b) Ha igaz továbbá, hogy az idő minden sebet begyógyít, akkor fokozott mértékben áll ez „Isten idejére”, amihez egyes szentek ezzel a gondolattal mérték hozzá a mulandó dolgok értékét: „Quid hoc ad aeternitatem? Mi ez az örökkévalósághoz képest?” Aki Isten örökkévalóságához viszonyítja a földi eseményeket, annak kísértésektől, szenvedélyektől, megpróbáltatásoktól vagy bármi mástól felkorbácsolt lelke hullámai előbb-utóbb elcsitulnak. – c) Isten örökkévalóságának szemlélete egyéb erőket is felszabadít az ember lelkében. Olyan reményt kölcsönözhet, amelynek következtében a legcéltalanabbnak látszó élet is képes megtalálni a maga rendeltetését. „A keresztény reményt az hevíti, hogy az időből az örökkévalóság felé menetelünk, nem a semmi, az elmúlás felé. Sőt az örökkévalóság már most átöleli időbeli életünket. Az idő mint tartam, az örökkévalóság földi képe. Napjaink onnan jönnek elő, és oda térnek meg; érdemeink is ott raktározódnak el. Itt részletekben élünk, percekben, órákban, években; rakogatjuk életünk mozaik-köveit. Ott egyszerre visszakupunk mindent. Az elért tökéletesség mint az idő mintája, többé-kevésbé sikerült képe lesz Isten örökkévaló gazdagságának” (13).

5. A TEREMTMÉNYEK RÉSZESEDÉSE AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁGBAN

Az örökkévalóság Isten sajátos létezési módja, ezért teremtmény csak bizonyos szempontból részesülhet benne.

a) A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy az angyalok és az emberek nem öröktől fogva léteznek, de létük soha meg nem szűnik.

b) A megigazultak részesülhetnek Isten örök és végtelen életében, de csakis analóg értelemben, hiszen végességük folytán képtelenek a végtelen tökéletesség befogadására. A kegyelemtől nyert befogadóképességük szerint kapnak ugyan Isten életéből, de sohasem élhetik meg annak végtelen tökéletességét.

c) Az üdvözültek és az angyalok örökkévalóságát a skolasztika óta *aevum*-nak mondja a teológia, szembe állítva Isten *aeternitas*-ával.

d) A skolasztikán belül két ellentétes vélemény uralkodik arra nézve, hogy az *aevum* osztozik-e Isten örök jelenében, vagy pedig egymásutániségben élik meg az angyalok és az üdvözültek azt a boldogságot, amely a Szentháromság boldogságából kijut nekik.

6. ISTEN ÖRÖKKÉVALÓSÁGA ÉS A TANÍTÓHIVATAL

Isten örökkévalóságát általánosságban vallja már a Pszeudo-Athanáz-féle hitvallás (DS 75), a Boétiusz-féle értelmezésben pedig a IV. lateráni és az I. vatikáni zsinat (DS 800; 3001). Ezek alapján *dogmának* kell mondanunk.

7. §. Isten tulajdonságai és a bölcseleti okoskodás

A kinyilatkoztatás nem beszél isteni tulajdonságokról (attributumokról), mert általában üdvtörténeti megnyilatkozásaiban, személyes magatartásaiban mutatja be Istent. Nem arról tudósít tehát, hogy ki az Isten, hanem hogy milyennek mutatkozik előttünk, ki ő a mi számunkra („pro nobis”).

A) A bölcseleti okoskodás szükségessége

Értelmünk nem elégszik meg Isten személyes megnyilatkozásainak tudomásulvételével, hanem elemezni próbálja azokat, sőt ezeken túl magának a személynek megismerésére törekszik. Hiszen önmagunk és embertársaink viselkedésével kapcsolatban ugyanezt tesszük önkéntelenül: a viselkedés megnyilvánulásait részben egymással hozzuk összefüggésbe, keressük motívumaikat és próbáljuk elhelyezni értelmi kategóriáinkban; részben igyekszünk mögéjük nézni, és viszonylag állandó vonásokra, valamint az ezeket összetartó és irányító személyiség milyenségére is következtetünk.

1. ENNEK A KÉTFÉLE ELJÁRÁSNAK EGYIKÉVEL MÁRIS TALÁLKOZTUNK, amikor pl. Isten transzcendenciájának címén foglaltunk össze bizonyos isteni megnyilatkozásokat. Ezt a transzcendenciát sajátos misztériumnak mondtuk, mert az immanenciából is van benne. Láttuk, hogy ez a világfölöttiség nem a világtól való távolmaradás, mint Philónnál vagy a deistáknál. Ugyanígy jártunk el, mikor Isten időfölöttiségében nemcsak kezdetnélküliségét és végnélküliségét, hanem örök jelenét is észrevettük, vagy amikor dinamikus jelenlétéből sztatikus jelenlétére következtettünk, továbbá jelenlétének módozatait és formáit igyekeztünk értelmi jellegű fogalmakkal megközelíteni.

Láttuk, hogy ilyenfajta okoskodásokra szükségünk van, mert csak ezek mentenek meg attól, hogy úgy képzeljük Istent, ahogy a pogányok képzelik. Sőt ahogyan ma is sok ember képzei, akiknek azért vannak hitbéli nehézségeik, mert nincs módjuk logikusan és a triplex via szellemében végig elemezni azokat a kijelentéseket, amelyekkel a Bibliában vagy a Biblián alapuló, de felületes igehirdetésben találkoznak.

2. A KÖVETKEZŐKBEN MÉG INKÁBB SZÜKSÉGÜNK LESZ A BÖLCSELETI OKOSKODÁS ALKALMAZÁSÁRA

Vannak olyan kijelentések, amelyek Isten életére, tudására, értelmi és akarati világára vonatkoznak. Ezekkel kapcsolatban még több olyan kérdés merül fel, amelyekre csakis a bölcseleti okoskodás felhasználásával tudunk válaszolni, ha nem akarunk megrekedni az antropomorfizmusoknál, vagy pedig nem helyezkedünk a teológiai agnoszticizmusnak Karl Barth és követői által képviselt álláspontjára, amely minden állíthatóságot tagad Istenről (14).

3. SŐT TOVÁBB IS MEHETÜNK. Láttuk, hogy a dogma szerint értelmünk kinyilatkoztatás nélkül is képes eljutni az „igaz Isten” fogalmához. A hittudomány már az első századok óta módszeresen elemzi az így nyert istenfogalmat, és régtől fogva keresi ebben azt a központi jellegű fogalmi jegyet, amelyet skolasztikus értelemben vett „lényeg”-nek tekinthet úgy, hogy belőle az igaz Isten többi tulajdonságai is levezethetők legyenek. Az ilyen levezetések élettelen, sztatikus istenfogalmat eredményeznének. De ha a levezetett attributumokat összevetjük a kinyilatkoztatással, akkor az így nyert bölcseleti istenkép és a kinyilatkoztatás istenképe kölcsönösen kiegészítik és gazdagítják egymást. Ezt látjuk a középkori klasszikus teológiában, továbbá Scheeben (†1888) és Newman (†1890) „pozitív” teológiájában.

B) A bölcelet útján megismert isteni tulajdonságok

Ajánlatosnak látszik, hogy előbb a most említett „bölcseleti istenképet” tegyük vizsgálódásaink tárgyává, mielőtt Isten egyéb megnyilatkozásait vizsgáljuk. Az utóbbiakkal kapcsolatban ui. sok olyan problémát vet föl értelmünk, amelyekre a „bölcseleti istenkép” útján nyert fogalmi készlet megkönnyíti a választ.

Melyek azok az isteni tulajdonságok, amelyekhez a bölcseleti okoskodás is eljuthat?

1. Isten mint abszolút létező (ens a se)

Isten abszolút létező, minden más létezőnek alapja, megokolása.

1. MIT JELENT AZ ABSZOLUTUM?

A természetes istenismeretről szólva már említettük (lásd a 2.§.3.1 pontját), hogy ha bármilyen külső tapasztalat „aktualizálja” Istenre irányuló megismerő képességünket, olyan valakivel találkozunk, aki mindennek alapja, akitől minden és mindenki függ, ő viszont nem függ semmitől és senkitől. A metafizikai istenbizonyításnak különféle útjai és módozatai vannak, ezek mindegyike a világban tapasztalható „kontingens” (esetleges) jelenségek (pl. létesülések, törvényszerűség, célirányosság stb.) valamelyikéből indul ki, és a kontingens lények és jelenségek végső magyarázatát abban a Valakiben találja meg, aki nem szorul már magyarázatra, mert önmagában bírja önmagának és minden rajta kívüli létezőnek magyarázatát. A világnak így felfogott végső magyarázatát és létalapját mi abszolút létezőnek, vagy Abszolútumnak mondjuk. Az Abszolútum kifejezést többféle értelemben használták a filozófiatörténet során, mi azonban most és a következőkben az imént jelzett értelemben alkalmazzuk.

2. AZ ABSZOLUTUM ÉS A BIBLIA

Hogy Isten mindennek abszolút alapja, azt a Biblia ebben a formában nem tanítja, de egész gondolatvilága feltételezi, mint a teremtésben fogjuk látni: minden más az ő teremtménye, a teremtés előtt rajta kívül senki és semmi nem létezett, és teljesen egyedül teremtett. Ezenkívül már a Septuaginta fordítói bibliai utalást láttak abban a névben, amelyet Isten Mózesnek mondott magáról: Jahve. Ezek a fordítók Alexandriában olyan görög filozófusok körében éltek, akik a világmindenség filozófiai létalapját tartották Istennek, és szín-létnek, tiszta létnek, egyedül igazán létezőnek mondták. Ezzel a létalappal azonosítja a fordítás Jahve nevét, amikor így fordítja: Én vagyok az „Aki van” (ho ón). Ezt a magyarázatot a kereszténység ókorában is sokan átvették és így a csipkebokor jelenetben Isten metafizikai lényegének kinyilatkoztatását látták.

A Jahve szó eredetét és pontos jelentését vitatják a tudósok. Abban egyetértenek, hogy elsődlegesen nem bölcseleti, hanem üdvtörténeti mondanivalója volt. A csipkebokor jelenetben elsősorban a szövetség Istenének mondta magát Jahve. Ebben az értelemben beszél Malakiás prófétánál is: „Bizony én, az Úr, sohase változom: ezért nem ér el a végzet titeket, Jákob fiait” (3,6). Ugyanezt jelzi az Ozeásnál olvasható fenyegetés: „Nevezd el ‚Nem népem’-nek, mert nem vagytok többé az én népem, és én sem vagyok többé a ti Istenetek” (1,9). *Ennek a morális állandóságnak, azaz rendíthetetlen hűségnek alapja azonban az, hogy ő más értelemben létezik, mint a rajta kívül élő lények: hozzá képest a pogány istenek a semmivel egyenlők (Iz 2,8; Zsolt 97,5), az emberek léte is semmi az övéhez képest (Iz 10,17), ő az élet és halál egyedüli ura (MTörv 32,39), nem függ senkitől, mert senkitől sem kapott semmit (Róm 11,35).*

3. AZ ABSZOLUTUM ÉS A TEOLÓGIA

A *szentatyák* akkor adnak kifejezést ide vonatkozó megjegyzésüknek, amikor átveszik a Septuagintának említett értelmezését. Ez azonban elég későn, a görög filozófiával való találkozás hatására történik. De nemcsak a nagy keletiek, (pl. Szent Efrém, Nüsszénosz, Nazianzénosz), hanem a latinok (pl. Augusztinus, Hieronimus) is így bölcsekednek. A görögök az Istenre vonatkozó létmeghatározottságokat szívesen látják el az auto- előszóval: autuszia = maga a lét, autozoé = maga az élet stb.

A *skolasztikus filozófia* különféle elnevezésekkel próbálta megközelíteni azt a tényt, hogy Isten abszolút való. Ilyen elnevezések, ill. szakkifejezések:

a) *Deus est ens a se*: magától való, azaz nem mástól való, és minden más tőle való. Isten magátólvalósága azonban nem azt jelenti, hogy létesítő oka önmagának. Önmagát létrehozni senki és semmi nem tudja, ez képtelenség lenne. Isten aseitas-a azt jelenti, hogy nincs más oka, létének magyarázatát önmagában bírja, éppen azért, mert ő a létnek teljessége. Nem mondható tehát „causa sui”-nak, hanem csak „ratio sui”-nak.

b) Isten létteljességét akarja kiemelni az „*esse subsistens*” elnevezés. Arra utal, hogy minden más csak a létnek egy részletét birtokolja. Pl. a könyvnek csak könyv-léte és lényege van, az embernek csak ember-léte és lényege; Isten viszont a létnek egész tartalmát magában foglalja.

c) *Deus est ipsum esse*. Ez nagyjából ugyanazt jelenti, mint az előbbi: ami pozitívum a létről elmondható, mind megvan Istenben. Senki és semmi másnak nincs olyan pozitívuma, ami benne meg nem volna.

d) *Deus est suum esse*. Ő nem birtokolja a létezését, hanem az egybevág a lényegével. Hiszen léte is végtelen, lényege is végtelen. Két végtelen viszont a valóságban nem létezhet egymás mellett, csakis gondolatban, vagyis úgy, hogy ugyanazt a végtelenséget egyszer lényegnek, máskor létnek mondjuk.

e) *Deus est ens necessarium*: szükségképpen létezik, hiszen létezése a lényegéből következik, vagyis létezésének megokolását önmagában hordja.

f) *Deus est ens realissimum*: a legigazibb értelemben létező, mert a lét teljességét bírja. Hozzá képest más létező szinte semminek mondható, annyival tökéletesebb az ő léte, mint másoké.

g) *Deus est actus purus*: szín-lét, merő ténylegesség. Nincs benne képességiség, meg-nem-valósult-ság, hanem mindent a teljes kibontakozottság, befejezettség, véglegesség formájában birtokol.

A különféle szakkifejezésekkel így megjellemzett istenfogalmat a skolasztika *Isten metafizikai lényegének* mondotta, mert úgy látta, hogy az arisztotelészi bölcelet módszerével ebből Istennek alapvető tulajdonságai (attributumai) mind levezethetők.

4. ISTEN ABSZOLÚT VOLTÁNAK GYAKORLATI KÖVETKEZMÉNYE

Isten abszolút voltának említett megfogalmazásait csak a bölcelet képes felismerni, de amikor valaki a „természetes istenismeretben”, vagyis bölcsekedés nélkül ismeri fel Istent, voltaképpen ugyanezzel az Abszolútummal találkozik, hiszen mindenk föltt álló hatalomnak és mindenk forrásának és céljának látja. Akár így, akár bölceleti okoskodás formájában jut el valaki az Abszolútumhoz, a részéről megnyilvánuló legtermészetesebb magatartás Isten imádása lesz.

Imádásnak nevezzük a tiszteletnek egyik fajtáját. A tisztelet lényege valamilyen kiválóság elismerése (agnitio excellentiae). Nem felismerése, hiszen egy lázadó is felismerheti feljebbvalója kiválóságait, de nem ismeri el, vagyis nem felismerésének megfelelően viselkedik. A tisztelet fokát és milyenségét a kiválóság foka és milyensége

határozza meg. Minél nagyobb kiválóságot ismerek el valakiről, annál nagyobb tiszteletet tanúsítok iránta. Emberek kiválóságainak elismerésénél csak egyszerű tiszteletről (dúlia = hódolat) beszélünk. Ilyen tisztelet jár ki a szenteknek, legnagyobb a Boldogságos Szűz Máriának, mert az ő kiválósága a legnagyobb. Istenről olyan kiválóságot ismer el a hívő ember, aminek nincs párja a teremtmények között (minden tőle függ, ő viszont független mindentől és mindenkitől), ezért ezt a tiszteletet már nem egyszerű tiszteletnek (dúlia), hanem imádásnak (latria) nevezzük. Amilyen óriási a különbség Teremtő és teremtmény között, olyan nagy a különbség a latria és a dúlia között, még akkor is, ha egyes emberek akár szubjektív átérzés tekintetében, akár viselkedésükben nem ezt mutatják. Isten abszolút volta tehát metafizikai alapja a senki másnak, csakis neki kijáró imádásnak (vö. 120.§.1.).

2. Isten végtelenül tökéletes lény

1. FOGALMI TISZTÁZÁS

Az Abszolútum végtelenül tökéletes is kell hogy legyen, minden elképzelhető értéket kell, hogy magában foglaljon.

Végtelenségről különféle értelemben szokás beszélni. a) *Képességileg* (potenciális) végtelennek nevezzük a határtalant, vagyis olyan valamit, amit tetszés szerint növelhetek vagy csökkenthetek anélkül, hogy pozitív vagy negatív irányban végére jutnánk. Ehhez hasonló a matematikai végtelen: olyan mennyiség, amelyhez bármekkorát hozzáadok, vagy bármekkorát kivonok belőle, mindig ugyanakkora marad. – b) Ezzel a pusztán gondolati léttel bíró végtelennel szemben *valóságos* (aktuális) végtelen lenne a világegyetem, ha annak csillagai, ill. csillagrendszerei térben vagy időben határtalanok, végtelen mennyiségűek lennének. Egyesek valóban ilyennek képzelik a világegyetemet, mások ezt bizonyíthatatlannak, sőt sokan elvileg lehetetlennek tartják. – c) Anélkül, hogy ebben a vitában állást foglalnánk, le kell szögeznünk, hogy *Isten végtelensége* összehasonlíthatatlanul más, mint ez. Itt ugyanis önmagukban véges dolgok sokaságáról vagy határtalan időtartamáról volna szó, Isten tulajdonságai azonban külön-külön is végtelen „mértékek” és végtelenül tökéletesek (vö. triplex via; 2. §. 4. pont); ilyen végtelen tökéletességek végtelen halmazának kell képzelnünk Isten végtelen tökéletességét. Tehát nemcsak tökéletességeinek „összege”, hanem minden egyes tökéletessége külön-külön is meghalad minden elképzelhető tökéletességet. Ezt abból következtetjük, hogy aki mindennek alapja és végső magyarázata, az forrása és mintaképe is kell, hogy legyen minden meglévő és elképzelhető tökéletességnek. Továbbá Isten mindent önmagának köszönhet, létének és lényegének magyarázatát önmagában bírja. Tehát nem korlátozhatja sem az, hogy kapjon valakitől (hiszen akkor függne az illetőtől), sem az, amit kapna (hiszen azt már nem önmagának köszönhetné). Következőleg mindene korlátnélküli, vagyis végtelen mennyiségű és végtelenül tökéletes minőségű. Ő a lét teljessége, és ezt nem másnak köszönheti, hanem öröktől fogva birtokolja.

2. A BIBLIA TANÚSÁGA

A Biblia nem alkalmazza Istenre a tökéletes és a tökéletesség kifejezést a fenti értelemben. A Biblia embere számára ezek a szavak mindig relatív értelműek: egy-egy tulajdonságnak magas fokát jelentik. Így értendők Jézus szavai, amikor a felebaráti szeretetre buzdít a Hegyi beszédben: „Legyetek hát tökéletesek, mint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48).

Isten tulajdonságainak minden emberi elképzelést felülmúló tökéletességét többször jelzi Jézus. a) Főképpen amikor azt mondja, hogy Isten jóságához és atyaságához képest az emberi jóság és atyaság szinte semmi: „Miért mondasz engem jónak?... Senki sem jó, csak az Isten” (Mk 10,18; Lk 18,19). „Atyának se szólítsatok senkit a földön, mert egy az Atyátok, a mennyei. Tanítónak se hívassátok magatokat, mert egy a tanítótok, a Krisztus” (Mt 23,9-10). Szent Pál szerint egyedül Isten a bölcs (Róm 16,27). – b) Jézusnak és az Apostolnak ilyen kijelentései

azokra a szentírási helyekre emlékeztetnek, amelyekkel Isten sajátos transzcendenciáját bizonyítottuk. Különösen Isten szentségére és dicsőségére kell gondolnunk, mert ezek tartalmilag majdnem teljesen azonosak azzal, amit a filozófiai okoskodás végtelen isteni tökéletességnek nevez (vö. „Nagy az Úr és dicsőretre méltó, nagysága mérhetetlen”; Zsolt 144,3). – c) A Sirák fiának könyve elsorolja a világban található tökéletességeket és miután alkotójukat jóval tökéletesebbnek mondja azoknál, felsorolását így zárja le: a róla való beszéd összegezése ez: ő a minden (szünteleia logón: to pán esztin autosz) (Sir 43,27). Azt írja továbbá, hogy dicsőretének soha nem érhetünk végére, mert ő mindennél nagyobb (43,30; vö. Zsolt 35,10; 146,5).

3. A SZENTHAGYOMÁNY

már a második században „mindenben tökéletesnek” (Irenaeus: Adv haer 4.11,2; Tertullianus: Adv Marc 1,24) mondja Istent. A későbbiek (főleg Augustinus és Nazianzenus) gyakran alkalmazzák ezt a hasonlatot: Isten minden tökéletességnek beláthatatlan és kimeríthetetlen tengere. A keleti teológia szerint elsősorban „pántelész”, azaz minden lehetséges tökéletesség birtokosa; másodsorban „hüpertelész”, mert benne minden tökéletesség az elképzelhető legnagyobb fokban és tisztaságban van meg. Harmadsorban „autotelész”, ami azt jelenti, hogy a világban fellelhető minden tökéletesség az ő tökéletességeinek utánzata, ő tehát azok mintaképe (a latinok szerint: causa exemplaris) és létrehozója (causa efficiens).

4. A HITUDOMÁNY

a fenti bölcseleti okoskodás kidolgozásán kívül feleletet keresett a *következő nehézségre*: Ha a világ tökéletességei semmit sem adnak hozzá Isten tökéletességeihez, akkor Istennek azonosnak kell lennie a világgal; ha viszont hozzáadnak valamit, akkor ezek nélkül nem lehet végtelen, hiszen nélkülözi ezt a többletet.

A válasznak abból a bölcseleti igazságból kell kiindulnia, hogy teljesen más a teremtett valók létmódja, mint a Teremtetlen Létezőnek. Éppen ezért a világ tökéletességei meg lehetnek Istenben, de egészen más formában, mint ahogy a világban vannak. Hasonlat: a tankönyv tartalma mint tudás benne volt a tankönyvíró fejében könyve megírása előtt is, és ugyanúgy maradhat benne a megírás után is. A könyv megírása maga nem ad hozzá ehhez a tudáshoz, el sem vesz belőle. A skolasztika így fogalmazza ezt a tényt: nem formaliter (vagyis abban a formában, ahogyan a világban található), hanem virtualiter és eminenter van a világ Istenben. A virtualiter azt jelenti, hogy az ő ereje (virtus Dei) tartja létben és működésben a világot. Az eminenter kifejezés viszont arra utal, hogy a világ tökéletességei Isten tökéletességeinek utánzatai, de csak gyarló utánzatok, amiről megbizonyosodhatunk, ha a triplex via módszerével közelítünk Istenhez.

5. AZ EGYHÁZ TANÍTÓHIVATALA

a fenti fogalmazásban (Deus... omni perfectione infinitus) csak az I. vatikáni zsinaton nyilatkozott (DS 3001). Mindennapi igehirdetésében azonban mindig vallotta, sőt bennfoglalólag hivatalosan is képviselte akkor, amikor Isten felfoghatatlanságáról, kimondhatatlanságáról és mindent felülmúló fönségéről hozott dogmatikus határozatokat.

3. Isten felfoghatatlan és kimondhatatlan

1. ISTEN FELFOGHATATLANSÁGA

a) Filozófiai okoskodás

Felfogni annyi, mint megismerhetőségének teljessége szerint megérteni, kiismerni valamit vagy valakit. A tudományok fejlődése azt mutatja, hogy az ember fokozatosan halad saját

természetének és a nagytermészetnek megismerésében, de ma még távol áll attól, hogy akár egy személyiségnek, akár a nagytermészetnek minden titkát megfejteni tudná. Elvileg azonban ez nem lehetetlen, vagy legalábbis kétségbevonható a lehetetlensége. *Isten kiismerhetősége azonban teremtmény számára elvileg lehetetlen*, mert azt jelentené, hogy a végtelen lét véges fogalmakkal kimeríthető volna, a végtelenség a véges elmébe beleférne. Istenben nem egyes rejtve maradt motívumok, tulajdonságok vagy egyéb jellegzetességek gátolják a teljes megismerést, hanem az a tény, hogy minden tulajdonsága és egész lényege végtelen és ezért kimeríthetetlen. Nem szabad úgy képzelnünk, mintha Isten az emberi nagyság legfelsőbb foka lenne. Sajátos létezési módja választja el őt az emberektől, nem pedig minden emberi mértéket meghaladó nagysága. Ezért bármennyit megmutat magából, mindig rejtőző Isten (Deus absconditus, Iz 45,15) marad.

b) Bibliai igazolás

Isten felfoghatatlanságáról nem olvashatók általános elvi kijelentések a Bibliában, hanem csak egyes konkrét megnyilatkozásai érthetetlenek számunkra. Izajás szerint szándékai és útjai, azaz eljárás módjai annyira távol esnek a mienktől, mint az ég a földtől (55,8-9). Szent Pál megismétli ezt a gondolatot, mikor Isten irgalmazó szeretetéről elmélkedik: „Mily kifürkészhetetlenek szándékai, mily megfoghatatlanok útjai” (Róm 11,33).

Isten felfoghatatlansága elsősorban a csodálatot váltja ki az emberből. Ilyen értelemben ünnepli Szent Pál azt a felfoghatatlan „misztériumot”, amely megváltásunkat elhatározta és Jézus Krisztusban megvalósította (1Kor 2,6-16; Ef 1,9-11). Jób panaszaira úgy válaszolt Isten, hogy rámutatott emberileg elképzelhetetlen hatalmára és bölcsességére, és ezeket összevetette az ember hatalmával és bölcsességével. Ennek hatása alatt jött rá Jób, hogy milyen balgaság volt részéről az a törekvés, hogy szenvedéseinek okát megismerje, és amikor ez nem sikerült, szemrehányásokkal illette Istent. Most látja, hogy Isten tettei és szándékai számunkra érthetetlenek és kiismerhetetlenek. „Ezért visszavonok mindent, és megbánok, porban és hamuban!” (42,3.6).

c) A szenthagyomány és a teológia

Mint láttuk, a bibliai kinyilatkoztatás nem Isten metafizikai lényegének, hanem csak üdvtörténeti megnyilatkozásainak felfoghatatlanságáról szól. De mivel a Szentírás egész gondolatvilágát Isten végtelen fönségének és tökéletességének tudata jellemzi, nem jártak el logikátlanul az *első századok* atyái (elsőnek Clemens Romanus), amikor lényegi tulajdonságnak is mondták a felfoghatatlanságot, olyan tulajdonságnak, amely őt minden teremtmény fölé emeli. Különleges helyet foglal el Isten felfoghatatlansága *Aquinói Szent Tamás* teológiájában. Ő abból indul ki, hogy a megismerés révén az ember mintegy azonosul a megismerttel, hiszen a szellemi kép lelkünknek sajátjává válik. Isten bármennyit mond magáról, felfoghatatlansága miatt ill. végtelensége miatt sohasem tudunk róla adekvát képet alkotni, nem tudunk vele igazán azonosulni, megmarad tehát a teremtő és teremtmény közti áthidalhatatlan távolság. Ugyanakkor azonban – mert ismeretről van szó – valamiféle egyesülés is létrejön és ez kimondhatatlan boldogságot képes kölcsönözni. Ez a boldogság a mennyországban éri el a tetőpontját, mert bár ott sem ismerheti meg a teremtmény Istent a maga végtelen valóságában, sokkal többet lát meg belőle, mint a földi életben.

Isten felfoghatatlanságának szenttamási szemlélete nemcsak Isten iránti csodálatunkat növeli, hanem a törekvést is kiváltja belőlünk, hogy soha meg ne elégedjünk azzal, amit tanulmányainkban, vallási élményeinkben, vagy mások elbeszélése nyomán Istenről megtudtunk, hanem egyre több és mélyebb ismeretre törekedjünk. Felfoghatatlanságának a kinyilatkoztatással való szoros kapcsolata pedig arra figyelmeztet, hogy minden róla való ismeret kegyelmi ajándék, amelyet hálás szívvel kell megköszönnünk. Amit viszont velünk szemben mutatkozó szándékaiból és viselkedéséből nem vagyunk képesek megérteni, azt Jób alázatával és azzal a bizalommal kell fogadnunk, hogy amikor halálunk órájában majd

találkozunk Vele, minden titokra fény fog derülni. Így válik számunkra is – akárcsak a Biblia embere számára – Istennek ez a negatívnak látszó tulajdonsága az Ő térdrekényszerítő fönségének, sajátos transzcendenciájának boldogító misztériumává.

d) Az Egyház tanítóhivatala

Az I. vatikáni zsinat Isten tulajdonságainak felsorolásakor említi a felfoghatatlanságot (incomprehensibilitas, DS 3001). A hittudósok azonban vitatják, hogy ez a dogmatizálás csak a negatív tulajdonságra vonatkozik-e, vagy pedig a bibliai és szenttamási értelemben vett pozitívumot is dogmának akarja-e nyilvánítani.

2. ISTEN KIMONDHATATLANSÁGA

a) Bölcséleti következtetés

Kimondani valamit, vagyis a lényegét pontosan tükröző fogalommal kifejezni valamit, csak az esetben tudunk, ha annak a valaminek lényegét teljesen megértettük, felfogtuk. Isten felfoghatatlan, ennek következtében lehetetlenség az ő lényegét szavakba foglalnunk. Egy Valaki képes csak őt kimerítő fokban kifejezésre juttatni, az örök Ige, a második isteni személy. Fogalmaink részizagságokat fejeznek ki, és azokat sem a maguk valóságában tükrözik, hanem csak analóg módon (vö. 2. §. 4.2 pontját). Istent semmiféle teremtmény semmi módon fel nem érheti: meghalad minden létet (mert végtelen), minden értelmet (mert felfoghatatlan), minden beszédet (mert kimondhatatlan).

b) A Biblia

nem beszél Isten kimondhatatlanságáról, de mikor őt felfoghatatlannak tünteti fel, akkor bennfoglalólag kimondhatatlanságát is tanítja. Vö. még az ilyen kijelentéseket: „Minden tagom hirdeti majd: ki olyan, mint te vagy, Uram?” (Zsolt 35,10).

c) A szenthagyomány

véleményét Szent Ágoston mondása fejezi ki a legtalálóbban: hasonlíthatatlanul több a léte, mint amennyit gondolni tudunk róla, és hasonlíthatatlanul többet sejt meg lelkünk belőle, mint amennyit szavakba foglalni tudunk. A nagy hittudósok szerint bölcséleti, sőt teológiai okoskodásunk végső eredménye csak az lehet, amit Szent Ágoston nyomán (Ep 197 és 130) „*docta ignorantia*”-nak szokás nevezni, és amit Nicolaus Cusanus népszerűsített a teológiában. Eszerint az igazán tudós ember tudatlansága nem naiv tudatlanság, mert ő szorgos kutatás révén jut arra a következtetésre, hogy vannak az életnek, a történelemnek és Istennek olyan titkai, amelyeket sem megérteni, sem pontosan megfogalmazni nem tudunk, csak többé-kevésbé közelítik meg ezeket a különféle tudományok.

Kimondhatatlansága, megnevezhetetlensége miatt a keleti atyák szívesen nevezik Istent névtelennek (anónümosz), aki ugyanakkor mindennevű (pánónümosz) is, hiszen bizonyos értelemben minden elmondható róla, de csak bizonyos értelemben, mert fölötte áll minden névnek (hüperónümosz).

d) Isten nevei

tehát nem olyan elnevezések, amelyek belső lényegét kifejeznék. A Biblia embere számára a név ugyan a lényegét szokta kifejezni, sőt Isten maga is azonosította magát nevével. Ezért tiltotta, hogy nevét káromlással vagy hamis esküvel beszennyezzék (Kiv 20,7; Lev 22,32; Ez 36,23). A Miatyánk első kérése Isten nevének megszentelését kéri, Jézus maga is így imádkozik: „Atyám, dicsőítsd meg nevedet!” (Jn 12,28). A névnek és a lényegnek ez az összekapcsolása azonban korántsem jelenti azt, hogy a bibliai istennevek az isteni lényeg pontos kifejezői. A Jahve névről már láttuk, hogy elsődleges és lényeges mondanivalója üdvtörténeti jellegű. Ugyanez vonatkozik Isten többi elnevezésére: mindegyik más oldalról akarja kinyilvánítani, hogy egy-egy konkrét történelmi szituációban mit lásson Istenben a választott nép, minek akar mutatkozni számukra, pl.

Magasságbeli, Szent, Fölséges, Uralkodó (Adonaj) stb. Az Él és az Elohim nevek pontos jelentése vitatott. Minden valószínűség szerint hatalmas vezetőt, védelmező urat és parancsolót akarnak jelenteni. A többes számú Elohim eredete nem biztos. Egyesek szerint fejedelmi többes lenne, mások szerint a szemita népek a mérhetetlen nagyságot fejezték ki néha a többes számmal („pluralis intensitatis”, ezért többes számú az égboltozat és a víz neve), ismét mások a pogányok által tisztelt isteni erők összessége és az ezek fölött álló hatalom jelzésének tekintik az Elohim többes számát.

e) Az Egyház tanítóhivatala

Isten kimondhatatlanságát a IV. lateráni és az I. vatikáni zsinat *dogmatizálta* (DS 804; 3001). A zsinatok történetéből ismeretes, hogy ez a dogma nem azt jelenti, mintha Istenről alkotott fogalmaink csak negatív kifejezések vagy pusztán hasonlatok volnának. Hanem a kimondhatatlanságot, akár csak a felfoghatatlanságot pozitív formában is kell értelmeznünk, és egyikük sem mondhat ellent Isten megismerhetőségének (vö. 2. §).

4. Isten minden tekintetben egyszerű

1. FOGALMI TISZTÁZÁS

Az egyszerűség az összetettségnek ellentéte, és azt jelenti, hogy nem részekből áll valami. Isten egyszerűségére abszolút voltából következtethetünk. Ami részekből áll, abban egyik rész függésben van a másiktól, az összetettség szükségképpen függőséget feltételez.

Filozófiánk az egyszerűséget a teremtett szellemről is állítja: az emberek és angyalok szellemi lelke anyagtalan, létében nem függ a testtől. A fizikai tárgyak szükségképpen részekből állnak, az emberek és angyalok szellemi lelke azonban független ettől a fizikai összetettségtől. A teremtett szellem egyszerűsége eszerint „fizikai egyszerűség” vagy „relatív” egyszerűség. Ezen belül az angyaloknál nagyobb fokú egyszerűségről beszélhetünk, mint az embernél, mert emberi szellemünk működésében lényegileg az anyagvilágra van utalva, az angyalok működése viszont sokkal lazább kapcsolatban van az anyagi világgal.

Isten nemcsak azért „minden tekintetben” egyszerű (omnino simplex), mert sem léte, sem működése elvileg nem kapcsolódik az anyagi világhoz, hanem azért, mert *hiányzik belőle a metafizikai és logikai összetettség*. Hiányzik a metafizikai összetettség: nála nincs külön lényeg és létezés; nincs meg a potentia és actus kettőssége (hiszen actus purus); nincs reális különbség isteni lényege és isteni tulajdonságai között. Tulajdonságai a lényegétől, továbbá egyik tulajdonsága a másiktól olyanféleképpen különböznek, mint a tizenkilenc az egy híján húsztól, vagy a tizennyolc plusz egytől. Tudjuk, hogy nem pusztán konvencionális elnevezés egy híján húszról vagy tizennyolc plusz egyről beszélni, mert valamiféle reális alapja is van ezeknek az elnevezéseknek, bár ugyanazt fejezik ki. Ezért nem pusztán külsőséges, konvencionális, „észbeli” megkülönböztetésről (distinctio rationis), hanem virtuális különbözöségről kell itt beszélnünk (distinctio virtualis minor). Ugyanilyen virtuális különbséget vallunk Isten és tulajdonságai, valamint az egyes szentháromsági személyek és az isteni lényeg között. – A logikai összetettség hiánya elsősorban azt jelenti, hogy nincs benne logikai „genus” és „differentia specifica”, mert nem része egy nagyobb logikai egységnek.

(NB. A „distinctio virtualis minor” elnevezés helyett egyes skolasztikus bölcselek a „distinctio rationis cum fundamento in re” szakkifejezést használják.)

2. ISTEN EGYSZERŰSÉGE ÉS A BIBLIA

A Biblia nem beszél erről kifejezett formában, mégsem mondhatjuk, hogy ennek az attributumnak bibliai alapja hiányzik. Láttuk ugyanis, hogy az isteni mindenhatóságban nem az isteni akaratnak egyfajta megnyilvánulási módját mutatja be a Szentírás, hanem magát Istent a

maga egészében. Ugyanez mondható Istennek szövetségre kész atyai jóságáról, továbbá szentségéről és dicsőségéről. Más helyütt nemcsak arról olvasunk, hogy Isten él, szeret, bölcs stb., hanem Isten vagy Jézus saját magát mondja életnek, szeretetnek, bölcsességnek stb.

3. A SZENTHAGYOMÁNY

kezdettől fogva egyszerűnek mondja Istent, kivéve Tertullianuszt, aki Istennek is, a léleknek is finomabb anyagból való testet tulajdonított. Minden valószínűség szerint nem tételünkkel ellenkező nézetet képviselt, hanem a sztoikus filozófia hatása alatt azzal azonosította a testi, anyagi mivoltot, amit a későbbi filozófia „substantia” néven emleget. Irenéusz és Origenész a gnóosztikusok emanációs elképzelésével szemben hangsúlyozza Isten abszolút egyszerűségét. A későbbiek szívesen hivatkoznak olyan szentírási kijelentésekre, amelyek eredetileg nem erről szóltak, de illusztrálásul itt is felhasználhatók: Isten olyan világosság, amelyben nyoma sincs a sötétségnek (1Jn 1,5); árnyéka sincs benne a változásnak (Jak 1,17). Az utóbbit a görög filozófia hatása alatt értelmezték: a változás képességiségből (potentia) ténylegességbe (actus) való átmenet, ezt tagadná a Jakab-levél, hiszen Isten egyszerűsége kizárja a képességiséget.

4. HITTUDOMÁNYUNK

hangsúlyozza, hogy Isten egyszerűsége *nem akarja leegyszerűsíteni* Isten-fogalmunkat. Hiszen már a bölcsélet létteljességnek, sőt az értékek teljességének (végtelenül tökéletes) mondja Istent, méginkább a kinyilatkoztatás. Az utóbbi ugyanis számunkra ellentétesnek látszó tulajdonságok egységének mutatja be („coincidentia oppositorum”, lásd 2. §. 4.1.c pontjában), továbbá Isten végtelenül gazdag szentháromságos életéről beszél.

5. AZ EGYHÁZI TANÍTÓHIVATAL

Isten abszolút egyszerűségét a középkori és újkori panteizmussal szemben *dogmának* nyilvánította (DS 800; 3001).

5. Isten változhatatlanságának problémája

1. BÖLCSELETI OKOSKODÁS

Arisztotelész istenértéket a skolasztika is magáévá tette, és Istenre mint Első Mozdulatlan Mozgatóra következtetett. Istennek ezt a mozdulatlanságát, változhatatlanságát látszik igazolni egyszerűsége is. Hiszen a változás lényege az arisztotelizmus szerint a képességiségből a ténylegességbe való átmenet, Isten egyszerűsége viszont kizárja a képességiséget. Végtelen tökéletességéből is következtethetünk, hiszen ami változik, az tökéletességet vagy nyer, vagy veszít, tehát nem lehet végtelenül tökéletes.

2. ISTEN VÁLTOZHATATLANSÁGA A BIBLIÁBAN

Isten változhatatlanságának (immutabilitas Dei) tétele a Bibliában szilárd alappal bír, noha a bibliai kijelentések általában nem metafizikai jellegűek. A Biblia Isten morális változatlanságát, azaz ígéreteinek, fenyegetéseinek és elhatározásainak megtartását mutatja be elsősorban. Ilyen bibliai helyek: „Nem ember az Isten, hogy hazudjék, nem emberfia, hogy visszakozzék! Mond-e valamit, hogy meg ne tenné? Ígér-e valamit, hogy ne teljesítené?” (Szám 23,19). „Izrael dicsősége nem hazudik és nem érez megbánást. Mert nem ember, hogy volna mit megbánnia” (1Sám 15,29). „Örök érvényű az Úr határozata, nemzedékről nemzedékre száll szívének gondolata” (Zsolt 33,11). „Tervem valóra válik, és amit akarok, mindent végbevisznek” (Iz 46,10).

Ez az önmagához való hűség azonban nemcsak erkölcsi jellegű, hiszen lényéből, lényegéből folyó valami.

a) Erre utal a Malakiás prófétánál olvasható megokolás: mert én Jahve vagyok, sose változom (3,6). – b) Hasonlóképpen létbeli állandóságot feltételez a 102. zsoltár: „Az idő kezdetén te teremtetted a földet és az ég a te kezéd alkotása. Ezek elmúlnak, de te megmaradsz, és mint a köntös elavulnak mind. Cseréled őket, mint a ruhát és megváltoznak. De te ugyanaz maradsz és éveid nem érnek véget” (26-28). Itt látjuk, hogy Isten időbeli állandósága és változatlansága a legszorosabb kapcsolatban vannak egymással. – c) Méginkább elgondolkoztatók azok a bibliai helyek, amelyek üdvözítő jóakarátát Isten lényegével azonosítják, ezért őt üdvösségünk sziklájának, az emberek üdvét öröktől fogva egyformán felkínáló ősjóságnak tüntetik fel, pl. Iz 26,4. Az Újszövetség is az üdvözítés tetteinek megtapasztalása útján jut el Isten lényegéből folyó jóakarátának és hűségének megtapasztalásához. Tökéletes az ő ajándéka, mert nála nincs változás, még árnyéka sincs a változásnak (Jak 1,17). Irgalmas, türelmes, örökkévalóságot ad, mert halhatatlan (1Tim 1,16-17). – d) Különösen a Zsidóknak írt levél hozza kapcsolatba Isten változhatatlanságát az isteni örökkévalósággal (1,10-12), amikor szó szerint idézi a 102. zsoltárt. Ugyanígy jár el Szent Pál: Róm 1,23; 1Tim 6,15.

3. ISTEN VÁLTOZHATATLANSÁGA ÉS A PATRISZTIKA

A szentatyák az említett bibliai helyekre hivatkozva védelmezték Isten változhatatlanságát. Így az apológéták a pogányokkal, Tertullianusz, Origenész és mások a gnósztikusokkal, manicheusokkal, patripassziánusokkal, ariánusokkal és más olyan eretnekekkel szemben, akik a Logosz eredetét vagy megtestesülését Isten változhatatlanságának rovására képzelték. A későbbiek közül különösen Szent Ágoston és Nüsszai Szent Gergely foglalkozik témánkkal, és az akkori teológiában divatos egzegetikai módszerrel főleg a Jahve-név metafizikai értelmezésével igazolják.

4. A KÖZÉPKORI HITTUDOMÁNY A VÁLTOZHATATLANSÁGRÓL

a) A középkor a változás arisztotelészi elgondolásából (potentia-actus), tehát fogalmi elemzés alapján következtetett Isten metafizikai változhatatlanságára.

b) Ugyanebben az időben és ugyanilyen alapon találnak magyarázatot azokra az erőteljes *antropomorfizmusokra* és *antropopatizmusokra*, amelyekkel lépten-nyomon találkozunk a Szentírásban. Antropopatizmusnak mondjuk azt az állítást, hogy Isten emberi érzelmeket és indulatokat (pl. harag, megbánás, megengesztelődés) él át. Aquinói Szent Tamás szerint nemcsak az antropomorfizmusok torzítják el Isten képét, hanem ezek is. Ezért egyiket sem szabad Istenben végbemenő folyamatként, hanem csakis az isteni cselekedet hatásából kiindulva (terminative) értelmezni. Isten megbánta azt, hogy embert alkotott, ez azt jelenti: amit Isten az ember lezülése miatt cselekedett, annak eredménye ugyanaz, mint amikor az emberek megbánják korábbi jóságukat. Jézusban sem a megsértett és ezért a harag indulatától fűtött Isten engesztelődött ki a világgal, hanem Jézus megváltói műve révén alkalmassá vált a világ Isten üdvözítő jóságának befogadására, amire addig a bűnök következtében (tehát mintegy a sértés és harag következményeként) nem volt képes. Az antropomorfizmusok és antropopatizmusok célja az, hogy az emberileg elképzelhetetlen Istent emberközelbe hozzák. A természettudósok az elvont fogalmakat és elvont igazságokat (amilyenek pl. az elméleti fizika tételei) hasonlatszerű „modellek”-kel szokták érzékeltetni, de hozzáteszik, hogy a modell sohasem fejezi ki pontosan az igazságot, amit kielégítően „leírni” csak képlettel lehet. A modell pusztán a megközelítést könnyíti meg. Így az antropomorfizmusok és az antropopatizmusok is népszerű formában, de a valóságot némileg eltorzítva ábrázolják Istent. Ez szükséges, mert a kinyilatkoztatás nemcsak a teljes valóságot elvont fogalmakkal megközelíteni tudó hittudósokat, hanem a Kimondhatatlan előtt hódolni kíváló, vele személyes kapcsolatba lépni óhajtó nem-tudós embereket is el akarja vezetni Istenhez.

c) *Istennek kifelé való művei változnak.* Időben teremtette a világot, időben történt a megtestesülés, világfönntartói és gondviselő együttműködése a változó világra vonatkozik stb. Hogyan lehetséges, hogy amikor így aktív formában részt vesz a világ változásaiban, maga nem változik? Erre a kérdésre is választ keresünk a középkor óta.

A régebbi teológia abból indult ki, hogy Isten kifelé való tevékenységében három mozzanat különböztethető meg:

Első a kifelé ható isteni tevékenységre vonatkozó *elhatározás*. Mivel Istenben minden elhatározás örök jelenben van, azért a most említett elhatározások nem hoznak újat Isten számára, nem változtatnak rajta.

A második mozzanat az Isten *műveiben létrejövő változás*, mint elhatározásainak és cselekvésének eredménye, terminusa. Ezek a terminusok új helyzeteket jelentenek: a teremtés előtt nem volt világ; a kafarnaumi százados fia azelőtt beteg volt, most egészséges; a megtestesülés előtt nem volt Isten-ember. A helyzet azonban reláció, azaz viszonylat. A viszonylatok megváltozása pedig nem mindig kétoldalú, hanem sokszor csak egyoldalú: aki azelőtt mögöttem jött és most elém sietett, ahhoz való viszonylatom megváltozása tőlem függetlenül történt. Beléphet valaki a szobába és ezáltal velem relációba kerülhet anélkül, hogy én megváltoztam volna. A nap sem megy keresztül változáson azért, mert a földön majd telet, majd nyarat csinál. Az ilyen egyoldalú viszonylatokat egyes viszonylatoknak mondjuk. Azért egyes, mert az új helyzet csak az egyik fél részéről jelent változást (ezt a tényrt reális reláció néven emlegeti a bölcselet), a másik fél részéről azonban nem (a másik fél tehát csak logikai relációba kerül). Istennek és a világnak, valamint Istennek és a világban végbemenő történéseknek és helyzeteknek viszonya ilyen vegyes reláció: Isten részéről pusztán logikai, a teremtmények részéről azonban reális, hiszen változásaikban is függenek Istentől. Isten pedig nemcsak a változtatás szándékát látja öröktől fogva és örök jelenben, hanem a változás során létrejött új helyzeteket is ugyanígy látja és akarja. Ennélfogva ezek a helyzetek benne semmiféle változást nem eszközölnek.

A harmadik mozzanat a változtatás, vagyis a változás szándékának *végrehajtása*. Embernél itt a legtöbb esetben változásról van szó: elhatároztam, hogy öt órákor elindulok valahová, akkor tehát abbahagyom a tanulást. De már a mi világunkban is észlelhetők a változtatót függetlenül hagyó változtatások. Amikor pl. a beteg az orvos előírása szerint beveszi a gyógyszert, új relációba kerül orvosával anélkül, hogy orvosa ugyanakkor változott volna valamiben. Ha az orvos akarata abszolút módon hatékony volna, a betegnek időhöz kötött gyógyszer-bevétele bekövetkeznék minden idegen tényező segítsége nélkül, pusztán az orvosi előírás eredményeként. A skolasztika ilyen abszolút módon hatékony örök isteni elhatározásokra utal, ezért meri mondani, hogy még a cselekvések végrehajtásában és az események bekövetkezésében való aktív szerepe sem tételez fel változást Istenben. Emberileg nehéz elképzelni ezeket. Az abszolút módon hatékony és mégis a világgal együttműködő isteni elhatározások elképzelése például könnyen felidézheti bennünk a mesékben szereplő varázsigék („terülj, terülj asztalkám!”) párhuzamát. Azt is nehezen értjük meg, hogy Isten örökkévalósága Boétiusz meghatározása szerint (vö. 6. §. 6.2.b pont) egyetlen pillanatban nemcsak a világban és történelemben szétszórt értékeket birtokolja, hanem ez az egyetlen örök pillanat összefogja a történelmi egymásutánban megvalósuló isteni elhatározásokat is. Szemléletünk a változások világába rögződött bele, időbeliségünk miatt pedig nem tudjuk átérteni Isten örök jelenjét. Azt azonban tudjuk, hogy Istenben öröktől jelen van minden, amit cselekszik, csak cselekvésének hatása (terminusa) jön létre előre meghatározott időben. Így tehát csak a hatás változik, de nem Isten.

d) Hasonló megoldást alkalmaz a skolasztika, amikor arra keres feleletet, hogy *a változatlan Isten hogyan hallgatja meg a hozzá intézett imádságokat*. Isten örök

elgondolása az, hogy bizonyos javakat, ill. ajándékainak üdvös felhasználását csak kéréseink fejében adja nekünk. Nem mintha kéréseink befolyásolni tudnák akarátát, hanem azért, mert ha kérünk, jobban átérezzük, hogy mennyire függünk tőle, iránta való bizalmunkat is mélyíti az imádság, sőt azt is kifejezheti, hogy nem gépiesen, hanem szabad akarattal és hálás örömmel fogadunk mindent, ami tőle származik. Nem Istenben hoz tehát létre változást az imádság, hanem saját lelkünket teszi alkalmassá a kegyelmi ajándékok befogadására.

5. A MAI HITTUDÓSOK PROBLÉMÁI A VÁLTOZHATATLANSÁGGAL KAPCSOLATBAN

Arisztotelész Első Mozdulatlan Mozgatója tiszta forma (actus purus), teljes kibontakozottság, tökéletes megvalósultság, és azért képes változtatni, mert amiben kibontakozásra váró lehetőségek (potentia-k) vannak, úgy tekint rá, mint mintaképre, és hozzá hasonlónak lenni, azaz képességeit megvalósítani törekszik. Úgy mozgatja a világot, mint az ideál a feléje törekvőket, „mint a szeretett lény az őt szeretőket”. Tevékenysége abban áll, hogy a világban rejlő lehetőségeket, mint a nap a földbe vetett magvakat, kikeltse és kibontakozásra segítse. Vágyakat kelt a világban és irányt szab e vágyaknak, mégpedig önmagát állítja oda célul, hiszen minden hozzá hasonlónak lenni törekszik, önkéntelenül is. Az arisztotelészi isten voltaképpen passzív lény. Nem tevékenységével hat, hanem azzal, hogy van. Az „erősz”-t éppúgy fölkelti a lényekben, mint Platón istene, de ez a vágy egyoldalú, részéről nyoma sincs a világgal való törődésnek. Olyan, mint egy szép kép vagy szobor: vonz, hogy megnézzük. Gyönyörűséget nyújt ha látjuk, de bánt, hogy a kép vagy a hideg márvány mitsem érez mindebből, személyes kapcsolatra alkalmatlan. Nem a kinyilatkoztatás Istene ez, akire úgy tekint a világ, mint Teremtőjére, és aki állandó gondviselésével irányít bennünket.

A potentia actus-ra építő skolasztikus megoldás sokban emlékeztet Arisztotelész élettelen istenképre. Nem könnyű összhangba hozni vele azt, amit a kinyilatkoztatás Istennek a világgal való törődéséről, aktív szeretetéről, irgalmáról, jutalmazó és büntető tetteiről, hűségéről stb. hirdet. Aquinói Szent Tamás nem adja meg ennek az összeegyeztetésnek megoldását, csak állítja, hogy a mi Istenünk változatlansága ellenére is állandó tevékenység (STh I 9.1 ad 1; I 19 1 ad 3). Az újabb teológia azonban különféle kísérleteket tesz abban az irányban, hogy *Istennek ez az aktivitása nem hoz-e létre magában Istenben is valamiféle változékonyságot.*

a) A legtovább mennek egyes *protestáns* hittudósok, akik egyszerűen tagadják Isten metafizikai változhatatlanságát, és a kinyilatkoztatásnak az utóbbira vonatkozó utalásait pusztán üdvtörténeti jellegűeknek minősítik.

b) Több *katolikus* hittudós (pl. K. Rahner, H. Küng) azon fáradozik, hogy Isten *metafizikai változhatatlanságának fenntartásával Isten „történetiségét” is érvényre juttassa.*

Arra hivatkoznak, hogy Isten időfölöttiségének pozitív tartalma (hogy ti. ura az időnek) időben való állandó jelenlétét is lehetővé teszi anélkül, hogy ez a jelenlét panteizmust eredményezne. Nem eredményez panteizmust, ha meggondoljuk, hogy ba) a kinyilatkoztatás szerint Isten lényegéhez hozzátartozik a szabad akarat, ez pedig biztosítja a világban végbemenő változásoktól való függetlenségét, sőt azok irányítását. – bb) Továbbá a kinyilatkoztatás adataira támaszkodó keresztény bölcsélet Istennek a világgal való együttműködését „actio creatrix”-nak bizonyítja, és ennek értelmében Isten okisága egészen másképpen működik, mint a teremtett okok, teljesen fölötte áll azoknak („Isten transzcendens ok”), nem pótolja azok hiányosságait, hanem létben tartja és működteti azokat. Ez is függetleníti Istent a világban végbemenő változásoktól. Erről bővebben a teremtésben lesz szó. – bc) Vegyük hozzá a „creatio continua” feltételezését, amelyről szintén a teremtésben lesz szó. Ez viszont a világban végbemenő változásokhoz mutatja közel állónak Istent.

Ilyen meggondolások alapján ma több hittudós ezt a módosítást ajánlja: *Isten nem abszolút, hanem relatív értelemben változatlan.* Ez az állítás nem mond ellen a dogmának. Isten

változhatatlanságát ui. első ízben az I. niceai zsinat dogmatizálta (DS 126), a későbbi zsinatok ezt megismételték (pl. I. vatikáni zsinat, DS 3001). De Niceában csak arról volt szó, hogy Jézus változásnak kitett emberi természetétől különböznie kell az Atyával egylényegű változatlan isteni természetnek. Arról nem volt szó a zsinaton (és azóta sem), hogy a megtestesüléskor Isten a maga személyébe (hüposztasziszába) vette fel, és ezzel mintegy magáévá tette a változékony emberi természetet és ezáltal relatíve belépett a változók sorába. Arra nem tért ki a zsinat, hogy Krisztusban Istennek egészen páratlan szubsztanciális jelenléte van. K. Rahner az egzisztencialista bölcselet terminológiájával úgy fogalmazza az utóbbit, hogy a történeti Jézusban Isten mintegy kilépett változatlan önmagából (Isten ex-sistentiája), *belépett az emberi történelembe*, és ennek következtében *Jézus története egyenlő a benne önmagát kimondó Isten történetével* (15).

c) *Egyes hittudósok tovább mennek* és ilyen kérdéseket tesznek fel: Ha Istenben lehetséges a relatív értelmű változás, akkor miért ne gondolhatnánk arra, hogy Isten szuverén szabadsága következtében velünk szemben való belső magatartása is járhat bizonyos relatív változásokkal? Miért csak terminatíve kell értelmeznünk a bibliai antropomorfizmusokat és antropopozitizmusokat? Miért nem tételezzük fel, hogy szuverén szabadsága és végtelen belső gazdagsága következtében *valamiféle belső dinamizmus* is működik Istenben, amikor antropomorfizmusokról és antropopozitizmusokról van szó? Mindezek olyan kérdések, amelyekre kielégítő feleletet csak a jövő teológiájától várhatunk.

d) Igen figyelemre méltó, de több bírálója szerint kriptomonofizitizmust tartalmaz az a megoldás, amelyet a protestáns Jürgen Moltmann ajánl, Luther „kereszt-teológiájának” átdolgozásával. Isten Jézusban történő önküresítésének tetőpontját Luther abban látta, hogy szerinte az ember Jézus a kereszten magára maradt, elhagyta a Verbum. Moltmann szerint a Verbum nem az ember-Krisztustól szakadt el, hanem bizonyos értelemben az Atyától.

Abból indul ki Moltmann, hogy igaza volt az ősegyháznak, amikor azt képviselte, hogy Isten nem szenvedhet (*impassibilitas Dei*, DS 196). Abban az időben azonban rákényszerített, akaratlan, passzív szenvedésről folyt a vita. Ezzel a szenvedéssel pedig szembeállítható a szeretetből, önként és szabadon vállalt együttérzésből fakadó, aktív szenvedés. Miért ne volna képes az utóbbira az az Isten, akinek lényege az aktív, adakozó szeretet? Hiszen a szeretet aktivitása nemcsak külső viselkedési formák változékonyosságát feltételezi, hanem az érületnek, átélésnek gazdag dinamikáját is. Eszerint a kereszten Krisztusnak nemcsak embersége szenvedte el az Atyától való teljes elhagyatottság kínjait, hanem az Ige is. Az Atya viszont ugyanakkor a Fiútól való teljes elkülönülés kínzó érzését vette magára önként, szeretetből. Nem „patipassionista” értelemben szenvedett Isten (mintha ti. a Fiúban az Atya szenvedett volna), hanem az ontológiai Szentháromság épségben tartásának megfelelően. A szakadás ui. nem lehetett teljes, mert az Atya és a Fiú együtt maradt a Lélekben, a szeretet közösségében. De nemcsak úgy, mint amikor két szerető lélek egymástól távol kénytelen élni, bár a szeretet összefogja őket. Itt sokkal többről van szó: a három személy közös természete (ontológiai egysége) szétkülönültségükben is összefogta őket. Jézus magárahagyatottságában az Atya és a Fiú mintegy „elkülönült” egymástól, az önátadó szeretetben tökéletesen egyek voltak (vö. Róm 8,32; Gal 2,20). (16).

A kereszt teológiájának a mi szenvedéseink számára is van mondanivalója. Szent Pál (Róm 8,17) és Szent Péter (1Pt 4,13) Jézus szenvedéseiben való részvételünkről beszél, Szent János pedig azt írja, hogy aki szeretetben él, Istenben él és Isten él benne. (1Jn 4,16). Egyes hittudósok az előbbi gondolatmenetet folytatva azt következtetik ezek alapján, hogy a megigazult ember (aki tehát Isten szeretetében él), sohasem szenved egyedül, hanem valamiképpen Isten is szenved benne és vele: szeretetének teljes együttérzésével veszi magára az ilyen szenvedőnek kínjait (17).

A keresztség teológiája sok vitát váltott ki. Amennyiben megtalálja vitathatatlan megfogalmazását, el fogja hárítani azt a látszatot, ami modern gondolkodóknak (pl. Camus-nek is) sok nehézséget okozott, hogy a Szentháromság boldogságában élő Isten mintegy kívülről szemléli a szenvedések tengerében fuldokló világ gyötrő kínjait.

6. AZ EGYHÁZI TANÍTÓHIVATAL

több zsinaton (niceai, kalcedoni, IV. lateráni, I. vatikáni) mondta ki dogmának Isten változatlanágát, anélkül azonban, hogy ennek az isteni tulajdonságnak pontos értelmezését közelebbről meghatározta volna. (DS 126; 302; 800; 3001; 3024).

6. Isten személyessége

Isten személyességéről nem beszél a kinyilatkoztatás, sőt a személy szó sem fordul elő a Szentírásban. Ennek ellenére élő és teljes személynek kell mondanunk a kinyilatkoztatás Istenét, ha a személy szót úgy használjuk, amint azt az átlagember érti.

1. ISTEN SZEMÉLYESSÉGE A KINYILATKOZTATÁSBAN

A legtöbb mai ember „személyes kapcsolatok”-ra gondol a személy szó hallatára, a személyességet tehát a megszólíthatóságra és a kölcsönös dialógus képességére, ill. készségére vonatkoztatja. Isten ilyen értelemben személynek mondható, hiszen transzcendenciájának misztériumával kapcsolatban részletesen bizonyítottuk (6. §. 1. pont), hogy beszélő és válaszváró Valaki. A kinyilatkoztatás szerint az embert gyermekének, sőt szövetségkötésre alkalmas partnerének tekinti, és ebben a személyes kapcsolatban látja vallásosságunk legfőbb megnyilatkozását.

2. ISTEN SZEMÉLYESSÉGE ÉS A BÖLCSELET

Ha azonban bölcséletileg elemezzük a személyiség fogalmát, Isten személyességével kapcsolatban több probléma merül fel.

a) A modern perszonalizmus egyik ága, a „*dialogikus perszonalizmus*” (M. Buber) ugyanazt mondja a személyesség lényegének, mint amit az átlagember. A személyességet ui. a mai embert fenyegető eltömegesedéssel ellentétes én-te kapcsolatra való alkalmasságban, ill. az emögött rejtőző önmagunkra való reflektálásban és öngénylésben látja. Sokat használja ez a bölcséleti irány a megszólíthatóság és a kölcsönös dialógus kifejezéseket (18).

Hacsak ennyiben állna a személyesség lényege – ami komolyan vitatható –, bölcséletileg akkor is csak bizonyos értelemben alkalmazhatnánk ezt a fogalmat Istenre. Jól illik ui. Istennek az értelmes világgal folytatott szüntelen dialogizálására, és jól illik a szentháromsági személyek egymáshoz való viszonyulására, hiszen az utóbbit is dialógusnak tekinthetjük. A nehézség akkor kezdődik, amikor Istennek a világhoz való és a szentháromsági személyeknek egymáshoz való viszonyulására ugyanazon értelemben akarjuk használni a személy szót.

A szentháromságtan ugyanis kimutatja, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek ezt a fajta személyes megnyilatkozást csak egymás felé való vonatkozásukban valósítják meg. Kifelé, a világ felé való minden megnyilatkozásuk hármuknak közös műve. Ebből kifolyólag a három isteni személy a világ felé egyetlen személynek mutatkozik. Mi nem külön az Atyával vagy a Fiúval vagy a Szentlélekkel „dialogizálunk”, hanem mindig háromszemélyű egy Istennel, mintha a három személy együttese külön személyt, negyedik személyt eredményezne, ami nyilvánvalóan lehetetlenség. Azt kell tehát mondanunk: ha a személy legfőbb jellemzője a dialógusra való képesség, akkor ezt a szót elmondhatjuk külön az egy Istenről, külön a szentháromsági személyekről, de nem azonos értelemben.

b) A *skolasztika Boétiusz nyomán* így határozta meg a személy fogalmát: értelmes természetű, önálló, egyedi létező (rationalis naturae individua substantia). Az állat egyedi létező, de nem értelmes, értelmünk viszont nem egyedi létező, mert csak emberségünk egészében képes kifejtetni a maga tevékenységeit, a személy értelmes is, önálló létező is (19).

Ez a meghatározás hangsúlyozza ba) az értelmes természet keretén belül az öntudatot és az önrendelkezés képességét is. Mivel ugyanezeket a mozzanatokat feltételezi ugyan, de nem emeli ki ennyire az ismertetett dialogikus perszonalizmus, azért ez a meghatározás az utóbbinál jobban alkalmazható Istennek a világgal való és a Szentháromság személyeinek egymáshoz való viszonylatára egyaránt. bb) A meghatározás másik eleme, az önálló létezés, azonban már nem áll a Szentháromság személyeire. A Szentháromságban hiányzik a különállás teljessége, különállásuk csak egymáshoz való viszonyulásukban nyilatkozik meg, nem pedig külön természetek birtoklásában. Ezért már a középkor derekán úgy módosították Boétiusz meghatározását, hogy az értelmes természet létezési, fennállási módját (modus subsistendi) mondták a személyiség lényegének. Eszerint a Szentháromságban ugyanaz az egyetlen értelmes isteni természet három külön létezési formában, három fennállási módban érvényesül, ezért beszélhetünk három személyről. – bc) Ha viszont ezt a mozzanatot tartjuk a személyesség egyik jellemzőjének, akkor az ilyen személyesség nem mondható el Istennek a világhoz való viszonyulásáról. Hiszen az értelmes isteni természet nem létezési módjának hármasságában, hanem úgy mutatkozik felénk, mintha egyetlen létezési forma birtokolná. Tehát a Boétiusz-féle meghatározás sem azonos értelemben állítható Istennek a világgal szemben megnyilvánuló és a Szentháromság egyes tagjainak egymás felé megnyilvánuló személyességéről.

c) Bonyolítja problémánkat, ha a személyt a *mai lélektani antropológia* alapján elemezzük. Eszerint ugyanis a személy ca) bizonyos énközpontúsággal rendelkezik, amely a természeti adottságok felhasználásával valósítja meg a maga öncélúságát: képes felismerni saját természetének és a rajta kívüli világnak lehetőségeit, és képes azokat szabad akarattal felhasználni saját javára vagy kárára. A skolasztika elgondolása szerint az értelmi és akarati képességek az ember természetében rejlenek; a modern antropológia ezt nem vitatja, de hangsúlyozza, hogy ezeket a személyiség fogja össze és aktualizálja. Személyiségzavarok esetén az ember értelme és akarata sem működik kielégítően. – cb) A mai antropológia azt is kiemeli, hogy személyiségünk csírájában adva van már azzal, hogy embernek születünk, kibontakozásához azonban feltétlenül szükségünk van kétféle „kommunikációra”: más emberekkel és a világ tárgyaival és feladataival való állandó kölcsönhatásra. A kinyilatkoztatás alapján álló bölcsélet hozzáteszi, hogy a személyiség teljességéhez egy harmadik fajta, az Istennel történő kommunikáció is szükséges.

Ha ezt a személyiségfogalmat akarom hozzámérni Istenhez, akkor először azt kell megállapítanom, hogy Istennél a „kommunikáció” egészen más rendeltetéssel bír, mint az embernél. Istennél végtelen tökéletessége miatt ugyanis nem lehet szó fejlődésről, kibontakozásról, az ő kommunikációja csakis szeretet-ajándékainak osztogatásában és viszonszeretetének elfogadásában állhat. Azt a szempontot azonban alkalmazhatjuk Istenre, hogy van énközpontja, értelmes természete adottságainak összefogó és irányító központja. De ezt is csak analóg értelemben mondhatjuk, hiszen én-je és természete voltaképpen azonosak, mert egyszerűsége miatt nincs benne metafizikai összetettség. Továbbá ha így nézem Istent, nem tudok mit kezdeni a Szentháromsággal. Isten így csak egy személyűnek tűnik, hiszen egyetlen természete adottságait egyetlen értelemmel és akarattal egységesen érvényesíti a világgal szemben.

d) A fentieknél is nehezebbé válik Isten személyességének kérdése, ha a megtestesült Isten, *Jézus Krisztus* isteni személyét elemezzük. Erről a krisztológiában lesz szó.

e) Mindebből az következik, hogy *amikor Istent személynek mondjuk, akkor nem a teremtett személyek, sem a szentháromsági személyek fogalmát alkalmazzuk rá, hanem személyességének csupán egyetlen vonását kívánjuk jelezni ezzel a szóval: személyes kapcsolatra, értelmes természetű teremtményeivel való dialógusra képes és hajlandó Valaki, aki természetesen rendelkezik a dialógushoz szükséges értelemmel, akarattal, öntudattal és önrendelkezéssel. Mikor csupán ebből a szemszögből nézzük, mellőzzük háromszemélyűségét, és úgy tekintjük Istent, ahogyan a világ felé mutatkozik: mintha egyetlen személy lenne. A személy szót tehát olyan analógia formájában alkalmazzuk Istenre, amelyben jóval több a különbözőség, mint az azonosság (20).*

f) Vissza kell utasítanunk azonban azt a kívánságot, hogy egyáltalában ne beszéljünk Isten személyességéről, mert a távolkeletiek és a teológiában nem járatos, de miszticizmusra hajló európaiak is hajlamosak arra, hogy a személyességben lezárttságot, korlátozottságot, végességet, tökéletlenséget lássanak. Ez az indoklás téves, hiszen hozzánemértők előtt sok más teológiai kifejezés is könnyen félreérthetővé válhat; ezért szükséges, hogy mindent pontosan megmagyarázzunk, a jelen esetben tehát rámutassunk arra, hogy mennyire más értelemben mondjuk személynek Istent, mint az embereket.

8. §. Az élet Ura élő Isten; élete szellemi élet

1. A kinyilatkoztatás Istene élő Isten

Jeremiás (10,10-16) és Dániel (14,1-27) könyve, továbbá a zsoltárok (pl. 114,4-7), sőt az Újszövetség (ApCsel 14,15; 1Tessz 1,9; vö. Zsid 9,14) szerint az igaz Isten abban különbözik a bálványistenektől, hogy azok nem élnek, ő viszont él.

Hogy a kinyilatkoztatás Istene élő Isten (1Sám 17,26; Zsolt 42,3;36,10; Zsid 10,31; 12,22; Mt 26,63 stb.), arra a Biblia népe *nem elvont okoskodás formájában* következtetett, hanem a világ teremttségére, az üdvtörténet eseményeire és az egyének életében előforduló isteni megnyilatkozásokra reflektálva mintegy „megtapasztalta”. Sokat szerepel ez a gondolat: élő, hiszen ő ad életet mindennek (Ter 2,7; MTörv 32,39; Zsolt 36,10; Jób 10,12; Iz 42,5; Ez 37,1-10; ApCsel 17,25), és akitől megvonja az életet, az a porba tér, meghal (Ter 3,19; Zsolt 104,29; 1Sám 2,6; Iz 40,15). Az Újszövetség még két igazságot hangsúlyoz: Isten életének teljessége Jézusban mutatkozott meg, továbbá Jézus közvetítésével Isten minket is részesíteni akar az ő életében.

2. Istent nem átvitt értelemben mondjuk élőnek,

ahogyan például egy természeti törvényt vagy erőt mondunk, amelynek hatását az élőlények világában tapasztaljuk. Hiszen Isten nemcsak „beszél”, hanem „megszólítható”, vagyis párbeszédet lehet vele folytatni. Valósággal élőnek mutatkozik, amikor szövetséget köt és amikor meghallgatja az imát, különösen amikor saját életére esküszik. Az „élek én!” (= életemre mondom!) esküformula az élet értékét a mainál sokkal nagyobbra becsülő ószövetségi ember számára elsősorban az ígélet, ill. eskü igazságtartalmára utalt ugyan, másodlagosan azonban arra is rámutatott, hogy Isten éppúgy élő valóság, mint mi emberek (vö. Iz 49,18; Ez 5,11; 33,11). Az Isten életére való hivatkozás az ószövetségi imákban is gyakran visszatér (pl. Zsolt 19,47; 85,3; Szám 14,12.28).

3. Isten élete azonban egészen másfajta élet, mint a mi életünk,

Hiszen Istenből a földi élet legjellemzőbb sajátosságai, a biológiai funkciók teljesen hiányoznak. Isten élete nem biológiai értelemben vett élet, hanem a legmagasabbrendű életforma, *a szellem élete* (vö. Jn 4,24; 2Kor 3,17).

Hogy mi a szellem, és hogy miben áll a szellem élete, arról nem ad kifejezett tanítást a kinyilatkoztatás, sőt a szellem szót sem mindig ugyanabban az értelemben használja, mint a későbbi bölcséleti okoskodás. A korábbi szentírási könyvek az Istenből kiáradó erőt szokták szellemnek mondani, a későbbiek Istennek minden fajta megnyilatkozását, főleg szavát, továbbá a világ létrehozásában megnyilvánuló, valamint a világ felépítésében és irányításában nyomon követhető isteni bölcsességet. Első ízben a görög filozófia hatását mutató bölcsességi könyvekben találkozunk a szellem és az anyag szembeállításával, de úgy, hogy lényegbeli különbözőségük ellenére is joggal alkalmazhatjuk mindkettőjükre az élet fogalmát. Ezzel a problémával részletesen a teremtéstanban, az ember teremtésénél foglalkozunk. Látni fogjuk, hogy a szellemi élet lényege nem az anyagtalanság – hiszen az ember szellemi képességei az anyagvilággal való kölcsönhatásban bontakoznak ki –, hanem az önreflexió és szabad önrendelkezés, továbbá saját természetünk és a nagytermészet alakításának képessége. Ezek viszont Istenben a legteljesebb mértékben megvannak.

4. Isten egészen más értelemben szellem,

mint az ember szellemi lelke, sőt az angyaloktól is lényegesen különböző szellem. Istennél ugyanis teljesen hiányzik az emberi léleknek az anyagvilághoz fűződő szoros kapcsolata, továbbá az a lazább kapcsolat, amely az angyalvilágot jellemzi. Az utóbbiról az angyaltanban lesz szó.

5. Mégis életnek kell mondanunk Isten szellemi életét

Mi jogosít fel erre bennünket?

a) Az élet mibenléte titok, és ma sem jött még rá a tudomány, hogy élő és élettelen között mi a pontos különbség. A bölcselek azonban a mai természettudományos eredmények figyelembevételével is érvényesnek tartják azt a régi meghatározást, amely egyaránt áll a biológiai és szellemi életre: *belülről kiinduló és önmagára irányuló tevékenység* (STh I 18 1 ad 2). A szellemi megismerés és akarás ugyanis, akárcsak a biológiai szükségletekből fakadó tevékenységek (a táplálék megszerzése, a pihenőhely felkeresése, az ellenségtől való menekülés, a fajfenntartási szükséglet stb.) belülről fakadnak, és belső kielégülésre, bizonyos belső egyensúlyi állapot (mai lélektani műszóval: homeosztazisz) létrejöttére irányulnak.

b) Megfigyelhető továbbá, hogy az élet magasabbrendű formái potenciálisan (képeségileg) *magukban hordják az alsóbbrendű formák tevékenységeit*. Hiszen az ember szellemi lelke az ember vegetatív és állati jellegű tevékenységeinek is „életelve”, amennyiben élteti és működteti az ezeknek megfelelő anyagi szerveket.

Ez az elv Istenre is alkalmazható, bár nála teljesen más formában érvényesül az alsóbbrendű formák éltetésének és működtetésének képessége. Ő nem olyan kapcsolatban van a teremtmények élettevékenységeivel, mint lelkünk a mi megnyilvánulásainkkal – hiszen lelkünk az emberi test „lényegadó formája” –, hanem lazábbnak látszó, voltaképpen azonban összehasonlíthatatlanul szorosabb kapcsolatban: a világban található összes vegetatív, animális és spirituális „életelveknek” ő a legvégső magyarázata, létbentartója és működtetője.

c) A szellemi élet legszembetűnőbb megnyilvánulásai: *az értelmi megismerés és szellemi akarás kettőssége*. Ez Istennél a szentháromsági személyek kölcsönös megismerési és szeretet-dinamikájában jut szóhoz a legteljesebb formában. Ugyanakkor azonban kifelé is megnyilvánul: tökéletesen ismeri és szereti teremtményeit. A tökéletesség egyrészt az ismeret és szeretés maradéktalan teljességében áll, másrészt abban, hogy megismerésükben és szeretésükben nincs szüksége a részükről kiinduló hatásokra; ezzel ellentétben az emberi megismerés a világ tárgyaiból, azoknak ránk tett hatásából indul ki. Mivel ő mindent önmagából, saját elgondolásai alapján és saját erejéből hozott létre, a létezőket és azok működését hatásuktól függetlenül, saját terveiben is látja és szereti. Ennek következtében mindent annak benső tartalma szerint lát és értékeli, ismeretét és szeretetét tehát nem befolyásolja az absztrakció vérszegénysége.

6. Isten élete a szellem legmagasabbrendű életé: természetfölötti élet

A természetfölötti szóval kétfélet akarunk itt mondani. Egyik az isteni életnek a teremtmények életétől való *radikális különbözősége*. Más az élete, mint a természet világában tapasztalható élet, mert nem mástól kapta; mert kezdet nélküli és örökké tartó élet (Zsolt 90,2; 102,27; Iz 40,6-8; Sir 18,1; Jel 4,10.24); halálon győzedelmeskedő élet (Iz 25,8; 26,19-21; Jn 12,2); továbbá minden más életnek forrása az ő élete. Másik jelentése a természetfölöttinek a jelen esetben az, hogy ezt az életet új életként (Róm 6,4), *újjászületés által* (Jn 3,6; Tit 3,5; 1Jn 3,14) *teljesen ingyen* (Róm 9,16; 11,6; Jn 6,44; 15,4-5) adja meg azoknak, akiket ebben

részesíteni akar (Ef 1,4-14; 2Tim 1,10), akiket a Krisztusban köztünk megjelent életébe (Jn 1,4; 10,10; 14,5; 1Jn 2,3) az Atya és a Fiú közös Lelke bekapcsol és Isten gyermekeivé, valamint az isteni boldogság örökösivé tesz (Róm 8,14-17; 1Jn 3,2).

7. Az isteni élet bölcseleti igazolása

Ez az igazolás abból az alapvető tételből indul ki, hogy a világnak és benne az élőlényeknek is végső megokolása, magyarázata Isten. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha benne is megvan az élet, mert senki sem adhatja azt, amije nincs.

Ezt az érvelést nem gyengíti az a tény, hogy az élet biológiai formája hiányzik Istenből. Mert – mint fentebb láttuk – a magasabbrendű formák képesek az alsóbbrendű formákat létben tartani és működésüket biztosítani. Továbbá a szellem, mint magasabbrendű életforma, a teremtmények világában „kreativitást” is mutat: a természet törvényszerűségeinek felismerésével és felhasználásával állandóan újat produkál a technikában, kultúrában és szociális életben. Isten „kreativitása” a törvények megalkotásában, továbbá a világ létrehozásában, fenntartásában és fejlesztésében a teremtett élőlényekkel szemben is érvényesül.

8. Isten és az élet azonosak

Bölcsletünk nemcsak azt állítja Istenről, hogy élő Valaki, hanem hogy ő maga az Élet, azaz Isten és az abszolút értelemben vett Élet azonosak egymással. Hiszen a) életét senkitől sem kapta, annak magyarázatát önmagában bírja. Jézus így fejezte ki ezt: „Amint az Atyának *élete van önmagában*, a Fiúnak is megadta, hogy élete legyen önmagában” (Jn 5,26; vö. 14,6). – b) Továbbá Isten minden életnek teljessége. A teremtett élőlény csak egyik formáját, egy kis szeletét éli meg annak, amit összefoglaló néven mondunk életnek. Isten élete viszont „actus purus” és „esse subsistens” (lásd 7. §. B) 1.3.), hiszen azonos az isteni lényeggel. – c) Vegyük hozzá azt az észleletet, hogy a világban a növények és állatok élete az embert és az emberiség fejlődését szolgálja. Ez egyrészt isteni rendelkezés (Ter 1,28-30), másrészt az általános evolúció által igazolt tény. Az is tény, hogy az emberben az evolúció a magasabbrendű élet kibontakozása felé tart. Oda, ahol az emberi megismerés és akarat egészen megneemesíti és szolgálatába állítja az anyagvilágot, és érvényre juttatja minden ember lényegi egyenlőségét és a társadalmi igazságosságot. A kinyilatkoztatás nem zárja ki a szellemnek ezt a teljes győzelmét, sőt „új ég és új föld” (Iz 65,17; 66,22; 2Pt 3,13; Jel 21,1) néven az emberi történelem kiteljesedéseként mutatja be. Ebbe a kiteljesedésbe beletartozik a szellem tökéletes uralmánál is magasabbrendű élet, a természetfölötti élet. Ezt nemcsak a kinyilatkoztatás tanúsítja (vö. 1Kor 15,48-49), hanem a keresztény bölcseleti antropológia is, amikor bizonyítja pozitív alkalmasságunkat arra, hogy az isteni életben részesedjünk. Különösen K. Rahner mutatja ki, hogy végeredményben az isteni életben találja meg nemcsak magyarázatát, de célját, végső kiteljesedését is az értelmes teremtmények élete (21).

9. Egyházunk tanítóhivatala

nemcsak mindennapi igehirdetésében és a liturgiában, hanem az I. vatikáni zsinaton ünnepélyes formában is dogmaként tanította, hogy a kinyilatkoztatás Istene élő Isten (DS 3001).

9. §. Az isteni értelem léte és működése

Isten életének legszembetűnőbb szellemi megnyilvánulása az értelmi megismerés és az értelemről irányított akarás.

1. Az isteni értelem létének bizonyítása

1. Isten értelmes mivoltára bölcselileg a világban tapasztalható rendből és célirányosságból következtetünk. A fizikai, logikai és erkölcsi törvények, valamint a világ egyetemes fejlődése ugyanis nem magyarázhatók meg értelmes és öntudatos végső ok nélkül.

Hegel filozófiája nem tartja kezdetről fogva értelmes lénynek az abszolút szellemet, hanem úgy véli, hogy dialektikus fejlődés során csak az emberben jut el az öntudat és az értelmesség fokára. Ez az elgondolás azonban figyelmen kívül hagyja, hogy az ember megjelenését megelőző idő szervesen anyagi lényeknek, energiáinak és életjelenségeinek, továbbá magának a fejlődésnek is vannak törvényei, ezek a törvények pedig szükségképpen feltételeznek törvényhozó és a fejlődést az ember mint cél felé irányító értelmes Valakit.

2. A *Szentírás* az isteni értelmet elsősorban mint bölcsességet, másodsorban mint mindentudást, harmadsorban mint végtelenül tökéletes értelmet mutatja be. Ezekről alább lesz szó részletesen.

2. Az isteni értelem működésének, Isten tudásának tárgyköre

1. ISTEN ISMERETVILÁGÁNAK ELSŐDLEGES TÁRGYA TÖKÉLETESEN ISMERT ÖNMAGA

a) Isten önismeretére a *bölcsélet* ugyanúgy következtet, mint ismeretének egyéb tárgyaira: ha nem ismerne valamit, ami létezik vagy létezhet, akkor annak ismeretét tekintve képességiségben (in potentia) volna, ami nála mint actus purusnál lehetetlenség. Isten önismeretét csak a panteisták tagadják. A Hegel-féle evolúciós panteizmus szerint lehet szó erről is, de ez az önismeret csak fokozatosan bontakozik ki az emberiség önmagára eszmélése során és formájában.

Isten a *Bibliában* úgy viselkedik, mint aki tudatában van értékeinek, és ezeknek elismerését joggal várja el értelmes teremtményeitől. Jézus szerint az Atya és a Fiú kölcsönösen ismerik egymást, és másoknak róluk való ismerete ehhez a tudáshoz képest semmi (Mt 11,27). Hasonlót állít Szent Pál a Szentlélekről (1Kor 2,10-11). Ide kívánczik Jézusnak ez a kijelentése: „mint ahogy az Atya ismer engem, és én ismerem az Atyát” (Jn 10,15).

b) Isten önismerete két irányban érvényesül:

ba) Tudatosan cselekszik, és tud saját tökéletességeiről, *ismeri magát* minden vonatkozásban.

bb) *Páratlan öntudattal* rendelkezik. Össze tudja hasonlítani magát a teremtményekkel, és tudja, mennyivel több és értékesebb, mint azok együttvéve.

Ha a nap egyszer tudatára ébredne hatalmas hevének és páratlan éltető erejének, öntudata első pillanatra hallatlan kevélységnek látszana. Pedig egy cseppet sem lenne bántó, hanem méltóságteljes, magabiztos, sőt szerény is. Mert az igazat érezné, és mert nem nézne le miatta senkit és semmit. És ha önismeretre ébredne a tenger, a haragos vagy mosolygó, a tomboló vagy káprázatosan ragyogó végtelen tenger, önmagának végiggondolása ugyancsak tenger volna, az igazi mélység és a főséges méltóság tengere (P. Lippert).

Isten öntudatával szorosan összefügg az a tény, hogy mivel önmagában mindent megtalál, nem szorul rá, hogy teremtményei elismerjék és dicsőítsék. Elvileg mégsem mondhat le erről. Egyrészt azért, mert a teremtmények saját gondolatainak megvalósulásai, tehát – ha értelemmel rendelkeznek – nem hagyhatja meg őket abban a tudatban, hogy maguknak köszönhetik létüket. Másrészt az eszes teremtmények személyisége tökéletes kibontakozásának és örök boldogsága teljességének is feltétele Isten megismerése és elismerése.

2. ISTEN ISMER MINDEN LÉTEZŐT, ELŐTTE NINCS TITOK

a) Az Egyház tanítóhivatalának egyetemes ígehirdetése szerint Isten ismeri az összes *múltbéli* és *most* létező teremtményeket és történéseket, ismeri továbbá a *jövőben* szükségszerűen bekövetkező eseményeket és a jövőben biztosan létező dolgokat, sőt *a jövő szabad tetteket* is. Ez dogma.

b) A Biblia ennek a tételnek részleteit konkrét formában tárja elénk:

aa) Isten ismerete kiterjed a számunkra jelentéktelennek látszó apróságokra is. Tudja a tengerpart homokszemeinek, az eső cseppjeinek, a világidő perceinek számát, és hogy milyen magas az ég és milyen mély a tenger (Sir 1,2; Jób 28,23). Megszámolta és néven szólítja a csillagokat (Zsolt 146,4), sőt számon tartja az emberek hajszálait (Mt 10,30).

ab) Lát a rejtekben (Mt 6,4), tekintete mindenén áthatol (Zsid 4,13), ismeri gondolatainkat és szándékainkat (Zsolt 139; Jer 11,20; 17,10; 20,12), a szívek és vesék rejtekében is olvas (Lk 16,15; ApCsel 1,24; 15,8; Róm 8,27).

ac) Ismeri a jövendőt, és főleg ez különbözteti meg a hamis istenektől (Iz 41,23; Sir 42,15-25; 23,19-20).

ad) Tudását megmutatta az ószövetségi jövendölésekben, méginkább kinyilvánította Jézus Krisztusban, akiről álmélkodva kérdezték ellenfelei, hogy hogyan érthet az Írásokhoz, noha nem tanulta azokat. Ő pedig így felelt: „Tanításom nem tőlem való, hanem attól, aki küldött” (Jn 7,15-16).

3. ISTEN ISMERI AZ ÖSSZES LEHETŐSÉGEKET

Ez nem dogma, hanem a hittudósok egyetemes véleménye. A teológia ugyanis úgy fogja fel a lehetőségeket, mint Isten tökéletességeinek utánozhatóságait. Istennek ezekre vonatkozó ismerete tehát annak a tudása, hogy mennyiben és milyen formában valósíthatók meg a teremtett világban az ő tökéletességei.

A *tanítóhivatal* nem foglalkozott hivatalos formában ezzel az ismeretfajttával, de mivel nem-hivatalos megnyilatkozásaiban szerepel, teológiailag biztosnak vehető.

Bibliai alapja az a kijelentés, hogy a meglévő dolgok már akkor is ismeretesek voltak Isten előtt, amikor még nem léteztek (Iz 46,10; Sir 23,20), tehát amikor még csak lehetőségek voltak. Az első századokban a szentatyák sokat írtak erről a témáról, különösen azok, akik az isteni gondviselésről és – platóni hatás alatt – Isten teremtői eszméiről elmélkedtek. A legmegragadóbb idevágó gondolatmenetek Szent Ágostonnál olvashatók.

4. ISTEN ISMERETE KITERJED A FÉL-JÖVŐ SZABAD TETTEKRE IS

Fél-jövő szabad tetteknek (latinul futuribile-k; más néven futura contingentia; vagy inkább libera conditionate futura) olyan szabad állásfoglalásokat nevezünk, amelyek sohasem következnek be, de biztosan bekövetkeznének, ha bizonyos föltétel beteljesednék; például az, hogy egy akár most élő, akár pár száz év múlva élő Titusz megtérne a halálos ágyán, ha papot hívnának hozzá. A *Szentírás* nem egy esetet említ, amelyben Istennek ez a tudása jut szóhoz. Mikor Dávid megtudta, hogy az őt üldöző Saul Keilába készül, a templom papja révén megkérdezte Istentől, hogy ha ő Keilában marad, utána megy-e Saul, és ha igen, kiszolgáltatják-e őt Saulnak a keilaiak (1Sám 23,7). Az Úr igennel felelt, Dávid elhagyta Keilát, és Saul sem ment Keilába. Ez esetben kettős féljövő szabad tettről volt szó: utána menne-e

Saul, és kiszolgáltatóknak-e őt a keilaiak? – Hasonló tudást feltételeznek Jézus szavai: „Jaj neked, Korozain! Jaj neked, Betsaida! Mert ha Tiruszban és Szidonban mentek volna végbe a benned történt csodák, már régen hamuban és szőrzsákban tartottak volna bűnbánatot” (Mt 11,21-23).

A fél-jövő szabad tettek ismeretét *az atyák* bennfoglalólag képviselték. A manicheusok ezt kérdezték: miért teremtette Isten az embert, mikor úgyis tudta, vétkezni fog, ha megteremti; vagy ha már elhatározta megteremtését, miért nem gondoskodott olyan körülményekről, amelyek kizárták volna a vétkezés lehetőségét? A szemipelagiánusok azt állították, hogy a kezdő-kegyelem (*gratia prima*) megadása érdemek alapján történik. Ennek következtében a kisdetek megkeresztelését azért engedi meg Isten, mert előre látja, hogy ha majd eljutnak értelmük használatára, érdemeket fognak szerezni; a keresztség nélkül elhunytak pedig azért nem juthattak hozzá a keresztség szentségéhez, mert ezeknél az ellenkezőjét látta előre az Isten. – Amikor ilyenfajta kérdésekre válaszolnak az atyák, sohasem tagadják Istennek ezt a tudását, hanem más oldalról közelítik meg a nehézség megoldását. A szemipelagiánusok állításában sem azt kifogásolják, hogy Isten előre tud az ember érdemeiről vagy érdemtelenységéről, hanem azt cáfolják, aminek bizonyítására az eretnekek Istennek ezt a tudását felhasználták.

3. Isten ismereteinek bölcseleti osztályozása

Bár Isten egyetlen ismeretaktussal fog át mindent, ismereteinek tárgyát tekintve bölcseletileg többféle tudást szoktunk megkülönböztetni Istenben. Az erre vonatkozó felosztások közül számunkra a legfontosabb a következő:

Isten *szükségszerű ismerettel* (*scientia necessaria*) rendelkezik mindarról, ami szükségszerűen igaz, tehát saját lényegéről és a lehetséges dolgokról. Az utóbbiak az ő lényegének kifelé való utánozhatóságai, ezért kell ismeretüket szükségszerűnek mondanunk.

Szabad tudása (*scientia libera*) van azokról a dolgokról, amelyek szabad akaratán fordulnak. Ilyenek: a múltban létezett, a most létező dolgok és tények, az általa szabadon teremtett világnak jövőben szükségszerűen bekövetkező dolgai és eseményei.

Egyes teológusok (Molina és iskolája) feltételeznek egy harmadik fajta isteni tudást, amely az előbbi kettő közt foglal helyet, ezért *közbülső tudásnak* (*scientia media*) nevezzük. Ezzel a tudással ismerné Isten a szabad akaratú teremtmények jövőbeli elhatározásait és a szabad fél-jövő tetteket.

4. Isten és az ember értelmi működésének különbözősége

1. ISTEN MEGISMERÉSNEK FORRÁSA NEM RAJTA KÍVÜL VAN

a) *Önmagát* úgy szemléli, mint a mindenség okát és magyarázatát, és mint kifelé utánozható végtelen tökéletességet. A *teremtett dolgok* pedig öröktől fogva benne létező képük, elgondolásuk alapján ismeretesek előtte. Ezeknek a képeknek nem volt előzetes mintája, ezeket saját bölcsessége hozza létre öröktől fogva. Ugyanez áll a történelemben és az egyes ember életében szükségszerűen megvalósuló eseményekre is. Mivel Istennek ez az ismerete teremtői elgondolásaival függ össze, azért teremtő tudásnak is szokás nevezni, értelmét pedig teremtő értelemnek.

b) Hogyan ismeri meg Isten a szabad akaratú teremtmények *jövőbeli szabad tetteit és a fél-jövő szabad tetteket*?

Ebben a tekintetben nem egységes a hittudósok álláspontja.

A Szent Tamás alapelveire hivatkozó ún. *tomista iskola* felfogása szerint szabad tudással (*scientia libera*), mert örök elhatározásában szemléli azokat.

Ez az elmélet azonban nem látszik eléggé biztosítani a teremtmények akaratának szabadságát. Mert ha Isten öröktől fogva elhatározta szabad tetteinket és feltételesen

jövöbeli, azaz fél-jövő tetteinket, hogyan lehet akkor ezekkel kapcsolatban emberi szabadságról beszélni? A tomisták azt válaszolják, hogy a végtelen első ok egészen másként működik, mint a természetben tapasztalható másodlagos okok: meg tudja tenni, hogy szabadságunk megmarad az ő fizikai hatása ellenére is. Elképzelni ezt nem tudjuk, mert a véges és a végtelen ok együttműködésének elképzelése feltételezné, hogy a végtelen Istent teljesen ismerjük, ez viszont lehetetlenség. Az elmélet igazsága azonban logikusan következik abból, hogy Isten mindennek első oka. Itt tehát olyan logikai levezetésről van szó, mint pl. az elméleti fizikában; ahol bizonyos törvényeket csak képlet formájában lehet felírni, elképzeltetni, ábrázolni azonban nem lehetséges.

A *molínisták* a közbülső tudás (*scientia media*) feltételezésével keresik a megoldást. Szerintük Isten ezzel a tudásával teljesen ismeri akaratunkat, tudja, hogy azt bizonyos motívumok hogyan befolyásolják és befolyásolnák, azért abszolút biztossággal ismeri, hogyan fogunk viselkedni, vagy hogyan viselkednénk – még szabad akaratú döntés esetén is – a legkülönbélebb körülmények között. Ez az ismerete logikailag (nem időbelileg, hiszen időbeli elsőbbség nem lehet Istenben) előbbre való, mint elhatározása, amely utóbbit az így megismerthez szab hozzá.

A molinizmus ellenfelei szerint ez az elképzelés veszélyezteti Istennek világfölötti abszolút uralmát, hiszen rajta kívül álló adatokhoz köti ismeretét. A molínisták válasza: a világ fölötti uralmát azzal biztosítja Isten, hogy a sokféle lehetőség közül ő maga teljes szabadsággal választotta ki és alkotta meg ilyenek ezt a világrendet, amelyben látszólag az ember előre látott választása befolyásolja az ő elhatározását. Nehezebben válaszolnak a molínisták arra az ellenvetésre, hogy hogyan tudja Isten előre azokat a szabad akaratú döntéseket, amelyeknek csak a jövőben lesz léte, öröktől fogva nem léteznek. A régebbi molínisták különféle létezési módok feltételezésével próbálkoztak, az elmélet több mai képviselője azonban beismeri, hogy erre az ellenvetésre nem lehet kielégítő választ adni; éppen ezért a közbülső tudást pusztán tudományos hipotézisnek, tehát bizonyíthatatlan feltételezésnek kell tartanunk. Ez a hipotézis viszont kielégítő magyarázattal szolgál abban a kérdésben, amelyet a tomizmus nem tud kielégítően magyarázni, – mondják ezek a molínisták, továbbá arra is hivatkoznak, hogy minden tudományban vannak bizonyíthatatlan hipotézisek (22).

c) Isten előre látása nem befolyásolja-e szabad tetteinket?

Elvileg azt kell válaszolnunk, hogy nem, különben nem lehetne szabad akaratról beszélni. Hogy azonban ez az előre látás hogyan egyeztethető össze a szabadsággal, arra a kérdésre – mint láttuk – más elmélettel válaszolnak a tomisták és mással a molínisták.

A tomista-molínista vita előtt általában olyan válaszokat adtak, amelyek az isteni tudást az isteni akarástól elkülönítve szemlélik.

Azt mondták, hogy ha Isten előre tudását önmagában szemléljük, akkor nem lehet befolyással az emberek tetteire. Szent Jeromos ezt írja: „Nem azért fog bekövetkezni valami a jövőben, mert Isten előre tudja, hogy az bekövetkezik; hanem azért tudja Isten előre, mert be fog következni (Dial adv Pel 3 6). Hasonlóképpen nyilatkozik Origenész, Euszebiusz, Epifánusz, Khrüszosztomosz, Augusztinus stb.). Modern hasonlat: ránézek az órára és megállapítom, hogy egy vonat fél óra múlva befut a Keleti pályaudvarra; nem azért fut be, mert tudom, hanem azért tudom, mert befut. Szent Ágoston mondja, hogy amint visszaemlékezéseink nem másítják meg és nem befolyásolják a múltban történeteket, éppúgy Isten előre tudása nem befolyásolja a jövőben bekövetkezőket (Lib arb III 4 4; vö. Civ V 10).

„Ez a megoldás azonban csak addig áll helyt, míg merőben az isteni tudásra vagyunk tekintettel, elvonatkoztatva az isteni akarástól. Valójában azonban Isten nem merőben

szemlélődő szerepet visz a jövődő dolgokkal szemben; hiszen azoknak nincs az ő akaratótól független olyan létük, amely determinálná az isteni értelmet” (23).

„Isten nem utólag mérlegeli tetteinket, azok indítékait és az értük járó felelősséget. Mindezt előre látta, és minden úgy történt, ahogy látta. Tudásában a dolgok és cselekedetek teljes oksággal, értékrenddel, kölcsönhatással szerepelnek” (24).

Sajnos, az idézett sorok sem adnak teljes választ arra, hogy miért nem befolyásol bennünket Isten előre-tudása. A teljes válasz ugyanis egy másik kérdés megválaszolásán fordul: miben látja előre Isten szabad akarati tetteinket? Az utóbbi kérdésre pedig három felelet kínálkozik: vagy a tomistáké, vagy a molinistáké, vagy az, hogy számunkra ez megfejthetetlen misztérium.

2. ISTEN ÉRTELMI TEVÉKENYSÉGÉT A TELJESSÉG JELLEMZI

a) Isten tudása a tudás teljessége. Mindentudása következtében tudása már nem tökéletesíthető, mert lehetetlen többet tudni, mint amit ő ismer. Éppen ezért ítéletei is tévedhetetlenek. A Szentírás többször jelzi (Péld 8,12-14; Zsolt 147,5; Iz 55,8-9; 1Kir 2,3; Róm 11,33), hogy Isten tudása nemcsak felülmúlja az emberek tudását, hanem tökéletesen más: végtelen tudás és végtelen bölcsesség.

b) Isten tudása öröktől fogva a befejezettség állapotában van (*actus purus*). Nála nincs sejtés, felületes észlelet, felületes értesülés, fogalmai nem fokozatosan tisztázódnak, ítéletei nem a következtetés egymásutániságából születnek, semmit sem közelít meg ilyen vagy olyan oldalról, semmi sem süllyedhet benne tudata alá, nem lehet szó nála felejtésről, és ha ő jónak lát valamit, az biztosan jó. Lelki szemeivel egyszerre és egyforma világossággal lát mindent öröktől fogva: mindent átölelő (comprehensiv) tudással rendelkezik. A Szentírás ezt azzal jelzi, hogy így beszél Isten tudásáról: látja, szemléli a dolgokat.

c) A bölcsélet az igazságot logikailag az értelmi ismeret és a tárgy megegyezésének mondja. Mivel Isten minden tárgyat úgy ismer, ahogy azt elgondolta és megalkotta vagy megalkotni fogja, azért nála ez a megegyezés a lehető legtökéletesebb. Éppen ezért *Isten maga az abszolút igazság*. Gyakorlatilag annyit jelent ez, hogy nemcsak őbenne található meg a lehetséges igazságok teljessége, hanem minden igazságnak ő a normája, végső mértéke. És minden dolog annyiban igaz, amennyiben megegyezik Isten teremtői elgondolásával. Jézus ezt mondja magáról: „Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6).

d) *Isten abszolút bölcsességét* is jelzi a Szentírás (Péld 3; Bölcs 7-8; Sir 24).

A bölcsesség a következő mozzanatokból tevődik össze: a cél ismerete, a megvalósítására alkalmas eszközök ismerete, a legalkalmasabb eszköz felismerése, az utóbbinak alkalmazása. Az alkalmazás már nem az értelmén, hanem az akaraton fordul. Mivel azonban Isten értelme teljes összhangban van akaratóval (hiszen mindkettő azonos az ő lényégével), azért nála a tudás és a bölcsesség egybeesik, nem mint az embereknél, ahol sokszor találkozunk nagy tudású, de az élet gyakorlati vonatkozásaiban nem mindig bölcs emberekkel.

A Szentírás lépten-nyomon rámutat, hogy Isten bölcsességgel teremtette a világot, ugyanígy oktatja az embereket Ádámtól és a pátriárkáktól kezdve a prófétákon keresztül Krisztusig. A Bölcsesség könyvében (pl. 7,21) és Jób könyvében (12,13) megszemélyesítve lép elénk az isteni bölcsesség. Már nem megszemélyesítve, hanem valódi személy formájában mutatkozik be Krisztusban, a testet öltött Logoszban (Kol 2,3; vö. Jn 8,12; 14,6).

5. Isten mindentudását állandóan szem előtt kell tartanunk

„A hit vigaszt nyújt azzal a tudattal, hogy Isten atyai szeme kíséri életünket: látja szívünk titkait, ismeri jövőnket. Életünk nem folyik paradicsomi környezetben. A természet erői rideg közönnyel feszülnek körülöttünk. Beleszülettünk olyan adottságokba, amelyek felülmúlják fizikai erőnket, s utunkat félelem, betegség, halál szegélyezi. Az ilyen

vándorlás idején *jó tudni, hogy valaki őrködik felettünk* és ismeri végcélunkat. Mennyi bizalom sugárzik Krisztusnak az utolsó vacsorán elhangzott kijelentéséből: „Ti elszéledtek, ki-ki megy a maga útján, és engem magamra hagytok. De nem vagyok egyedül, az Atya velem van' (Jn 16,32).” (25).

„Isten szerető pillantása énünk legmélyebb képességeit ébreszti fel. Állandóan ösztönöz, hogy fejlesszük ki erőinket, mint ahogy egy szerető személy jelenlétében *összeszedjük magunkat*. Egyúttal felébreszti a félelmet, nehogy olyant kövessünk el, ami neki nem tetszik. Arra indít, hogy *magunkat az ő szemével tekintsük*: ködösítés és alakoskodás nélkül, józanul és őszintén; és hogy az ő mértékét alkalmazzuk magunkra. Csak így tanuljuk megismerni azokat a titkos, magunk előtt is rejtett indító okokat, melyek az álarc és tettetés mögött meghúzódnak. Csak Isten világánál látjuk magunkat annak, amik valóban vagyunk. Itt a bűn a maga súlyosságában és nagyságában sötétlik... ha menekülni akarunk Isten tekintete elől, magunktól, legmélyebb énüinktől, üdvösségünktől és szabadulásunktól menekülünk” (26).

10. §. Az isteni akarat léte és működése

1. Az isteni akarat bizonyítása

A Biblia és a szenthagyomány Isten akarati életének üdvtörténeti megnyilvánulásait mutatja be elsősorban.

Az ószövetségi *Szentírás* Istennek inkább teremtő és mindenható, szent, igazságos, irgalmazó, szövetségre kész és hűséges akaratát állítja előtérbe (pl. Zsolt 135,6), az Újszövetségben viszont főképpen megváltást és örök üdvösséget felkínáló jóakarátán van a hangsúly (vö. 1Tim 2,4). Ennek az üdvözítő akaratnak hirdetését és a kiengesztelődés végrehajtását érzi hivatásának Jézus (Mt 26,39; Jn 4,32; 5,30; 6,38 stb.). Követői is ezt az akaratot tartoznak életük mértékévé tenni (Mt 12,50; Zsid 13,21; 1Pt 4,2). Imádkozniok is kell, hogy Isten uralmának, azaz akaratának megvalósulása bekövetkezzék (Mt 6,10).

A *szentatyák* szintén Isten mindenhatóságáról, szentségéről, szeretetéről, igazságosságáról, irgalmáról tanítanak, és az isteni akaratnak ilyen konkrét megnyilvánulásait elemezgetik. A negyedik század óta a Szentháromság titkának boncolgatása közben sokat foglalkoznak az Atya és Fiú kölcsönös és személyes szeretetével, a Szentlélekkel.

Bölcséletileg a világban megnyilvánuló célirányosság esetlegességéből (kontingenciájából), továbbá a világban található szeretet esetleges voltából következtetünk Isten akaratára és szeretetére.

2. Az isteni akarat működése

1. ISTEN ÉS AZ EMBER AKARATI ÉLETÉNEK KÜLÖNBÖZŐSÉGE

a) Isten akarata *végtelen akarat*. Hatalma kiterjed mindenre, hiszen a dolgok csak úgy és addig létezhetnek, ahogy és ameddig az ő akarata létben tartja azokat. A lehetőségek viszont – mint az előbbi fejezetben láttuk – tökéletességének utánozhatóságai, és mint ilyenek, szükségképpen léteznek értelmében; értelmének és akaratának lényegi azonossága miatt pedig akaratában is. Minden létnek, értéknek, törvénynek és hatalomnak forrása az isteni akarat.

Amennyiben az akarásnak a jóra való irányulását szeretetnek mondjuk, az isteni akaratot *végtelen szeretetnek* kell mondanunk. Ami érték és tökéletesség tehát emberi akarásban és szeretetben, emberi törekvésben és érzelmi vonatkozásban fellelhető, mindaz megtalálható Istenben a legteljesebb mértékben és a legtisztább minőségben.

b) Mivel Istenben nincs képességiség (potentia), hanem minden a tökéletes megvalósultság állapotában van (actus purus), azért nemcsak az akarom és nem-akarom kettőssége, továbbá az ösztönös irányulás és szellemi akarás kettőssége *hiányzik belőle*, de vágyakozás, óhaj és törekvés sincs benne olyan valami után, amit még nem birtokolna. Akarata azonos a célbajutottság és birtoklás örömeivel, a birtokolt értékek szeretetével.

Éppen ezért Isten *érzelmi világából* is ki kell zárunk minden olyant, ami akár ösztönös jellegű (pl. nem-tudatos szimpátia és antipátia), akár ellene mond az imént jelzett birtoklásnak. Ezért csak antropomorf értelemben beszélhetünk Istennél szomorúságról, bánatról, haragról, irtózásról, vágyakozásról, reményről és hasonlókról. A harag emberi indulatát Istenben az akarat abszolút szentsége helyettesíti. Ennek következtében a bűnt éppúgy elutasítja és bünteti, mintha gyűlölné és haragudna miatta.

c) Akaratának lényegével való azonossága miatt nemcsak azt állíthatjuk, hogy Isten maga az értelem, vagy hogy Isten maga az abszolút igazság, hanem ezt is: „*Isten az abszolút akarat*”, vagy: „*Isten a szeretet*” (1Jn 4,16), vagy: „*Isten maga a mindenhatóság*”.

d) Isten értelmi tevékenysége nem időben előzi meg akarati döntéseit, mint az embereknél, hanem csak logikai sorrend szerint. *Értelmi és akarati tevékenysége egyetlen aktust alkot*, csak mi bontjuk fel fogalmilag két tényezőre. Szellemi természetünk szeme az értelem és karja az akarat, amennyiben értelmünk felismeri az értékeket, akaratunk pedig utánuk nyúl, magáévá teszi azokat, és birtoklásukban megnyugszik. Istennél is fennáll a szellemiségnek ez a kettőssége, de isteni módon. Benne az értelem és az akarat egyformán azonos az isteni lényeggel, tehát minden ismeretét áttüzesíti az akarat ereje, és minden akarati döntését áthatja az értelem világossága (27).

e) Isten akarata abban az értelemben is abszolút, hogy *semmilyen külső tárgytól nem függhet*. Az akarat ui. az ismeret után indul, ő pedig önmagából meríti ismereteit. Akarata ezért mentes minden kötöttségtől, akaratereje belülről, a végtelen lényegből források. Jóságának indítéka is adakozó szeretetében van.

f) Mivel megismerése úgy láttatja vele önmagát, mint az értékek teljességét, akarása és szeretete is az értékek teljességére irányul. Ebből kettő következik. Első az, hogy *Isten végtelenül boldog*. Hiszen a boldogság nem egyéb, mint a jó zavartalan birtoklásán érzett időtlen öröm. Második következmény: nemcsak önmaga, hanem teremtményei számára is ő a legfőbb jó (*summum bonum*), azaz olyan értéktelenség, amelyben való részesedés felé az emberi természet öntudatlanul is törekszik, és amely egyedül képes kielégíteni teljes boldogság utáni vágyainkat.

2. HÁNYFÉLE AKARAT VAN ISTENBEN?

Voltaképpen csak egyetlen isteni akarat létezik. Bölcséletünk azonban abból a szempontból, hogy az egyetlen akarat milyen tárgyakra irányul vagy milyen formában nyilvánul meg, többféle isteni akaratról szokott beszélni.

Tárgy tekintetében különbséget teszünk Isten *önszeretete és teremtmények iránti szeretete* között. Az utóbbit tágabb értelemben vett teremtői akaratnak vagy teremtő szeretetnek is szoktuk mondani. A tágabb értelem azt jelenti, hogy a „teremtői” szó itt nemcsak a világ létrehozására (= szűkebb értelem), hanem annak létbentartására és irányítására, a gondviselésre, az emberek megváltására és a kegyelem adományozására is vonatkozik. Amint azonban Isten értelme nem két külön aktusban, hanem egyetlen átfogó, örök látással szemléli önmagát és teremtményeit, ugyanígy akarata is egyetlen szeretet-aktusban igenli saját magát és teremtményeit.

A kegyelemtanban gyakran szerepel Isten *feltétlen* akarata (*voluntas absoluta*) és *feltételes* akarata (*voluntas conditionata*). Feltételes akarattal akarja Isten minden ember üdvözítését: azzal a feltétellel akarja, ha maguk is hatékonyan akarják, vagyis együttműködnek kegyelmével. Feltétlen akarattal csak azok üdvösségét akarja Isten, akik valóban üdvözülnek, mert közreműködtek a kegyelemmel. Ugyanezt a megkülönböztetést néha *hatékony* (*efficax*) és *nem-hatékony* (*inefficax*) műszóval jelzik.

Kálvin idejében vált híressé Isten *szándékolt* (*voluntas beneplaciti*) és *mutatott* (*voluntas signi*) akaratainak megkülönböztetése. A mutatott akarat ilyenekben szokott megnyilvánulni: parancs, tilalom, megengedés, tanács, tett. Ezek némely esetben nem juttatják kifejezésre Istennek szándékolt akaratát, mint pl. az Izsák feláldozására vonatkozó isteni parancs. Ilyen értelemben tehát jogunk van beszélni Istennek nyílt és titkos akarataról: titokban csak a próbátétel akarta, nem Izsák feláldozását. De teljesen téves, sőt istenkáromló az a hiedelem, mintha Istennek nyílt és titkos, mutatott és szándékolt akarata között lényeges és teljes ellentmondás állhatna fenn. Mintha pl. Isten látszat és kijelentései szerint minden ember üdvösségét akarná, titokban azonban nem mindenkiét, hanem csak a választottakét (28).

Konkrét helyzetekben mindenesetre nagy vallási elmélyülés, természetfölötti bölcsesség, alázat, önismeret és emberismeret szükséges annak eldöntésére, hogy mi az Isten szándékolt akarata. Hogy akár áljamborságból ne minősítsük Isten akarata jelének szubjektív érzéseinket,

akár túlzott racionalizmusból az isteni akarattal ellenkezőnek az olyan jelenségeket, amelyek mögött elvileg isteni akarás is feltételezhető.

Régebben gyakran emlegették Istennek a természetes és a kegyelmi rendben megnyilvánuló akarata különbözőségét. Minthogy az új teológia képviselői nem határolják el olyan élesen egymástól a természetes és természetfölötti rendet, mint a régiek, azért ma ritkábban találkozunk ezzel a megkülönböztetéssel.

3. Isten akaratának, szeretetének tárgyai

1. ISTEN SZERETETÉNEK ELSŐDLEGES TÁRGYA ÖNMAGA

Az akarat ui. lényegénél fogva az értékek szeretetére irányul, ő pedig az értékek teljessége. A szentatyák – különösen Szent Ágoston óta – a harmadik isteni személy eredését erre a szeretetre vezetik vissza. Az egyházi tanítóhivatal pedig a legrégebb időktől kezdve magáévá tette és mindennapi igehirdetésében képviselte a Példabeszédek könyvének azt a kijelentését, hogy az Úr mindent a maga céljára teremtett (16,4). Ennek a tanításnak alapján tételünket *hittételnek* kell vallanunk.

Tételünk értelmében Isten nem szűnhet meg saját jogait és értékeit érvényesíteni a teremtett világban. Mint egyetlen igaz érték, nem mondhat le elsőségéről, világfelettségéről, szentségéről, a neki kijáró imádrásról és engedelmességről. Ha lemondana, nem maradna Isten, mert az abszolút érték háttérbe szorulna a kisebb javak mögött.

A Biblia nemcsak azzal hirdeti ezt, hogy Isten mindent önmagáért alkotott; de azzal is, hogy az ember legfőbb feladata Isten nevének megdicsőítése, országának és igazságának keresése (Mt 6,33); továbbá azzal az igénnyel, hogy mindent fel kell áldoznunk, ami akaratával szemben áll (vö. Mt 5,29-30; 26,53-54).

Ennek ellenére sem mondható Isten önzőnek (egoistának) nagy énközpontúnak (egocentrikusnak). Az egoista ugyanis mások megrövidítésével, esetleg megkárosításával, mások rovására szereti magát és szolgálja saját érdekeit. Amit viszont Isten szeret önmagában, az nem megy rovására senkinek, hiszen végtelen tökéletessége senki mással nem közölhető, nem vonja el azt senkitől, sőt tökéletessége miatt semmit sem vonhat el másvalakitől. Isten nem is énközpontú, hiszen teremtői, gondviselői és megváltói tevékenységének legfőbb motívuma az, hogy boldogságát meg akarja osztani értelmes teremtményeivel.

2. AZ ISTENI AKARAT ÉS SZERETET MÁSODLAGOSAN A TEREMTMÉNYEKRE IRÁNYUL

a) *Az Ószövetség* főleg a választott népre árasztott isteni szeretetet emlegeti, az egyes ember és az emberiség egésze iránti szeretet megnyilvánulásaival itt ritkábban találkozunk. A választott nép iránti szeretet meglepő gyengédséggel jut szóhoz Izajásnál: „De megfélelkezhet-e csecsemőjéről az asszony? És megtagadhatja-e szeretetét méhe szülöttétől? S még ha az megfélelkeznek is: én akkor sem feledkezem meg rólad. Nézd, a tenyeremre rajzoltalak” (49,14-16; vö. Oz 11,1.3; Jer 2,2; 3,13; 31,3). Isten egyetemes emberszeretetét leginkább a bölcsességi irodalom emlegeti. „Mert szeretsz mindent ami van, és mitsem utálsz abból, amit alkottál. Ha gyűlöltél volna valamit, meg sem teremtetted volna. Hogy is maradhatna meg bármi, ha te nem akarnád, és hogyan állhatna fenn, ha te nem hívtad volna létre? De te kímélsz mindent, mert a tiéd, életnek barátja” (Bölcs 11,24-26).

Az Újszövetség egyik alapvető gondolata, hogy Isten minden előzetes érdem nélkül halmozza el jóságával teremtményeit. „A szeretetnek nem az a lényege, hogy mi szeretjük az Istent, hanem hogy ő szeret minket, és elküldte Fiát bűneinkért engesztelésül” (1Jn 4,10; vö. Jn 3,14-17; Róm 5,8; 8,32-39; Jn 15,9). Ennek a szeretetnek legfőbb bizonyítéka a megtestesülés (2Kor 8,9) és Jézus megváltói halála (1Jn 3,16; 4,9). Szent János Istent két ízben szeretetnek

mondja (1Jn 4,8.16). Azt akarja jelezni ezzel, hogy Isten irántunk tanúsított magatartásának gyökerét az ő szeretetében kell látnunk.

b) *Egyenlő szeretettel szeret-e Isten mindenkit?*

Ha szeretetét önmagában nézzük, igennel kell válaszolnunk, hiszen szeretete azonos a lényegével. Ha azonban hatásaiban szemléljük, vagyis aszerint, hogy ez a szeretet mint akarat mit vált ki a teremtményekből, akkor azt kell mondanunk, hogy egyeseket jobban szeret, mint másokat. Az isteni szeretet mindig egyforma erővel sugárzik, de a teremtmények nem egyenlőképpen fogják fel, mint ahogyan a nap fényét is másként használják fel a szerves és a szervetlen testek (29). Amikor tehát azt mondjuk, hogy egyeseket jobban szeret, mint másokat, akkor voltaképpen szeretetének hatásait vetítjük vissza Istenbe.

Ezzel a problémával függ össze, hogy a Biblia szerint *előre való kiválasztottságról*, tágabb értelemben vett predestináltságról is beszél a teológia. Ez azt jelenti, hogy egyeseket nagyobb üdvtörténeti szereppel bízott meg, és ezeknek több kegyelmet folyósít. De mivel mindenki érdeme nélkül kapja a kegyelmet, ez a predestináltság nem mondható kivételezésnek (Róm 9,20). Annál inkább, mert akinek több kegyelmet ad, attól nagyobb teljesítményt, többet vár (Mt 25,14-30). Ha a fokozatokat nézzük, akkor Isten a legtöbb szeretetet Jézus emberségére árasztotta, amikor felvette személyes egységébe. Ezután következik a Boldogságos Szűz Mária, akinek kegyelmi teljességéről beszél a Biblia és a mariológia. Utána következnek azok, akiket egyéb fontos üdvtörténeti szerepre választott ki Isten. Úgy látszik, azért akart fokozatokat a természetes és természetfölötti rendben egyaránt, hogy a nagy változatosság annál inkább tükrözze tökéletességeinek kimeríthetetlen gazdagságát. A változatosságot és fokozatosságot az is árnyalja, hogy a szabad akaratú teremtmények elfordulhatnak Isten szeretetétől, visszautasíthatják. Ilyenkor is azonos mértékben záporozik rájuk Isten szeretete, de visszautasításuk következtében nem képesek annak felfogására, hatása nem érvényesül bennük. A kárhozott állapota ennek az elfordulásnak véglegesítése.

c) Istennek teremtményei iránti egyetemes szeretetét közvetve *dogmatizálta* az I. vatikáni zsinat. Hittételként mondta ki, hogy Isten szabadon teremtette a világot (DS 3025). Ha szabadon teremtette, akkor akarta, és ha akarta, szeretete is, hiszen a szeretés az akarásnak legegységesebb jellegét, jóra-irányulását kísérő és kifejező lelkülettel azonos. Tételünket nem-ünnepélyes formában is képviseli a tanítóhivatal, valahányszor Isten jóságáról és „jó Isten”-ről szól az igehirdetés és a liturgia útján.

3. ISTEN SZERETŐ JÓAKARATÁNAK ÉS A VILÁGBAN TAPASZTALHATÓ ROSSZNAK, BAJNAK, BŰNNEK ÖSSZEEGYEZTETHETŐSÉGE

Ez a probléma a legrégebb idők óta foglalkoztatja a keresztény gondolkodókat. Metódiosz (†311) írt róla először témaszerűen, azóta Szent Ambrus, Ágoston, Tamás, az újkorban Leibniz, J. Maritain és Teilhard de Chardin vették bonckés alá új meg új szempontok figyelembevételével. Mindenkit kielégítő és minden esetre maradéktalanul alkalmazható biztos választ még nem talált az emberi okoskodás, hiszen Isten szándékai és útjai értelmünk számára felfoghatatlanok (Iz 55,8-9; Róm 11,33).

a) Az értelmetlenségnek látszó jelenségek miatt lázongó értelem és a saját vagy mások szenvedései miatt gyötrődő szív számára igazi megnyugvást csak Isten bölcsességébe és üdvözítő jóságába vetett hit, továbbá az Isten jótéteményeiről meg nem feledkező hálás lelkület képes biztosítani (Róm 8,28.32-39). Ez a kérdés *gyakorlati* megoldása.

b) Ennek a gyakorlati megoldásnak kegyelmét hivatottak előkészíteni azok a kísérletek, amelyek elméletileg próbálnak választ adni, és szerepük ugyanaz, mint a hihetőség indítékainak (*motiva credibilitatis et credenditatis*) a hit aktusának előkészítésében. Ezek az elméleti

kísérletek két csoportba oszthatók: részben elvi jellegűek, részben olyanok, amelyek egy-egy konkrét helyzetre próbálnak választ adni.

ba) Az *elvi jellegű kísérletek* általában elfogadják a régieknek azt a felosztását, amely különbséget tesz fizikai rossz, pszichikai rossz és erkölcsi rossz között. Erkölcsi rossznak a bűnt mondjuk. *Pszichikai rossz* a szenvedés, akár testi, akár lelki szenvedés, akár mindkettő együttesen. Amikor *fizikai rosszról* beszélünk, a természetben tapasztalható pusztulást, rombolást, katasztrófákat stb. önmagukban, vagyis az embertől elvonatkoztatva szemléljük. A valóságban ez a legritkább esetben fordul elő, hiszen gyakorlatilag majdnem mindig kárt, bajt, szenvedéseket, tragédiákat okoz az emberek számára is, tehát pszichikai rosszá válik.

A fizikai rossz együtt jár a teremtett világrenddel, mint végességének következménye. A teremtmények ui. kölcsönösen korlátozzák egymást létükben és tevékenységükben, pl. új növények és állatok születésének szükségszerű feltétele a régiek kihalása. A világ fejlődése is pusztulással van egybekötve. Kétségtelen, hogy Isten nem gyönyörködik a pusztulásban, mert nem a halálnak, hanem az életnek barátja (Bölcs 11,24-26). Megengedi, mert nemcsak kárára, hanem javára is válhat az embereknek, amennyiben az egyének és az emberiség fejlődése sokszor a természet mostohasága elleni küzdelem útján megy végbe.

Nehezebb választ találni a világban észlelhető *pszichikai és erkölcsi rossz* értelmezésére.

Láttuk, hogy a fizikai rossz javára is válhat az embereknek és az emberiségnek. *Teilhard de Chardin* ugyanebben látja a pszichikai és erkölcsi rossz értelmét és rendeltetését. Szerinte a rossz jelenléte természetes következménye annak, hogy a világ állandó fejlődésben van, nem kész, hanem átmeneti állapot jellemzi, és éppen az volna a legmeglepőbb, ha nem találnánk benne hiányosságokat. Minden rosszat kozmikus távlatból kell néznünk, és figyelembe kell vennünk, hogy éppen a rossz elleni harc a legfőbb hajtóereje a fejlődésnek, amely a hiányosság nélküli, tökéletes állapot felé tart. – Bármily tetszetős ez az evolúciós felelet, éppen a legkínosabb kérdéseket hagyja válasz nélkül: miért kell az évmilliárdokig tartó evolúciónak az élőlények töméntelen gyötrelme, szenvedése és bűnözése útján haladni? Nem teremthette volna Isten a világot mindjárt a beérkezett állapotában, megkímélve értelmes teremtményeit a pszichikai és erkölcsi rossz kínjaitól, az emberekre rakott keresztek és a golgotai feszület botrányától? És ha célba fog jutni a világ, megszűnik-e minden szenvedés? Megszűnik-e a túlvilági büntetés: a pokol nem lesz örökkévaló?

Szerencsésebb formában közelíti meg problémánkat „*az irgalom világrendjének teóriája*”. Eszerint Isten a teremtéskor háromféle világrend között választhatott: ártatlan világrend, bűnös világrend, az irgalom világrendje. Az elsőben nem lett volna bűnbeesés és bűn, ennek következtében nem lett volna szenvedés, halál, pokol és mindaz, ami a bűn következménye. A bűnös világrendben mindez megvolna, de nem lenne megváltás, nem volna bűnbocsánat. Azonban Isten természetét nemcsak az igazságosság jellemzi, hanem méginkább a jóság, a legfőbb jó lényegéhez pedig az is hozzá tartozik, hogy jóságát teremtményeivel éreztesse (STh I II 6 4). Az utóbbi az irgalom világrendjében valósulhat meg a legalkalmasabb módon, azért választotta Isten ezt a világrendet. Megtestesülés lehetséges lett volna az ártatlan világrendben is, de akkor nem jutott volna eléggé szóhoz Isten irgalma, amelyet a kinyilatkoztatás nem győz eléggé hangsúlyozni, továbbá nem mutatkoznék be hatalmának az az arculata, amely a rosszból is képes és akar számunkra jót előhozni (Ter 50,20). Isten irgalmának dicsőítése már az ószövetségi kinyilatkoztatásban állandóan visszhangzik, az Újszövetség pedig az egész üdvtörténetet ezzel hozza lényegi összefüggésbe, különösen Szent Pál apostol (Ef 2,4; Róm 11,32; Gal 3,22 stb.). A Teilhard-féle szemlélet tehát kiegészítendő ezzel a bibliai igazsággal: a pszichikai és erkölcsi rossz azért tartozéka az evolúciónak, mert Isten ezáltal akarja gyakorolni végtelen irgalmát és megmutatni mindenképp fölöttei hatalmát. Az utóbbiak értelmében a rossz hatalma csak addig terjed, ameddig ő megengedi, és az ő irgalmas szeretete lehetővé teszi, hogy minden rossz, baj, szenvedés és bűn eszköze legyen az egyén és az emberiség számára a jóban való fokozatos fejlődésnek (30).

Ezen az általános elvi megoldáson kívül le kell szögeznünk *egy másik elvet is*, amely nem dogma ugyan, de nem-hivatalos formában mindig képviselte Egyházunk: *mivel az akarat természeténél fogva a jó felé vonzódik, azért Isten akarata sem akarhatja közvetlenül, önmagáért – per se – a pszichikai rosszat.*

Az emberek két okból szokták ezt akarni. Vagy valami nagyobb jó elérése érdekében (per accidens), vagy pedig tévedésből, mert a látszat után ítélve jónak gondolják (propter speciem boni), mint pl. egyesek a narkotikumokat vagy az öngyilkosságot. Istennél a tévedés esete nem foroghat fenn, a pszichikai rosszat tehát ő kizárólag valamely nagyobb jó elérése érdekében akarhatja. Hogy mi ez a nagyobb jó, arra az imént ismertetett teória az isteni irgalom felmutatásával válaszol.

bb) Felmerülhet azonban a kérdés, hogy egy-egy konkrét esetben miképpen érvényesül az isteni irgalom. Erre nem mindig könnyű válaszolni. Általában ilyenek jöhetnek szóba: az emberi akarat szabadságának tiszteletben-tartása, valamint a szabad akarat cselekedetek káros következményeinek megengedése (a világ öntörvényűségének értelmében, ahogy ezt a gondviselés teológiája tanítja); a bűn büntetése; alkalom az érdemszerzésre vagy az erények gyakorlására (vö. Tóth Á.: Isten oltó-kése és Babits M.: Psychoanalysis christiana); alkalom hűségünk kipróbálására, mások bűnének engesztelésére (vö. Kol 1,24), a Krisztushoz való hasonlóság elmélyítésére (vö. Róm 8,17).

„Krisztus példája igazolja, hogy a szenvedés az üdvösség és az erkölcsi tökéletesedés eszköze lehet. Isten alkalmat ad az embernek, hogy a rosszat áldozattal és engeszteléssel legyőzze. Aki vállalja a küzdelmet, az lemond öncélúságáról és felajánlja magát eszköznek az erkölcsi cél érdekében. A tudatosan vállalt áldozati sorsban van valami szent kisajátítás, a profán világ fölé való emelkedés. Alkalmas arra, hogy egybekapcsoljon az engesztelő Krisztussal és az ő lelkületét belénk átültesse. Ezért a megpróbáltatások homályos útvesztőin a hívő számára átragyog az isteni szeretet megnyugtató fénye... A hívő embert a szenvedés megőrzi attól, hogy elszédüljön saját nagyságától vagy véglegesen berendezkedjék a földön. Eszébe juttatja létének bizonytalanságát, és ösztönzi, hogy az öröklét forrásánál keressen biztos kikötőt. Arra is serkent, hogy legjobb erőinket vessük latba a bűn elleni küzdelemben... Mindamellet a szenvedés Isten titka marad. Nem tudjuk kifürkészni útvesztőit. Mindig más alakban jelentkeznek, mint ahogy várjuk vagy méltányosnak gondoljuk. Vannak esetek, amikor az ember a szenvedések tüzeiben nem jobba válik, hanem elveszti hitét, meghasonlik Istennel. Legalábbis a rövid távú emberi megfigyelés nem egy esetben ezt mutatja. Csak Isten előtt ismeretes, hogy az ilyen esetek hogyan befolyásolják az illető távolabbi jövőjét és örök célját... Itt még a nevelés, a tökéletesítés folyik, a teljes igazságosság, az érdemek jutalmazása a túlvilág eseménye lesz. Az egyéni szenvedés türelmes elviseléséhez mindig ez az egyéni hit és bizalom szükséges. (31).

c) *A morális rosszat vagyis a bűnt Isten semmiképpen sem akarhatja pozitív akarással, sem önmagáért, sem valami nagyobb jó érdekében, hanem pusztán engedélyezi.*

Ezt *hittételként* mondta ki a trienti zsinat Kálvinnal szemben (DS 1556), aki szerint a kárhozatra predestináltakat bűnre is predestinálta Isten.

Az Ószövetség számtalan helyen állítja, hogy Isten nem akarja a bűnt, sőt utálja (Péld 15,26,29; Zsolt 5,6; Sir 15,11-14). Szent Jakab levele azt hirdeti, hogy a kísértés nem Istentől származik (1,13). Isten azonban tiszteletben tartja teremtményei szabad akaratát (Sir 15,14), ez a tény viszont magával hozza a bűn megengedését.

Szentségét sem befelé, sem kifelé nem homályosítja el a teremtmények bűne. Befelé azért nem, mert akarata nem irányulhat rá – hiszen az mindig csak az értékre irányul –,

kifelé pedig azért nem, mert a bűnt fel tudja használni magasabbrendű javak érdekében (STh I 2 3 ad 1). Az emberiség bűne alkalmul szolgált arra, hogy megmutassa irgalmát a megtestesülésben, a megváltásban és a bűnbocsánatban (Róm 5,20). Ebben az értelemben mondta Krisztus: „Nagyobb öröm lesz a mennyek országában egy megtérő bűnösön, mint kilencvenkilenc igazon” (Lk 15,7). A kárhozottak megátalkodottsága is megdicsőíti Istent, amennyiben úgy mutatja be, mint az igazságosság és hatalom szuverén birtokosát. Isten megengedi a szabad akarattal elkövetett bűnökben való megrögzöttséget, de ezzel is a jót szolgálja: a bűnt bűnnek, az igazságot igazságnak érezzék az emberek, féljenek az örök büntetéstől és felszabadítsák magukat bűneik szolgaságából. A földi élet az érlelődés és a küzdelem ideje, ahol a jó mellett a botrányok is szükségszerűen érvényesülnek (Mt 18,7), de végső céljukat tekintve a jónak szolgálatában állnak. A jó és rossz végleges szétválasztását az ítélet hozza meg (32).

d) *Egyes szentírási helyek úgy mutatják be Istent, mintha ő pozitív oka volna a bűnnek.*

Nemegyszer olvasunk arról, hogy Isten megkeményítette a szívét valakinek (pl. a fáraónak), elvakulttá tett valakit, megátalkodottá tett, vagy kiszolgáltatott valakit a szenvedélyeinek, vagy hazug szellemeket küldött hozzá, sőt úgy tűnik, mintha Jézus keresztfeszítése is Isten pozitív szándéka szerint történt volna (Kiv 4,21; 1Kir 22,23; Mt 11,25; ApCsel 2,23; 4,27-28; Róm 1,24-28; 9,18; 2Tesz 2,10).

Ezeket a helyeket az „*analogia biblica*” szerint kell értelmeznünk. Ez azt jelenti, hogy figyelembe kell vennünk, hogy más helyeken a Biblia ilyesminek ellenkezőjét tanítja: Isten a bűnnek nem lehet okozója. Ugy látszik tehát, mintha Isten e tekintetben ellentmondana önmagának a Bibliában. Mivel pedig ez lehetetlenség, az egymásnak ellentmondó helyek valamelyikét nem szabad szó szerint vennünk. Melyiket a jelen esetben? Azt, ahol a bűn pozitív okozásáról van szó, hiszen az ellenkező állítások összehasonlíthatatlanul többször olvashatók a Szentírásban, és Isten szentsége is kizárja, hogy ő pozitív oka legyen a bűnnek.

A kérdéses helyek átvitt értelme ezt akarja mondani: mindennek oka Isten, az ő hozzájárulása nélkül semmi sem történhet. A megengedés fogalmát nem használja a Biblia, ez a kifejezés csak a szentatyáknál szerepel, és azóta is jól bevált szakkifejezésévé lett a teológiának. A Biblia sokkal szemléletesebb fogalmakkal dolgozik, ezek azonban a megengedés hatását vannak hivatva szemléltetni. Eszerint olyanokká váltak az illetők, mintha Isten keményítette volna meg a szívüket, verte volna meg őket vaksággal stb.; voltaképpen arról van szó, hogy Isten nem gátolta meg szabad akarátú szembeszegülésüket, és így nyilvánvalóvá lett megátalkodottságuk.

Sok vitát váltott ki az ún. *átokzsoltárok* értelmezése. Ezek megközelítésében elsősorban a keleti ember tőlünk eltérő gondolatvilágát és kifejezési módját kell tekintetbe vennünk. Túlzó kifejezések gyakoriak a mi költészetünkben is, különösen a modern költészetben, és ezeket sem értelmezi szószerint senki. Másodsor arra kell gondolnunk, hogy az Ószövetség emberének más volt a világszemlélete, más volt elképzelése a földi létről és a másvilágról. Ő ezen a világon várta a bűnök büntetését és az érdemek megjutalmazását, a túlvilági büntetésről csak a fogság utáni időkben kapta meg a kinyilatkoztatást. Személyes ellenségeiről viszont – kollektív beállítottságánál fogva – mindig úgy vélte, hogy azok nem ő ellene irányuló gyűlölködésből vagy érdekből bántalmazzák, hanem az egész választott népnek, az ószövetségi istenországnak esküdt ellenségei. Ha nem kapnának büntetést már ezen a földön, nemcsak elbizakodnának, hanem joggal hihetné mindenki, hogy Isten nem látja viselkedésüket, tehát vagy nem létezik az Isten, vagy pedig tehetetlen a gonosszal szemben. Így az Isten ügyéért lángoló hit is kifejezésre jut az átokzsoltárokból, ezekben a

számunkra tökéletlen, sőt nemegyszer megbotránkoztató fogalmazásokban: az a hit, hogy Isten az egyetlen úr, aki képes megfizetni mindenkinek.

Isten nyilván azért engedte meg ezt a primitív, sőt néha istenkáromlónak látszó gondolkodást, mert az akkori ember számára, a zsoltárok vallásilag fejletlen fokon álló első imádkozói számára, ebben a formában tudtak a zsoltárok a rendíthetetlen hit és bizalom tanúságtevőivé és ébrentartóivá válni.

Kevésbé valószínűnek látszik az az egzegétikai vélemény, amely szerint az átokzsoltárok voltaképpen nem kérik akarják a gonoszok kegyetlen megbüntetését, hanem azt az elkerülhetetlen sorsot ecsetelik, amely a gonoszokra vár, és amelyet meg is fognak kapni, akár a jelen világban, akár a másvilágon.

11. §. Az isteni akarat üdvtörténeti vonatkozásai

1. A korábbiakban

már részletesen foglalkoztunk Isten mindenhatóságával, szentségével, szövetségre kész jóságával, atyai lelkületével és teremtményei iránti szeretetével.

Régebben ezeket az isteni akarat tulajdonságai címen szokták tárgyalni, az újabb teológiában inkább az isteni lényeg más-más megnyilatkozási formáinak mondják. A vita teljesen akadémikus jellegű, hiszen azt is láttuk az eddigiek során, hogy Isten akarata azonos a lényegével, gyakorlatilag tehát mindkét álláspont ugyanazt az igazságot képviseli.

2. Isten akaratának szabadsága

Ugyancsak szó volt arról, hogy Isten hatalma teljesen szuverén, amit úgy is lehet fogalmazni, hogy *akarata minden befolyástól mentes, tökéletesen szabad akarat*.

Isten szabadságáról leginkább a teremtéstan beszél. A szabadság *dogmáját* (DS 3025) ugyanis a teremtéssel kapcsolatban tagadták a panteisták és a leibniziánusok. A panteisták istene a világ lelke, tehát a világnak kifelé való szükségszerű megnyilatkozásaihoz van kötve, az evolucionista panteizmus szerint ezen felül a világ fejlődéséhez is. Leibniz így tanított: ha Isten a jóság teljessége, akkor lényegéből következik, hogy létrehozson olyan lényeket, akikre kiáraszthatja, akikkel éreztetheti jóságát. Ebben a tévedésben annyi igazság van, hogy valóban Isten jósága lehetett a teremtés motívuma, de ez a motívum nem hatott kényszerítő erővel, mert a kinyilatkoztatás Istent teljesen szabad akaratúnak mutatja mind a teremtésben, mind az üdvözítésben. Ezt Isten mindenhatóságával kapcsolatban (4. §. 3. pont) részletesen bizonyítottuk (vö. Kiv 33,19; Iz 46,10; Dán 4,32; Zsolt 115,3; 135,6; Róm 9,16-18; Ef 1,11).

Isten szabadságának ténye azonban megfejthetetlen misztérium. Két ok következtében. Egyik ok, hogy mivel szabadsága azonos a lényegével, benne a szabadság és szükségszerűség egymás mellett, helyesebben egymásban tud létezni. Ez a mi fogalmaink szerint elképzelhetetlen. A misztériumjelleg másik oka az, hogy Istenből hiányzik a vétkezhetőség szabadsága. Az utóbbi azonban csak addig marad számunkra probléma, amíg rá nem jövünk, hogy a szabadság lényege a pozitív értékek kényszertől mentes választani tudása, és aki az értékek ellen dönt vagyis vétkezik, annak van ugyan szabadsága, de az nem igazi, hanem fogyatékos szabadság.

3. Isten igazságossága

1. ISTEN IGAZSÁGOSSÁGA A BIBLIÁBAN

A bibliai igazságosság nem egészen azonos a jogi értelemben vett igazságossággal, inkább az erkölcsi értelemben vett igaz, hű, következetes, ígéreteiért és kötelezettségeiért áldozatokat is vállaló, jellemes valakinek a fogalmát meríti ki. Az isteni igazságosság másik bibliai megnyilvánulása a jutalmazás és büntetés. Főleg a bírák korától kezdve láttuk, de már a Sínai félszigeten való bolyongás idején is, hogy ha a nép nem a szövetségnek megfelelően viselkedik, Isten rögtön megbünteti, a bűnbánónak azonban megbocsát és a hűséget nem hagyja jutalom nélkül. De nemcsak népével szemben gyakorolja Isten az igazságosságot. Főleg a próféták korától fogva találkozunk azzal a gondolattal, hogy az ítélet napján mindenkinek megfizet, mert minden ember minden tettét számon tartja. Az Úr Jézus példabeszédeiben ecseteli Isten

igazságos voltát (Mt 13; 18; 20; 22; 25; Lk 16), az utolsó ítéletről szóló beszédében pedig (Mt 25,31-46) az isteni igazságosság megrendítő komolyságára figyelmeztet. Az utóbbi egyébként más újszövetségi könyveknek is témája (pl. Róm 2,2-11; 2Pt 2,4).

Szent Pál apostol arról ír, hogy Jézus véres engesztelő áldozata által is igazságosságát nyilvánította ki Isten. Ez már több, mint az Ószövetségben is szereplő igazságosság, mert itt az igazságosság nemcsak a hűséggel, hanem azon felül a könyörülettel is együtt jár. Szűkebb értelemben vett igazságossága ui. elégtételt követelt a bűnökért, de ezt önmaga adta meg magának Krisztusban, akit „bűnné (azaz a bűn hordozójává) tett értünk, hogy általa Isten igazságosságában részesedjünk” (2Kor 5,21). Krisztus a bűnös ember sorsát vállalta magára, hogy ennek fejében az ember magára ölthesse Isten eredeti elgondolását az emberről, „igaz” emberré, „megigazulttá” válhasson.

2. AZ IGAZSÁGOSSÁG FORMÁI ÉS ISTEN

Az igazságosság jogi megfogalmazása több formáját különbözteti meg az igazságosságnak. Ezek közül a kölcsönös igazságosság (*iustitia commutativa*) teljességgel hiányzik Istenből. „Ki kölcsönzött neki, hogy visszakövetelhetné tőle?” (Róm 11,35; vö. 1Kor 4,7). Szent Pál szerint a farizeusok legnagyobb tévedése az volt, hogy cselekedeteik fejében kijár nekik az üdvösség. – Az osztó igazságosság (*iustitia distributiva*) lényege, hogy mindenkinek megadjuk a magáét. Istenre ez annyiban áll, hogy ha teremtett és teremtményei az ő dicsőségét hivatottak hirdetni, akkor kell, hogy megadja nekik mindazt a lehetőséget, amit lényegük megkíván. Ezt ő nemcsak a természetben érvényesülő rend, célirányosság és fejlődés útján adja meg, hanem ezeken felül kegyelmi ajándékai révén is (1Kor 10,13; 2Kor 12,8-10). Számunkra abban mutatkozik Istennek ez az igazságossága, hogy érdemeink szerint vezet örök rendeltetésünk felé (Mt 5,3-10; Jel 21,4; 22,12). – Leginkább Istennek törvényhozó igazságossága (*iustitia legalis*) érvényesül a világban. A kinyilatkoztatott törvényt a hitben ismerjük meg, a természettörvényt pedig értelmünk olvassa ki a teremtett világból. – Mivel Isten senkire sem akarja a szeretetét ráerőszakolni, ezért újból és újból felajánlott kegyelmeit ha visszautasítják, az így megátalkodott bűnösökkel szemben kénytelen alkalmazni a megtorló igazságosságot (*iustitia vindicativa*) is (Iz 59,17; Jer 46,10; Zsolt 94,1-2,23; Róm 13,4). „Bennünk az igazságosság és a szeretet két külön erény. Istenben azonban egyetlen képesség. Szeretete akkor válik megtorló igazságossággá, amikor valaki bűnével kizárja magát ebből a szeretetből... A kárhozottak... végleg kizárták magukat a szeretet áldásaiból. Isten meghagyja őket abban az állapotban, amit véglegesen választottak. Akaratuk ellenére nem kényszeríti rájuk szeretetét. Az ilyen kényszer szabad akaratuk összetörését jelentené. A kárhozat mibenlétének megértéséhez természetesen még arra is gondolnunk kell, hogy Isten bírása az egyetlen cél az értelmes teremtmény számára, s ennek elvesztése nem akármilyen veszteség, hanem az örök élet lényegének elvesztése; azért mondja a Szentírás örök halálnak” (33).

Isten igazságosságát sohasem szabad önmagában néznünk. A krisztusi megváltás szentpáli értelmezése, valamint a talentumokról (Mt 25,14-30) és a szőlőhegy munkásairól (Mt 20,1-16) szóló krisztusi parabolák szembeállításával jól illusztrálja, hogy Istenben az igazságosság is „*transzcendens*” jellegű, vagyis egészen más, mint amit az egyoldalú jogi szemlélet feltételezne.

3. AZ EGYHÁZI TANÍTÓHIVATAL

mindennapi igehirdetésében annyira szerepel Isten igazságos volta, hogy nem is volt szükség annak ünnepélyes formában történő dogmatizálására.

4. Isten igazsága és hűsége

1. ISTEN IGAZSÁGA

Az igazság bibliai fogalma egy vallásos élményén, az Istennel való találkozáson alapul. Ennek értelmében Izrael népe azt mondja igaznak és igazságnak, ami szilárd, igazolt, amire számítani és támaszkodni lehet. Ezért Isten igazsága a történelem során népe érdekében történő beavatkozásokkal, ezek viszont ígéreteinek és szövetségének megtartásával kapcsolatosak. Istennél tehát az igazság, hűség és jóság rokon fogalmak. A 132. zsoltár szerint igazságot esküdtött az Úr Dávidnak, esküjét tehát biztosan beváltja (11. vers; vö. MTörv 7,9). Isten szava igazság (2Sám 7,28), nem hazudik, amit kimond, az visszavonhatatlan (Zsolt 119,160; Szám 23,19). Ugyanez áll törvényére. Ezért mondható pajzsnak, sziklának, bástyának, erős várnak (Zsolt 43,2; 61,8; 91,2.4). Viszont tőlünk is elvárja, hogy igazságban járjunk (1Kir 2,4; 2Kir 20,3; Iz 38,3). Ez elsősorban törvénytiszteletet jelent (vö. Tób 3,5), másodsorban jóságot, hűséget és igazságot az emberekkel szemben (Ter 47,29; Józs 2,14; Péld 29,14; Ez 18,8), harmadsorban pedig őszinteséget és szótartást (Péld 12,19). (34)

A bölcsességi irodalomban új árnyalatot kap az igazság szó: az igazi bölcsességet, a kinyilatkoztatott igazságot jelzi. Az Újszövetség főleg ebben az utóbbi értelemben használja. Így értendő „az evangélium igazsága” (Gal 2,5.14), az apostoli igehirdetés igazsága (2Kor 4,2.5). Kivált Szent János ír sokat Krisztus igazságáról. Őt magát is igazságnak és az igazság tanújának mondja (Jn 3,33; 14,5; 18,37), és szembe állítja a sáttánnal, a hazugság atyjával (8,44). Jézus az igazság szabadító erejét hirdeti (8,32), és követői számára az igazság Lelkének elküldését ígéri (14,16; 16,13).

2. ISTEN HŰSÉGE

A hűség a Bibliában – mint láttuk – rokon fogalom egyrészt az igazsággal, másrészt az atyai jósággal. A szövetséggel kapcsolatban rámutattunk, hogy Isten hűsége akkor sem rendül meg, ha a másik szerződő fél, a nép hűtlenné válik (5. §. 3. pont). Ez áll az új szövetségre is (2Tesz 2,13; Róm 3,3-4). Ezért nyugodtan rábízhatjuk magunkat (1Kor 1,9; 1Tesz 5,24; Zsid 10,23). Jézusban Isten Igen-je valósult meg (2Kor 1,20), ezért bár az ég és a föld elmúlnak, Jézus igéi el nem múlhatnak (Lk 16,17). Nekünk is Krisztus hűségét kell utánoznunk, halálunkig kitartanunk, és az ő hűségére számítanunk, hogy vele éljünk és uralkodjunk (2Tim 2,11-12). Ennek a gondolatnak jegyében született meg a „hívek” (= hűségesek) elnevezés Jézus tanítványainak jelzésére.

3. Isten igazmondását és hűségét *Egyházunk tanítóhivatala* mindennapi igehirdetésében dogmaként képviselte. Az ősegyház pedig gyakorlati magatartásával vallotta ezeket a tételeket. Az apológéták a messiási jövendölések beteljesüléséből érveltek, a vértanúk pedig az Istentől ígért jutalomban, Isten ígéreteiben bízva viselték el a kínokat és az erőszakos halált.

5. Isten irgalmassága

1. IRGALOM A BIBLIÁBAN

A hétköznapi nyelv az irgalmasságot a részvétellel, segítőkészséggel és megbocsátással azonosítja. Izrael számára többet jelent az irgalom: az érdemtelen gyengének felkarolása, tehát a kegyesség is benne van.

Főleg az Egyiptomból való kiszabadítással mutatta meg irgalmát az Úr (Kiv 3,7-8). De később is *megtapasztalták*, hogy Jahve irgalmas és könyörülő Isten, lassú a haragra, megőrzi irgalmasságát ezrediziglen; a bűnök következményeit kiterjeszti a bűnösre a negyedik nemzedékig, de kész a bűnök megbocsátására (Kiv 34,6-10). Ozeás ezt mondja: Isten elhatározta, hogy nem irgalmaz többé Izraelnek (1,6) és megbünteti, de gyengesége láttára „benseje megremeg” és nem enged szabad folyást égő haragjának (11,8-9; vö. Jer 31,20; Iz

49,14; 54,7). A *próféták* minduntalan Isten büntető ítéleteire hivatkoznak, ugyanakkor azonban azt is hangsúlyozzák, hogy „nem neheztel örökre” (Jer 3,12) és bőséges az ő bocsánata (Iz 55,7). A *zsoltáros* buzdítása nemcsak a 136. zsoltárnak, hanem az egész üdvtörténetnek refrénje: „Áldjátok az Urat, mert jó; irgalma örökké tart!”. Azt is hangsúlyozza a zsoltáros, hogy Isten irgalma mindenre és mindenre kiterjed, amit csak alkotott (145,9). Ezért szenvedéseink, sőt bűneink mélységéből mindig a 130. (De profundis) és az 51. (Miserere) zsoltár szellemében fohászkodhatunk hozzá.

Mindannak megkoronázása, amit Isten irgalma az emberiség érdekében tett, a *megtestesülés és a megváltás*. Ezek nemcsak utat nyitnak az üdvösség felé, hanem állandó kegyelmi segítséget is biztosítanak, és a világ végső megdicsőülését eszközlik.

Jézus példabeszédei (az elveszett bárány, a tékozló fiú stb.), továbbá megbocsátásra mindig kész magatartása (Mária Magdolna, a házasságtörő asszony, Zakeus, a bűnbánó lator, Saulus) éppúgy az irgalom evangéliumát, jóhíret hirdeti, mint az olyan kijelentések, hogy a megroppant nádat nem töri össze és a pislákoló mécses nem oltja ki (Mt 12,20), hogy keresni jött az elveszetteket (Lk 19,20), és hogy azt a küldetést kapta a mennyei Atyától, hogy vigasztalja a megtört szívűeket, szabadulást hirdessen és megbocsátást (Lk 4,18). Az *apostoli igehirdetés* szerint mindenben hasonlónak kellett lennie testvéreihez, hogy irgalmas és hűséges főpap legyen és kiengesztelődést szerezzen (Zsid 2,17). Ezért tehát járuljunk bizalommal a kegyelem trónjához, hogy irgalmat találjunk és kegyelmet kapjunk, amikor segítségre van szükségünk (Zsid 4,16; vö. 2Kor 1,3; Ef 2,4). Az Egyház liturgiájában is gyakran megismétlődik a „mindenható és irgalmas Isten” megszólítás, mert tudja Egyházunk, hogy Istennek ezt a tulajdonságát kell hirdetnie elsősorban.

Ugyanakkor a Szentírás nyomán *figyelmeztet* is az Egyház, hogy Isten irgalmára olyan mértékben számíthatunk, amilyen mértékben mi gyakoroljuk az irgalmasság erényét embertársainkkal (Mt 5,7; 18,32-35; 25,31-46; Lk 10,30-37; 1Jn 3,17). Éppen ez ment meg bennünket a vakmerő bizakodástól, amely éppúgy bűnnek számít, mint Isten irgalmának kétségbevonása. Mert a hit és bizalom első követelménye a szeretet, az pedig nem él vissza a kapott jóval, hanem mások iránt tanúsított szeretettel akarja viszonzni.

2. ISTEN IRGALMASSÁGA ÉS AZ EMBERI IRGALOM

Isten irgalmassága sokban különbözik az emberi irgalomtól. Elsősorban abban, hogy minden emberi irgalomban benne van a szomorú együttérzés. A végtelen boldog Istenből azonban hiányzik a fájdalom, vagy vannak jelenléte legalábbis megkérdőjelezhető (vö. az Isten változhatatlanságának problémáját). Azonkívül az emberi könyörületeset gyakran a tehetetlenség érzése kíséri. Isten mindenhatóságával nem fér össze az erőinket felülmúló tehetetlenségnek tragikus érzése. Végül Isten irgalma nem kerülhet ellentétbe igazságosságával. Mert ha igazságossága folytán büntetnie kell valakit, irgalma ugyanakkor kegyelmet folyósít az illetőnek, hogy a büntetés javára szorgoljon.

Bármilyen tragédiákkal találkozunk az életben, Isten irgalmas szeretete kezesség arra, hogy nem veszhet el, aki rábízta magát. Az örök boldogság tekintetében senki sincs reménytelen helyzetben.

* * *

„A homály a hit lényegéhez tartozik. Olyan a hit, mint parányi fény a végtelen éjszakában, ahol a sötétség elválaszthatatlanul elegyedik a világossággal. De lehet-e másképp, amíg homályban és árnyékok közt vándorlunk az örök fény, az igazi világosság, az Isten felé? Nagyon buták lennénk, ha azt gondolnánk, hogy mindent meg kell értenünk, s még butábbak, ha azt hinnők, hogy csak azt szabad elfogadnunk, amit már megértettünk. Nem mi akarjuk megragadni, hanem hagyjuk, hogy a Felfoghatatlan ragadjon el minket.

Akkor kilátás nyílik arra, hogy megvalósul az ígéret: Istenben mindent megtalálunk. Addig várjunk hűségesen. Higgyünk akkor is, amikor Evangéliumában, meg életünk fordulataiban szól hozzánk Isten szava, vagyis amikor felfoghatatlan igazságokkal mondja el, amit mondani akar. „Jól teszitek, ha figyeltek rájuk, mint sötétben világító mécsre, amíg föl nem virrad a nappal és a hajnalszaggal föl nem kél a szívetekben' (2Pt 1,19)”. (35)

II. rész: Mennynek és földnek teremtő Istene

A) A világ teremtése

12. §. A teremtés és a Biblia

A Biblia népét a világ eredetének kérdése csak annyiban foglalkoztatta, amennyiben ez is beletartozik az Úr üdvtörténeti tettei sorába. A kinyilatkoztatás nem a világ eredetéről akar tanítást adni, hanem azt hirdeti, hogy Isten, aki a pátriárkákkal közvetlenül érintkezett, népét Egyiptomból, később a babiloni fogságból kivezette, majd saját Fiát küldte hozzánk, hogy az embereket az üdvösségre elvezesse, ez az Isten mindennek ura, hiszen ő hozott létre mindent, és ő fogja megjutalmazni vagy megbüntetni eszes teremtményeit.

1. A teremtés és az Ószövetség

A teremtés említése mindig Isten feltétlen uralmát akarja hangsúlyozni, és azt, hogy üdvözítő tettei a világ teremtésekor már megkezdődtek. Ezzel azt akarja elérni a Szentírás, hogy a nép a szövetség Istenét imádjá, ne pedig a nála jelentéktelenebb pogány isteneket.

1. A teremtésre utaló legtöbb ilyen szöveg Izajás könyvének második és harmadik részében (40-66) olvasható, de a prófétáknál, a zsoltárokból és a történeti könyvekben is előfordul (pl. Ám 5,8; 9,6; Jer 10,1-16; Hab 3,3-19; Mal 2,10; Ter 14,19-22; 24,3; 1Kir 8,10-11.53; Zsolt 20; 34; 105; 147; Sir 42,15-43,33). A teremtés tényét nem külön szakkifejezés említi, hanem ilyen kifejezések: létrehozni, megformálni, készíteni.

2. Dogmatikai szempontból legfontosabb az a két teremtéstörténet, amely a Genézis (= Teremtés könyve) legelején olvasható. Más-más szerzőktől származnak, és valószínűleg többször átdolgozták őket, míg a babiloni fogság idején vagy közvetlen utána mai alakjukat elnyerték.

A Biblia első fejezete (Ter 1,1-2,4a), az ún. „hexaémeron”, valószínűleg a fogságban keletkezett. A teremtő Istent dicsérő és liturgikus éneklésre szánt himnusznak készülhetett. Papi kézből származhatott, ezért „papi írás”-ként szokták emlegetni manapság. Ezzel az „elohista” teremtéstörténettel szemben a Ter 2,4b-25-ben olvashatót „jahvista” teremtéstörténetnek mondjuk. Az előbbiben ugyanis Elohim, az utóbbiban pedig Jahve-Elohim néven szerepel a teremtő Isten. A jahvista történetet Salamon idejében foglalhatták írásba első ízben, körülbelül 600 évvel korábban, mint az elohistát; de mindkettő Mózes-korabeli hagyományra megy vissza.

A Genézis első fejezetei azokra a kérdésekre akarnak választ adni, amelyek az izraelitákat az egyiptomi fogság, a pusztai vándorlás, majd a babiloni fogság idején foglalkoztatták: a többi népek sok istent imádnak, és az ő isteneik hatalmasabbnak látszanak, mint Jahve; hihetünk-e Mózes, majd a próféták útján közvetített ígéreteknek? Honnan a baj, a gonoszság és a halál, hiszen ezek Jahve hatalma ellen szólnak? Miért ragaszkodjunk Jahvehoz mindenáron, mint ahogy Mózes, a próféták és a zsoltárok kívánják?

A második fejezettel kezdődő jahvista szövegek történetek formájában adnak választ ezekre a kérdésekre, az elohista teremtéstörténet pedig azzal, hogy tanító formában Jahve egyetlenségét és hatalmát hangoztatja, és hogy Ő mindent jónak teremtett. Az utóbbiban tehát a teremtés ténye nagyobb hangsúlyt kap, mint a jahvistában. De egyik szöveg sem a teremtés mikéntjének leírása akar lenni, hanem hitvallásszerű hangoztatása a világ teremtettségének és Isten mindennek fölötti uralmának.

Nem valószínű, hogy a Genézis teremtéstörténetei őskinyilatkoztatásra visszamenő hagyomány késői lejegyzései volnának. Hiszen az első embereket és a szentírókat több millió év távolsága választja el egymástól. Nem forrásokra támaszkodó történelemmel van dolgunk, hanem a hitére reflektáló ember okkereső (*étiológiai*) eszmélésével. Ennek során a szent szerző a nép és az emberiség múltjának teológiai vonatkozásairól ugyanolyan megvilágosítást kapott a Szentlélektől, amilyent a próféták a nép és az emberiség jövőjére vonatkozólag kaptak. A szentírók tehát népük és az egész emberiség múltjára visszatekintő prófétai, karizmatikus lelkek (36).

Ugyanazokra a kérdésekre, amelyekre a Teremtés könyvének első három fejezete keres választ, a Közel-Kelet nagy népeinek (babiloniaiak, egyiptomiak, görögök) és a kis kanaanita népeknek *mítoszai* is válaszolnak, ezek is magyarázzák a világnak, a rossznak, a szenvedésnek, a halálnak stb. eredetét. A Biblia elbeszélése sokban emlékeztet ezekre a válaszokra, de *igen lényeges dolgokban különbözik tőlük:*

a) A mitológiák nemcsak kozmogóniák (a világ eredetének magyarázatai), hanem egyúttal teogóniák (az istenek eredetének magyarázatai) is. Mert itt nemcsak a világ keletkezik az őskáoszból, hanem az istenek is. A Biblia káoszt, amelyből a világ keletkezik, a felette álló Isten teremti, saját akaratával hozza létre a semmiből.

b) A mítoszok istenei a természet erőinek megszemélyesítői, a Biblia Istene viszont valóságos személy, aki fölötte áll a természetnek, mint annak létrehozója és szuverén ura.

c) Maga a káosz sem olyan erő, amely harcba szállhatna Istennel, és csak az utóbbinak győzelme után rendeződne, hanem kezdettől fogva engedelmes teremtmény, amely Isten igéi („Isten szólt”) alapján rendeződik át értelmesen áttekinthető kozmosszá. „Körülbelül abban az időben, amikor a görög természetfilozófusok' fölébe kerekedtek a mitológiának, és megalkották a maguk racionális világképét, tőlük teljesen függetlenül és teljesen más formában, teológiai válaszok formájában íródott meg a Bibliának korábbi hagyományokra, sőt korábbi lejegyzésekre támaszkodó mítosztalanított világképe” (37).

d) Igen lényeges különbség a mítoszok, valamint a korai görög filozófusok világképe, másfelől a bibliai világkép között, hogy amíg az előbbiek szerint a világ alapanyaga öröktől fogva megvan, addig a Biblia Istene „kezdetkor” teremt és a semmiből teremt.

e) Ugyanakkor primitív elemek, mitológiából átvett mellékes mozzanatok is szerepelnek a bibliai leírásban. Ilyen például a Tehóm nevű őstenger (amely a babiloni Tiamat-nak felel meg) és a felette elterülő ködszerű zavaros sötétség (tohuwabohu), továbbá a levegőégnek plafonszerű elképzelése, a fölötte képzelt „felső vizek” stb.

3. A Genézis teremtéstörténetein kívül fontos még az Ószövetségben a *Makkabeusok anyjának kijelentése*, amely szerint az eget és a földet és mindent, ami azokban van, a semmiből teremtette Isten (2Makk 7,28). A szövegösszefüggés azonban azt mutatja, hogy itt nem a teremtés mikéntje a téma, vagyis az, hogy Isten a semmiből teremtette a világot, hanem csak az, hogy a világ Istentől való. A szöveg ugyanis egy sorban említi a teremtést a gyermek fogantatásával és a feltámadással. A feltámadás említése azt is elárulja, hogy az anya – illetve a szentszerző – a teremtést az emberre irányuló jótettek elsejének, az üdvtörténet első állomásának tekinti: ahogy a gyermek születésétől kezdve a feltámadás boldogságára van szánva, ugyanúgy van szánva a teremtett világ az eszkatologikus újjászületés boldogságára.

4. A teremtésnek ez az üdvtörténeti szemlélete bármennyire jellemző az ószövetségre, kizárólagosnak nem mondható. *Mert a bölcsességi könyvekben a világ eredetét magyarázó, filozófiai, „kozmológiai” teremtésszemlélettel találkozunk.*

Ezek a könyvek a teremtést „architektonikusan” láttatják, vagyis tervszerű építéshez hasonlítják, és a teremtői tervet isteni bölcsességnek mondják. Ez a terv azonban nemcsak a teremtéskor érvényesült, hanem ma is hozzáférhető, mert kiolvasható a teremtett világból. Az

értelmes ember számára a világ Isten bölcsességét tükrözi (Bölcs 13,1-9; Sir 42,15 skk; vö. Róm 1,20).

Ennek a szemléletnek csak annyiban van üdvösségi vonatkozása, amennyiben a teremtői elgondolás az erkölcsi törvényekben is érvényesül, a törvények megtartása pedig biztosítja üdvösségünket (Bölcs 1,12-14; 2,23; Sir 24,1-34; Bar 4,1). – Az ilyen kozmológiai szemléletnek egy nagy előnye van: megsejteni, hogy a teremtés nem zárult le a világ létrehozásával, hanem folytatódik annak fenntartásában. Veszélye viszont a szemléletnek, hogy az így gondolkodó ember a Teremtőnek világot fenntartó és atyailag gondviselő tevékenységét a terven és törvényen keresztül nemcsak szemléli, hanem azzal azonosítja, „eltárgyasítja”, sőt magát a Teremtőt is személytelen törvényszerűségnek tekinti.

2. A teremtés és az Újszövetség

A szinoptikusoknál a Krisztusban megjelent „új teremtésen” van a hangsúly, a világ kezdetét és teremtett voltát csak melleleg említik. Istent a menny és föld urának (Mt 11,25; Lk 10,21), a mindenség teremtőjének (Ef 3,9; ApCsel 14,15; 17,24) mondják. Használják a „világ kezdetétől fogva” kifejezést (Mt 19,4; 25,34; Lk 11,50), Isten-teremtette világról szólnak (Mk 13,19), vagy arról, hogy a férfit és a nőt Isten teremtette (Mk 10,6). Jézus a házasság felbonthatatlanságával kapcsolatban úgy idézi a jahvista teremtéstörténet szavait („Ezért a férfi elhagyja...”), hogy annak ismeretét feltételezi („Nem olvastátok...?” Mt 19,4-5 párh).

A teremtés *üdv történeti* vonatkozásaira is utalnak, főleg a közösség imái (ApCsel 4,24; vö. Jel 4,11; 10,6; 14,7), aztán az olyan hitvallásszerű formulák, amelyek szerint minden Istentől és Istenért van (1Kor 8,6; vö. Róm 11,36; Ef 4,6; Zsid 2,10). Üdv történeti vonatkozásának teljességével a pogányok katekizálásában szerepel a teremtés (ApCsel 14,15 skk; 17,27-29). Feltűnő, hogy mennyire szóhoz jut itt a Teremtőnek a jelenben is észlelhető történetirányító hatalma.

A teremtett világ *eszkatológiai* rendeltetése végigvonul az egész Újszövetségen, amelynek utolsó könyve felújítja Izajás (65,17; 66,22) látomását az „új égről” és „új földről” (Jel 21,1.5).

Az újszövetségi szentkönyvek sajátossága; hogy a teremtést Krisztussal hozzák összefüggésbe: a legigazibb teremtménynek Jézus Krisztus mondható. Ezért a világ teremtése voltaképpen a Krisztus-esemény bevezetése, a Krisztus mennybemenetele utáni történések pedig ugyanennek a Krisztus-eseménynek Isten teremtői ereje által történő fokozatos kibontakozása. Az új ég és új föld tehát a világnak és az emberi történelemnek a dicsőséges Krisztus képére való átalakulása lesz. Teremtést és eszkatológiát így kapcsol össze a Krisztus-esemény (vö. EM 39).

Krisztushoz viszonyítva Isten korábbi teremtett művei jelentéktelennek tűnnek és olyanoknak látszanak, mintha a bűn következtében a sátán uralma alatt állnának, és csak a bűnt szolgálnák. Ezt a *morális dualizmust* különösen Szent Pál és Szent János képviseli, nemegyszer könnyen félreérthető formában. Mintha tagadnák a Genézisnek azt a tanítását, hogy Isten mindent jónak teremtett. Pedig szónoki túlzásaik nem akarnak többet mondani, mint annyit, hogy a teremtés igazi célját a teremtett világ nem önmagában valósítja meg, hiszen a bűn megfertőzte, hanem csak Krisztusba mint „új Ádámba” bekapcsolódó „új teremtmények” révén.

13. §. A teremtés a szenthagyományban és a dogmatörténetben

1. Az ókori Egyház tanúsága

1. Az ókereszténység főképpen *a liturgiában* juttatta szóhoz a teremtő Istenbe vetett hitét. A legrégebb hitvallások és az Apostoli Hitvallás kezdeti formái Istent „mindenható Atyának” (Pater omnipotens) nevezik. Mai kutatók megállapították, hogy az atyaság itt azt jelzi, hogy ő kezdet nélküli, és tőle veszi kezdetét minden, a mindenhatóságot pedig nem absztrakt tulajdonság formájában kell értelmeznünk, mert itt csak arra utal, hogy Isten hatalmasabb mint a világ, szabadon teremtett, nem belőle árad ki a világ szükségszerűen, mint ahogyan az „emanatizmus” eretneksége hirdette. A IV. század óta hozzacsatolják az említett kifejezéshez: „Mennynek és földnek teremtőjében”. Ugyancsak a IV. század elején az I. niceai zsinat hitvallásában a krisztocentrizmus is kifejezésre jut: „per quem omnia facta sunt”. Ugyanez a szentmisének legrégebb római kánonjában (mai első számú Prex eucharistica) a Miatyánk előtt így fogalmazódik: „Per quem haec omnia, Domine, semper hona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis”.

2. A *szentatyák* tanúságával részben homiliáikban (a Genézis teremtéstörténeteinek magyarázata), részben a pogányokkal és az eretnekekkel vitatkozó írásaikban találkozunk.

A pogány mitológiák a világot öröktől fogva létezőnek tüntették fel, az isteneket pedig a világból származtatták. Ezzel szemben a keresztények a világ Isten által történt teremtettségét és időbeliségét védelmezték. A teremtéstannak ilyen *filozófiai oldalról való megközelítése* (filozófiai problematikája, kozmológiai szemlélete) *fokozatosan tért hódít*. Már a második század közepén előtérbe került a semmiből való teremtés gondolata, amiről először Hermásznál (150 körül) olvasunk, de mások is hangsúlyozzák (pl. Antiókhiai Theophilosz, Tertullianusz, Khrüszosztomosz).

2. Eretnekek elleni állásfoglalások

1. Az első három század legjelentősebb eretneksége a *gnoszticizmus* volt, ez elég sokat hivatkozott a Bibliára, fő problémája azonban nem a bűn, baj, gonoszság eredete, hanem legyőzésük mikéntje. Ők ezt a helyes ismeretben (gnószisz) látták. Az ellenük harcoló szentatyák ugyancsak a Bibliára támaszkodva igyekeztek kimutatni, hogy nem az ismeretben, hanem a krisztusi megváltásba való bekapcsolódásban található meg az üdvösség. Ennek következtében ők a bajról és bűnről, az anyagról és szellemről, továbbá mindezek keletkezéséről az eredeti bibliai szemléletnek, az üdvtörténeti szempontnak érvényesítésével tárgyaltak.

Így tett különösen Szent Irénéusz, Alexandriai Kelemen és Origenész. Kár, hogy nagyobb visszhangra nem találtak. Ennek oka részben az, hogy mindinkább szükségessé vált a pogányokkal szemben való filozófiai irányú védekezés, részben az, hogy nézeteik nincsenek elég szabatosan megfogalmazva, sőt nem egy tekintetben kikezdehetők. Irenaeus (görögösen: Eirénaiosz) krisztocentrikus elképzelése pl. szerencsésen kapcsolja össze Isten teremtői és megváltói művét, továbbá a világ kezdetét és végét, jól hangsúlyozza Krisztusnak a teremtésben betöltött szerepét is, akárcsak Szent Pál és Szent János. De ugyanakkor üdvtörténeti optimizmusa figyelmen kívül hagyja a bűn történeti szerepét és a megváltásnak a bűnnel való szoros összefüggését. (Manapság sokan ugyanezt hiányolják Teilhard de Chardin keresztény evolucionizmusában). Irenaeus legélesebb bírálója Tertullianus volt, de az ő nézetei sem mindenben kifogástalanok, akárcsak Origenesé. Kelemen pedig nem fogalmaz elég világosan.

2. A negyedik század elején felüti fejét az ariánizmus. Az Áriuszt kárhoztató I. niceai (görögösen: nikaiai) zsinat (325) még krisztocentrikus formulát használ („per quem omnia facta sunt”), az arianizmus ellen küzdő egyházatyák azonban gyakran így érvelnek: a Logosz azért sem lehet teremtmény (mint Áriusz állította), mert öröktől fogva létezik, a teremtmény pedig időben keletkezett. Ez a kétségtelenül helyes okoskodás *a teremtés időbelisége* felé irányította a figyelmet. Méginkább az, hogy sokan azért nem emlegették a Logosznak a teremtésben betöltött szerepét, mert az Áriusz-tanította Logosznak ez volt a fő jellegzetessége, és így a ténynek emlegetése félreértést okozott volna a teológiailag nem eléggé művelt hívek körében.

3. Teremtéstani szempontból szöbajöhető további eretnekek a manicheusok, az origenisták és a priszcillianisták voltak.

A *manicheusok* az anyagot – amelyből szerintük minden rossz származik – külön-istentől teremtettnek gondolták („szélsőséges dualizmus”). Az *origenisták* pedig azt vallották, hogy a szellemi lények léteztek már a világ teremtése előtt, és az anyagvilág teremtése csak azért történt, hogy akik vétkeztek közülük, az anyaggal való küzdelem útján jussanak el a megtisztulás állapotába. Ha majd valamennyien ide jutnak, megszűnik az anyagvilág, aztán a szellemek új próbának lesznek alávetve, újra vétkezni fognak, új teremtés következik, és így ismétlődik a történelem végtelen sokszor. Nézetüket az 543-ban tartott konstantinápolyi tartományi zsinat eretnekségnek bélyegezte, és ezt az ítéletet a pápa is magáévá tette (DS 403-411). Hasonló gondolatokat hirdetett *Priscillianus*, akinek tanítását és követőit 561-ben ítélte el egy spanyol tartományi zsinat a pápa utólagos jóváhagyásával (DS 455-464).

4. A középkorban az *albiak*, *valdiak*, *katarusok* és egyéb hasonló irányzatú szekták újtották fel a manicheus tanokat. Velük szemben III. Ince pápa (DS 790) és a IV. lateráni zsinat (1245; DS 800-801) foglalt állást. Az ilyen hivatalos egyházi megnyilatkozások nemcsak a tévedéseket utasították el, hanem azt a meggyőződést is hirdették, hogy mindent Isten teremtett és hogy Isten nem teremtett önmagában rossz dolgokat, tehát az anyagvilág és az emberi test nem rossz önmagában, legfeljebb rossz emberek használják rosszra.

5. Utoljára az I. vatikáni zsinaton történtek teremtéstani dogmatikai kijelentések. Ezek a múlt század *panteista idealizmusát* (Hegel) és *materialista monizmusát* (vulgármaterializmus, történeti materializmus, pozitívizmus, Schopenhauer, Nietzsche, Spencer stb.) utasítják el (DS 3001-3002; 3021-3025).

3. Hittudósok és a dogmafejlődés

A dogmafejlődést nemcsak a tévedések elleni harcok befolyásolták, hanem nagy teológusok meglátásai és elgondolásai is.

1. A teremtés fogalmának tisztázásához jó segítséget nyújtottak *Szent Ágostonnak* az időről szóló elmékedései. – a) Ezeknek köszönhető, hogy a teremtés fogalma az Egyház tanításában – akárcsak a Bibliában – nem korlátozódik a világ létrehozására, hanem magában foglalja annak fenntartását és kormányzását is. – b) A történelmet a hexaémeron mintájára, az isteni teremtői tervek fokozatos kibontakozásának láttatja Szent Ágoston. A történelem hetedik napja az Ige megtestesülése, és a további történések, amelyek megérlelik a világot az üdvösség kiteljesedésére. – c) Nevezetes Szent Ágoston egzemplárizmusa, amely a platóni ideákat a Bölcsesség könyvének teremtői terveivel azonosítja, ezért Isten elméjébe helyezi. Ez az egzemplárizmus jól összehangolódik nála előbbi két meglátásának üdvtörténeti jellegével. – d) A későbbi századok folyamán azonban káros hatása is volt. A teremtői tervekről elmélkedve ui. sokan beleestek az ószövetségi bölcsességi irodalom ismertetésénél említett egyoldalúságba. Főképp a skolasztika megindulása óta a teremtői

tervek mögött az alkotóra mint építőművészre (*causa efficiens* = valósító ok) figyeltek, és – Ágostonnak üdvtörténeti meglátásait figyelmen kívül hagyva – a teremtést a fenntartói és üdvözítói tevékenységtől elkülönítve, tehát pusztán filozófiailag elemezték. Ez a szemlélet előkészítette azt az újkori teremtésfogalmat, amelyet a „deizmus” (lásd alább 16. §. 1.) képviselt.

2. A skolasztika nagyjai, különösen *Szent Bonaventura, Szent Tamás és Duns Scotus*, mentesek voltak ettől az egyoldalúságtól. – a) Őket megóvta az ugyancsak Ágostontól átvett „participáció” gondolata. Ezt ők nemcsak a lét-re alkalmazták (*analogia entis*: Isten a végtelen Lét, akinek léteben különböző fokban részesülnek a teremtett létezők), hanem a természetfölöttire, az isteni életben való részesedésre is. Az üdvtörténeti jelleg ilyen fogalmazásban jelentkezik ezeknél a nagyoknál: a dolgok Isten szabad elhatározásából jöttek létre, tehát Istentől származnak; és azért vannak és úgy vannak, hogy az idők végén visszataláljanak Istenhez (*ortus rerum a Deo et reditus eorum ad Deum*). – b) A participáció és az *analogia entis* kidolgozását nagyban segítette az, hogy ők a *causa*-t (ágostoni hatás alatt), főképpen *causa exemplaris* értelemben vették. Ez lehetett oka annak is, hogy amikor Istent mint *causa efficiens*-t említik, a művet nem függetlenítik az alkotótól, mint később a deizmus. – c) A *causalitas* további elemzése eljuttatta őket ahhoz a fogalomhoz, amit a későbbi teológia „*actio creatrix*” néven emleget. Eszerint Isten mindent az illető dolog vagy személy természetének megfelelő módon használ fel eszközül, az Istentől való állandó függés tehát nem teszi fölöslegessé a teremtett világ öntörvényűségét (vö. EM 41) és a szellemi teremtmények szabad akaratát. – d) Duns Scotus érdeklődésének központjában Isten teremtői szabadsága állt.

3. A *protestantizmussal* folytatott vitákban általában nem szerepelt a teremtéstan. A hitújítóknak a kegyelemtanban képviselt „predestináciánizmusa” azonban sok követőjükben azt a hiedelmet keltette, mintha a Teremtő atyai gondoskodása, ill. „eleve elhatározása” nem tenné lehetővé a szabad emberi állásfoglalásokat, sőt a világ öntörvényűségét is kizárná.

4. A múlt századi katolikus tübingai iskolában, továbbá *Scheeben*-nél örvendetes kezdeményezés tapasztalható a teremtéstanak a szentháromságtannal és a megváltással való összekapcsolására. Ezek a Biblián és az őskeresztény teológián alapuló elgondolások azonban nem keltettek visszhangot akkoriban, csak az új teológiában hozták meg gyümölcsüket. A II. vatikáni zsinat már az új teológia világánál szemlélte és tanította a teremtéstan igazságokat.

4. Teremtés és természettudomány

Sok vitát váltott ki a történelem során az a kérdés, hogy a teremtésnek és a teremtett világnak az antik világkép alapján történt bibliai leírását szabad-e és mennyire szabad átfordítani az egyre fejlődő *természettudományos világképek* nyelvezetére. Jellegetes állomások ennek a vitának a Galilei-kérdés, a hatnapos teremtéstörténetnek a múlt század óta felvetett problematikája, továbbá az ember származásával kapcsolatos mai teológiai problémák. Egyházunk legújabb álláspontját a *Divino afflante* kezdetű enciklika határozta meg 1943-ban, de már a Bibliai Bizottság 1909. évi döntése különbséget tett a bibliai leírások teológiai mondanivalója és az utóbbinak időhöz kötött megfogalmazási formája között (DS 3512-3519). Eszerint a természet dolgairól a szentírók koruk természettudományos elképzeléseinek megfelelő módon szólnak, és azokat – mint egyéb mondanivalójukat is – saját koruk történetiszemlélete, irodalmi hagyományai, műfaji és szerkesztési szokásai szerint tolmácsolják. Az egyes bibliai helyek értelmét, nekünk szóló üzenetét tehát mindezeknek szaktudományos kutatáson alapuló figyelembevételével kell tisztáznunk. Ez áll a világ teremtéséről szóló bibliai leírásokra is: bizonyos teológiai eszméket, gondolatokat, igazságokat akarnak közölni, és ezt

abban a formában eszközlik, abba a ruhába öltöztetik, amiben a leírás korának embere számára leginkább érthető és sokatmondó volt. A hatnapos teremtéstörténet (hexaémeron) például ma így értelmezendő: a hat napra való beosztás pusztán irodalmi keret, amely a mondanivaló megjegyzését akarja megkönnyíteni, mint ezt egyéb ókori keleti népek agyagtábláin bizonyos felsorolások esetében látjuk (38).

A Szentírásnak ezt az „eszmei” jellegű értelmezését az is igazolja, hogy a Biblia legelején olvasható két teremtéstörténet néhány pontban ellentmond egymásnak. Pl. a másodikban nincs szó hat napról, csak egyről; itt az ember nem a teremtés végén, hanem elején szerepel stb. Aki a fogság után a Pentateuchus mai formáját megalkotta, ezeket az ellentmondásokat nem próbálta kiküszöbölni vagy áthidalni. Ugyanezt látjuk a vízözön leírásában, ahol az ellentmondások nem is két külön történetben, hanem egyazon elbeszélésben fordulnak elő. Ez az ellentmondásosság világos jele annak, hogy az akkori embernek nem a teremtés vagy a vízözön mikéntje volt a fontos, hanem annak teológiai mondanivalója (39).

14. §. A teremtéstan főbb mondanivalói

A Biblia és a Bibliát magyarázó egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai alapján a teremtésre és a teremtett világra vonatkozó teológiai igazságokat a következő tételekben foglalhatjuk össze:

1. A világ a maga egészében maradéktalanul Isten teremtménye

a) A „*maga egészében*” az értelmetlen teremtményeket, az embereket és az angyalokat egyaránt jelzi: ahogy ma létezik a világ. A Bibliában ui. a „menny és föld” az egész világmindenséget jelenti. Másodlagosan arra is utal a „maga egészében” kifejezés, hogy a teremtés szó nemcsak a világ létrehozására értendő, hanem létbentartására, továbbá működésének és fejlődésének dinamikájára, valamint a fejlődés irányítására is. Az utóbbiról több helyen olvasunk a Bibliában, a fogság óta pedig állandó témaként szerepel. Részletezni a következőkben fogjuk (lásd a 16. és 17. §-okat).

b) Tételünkben a *teremtmény* szó a léteben és működésében való abszolút függésre vonatkozik, és egyelőre eltekint attól a kérdéstől, hogy időbeli-e a világ vagy pedig öröktől való. Ha öröktől fogva léteznék a világ, akkor sem szűnne meg teremtmény lenni, Istentől öröktől fogva függne, Isten öröktől fogva gondolná és kormányozná.

c) A *maradéktalanul* kifejezés kiegészíti az eddig mondottakat: kizárja a lehetőségét annak, hogy – ha időbeli teremtésről van szó – létezett volna Istentől független őanyag, *amiből*, vagy létezett volna Istentől független terv (idea), *ami szerint* Isten a teremtéskor csak megformálta volna a világot. Amit ma a „maradéktalanul” kifejezéssel jelzünk, azt a második század óta az Egyház teológiája a 2Makk 7,28-ból vett kifejezéssel szokta jellemezni: Isten „a semmiből” teremtett. Az új teológia képviselői azonban nem szívesen hivatkoznak a semmire. Egyrészt azért, mert a bibliai szövegben – mint már említettük (12. §. 1.3.) – nem a most említett tényre vonatkozik a semmi. Másrészt, mert a semmi említése félreérthető: azt a hiedelmet keltheti, mintha a semmi a világ alapanyagául felhasználható létező lett volna.

d) Tételünket a IV. lateráni zsinat *dogmaként* mondta ki, ugyanezt tette az I. vatikáni zsinat is, amely a „*secundum totam suam substantiam*” kifejezést használja (DS 3025).

2. A teremtés kizárólagos isteni tevékenység, Isten tehát teljesen egyedül vitte végbe

a) A Makkabeusok anyja nem a második század óta használt értelemben beszélt a semmiről, hanem Isten egyedülálló hatalmát állította szembe más hatalmakkal: egyedüli, mert más ok és eszköz igénybevétele nélkül hozott létre mindent, és most is úgy intézi az emberek sorsát fogantatásuk pillanatától fogva feltámadásukig.

b) Izajás ezekkel a szavakkal tanítja tételünket: „*Én vagyok az Úr, a mindenség teremtője; én terjesztettem ki az egeket egyedül, és amikor a földet megformáltam, nem volt szükségem segítségre*” (Iz 44,24).

c) A Szent János-féle evangélium prológusában ezt olvassuk: „*Minden általa lett*” (1,3).

d) Tételünket valószínűsíti, hogy a Ter első fejezete a teremtést a *bara* igével jelöli. Ez az ige negyvenhét forduló fordul elő az Ószövetségben, ebből hússzor Izajás könyvének 40-60. fejezeteiben. Mindenütt kizárólagos isteni tevékenységet jelez, pl. olyan csodát, amelyet népe üdvössége érdekében tett Isten. A Papi kódex idejétől kezdve már csak abban a jelentésben szerepel ez az ige, amit fentebb a „maradéktalanul” szóval jellemeztünk. Az utóbbi viszont feltételezi a teremtés kizárólagosságát.

e) Az elohista forrás szerint a teremtés Isten „szava”, Isten „igéje” által jön létre: „legyen” szava elég ahhoz, hogy a világosság, föld, növények stb. létet nyerjenek. Az ókori Keleten nagy hatékonyságot tulajdonítottak a kimondott szónak, különösen az áldás és az átok szavainak. Ezek azonban varázsige jellegű értelmezések voltak, hatékonyságuk ereje a kimondott szóban rejlett, nem pedig a kimondó akaratában. Jahve szaváról egészen más értelmű tapasztalatot szerzett Izrael a tízparancsolatban és a próféták igehirdetésében. Ezért a világ teremtésére vonatkozó szózatot sem varázsige formájában, hanem egy mindenható és tökéletesen szabad akarat megnyilatkozásaként értelmezte. Ez az akarat eszközli a világ létét és rendjét, pl. a nappal és az éjszaka egymásra következését, a csillagok járását, a vegetációt stb. Az isteni szózatnak ez az ereje – amellyel az üdvtörténet során többször is találkozunk – az első teremtéstörténet olvasói számára még inkább jelezte a teremtői hatalom páratlanságát, mint a bara ige, amely utóbbi inkább annak csodálatos, érthetetlen, elképzelhetetlen voltára utalt.

f) Philón-nak azzal a véleményével szemben, hogy a világ teremtésében angyalok segítettek Istennek, kezdettől hangsúlyozták a szentatyák, hogy a teremtés végtelen erőt föltételez, véges angyalok ilyennel nem rendelkezhetnek.

g) Hogy a teremtés sajátos isteni tevékenység, azt a IV. lateráni zsinat *dogmatizálta* (DS 800).

3. „Isten látta, hogy nagyon jó mindaz, amit alkotott”

Nem metafizikai, hanem funkcionális jóságra kell gondolnunk: Isten mindent saját céljaira felhasználhatónak teremtett. Ami ennek ellenkezője a világban, tehát bűn, baj, szerencsétlenség, annak nem Isten az oka, hanem az emberek. A jahvista forrás leírja az első emberpár boldogságát, és hogy hogyan tette tönkre ezt az ősbűn, amely a kozmosz eredeti rendjét is megzavarta, a későbbi bűnök miatt bekövetkezett vízözön pedig az egész kozmosz szépségét újra káosszá változtatta.

A régi kozmogóniák általában dualista szemléletűek. A világban található bajt és bűnt a jó principiumával ellentétes elem hatalmának tulajdonítják, és az embert úgy tekintik, mint aki éppúgy kiszolgáltatottja ennek az elemnek, mint a jóság Istenének. A Genézis szerint nem így van, mert a babiloni mitológiában szereplő sötét hatalom (tehóm = Tiamat) is kénytelen engedelmeskedni Isten teremtői szavának. A szövetség Istene tehát, aki mindent jónak teremtett, egyedüli hatalom, aki öhozzá csatlakozik, annak nem lehet ártalmára semmiféle baj és gonoszság. Maga a teremtés is Isten jóságának köszönhető, voltaképpen ez is szövetségkötés, Isten későbbi szövetségeinek bevezetése (Sir 17,12).

Későbbi szentírási szövegek is visszhangozzák, hogy Isten kezéből csak jó kerülhet ki. Pl. „Istennek minden teremtménye jó” (1Tim 4,4). A patrisztika ezt a tételt a manicheusokkal és a priscillianistákkal szemben képviselte, a középkori pesszimistákkal szemben pedig a IV. lateráni zsinat *dogmaként* mondotta ki, hogy Isten még a későbbi ördögöket is jó angyaloknak teremtette (DS 800).

A Zsoltárok, Izajás és az Újszövetség számos kijelentése ígéri, hogy a bűnnel és bajjal fertőzött mostani világ azért fog véget érni egyszer, hogy helyt adjon az „új égnek és új földnek” (Iz 65,17; 66,22; Jel 21,1), és az idők végén ugyanolyan boldogság vegye kezdetét, mint amilyent az idők kezdetén szándékozott nyújtani Isten az emberiségnek.

4. A világot Isten „kezdetkor” teremtette, vagyis nem öröktől fogva létezik a világ

Ez dogma (DS 800).

1. A Genézis teremtéstörténetei nemcsak abban különböznek a szomszéd népek kozmogóniáitól, hogy az utóbbiakban Isten egyenrangú félként küzd meg a káosszal, hanem abban is, hogy Isten előbb van, „kezdetkor”, kezdetben teremtett. Az Egyház hagyományos értelmezése szerint ez az idő kezdetét jelenti.

Csak újabban vallja néhány szentírásmagyarázó annak lehetőségét, hogy a kezdet szó csupán az üdvtörténet kezdetére utalna. Eszerint az őszanyag, a káosz, Istentől függően öröktől fogva is meglehetne, a kezdet szó pedig részben Isten kezdeményező hatalmára utalna, részben arra, hogy ennek a hatalomnak felhasználásával, a káosz kozmoszá való rendezésével vette kezdetét az üdvtörténet.

Ez az értelmezés nemcsak a hagyománynak és a IV. lateráni zsinat döntésének mond ellent (az utóbbit különleges „hermeneutikai” módszerrel egészen át kellene értelmeznünk), hanem annak a Biblián végigvonuló általános meggyőződésnek, amely mindent Istenre vezet vissza, az őszagnak tehát nemcsak létben tartását vallja, hanem létrehozását is. Szent János írja: „Minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett” (Jn 1,3). Ilyeneket olvasunk továbbá: „Az idő kezdetén te teremtetted a földet” (Zsolt 102,26). Jézus (Jn 17,5) és Szent Pál (Ef 1,4) ezt a kifejezést használja: mielőtt a világ lett. A Péld (8,22 skk) a bölcsességet létezőnek mondja, mielőtt Isten bármit is mondott..., ősidők óta, még a föld előtt. A Jel 1,8 és 22,13 szerint Jézus az Alfa és az Ómega.

Nem lehet arra hivatkozni, hogy ezzel szemben a Bölcsesség könyve (11,17) a világnak alaktalan anyagból való teremtéséről beszél. Ez a kifejezés ugyanis a görög bölcséletből átvett szóképpel csupán a megteremtett káosz megformálására utal. Hogy erről van szó, azt a Zsidóknak írt levél bizonyítja (11,3). Az utóbbi ugyanis kettőt állít: ugyancsak a görög filozófia hatására, sőt talán a Bölcs 11,17-re való utalással azt mondja, hogy a látható a láthatatlanból lett; ugyanakkor vallja, hogy „a világot Isten szava alkotta”.

2. A világ időbeliségének *filozófiai bizonyítását* illetően a skolasztika virágkora óta két ellentétes vélemény uralkodik.

a) Szent Tamás nyomán ma a legtöbben úgy vélik, hogy a világban tapasztalható történések, rend, célirányosság stb. esetleges (kontingens) voltából jogosan következtethetünk ugyan arra, hogy a világ egy abszolút Valakitől függ, az azonban nem következik a kontingenciából, hogy öröktől fogva van. Abszolútumra a világ öröktől való léte mellett is szükség volna, hiszen a kontingens akkor sem magyarázza meg önmagát, ha öröktől fogva létezik. Az időbeliséget tehát csak a Bibliából tudjuk. (STh I 46 ad 1).

b) Egy másik filozófiai irány megkísérli filozófiailag is bizonyítani a világ időbeliségét (Bonav: Sent II d 1 p 1 a 1, q 2 ad opp).

A szentatyák bizonyos gnóosztikus irányzatokkal szemben a világ teremtettségét és időbeliségét egyaránt vallották. A negyedik századbeliek Áriusszal szemben így érveltek: a Verbum azért sem lehet teremtmény, mert a Verbum öröktől fogva létezik, a teremtmények viszont időben keletkeztek.

5. A teremtés dogmája nem a világ keletkezésének mikéntjét akarja megmagyarázni

Tehát nem teszi fölöslegessé a természettudományos hipotéziseket, például az általános fejlődéselméletet. – Ez biztos teológiai igazság a Biblia értelmezésére vonatkozó pápai enciklikák és a II. vatikáni zsinat megnyilatkozásai alapján.

A régiek a Biblia „legyen” szavaiból azt következtették, hogy a nap, a hold, a csillagok és az élők világa, az ember teremtésének jahvista leírásából pedig azt, hogy az ember, mai formájukban került ki Isten kezéből. Az isteni szózat bibliai szerepének, továbbá a bibliai leírások korhoz kötöttségének tanulmányozása azonban arra az eredményre vezetett, hogy a Biblia nem természettudományt akar tanítani, hanem saját korának kifejezési formáival teológiai igazságokat hirdet. Ilyen igazságok: egyedül Isten az oka minden létezőnek, a világot jónak teremtette, az embert másnak teremtette, mint a világ többi lényét, különleges szerepet szánt neki stb.

6. Isten a világot örök teremtői eszméi szerint alkotta meg

Különösen az Ószövetség bölcsességi könyvei és a zsoltárok mutatnak rá arra a tervszerűségekre, amely a világ megalkotásában és irányításában jut kifejezésre. Pl: „Az Úr bölcsességgel alkotta a földet, értelemmel tette az eget szilárddá” (Péld 3,19). „Minden dolgot ismer létrejötté előtt” (Sir 23,20). A mindenség művésze a bölcsesség (Bölcs 7,2; vö. Péld 8,22-31). A teremtett dolgok révén mindez felismerhető (Bölcs 13,5), és akik vele élnek, megszerzik Isten barátságát (Bölcs 7,14).

Ezeket a gondolatokat építi tovább Szent Pál és Szent János, akik az Atya teremtői terveit a Fiúban látják. Mert ő egyrészt az isteni bölcsesség összes kincseinek foglalata (Kol 2,3), másrészt az is elmondható róla, hogy az Atya általa teremtette a mindenséget (Jn 1,3; Kol 1,16; Zsid 1,2), és mióta megtestesült, a legigazibb formában tükrözi azt az isteni bölcsességet, amelynek befogadása által már nemcsak barátai, de gyermekei lehetünk Istennek.

Isten teremtői terveivel különösen Szent Ágoston óta foglalkozik a hittudomány. Mivel az Egyház nem-hivatalos megnyilatkozásai is szólnak róla, ilyenek létezése biztos teológiai igazságnak mondható.

7. A teremtés további jelentős mondanivalóiról, nevezetesen a teremtés okáról és céljáról, Istennek világot fenntartó és irányító tevékenységéről, továbbá az angyalok és emberek teremtésével kapcsolatos igazságokról és problémákról a következő fejezetekben (§-okban) lesz szó.

15. §. A teremtés oka és célja

1. Isten teremtői szabadsága

Istennen kívüli ok nem készthette Istent arra, hogy teremtsen. Hiszen a teremtés előtt senki és semmi nem létezett. Isten lényegéből sem vezethető le a teremtés logikai szükségszerűséggel (mint Lucifer mondja Az ember tragédiájában: „nem érzed-e eszméid közt az űrt... s teremteni kényszerültél általa?”). Isten ugyanis abszolút tökéletes lény, nincs szüksége sem a teremtés utáni kibontakozásra, (nem lehet űr az eszméi között), sem pedig valamiféle kiegészülésre az őt dicsőítő teremtmények révén. – Téved a panteizmus is, amikor a világot és annak fejlődését Isten szükségszerű önmegnyilatkozásának vagy kibontakozásának tartja; az a népies elképzelés is téves, mintha Istennek belső igénye volna arra, hogy legyenek, akik őt dicsőítik. A szentháromsági személyek életközössége a boldogságnak olyan végtelenségét eredményezi, amelyet kívülről gyarapítani nemcsak nem szükséges, de nem is lehet.

Ebből következik, hogy a teremtés Istennek teljesen szabad szuverén tette (lásd az istentanban a 4. §. 3. és a 11. §. 2.).

Istenben a szabadság és szükségszerűség egymás mellett, sőt egymásban tud létezni. Léte szükségszerű, szabadsága azonban nemcsak létének igenlésében, vagyis az értéktelenség megvalósításában nyilatkozik meg, hanem abban is, hogy képes létrehozni tőle teljesen különböző lényeket, és képes azokkal saját belátása szerint rendelkezni.

2. A teremtés indítéka az isteni szeretet

A szabad akarat nem önkényt, nem vak választásokat jelent. Szellemi szabad elhatározásaink és tetteink indítékok, azaz szabadon választott motívumok alapján szoktak végbemenni. Joggal feltételezzük ugyanezt Isten szabad tetteiről is, jogos tehát a kérdésfeltevés: *milyen indítékok vezethették Istent a teremtésben? miben kereshető a teremtés motívuma?*

Szent János ezt írja: „Isten a szeretet” (1Jn 4,8). Ez a kijelentés azért figyelemre méltó, mert – mint az Isten egyszerűségéről szóló fejezet tanítja – az ilyen állítások is jogosak: „Isten az igazságosság”, „Isten a bölcsesség” stb. Hiszen minden tulajdonsága azonos a lényegével. Miért nem tesz ilyen kijelentéseket a Biblia? Nyilván, mert azt akarja, hogy a szeretetben lássuk a világ felé mutató leglényegesebb tulajdonságát. Valóban, az üdvtörténet nem egyéb, mint Isten gondoskodó, irgalmazó és boldogító szeretetének tanúsága.

Ennek alapján önként adódik a tétel, hogy *a teremtés indítékának az isteni szeretetet kell tekinteniünk*, feltéve, hogy a szeretet szót helyesen értelmezzük.

Fenomenológiai elemzés alapján ugyanis kétféle szeretetről beszélhetünk. Egyik fajta az, amely azért irányul a szeretett lény felé, hogy a vele való kapcsolat révén gazdagítsa és teljes kibontakozásra segítse önmagát vagy mindkettőjüket. A Biblia általában erősz-nak szokta nevezni a szeretetnek ezt a fajtáját. Ilyenről Istenben nem lehet szó, hiszen – mint láttuk – tökéletessége miatt nem kaphat, nem gazdagodhat kívülről. Annál inkább beszélhetünk a szeretet második fajtájáról, a Bibliában gyakran agapé-nak nevezett ajándékozói, másokat boldogító szeretetről, az önmegszorozás egyik formájáról. A Szentírás egyes kijelentései alapján megalapozottnak látszik az a mai hittudósok által általánosan képviselt vélemény, amely Istennek ezt a fajta szeretetét mondja a szabad akaratú teremtés motívumának. Ilyen bibliai kijelentések: „Mert szeretsz mindent, ami van, és mit sem utálsz abból, amit alkottál” (Bölcs 11,24). „Az Úr mindent a maga céljára teremtett” (Péld 16,4). „Minden belőle, általa és érte van” (Róm 11,36).

Hogy Isten a világot teljesen szabad elhatározásából teremtette, azt az I. vatikáni zsinat *dogmának* mondja (DS 3025). Azt pedig, hogy a teremtésben egyedül saját jósága, tökéletességének és boldogságának a teremtményekkel való megosztási szándéka vezette, ugyanez a zsinat nem-dogmatikus formában tanítja. Az utóbbi tétel tehát teológiailag *biztos*.

3. Isten a maga szentháromsági életét akarja közölni teremtményeivel

A teremtés motívumának elemzése során arra is rájött a hittudomány, hogy a teremtés Isten belső, szentháromsági életének struktúrája szerint történt, célja pedig, hogy Isten a maga szentháromsági életének boldogságát megossza a rajta kívül létező értelmes teremtményekkel.

1. A szentháromsági élet struktúrája és a teremtés

A szentháromságtan tanítja, hogy az Atya öröktől fogva ismeri és szemléli a maga isteni természetét és abban saját tökéletességeinek teremtményi utánozhatóságát, valamint a teremtés szándékát. Az Atyának ezek a teremtői terveit – mint minden egyéb gondolata – a Fiúban nyernek formát, megfogalmazást. *Az Atya a Fiúban „mondja ki” magát és mindazt, amit akar* (Jn 1,3). A Fiú a kép, a tervrajz, minden teremtmény lény szellemi képének foglalata. Az Atya teremtői szózata a Fiún keresztül hangzik öröktől fogva.

A Szentháromság belső struktúrája értelmében a Fiú – mivel az Atya lényegének tökéletes képe, tehát vele egyakarátú – azonosítja magát az Atya teremtői szándékaival, és ennek a (csak logikailag nézve) *kettős akaratnak találkozása a Szentlélekben történik*. Az Atya és a Fiú nem gondolnak és nem akarnak semmit a Szentlélek nélkül. Egymást a Szentlélekben szeretik, és ebben a szeretetben benne van a teremtésre vonatkozó kölcsönös szándékuknak és elgondolásuknak, valamint ennek az elgondolásnak megvalósítására elhangzó teremtői szózatnak, valamint a teremtmény, majd teremtett világnak szeretete is. Ennélfogva a világ öröktől fogva részesedik abban a szeretetben, amellyel az Atya és a Fiú szeretik egymást.

A teremtői terv megvalósítása, a világ teremtése a három isteni személy együttes cselekvése. Hiszen – a szentháromságtan szerint – a Szentháromság minden kifelé ható tevékenysége a három személy közös műve. Az előbbieket alapján azonban hozzátehetjük, hogy a közös műben az egyes személyek sajátossága is kell, hogy valamiképpen megnyilatkozzék. Hiszen a teremtés motívuma Isten szeretete, ez pedig azzal a Szentlélekkel azonos, aki nemcsak egyet gondol a másik két személlyel, hanem azok sajátosságait átjárja és összekapcsolja. Joggal „tulajdoníthatja” tehát a Szentírás a közös teremtői művet hol az Atyának, aki öröktől fogva gondolja (Kol 1,16), hol a Fiúnak, aki ezt az elgondolást öröktől fogva magáévá teszi (1Kor 8,6), és joggal tulajdonítják egyes szentatyák (Eirénaiosz, Athanásziosz, Kírilloosz Alexandrinosz, Ióannész Damaszkénosz stb.) a Szentléleknek (vö. a későbbi időből: Veri Creator Spiritus!), aki motívuma a teremtésnek és közös akaratuk egyik képviselője, egyben a teremtői szeretet foglalata. Sőt jogos a szentatyáknak ez a bibliai megalapozottságú fogalmazása is: az Atya teremt a Fiú által a Szentlélekben (vö. Kol 1,16; Jn 16,13-15).

2. A teremtő Szentháromság célja a maga boldogságának megosztása

Az ajándékozó szeretet rajta kívül állóra irányul és személyes kapcsolatot eredményez, vagyis feltételez egy kívülálló te-t, akinek átadja az ajándékot, aki képes annak átvételére és viszonzására. Feltételezi továbbá ennek a te-nek szabadságát; amely az ajándék elfogadásában és viszonzásában nyilvánuljon meg. Úgy is szokták ezt fogalmazni, hogy az ajándékozó szeretet dialógust feltételez és eredményez.

Hogy Isten képes és kész ilyen személyes jellegű dialógusra, arról ugyancsak a Szentháromság teológiája biztosít. Hiszen a szentháromság élete a szentháromsági személyek ismerési és szeretési belső dialógusa. Ha tehát Isten dialogizáló szeretete kifelé is meg akar nyilvánulni, akkor ez a teremtői szeretet szükségképpen feltételez két tény: egyrészt a teremtményeivel létesítendő dialógus készségét, másrészt azt, hogy a teremtmények alkalmasak legyenek Teremtőjükkel való dialogizálásra. Ha viszont ez megvalósul, akkor bizonyos értelemben folytatódik a világban a Szentháromság belső szeretet-dialógusa. Csak bizonyos értelemben, hiszen véges lények nem képesek megközelíteni a végtelen isteni személyek dialógusát.

A teremtményekben tehát Isten mintegy folytatja a maga szentháromsági életét. Az értelmes teremtményeket mintegy bekapcsolja a szentháromsági ismerés és szeretés áramkörébe. Értelmükkel egyesülve azon keresztül is látni és láttatni akarja magát és a teremtett világot, szívükkel egyesülve azon is szeretni és szeretettni kívánja magát és a teremtett világot. Így akar részesíteni bennünket abban a boldogságban, amelyet neki ez a látás és szeretés jelent. Az értelmetlen teremtmények pedig azt a célt szolgálják, hogy az embernek az Istennel folytatott dialógusát megkönnyítsék, és így közvetve, az emberen keresztül kapcsolódjanak abba. Minden teremtett lény a Szentháromság nyomait hordja magán, ezért megvan benne a lehetőség arra, hogy a természetfölötti világ hordozója legyen, és egykor átváltozzék arra a végleges, megdicsőült állapotra, amit a Szentírás új ég és új föld néven említ.

A teremtés motívuma és a teremtő Isten alanyi célja (*finis operantis*) ezek szerint az az isteni szándék, hogy az értelmes teremtmények részesedjenek az ő szentháromsági boldogságában.

4. A szentháromsági élet közlése és Isten dicsősége

1. A régebbi teológia így fogalmazta, és az I. vatikáni zsinat is ebben a formában mondta ki a teremtés célját: *Isten a világot a maga dicsőségére teremtette* (DS 3025). Úgy tűnik, mintha ez a fogalmazás ellentmondana az előbbinek, pedig nem zárják ki, sőt kiegészítik egymást, ha a *Vaticanum Primum* kijelentését helyesen értelmezzük.

Isten dicsősége – mint már láttuk – semmiképpen sem értelmezhető úgy, mintha Isten a teremtményei előtt akarna megdicsőülni, mintha rászorulna arra, hogy legyenek, akik elismerik és az imádság szavaival dicsérik, sőt mások előtt is megdicsőítik, becsületet szereznek nevének. Végtelen tökéletessége miatt nincs szüksége ezekre. Ő csakis saját maga előtt dicsőülhet meg azzal, hogy szeretetét osztogatja.

Más a helyzet, ha a teremtményekből indulunk ki, és azt kérdezzük: *a teremtménynek mint műnek mi a rendeltetése? mi a „finis operis”* (nem pedig a *finis operantis*), *mi a „finis obiectivus”* (nem pedig a *finis subiectivus*)? Felelet: a teremtésnek így értelmezett célja, rendeltetése az, hogy Isten dicsőségét hirdesse. Ez pedig azáltal történik, hogy *a teremtmények megvalósítják lényegüket, vagyis Istennek róluk való elgondolását*. Ilyen értelemben írja a zsoltáros: „Az eget hirdetik Isten dicsőségét, az égbolt vallja kezének művét... Nem beszéd ez, nem szó, hang nem hallható, a hír mégis terjed, szerte a világon, a szózat elhangzik a föld határáig” (19,2-5).

2. Az értelemmel nem rendelkező világ minden körülmények között megvalósítja a maga teremtményi célját. Az embert azonban olyannak teremtette Isten, hogy szabad akaratánál fogva képes legyen tudatosan magáévá tenni és megvalósítani, vagy pedig megtagadni a maga rendeltetését, és a rajta kívüli anyagi világot is vagy annak rendeltetése szerint, vagy pedig annak rendeltetésével ellenkező módon tudja felhasználni. Igent vagy nemet mondhat saját rendeltetésére és a rábízott javaknak, azaz „saját világának” rendeltetésére. Igenlése elsősorban nem a szavakkal történő istendicséret, hanem az Isten által kiszabott feladatok maradéktalan

teljesítése (Jn 17,4). *Aki életével igent mond, az egyrészt Isten dicsőségét valósítja, másrészt saját örök boldogságát biztosítja.* Az igent-mondás azonban nem mindig tudatos. Ha valaki saját hibáján kívül – mert nem hirdettetett előtte meggyőzően Isten ígéje – maradt távol az Egyház útján felkínált isteni élettől, de őszintén és önzetlenül keresi az igazságot és jószágot, az is igent mondott, tehát részesedhet az isteni élet örök boldogságában (vö. E 16).

3. Akadnak, akik teljes szabadsággal utasítják el a felkínált isteni életet, és ebben az állapotban megrögzötten halnak meg. Az ilyenek örök kárhozatra jutnak. *Hogyan valósul meg a teremtés célja, az isteni életben való részesedés, egyesek elkárhozása esetén?* A kárhozottak, mint teremtménynek rendeltetése ilyen esetben nem valósul meg a maga egészében, hiszen az örök boldogság lehetősége számára véglegesen megghiúsult. Isten dicsősége azonban ilyenkor is megnyilvánul. a) Mert ez a dicsőség – mint fentebb láttuk – abban áll, hogy Isten önmaga előtt dicsőül meg, amikor szeretetét ingyen felkínálja. Felkínálta, de nem erőszakolta, mert tiszteletben tartotta eszes teremtménye szabad akaratát. A dicsőség itt a Teremtőt irányító indíték (finis operantis) formájában valósult meg. – b) Hozzátehetjük, hogy a kárhozottak sorsa Isten végtelen szentségének és hatalmának hirdetője. Annak, hogy nem lehet szembeszegülni vele büntetlenül, a gonoszság és szentség küzdelme nem végződik eldöntetlenül, hanem Isten győzelmével. Ha ezt is figyelembe vesszük, akkor még inkább mondhatjuk, hogy Isten dicsősége minden körülmények között, egyesek elkárhozása esetében is megvalósul.

4. A *skolasztika* így fogalmazott: *A teremtés rendeltetése (finis operis) kettős.* Egyrészt Isten dicsőségének hirdetése, ami még a kárhozat esetén is megvalósul, tehát feltétlenül megvalósuló cél. A teremtés másodlagos rendeltetése az értelmes teremtmények örök boldogsága, amely azonban feltételhez, szabadakarátú igenlésükhöz van kötve, és csakis ennek a feltételnek teljesedése esetén következik be. – A *mai teológia* inkább ilyen fajta fogalmazást részesít előnyben: A teremtés fő célja az embernek az isteni életben való részesítése. Aki ezt eléri, abban Isten dicsősége teljes mértékben megvalósul. Aki pedig elutasítja a célt és ezért elkárhozik, annak sorsa is hirdeti Isten dicsőségét, de ez nem elsődleges célja a teremtésnek, hanem természetes velejárója annak a ténynek, hogy bármennyire is „szeretet az Isten”, nem ő van az emberért, hanem az ember van őérte.

5. Antropocentrikus és egyben krisztocentrikus cél

A teremtés voltaképpen az emberre irányul, hiszen az ember – mivel összekötő kapocs az anyagi és szellemi világ között – még az angyaloknál is jobban képes olyan formában tenni magáévá és egyéni valamint társadalmi életében valóra váltani Isten ajándékát, a szeretetet, hogy egyúttal az anyagvilág istendicséretét is tolmácsolja. Minél inkább sikerül, annál inkább beszélhetünk Isten dicsőségének az egész világban történő érvényesüléséről. Már Szent Irenéusz így ír: „Gloria Dei vivens homo; vita autem hominis. visio Dei” (Adv haer IV 20).

Isten és ember szeretetben történő párbeszéde az ember-Krisztusban valósult meg a legtökéletesebben. Ő nemcsak az „unio hypostatica” révén (isteni és emberi természetét a második isteni személy, az Ige fogja össze és irányítja), hanem az Atya akaratával való tökéletes azonosulás, továbbá a mennyei dicsőség elnyerése következtében páratlan közelségbe került Istenhez és részesült az isteni életben. Egyénisége és sorsa példája és biztosítéka annak, hogy a végtelen isteni életbe véges teremtmény is bekapcsolódhat, személye és műve pedig eszközlője is ennek a bekapcsolódásnak. „Mindannyian az ő teljességéből részesültünk” (Jn 1,16). „Én azért jöttem, hogy életük legyen és bőségben legyen” (Jn 10,10).

Ha az isteni életben való részesedést a Biblia nyelvén istengyermekségnek mondjuk (pl. Róm 8,14-16; 1Jn 3,1; 2Pt 1,4), akkor a Názáreti Jézus istenfiúságát a teremtés olyan középpontjának kell tartanunk, amely nemcsak hihetővé tudja tenni, hanem megvalósuláshoz is segíti, és egyedül képes megvalósuláshoz segíteni a teremtés célját, az istengyermekséget.

Azáltal, hogy mi Jézusba belekapcsolódunk, mi is Isten gyermekeivé leszünk, így lehetünk „filii in Filio” (EM 22).

Ezt Isten öröktől fogva így tervezte. A megtervezés bizonyossága *független attól a középkorban vitatott kérdéstől, hogy eljött volna-e Jézus, ha nincs bűn*. Itt ugyanis nem elméleti, hanem gyakorlati kérdéstről van szó: bűn is volt, el is jött; ha pedig eljövételét öröktől fogva tudta Isten, akkor öröktől fogva így tervezte. Öröktől fogva benne választotta ki az embereket az üdvösségre (Ef 1,4-5), benne mint Főben szándékozott egybefoglalni mindent, ami a mennyben és a földön van (Ef 1,10). Ezért a teremtésben háromféle okiságáról beszélhetünk. Mintaoka a teremtésnek (amennyiben az Atya elgondolásainak tükörképe), létesítő oka (amennyiben a másik két személlyel együtt ő is teremtett), és cél-oka (mert az ember-Krisztusban és általa valósul meg legtökéletesebben a teremtés célja). „Mindent általa és érte teremtett Isten. Ő előbb van mindennél és minden benne áll fönn” (Kol 1,17).

Ennek a gondolatmenetnek alapján bátran vallhatjuk, hogy a teremtés rendeltetésének az is lényeges eleme, hogy megvalósítsa az értelmes teremtmények istengyermekségét Krisztusba való belekapcsoltságuk révén, és ennek segítségével valóra váltsa az egész világ természetfeletti megszentelését, mindenkit és mindent üdvözítsen.

„Isten azért teremtette a világot, hogy fölemelje a természetfölötti rendbe, és így egészen átítassa szeretetével. Földünk dicsősége az, hogy az ember megvalósíthatja rajta kultúráját, kibontakoztathatja képességeit. Egészen véve azonban a föld mégis csak nagy temetőnek látszik. Csak a természetfölötti cél vezethet ki a zsákutcából. A föld természetfölötti dicsősége az, hogy szülőhelye lett Isten fiának, és megalakul rajta Isten országa az emberek között” (40). Kálvin írja: „A világ Isten gyermekei miatt elsősorban a Fő miatt lett, aki a mi Urunk Jézus Krisztus, ezért a teremtés semmit sem érne, ha nem lenne itt egy nép, amely segítségül hívja Istent” (41).

6. Teremtés és üdvtörténet

Ha a fenti gondolatmeneteket következetesen végiggondoljuk, akkor természetesnek tartjuk azt a patrisztikában, sőt már a Bibliában szereplő gondolatot, hogy az üdvtörténet tulajdonképpen a teremtéssel kezdődött (Sir 17,1-14), a teremtés célja pedig a Krisztus-eseményben, főleg Jézus megdicsőülésében mutatkozott be az emberiség előtt a maga teljességében. Sőt nemcsak megnyilvánult, hanem bizonyos értelemben meg is valósult. A megtestesülés óta már van egy teremtmény, aki elnyerte az isteni életben való részesedés teljességét, és aki ezt az életet hathatósan közvetíti a többieknek (Jn 1,16), mint „elsőszülött a sok testvér között” (Róm 8,29; Kol 1,18), akik neki „társörökösei” (Róm 8,17). Ha ők a keresztség, a hit és az engedelmség útján belekapcsolódnak Jézus életébe, bennük és általuk is folytatódik a világ végső megdicsőülésének előkészítése. Ez az előkészítés évmilliókig tartó folyamat, amely az értelmes teremtmények szabad állásfoglalásai útján fokozatosan érleli a világot. Végül is a világ eljut arra az állapotra, amikor megszűnik a jó és rossz egymással folytatott küzdelme, és a boldogító szentháromsági életbe – a kárhozat tehetetlenségére ítétek kivételével – belekapcsolódik az egész világmindenség (vö. Róm 8,19-23; 1Kor 15,28).

16. §. Létbentartás és együttműködés

Isten teremtői tevékenysége nem korlátozódik a világ létrehozására. Mivel ugyanis a kontingens létező nem bírhatja létének magyarázatát önmagában, azért nemcsak keletkezése, hanem létbenmaradása, tevékenysége és célrairányulása is csak az Abszolút Léttől való függésével indokolható meg maradéktalanul. A tágabb értelemben vett teremtés (*creatio mundi sensu lato*) tehát: a) a létrehozáson (*creatio mundi sensu stricto*) – b) a létbentartás (*sustentatio*), – c) a világ tevékenységeivel való együttműködés (*concursus*) – és d) a célkitűzés és célrairányítás (*gubernatio mundi*) mozzanatait is magában foglalja. Gondviselésnek (*providentia*) a célrairányítást szoktuk nevezni.

1. A világ létbentartása (*sustentatio mundi*)

A világ létezése Isten fönntartói tevékenységének köszönhető.

A létbentartást tételszerűen nem tárgyalja a Biblia, vannak azonban erre utaló kijelentései. A zsoltáros így fogalmaz: „Ha elrejtéd arcodat, félelem szállja meg őket, ha elvonod éltető erődöt, elpusztulnak és a porba térnek” (104,29). A Bölcsesség könyvének szerzője ezt kérdezi: „Hogy is maradhatna meg bármi, ha te nem akarnád?” (11,25). Szent Pál Jézusról mondja, hogy benne áll fönn minden (Kol 1,17). Ugyanezt állítja a Zsidóknak írt levél: „...ő tartja fenn hathatós szavával a mindenséget” (1,3).

Isten tehát nem olyan viszonyban van a világgal, mint az órasmester az általa készített órával, amelyet kiadhat a kezéből, mert a mester további tevékenysége nélkül is tud létezni és célszerűen működni. Ilyenformán képzeltek Isten és a világ viszonyát a *deisták*. Vö. „...a gép forog, az Alkotó pihen, évmillióig eljár tengelyén, míg egy kerékfogát újítani kell” (Madách: Az ember tragédiája).

A deizmus mögött két tévedés rejtőzik: a) Egyik az, hogy a világ Isten nélkül is tevékenykedhetne. Ennek cáfolatával az isteni együttműködés című pontban foglalkozunk. – b) A másik tévedés, hogy nemcsak működni nem tud Isten nélkül a világ, hanem létezni sem, ezt a *deisták* tagadják, mi viszont a korábbiakban bizonyítottuk. Hasonlat: Ha elképzelek egy futballmérkőzést, az nemcsak úgy folyik le, ahogy képzeletem irányítja, hanem addig is tart, amíg képzeletem létben tartja. Megszűnik, ha megszűnök gondolni. A világ Isten gondolata, de azzal a nagy különbséggel, hogy a mi elképzeléseink csak gondolati létet (*ens rationis*) képesek létrehozni, Isten elgondolása azonban valóságban létezők (*ens reale-k*) létrehozására is képes.

Isten világfenntartói tevékenysége hittétel az egyetemes rendes tanítóhivatali megnyilatkozások alapján. A dogma jelleg azonban nem vonatkozik a hittudósoknak arra az egyöntetű tanítására, hogy a létbentartás nemcsak a megsemmisítő tényezők távoltartása, hanem pozitív valami: Isten jelen van és működik a teremtett lények legbensejében. A transzcendens Isten itt immanensnek mutatkozik, de transzcendenciája megóvja a világgal való azonosulástól, tehát a panteizmustól. Ennek a bensőséges jelenlétnek igen nagy szerep jut az új teológiában (vö. 6. §. 5.3. bb) pont).

Az immanenciának és transzcendenciának ebben az esetben megnyilatkozó kettőssége az alapja annak, hogy a Biblia szellemében *két ellentétesnek látszó tulajdonságot állítunk a világról: függőséget és önállóságot*. Nem egymás melletti, hanem egymást kölcsönösen átjáró tulajdonságok ezek. A teremtmény önállóságában is függ Teremtőjétől, és függőségében sem szűnik meg önállósága. Ezt a kettősséget a teológia a középkor óta úgy fogalmazza, hogy Isten fönntartói tevékenysége és együttműködése „teremtői jellegű tevékenység” (*actio creatrix*), vagyis arra irányuló cselekvés, hogy a tőle függő teremtmények viszonylag önálló léttel és tevékenységgel rendelkezzenek, és ezzel mintegy tükröképei legyenek az isteni öntörvényűségnek és szabadságnak.

A teremtmények függése teszi lehetővé, hogy teológiai jellegű, vagyis Istenhez való viszonyukra vonatkozó megállapításokat keressünk és jelentsünk ki róluk. Viszonylagos önállóságuk pedig a teológiától teljesen független, profán szemléletüket teszi lehetővé. Ez utóbbi az alapja minden filozófiai és szaktudományos kutatásnak és megállapításnak. Ez a föltétele továbbá annak, hogy az ember mintegy folytatni képes Isten teremtői tevékenységét, amikor a világot állandóan alakítja, saját boldogulásának szolgálatába állítja, és ugyanakkor önmagát is egyre nemesíti, magasabbrendű képességeit állandóan fejleszti (vö. EM 26,41).

2. Az isteni együttműködés (consensus divinus)

A világ tevékenységeiben és fejlődésében is a Teremtőtől való függés és az öntörvényűség kettősségének egységét (actio creatrix) mutatja.

A világban immanens formában működő erők tehát transzcendens vonatkozásúak, amennyiben immanenciájukat a világon kívül álló transzcendens Valóság tartja létben. Mint láttuk, a deisták elsősorban ezt a tevékenykedő transzcendens vonatkozást tagadták. De a deizmussal ellentétes nézet, az *okkázionalizmus* is téves utakon jár. Ennek képviselői eltúlozták a világ függőségét, a világban végbemenő minden történést és tevékenységet közvetlenül Istennek tulajdonítottak, mintha a világban észlelhető események közvetlen oka nem a világ volna, hanem ezek az események csak alkalmul (occasio) szolgálnának arra, hogy rajtuk keresztül Isten tevékenykedjék. Szent Pál ugyan azt írja, hogy „Isten mindenben mindent véghez visz” (1Kor 12,6), de egyéb kijelentéseiből látjuk, hogy vallja a világ öntörvényűségét is. A Biblia – rendeltetésének megfelelően – elsősorban az üdvösségre irányuló cselekedeteinkről állítja tételünket. Ilyeneket ír: „Az ő alkotása vagyunk, Krisztus Jézusban jótettekre teremtett minket, ezeket Isten előre elrendelte, hogy bennük éljünk” (Ef 2,10; vö. 4,16). „...munkáljátok hát üdvösségteket... hiszen Isten maga ébreszti bennetek a szándékot és hajtja végre a tettet tetszésének megfelelően” (Fil 2,12-13). „Senki sem jöhet hozzám, ha az Atya, aki küldött, nem vonzza” (Jn 6,44; vö. 15,5).

A világban végbemenő eseményekben és tevékenységekben érvényesülő *isteni hatást nem szabad az immanens ható okok mintájára képzelniünk*. Hiszen Isten nemcsak létben transzcendens, hanem tevékenységeiben is, ezért egészen más értelemben ható ok, mint az immanens okok. Képes olyan együttműködésre, amely nem szünteti meg és nem egészíti ki emezek hatását, mint amikor két immanens ok együttműködik. A végső soron tőle van az egész hatás, de úgy, hogy fönntartja, átjárja, aktualizálja az immanens okok tevékenységét, mintha a hatás egészen emezeknek az okoknak volna köszönhető. Fenntartói és együttműködési tevékenysége nem külsőleg egészíti ki a dolgok lényegét és tevékenységét, hanem mint belső magvuk és ható erejük. Ezt a régi teológia úgy fogalmazta, hogy közvetlenül (immediate), azaz a teremtmények képességeit átjárva és azokat működtetve hat Isten, továbbá hogy ráhatása fizikai, vagyis nemcsak tanácsol és biztat, hanem mozgat.

„Sőt az is elképzelhető, hogy a dolgok a teremtés rendjében olyan szerepet kapnak, amely hatásban már túlmegy eredeti képességükön. Így magyarázhatjuk az egyetemes fejlődés lehetőségét. Isten külön természetfölötti közbelépés nélkül, tisztán a lét rendjében gyakorolt ráhatással képesítheti a dolgokat arra, hogy bizonyos körülmények között önmagukat felülmúlják. A hatásba bele kell gondolnunk a természet törvényének összekapcsolását, erőinek egyesítését, szembenállását, és mindazt, ami adott esetben a megfelelő környezetet kialakítja. Isten mindenütt mint teremtő van jelen műveiben, és akarja a teremtés gondolatának megvalósulását. Az ő örök gondolata a világban időben és egymásutániségben bontakozik ki, és a fizikai okok az ő tervét hordozzák. Ezért hivatkozunk annak lehetőségére, hogy ennek a Kozmosznak belső hatóokai adott esetben önmagukat felülmúlhatják. Az egyetemes

evolúcióról szóló tanítást tehát nem szabad eleve visszautasítani” (42). Sőt az újabb teológia – a mai ember világképének megfelelően – az isteni együttműködést egyre inkább a világ evolutív (fejlődésbeli) dinamikájában látja megvalósulni (43).

Istennek a teremtményekkel való együttműködésére vonatkozó tételünk nem szoros értelemben vett dogma, hanem a tanítóhivatal által is hangoztatott *biztos* teológiai igazság (vö. DS 3003).

3. Az együttműködés módozatai és tételei

1. AZ ISTENI EGYÜTTMŰKÖDÉSNEK KÜLÖNFÉLE MÓDOZATAIT KÜLÖNBÖZTETJÜK MEG:

a) *Concursus naturalis*

Az értelmetlen és az értelmes lényeknél az isteni együttműködés egyaránt saját lényegüknek és képességeiknek kibontakoztatására irányul. Ez nemcsak egyes lényekre vonatkozik, hanem arra is, hogy az egész világmindenség kibontakoztassa a benne szunnyadó lehetőségeket, fokozatosan fejlődjék az abszolút jövő irányában. *A világ kibontakoztatásában* különös szerepe van az embernek, hiszen a fejlődés az emberben jutott el tetőpontjára, és a további fejlődést is az ember munkája eszközli. Az ember ugyan szabad akaratánál fogva nem is képes mondani az isteni terv megvalósítására, de az isteni együttműködés alól ez a negatív emberi tevékenység sem vonhatja ki magát. Isten ui. tiszteletben tartja az ember szabad elhatározásait és azok megfogalmazásában és végrehajtásában akkor is segíti, amikor az ellenkezik az ő elgondolásaival. Ez a tény szükségképpen következik abból, hogy semmiféle elhatározás és tevékenység nem függetlenítheti magát teljesen a Teremtőtől és Fenntartótól.

b) *Concursus supernaturalis*

Isten együttműködése elsősorban azt akarja elérni az embernél, hogy megvalósítsa *igazi önmagát*, bekapcsolódjon a Krisztusban megjelent isteni életbe, egyre tökéletesebb fokára jusson a hitben, reményben és szeretetben folytatott dialógusnak, továbbá azon munkálkodjék, hogy Istent az egész világ megdicsőítse. Ehhez külön segítséget biztosít Isten, a kegyelmet. Istennek a kegyelem útján történő együttműködését a teológia *természetfölötti isteni együttműködésnek* mondja, szemben az „egyetemes” isteni együttműködéssel, mely utóbbi az üdvösségre közvetlenül nem irányuló, ún. közömbös, valamint a bűnös emberi tetteket teszi lehetővé.

2. AZ EGYÜTTMŰKÖDÉS TÉTELEI

Mindkét fajta együttműködésre állnak azok a tételek, amelyek a függőség és önállóság kettősségéből következnek:

a) Az első ilyen tételt a pelagiánusokkal szemben képviselte az Egyház: nem elég, hogy Isten bizonyos képességeket adott és azokat létben tartja, hanem a *képességek működését* is segíti. Ilyen képesség a növényben és állatban az önfenntartás és fajfenntartás és ami együtt jár ezekkel, az emberben ezeken felül a szellemi megismerés és az akarat szabadsága.

b) Az isteni tevékenység nemcsak morális jellegű ráhatás (biztatás, rábeszélés, fenyegetés stb.), hanem fizikai jellegű indítás, mint ahogy a napsugár fizikai hatás formájában segíti az élőlények életfunkcióit.

c) Harmadszor – mint már emlegettük – az isteni együttműködés nem szünteti meg és nem korlátozza a teremtmény *öntevékenységét*, hanem azzal egyesülve hat. Az utóbbi igazságot az okkazonalistákkal szemben szorgalmazta a tanítóhivatal, de ma sem szűnik meg hangoztatni, mert a mai szekularizált világnak hamis istenkébe éppen ennek az igazságnak figyelembe nem vételére vezethető vissza.

A II. vatikáni zsinat így tanít: „A keresztények tehát nem gondolják azt, hogy az emberek leleményességéből és erejéből született alkotások szemben állnak Isten hatalmával, vagy azt, hogy az eszes teremtmény mintegy vetélytársa a Teremtőnek. Éppen ellenkezőleg, meggyőződésük, hogy az emberiség sikere Isten nagyságát mutatja, és az ő titokzatos elgondolásainak gyümölcse. Minél nagyobbra nő azonban az ember hatalma, annál szélesebb körbe terjed ki az egyének és a közösségek felelőssége. Kitűnik mindebből, hogy a krisztusi üzenet nem vonja el az embereket a világ építésétől, nem teszi őket közönyössé sorstársaik iránt, éppen ellenkezőleg: még szigorúbban kötelezi őket, hogy a világ javára munkálkodjanak” (EM 34).

4. Az isteni együttműködés és a szabad akarati cselekedetek

Különleges problémát jelent a hittudósok számára Istennek az ember szabad akarati cselekedeteivel való együttműködése. Ennek a problémának részletezésével a kegyelemtanban találkozunk, de az egyetemes együttműködés esetében is feltehető a kérdés: *hogyan lehetséges, hogy tetteink teljesen Isten közreműködésétől függenek, és ugyanakkor teljességgel az ember szabad és felelős elhatározásán fordulnak?*

Az utóbbi néhány évszázadban sokat keresték a hittudósok a megoldást, de a legnagyobbak sem találtak kielégítő feleletet (vö.: 9. §. 4.1. pont). Megjegyzendő, hogy ha a mai „perszonalisztikus” szemlélet a teológiában is a személy fontosságát és egyéni felelősségét helyezi előtérbe, korántsem akarja kisebbiteni Istennek mindenre, szabad tetteinkre is kiterjedő hatékony működését. A Biblia ui. mindkét igazságot egyképpen tanítja: minden Istenen fordul, és ugyanakkor minden rajtunk fordul.

Valószínű, hogy logikai módszerrel sohasem jut el az ember ennek a két igazságnak kielégítő összeegyeztetéséhez. Ha ugyanis az emberi szabadságból és felelősségből indulunk ki, akkor Isten mindenre kiterjedő tevékenysége és okisága szorul háttérbe. Ezzel vádolják a tomisták a molinista elméletet. Ha viszont Isten okiságából vesszük kiindulásunkat, ellenkező eredményhez, az emberi szabadság és felelősség látszólagos tagadásához jutunk. Ehhez vádolják a molinisták a tomizmust. Isten mindig és minden vonatkozásban felfoghatatlan és elképzelhetetlen marad az emberi logika számára, mert a végtelennek a végessel, a természetfölöttinek a természetessel, az örökkévalónak az időbelivel, a transzcendensnek az immanenssel való együttes működéséhez nem találunk megfelelő fogalmakat és nem tudunk felállítani gondolati „modelleket”.

Korábban láttuk, hogy autonómiánk nem azt jelenti, hogy akár életünkben, akár tetteinkben függetleníteni tudnánk magunkat Istentől. Hiszen teremtettségünk Istenre való teljes ráutaltságunkat eredményezi. Mégis azt szoktuk mondani, hogy a súlyos bűn lényege abban áll, hogy valaki önmagát választja értéknek, függetleníti magát Isten akaratától. Maga a bűnös is nem egy esetben saját függetlensége átélésében látja bűnének „értékét”. Ez a függetlenség azonban csak látszólagos. Hiszen, mint fentebb láttuk, a bűnre való elhatározás és annak végrehajtása sem vonhatja ki magát az egyetemes isteni együttműködés alól. A bűn fizikai lényegével együttműködik Isten, csak etikai lényege fordul az ember szabad akaratán. Az etikai függetlenítés azonban megbosszulja magát. Hiszen a bűnös nemcsak Istennel fordul szembe, hanem saját személyiségének fejlődési irányzatával, saját jól felfogott érdekével, igazi-önmagával is. Felforgatja azt a rendet, amelyben végső céljához kellene igazodnia, szétrombolja mind önmagát, mind pedig a többi emberhez és az egész teremtett világhoz fűződő viszonyát. A bűn kisebbiti az embert, mert megakadályozza, hogy elérje személyiségének teljes kibontakozását (EM 13).

17. §. Az isteni gondviselés

Isten nemcsak együttműködik a világban végbemenő történésekkel és cselekvésekkel. Mint láttuk, ezeknek végső célja (finis operis) Isten megdicsőítése és az értelmes teremtmények teljes boldogságának elérése. Isten nem elégszik meg azzal, hogy ezt a célt kitzúte, hanem hathatósan segíti teremtményeit, hogy céljukat megvalósíthassák. Istennek ezt az irányító tevékenységét, atyai gondviselését, isteni gondviselésnek nevezzük (vö. Bölcs 14,3; 17,2).

1. Isten gondviselő szeretetének megnyilvánulásai

1. A Biblia embere számára *a természet jelenségeiben* is Isten irányítása érvényesül (Ter 8,22; Jób 38,33; Zsolt 148,6; Jer 5,22-24), ő adja az esőt (Ter 27,28; Zsolt 65,7-14; Jer 5,24), tőle függ a szárazság (1Kir 17,1; Amosz 4,7), ő ad életet embernek és állatnak (Jób 10,12; 12,10; 33,4; 34,14; Zsolt 104,29-30; Iz 42,5; 57,16). Jahvenak ezt a működését az Ószövetség nem egyszer a „bara” igével jelzi, amivel valószínűleg azt is kifejezni akarja, hogy ez az irányító tevékenység folytatása a teremtésnek.

2. Isten gondoskodását azonban nem annyira a természet jelenségeiben, inkább *saját történelmében* tapasztalta meg Izrael. Az egyiptomi fogságból való szabadulás, a pusztai vándorlás, az ígért földjének elfoglalása, a Sínai hegyen kötött szövetség, az egész történelemben érvényesülő „pragmatismus historicus”, mind az atyai gondoskodásra utalnak (Jer 24; Neh 9; Zsolt 78; 105; 106; Judit 5). – A próféták hangoztatják, hogy *a pogány népeket is* Jahve irányítja (Ám 9,7), az Újszövetség szerint ők is meghívást kaptak Isten országába (pl. Mt 20, 1-16; 22,1-14). Isten céljait szolgálják a népek (Iz 7,16; 8,5-14; 41,25; Jer 25,8-9; 27,6; Ez 26,7), gyakran saját akaratuk ellenére is (Iz 29,15-16; 10,14-15). Isten gondoskodásának végső célja az ő uralma és az emberiség természetfölötti boldogsága. Hogy ez az idők végén meg fog valósulni, azt Izajás könyvének második része, Dániel könyve és a Jelenések könyve tárgyalja témaszerűen, de sok utalás olvasható Szent Pál leveleiben és az evangéliumokban is (Róm 8,18-25; Ef 1,9-11; Mt 22,1-10).

Nemcsak népére és az emberiségre van gondja Istennek, hanem *minden egyes emberre*. Hágár megtapasztalja, hogy Isten Él-Roi, azaz olyan valaki, aki rajtunk nyugtatja szemét (Ter 16,13-14). Ábrahámnak hasonló élménye van (Ter 22,14). A zsoltáros abban bíz, aki sötét szakadékokban is vezet és oltalmaz (23,4), kezét védőn terjeszti fölénk (139,5). Hiszen hajszálainkat is számon tartja az Úr (Mt 10,30). Krisztust olyan pásztorhoz hasonlítja a Biblia, aki ismeri övéit és élete árán is megvédi őket (Jn 10,14-15), a nekik készített országba vezeti őket (Lk 12,32) az elveszetteknek pedig utána megy, hogy megkeresse (Lk 15,3-7). Szent Pál meggyőződéssel vallja, hogy az Atya mindent úgy rendez be életünkben, hogy Fiának képe kialakulhasson bennünk (Róm 8,29), és Fia társörökösei lehessünk (Róm 8,17). Ehhez maga ébreszti fel bennünk a megfelelő szándékot, és jóakarata segít a tettek végrehajtásában (Fil 2,13). – Jézusban mindentudó és mindenható Atyának mondta és mutatta be magát Isten, aki gyengéd szeretettel viseli gondját jóknak és rosszaknak egyaránt (Mt 5,45), és a legnagyobb bűnösnek is kész megbocsátani és őt az üdvösségre elvezetni, ha bűnbánatot talál nála (Lk 7,36-50; 15,11-32; 19,1-10; 23,43; Jn 8,1-11).

2. A gondviselés kinyilatkoztatásának fokozatossága

Az isteni gondviselés dogmája fokozatosan bontakozik ki a bibliai kinyilatkoztatásban.

Mint láttuk, az Ószövetség elsősorban *a nép* életében mutatja be Isten gondviselését, de ennek tudata állandó biztonságot jelentett az egyének számára is. Annál inkább, mert a

próféták korában megtanulták, hogy Isten segítségével a baj is jót eredményezhet (Iz 45,7; Ez 38,18-22; Ám 3,6 stb.) Ettől kezdve az egyéni gondviselés példái gyakoribbak: Tóbiás, Ruth, Eszter, Dániel története. Eddig ugyanis ilyenek ritkán szerepeltek: Ábrahám áldozata, Jákob, Izsák és az egyiptomi József története.

A pogányok állandóan érezték kiszolgáltatottságukat akár a természet erőinek, akár az istenellenes hatalmaknak, akár a jó principiumával egyenrangúnak gondolt rosszindulatú isteni lényeknek. Sőt sokan úgy hitték, hogy a kérlelhetetlen sorsnak még az istenek is alá vannak vetve. A *választott nép* tudta, hogy életünket Isten tervezte meg öröktől fogva (Jer 1,4-5), és ő nemcsak napjaink számát határozta meg (Jób 14,5), hanem életünk eseményeit is ő irányítja, jót és rosszat egyaránt.

A *rossz sorsot* korábban Isten büntetésének gondolták az izraeliták, az igazak szenvedését titkos bűneik (Zsolt 1,4-5; 11,12; Sir 5,1-15; Jób barátainak beszédei) vagy őseik bűnei büntetésének (Kiv 20,5; 34,7; Szám 14,18; MTörv 5,9). Idővel azonban ráébredtek, hogy a szenvedés és baj próbatétel is lehet: a hűség, alázat és önzetlen istenszolgálat próbaköve (Jób könyve), és aki megállta a próbát, bőséges jutalmat kap érte. A jutalmat sokáig evilági javakban látta a választott nép. Még az apostolok is így gondolkoznak, amikor a feltámadt Jézustól azt kérdezik, hogy nemde itt az ideje a Dávid szerinti ország beköszöntésének (ApCsel 1,6). Pedig már a proféták korában, méginkább Jézus beszédeiben világossá válik, hogy a messiási idők nem anyagi természetű jutalmat ígérnek. A hellénizmus korában írt ószövetségi könyvekben is meg-megcsillant az egyén üdvözülésének túlvilági, a földi javakon túlmutató jellege.

Úgy látszik, az apostolok a Szentlélek eljöveteleig nem tudták megérteni a Hegyi beszéd igazi mondanivalóját (Mt 5,1-12; 5,25-34): aki a Krisztusban eljött istenországot keresi és ahhoz szabja életét, az éhségben, ruhátlanságban, nélkülözésben, üldöztetésben sem fogja szerencsétlennek érezni magát, mert tudatában van annak, amit később Szent Pál így fogalmazott: „*Akik Istent szeretik, azoknak minden javukra válik,*” (Róm 8,28). Minél jobban győzedelmeskedik valakiben Krisztus uralma az emberi önzés és önszeretet felett, annál inkább tudja függetleníteni magát egyéni adottságaiból, más emberek hibáiból és külső körülmények alakulásából adódó, származó szenvedések bénító hatásától. És minél többen lesznek ilyen lelkileg független emberek, annál hamarabb bekövetkezik az a boldog állapot, amikor az emberek-okozta szenvedések megszűnnek. Erre a boldog állapotra célozva hangzott fel az első keresztény közösségekben a hívogató imádság: „Jöjj el, Uram Jézust” (Jel 22,20).

3. A gondviselés dogmájának értelmezése

1. CSAK A HELYESEN ÉRTELMEZETT GONDVISELÉS HITE KÉPES KIEGYENSÚLYOZOTTÁ TENNI FÖLDI ÉLETÜNKET

a) *A gondviselés végső célunk elérésére akar segíteni.*

Aki életét a végső beteljesedésre a túlvilági boldogságra és az emberiség eszkatológiai állapotára való előkészületnek tekinti, azt a sikertelenségek, szenvedések és nélkülözések nem tudják összetörni. Mivel Isten segítségét nem elsősorban a földi boldogulás elnyerésére irányulónak tudja, nem fog elégedetlenkedni, ha sem saját lelkiismerete, sem pedig az Egyház útján közvetített kinyilatkoztatás nem ad neki kielégítő választ egy-egy súlyos betegség, méltánytalanság, sikertelenség, természeti vagy egyéb jellegű csapás esetén felmerülő kínzó kérdéseire: „miért engedi rám ezt Isten?”, „mi lehet a célja ezzel Istennek?”. Megelégszik azzal a felelettel, hogy *egyedül a mindegyikünk üdvösségét akaró Isten tudja, hogy egy konkrét esetben mire van szükségünk lelkünk üdvössége érdekében.* Tudja továbbá, hogy ebből a szempontból egészség, siker, szerencse, földi javak nemcsak segítők, de akadályozók is lehetnek. Amit az emberek általában szerencsének tartanak, az egy-egy konkrét esetben lehet

szerencse is, szerencsétlenség is. Hogy kinek mikor mivé lesz, az attól függ, mennyire bízza rá magát Isten kifürkészhetetlen akaratára, mennyire teszi magáévá Szent Pál idézett (Róm 8,28) szavait.

b) *Isten útjai kifürkészhetetlenek*

A gondviselés útjai a homályba vesznek, megtapasztalni a legritkább esetben képes azokat az ember, csakis hinni tudunk bennük. Ennek a bizalommal telt hitnek legragyogóbb példája Jób felkiáltása, amely a Vulgata értelmezésében így hangzott el: „Ha meg is öl engem, benne reménykedem!” (Jób 13,15; vö. 2Kor 4,16; Lk 12,4; Zsolt 22,4). Lehetetlen, hogy Isten mindenhatósága és szeretete üdvösségre ne vezesse azt, aki teljesen Őrá hagyatkozik és a hit meg az engedelmisség útját járja. „Minden gondotokkal forduljatok hozzá, mert neki gondja van rátok” (1Pt 5,7; vö. Róm 8,35-39).

c) *A gondviselés és a szenthagyomány*

Ezt a magatartást a kereszténység ókorában annyira magától értetődőnek tartották, hogy sokáig nem is írtak róla témaszerűen, csakis alkalmi megnyilatkozások formájában emlegették a gondviselést. *Lactantius* (†317 körül) volt az első, aki külön művet írt róla. A másik híres ókori mű száz évvel később íródott: *Szent Ágoston* „De civitate Dei” munkája, amely a történelem eseményeinek elemzésével mutatja be azt a nagy igazságot, hogy a gondviselő Isten kezében a bűn és a gonoszság is a jót, végső soron az üdvözítést képes szolgálni.

d) *Az Egyház tanítóhivatala a gondviselésről*

Mivel az isteni gondviselésnek így értelmezett hite az Egyház mindennapi igehirdetésében kezdettől fogva és mindenütt kinyilatkoztatott igazságként szerepelt, azért azt a tételt, hogy Isten a világot és az egyes embert gondviselésével az örök cél felé vezeti, az Egyház rendes tanítóhivatala által képviselt *dogmának* kell mondanunk. Tartományi zsinatokon is hirdették a gondviselést, amikor fatalista vagy dualista elképzeléseket utasítottak el, és elítélték a priszcillianistákat, később a valdiakat, Wyclif tételeit és a katarusok felfogását. Az I. vatikáni zsinat a panteizmussal és a materializmussal szemben képviselte a katolikus tanítást (DS 3003).

e) A kinyilatkoztatás gondviselés-fogalmát *a kinyilatkoztatáson kívüli elképzelésektől* főleg az különbözteti meg, hogy a kinyilatkoztatásban Isten szabad személyes tetteiről van szó, továbbá, hogy ezek a tettek a világot a Krisztusban történő végső kiteljesedés felé irányítják.

A sztoicizmus az egész világot átjáró személytelen törvényszerűséget mondta gondviselésnek, az ember részére pedig a kikerülhetetlen sorsba való beletörődést, a kozmosz harmóniájába való tudatos beilleszkedést tartotta egyedül helyes magatartásnak. Ugyanez az „amor fati” kísért több későbbi filozófusnál, így Giordano Bruno-nál, Spinoza-nál és Nietzsche-nél.

Leibniz gondviselés-fogalma – alaptalan optimizmussal – minden eseményt és minden sorsot az egyén földi javát előmozdító tényezőnek próbált feltüntetni.

Mások viszont (pl. a felvilágosodás kultúroptimizmusa, Hegel és Marx történelemértelmezése stb.) az egyén javát figyelmen kívül hagyva az emberiség boldogabb jövőjének, az emberiség fejlődésének előkészítését szolgáló egyetemes társadalmi és történelmi törvényszerűségben látták a maguk szekularizált gondviselés-fogalmát.

Ilyen elgondolások éppoly távol állnak a kinyilatkoztatás tanításától, mint azok a *népies elképzelések*, amelyek földi bajok, közlekedési és egyéb balesetek elhárításában, szenvedések megszüntetésében, vagy váratlan szerencse előidézésében vélik felfedezni az isteni gondviselés működését. Holott – mint fentebb már említettük – Isten kezében a gonoszság, sőt még a bűn is a jót szolgálhatja. Legkiáltóbb példája ennek Jézus földi sorsa: keresztfeszítése – a világtörténelem legnagyobb bűne – az emberiség üdvét szolgálta, és Jézus engedelmes önfeláldozásában az erény tökéletes győzelmet aratott a bűn fölött.

2. A GONDVISELÉS TEOLÓGIÁJA

A gondviselés tétele az isteni együttműködés tételéhez azt a többletet adja hozzá, hogy ez az együttműködés az egyes emberek és az egész világ üdvözülését célozza.

a) Ennek következtében nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy *a gondviselés útja ugyanolyan, mint az együttműködésé: actio creatrix*. Nem szünteti meg tehát a természetes okok zárt rendszerét, nem módosítja és nem akadályozza a világnak a teremtésben megállapított törvények szerint való történéseit, jelenségeit és fejlődését, hanem csak megszabja azok végső irányát. A gondviselő Isten „per causas secundas” jár el.

Tévedés tehát az az elképzelés, mintha a gondviselés a befejezettnek tekintett világterv utólagos javítgatása, a kezdettől megtervezett világfolyamat utólagos belenyúlásokkal történő módosítása volna. Úgy kell néznünk a gondviselést, mint a kezdettől megszabott teremtési terv megvalósulásának (vagyis a világ üdvözítésének, Isten életében való részesítésnek) olyan biztosítását, amely a természet erőinek és törvényeinek felhasználásával és az emberi szabad akarat tiszteletbentartásával történik. Az utóbbi miatt az ember képes ezt a tervet Isten segítőkészsége (= gondviselése) ellenére önmaga és mások számára (rossz példa, cinkosság stb. útján) meghiúsítani, az emberiség számára pedig késleltetni vagy pedig jócselekedeteivel siettetni.

b) Az „actio creatrix”-ból az következik, hogy *az eszes teremtmények azzal szolgálgják a gondviselést, ha minden képességüket felhasználják és összes erőiket latbavetik*.

A gondviselés hite nem eredményezhet passzivitást; sőt ha következetesen végiggondoljuk, amit az isteni együttműködésről mondtunk, akkor minden tevékenységünket Istennel való találkozásnak és vele együtt történő munkálkodásnak fogjuk látni. Ez a szemlélet kezekedik arról, hogy az emberiség jövőjére irányuló szociális, kulturális, technikai és egyéb törekvések és erőfeszítések nem hiábavalók, mert ha vargabetűkkel is, ha hullámvölgyeken át is, de végül elvezetnek az igazság és szeretet tökéletes diadalához.

Egyéni ügyeinkben is azt kívánja a gondviselés, hogy minden tőlünk telhetőt megtegyünk. Ha beteg valaki, nem csodában kell reménykednie, hanem az orvostudomány igénybevételével kell keresnie a gyógyulást. Úgy kell igénybe vennünk a rendelkezésünkre álló természetes és természetfölötti eszközöket, mintha egyedül embereken fordulna életünk és az egész emberiség létének irányítása, vagy egy-egy bonyolult eset megoldása. Hiszen Isten mint transzcendens ok nem szünteti meg, hanem feltételezi és segíti az immanens okok működését.

A Gaudium et spes kezdetű konstitúció ezeket írja: „Azok a férfiak és nők tehát, akik a maguk és családjuk fenntartásán fáradoznak és munkájukat úgy végzik, hogy a társadalomnak is hasznára vannak, meg lehetnek győződve arról, hogy tevékenységükkel a Teremtő művét fejlesztik tovább, embertestvéreik javát mozdítják elő, és személyesen segítik megvalósulni az isteni Gondviselés tervét a történelemben” (34; vö. Pacem in terris, AAS 55, 297. lap).

4. Egyetemes és különleges gondviselés

Az eddig tárgyalt egyetemes vagy mindennapi gondviseléssel (providentia universalis seu ordinaria) ellentétben *különleges vagy rendkívüli gondviselésről* (providentia peculiaris seu extraordinaria) *is szoktunk beszélni*. Kivételes esetekben ugyanis feltűnő módon nyilatkozik meg Isten atyai gondoskodása. Ezt látjuk a csodák, valamint az Isten hatalmát kinyilvánító csodaszerű jelenségek esetében. Ilyen jelenség volt az izraelitáknak az egyiptomi fogságból való kiszabadulása, ilyen a Krisztus-esemény, Szent Pál megtérése, továbbá az Egyháznak és egyeseknek életében néha adódó rendkívüli és természetes okokkal nem igen indokolható mozzanatok. Ezek azonban ritkán fordulnak elő, azért egy-egy konkrét esetben minden szóba

jöhető természetes magyarázatot figyelembe kell vennünk, és a régi elvből kell kiindulnunk: „miracula non sunt multiplicanda!”

5. A gondviselés és a kérő imádság

A kinyilatkoztatás tanúsága szerint az isteni *gondviselés eszközei köré tartozik az imádság is*.

Isten eredeti elgondolása az, hogy bizonyos javakat, ill. ajándékainak üdvös felhasználását csak kéréseink fejében adja meg. Nem mintha kéréseink útján befolyásolni tudnánk akaratát, hanem azért, mert ha kérünk, jobban átérezzük, mennyire függünk tőle, iránta való bizalmunkat is mélyíti az imádság, sőt azt is kifejezheti, hogy nem gépiesen, hanem szabad akaratú és hálás örömmel fogadunk mindent, ami tőle származik.

Nem Istenben hoz létre változást a mi imádságunk, hanem saját lelkünket teszi alkalmassá kegyelmi ajándékainak befogadására, így szolgálja a gondviselés céljait. Természetesen csak az olyan imádság, amely az Olajfák hegyén verejtékező Jézus imájának szellemében, a segítőkész hatalomba vetett hit és ráhagyatkozó alázat látszólagos ellentétességének lelkületével száll fel a szívünkéből: „Abba, Atyám! te mindent megtehetsz. Vedd el tőlem ezt a kelyhet. De ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogyan te” (Mk 14,36).

B) A láthatatlan világ teremtése

18. §. Az angyalok létezése

1. Bevezetés

Amikor a Bibliában a „menny” és föld teremtéséről olvasunk, nem a köztudatban és az Egyház liturgiájában szereplő jó és rossz angyalok láthatatlan világának teremtésére kell gondolnunk. A teremtéstörténet leírásának korában ugyanis a „menny és föld” a geocentrikusan elképzelt földet és a fölötte látható levegő-éget jelentette a csillagok világával együtt. A Niceai Hitvallás azonban már az angyalok világra vonatkoztatja a menny teremtését, hasonlóképpen az Athanasianum.

Angyalok teremtéséről sehol sem beszél a Szentírás, teremttségüket is csak egy helyütt említi (Kol 1,16). Általában úgy veszi az angyalokat, mint a vallási hagyományból ismert lényeket, akik Isten gondviselő akarátának végrehajtói. Innét az angyal (görögösen: angelosz=küldött) név. De egyéb elnevezésű szellemi lényekkel is találkozunk (pl. Jahve serege, az ég serege, az ég urai, a mennyei seregek vezérei, Isten fiai, fejedelmek, hatalmasságok, vének stb.), és az utóbbiakat azonos szerepük alapján joggal azonosítjuk az angyalokkal. Ugyanakkor viszont az is előfordul, hogy az angelosz szót emberi küldöttekre alkalmazza a Szentírás, pl. Keresztelő Szent Jánosra (Mt 11,10 páhe; Mk 1,2), Jézusra (Mal 3,1), valószínűleg egyes egyházak püspökeire (Jel 2,1) és más küldöttekre (Lk 7,24; Jak 2,25).

Vannak ószövetségi helyek, ahol angyal szó szerepel, de sok szentírás-magyarázó szerint mégsem külön létező szellemi lényre, hanem a történelmet irányító Isten valamelyik tulajdonságának költői megszemélyesítésére kell gondolnunk (pl. Ter 22,11-12; 32,25-33; Kiv 3,2-14; 23,20-23; Zak 1,8-14; 4,1-6 stb). A Hetvenes fordításban pedig nemegyszer angyal szó olvasható olyankor, amikor a mazoréta szöveg Jahvet említi (pl. Kiv 4,24; Jób 20,15; vö. Jób 1,6; Zsolt 97,7; 138,1). Olyan helyek is vannak, ahol nem tudjuk biztosan eldönteni, hogy isteni tulajdonságra, vagy az egyházi nyelvhasználatban szereplő angyalokra kell-e az angelosz szót értelmeznünk.

Van viszont számos szentírásbeli hely, amely éppúgy emberfölötti szellemi valóról beszél, mint a Biblián kívüli ókori vallások és filozófiák. Emezek azonban félig isteni, félig emberi képességekkel rendelkező daimonion-okat, égitesteket mozgató szellemeket, a négy alapelem szellemi lényégeit, a források nimfáit, a viharokban megnyilvánuló szellemi erőket és hasonlókat emlegetnek, esetleg részesítenek vallási tiszteletben. Nem lehetetlen, hogy az ószövetségi angyaltan kialakulására ilyen mitologizáló elképzelések is hatással voltak, főleg a babiloni fogság idején. A Biblia azonban mítosztalanította ezeket, mert a bibliai angyalok sem nem természeti erők megszemélyesítői, sem nem Istentől független és vele egyenrangú hatalmasságok, hanem Isten személyes teremtményei, és nem rendelkeznek önálló hatáskörrel, hanem tevékenységük egészen Istentől függ: a jó angyalok Isten eszközei az emberek üdvözítésének nagy művében, a rossz angyalok pedig hiába dolgoznak Isten és az üdvösség ellen, működésüket Isten engedélyezte, és hatalmuk nem korlátlan és nem tart örökké.

2. Az angyalok a Szentírásban

Az Ószövetségben fokozatosan bontakozik ki az angyalok szereplésének gyakorisága és szerepkörük. Ez a kibontakozás párhuzamos az istenkép kibontakozásával. Jelentőségük és szerepkörük annál nagyobb lesz, minél inkább felismeri a választott nép a szövegszöveg Istenének

egyetlenségét és kizárólagos hatalmát, és így minél kevésbé fenyeget a veszély, hogy az angyalok tisztelete politeizmust eredményez.

A legrégebbi időkben Jahve követe (mal'ak Jahve = angelus Domini) segítő szellemként jelentkezik, éppen ezért nem félelemmel, hanem örömmel fogadják, akiket megszólít (Ter 16,7-13; 18,1-33; Kiv 14,19; Bir 2,1; 6,11-27). Vitatható, hogy ezeknek a követeknek mi a viszonya Jahvehoz, mert úgy tűnik, mintha vele azonosak, az ő látható formában való megnyilatkozásai volnának, ő beszélne (Szám 22,35) és áldana (Ter 48,16) általuk, ő állna mögöttük. Annyi bizonyos, hogy a néppel kötött szövetségnek különleges eszközei, akiket a megszólítottak olyan tisztelettel fogadnak, mint akik Jahve dicsőségével (kabód) találkoztak.

A királyok kora óta az egész népben tudatossá válik, hogy Jahve nemcsak a választott nép Istene, hanem minden népnek ura, mennyei király, elképzelhetetlen és felfoghatatlan nagyság. Ettől kezdve többször van szó Isten közelében élő, mintegy az ő udvartartását képező és őt dicsőítő szellemi lényekről (Iz 6,2-4; 1Kir 22,19). Ha nem is távolságban, de föntségben olyan messze kerül ez a „Deus absconditus” (Iz 45,15) az emberektől, hogy most már gondolni sem lehet arra, hogy Jahve jelenik meg küldöttei képében. Az angyal itt már kifejezetten közvetítő Isten és az emberek között. A csipkebokor jelenetnél még nem világos, hogy nem maga Isten beszél-e küldötte által (Kiv 3,2.4-22). A sok tekintetben Mózes egyéniségére emlékeztető Illés jelenéseiben azonban (1Kir 19,5-7.11-18; 2Kir 1,3) az angyal és Jahve határozottan különböznek egymástól. Ezidőtájt tehát már tudatára ébredt a nép az angyalok teremtett voltának.

A babiloni fogság utáni időben feltűnően nő az angyali jelenések száma és az angyalok szerepének jelentősége. Isten már Izajás látomásában (Iz 6) nemcsak a népek, hanem az egész kozmosz ura. Ez a gondolat hatással van az angelológiára: Isten transzcendenciáját – minden valószínűség szerint a politeizmus elleni védekezés céljából – azzal is hangsúlyozzák, hogy őt sokkal kiválóbbnak tüntetik fel, mint az angyalokat. Jób könyve szerint Isten szentségéhez képest az angyalok sem mondhatók elég tisztának (4,18; 15,15). Dániel látomásában (Dán 7) Isten olyan távolságban tűnik fel, amit csak angyalok képesek áthidalni. Ők közvetítik az emberek imádságait és áldozatait (Jób 33,23-24), sőt közbenjárni is képesek az emberekért (Zak; Tób; Jób). Ide tartozik, hogy most már nem próféták vagy látomások útján szól Jahve az emberekhez, hanem angyal közvetíti üzeneteit (pl. Zak 1,9; 4,1; 5,5), vagy magyarázza meg, amit az emberek nem értenek (Zak 3,1; Dán 8,17; 9,22). Ebben az időben találkozunk Gabriél, Mikhaél és Rafaél nevével, valamint azzal a gondolattal, hogy egyes népeknek (Dán 10,13.20-21), sőt az apokrifok szerint egyes embereknek is vannak őrzőangyalai. Figyelemre méltó azonban, hogy az apokrif iratokkal ellentétben a kánoni könyvek mennyire ragaszkodnak ahhoz, hogy az angyalok lényegük szerint Isten követei az emberekhez, Isten szól általuk, Isten segít és oltalmaz rajtuk keresztül (vö. Zsolt 90,1.11); nem pedig olyanok, mintha külön és közbülső világot képeznének Isten és az emberek világa között.

Az újszövetségi Szentírás ritkábban és csak mellékesen szerepelteti a jó angyalokat, pedig az apokrif és a qumráni iratok tanúsága szerint abban az időben nagyon el volt terjedve a tiszteletük. Szent János evangéliuma és levelei majdnem teljesen hallgatnak róluk.

Az evangéliumokban legtöbbször a gyermekesség történetében és Jézus föltámadásával kapcsolatban olvasunk angyalokról. Itt is, egyéb helyeken is Jézus személyének és művének szolgálatában állnak (Mt 2,13.19; 4,11 párh; Lk 1,13 skk; 1,26 skk; Mt 16,27 párh; 13,39.49; Lk 12,8-9; 22,43). Az Apostolok Cselekedeteiben az ifjú keresztény egyházat és az apostolok igehirdetését segítik (pl. 5,19; 8,26; 12,7 skk.; 27,23).

Szent Pál a szellemi lények több fajtájáról beszél. Nevüket minden valószínűség szerint a korabeli zsidó hagyományból veszi, és nem világos, hogy mikor azt bizonyítja, hogy Jézus ezeknek is ura (Ef 1,21; Kol 1,16), akkor elfogadja-e az ilyen nevűek létezését, vagy létezésüknek kérdését függőben hagyja és csak annyit akar mondani, hogy ha léteznek ilyenek, nem vonhatják ki magukat Krisztus fősége alól. Azt a rabbinista hagyományt is átveszi Szent Pál, hogy a mózesi törvény kihirdetésénél, sőt már a sínai törvényhozásnál fontos szerepe volt a jó angyaloknak (Gal 3,19; vö. Zsid 2,2). Ezért, amikor a judaizáló törekvések ellen harcol, nemcsak arra utal, hogy a régi törvény már nem érvényes (Ef 2,15), hanem hangsúlyozza, hogy Krisztus egyetlen közvetítői tiszte megszüntette az angyalok szolgálatát a törvény körül (Kol 2,14-15). Krisztus megalázta magát, mert mint ember kisebbnek mutatkozott az angyaloknál, de megdicsőülése után már ők is imádják (Ef 1,19-22; Fil 2,9 skk). Amikor az Apostol igen határozottan harcol az angyalok túlzásba vitt tisztelete ellen (Kol 2,18), valószínűleg nemcsak Krisztus főségének veszélyeztetettsége miatt teszi, hanem azok ellen beszél, akik a zsidó angyaltanba belekeverték a pogány csillagszellemekeknek és a négy elem szellemi lényegének tiszteletét, és így meghamisították az angyalok fogalmát (Kol 2,8.20; vö. Gal 4,3.9). Szent Péter első levele hasonló szellemben ír az angyalokról; mint Szent Pál (1Pt 1,12; 3,22).

A Jelenések könyvében elsősorban a mennyei liturgia és az isteni udvartartás részesei a jó angyalok (pl. 4,4; 4,6; 8,2). Másodsorban bizonyos jövendölések közvetítői (1,2; 10,1 skk; 17,1 skk); harmadszor Isten parancsainak végrehajtói (7,1 skk; 8,2 skk; 14,15 skk; 15,1 skk). Ezen kívül vagy őrzőangyalai vagy pedig püspökei a hét egyháznak (1,20; 2,1 stb.). Bármily gyakran találkozunk velük ebben a könyvben, a Biblián kívüli korabeli zsidó irodalomhoz képest feltűnően szerénynek mondható a szereplésük. Sőt két helyütt kifejezetten az angyalok túlzásba vitt tisztelete ellen nyilatkozik a szerző (19,10; 22,8-9).

3. Az angyaltan mítosztalanítása

Láttuk, hogy a kinyilatkoztatás mennyire mítosztalanította a környező népeknél is szereplő szellemi lények szerepét és személyét.

Az újabb teológiában felvetődött a kérdés, hogy nem lehet-e és nem kell-e ezt a mítosztalanítást tovább folytatnunk. Nem lehet-e a Biblia angyaltanát úgy értelmezni, mintha az egyházi köztudatban szereplő angyalok létezését voltaképpen nem is tanítaná a Biblia, hanem az angyalokat pusztán irodalmi képeknek használná fel Isten világfenntartói és gondviselői tetteinek szimbolizálására? Legalább nem mint személyek léteznének az angyalok, hanem csak a természetben és a természetfölötti világban működő személytelen isteni erők? Ez a törekvés a bibliai angyaltan az archaikus világképpel való szoros összefüggésére hivatkozik, továbbá olyan egzegétikai eredményekre, amelyek pl. a Jézus születésével kapcsolatos angyali jelenéseket akkoriban használatos irodalmi forma-elemeknek, midrásszerű díszítő elemeknek akarják kimutatni. Hivatkozik továbbá arra, hogy bár a Szentírás szerint az angyalok lényeges kapcsolatban állnak az emberek világával, létezésük és működésük a kinyilatkoztatás forrásain kívül sohasem volt kétségbevonhatatlanul megtapasztalható, a profán tudományok számára hozzáférhető. Legfeljebb arról lehet beszélni, hogy valamiféle sátáni elem működése kísérhető végig az egész emberi történelmen, a jó angyalok működésének megtapasztalásáról azonban még ilyen általánosító értelemben sem beszélhetünk komoly valószínűséggel.

Erre a radikális mítosztalanító törekvésre elsősorban azt válaszoljuk, hogy az angyalok természetes (tehát kinyilatkoztatáson kívüli) megismerhetőségét nem állítjuk, mint ahogy sok más hittételnek (pl. a Szentháromság titka, Jézus oltáriszentségi jelenléte) természetes ésszel való felismerhetőségét sem.

Második válaszunk: lehetséges ugyan, hogy az angyali jelenések egyike-másika (pl. a Jézus születésénél és feltámadásánál olvashatók, méginkább az egyes ószövetségi könyvekben található) nem több, mint valamilyen igazságnak midrás-szerű ábrázolása. Az is lehetséges,

hogyan Szent Pál egyik-másik kijelentése így is magyarázható: nem akarta cáfolni, de jóváhagyni sem akarta a korabeli hiedelmeket, pusztán annyit akart mondani, hogy Jézus minden teremtménynek ura. Elvileg még az is elképzelhető, hogy az angyalok léte a korabeli világnak szerves része volt, és amikor ezt Szent Pál magáévá tette, éppúgy tévedett, mint egy ideig a világvég közelségének kérdésében, vagy bizonyos ószövetségi helyek rabbinisztikus értelmezésében.

Az ilyenformán szóba jöhető „mítosztalanítások” azonban nem minden szentírási helyre alkalmazhatók. Jézusnak ugyanis vannak kijelentései, amelyek nem értelmezhetők irodalmi szemléltető képeknek (mint amilyen kép az, hogy az „ég felhőiben” fog visszajönni); de az akkori világnak való alkalmazkodásnak sem mondhatók. Azt viszont semmiképpen nem tételezhetjük föl, hogy Jézus tévedett volna.

Ilyen, *csakis szó szerint értelmezhető jézusi kijelentés* például az, hogy az utolsó ítéletre angyalok kíséretében fog eljönni (Mt 16,27 párh; 25,31; Jn 1,51), hogy az angyalok előkészítői (Mt 13,39-41) és tanúi (Lk 12,8-9) lesznek az ítéletnek. A farizeusok szerint csak a gazdagok és a törvénytartók angyalok látják az égből az Atya arcát. Jézus ugyanezt állítja a „kicsinyekről”, vagyis a gyerekekről, a szegényekről és egyszerű hívőkről (Mt 18,10). Láta a sátánt, amint villámhoz hasonlóan bukott le az égből (Lk 10,18); az örök tűz az ördögnek és angyalainak készült (Mt 25,41). Elfogatásakor azt mondja, hogy egyetlen szavába kerülne, és tizenkét légió angyalt küldene segítségére az Atya (Mt 26,53; vö. Jn 18,36). Ide sorolhatók továbbá Jézus ördögűzései.

Az angyalok létezésére vonatkozólag tehát elsősorban Krisztustól kaptunk biztosítékot. Bizonyos szentírási helyeket, ahol jó vagy rossz angyalokról van szó, vita tárgyává tehetünk ugyan, de mivel Krisztus kétségbevonhatatlanul tanúskodik a jó és gonosz angyalok tevékenységéről, létük és üdvtörténeti szerepük bibliai igazolhatóságát nem tagadhatjuk. Vegyük hozzá, hogy a szenthagyomány a legrégebbi idők óta (Római Szent Kelemen, Iustinus) teljes egyöntetűséggel vallja az angyalok létezését, az Egyház imaélete ősidők óta ugyanezt tanúsítja (44).

4. A tanítóhivatali állásfoglalás

Egyházunk hivatalosan a IV. lateráni zsinaton (1215) foglalta össze a jó és rossz angyalokról szóló szentírási és szenthagyományi tanítás lényegét. Mint a világ teremtéséről szóló fejezetben már láttuk, ez a zsinat a katarusok és más középkori „dualista” eretnokségek tanaival szemben hittételként (*dogma*) szögezte le, hogy Istentől származik minden nem isteni lény; hogy Isten a semmiből teremtette az idő kezdetén mind a szellemi, mind az anyagi világot, vagyis az angyalok világát és az emberek világát (DS 800). Ez a tétel közvetlenül ugyan az angyalvilág teremtettségéről szól, nem pedig létezéséről, teremtettségük azonban föltételezi létezésüket. Ugyanez vonatkozik a Nicea-konstantinápolyi Hitvallás szavaira: „Hiszek... a mennynek és földnek, minden láthatónak és láthatatlannak Teremtőjében” (DS 125; 150). Az I. vatikáni zsinat megismételte a IV. lateráni zsinat szavait (DS 3002; 3025).

Ide vehetjük még azokat a tanítóhivatali nyilatkozatokat, amelyek a sátán bukásáról (DS 797) és befolyásáról (DS 1347; 1511 stb.) hangzottak el. Fontosak továbbá azok a döntések, amelyek az angyaloknak juttatott legnagyobb kegyelemről, Isten színjátékáról (DS 1901-1905; 1909; 2800), valamint ennek szabad akaratú elfogadásáról, ill. a gonosz lelkek által történt elutasításáról (DS 286; 797; 800) és az angyalok üdvtörténeti szerepéről, továbbá a jó angyalok tiszteletéről szólnak.

A jó és gonosz angyalokra vonatkozó számtalan egyéb állítást (pl. hogy szellemiségükből mi következik, hogy szerepük miben áll, hogy hányan vannak, neveik, rangsorolásuk stb.)

részben bizonyos filozófiai tételekből levezetett következtetéseknek, részben a liturgiába a jámbor emberek elképzelései alapján bekerült elemeknek kell tekintenünk. Éppen ezért ezek komolyan vitatható tények.

5. Az angyalok teremtése

A kinyilatkoztatás és annak hivatalos egyházi értelmezése alapján kétségbevonhatatlan hittétel, hogy a jó és gonosz angyalok Isten teremtményei. Szent Pál ezt kifejezetten tanítja (Kol 1,16).

Arról azonban, hogy mikor és hogyan teremtette Isten az angyalokat, kifejezetten semmit sem mond a Szentírás. A IV. lateráni zsinat átveszi a szenthagyományt az azt a tételt, hogy a világnak „kezdetben” való teremtése az angyalvilágra is vonatkozik. Egzegétikailag ugyan nem helyes a Ter 1,1-ben szereplő mennynek az angyalvilággal való azonosítása, dogmatikailag azonban döntő fontosságú, hogy a szenthagyomány az angyalok időben történt teremtését egyértelműleg vallotta, bár hitét ezzel a téves egzegézissel próbálta igazolni. Az angyalok teremtett volta tehát nem azt jelenti, hogy öröktől léteznek, de Istentől függően, hanem azt, hogy nem öröktől vannak, hanem időben hozta létre őket Isten. Időbeliségüket a IV. lateráni zsinat dogmatizálta (DS 800).

Abban azonban már *nem egységes* a szenthagyomány, *hogy létbeszólításuk ugyanakkor történt-e, mint az ember teremtése.* Az emberre többek szerint később került volna sor. Ha viszont az angyalvilágnak az emberek világához való lényeges odarendeltségét következetesen végiggondoljuk, akkor az egyidőben való teremtés látszik valószínűbbnek.

19. §. Az angyalok természete és rendeltetése

1. Szellemi voltak

A IV. lateráni zsinat kétségbevonhatatlanná teszi a jó és rossz angyalok szellemi természetét, de nem állapítja meg, hogy ez mit jelent és milyen következményekkel jár.

A Szentírásban, különösen a királyok korától fogva, mint szellemi lények szerepelnek, és nem egyszer ellentétbe vannak állítva az emberrel (pl. Lk 20,36; 11,24; Ef 6,12; Tób 12,19).

A keresztény ókorban (Nyugaton még Ágoston, Keleten még Nüsszai Gergely is) valamilyen finomabb, szellemi testet tulajdonítottak az angyaloknak, olyant, amilyen a feltámadottaké lesz (1Kor 15,44). Pseudo-Areopagita Dénes volt az első, aki – újplatónikus hatásra – anyagtalan, ill. testetlen voltakot következetesen képviselte. A középkorban az ő nézetét vallotta Aquinói Szent Tamás, a ferences iskola viszont továbbra is kitarzott Szent Ágoston nézete mellett. Az újkorban a tiszta szellemisség gondolata diadalmaskodott. Ezt egyesek úgy fogalmazták, mintha az angyalok szellemissége az anyagvilágtól való teljes függetlenségüket is jelentené. Ezekkel szemben az újabb teológia a bibliai kinyilatkoztatás egyes kijelentéseiből azt következteti, hogy bár testetlenek, mégis a mi világunkhoz tartoznak; tehát nem saját elhatározásaik vagy egy-egy alkalmi isteni megbízatás következtében, hanem lényegükből kifolyólag szolgálják vagy (a gonosz lelkek) akadályozzák a világ üdvözítését. Ennek folytán nem függetlenek a világtörténelem fejlődésétől, különösen történelmünk középpontjától, Jézus Krisztustól, akinek eljövetelét előkészíteni segítették, a jelen üdvrendben pedig diadalát szolgálni hivatottak. Nem képeznek külön, átmeneti világot Isten világa és a mi világunk között, hanem a mi világunkhoz tartoznak, annak kiegészítését és kiteljesedését eszközlik.

Az angyalok más értelemben szellemek, mint az ember lelke, mely utóbbit a skolasztika „forma informans corporis”-nak mondotta, a mai teológia pedig ugyanezt így fogalmazza: az emberi szellem csak az anyagvilágban tud kibontakozni; az ember megtestesült szellem és átszellemült anyag.

Az angyaloknak a mi világunkhoz való rendeltsége nem ennyire kötött. Ennélfogva valószínűleg nem élnek a térbeliség és időbeliség dimenzióiban. Legfeljebb annyi közülük van a térhez, hogy egyszerre csak egy helyen tevékenykednek (Tób 8,3; Ef 6,12; Jel 12,8), az időbeliség pedig abban hat rájuk, hogy nincs mindent egyszerre átfogó ismeretük, hanem tapasztalatokat szereznek, tanakodnak, fontolgatnak; egyébként az idő nem fog rajtuk, tehát természetüknél fogva halhatatlanok (Lk 20,36). Szellemisségükből következik, hogy a nemiség (férfiak vagy nők?) és az életkor (gyermek? felnőtt?) nem jöhet szóba náluk (vö. Mt 22,30).

2. Értelmük és akaratok

Az angyalok szellemisségéből következtetjük, hogy értelemmel és akarattal rendelkeznek.

A Szentírás több helyen beszél éleslátásukról és emberit fölülmúló tudásukról (pl. 2Sám 14,17.20; 19,28; Mk 13,32). Erre utalnak azok a képek is, hogy néha több irányba néző arcuk van, vagy hogy szemekkel vannak borítva. Istent azonban nem képesek átfogó ismerettel megragadni, hiszen végesek. Erre csak Isten Lelke képes (1Kor 2,11). Valószínű, hogy rejtett gondolatainkat is csak akkor látják, hogyha Isten feltárja azokat előttük. A jó angyalok akaratata nincs kiszolgáltatva sem értelmi tévedéseknek, sem az ösztönös és rendetlen kívánságok

vonzásának, ezért teljes intenzitással képesek igenelni az abszolút értékeket. Akaratszabadságuk ebben az igenlésben áll, akárcsak az üdvözülteké.

3. Személyességük

Értelmes természetükkel függ össze, *hogy nem személytelen erőknek kell tartanunk őket, hanem vallanunk kell személyességüket*. Személyességüket különben csak újabban kezdték kétségbe vonni egyes hittudósok, akiknek nézetét a „Humani generis” kezdetű pápai enciklika kifejezetten visszautasította (DS 3891).

Személyességüket a középkorban a tiszta szellemi szubsztancialitás fogalmával jellemezték, és a személyesség Boétiusz-féle meghatározásának megfelelően létezésük egyediségében, majd közölhetetlenségében látták. Ez azonban a mai emberben antropomorf angyal-képet eredményezhet, mintha ti. függetlenek lehetnének egymástól és – szellemiségük révén – az anyagvilágtól. Ezért a mai perszonalisztikus teológia két komoly szempont figyelembevételét ajánlja: a) A szellem természete az önreflexió és az önbirtoklás. Az ember mindkettőt az *interszubjektivitás*, vagyis más lényekkel való találkozás révén valósítja meg. Nem mint Isten, aki közvetlenül képes önmagára reflektálni és önmagát birtokolni, vagyis természetét megismerni és annak megfelelően viselkedni. Mivel az angyalok véges lények, nekik is szükségük van az interszubjektivitásra, és ez náluk a többi angyallal való találkozásban realizálódik, sőt – mint láttuk – küldetésük a világhoz szól, aminek következtében elkülönültségüket, személyességüket sem szabad a világtól való teljes függetlenségre magyarázni, erre is áll az interszubjektivitás. – b) A Szentírás alapján nagyon valószínűnek látszik, hogy a világban való működésük nem mindig személyes küldetés, hanem *néha személytelen erők* formájában történik, vagy részünkről ilyennek tapasztalható. Erre utal az, hogy a Szentírás néha elvont főnév formájában említi őket: uralmak, fejedelemségek, hatalmasságok (Zsolt 148,2; Kol 1,16; Ef 1,21; Róm 8,38; 1Pt 3,22). A főangyalok neve csak küldetésükkel kapcsolatos feladatukat jelzi: Gabriél, (Lk 1,19; vö. Dán 8,15 stb.), Mikhaél (Jud 9; Jel 12,7), Rafaél (Tób 3,16; 5,4.13; 6,8.10.14). Továbbá gyakran hasonlítja az angyalokat a Biblia szélhez, fényhez, lánghoz és néha úgy beszél róluk, mint akik a szeleket irányítják (Jel 7,1), a földet és a tengert, és azok termékeit oltalmazzák (Jel 7,2) stb. Egyesek személytelen erők formájában próbálják értelmezni a sátánnak a történelmen végigvonuló megnyilvánulásait és a sátántól való „megszállottságot” is.

Mindezeknek figyelembevételével több mai teológus így fogalmazza az angyalok személyességét: egyformán képesek személyesnek és személytelennek is mutatkozni (45).

4. Számuk

A középkorban sokat foglalkoztak az angyalok számával, neveivel és „hierarchiáival”. *Ezekről a kinyilatkoztatás hallgat*, legfeljebb annyit jelez, hogy nagy számban vannak (vö. Jel 5,11). Egyéb idevágó következtetések (pl. az angyalok kilenc kara) bizonyos bibliai helyek félreértéséből adódnak. Bár a gonosz lelkeknek – különösen az újszövetségi Szentírásban – említése és szerepeltetése többször olvasható, mint a jó angyaloké, tévesnek kell mondanunk azt a következtetést, hogy számuk több lenne a jó angyalokénál.

5. Az isteni életben való részesedésük

Teremtésük motívuma ugyanaz, mint az emberé és a viláé: az isteni életben való részesedés. Isten az angyalokat is a vele való közvetlen, személyes életközösségre hívta meg. Ennek alapja az angyalok szerepe a megváltás közvetítésében, kegyelmeiket tehát – a skotisták és egyes újabb teológusok szerint – ők is teljességgel Krisztusnak köszönhetik. A Szentírás tanítja, hogy a jó angyalok részesültek ebben az életközösségben: látják Istent (Mt 18,10); Isten udvartartásához tartoznak (1Kir 22,19; Jel 4,4.6; 8,2), oda, ahová a Jelenések könyvének szerzője különös kegy folytán csak a kapun keresztül pillanthatott be (Jel 4,1); dicsőítik Istent (4,5.9; 19,6; Iz 6,3), az emberek imádságait közvetítik és közbenjárnak értük (Zak 1,12; 3,2; Jób 33,23-26); Jézus ügyét szolgálják (Mt 13,39.49; ApCsel 5,19 stb.).

Isten Igéje különféle formákban jelenik meg a teremtésben. Legtökéletesebb megjelenési formája a megtestesülés. Isten az ember-Krisztusban valósította meg a legtökéletesebben az ő teremtői tervét, a teremtményeknek a szentháromsági életben való részesítését. Krisztus a teremtés központja, aki elsősorban az emberek üdvözítése céljából jött közénk. Általa, és csakis általa részesedhetünk mi az üdvösségben. Az emberen kívül azonban más lények, az emberek üdvét szolgáló angyalok is bekapcsolódhattak az általa szerzett kegyelembe. Ha ezt az *üdvörténeti párhuzamot* figyelembe vesszük, sokkal közelebb érezzük magunkhoz az angyalokat, mint ha pusztán üdvözítésünket segítő, magasabbrendű lényeket látunk bennük. A krisztológiai szemlélet úgy tünteti fel őket, mint akik a teremtett szellemnek ugyanazt a rendeltetését (az isteni életben való részesedést) más formában töltik be, mint a test-lélekből álló emberek, lényegileg azonban azonos úton: Krisztusnak, a legtökéletesebb teremtett szellemi lénynek közvetítésével. Ez is mutatja, hogy az angyalok mennyire a mi világunk dimenzióit tágitják: nemcsak emberi és emberalatti lények világában élünk, hanem olyanok is élnek mellettünk, akik felettünk állnak ugyan, de feladatuk a mi üdvösségünk szolgálata, és ugyanannak a természetfölötti országnak polgárai, amelynek az emberek is tagjai (Kol 1,15-20).

6. Az angyalok próbára tétele

1. Az angyalok próbára tételéről kifejezetten nincs szó a Szentírásban. Vannak azonban kijelentések, amelyekből a bukott angyalok próbára tétele – mint a következő fejezetben látni fogjuk – biztosan kikövetkeztethető. Nem áll ez a jó angyalokra. Ennek ellenére az ő próbára tételük is kezdettől fogva meggyőződése volt a szentatyáknak, és azóta is egyhangúan tanítják a hittudósok. Az üdvörténet ugyanis azt mutatja, hogy bár Isten ingyen adja a kegyelmet, azt akarja, hogy a megajándékozott valamilyen formában érdemesnek mutakozzék, ezért szabad akaratú teremtményeit próbának szokta alávetni, mint ahogy öszüleink esetében történt.

Valószínűnek látszik, hogy előbb kaptak kegyelmet, aztán történt a próba. Erről azonban hallgat a kinyilatkoztatás, valamint a próba mikéntjéről és tárgyáról, méginkább arról, hogy a próba előtt esetleg már megkapott kegyelem milyen kinyilatkoztatással járt együtt. Ezekre még következtetni sem tudunk.

2. Biztos tétel, hogy *azok az angyalok, akik a próbát megállták, nyomban Isten boldogító színe-látására jutottak és a végítéletig résztvesznek a világnak az üdvösség útján való vezetésében.*

a) Az angyalokat a Szentírás gyakran Isten trónállóinak tünteti föl, sőt kifejezetten állítja róluk, hogy látják Istent (Zsolt 103,20; Dán 7,10; Jel 4,8; 5,11; Mt 18,10 stb.).

Több egyházatya és nyomukban az Egyház liturgiája azt a meggyőződést képviseli, hogy az Egyház földi istentisztelete részvétel az angyalok mennyei istentiszteletében; az angyalok viszont résztvesznek az Egyház földi istentiszteletében. Mint láttuk, a Biblia szerint is közvetítik imádságainkat és áldozatainkat Isten felé.

Az angyalok közbenjárására is áll, amit a Lumen Gentium Szűz Mária közvetítő tevékenységeiről mond: „...ezeket úgy kell érteni, hogy semmit se vonjanak le Krisztusnak, az egyetlen Közvetítőnek méltóságából és hatóerejéből, és ahhoz semmit se adjanak hozzá... A Megváltó egyedülálló közvetítői tevékenysége sem rekeszti ki, hanem éppen serkenti a teremtményekben az egy forrásból eredő változatos együttműködést” (E 62).

A Jelenések könyvében a jó angyalok soha véget nem érő liturgiát végeznek. Ez az istentisztelet a triszágion-nak (szent, szent, szent-nek), győzelmi himnuszoknak és zsoltároknak énekléséből áll (Jel 19,6; vö. Iz 6). Nem úgy, mintha az ember módjára elképzelt angyalvilág egy részének az volna a feladata, hogy Isten előtt kórusban énekeljenek vagy játsszanak. Nem úgy énekelnek az angyalok, mint mi emberek, hanem istendicséret maga a lényük, amely teljesen át van járva Isten iránti hódolattal és szeretettel, valamint a végtelen Szeretettel való egyesültség boldogságával. Mint véges lények, nem fogadhatják magukba a végtelen isteni élet teljességét, de annak újabb meg újabb boldogító részleteit élhetik meg, Isten szentségéről és fönségéről, kabód-járól új meg új boldogító tapasztalatokat szerezhetnek, örvendező és hálatelt szívvel „sine fine” élvezhetik azt. Ebben áll életük, ezt jelenti triszágiont éneklő létük.

b) *Az angyaloknak a világ kormányzásában betöltött szerepét sem eltúlozni, sem jelentéktelenné minősíteni nem szabad.*

Feladatuk, hogy Isten szándékait tudtunkra adják, Isten üdvözítő vagy büntető akaratát végrehajtsák, és általában, hogy segítsék az Egyházat és az emberiséget, sőt az egyes embereket is abban, hogy fölismerjük és elfogadjuk a Megváltóból szüntelenül felénk áradó kegyelmet. Ezt anélkül teszik, hogy bárkit mentesítenének vele az egyéni döntés, felelősség és áldozatvállalás köteleességétől. Működésük ugyanolyan törvényszerűség szerint történik, mint az isteni együttműködés, ill. gondviselés (actio creatrix), amelynek ők eszközei. Segítségük tehát a gondviselésnek öröktől fogva megtervezett szerves alkotórészét képezi. Hozzájuk intézett imáinkra ugyanaz áll, amit a gondviselés és a kérő imádság összefüggéséről tanít az Egyház.

Hogy a jó angyalok ilyen értelemben gondját viselik az embernek, azt az Egyház tanító hivatala mindennapi igehirdetésében mindig kinyilatkoztatott tételként hirdette, ezért dogmának kell mondanunk.

c) *Nem dogma, de biztos teológiai igazság, hogy minden hívőnek, sőt talán minden embernek és emberi közösségnek külön „őrangyalt” rendelt Isten. Bizonyos szentírási helyeket ugyanis a szentatyák régtől fogva így értelmeztek. Például Jézusnak a „kicsinyek” angyalairól mondott szavait (Mt 18,10), vagy a börtönből csoda útján kiszabadult Szent Péter váratlan megjelenésekor elhangzott felkiáltást: „Az angyala lesz az!” (ApCsel 12,15).*

Az állandó őrzés és vezetés azonban tapasztalat útján nem igazolható. Ezért nagyon kell vigyáznunk egy-egy konkrét esetben (mint korábban már rámutattunk), nehogy a minden rendkívüliben természetfölötti megnyilatkozást látó népi fantáziára hallgatva nevetségessé tegyük az angelológia komoly igazságait. Erre is áll az elv: „miracula non sunt multiplicanda!”

7. Angyali jelenések

A most említett elv az angyali jelenésekre is vonatkozik. Akár a Bibliában, akár a történelem során elő-előforduló jelenésekről azt kell tartanunk, hogy ilyenek elvileg lehetségesek, a gyakorlatban azonban *rendkívüli óvatosságra van szükség annak eldöntésében, hogy nem pusztán érzéki csalódásról van-e szó.*

Vitatott és vitatható, hogy a valódi angyali jelenés milyen módon megy végbe. Kevésbé valószínű az a feltevés, hogy Isten emberi testet teremt ilyenkor, amit az angyal ruhaként ölt

magára. Inkább arról lehet szó, hogy amikor Isten azt akarja, hogy egy angyal által közvetített kegyelmet jelenés formájában ismerjen föl valaki, akkor úgy hat az illető fantáziájára, hogy az illető a maga vizuális vagy auditív képességeinek vagy ezek együttesének megfelelő formában kivetíti, objektiválja a hatást. Hasonló ez ahhoz, mint amikor egy telepatikus képességgel rendelkező valaki „átvesz” olyant, ami a másik ember lelke mélyén emlék, óhaj vagy sejtés formájában él, és az átvevő vagy képekben látja, vagy szózatként hallja az átvettet, aszerint, hogy az átvevő vizuális vagy auditív típusú. Ha az angyali jelenést ilyen formában képzeljük, akkor azt két objektív történés (az angyal által közvetített kegyelem és annak a fantáziára való ráhatása) és egy szubjektív aktivitás szintézisének kell mondanunk. Ez a módszertani elképzelés egyébként alkalmazható minden természetfölötti jelenésre, tehát Isten vagy a szentek megjelenésére is.

8. Az angyalok tisztelete

A Szentírás tanúsága szerint az emberek közt megjelenő angyalokat a címzettek mélységes vallási hódolattal fogadták (Józs 5,14). A legrégebb egyházi írók is hódolattal nyilatkoztak az angyalokról (pl. Iustinus: Apol I 6). Ugyanezt tanúsítja az Egyházliturgiája.

Ennek alapján *biztos* teológiai igazságnak kell mondanunk, hogy *a jó angyalokat vallásos tisztelet (dulia) illeti meg.*

20. §. A gonosz lelkek

1. Létezésük

A gonosz lelkek létezésének és teremtettségének dogmáit a jó angyalokéval együtt bizonyítottuk.

1. A Biblia nem kifejezetten említi ezeket a dogmákat, bennfoglalólag (implicite) azonban létezőknek és teremtményeknek tünteti fel a gonosz lelkeket.

Alaptalan tehát néhány mai egzegéta (Duquoc, Chr.; Haag, H.; Limbeck, M. stb.) állítása, mintha a bibliai mítosztalanítás a sátán létezésébe vetett hit elvetését is kell, hogy jelentse. VI. Pál pápa is ellene fordult az ilyen törekvéseknek (46).

Közös nevet nem használ a Biblia a gonosz lelkek jelzésére. A régebbi könyvekben a pogányoktól átvett nevekkal (pl. Azazel, Azmodeus), később pogány istenek neveivel (pl. Belzebul, Beliál) találkozunk, de ezeket csak mellesleg említi a szerző és mindig megvető formában.

A *sátán* név a fogság idején írt könyvekben fordul elő először. A szó ellenfelet jelent, és profán értelemben is használják. Mindig személyre vonatkozik, nem pedig személytelen erőre vagy hatalomra. Jób könyvében Isten gonosszá vált fia a sátán, aki Jób jámborságát előtte és barátai előtt hamisnak próbálja feltüntetni, ezzel őt a kétségbeesésbe és Isten elleni lázadásba taszítani. De nem önhatalmúlag mesterkedik, hanem Isten engedélyével. A prófétáknál ritkán szerepel a sátán. Zak 3,1-2-ben a főpapot akarja bevádolni, de Jahve angyala az Úr nevében megdorgálja. A Bölcs 2,24 a sátán ravaszságának és hazugságának tulajdonítja az első emberpár megkísértését. Itt azonban már nem szatanász (a héber szátán szó elgörögösített formája) olvasható a görög szövegben, hanem *diabolosz*. A diabolosz rágalmazó, áskálódó, zavartkeltő ellenséget jelent. A Bölcsesség könyvének szövege a Ger 3-ra utal; ott pedig világosan látszik, hogy ez a gonosz szellem nem Istentől független hatalom.

Az újszövetségi iratokban elég gyakran találkozunk szatanász és diabolosz névvel, de egyéb nevek is előfordulnak: a gonosz, az ellenség, a testvérek vádlója, a démon, az antikrisztus, ennek a világnak fejedelme stb. Itt már azt is világosan látjuk, hogy a gonosz lélek nem egy valaki, hanem többen vannak ilyenek. Mert – elsősorban a szinoptikusoknál és az Apostolok Cselekedeteiben – a gonosz lelkek, tisztátalan lelkek és ördögök elnevezés is szerepel, főleg Jézus ördögűzéseiben. A sátán az Újszövetségben néha a gonosz lelkek összefoglaló nevének, máskor vezetőjüknek látszik (Mt 25,49; 2Kor 12,7; Ef 2,2; Jel 12,7). Egyébként még az Ószövetségben sem foglal el központi helyet a gonosz lelkekbe vetett hit.

2. *A Biblián kívüli irodalomban* (különösen Qumránban) úgy hiszik, hogy a gonosz lelkek bukásukkor kapták az emberek fölötti hatalmukat és azt csak az eszkatológiai jövőben veszi vissza tőlük az Úr. Ezzel szemben az Újszövetség a gonoszságnak a világban való első jelentkezését Ádám bűnéhez kapcsolja, és kifejezetten tanítja, hogy Jézus kereszthalála alapján már megtörte a sátán hatalmát (Lk 10,18 párh; Jn 12,31; Jel 12,7-12).

A Biblia, főleg az Ószövetség egyik-másik elbeszélése vagy kijelentése nemcsak a Krisztus korabeli zsidóság irodalmával, hanem a pogány népeknél és a későbbi népi hiedelmekben és mesékben szereplő ártó szellemekkel, démonokkal, koboldokkal, kísértetekkel is *sok rokonságot mutat*. Alaposabb elemzéssel azonban rájövünk, hogy a rokonság itt is csak külsőleges. Mert a Bibliában a gonosz lelkek hatalmát nem varázsigék vagy varázslatos praktikák, hanem Urunknak, az Istennek, majd Jézusnak vagy az ő megbízottainak parancsa hatálytalanítja. Tóbiás története pl. a fogság idején elharapózó babonás démon-hitet akarja cáfolni azzal, hogy az ember nincs tehetetlenül kiszolgáltatva a sátántól való megszállottságnak, mert aki Isten akarata szerint él, azt a sátánnál jóval hatalmasabb Isten

képes megszabadítani. Jézus megkísértésének története, ördögűzései, az apostolok története és kijelentései szintén ezt példázzák: Krisztus és a Krisztusba vetett hit (Róm 16,20; Ef 6,16; 1Pt 5,8 stb.) visszaveri a gonosz lélek minden támadását, bármily erősnek gondolja az magát, és bármennyire fel van fegyverkezve (Lk 11,21-22 párh).

2. Bukásuk

1. *Hittétel, hogy a gonosz szellemeket Isten jónak teremtette, de ők saját magatartásuk következtében gonoszakká lettek* (DS 286; 797; 800).

Júdás apostol levele angyalokról ír, akik „nem becsülték meg méltóságukat” és akiket Isten „örök bilincsekben, sötétségben tart (6). A második Péter-levél (2,4) pedig ezt mondja: „...Isten az angyaloknak nem kegyelmezett, mikor vétkeztek, hanem az alvilág sötét mélyébe taszította őket”. A szentatyák az angyalok bukását kezdettől fogva vallják, és a bukott angyalokat a régi ószövetségi könyvek mintájára sokszor azonosítják a pogányok isteneivel.

Abból, hogy egyesek vétkeztek, logikusan következik, hogy *próbának voltak alávetve, és nem állták meg a próbát.*

Miben állta próba? mikor volt? mennyien vétkeztek? Nem találunk olyan adatokat a kinyilatkoztatásban, amelyekből következtetni tudnánk az ilyen kérdésekre adható válaszokra.

2. *Igen nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy bűnük lényege a kevélység volt.* A Szentírás ugyanis általános elvként vallja, hogy minden bűn kezdete a kevélység (Sir 10,15; vö. Tób 4,13; 1Tim 3,6; Lk 10,18). Erre enged következtetni, hogy a Jelenések könyve szerint „Mihály és angyalai” taszították le a sátánt és angyalait; a Mikhaél név pedig ezt jelenti: „Ki olyan mint Isten?” Ez úgy hangzik, mint egy példátlan arányú szellemi harc csatakiáltása. Ide vehető még, hogy a kísértő az ősszülőknek Istenhez való hasonlatosságot ígért (Ter 3,5), Jézust pedig arra akarta rávenni, hogy őt imádja (Mt 4,9), sőt az is, hogy a világ végén az antikrisztus Isten templomába ül, és úgy mutatja magát, mintha Isten volna (2Tesz 2,4). A szentatyák szívesen emlegetik, hogy az Isten elleni vétkek mélyén az a jelszó húzódik meg, amit Jeremiás vet szemére istentelen kortársainak: „Nem szolgálok!” (Jer 2,20).

Hogy *miben nyilvánult meg a bukott angyalok kevélysége*, azt a kérdést a középkorban vetették fel először, és azóta sokféleképpen próbálták megoldani. Ma sokan tartják Suarez véleményét: Valószínűleg a megtestesülésről volt szó és arról, hogy az „Emberfia” feje lesz az angyaloknak, és egy részük eleve elutasította azt, hogy olyan valaki előtt hódoljon, aki bizonyos szempontból alacsonyabb rendű, mint ők, mert ember. Mások úgy gondolják, hogy Krisztust mintaképpül állította volna Isten az angyalok elé: alkalmat kínált fel nekik arra a szeretetszolgálatra, amit a megtestesült Ige vállalt; az angyalok egy része azonban méltóságán alulinak tartotta az emberek szolgálatát és visszautasította.

Lehetséges, hogy a bukáskor az angyalok feje, a „tagadás ősi szelleme”, a sátán volt, akit „e világ fejedelme” néven emleget a Biblia (vö. Lk 4,5-8), és akit a szentatyák Iz 14,12 típusos értelmezése alapján Lucifer-nek, hajnalcsillagnak neveznek, későbbi népies elképzelések pedig kellő indok nélkül összefüggésbe hoznak a Prométeusz-mondával.

Valószínűnek tarthatjuk, hogy a bukottak száma kevesebb volt, mint azoké, akik hűek maradtak.

3. *Ahogy a jó angyalok sorsa, úgy a gonosz lelkek sorsa is végleg eldőlt a próbatétel alapján*, ezért a megváltás a bukottakra nem vonatkozik. Az a) pontban említett zsinati döntések értelmében ez is hittétel. Oka ennek az lehet, hogy a tiszta szellem jóval nagyobb koncentráltással képes szabad akaratú döntésre, mint bárki az emberek közül.

Jézus örök tűzről beszél, amely „a sátánnak és angyalainak készült” (Mt 25,41). Hasonló értelemben szól Júdás apostol levele (6) és a második Péter-levél (2,4). Az is figyelemre méltó,

hogy a Szentírás mindig úgy emlegeti őket mint kárhozottakat, és a megváltást következetesen csak az emberrel hozza kapcsolatba.

Az ott megfogalmazott lázadást a bukott angyalok az üdvtörténet során hajtják végre teljes következetességgel, a jó angyalok viszont itt mutatják be Istenhez való hűségüket és engedelmességüket. A teremtés középpontjában az üdvözítés áll, és az angyalvilág – mind a jó, mind pedig a bukott angyalok – élete és működése ezzel kapcsolatos, az ő világuk teljesen hozzá van rendelve az emberek világához.

A bukottak a kárhozatra kerültek, és akaratauk megrögződött a rosszban; annak azonban semmi jelét nem adja a kinyilatkoztatás, hogy értelmük lényegesen meggyengült volna; tehát jóval értelmesebbek, ügyesebbek, ravaszabbak, mint az emberek legértelmesebbike.

3. Személyességük és működésük

A gonosz lelkek jelenléte és működése a világban sokkal nagyobb valószínűséggel megtapasztalható, mint a jó angyaloké.

Hiszen egyének, népek, és az egész emberiség történetében időnként szinte emberfölötti gonoszság tombolásának lehetünk tanúi. Az öncélúnak tűnő vérlázító kegyetlenkedések, félrevezetések, erkölcstelenségek és a „mysterium iniquitatis” egyéb megnyilvánulásai sokak szerint nem magyarázhatók meg maradéktalanul még a „mélylélektan” értelmezési módszereivel sem, hanem emberfölötti okokra utalnak (vö. 2Tesz 2,3-4). A kinyilatkoztatás pedig nem engedi, hogy az egyesek és az emberiség életében megfigyelhető ilyen megnyilatkozásokat valami személytelen „gonoszság”-nak tulajdonítsuk, természetfölötti személytelen erőnek vagy hatalomnak, amely rabságba kényszeríti az egyest vagy a tömegeket. A kinyilatkoztatás szerint személyes gonosz lelkek csábítanak el ilyenkor személyes akarattal és felelősséggel rendelkező egyéneket.

Minthogy azonban a személy természetével együtt jár az, hogy a világgal és más személyekkel való kölcsönhatásban realizálja a természetében adott lehetőségeket, azért a gonosz lelkek – akár csak a jó angyalok – lényegéből következik, hogy *ehhez a világhoz vannak küldve*, itt fejthetik ki tevékenységüket. Ezért mondja a Biblia a sátánt e világ fejedelmének (Jn 12,31-32; 14,30 16,11), sőt sokszor azonosítja mindazzal, ami rossz és bűnös ebben a világban (1Jn 2,14-15; vö. Mt 16,23; Jel 2,10). Kétségtelen, hogy *Isten engedélyével működik* (Jób 1,12-2,6). Azon fáradozik, hogy az embert Isten elleni, főleg Krisztus elleni lázadásra rávegye és ezzel az ember alatti világot is a bűn szolgálatába állítsa. Konkolyt vet a tiszta búza közé (Mt 13,25 skk párh), Isten ígését kilopja az emberek szívéből (Mt 13,19), a bűn által hatalmába keríti az embereket (1Jn 5,19), sőt elvileg az is lehetséges, hogy akaratauk szerint vagy akaratauk ellenére „megszállva” tartja őket.

A sátáni megszállottság nemcsak a testre vonatkozhat, hanem elvileg az értelmi és akaratí erők birtokbavételére is, sőt a tudat kikapcsolását is eszközölheti. Lehetséges, hogy ez nem közvetlenül, hanem valamilyen „lelki betegség” (pl. epilepszia, hisztéria, paranoia stb.) előidézésével történik. Ilyenkor az orvostudomány csak a betegséget képes megállapítani, annak tulajdonképpeni okát azonban nem tudja földeríteni. Ezért egyes esetekben, rendkívül nehéz megállapítani a megszállottság tényét. Még akkor is nehéz, ha imádság vagy exorcizmus hatására a tünetek megszűnnek, hiszen az ilyen természetfölötti eszközök bizonyos hiszteroid alkatúaknál természetes formában (szuggesztió és autoszuggesztió útján) az esetben is hathatnak, ha nem forog fenn a megszállottság esete.

A sátánnak a betegségekkel kapcsolatos hatalmát nem annyira egyes betegségek, vagy beteges tünetek előidézésében kell látnunk, hanem abban, hogy egyáltalában létezhetnek betegségek. Hiszen betegség, baj, nyomorúság, szenvedés és a világ hasonló diszharmóniái mind a bűnnek köszönhetők, így végső soron a sátánra utalnak. Jézus szemében a betegség „a sátán köteléke” (Lk 13,16).

A sátán aknamunkája különös erővel irányul Jézus személye és műve ellen.

Érzi: Jézus azért jött, hogy az ő művét lerontsa (1Jn 3,8), tudja, hogy ütött bukásának órája (Mk 1,23-28; 1,34-39; 3,11-12; 5,1-12; 7,24-30 stb.), ezért mindent elkövet, hogy Jézust lehetetlenné tegye. Jézus megkísértésének (Mt 4,1-11 párh) célja az, hogy Isten-emberi képességeit ne küldetésének megfelelően használja, hanem önző módon saját javára, és ezzel erősítse a sátán országát. Jézus azonban nemcsak ezt utasította vissza, hanem még azt is, hogy hatalmáról az ördög tegyen tanúságot, és így csodatetteit a népszerűség-hajhászat eszközeivé alacsonyítsa le (Mk 1,34). A sátán adta Júdás szívébe a gondolatot, hogy mesterét elárulja (Lk 22,3; Jn 6,70 és 13,27). Ő vakítja el hazugságaival az emberek elméjét, hogy ne higgyenek Jézus csodatetteinek (Jn 8,44-45), azt sugallja nekik, hogy vele szövetkezve végzi Jézus az ördögűzéseket (Mk 3,22), elhitei velük, hogy Jézus sátántól megszállott, akit az igaz vallás nevében kell eltenni az útból (Jn 8,48.52). Valószínű, hogy az ördögtől való megszállottság is azért szerepelt Jézus korában egyedülálló gyakorisággal, mert akkor a sátán minden tudását és hatalmát összeszedte, hogy végső harcát győzelmesen vívhassa meg Jézus ellen. Jézus azonban nem erőszakos hatalmi ténykedés vagy mágikus eljárások formájában, hanem a segíteni akaró résztvétől indítva és a magától értődő fölény parancsszavával szólítja távozásra ellenfelét, és kifejti, hogy az ő ördögűzései Isten országa eljöttének bizonyosságai (Mt 12,28).

Amikor tizenkét apostolat elküldötte, hogy Isten országának megérkezését hirdessék, nekik is hatalmat adott betegek gyógyítására és ördögűzésre (Mk 3,15 párh).

4. Jézus győzelme

Jézus nemcsak nem engedte eltéríteni magát attól, hogy még élete feláldozása árán is végrehajtsa az Atyától rábízott feladatot, hanem *a sátán gyűlöletével szemben a leghatásosabb fegyvert alkalmazta: az ön, feláldozó szeretetet*. A göggel, lázadással, gyűlölettel szembeállította a maga alázatát, könyörülő szeretetét és halálig menő engedelmességét.

A sátán azt gondolta, hogy Jézus keresztfeszítésekor végleg diadalmaskodott. Isten azonban megdicsőítette Jézust, aminek következtében már nemcsak a megváltott emberek és a hűséges angyalok (akik talán most ébredtek rá, mennyire érdemes volt a próbát megállniok) ismerik el fölségét, hanem az alvilágiak is (Fil 2,10) kénytelenek lefegyverzett és pellengérré állított ellenség módjára hódolni a győztes előtt (Kol 2,15).

Jézus megdicsőülése óta a sátán és csatlósai vert hadhoz hasonlítanak, de még így is sok bajt képesek okozni.

Mivel Krisztus műve Egyházában él tovább, a sátán az Egyház üdvözítő működését igyekszik megakadályozni a legkülönbözőbb formákban és eszközökkel. Hol bűnökre és hűtlenségre csábítja tagjait, hol békétlenséget és viszályt szít köztük (Róm 16,17-20; 2Kor 11,13 skk.), hol arra készíti, hogy feladatai megvalósításában jobban bízzék földi eszközökben, mint Isten erejében (Róm 1,16). Kívülről is akadályozza küldetése teljesítésében (2Kor 11,13-15; 2Tesz 2,9 és Jel). Főképpen az utolsó időkben szedi össze minden erejét, hogy Istentől eltérítse az embereket (1Tim 4,1; 2Tesz 2,3-4). De addig is éhségtől ordító oroszláknént jár az emberek között és keresi, ki az, akit felfalhat (1Pt 5,8).

Mivel az „antikrisztus” (1Jn 2,18) cselekedetei a megtévesztésig hasonlóak lehetnek Isten küldötteinek tetteihez, szükségünk van a *lelkek megítélésének* (discretio spirituum) bölcsességére, amire magunktól képtelenek vagyunk, de Isten Lelke megadhatja nekünk (1Kor 12,10; vö. 1Jn 4,1).

Jézus arra tanított, hogy a Miatyánkban a személyes gonosztól való megszabadulást is kérjük. A keresztség kiszolgáltatásánál ősidők óta szokásban van a sátánnak való ellentmondás. Keresztségi fogalmunkon és imádságainkon kívül azonban nagy fontossága van az éberségnek

(Mt 24,42; Mk 13,37; 1Pt 5,8), továbbá annak az erős hitnek, hogy csábítani ugyan képes a sátán, kényszeríteni azonban nem, és hogy semmiféle ördögi hatalom nem tudhat elszakítani minket Isten szeretetétől, ha Jézusra bízunk magunkat (Róm 8,39). Hiszen a bennünk élő Krisztus hatalmasabb, mint e világ fejedelme és istene (2Kor 4,4; 1Jn 4,4), és az utolsó ítéleten véget ér a sátán minden mesterkedése: az Úr Jézus a gonoszt „elsőpri szája lehellelével és megsemmisíti jövetelének tündöklésével” (2Tesz 2,8).

Az Újszövetség démonológiája leginkább abban különbözik a korabeli zsidóságtól és pogányságtól, hogy a Bibliában Isten és az ellene harcoló hatalom nem egyenrangú, és nem is sorsszerű, kikerülhetetlen erő, hanem Isten segítségével legyőzhető. Ez a tény nagy felszabadító hatást gyakorolt az első keresztényekre kortársaiknak a sátáni erőktől való állandó rettegésével ellentétben. Hitünk biztosít, hogy a jó angyalok által nyújtott segítség sokkal nagyobb, mint az a veszély, amely a bukott angyalokon keresztül fenyeget bennünket. Éppen ezért a keresztény lelkiélet nem válhat az ördögtől való rettegéssé. Az Egyház életéről és benne a mi hűséges keresztény életünkről is tudjuk, hogy „az alvilág kapui sem vesznek rajta erőt” (Mt 16,18).

A sátán hatalmának megtörésére a fent említett eszközökön kívül bizonyos szentelményeket is alkalmaz az Egyház: áldások, megszentelések és exorcizmusok.

Az exorcizmusok abban különböznek a pogány mágikus szertartásoktól, hogy Isten nevét hívják segítségül, és Isten segítségével bízva „ráparancsolnak” a sátánra. Az ilyenkor alkalmazott keresztvetés nemcsak arra utal, hogy a parancs Krisztus erejét közvetíti, hanem a hívőket és a sátánt mintegy figyelmeztetni akarja arra, hogy a sátán hatalma összeroppant a kereszten: a kereszt nem az ő győzelmét, hanem a rajta aratott győzelmet szimbolizálja (Jn 12,32).

C) Az ember helye a teremtésben

21. §. A Biblia az ember teremtéséről

A Biblia két első fejezetében kétféle leírást olvasunk az ember teremtéséről. Elsősorban azt láttatják ezek a leírások, hogy az ember Istennek köszönheti eredetét, akárcsak a többi lény. Másrészt az is kiviláglik a szövegekből, hogy ő a teremtés koronája, sokkal kiválóbb teremtmény, mint a többi lény: ezt a leírás és az embernek adott utasításon kívül abból is látjuk, hogy az elohista szövegben az ember teremtése nem legyen-szóval történik, hanem három ízben az Isten által végbevitt teremtésről tesz említést a szöveg (1,26-27), a jahvista képszerű leírásában pedig Isten saját életető erejét lehelte az élettelennek alkotott emberbe (2,7).

1. A papi kódex,

amelynek leírása a fogság idején történhetett, kiemeli, hogy az embert *saját képére és hasonlatosságára teremtette Isten*, és ezt kapcsolatba hozza azzal a paranccsal, hogy vesse uralma alá az egész természetet.

Ennek az kérügmának negatív mondanivalója, hogy az ember nem Isten, hanem csak képe Istennek. Pozitív tanítása pedig az, hogy Istennek különleges szándéka volt az ember megalkotásánál, többnek akarta őt, mint a világ egyéb teremtményeit. Az akkori keleti uralkodók birodalmuk távoli helyein felállították szobrukat, annak jeléül, hogy oda is elér a hatalmuk. Az ember Isten képmása, Isten szobra, tehát Isten hatalmát képviseli, amikor uralma alá hajtja a természet lényeit és erőit. Ez a tény a szövetség Istenét tisztelő népet figyelmeztette, hogy az első szövetségekötés maga a teremtés volt: Isten följánlotta, hogy az emberen keresztül érvényesíti különleges jelenlétét és hatalmát a világban, és ezt ahhoz a föltételhez kötötte, hogy az ember tevékenykedjék, hajtja uralma alá a földet (47).

Valószínűleg a nőknek az ókorban szokásos elnyomása ellen való tiltakozásképpen teszi hozzá a szöveg az istenképiséghez, hogy *férfiúvá és nővé teremtette* Isten az embert, tehát a nőnek is hivatása az istenképiség. Sőt talán még több a mondanivalója ennek: egymás iránti szeretetük is hozzá tartozik az istenképiséghez; ahogy az ember megbecsüli saját képmását, olyan szeretettel nézi Isten az ő egymásrautaltságukból és egymás megbecsüléséből adódó istenképiségüket.

A babiloni fogságban sínylődő nép sok vigasztalást és biztatást meríthetett abból a tényből, hogy Isten előtt akkor is megmarad a méltósága, ha szolgasorsban kell élnie és kemény munkában kell töltenie életét.

2. A jahvista szövegből

Kitűnik – amit a később keletkezett elohista ismertnek feltételez –, hogy Isten az embert nem egészen a „semmiből”, hanem meglévő anyagból teremtette. Ez a leírás méginkább kiemeli, hogy az ember a föld megmunkálására van teremtve. Itt ugyanis az ember nélküli föld kietlen, terméketlen sztyeppe volt, ennek porát használta fel Isten. A por a Bibliában az elmúlásnak, megsemmisülésnek szimbóluma (Ter 3,19; 18,27; Zsolt 103,14). Az embert Ádámnak, *azaz agyagból* valónak mondja a szöveg. Ez viszont az ember törekenységének jelzése akar lenni, hiszen a Biblia szerint Isten az ellenséget agyagkorsók, cserépedények módjára fogja szétzúzni (Jer 19,1; vö. Zsolt 2,9; Jel 2,27).

Minden életet Isten ajándékának tart a Biblia, de csak az emberről lehet elmondani, hogy életét közvetlenül kapta Istentől, aki a szemléletes elbeszélésben az élettelen ember

orrlyukán át fújta azt bele. Az embernek ez a kivételezettsége valószínűleg a többi teremtmény fölötti kivételes helyzetét kívánja hangsúlyozni, akárcsak az elohista szövegben az istenképiség. Hogy az élet különleges ajándékozási módja mennyiben vonatkozatható az embert életető lélek szellemiségére is, arról másutt lesz szó.

A nő teremtését a jahvista szöveg szintén képszerűen írja le. A kép első mondanivalója az, hogy az első férfi magányosságát nem volt képes megszüntetni sem Istennel való kapcsolata, sem uralkodásának eszközei, az állatok. Magának az elbeszélésnek módjával pedig azt a gondolatot akarja ébren tartani a szerző az olvasókban, hogy a férfi és a nő egyenrangúak és mindenben egymásra vannak utalva. Sok vita tárgya volt, de ma sem mondható eléggé tisztázottnak a kérdés, hogy miért éppen a borda (vagy oldalcsont?) szerepel a képből, ill. milyen eredetre megy ez vissza. Mondanivalója azonban világos: egyrészt kettőjük egyenrangúsága, másrészt annak a régi hiedelemnek cáfolása, mintha az ember ősidőkben kétnemű lett volna. Hiszen itt Isten alkotta meg a nőt. Amikor pedig a szövegíró azt a kijelentést adja Ádám ajkára, hogy „*a kettő egy test lesz*” (Ter 2,24), nem közvetlenül a nemi egyesülésre gondol, hiszen a test a Bibliában igen sokszor embert jelent és az „egy-test”-kifejezés másutt is az egymás kiegészítését célzó összetartozásra utal (vö. Ter 29,14; 37,27; 2Sám 5,1; Neh 5,5).

3. Teológiai mondanivalók

Mint a teremtéstörténet általános Bevezetésében láttuk, a leírás képei mögött a teológiai mondanivalókat kell keresni, és ezeket pontosan el kell különítenünk azoktól a kijelentésektől, amelyek fizikai, biológiai, általában természettudományos kérdésekre vonatkoznak. Az ember teremtésének elsődleges mondanivalója, hogy nem mindig létezett ember a földön. Létezését Isten teremtői beavatkozásának köszönheti, teremtése egyben olyan szövetségkötés, amely a jövőre utal, mert a föld meghódítása során általa akarja áldásában részesíteni Isten az egész természetet. Szó van továbbá az embernek Istenhez, a többi teremtményhez és egész különösen a két nemnek egymáshoz való viszonyáról.

Arról azonban csak kora természettudományos elképzelésének és irodalmi előadásmódjának megfelelően szól a Szentírás, hogy *hogyan ment végbe az ember teremtése*.

Kétségtelen, hogy Isten az első ok (causa prima), aki – mint a gondviselésről szólva hangsúlyoztuk – általában nem közvetlenül, hanem teremtett okok közbeiktatásával (per causas secundas) működik. Ez történt-e az ember teremtésénél is? Vagy pedig a bibliai leírás korának és sok későbbi évszázadnak értelmezése szerint közvetlen teremtésre kell gondolnunk? Ezt a problémát abból az elvből kiindulva kell megvizsgálnunk, amit már nyolcvan évvel ezelőtt (1893) leszögezett a „Providentissimus Deus” kezdetű pápai enciklika: természettudományt nem akar tanítani a Szentírás (DS 3287-3289).

22. §. Az ember eredete és a fejlődéstudomány

A világ fönntartásának, ill. az isteni együttműködésnek tárgyalásakor már említettük, hogy ezek a kétségbevonhatatlan teológiai igazságok nem zárják ki a világ evolúciós, fejlődéstudományi elképzelését. Ha a bibliai teremtéstörténetre következetesen alkalmazzuk a „Prividentissimus Deus” elvét, akkor az ember teremtéséről ugyanezt kell mondanunk. A szent szerző tehát nem arról beszél, hogy hogyan teremtődött a világ és az ember, hanem hogy milyen a teremtett lények természete, milyenek Istenhez meg egymáshoz való természetes viszonyulásaik, és Isten elgondolása szerint milyenek a feladataik.

1. Összeegyeztetési kísérletek

Az egyházi tanítás hivatalos képviselői sokáig bizalmatlanok voltak az evolúciónak az emberre való alkalmazásával szemben, még az említett enciklika óta is. XII. Pius pápa „*Humani generis*” kezdetű enciklikája (1950; DS 3815) már megengedi a „mérsékelt” evolúció lehetőségét: a szellemi lélek semmi esetre sem magyarázható meg az evolúció segítségével. Ezt az újabb teológia is vallja, de másképp fogalmazza meg az evolúció és a bibliai teremtéstörténet összefüggésének problémáit, mint a régiek, továbbá a szellem és anyag egymással való összefüggését. Ennélfogva áthidaló megoldást keres a régiek által mérsékeltnek mondott és túlzónak tartott evolúciós elképzelések között.

1. Hosszú viták során felismerték, hogy az evolúció kérdésében sem a teológia, sem a Biblia nem illetékes ítéletet mondani, mert az *pusztán természettudományos kérdés*. Az is kiderült, hogy ha igaz az evolúció, Istennek ez a „per causas secundas” történő teremtői tevékenysége jól illusztrálja a kinyilatkoztatás örökérvényű tanítását az embernek a világban elfoglalt különleges helyzetéről, lényeges adottságairól és természetfölötti hivatottságáról. A teológia feladata csak ennek az utóbbi kérdéskomplexumnak kidolgozása lehet.

2. Régi felismerés, hogy a teremtés lényegét nem szabad egyetlen aktusra korlátozni, hanem ki kell terjeszteni a világfenntartó és irányító aktusok összességére (vö. 14. §.). Az önmagában esetleges (kontingens) világ minden pillanatban Istennek köszönheti létét és működését, kontingenciája miatt csak benne találja meg ezeknek végső magyarázatát. Ezt az igazságot az újabb teológia a folyamatos teremtés (creatio continua) szakkifejezéssel érzékelteti. Ezt a *folyamatos teremtést kell a fejlődéstudományi összefüggéssel összehangolnunk*: a természet lényei és törvényei állandóan együttműködő Isten öröktől fogva úgy gondolta és gondolja a világot, hogy a kezdeti állapotban mintegy sűrített formában rejlő fejlődési lehetőségek és energiák fokozatosan bontakozzanak ki az idők során, és egyre tökéletesebb formákat hozzanak létre. Úgy is fogalmazzák ezt manapság, hogy a világ lényegéhez tartozik az, hogy lényei állandóan felül akarnak emelkedni önmagukon, *a világ transzcendálni törekszik önmagát*. Így jött létre a kezdetben alakatlan tömegeből a kozmosz, egy újabb nagy transzcendálás, önfelülmúlás formájában így alakult ki az anyagból az élet, az élők között így jelent meg a szellemi lélekkel bíró ember, és így fejlődik tovább a mindenség – úgy látszik – most már az ember hozzáértése és munkája közreműködésével.

3. Az előbbieket szerint az embernek, *az ember szellemi lelkének megjelenése akkor történik*, amikor „az élő anyag transzcendálja önmagát”, vagyis annak szervezetsége olyan fokot ér el, hogy benne egy új, az élő anyag természetéből le nem vezethető principium jelenik meg és kezd dolgozni. Valószínűleg kívülről (fenomenológiailag) ez sokáig nem volt észlelhető, ahogy az egészen kicsi gyerekekben sem észlelhetők még az emberre különlegesen jellemző szellemi tevékenységek, pedig ő is ember már.

4. Ezért egyesek azt gondolják, hogy Isten a világ teremtésekor úgy teremtette volna bele a világ alapanyagába *csíraszerűen* a szellemet, ahogyan az emberi embrió már a fogamzás óta

magában hordja a szellemi lelket, de az jóval később és fokozatosan bontakozik ki úgy, hogy csak a kb. 7 éves gyermekről mondható el, hogy értelmének és szabad akaratának használatával bír.

Mások – így Teilhard de Chardin és Karl Rahner iskolája – elvetik ezt az elgondolást. Azt mondják, hogy ez voltaképpen pánpszichizmus: eszerint ui. minden anyagban benne rejtőznék a belőle kibontakozni hivatott szellemi lélek. A mi megoldásunk abból induljon ki, hogy a szellemet ne az anyagban „bennlakó”, hanem annak lényeges alkotórészeit is átjáró valaminek képzeljük. *Szellem és anyag nem egymás mellett vannak*, hanem egymásban, hiszen a szellemnek nincs szüksége helyre. Az anyagot belülről, annak legkisebb alkotórészeiben is átjárja, de csak attól kezdve, amikor az élő anyag bizonyos szervezetségi fokot már elért. Nem belőle származik – mint a materializmus tanítja –, nem benne és vele együtt nőtt – mint a pánpszichizmus képzei –, de nem is kívülről teremtődött bele, jött hozzá, mint a fejlődélméletet a teremtéssel összehangolni kívánó legelső elméletek, az ún. mérsékelt evolúció hívei feltételezték. Hanem az öröktől fogva létező folyamatos teremtés (creatio continua) következtében az isteni elgondolás eleve olyannak gondolta, és állandóan gondolja, „teremti” az élő anyagot, hogy abban a szervezetségnek bizonyos pillanatától fogva valami többlet, magukból az anyagi folyamatokból meg nem magyarázható többlet jelenik meg: a szellemi lélek. Ilyen formában érvényesül az elv, hogy a teremtő Isten per causas secundas agit: nem egy a természetes okok sorában, hanem olyan erő, amely azok hatóképességének felhasználásával, törvényszerűségeinek átcsoportosításával hoz elő belőlük valami egészen új eredményt.

Vegyünk egy hasonlatot: ahogy az anyagi részecskék és azok törvényszerűségei maguktól nem képesek úgy csoportosulni, hogy egy rádió keletkezzék, de az ember a meglévő anyagot és törvényeket felhasználva képes megalkotni a rádiót, úgy Isten is az élő szervezet anyagát és törvényeit felhasználva teremti meg a lelket. A hasonlat abban sántít, hogy a rádió megalkotása időben történő emberi tevékenység, Isten azonban öröktől fogva gondolja a fejlődési többletet.

A szellemi lélek teremtése eszerint az isteni együttműködésnek egyik különleges esete, amikor az együttműködés a szokottnál nagyobb intenzitással történik.

2. A fejlődés emberközpontiséga

A fejlődélméletnek az emberre való kiterjesztéséből következik, hogy *a fejlődés az emberben éri el a tetőpontját*.

Ha a fejlődés lépcsőzetesen haladt és a legfelső lépcső az ember, *miért nem folytatódik a lépcsőzetesség* az embernél magasabbrendű lények fejlődésével, és miért nem ér el egyszer Istenig? Első válaszuk: azért nem, mert a kinyilatkoztatás az embert állítja a világ központi helyére. Az embernél magasabb rendű világ, az angyalok világa – mint az angyaltanban láttuk – az emberen keresztül történő üdvözítésnek szolgálatában áll. Második válaszuk: ugyancsak a kinyilatkoztatás biztosít arról, hogy Isten és világ, Isten és emberi szellem közt áthidalhatatlan a távolság. Ezért a véges szellem fejlődhet ugyan magasabbrendű emberré, véges világ végtelen Istenné azonban nem képes fejlődni; végtelen távolságot sohasem lehet áthidalni.

A fejlődés emberközpontiséga abban is kifejezésre jut, hogy *a teremtett világ az ember tudatvilágában képes önmagára eszmélni*, valamint saját fejlődését és környezetének, világának alakulását kedvezően vagy kedvezőtlenül tudatosan befolyásolni. Az emberben ébred tudatára a

világ a maga teremtettségének is, így lesz „dialogizáló partnere” a Teremtőnek: képes tudomásul venni az ő akaratát, és szabad akaratú döntésekkel válaszolni arra igenlés, vagy elutasítás formájában. Tudatosan kapcsolódik a többi teremtményhez: felismeri azoktól való különbözőségét és velük való hasonlóságát; ugyanez áll az egyénnek a többi emberre vonatkozó önreflexiójára. Az önreflexió és a szabad akaratú állásfoglalás, továbbá a világ alakításának lehetősége az ember megjelenésével kezdődött a teremtett világban (48).

3. A monogenizmus

Az evolúció elfogadása természetszerűen felveti a monogenizmus, ill. poligenizmus kérdését; vagyis azt, hogy *egy őstől, vagy többtől származik-e az emberiség*, egy vagy több állatpár jutott-e el a „hominizációig”.

Ennek a kérdésnek teológiai problémáikájával az áteredő bűnnel kapcsolatban foglalkozunk. A teremtéstanban azért nem jelentős ez a probléma, mert a mai egzegéták szerint a teremtéstörténetben az „Ádám” név kollektív értelemben is vehető, sőt a Genézis első fejezeteiben a szerzők (ill. a végső redaktor), hol egy emberre alkalmazzák, hol „az ember”-re általában.

A *Humani Generis* enciklika még úgy nyilatkozott, hogy az áteredő bűn dogmája és a poligenizmus összeegyeztetésének lehetősége egyáltalában nem nyilvánvaló. Azóta a hittudósok egy része lehetségesnek tartja az összeegyeztetést, az enciklika szövegét pedig így értelmezik: az összeegyeztetés világos módját még nem találtuk meg, de eleve nem kell lehetetlennek tartanunk.

A monogenizmus védői a trienti zsinatnak az áteredő bűnről szóló határozatára hivatkoznak. Mások ezt nem tekintik döntő érvekké, mert a zsinat idején a kérdésfeltevés még ismeretlen volt, ezért a zsinati atyák úgy emlegetik Ádámot, ahogy a Szentírásban és az akkori vallási köztudatban szerepelt.

Súlyosabb érvek látszik a monogenizmus mellett az *Ádám-Krisztus párhuzam*, amellyel Szent Pálnál két helyütt is találkozunk (Róm 5,12-21; 1Kor 15,45-49). Biztosan következik-e azonban ebből, hogy Ádám éppen olyan egyedi történeti személy, mint Krisztus? Hiszen Szent Pál nem Ádámról és a bűnbeesésről akar beszélni a Római levél idézett helyén, hanem csak egy irodalmi témát használ fel Krisztus művének, a megváltásnak szemléltetésére. Hasonlóképpen jár el, amikor a korintusiaknak a feltámadásról ír: az első ember bűne következtében örök halált érdemlünk, a második Ádám érdemeiért pedig megkapjuk az örök életet. Ez tehát Szent Pál szándékolt mondanivalója, amit kora felfogásának megfelelően egyetlen személy bűnével hoz kapcsolatba. Sokan vitatják azonban, hogy ezzel az egyetlen Ádám történeti létét is akarja tanítani. Hiszen az ilyen didaktikus célzatú eljárás, vagyis olyan irodalmi témának szemléltető felhasználása, amely téma objektív igazságára vonatkozólag nem foglal állást a szerző, – nem volt ismeretlen a korabeli zsidók között.

4. Az egyes emberek teremtése

A Biblia semmit sem mond erről, még utalások formájában sem, a hittudósok pedig saját koruk filozófiai elgondolásának megfelelően próbálták elképzelni.

a) A kereszténység ókorában egyes gnosztikusok és újplatonikusok *emanatizmusa* Isten lényege kisugárzásának tartotta az ember lelkét. Ez kerül bele szerintük a szülőktől származó testbe. Az isteni lényeket tartalmazó lélek és a bűnös anyagi test között a legnagyobb ellentét áll fenn (= szélsőséges antropológiai dualizmus). Ezt a nézetet –

amelyhez hasonlót tanítottak a későbbi panteisták és teozófusok – az V. lateráni zsinat eretnokségnek minősítette 1513-ban (DS 1440).

b) A priscillianizmus hatására egyesek azt vallották, hogy a lélek a test előtt már létezett, és büntetésből került a szülőktől örökölt testbe. Ezt a *préegzisztencianizmust* az origenisták és a priscillianisták egyéb nézeteivel együtt mondotta eretnokségnek a tanítóhivatal (DS 403; 456).

c) Amíg a teológia nem tisztázta világosan az emberi lélek szellemiségének mibenlétét, addig sokan elfogadhatónak tartották a *generácianizmust* vagy *tráduciánizmust*. A tradux szó bűjtást jelent (ahogy a szőlővessző végét lehajtják a földbe, ott gyökeret ver, aztán a vesszőt kettévágják): a szülők lelkének egy kis része ilyen formán megy át a gyermekbe a nemzés (generatio) alkalmával. Sokan – egy ideig Szent Ágoston is – azért vallották ezt az elméletet, mert ez jól tudta szemléltetni, miképpen megy át az áteredő bűn a szülők lelkéről a gyermekekére, sőt bizonyos lelki tulajdonságok átöröklését is jól magyarázta.

d) Minél inkább tudatosult az Egyházban, hogy lelkünk szellemisége oszthatatlanságot is jelent, annál kérdésesebbé vált ez az elmélet. A középkori teológusok már általánosan a *kreácianizmust* vallották: minden egyes emberi lélek külön isteni teremtői tevékenységnek köszönhető, Isten maga teremti bele a lelket abba a testbe, amely létét a szülők nemző tevékenységének köszönheti.

da) A teremtői *folyamatról* sokáig nem mondtak semmi közelebbit, később azonban, főleg az újkor hittudósai közt, kialakult egy elmélet, amely a teremtő aktust *kívülről belenyúló* isteni tevékenységnek tekintette, amely valami újat ad hozzá a természet törvényszerűségei folytán létrejött egyéni testhez.

db) Az új teológia képviselői arra utalnak, hogy bibliai alapon nehezen képzelhető el a testnek és a léleknek ilyen szétválasztása (lásd a következő §-t). Ezért alkalmasabbnak látszik, ha az ontogenezist (az egyén fejlődése) a filogenezist (az emberi faj kialakulása) mintájára képzeljük, itt tehát *az anyag transzcendálásának egyik esete* forog fenn. A filogenetikus emberrelválás úgy történt, hogy Isten a fejlődés során fokozatosan készítette elő az anyagot arra, hogy a szellemben találja meg kibontakozási lehetőségeit, a szellem kibontakozási területe és eszköze pedig ugyanez az anyag legyen. A fejlődésnek erre a fokára eljutott anyaghoz öröktől fogva „hozzá gondolja” azt az erőt, amely lényegesen más, mint az anyagi erők, és amelynek következtében az újfajta élőlény (a hominizált állat = ember) képes lesz az önreflexióra, valamint önmaga és környezete alakítására. Ilyenféle, de nem pontosan ugyanez történik az egyedi ember fogamzásakor, mert ott nincs szó fokozatos előkészítésről, hanem a nemzés által szolgáltatott anyag már alkalmas arra, hogy Isten hozzá gondolja azt a szellemi erőt, amelyet léleknek mondunk. Öröktől gondolja hozzá, tehát nem kívülről való belenyúlás formájában. Itt is alkalmazhatjuk Rahner fogalmazását az anyag transzcendálásáról: „felülmúlja önmagát, azaz olyan jelenségeket képes létrehozni, amelyek saját lényegéből nem vezethetők le, mégis általa, mint rész-ok által keletkeznek” (49). A teremtés transzcendens erőt közvetít: a nemzés mintegy „kivitelezi” a teremtői aktust, mintegy „befejezi” a teremtést.

Ennek az elméletnek hívei nem az egyéni lélek, hanem az egyéni emberek, egyes emberek teremtéséről beszélnek. Hiszen a teremtés – mondják – ez esetben nem a léleknek, hanem egy egész emberi lénynek létrehozására irányul.

Analóg esettel állunk szemben, mint a Szentírás sugalmazásánál. Egy szentírási könyv éppen azért mondható egészen Isten művének és ugyanakkor egészen a sugalmazott szerző művének, mert Isten sugallt mondanivalója a szent szerző sajátos adottságainak felfokozásán keresztül nyer korra és karakterre jellemző egyéni megfogalmazást. – Ez a hasonlat azonban megkérdőjelezhető, mert hogyan fokozza fel Isten az anyag erejét

szellemi energiává? Kétségtelen, hogy hozzáad a maga erejéből, de nem kívülről, hanem creatio continua formájában.

23. §. Test és lélek, anyag és szellem az emberben

A Biblia teremtéstörténetének központja az ember, aki Isten képmásaként uralkodik a világban és munkájával azt állandóan tökéletesíti, és aki Istennel való párbeszédre és ezen keresztül a világ megszentelésére, saját maga és a világ üdvözítésében való együttműködésre képes. Mi a metafizikai alapja az ember ilyen kiválóságának?

1. Test és lélek a Szentírásban

1. A jahvista forrás ezt írja: „Az Úristen megalkotta az embert a föld porából és orrába lehelte az élet leheletét (nesamah). Így lett az ember élőlény (nefes)” (Ter 2,7). Nem azt mondja a szöveg, hogy az ember testét alkotta Isten a föld porából, hanem embert mond; de a leírás jelzi, hogy van az emberben valami, amit külön adott Isten, külön lehel bele. Később, a görög filozófia hatása alatt jött létre az az értelmezés, amely szerint a testet alkotta volna Isten a föld porából és lelket lehel volna bele. Két héber szót szoktak a magyarban lélekkel fordítani, egyik a nefes, amely lélegzetet és lélegezni tudó élőlényt egyaránt jelent, de nem a testtel szembeállítható lelket. Szintén lélegzetet, fűvást, szellőt és szellemet jelent a ruach szó, de ez sem a test ellentéte, hanem vagy Isten ereje, amely a vizek fölött lebeg és életet kelt azokban, ahogy a kotlós ül a tojások fölött; vagy pedig olyan embert jelez a ruach szó, aki Isten kegyelmi irányítása alatt áll és Isten szavát közvetíti, mint a próféták.

A *test* szó sincs a régi szövegekben szembeállítva a lélekkel. A *baszar* szó elsődleges jelentése hús, másodlagos jelentése test, harmadsorban az egész embert jelenti, a testből és lélekből álló élő embert (pl. Verbum caro factum est; incarnatio). Az emberre kétféle értelemben alkalmazzák: néha láthatóságát, tapinthatóságát vagy sebezhetőségét akarja jelezni, ritkábban pedig azt az embert, aki megfelekedezik az Istennel való kapcsolatáról. Az utóbbi értelemben szembe van állítva az Istennel kapcsolatot tartó ruach-val, de csakis ilyen kegyelmi vonalon, nem pedig metafizikai ellentét formájában.

A *régi könyvek* tehát nem két olyan valaminek tekintik a testet és lelket, amelyek összetételéből egy harmadik lesz, úgy hogy azok szét is választhatók egymástól. Nem a test hal meg, hanem az ember (Ter 3,17-19). Nem a nefes vagy a ruach lesz az alvilág (seól) lakója, hanem az ember, aki ott árnyékszerű formában él tovább, bár teste elrothad.

2. *Krisztus* sem a metafizikai értelemben vett testet és lelket állítja szembe egymással, amikor arról beszél, hogy lelkünk kárt szenvedhet (Mk 8,37), vagy hogy a testet meg tudják ölni, de a lelket nem (Mt 10,28). Az utóbbi hely elsődleges értelme a jelen élet megszüntetésének és az ember halhatatlanságának állítása, és csak másodlagosan vonatkoztathatjuk ezt a helyet a lélek szellemiségére: azért halhatatlan, mert szellemi. Szent Pálnál a test általában az önakaratú embert szokta jelenteni, a lélek pedig a bennünk élő Szentlelket (vö. Gal 5,19-25).

3. A test és lélek egymástól való különbözősége a hellénista talajon keletkezett *bölcsességi könyvekben* inkább kifejezésre jut, mint a korábbiakban. Például: „A por visszatér a földbe, ahonnan jött, az éltető lehelet meg az Istenhez, aki adta” (Préd 12,7; vö. Bölcs 9,15; Ez 37,7.10).

2. A test és lélek egymáshoz való viszonya

Az eddigiekből csak annyit látunk, hogy két tényező van az emberben: egy anyagi, amely elpusztítható, és egy anyagfeletti, mely utóbbit külön adta Isten a teremtésben, és amely lehetővé teszi Istennel való transzcendentális kapcsolatunkat. A két tényező egymáshoz való viszonyáról azonban *kifejezetten semmit sem szól a Biblia. Erre vonatkozólag tehát következtetésekre vagyunk utalva.*

1. A KINYILATKOZTATÁSBAN

A Bibliában azt látjuk, hogy az üdvrend szereplője sohasem a lélek önmagában, hanem a testből és lélekből álló konkrét ember. Hiszen láthattuk, hogy Isten képmása az egész ember és az istenképiség a világ feletti uralomban valósul meg. Az utóbbit az egész ember eszközi, az az ember, aki éppen ezáltal különbözik a természet többi élőlényeitől. Az üdvösség nemcsak a lélekért van, hiszen a halottak feltámadása a sírból felkelő egész ember képében van ábrázolva (Jn 5,28), és az „új ég és új föld”, a mennyei Jeruzsálem lakói sem lelkek, hanem egész emberek lesznek. Vannak helyek a Bibliában (pl. a 2Kor 5,1-4), amelyekből egyes hittudósok azt következtetik, hogy test nélküli lélek (*anima separata*) a halál után sem létezik, hanem finomabb anyagból teremtett testet kapunk Istentől.

A kinyilatkoztatás tehát azt tanítja, hogy *test és lélek erősen egymásra vannak utalva működésükben és végső sorsuk is azonos lesz.*

2. A HITTUDOMÁNYBAN

A filozófiai okoskodás a mindennapi tapasztalatból indul ki, abból, hogy az emberben megvan az önreflexiónak, továbbá önmaga és környezete alakításának képessége, az ember fogalmakat alkot, ezek összefüggéseit és a világban érvényesülő törvényszerűségeket felismeri, és örök eszmék iránt is fogékony, sőt képes párbeszédet kezdeni Istennel vagy vélt istenekkel, akit vagy akiket a világtól különböző és a világ felett álló hatalomnak vagy hatalmaknak ismer föl. Ezt a valamit, ami ugyan nem lehet független az anyagban teljesítendő szerepétől, nem működhet magában, csakis az anyaggal együtt, szellemi léleknek nevezi a keresztény bölcsélet.

a) Platonista elgondolás

A platóni gondolkodás és annak hatása alá került filozófiai (pl. újpüthagoreizmus) és vallási rendszerek (pl. a manicheizmus) nemcsak lényegileg különbözőnek, hanem egymással ellentétes irányúnak, harcban állónak tekintették emberségünknek ezt a két tényezőjét. Ennek nyomai még Szent Ágostonnál is föllelhetők, bár ő nem következetesen vallotta, mert néhol az ellenkező felfogás szellemében ír.

b) Az arisztotelizmus nézete

Lényegileg különböző, de teljesen egymásra utalt két dolognak tartotta a testet és a lelket az arisztotelizmus: két „*substantia incompleta*”, amelyek együttesen tesznek ki egy teljes értékű, funkcionálni képes élő embert mint „*substantia completa*”-t. Az utóbbit úgy is fogalmazták, hogy *a lélek a test lényegadó formája.*

A test és lélek egymáshoz való viszonyát több korábbi helyi zsinat után 1311-ben a vienni zsinat ilyen fogalmazásban *dogmatizálta* (*anima rationalis... forma corporis humani per se et essentialiter: DS 902*).

ba) De nem akarta ezzel dogma rangjára emelni az arisztotelészi bölcséletet, még ennek a bölcséletnek azt a tételét sem, hogy a dolgok metafizikailag anyagból és formából vannak összetéve, sőt a skotistákkal szemben a tomistáknak sem akart igazat adni. A tomisták ugyanis azt vallották, hogy a szellemi lélek közvetlenül az ősanyaggal (*materia prima*) egyesül, és így lesz lényegadó formává. A skotisták pedig az ősanyag megszervezettségét anyagi formának, ennek éltetését állati formának tulajdonították, és csak ezek közvetítésével tartották a szellemi lelket lényegadó formának, amennyiben az utóbbi hozzájárul az előbbiekhöz, azokat magába olvasztja és így tesz bennünket emberré, így biztosítja emberi lényegünket.

bb) *A vienni zsinat kettőt akart.* Egyrészt az akkor divatos elméletek közül azt jelölte meg, amelyik a legjobban fejezi ki a kinyilatkoztatásnak az ember egységéről vallott felfogását. Az utóbbit tehát saját kora nyelvén fogalmazta meg, ezért nekünk itt is különbséget kell tennünk a

gondolat és annak filozófiai ruhába, az arisztotelészi bölcsélet köntösébe való beöltöztetése között. Ezért nincs akadálya annak, hogy olyan új megoldásokkal próbálkozzunk, amelyek hűek maradnak a zsinati fogalmazás alapvető mondanivalójához. Másik célja a zsinatnak az volt, hogy a kinyilatkoztatással összeférhetetlennek jelentsen ki bizonyos korabeli elképzeléseket. Ide tartozik elsősorban a platonizáló irány szélsőséges dualizmusa. Ide vehetjük az ókori, majd újkori materializmusnak azt a tételét, amely egyetlen metafizikai valóságnak vallja a testet és a lelket. Volt a zsinat idején egy harmadik és egy negyedik irányzat is. A harmadik irányzat az ún. trichotomizmus (= három részre való felosztás), amely az embert három összetevőből akarta összerakni: test + életető lélek + szellemi lélek. Ezzel szemben már a IV. konstantinápolyi zsinat leszögezte (869; DS 657), hogy *nincs két lelkünk, hanem csak egy*. Az embernek csupán testből és lélekből való összetettséget szaknyelven dichotomizmusnak mondjuk. A vienni zsinat tanítása (lényegi forma) ezt természetesnek tartja, ill. föltételezi. A negyedik irányzat úgy vélte, hogy a szellemi lélek nem egyedi jellegű, hanem szellemi megnyilvánulásaink egy ember fölött álló, és minden emberi elmére ráirányuló szellemi valóság működésének köszönhető. Főleg ezzel az „averroista” elképzeléssel áll szemben a lényegadó forma (forma substantialis) és a substantia incompleta kifejezés: *nem egy része a lelkünk egy minden ember fölött álló és mindnyájunkban közös valaminek, hanem lényegesen önálló valóság* (substantia), amely azonban csak a testtel együtt tud önállóan működni. Lelkünk ilyen értelemben vett szubstancialitását az V. lateráni zsinat (1513; DS 1440) is hangsúlyozta az akkori tévedésekkel szemben, sőt minden későbbi panteista elképzeléssel szemben. Ennek a döntésnek bibliai alapja az, hogy a Szentírás a legszorosabb összefüggést tételezi fel egyéni testünk és lelkünk között, továbbá minden embernek egyéni méltóságát és egyéni erkölcsi felelősségét tanítja. Ide vehetők az ilyen szövegek is: Jézus a kereszten a maga egyéni lelkét ajánlja az Atya kezébe.

c) Az arisztotelikus megfogalmazás biztosítja a testnek és léleknek *egyrészt metafizikai különbözőségét, másrészt ugyancsak metafizikai egymásrautaltságát*. A lényegadó forma még a skotistáknál sem azt jelenti, hogy a lélek tevékenysége a magasabbrendű, tudatos lelki működésre korlátozódik. Hiszen a „forma informans” szerepe az, hogy emberileg funkcionáló, emberi tevékenységekre képes valakivé tegye az ősananyagot (tomisták), vagy a különben pusztán állati tevékenységekre képes anyagi lelket (skotisták); és az utóbbi (skotista) nézet szerint is mintegy magába olvasztja és eszközként használja az állati lelket.

3. Test és lélek viszonyának mai megfogalmazása

1. A forma informans hangsúlyozza ugyan, hogy a test és lélek legszorosabb egysége alkotja az embert, de mivel a skolasztikában a forma egyúttal lényegét is jelent, *úgy tűnik, mintha ehhez a lényeghez képest a test lényegtelen, vagy kevésbé lényeges szerepet játszana* emberségünkben. Ez csak látszat, mert a kérdés elmélyült tanulmányozása mást mutat. A látszatot azonban egyéb tényezők is elősegítik. Részben az etikai dualizmus (= alacsonyabbrendű vágyainkat testi, a magasabbrendűeket viszont lelki eredetűnek szoktuk tulajdonítani), részben a Descartes utáni filozófia több évszázados hatása is a léleknek ilyen kiélezett formában való magasabbrendűségét sugallja.

2. Vegyünk hozzá két más tény: a) *A mai ember kevésbé fogékony a szubsztancia fogalmának megértésére*, hiszen a természettudományok a dolgok lényegét bizonyos akcidentális hatások, reagálások összességében jelölik meg, pl. a kenyeret addig tartják kenyérnek, amíg az fizikai és kémiai elemzések alkalmával számarányokkal is kifejezhető azonos formában reagál; ezek a reagálások viszont a skolasztika szerint akcidentális jellegűek. – b) A mai világkép és benne az ember szemlélete dinamikus, nem pedig sztatikus, vagyis *nem maradandó lényegük szempontjából vizsgáljuk a világ dolgait, hanem folytonos fejlődésükben*. Úgy tekinti ez a szemléletmód az embert, mint hosszú fejlődés eredményét: az anyag állandó

fejlődésben van, és ez az emberben érte el azt a fokot, amikor öntudatosodni és önmagát, továbbá környezetét alakítani képes.

3. Ma tehát *az anyagból kiindulva közelítjük meg az embert, nem pedig a formából, a lélekből.* Ez a szemlélet önkéntelenül nagyobb szerepet juttat a testnek és jelenségeinek, hiszen fejlődésről csak úgy beszélhetünk, ha az újban megvan valami a régiből, de az más, új szerepben mutatkozik. Így fogalmazzák ezt egyesek: az anyag, vagyis az anyagi jellegű állati test és állati lélek az emberben öntudatosul és válik produktív (azaz önmagát és a világot alakító) erővé. Valami új keletkezett benne, a lélek, amely átjárja és képesíti az újfajta funkciókra.

Két tényező összetettségéről is lehetne beszélni, de csak abban az értelemben, hogy a kettő metafizikailag más valami, egyik sem vezethető le a másikból, ugyanakkor a valóságban még *elvileg is szétválaszthatatlanok.* Az utóbbi egy lépéssel tovább megy, mint a skolasztika, amely vallotta a konkrét, élő emberben a szétválaszthatatlanságot (a lélek nélküli test nem emberi test, hanem hulla), de elvi szétválaszthatóságát is tanította (a halál után az „anima separata” test nélkül élhet a feltámadásig úgy, hogy értelmi és akarati funkciói elvégzéséhez Isten csoda útján gondoskodik az egyébként csak testi úton, érzékléssel megszerezhető feltételekről). Az új elmélet – amelynek fő képviselői Teilhard és a Rahner-i iskola – még ezt az elvi szétválaszthatóságot sem engedi meg és azt tanítja, hogy lelkünk a halál után szükségképpen kapcsolatban marad az anyagvilággal. Magát a kapcsolatot különféleképpen képzelik el az elmélet képviselői, és köztük egyre többen lesznek, akik a feltámadást nem az eszkatológiai időkben, hanem rögtön a halál után végbemenő ténynek mondják (51).

4) A test és lélek ilyen szoros és dinamikus összefüggését különféle fogalmazásokban olvassuk, és ezek közül nem egy könnyen félreérthető. Így pl. az, hogy a lélek a testnek befelé fordult arculata. Ezt így a materialista monizmus is állíthatja, de egészen mást ért a mondaton, mint mi. Talán jobb ez: az emberben a lélek a maga kifejeződését és kibontakozását az általa átjárt testen keresztül nyerheti el, az emberi test pedig a maga funkcionális teljességét, igazi önmegvalósulását a léleknek köszönheti.

5) Ezekkel a kérdésekkel részletesebben a *filozófiai* antropológia foglalkozik. *A teológiai antropológia megelőzi a következők megállapításával:*

a) A teremtő Isten elgondolását a test és lélek legszorosabb egysége fejezi ki, hiszen Isten nem külön testet és külön lelket, hanem embert teremt. Továbbá a két tényezőnek *nemcsak eredete közös, hanem története és végső sorsa is.* Története, mert a lélekkel rendelkező ember az agyvelő fejlettségétől függően jut el az öntudatra és a világ alakítására, és egyéni meg közösségi történetalakításában is igen jelentős szerepe van az anyagi tényezőknek. Sorsuk is közös, hiszen az emberi történelem vége, az eszkatológiai állapot bekövetkezése testünk feltámadását és megdicsőülését is eredményezi.

b) Mindazonáltal a kinyilatkoztatás kifejezetten tanítja, hogy az ember több, mint test, a lélek több, mint anyag. Az emberben a szellemi és az anyagi világ különleges együttműködése megy végbe.

4. Lelkünk szellemisége

Amikor lelkünk szellemiségéről beszélünk, elsősorban azt kell figyelembe vennünk, hogy *szellemi lelkünk nem meríti ki a szellem fogalmát.* Hiszen a szellem a maga teljességében a Végtelen Szellemben, a Tiszta Szellemben, Istenben valósul meg, az ember szelleme pedig egyrészt véges, másrészt anyaghoz rendelt szellem. Isten szellemiségétől abban is különbözik, hogy Isten teremtetlen szellem, lelkünk pedig teremtett, akárcsak az anyagvilág. Tehát nem része, nem darabja, nem „szikrája” az isteni szellemnek, akihez képest *csak analóg értelemben nevezhető szellemnek.* Az angyalok szellemiségétől is különbözik, mert bár ők az ember világához vannak rendelve, sokkal lazább a kapcsolatuk az anyaggal, mint az emberi léleknek.

A tudattal sem azonos az emberi lélek, az emberi szellem; a tudat csak egy funkciója az anyagot átjáró és annak felhasználásával dolgozó emberi szellemnek. A kisgyerekekben képességileg van meg a tudatosság és öntudatosság, agyának bizonyos fejlettsége szükséges ahhoz, hogy a képességiségből ténylegesség legyen. Hogy azzá lesz, azt a benne már fogantatása pillanatától jelen levő és működő szellemi lelke eszközli, amelynek működése ugyan az anyag bizonyos szervezetségi fokához van kötve, de ugyanakkor vissza is hathat az anyagra. Az utóbbit mutatja, hogy a felnőtteknél is vannak még nem tudatosult, vagy kisgyerekkorban a tudattalanba visszaszorított és a lélek legmélyén dolgozó, az ember gondolkodását és viselkedését tudattalanul befolyásoló törekvések, szükségletek és egyéb tényezők, amelyek – mint az ún. mélylélektan bizonyítja – saját reflexióink és méginkább mások ráhatása folytán a tudatba emelhetők, és így esetleges káros hatásuk is megszüntethető.

5. A szellem és az anyag mibenléte és egymáshoz való viszonya

1. A régi filozófia szellemiségen főleg anyagtalanságot értett, a lélek szellemiségét is úgy értelmezte, hogy az létében annyira független az anyagtól, hogy a halál után mint anima separata is képes létezni.

2. Később az ember értelmes természetéhez kapcsolták lelkünk szellemiségét, a szellemiség pozitív tartalmát is így keresték, és egy idő óta Leibniz nyomán abban látták a lényegét, hogy képes örök és változatlan igazságokat és értékeket felismerni és ezek mellett dönteni, ezeket szabad elhatározással igenelni. Ez a meghatározás a szellemet az emberi lélek szempontjából elemzi, az embert pedig az állattól való lényeges különbözősége szerint.

3. Hasonlóképpen jár el az a leíró definíció, amely az *emberi történelemben mutatkozó szellemiségből indul ki*. Rámutat, hogy technika, tanulékonyosság, haladás, erkölcsi tudat, jogrend, tudományok, vallás stb. csak az embernél található, és hogy mindezek föltételezik az önreflexiót, az absztraháló és a vonatkoztató tevékenységet, valamint az értékek, sőt az abszolút Érték iránt való fogékonyságot. Szellemnek mondjuk, ami mindezt lehetővé teszi, ami az ember lelkét az állati lélekkel szemben olyan szintre emeli, hogy az anyagi okokkal együttműködve ilyenekre is képes legyen.

4. Mások antropológiai kiindulással ugyan, de *transzcendentális módszerrel*, azaz minden szellemi létezőre elmondható „egzisztenciále”-kat (létezésünkkel együttjáró jellemző vonásokat) elemezve, lényegében ugyanezt mondják, de egészen más megfogalmazásban. Lelkünk szellemisége szerintük elsősorban abban nyilvánul meg, hogy az ember a lét teljességének megismerésére törekszik (ezt Rahnerék a végtelen felé való megnyitottságnak, máskor – félreérthető kifejezéssel – transzcendenciának mondják). Másodszor lelkünk képes a reflexióra, ami kettőt jelent. Először tudatot és öntudatot, aminek folytán mint alany szembekerül a tárgyi világgal, vagyis más emberekkel, állatokkal és dolgokkal. Második jelentése a reflexiónak a szabad állásfoglalás lehetősége. Ennek a kettőnek következménye, hogy képes megismerni és alakítani önmagát és a világot, sőt egyenesen az a rendeltetése, hogy benne a világ mintegy „kimondja önmagát”, azaz benne és általa kibontsa mindazokat a lehetőségeket, amelyeket Isten a teremtéskor benne elhelyezett. Éppen ezért igen fontos az emberi szellemnek az anyaghoz való rendeltsége, az anyag megnemesítésén dolgozó és ezáltal önmagát és a világot egyre tökéletesítő, és ennek útján a végtelen szellem birtoklása felé törekvő jellege.

6. Az ember halhatatlansága

„A lélek halhatatlansága – maradandó anyagi vonatkozása mellett – szellemi mivoltából következik... Ha az emberi lélek szellemi, akkor testének pusztulása nem oltja ki, mint a gyertya elége kioltja a gyertyalángot, hiszen a lélek nemcsak ezzel a konkrét tér-idő ponttal

van kapcsolatban, hanem az egész világgal..., nem kötődik a tér-idő egyetlen pontjához, nem függ bensőleg az anyagtól” – írja Nyíri Tamás (52). Mások más filozófiai érveket használnak a lélek halhatatlanságának bizonyítására. A teológiában azonban nem a filozófiai megindokláson van a hangsúly, hanem a kinyilatkoztatáson.

A kinyilatkoztatásnak a halhatatlanságra vonatkozó mondanivalóival részletesen a dogmatikai eszkatológia foglalkozik. Ott látjuk, hogy a halhatatlanság hite fokozatosan bontakozik ki a kinyilatkoztatásban. Eleinte csak a szövetség Istene hűségének tudatában nyilatkozott meg: Jahve a halálban és a halál után sem hagyja el azokat, akik hozzá hűségesek. A bölcsességi irodalom már kifejezetten tanítja a túlvilági igazságszolgáltatást és a feltámadást. Az újszövetségi szövegek tovább építik ezt, részben a feltámadásnak, részben az ítéletnek ecsetelésével. Szent Pál szeretne ettől az élettől megszabadulni, hogy Krisztussal lehessen (Fil 1,23), mert tudja, hogy ha földi sátrunk leomlik, új lakóházat, örök hajlékot kapunk a mennyben (2Kor 5,1). Egy helyütt azt írja ugyan, hogy a test és vér nem örökölheti Isten országát, sem a romlandóság a romolhatatlanságot (1Kor 15,50), de ugyanakkor azt is állítja, hogy saját testünkben fogunk föltámadni, annak anyaga azonban magasabbrendűvé válik, ahogy a kalászba szökkenő búzaszár is azonos az elvetett maggal, bár külső formáját és felépítését tekintve másnak látszik (1Kor 15,37-38).

24. §. Az egyén és a társadalom

Isten teremtői elgondolása szerint az ember olyan személyiség, aki szűkebb és tágabb értelemben vett társadalmi közösségekbe való aktív bekapcsolódása, továbbá történelmiségének számbavétele, végül maga és mások érdekében végzett munkája nélkül nem képes megoldani a Teremtő által rárótt feladatokat, sőt egyéni természete kibontakoztatásának megvalósítására sem képes (53).

1. Az ember mint személy

1. A személy szó a Bibliában nem szerepel, a lélektani és a filozófiai antropológia pedig sokféle, egymástól eltérő értelemben használja.

2. A *mai teológia* ezt a szót a lélekből és testből álló emberre az esetben alkalmazza, amikor annak önmagára és másokra reflektáló tudatos voltát, valamint önmaga és a világ felett való rendelkezési képességét és felelősségtudatát akarja kifejezésre juttatni. Ezeknek a sajátosságainknak két gyakorlati következménye van: egyik a személyes méltóságunk, amely minden körülmények közt tiszteletben tartandó (EM 3; 41; 60; 63; 73; E 9), mert a kinyilatkoztatásban gyökerezik (LR 9); másik következmény az, hogy tiszteletben kell tartanunk más személyek és azok összessége, a társadalom érdekeit, sőt szolgálunk is kell a társadalom érdekét (EM 25-32).

a) Személyes méltóságunk teológiai szempontból abban áll, hogy *Isten dialogizáló partnernek tekint bennünket*, ezért felszólításokat intéz hozzánk, és mi képesek vagyunk ezekre szóban és viselkedésben igenlő vagy elutasító, de teljesen szabad és felelősségteljes válaszokat adni. Az istentanban láttuk (7. §. B. 6. pont), hogy Isten személyességét legalkalmasabban a „dialogizáló perszonalizmus” személyiségfogalmával jellemezhetjük. A teológia Isten és az ember kapcsolatával foglalkozik, ezért az ember személyességének is ezt a tulajdonságát, ennek természetes következményeit (pl. reflexió, szabadság, felelősség) helyezi előtérbe, a filozófiai antropológiában ma annyira vitatott egyéb személyi jegyeket pedig figyelmen kívül hagyja. A dialógusra való alkalmasság arra is rámutat, hogy személyességünk a legszorosabb összefüggésben van szellemiségünkkel. *Voltaképpen szellemiségünk kibontakozására törő dinamizmusát jelenti* és egyúttal kibontakozásának mértékét is jelzi: annál inkább mondható valaki személynek, minél inkább kibontotta természet-adta képességeit és felhasználta a körülmények által nyújtott lehetőségeit.

b) Századunk embere felismerte azt aényt, hogy emberi természetünk összes lehetőségei *csakis társas kapcsolataink során tudnak kibontakozni*, tehát lényünk mélyén rejlt személyiségünk kibontásához, megvalósulásához, megnyilatkozásaihoz nélkülözhetetlen a társadalmi szerepünk. Ez a felismerés nemcsak az én-te kapcsolatok vizsgálatát tette szükségessé, hanem a személy fogalmának, szerepének és fejlődésének problémáit is előtérbe állította. Személyességünknek szellemiségünkkel való szoros kapcsolata miatt személyességünk *létbeli adottság* ugyan, tehát az öntudatlan kisgyermek is emberi személynek tekintendő, ez az adottság azonban nem tud kibontakozik, személyes jellegű megnyilvánulásokat eszközölni az én-te kapcsolat élményszerű felismerése nélkül. Elsősorban az embernek a másik emberre (pl. a kisgyerekeknek anyjára vagy gondozóira) való ráutaltsága, továbbá másokra irányuló szeretetünk alakítja ki bennünk az önmagunk és mások viszonyulásainak felismerését és értékelését (ezzel az önreflexiót is), valamint az önrendelkezést és a felelősségtudatot.

c) Teológiánk a keresztény perszonalista bölcselet nyomán arra is rámutat, hogy lelkünk mélyén életünk első pillanatától fogva ott rejtőzik az *abszolút Te-re*, Istenre való ráirányultságunk, amit Rahner úgy fogalmaz, hogy az ember természeténél fogva Isten igéjének

befogadására irányuló valaki, „Isten szavára hallgató lény”. Mivel pedig az Atya Krisztusban mondotta ki végső szavát az emberek felé, ezért személyiségünk tökéletes kiteljesedése a Krisztusba vetett hit és engedelmesség kiépülése útján megy végbe (54).

d) Az emberekkel és Krisztussal így folytatott „párbeszédhez” még egy harmadik fajta is hozzájárul: *a világgal folytatandó párbeszéd*, ami a világnak tudomány, technika, művészet stb. útján történő megnevelését jelenti. Amikor az utóbbi az emberiség jólétének, békéjének, boldogításának biztosítását szolgálja, egyúttal személyiségünk megvalósításához is hozzásegít.

e) *Személyiségünk megvalósításának legfőbb akadály a önzés*. Ez csak látszólag tudja előmozdítani érdekeinket, hiszen a saját érdekeit mások rovására hajszoló, másokért hozott áldozatokat nem ismerő, másokkal szemben bizalmatlan, a közösség érdekeitől elzárkózó ember éppen attól szigeteli el magát, amire törekszik: hogy egészen önmagára találjon. Önzésre való hajlandóságunk együtt jár a büntől meggyengült emberi természetünkkel. Ezért az önzésnek legjobb ellenszere ugyanaz, mint ami a bűnnek ellenszere: a Krisztusba kapcsolódó, belőle motívumokat és erőt merítő kegyelmi élet (EM 3).

2. Egyén és közösség

Erről már volt szó, az alábbiak azonban egy lépéssel tovább mennek.

1. ÚJ SZEMLELETMÓD

Amikor a *klasszikus teológia* az ember társas természetéről beszélt (Szent Tamás is azt vallotta, amit Arisztotelész: homo est ens sociale, zoon politikon), általában személyes értékeinkből indult ki, és azt kereste, hogy a közösség hogyan segíti ezek kibontakozását. A személyes értékek közé természetesen a közösség iránti kötelelességeket is beleszámította, hiszen ezek teljesítése hozzátartozik az egyén önmegvalósításához. Századunk eleje óta egyre inkább tért hódít *egy másik szemléleti mód*, amelyik nem az egyénből veszi kiindulását, hanem abból, hogy „Isten... azt akarja, hogy az emberek egyetlen családot alkossanak és testvérnek tekintsék egymást” (EM 24). Ennek a szemléletnek győzelmét a II. vatikáni zsinat „az idők jelének” mondotta, és több hivatalos megnyilatkozásában utalt rá. A zsinati dokumentumokon kívül a „Mater et Magistra”, a „Pacem in terris” és az „Ecclesiam suam” kezdetű pápai körlevelek is ezt a szemléletet érvényesítik.

2. AZ ÚJ SZEMLELETMÓD A KINYILATKOZTATÁSBAN ÉS A TEOLÓGIÁBAN

a) *Az ószövetségi kinyilatkoztatás az embert kezdettől fogva közösségi lénynek tekinti*. Az ősidőkben az üdvösség javaiban a választott néppel kötött szövetség alapján és ehhez a néphez való hozzátartozás címén részesült az egyén. A közösséget viszont az egyének vétkei miatt is büntette Jahve. Itt tehát már találkozunk a szolidaritás, a közösségi felelősség, valamint a korporatív személyiség tényeivel. Az utóbbi azt jelenti, hogy Isten előtt egy valaki képviselheti a közösséget, pl. Ádám a bűnben, Krisztus az engesztelésben az egész emberiséget, Mózes a szövetségkötésben a választott népet képviselte. A fogság után még inkább előtérbe jut a Jahvehoz hűségesek összetartozásának tudata, ami a bölcsességi könyvek megírásának idején ilyen formában egészül ki az egész emberi nem egységének és az üdvösségre való hivatottságának eszméjévé: Izrael által kapják meg az üdvösséget a világ összes népei (Bölcs 18,4; vö. 10,1-2; 14,6-16,7).

b) Úgy tűnik, mintha az *Újszövetség* az egyéni lélek és Isten kapcsolatát a közösség rovására szorgalmazná. Ezzel a látszattal szemben több kétségtelen tényre hivatkozunk. Arra például, hogy az evangéliumok és Szent Pál nem a korabeli társadalmi struktúrát, hanem az abban élők hibáit ostorozzák. Arra továbbá, hogy a messiási javakhoz nem egyénileg, hanem Isten új népének, az Egyháznak tagjaként lehet hozzájutni, a bűnös pedig nemcsak Isten ellen vét, hanem az egyházi közösség ellen is (Ef 2,11-22). Ugyanakkor az Isten iránti szeretet a

felebaráti szeretetben mutatkozik meg a maga teljességében (Mt 25,31-46; 1Jn 4,7-21; 3,15-17), és ez a szeretet nem korlátozódik a természetfölötti közösség tagjaira, hanem mindenkire vonatkozik (Lk 10,30-37).

c) *A szentatyák* is úgy emlegetik az embert, mint akit Isten közösségi életre szánt (Ign: ad Philad 8), aki pedig a közösség érdekei ellen cselekszik, Isten akaratával kerül szembe (Orig: Ezech hom 9 1). Szent Ágoston történelembölcselete több századon át részben tanúsága, részben éltetője és előmozdítója volt a közösségi kategóriákban történő elmélkedésnek, amely Isten országának egészében szemlélte az üdvrendet.

d) *A középkor, de főleg az újkor* teológiájában jött szokásba az individuális szemléletmód, amelyben a kegyelem kizárólag az egyénnek Istenhez való kapcsolatát jelentette.

e) A második vatikáni zsinat, XXIII. János és VI. Pál pápa említett megnyilatkozásai magukévá teszik a modern szociológia tanítását az ember lényegesen társadalmi természetéről, és közösségi voltunkat, továbbá közösségi kötelességeinket *főképpen három szempont szerint* tárgyalják: ea) Személyességünk kibontakozása csak közösségi tevékenységben történhet. – eb) A szolidaritásnak, vagyis az egyén és a társadalom értékei kölcsönös függésének ténye alapvető adottságunk, a közjó előmozdítása pedig minden egyénnek érdeke és kötelessége. – ec) A szubszidiaritás elve azt kívánja, hogy az egyetemes jellegű közösségek ne akadályozzák az alájuk tartozó kisebb közösségek tevékenységét, hanem inkább segítsék; a nemzetközi szervezetek hangolják össze és ösztönözzék a fejlődést, de az igazságosság sérelme nélkül.

f) Mai hittudósok az új közösségi szemlélet *teológiai megalapozásán* fáradoznak. Az alapot a Szentháromság isteni közösségében látják. Ennek mintájára alkotta meg Isten az embert úgy, hogy magában nem tud kiteljesedni, hanem rászorul a többi emberre. Közösségi létünket alapozza meg a kegyelemben és a bűnben való szolidaritásunk is: Ádámban mindnyájan vétkeztünk; Krisztus mindnyájunkat megváltott, és a végső állapot a misztikus Krisztus teljessége lesz. „Isten... azt akarta, hogy az emberek egyetlen családot alkossanak és testvérnek tekintsék egymást. Amikor az Úr Jézus azért imádkozik az Atyához, hogy ,legyenek ők mindnyájan egyek, amint mi egyek vagyunk', akkor egy bizonyos hasonlóságot sejtet egyfelől az isteni személyek egysége, másfelől az Isten gyermekeinek igazságban és szeretetben élt egysége között. Ez a hasonlóság rávilágít arra, hogy az ember, ez az egyetlen földi lény, akit nem egy másik teremtmény miatt akart az Isten, teljesen csak akkor találhat önmagára, ha őszintén ajándékol adja önmagát” (EM 24).

Hogy társas természetünk milyen részletes kötelességekkel jár, továbbá, hogy részleteiben milyennek kell lennie az egyén és a társadalom egymáshoz való viszonyának Isten elgondolása szerint, azzal nem a dogmatika foglalkozik, hanem egyéb teológiai szaktudományok.

3. Az ember kétneműsége

Külön színezetet kölcsönöz az egyén más egyének felé való irányultságának az ember kétneműségének ténye. A teremtéstörténetben láttuk, hogy a kétneműség Isten akarata. Isten akarja azt is, hogy lelkileg kiegészítsék egymást, testi kapcsolatuk pedig az emberiség szaporodását és ezen keresztül a világ meghódítását szolgálja. Ezenkívül a férfi és nő teljes egyenjogúságát, valamint – újszövetségi értelmezés szerint – a monogámiát és a házasság felbonthatatlanságát tanítja a teremtéstörténet; egyéb szóhajóható problémákra azonban nem tér ki.

A nemiség teológiája abból indul ki, hogy a Biblia szerint a férfi és nő együttesen képviselik a földön Isten képmását, Istent pedig leginkább szeretetnek lehet mondani (vö. 1Jn 4,8). Így tehát feltehető, hogy azért akarta Isten a kétneműséget, mert a házasságban az embertől kitelhető legtokéletesebb formában képes megvalósulni a szeretet: tökéletes önátadás, valamint egymás és a család érdekeinek önfeláldozó szolgálata révén. Továbbá a férfi és a nő alaptermészete polárisan ellentétes, ami olyan dinamikát eredményezhet, hogy ezáltal

sokkal inkább meg tudja valósítani az ember a természetfölötti uralmat, az istenképiségnek lényeges velejáróját.

Mindezek természetesen csak olyan mértékben valósulnak meg, amely mértékben a kétnemű egyének kapcsolata házasságban és házasságon kívül *egymás természetfölötti hivatásának és az isteni elgondolásnak kifejezőjévé válik*. Amennyiben tehát az ösztönös vonzódást a szellemi szeretet irányítja, nem pedig az ösztönök irányítják az embert. Az ösztönök megnyilatkozását gyönyör kíséri, ezért az ember könnyen esik kísértésbe, hogy ezt a gyönyört tekintse célnak, és ennek rendelje alá a személyes értékeket. Ilyen magatartásnak kettős következménye szokott lenni: részben az egyének és az emberiség története során tapasztalható számtalan visszaélés, részben az, hogy bizonyos korokban és kultúrkörökben alacsonyabbrendű embernek tekintették a nőt.

Sőt még az is ennek a rovására írható, hogy az ösztön követelőzései ellen védekezők nem egyszer túlzásba estek: rossznak tartották a nemiséget, és a nemi életnek még a házasságon belül sem adták meg az őt megillető, Isten szándéka szerint való helyet.

Ezekkel és a kapcsolatos kérdésekkel részletesebben a teológia egyéb szaktudományai (erkölcstan, egyháztörténet, vallásszociológia), valamint a dogmatikának a házasság szentségéről szóló fejezetei foglalkoznak (vö. még EM 47-52).

4. Az ember történelmisége

1. A TÖRTÉNETISÉG FOGALMA

A történetiséget általában egy bizonyos közösségnek (pl. egy országnak), vagy valami kultúrjelenségnek életére szokták vonatkoztatni. Csak a múlt század óta alkalmazzák ezt a fogalmat az emberiségre mint olyan egységre, amelynek történelme mintha közös cél felé haladna és ez a cél az egész emberiség testvéri közössége volna.

A *teológia* a kinyilatkoztatásban talál olyan szempontokat, amelyek ezt a szemléletet megerősítik. A teremtéstörténet ui. azt mutatja, hogy a természetre irányuló, a természet megnevelését célzó emberi munka Istentől származó feladatunk, ez pedig – a történelem tanúsága szerint – nemcsak a természetben hoz létre változásokat, hanem magát az embert, az emberiséget is egyre tökéletesíti. Az emberiség fejlődése tehát isteni gondolat, és a fejlődés célirányultságot eredményez. Eszerint *a történelem nemcsak események egymásutánja, hanem olyan eseményeké, amelyek határozott cél felé irányítják az emberiség fejlődését*. De a teológia valami többletet is hozzáad az emberi történelem szemléletéhez. Amennyiben ui. a teremtés céljával Krisztust állítja oda, észreveszi és észrevéti, hogy az emberiség történetében természetfölötti erők is dolgoznak, és ezek Krisztus főségének teljes érvényesülése érdekében csoportosítják és irányítják az eseményeket.

2. TÖRTÉNETISÉG ÉS TÖRTÉNELEM

Ugyanazoknak az egyéni és közösségi emberi cselekedeteknek és történéseknek többféle történeti vonatkozása van:

a) *A természet története* azzal foglalkozik, hogy hogyan jutott el az emberen kívüli világ a hominizációig; és ennek megtörténte után hogyan alkalmazkodott az ember bizonyos biológiai feltételekhez, és hogyan módosította azokat.

b) *Az emberiség története* az emberi élettel együttjáró elgondolások és szociális, gazdasági, politikai intézmények, valamint tudomány, vallás, erkölcs, jog és egyéb emberi megnyilvánulások történetével foglalkozik. Ezt leírhatja pusztán profán szempontok figyelembevételével, de Krisztus óta leírhatja az általa alapított Egyház sorsának alakulásához viszonyítva is. Az utóbbi esetben *egyháztörténelemről* beszélünk.

c) *Az egyháztörténelem* még nem üdvtörténet. Sőt *az üdvtörténet* időben is korábbra nyúlik vissza, mint az egyháztörténet. Az üdvtörténet ui. már a Krisztus előtti emberiség minden

történetében a kegyelem működését figyeli: hogyan szólította, hívogatta Isten kezdettől fogva az embereket az üdvösségre, és hogyan válaszoltak ők az isteni felszólításokra, hogyan készítette elő Isten a világot Krisztusra, és Krisztus óta az eszkatológikus üdvösségre?

3. EGYHÁZUNK HIVATALOS MEGNYILATKOZÁSAI

Az ember történetiségét tárgyaló hivatalos egyházi megnyilatkozások a *II. vatikáni zsinat* dokumentumaival kezdődnek. Ezek Krisztusban látják és láttatják a történelem kulcsát, központját és célját (E 48; EM 10), az egész emberiséget egyetlen családnak mondják (EM 24), a család tagjai feladatának pedig azt, hogy a világot egyre emberségesebbé tegyék (EM 77), míg majd Krisztusban el nem éri a maga megdicsőülését (EM 2). Mivel minden emberi haladás akaratlanul is a végső célt szolgálja, ezért önmagában jónak mondható. Ennélfogva a hívőknek úgy kell végezniük földi kötelességeiket, hogy ugyanakkor a közjót és az emberiség fejlődését is előmozdítsák (EM 42-43). Ezért a hívők tiszteljék és becsülik az emberiség által elért profán eredményeket és értékeket, de azokat krisztusi szempontok szerint értékeljék és használják (EM 38; 45).

4. TÖRTÉNETISÉG ÉS A BIBLIA

Az ember történetisége kifejezést hiába keressük a Bibliában. Magáról a témáról sem közvetlenül szól a kinyilatkoztatás, történetiségünket azonban természetes adottságként föltételezi. Hiszen az embert és az emberrel összefüggő eseményeket sohasem elvontan mutatja be, hanem mindig konkrét formában és történeti keretekbe ágyazva. Emberi természetünk és személyiségünk lényegét sem metafizikai elvontságában, hanem inkább az egyén és az emberiség története során végbemenő fejlődésében, kibontakozásában szemlélteti a Biblia. A teremtéstörténet mondanivalóin kívül ezzel is jelzi a kinyilatkoztatás az ember történetiségét.

5. Az ember tevékenysége

Történetiségünkkel szoros összefüggésben vannak azok a tevékenységeink, amelyekkel tudatosan alakítjuk magunkat, környezetünket és világunkat. Ezeket a tevékenységeket összefoglaló néven munkának nevezzük.

1. A MUNKA A BIBLIÁBAN

Téves az a vélemény, mintha a munka az ősbűn büntetése volna. A Genézis képes elbeszélése szerint ui. Isten az első emberpárt egy kertbe helyezte és annak művelését rábízta, valamint azt a feladatot adta neki, hogy hajtsa uralma alá az egész földet. Tehát nem a munka a bűn következménye, hanem az, hogy a munka gyakran sikertelenséggel és verítékezéssel jár (Ter 3,18). Az emberi fáradozás ilyen velejáróit későbbi szentírási könyvek is emlegetik, de Izajás idejétől kezdve egyre élénkebb színekkel ecsetelik a végső megdicsőülés állapotát, amikor az ember és a természet a legtökéletesebb harmóniában fog élni egymással. A korábbi időkben a hetedik nap megszentelése és bizonyos termésbetakarítási ünnepek figyelmeztették az embereket erre az isteni „szabbat”-ra, s egyúttal arra is, hogy ennek nyugalma az Istennel való kapcsolat fogja meghozni.

Az Újszövetségben Jézus úgy emlegeti Isten tevékenységét, mint a gondviselés érdekében kifejtett munkát (Jn 5,17). Szent Pál elvként tanítja, hogy aki nem akar dolgozni, ne is egyék (2Tesz 3,10). Továbbá buzdít, hogy mindennapi tevékenységeinket is Isten dicsőségére végezzük (1Kor 10,31; vö. Kol 3,17).

2. A MUNKA ÉS A TEOLÓGIA

a) Az ember történelmi tapasztalata arra tanít, hogy *a munka beleépíti a szellemet az anyagba*, és ezáltal megélheti az ember a Teremtőhöz való hasonlóságát. „Teremtői” hatalmunk azonban elbizakodottá is tehet bennünket, mintha minden rajtunk fordulna, és nem volna szükségünk Istenre. Ez a kísértés annál nagyobb, minél többet hódít meg az ember a természetből. Ennek ellensúlyozására hangsúlyozza a teológia azt, amiről az isteni együttműködéssel kapcsolatban volt szó.

b) Arra is egyre jobban ráébredt bennünket a tapasztalat, hogy *a munkának lényegesen társadalmi jellege van*. Ez részben azt jelenti, hogy munkájában egyre inkább rászorul az ember mások munkájára (pl. mások által készített munkaeszközökre, munkadarabokra, mások eredményeire stb.), részben azt, hogy ugyanakkor át is alakítja a munka a társadalmat. Az átalakulás azonban nemcsak az emberiség egysége és az egyetemes haladás irányában, hanem rossz irányban is történhet: kizsákmányolást eredményezhet, a technika vívmányait a gyűlöletnek és egyéb szenvedélyeknek szolgálatába állíthatja, személytelenné, azaz eltömegesedetté, valamint a szellemi értékek iránt eltompulttá, csak anyagi érdekeit hajszolóvá teheti az embert stb. Ezért az emberiség jövőjéért felelősséget érző nemhívó emberek közt is egyre többen akadnak, akik szorgalmazzák az emberiség erkölcsi nevelését. A krisztusi ember magától értetődően támogat minden ilyen törekvést (EM 8-10; 21; 43; 56).

* * *

„AKI A LÉT ÉRTELMÉT KERESI, elsősorban arra a kérdésre vár választ, hogy érdemes-e élni. Erre a kérdésre pedig nem tud válaszolni sem a tudomány, sem a filozófia. A tudomány és a filozófia legfeljebb bizonyos javaslatokkal járulhat hozzá a megoldáshoz, de a választást és döntést nem vállalhatja át. Mindenkinek magának kell eldöntenie, hogy mindannak alapján, amit emberről, világról és Istenről tud, érdemesnek találja-e végigélni az emberi életet. A hit nem lecsökkentett tudás, hanem az ember alapvető állásfoglalása, belegyökerezése abba a talajba, amelybe ősz-eredeti bizalmát veti léte. A teremtésbe vetett hit azt jelenti, hogy az ember bízik abban, hogy érdemes élnie, hogy az élet értelmes és van célja. A *teremtésbe* vetett keresztény hit pedig azt jelenti, hogy ennek a keletkező és kibontakozófélben levő világnak transzcendens föltétele és legmélyebb értelme az isteni Logosz, aki a názáreti Jézusban személyesen is belépett a fejlődő világ történetébe” (55).

II. főrészt: „Bűneinkért halált szenvedett és megigazulásunkért feltámadt” (Róm 4,25)

I. rész: Bűn, ősbűn, áteredő bűn

25. §. A bűn és a kinyilatkoztatás

Isten választott népe már az Ószövetségben számtalanszor megtapasztalta a bűnt és Isten büntetését, és megtapasztalta Isten megbocsátó, irgalmas szeretetét. Arra is rávezette a kinyilatkoztatás, hogy Isten nem teremtette az embert bűnösnek, a bűn eredete az emberi akaratban források. Ennek az igazságnak képes elbeszélését a Biblia első lapjain az ősbűn történetében olvassuk. Történelme során a bűnök mindent elsöpréssel fenyegető áradatával ismerkedett meg a választott nép. Jézus örömhíre viszont a kegyelem diadalát hirdette és hirdeti: a bűn problémáját egyszersmindenkorra megoldotta a megváltás.

1. A bűn és az Ószövetség

A keresztény bűnfogalomnak megfelelő szakkifejezést hiába keressük az Ószövetségben. Itt legtöbbször olyan „félrelépésről”, az Istentől eltávolító úton való járásról van szó, amelyet ha beismer és megbán a bűnös, bocsánatot nyer (mint Dávid: 2Sám 12,13; vö. Zsolt 51,6); ha viszont nem akarja megbánni, Isten eltaszítja magától (mint Saul: 1Sám 15,23).(1).

A helyes út a törvények útja. Isten törvényei, főleg amelyeket Mózes által adott népének, az erkölcsi renden kívül a jogrendet is biztosították, és Istennek az egyes ember és a nép életére vonatkozó elgondolásait tükrözték. Ezért képes eltávolítani Istentől, Isten szándékaitól a *törvényszegés*. Aki viszont megtartja a törvényt, „igazi” ember, vagyis Isten eredeti elgondolásának megfelelő ember.

A jogrendnek bűnök által történő megbontása nemcsak egyes emberek és a választott nép békéjét, biztonságát, sőt életét veszélyezteti, hanem a bűnök elharapozása *pusztulással fenyegeti az egész emberiséget*. Be is következnek a tragikus pusztulás, ha Isten meg nem könyörült volna rajtunk, nem tette volna lehetővé a bűnök bocsánatát, és nem azokat segítené, akik a bűnök következményeinek elhárításán fáradoznak.

Főleg a próféták hangoztatják, hogy a bűn személyében érinti Istent, tehát nemcsak jogait sérti meg, hanem mintegy „megsebzí” (2). Transzcendenciája miatt nem sebezheti meg közvetlenül, csak közvetve, amennyiben megsérti azokat, akiket az Úr szeret, és megsérti azokat a törvényeket, amelyeket a szeretete által diktált szövetségkötésben írt elő nekünk. Ezért a bűn a gyermek hálátlanságának is mondható egy nagyon szerető atya (Iz 64,7), vagy anya (Iz 49,15) iránt, vagy inkább a hitvestárs hűtlenségének a mindvégig hűséges Istennel szemben (Jer 3,6-7.12; vö. Ez 16; 23). Az ember a bűnnel visszautasítja Isten végtelen szeretetét, nem hagyja, hogy Isten szeresse.

2. A bűn és az Újszövetség

Hogy a bűn „misztériuma” *voltaképpen az isteni szeretet misztériumába torkollik*, és ott nyer az igazságosságnak és az irgalomnak egyaránt megfelelő megoldást, Jézus hasonlataiban (pl. a tékozló fiú), tanításában és megváltói művében mutatkozott meg a legmeggyőzőbb formában.

Aki az erkölcsi rend ellen vét, *önmaga ellen is vét*. Hiszen a bűn kizár Isten országából (Ef 5,3-5; 1Kor 6,1-90; Fil 3,18-19), örök halált és pusztulást eredményez (Róm 1,18; 9,22). Vegyük hozzá, amit a modern teológia tanít, hogy az emberi személyiség az Istennel folytatott szeretet-dialógus útján találja meg a maga kiteljesedését. Szó szerint ez nem olvasható a Bibliában, de a bibliai antropológia egészen ebben a szellemben íródott. Ha ennek tekintetbevételével szemléljük az Istentől eltávolító bűnt, méginkább megértjük, miért kell azt önmagunk ellen elkövetett merényletnek minősítenünk.

A bűn elhagyása azt jelenti, hogy az ember mondjon le függetlenségi törekvéséről, rendetlen önszeretetéről, mert ez a bűnök gyökere. *Ez a lemondás azonban meghaladja képességeinket*. Többre van tehát szükség, mint arra, hogy Isten ne taszítsa el végleg: kell, hogy visszavárja és szeretettel fogadja a visszatérőt, vagyis *magától Istentől kell kiindulnia a kezdeményezésnek*. Már az Ószövetség észrevetette, de különös hangsúllyal az Újszövetség képviseli, hogy Isten erre hajlandó, keresi az elveszettet (Ez 34; Lk 15), „új szívet”, „új lelket” (Zsolt 51) képes beleteremteni az emberbe, és az idők teljességének elérkeztekor „saját Lelkét” fogja beleönteni a bűnbánókba (Ez 36,26-27).

Ennek feltétele azonban olyan *áldozatnak* bemutatása, amely Istent kiengeszteli, *Istent és a világot összehékíti* egymással. Áldozat, amelyben a bűn elnyeri a maga büntetését, az ember pedig alkalmassá válik arra, hogy Isten szeretetét szeretettel tudja viszonzni. Ez a gondolat is felvillan már az Ószövetségben: Izajás vigasztaló könyve *Isten Szolgájáról* énekel, aki magára veszi a nép bűneit és ezáltal minden nép bűnöseit megigazulttá teszi (Iz 53,8.11-15). Jézus magáévá tette a Szolgának ezt a küldetését, áldozatul adta életét a bűnösök megváltásáért (Mk 10,43-45; Mt 20,26-28), ezért halt meg gonosztevőként (Lk 22,37) a kereszten. Az apostoli igehirdetés joggal alkalmazta reá Izajás jóvendölését és a Szolga címet (ApCsel 3,13-14.18; 4,27-28). Engesztelő áldozati Báránynak tekintette (ApCsel 8,32-33; vö. 1Pt 2,24-25), feltámadásában pedig annak jelét látta, hogy áldozatát Isten elfogadta (Róm 4,25).

Jézus nemcsak az addig már elkövetett bűnökért halt meg, *engesztelő áldozata egyszersmindenkorra szól* (Zsid 9,12). Úgy közölte Lelkét apostolaival és azok utódaival, hogy a jövőben is bocsánatban részesüljenek a bűnbánó bűnösök (Jn 20,22-23). A sátán, „a világ istene” (2Kor 4,4) ugyanis tovább folytatja aknamunkáját Jézus műve ellen, ezért tovább hömpölyög a bűnök áradata, de van büntörlés, és akik a Lélek ajándékában részesültek, azok minden akadályon győzedelmeskedhetnek, semmi sem szakíthatja el őket Isten szeretetétől (Róm 8,35-39).

3. A bűn megjelenési formái

1. A bűn már a Szentírás elején úgy mutatkozik be, mint *személyes tett*, Isten parancsának tudatos és szabad akaratú áthágása. Tudatosság, szabad állásfoglalás, felelősség, lelkiismeret és hasonló elvont fogalmak nem találhatóak a kinyilatkoztatásban. De arról szó van, hogy Isten a szívet nézi, vagyis a szándékot, és Jézus szerint az szennyezi be az embert, ami belülről, a szívből jön (Mk 7,23). Bűnről azonban a kinyilatkoztatás nyomán csak olyan esetben beszél a teológia, amikor súlyos parancs teljesítését tagadja meg valaki. Dogmatikai szempontból igen nagy a különbség a súlyos (szaknyelven: halálos) és a nemsúlyos (szaknyelven: bocsánatos) bűnök között. A bűnről mint az isteni elgondolásnak megghiúsításáról, az erkölcsi rendnek, sőt magának Istennek megsértéséről mondtak csak a súlyos törvényszegésre állnak, a bocsánatos bűn csak analóg értelemben bűn. Az ezzel összefüggő kérdésekről a theologia moralis tárgyal.

2. A bűn teológiai meghatározása: elfordulás Istentől és a teremtett értékekhez való helytelen és jogtalan ragaszkodás. Ez a két mozzanat a tett elkövetésekor is érvényesül, méginkább nyomon követhető akkor, ha a bűnös nem tér meg, hanem megmarad az elfordultság állapotában. A meghatározás alapján magát ezt az állapotot is bűnnek kell mondanunk, azért beszélünk *állapotszerű bűnről* (peccatum habituale-ról). A Biblia nem

használja ezt a képet (elfordultság), a kép mondanivalóját azonban sokszor hangsúlyozza. Főleg olyan formában, hogy a bűnös, míg meg nem tér, nem élvezi Isten szeretetét, sőt Isten haragjának fia és a kárhozat örököse.

3. A bűn egyik legveszedelmesebb következménye, hogy eluralkodott (Róm 5,21) és szinte szerves részévé vált a világnak. Már Salamon felpanaszolja, hogy nincs ember bűn nélkül (1Kir 8,46), ugyanezt mondja Szent Pál: senki sincs, aki ne volna bűnös (Róm 3,9-18). Szent János szóhasználatában a „világ” kifejezés azonos a „*bűnös világ*”-gal (Jn 1,10; 14,19; 15,18 stb.) Ezért óv a világtól (Jn 1,27), hiszen ami a világon van, az mind a test kívánsága, a szem kívánsága és az élet kevélysége (1Jn 2,15-17). A bűn tehát nemcsak személyek tettei és állapota formájában létezik a világban, hanem valami emberfölötti személytelen hatalomként, mindent megfertőző *bűnös szituáció* formájában, „a világ bűnévé” (Jn 1,29 görög) lett.

4. Az újabb meg újabb személyes bűnök, amikor a világ bűnét növelik, a bűnös szituációt erősítik, ugyanakkor az embereknek a bűnben való szolidaritását is növelik. A szolidaritás elsősorban azt jelenti, hogy minél több a bűn, annál több a rossz példa és a bűnre kísértő alkalom, másodsorban arra vonatkozik a szolidaritás, hogy a több bűn több büntetést von a bűnös világra. Harmadsorban kollektív felelősséget jelent a szolidaritás. Isten nemcsak egyénileg bírálja el bűneinket, hanem úgy is megítél bennünket, mint a kisebb-nagyobb közösségek tagját. Jöcselekedeteink Isten előtt kedvesebbé teszik a közösséget is, bűneink viszont ennek ellenkezőjét eredményezik. Az Ószövetség életében szemmel láthatóan érvényesült ez a törvény. Többször olvassuk, hogy valakinek egész házanépe osztozott az általa érdemelt jutalomban vagy büntetésben (Kiv 20,50; MTörv 5,9; Lev 4,3; 2Sám 21,1; Iz 14,21). Dávid, Salamon és más királyok bűnének következményeit az egész nép megszenvedte. Jézus is megfenyegeti a farizeusokat, hogy ha őseik gonoszságát folytatják, azok vétkeinek büntetését is el kell szenvedniök.

5. A *kinyilatkoztatás sohasem önmagában láttatja a bűnt*, hanem hozzáveszi a kegyelem szerepét is. Bűn és kegyelem állandó küzdelme és a *kegyelem diadala* kíséri végig az üdvörtörténetet. Az Isten akaratával való szembenállás és a kegyelem visszautasítása Krisztus kereszthalálában érte el a csúcspontját, amit Guardini „második bűnbeesés”-nek nevez (3). De éppen akkor következett be a legnagyobb fordulat az emberiség életében, amikor a legnagyobb bűn, Jézus keresztfeszítése történt. „Amikor elhatalmasodott a bűn, túláradt a kegyelem, hogy amint halálhozóan uralkodott a bűn, úgy uralkodjék az örök életre szóló megigazulással a kegyelem is, Urunk, Jézus Krisztus által (Róm 5,20-21).

A keresztség és a hit által megigazult keresztény ember (Gal 3,26 skk; vö. Róm 3,21 skk) szakított a bűnnel (Róm 6,10-11), egybenőt a meghalt és feltámadt Krisztussal (Róm 6,5), ezáltal új teremtménnyé lett (2Kor 5,17). Amíg halandó testben él, vissza-visszaeshet a bűn hatalmába, újra keresztre feszítheti Isten Fiát (Zsid 6,4-6), de *megvan a lehetősége arra, hogy újra meg újra megtérjen* és bocsánatot nyerjen. Hiszen a keresztség Krisztus testének tagjává tette, és Krisztus Lelke, aki a megkereszteltek közösségében él, magáénak tekinti és visszasegíti. Mert már nem a bűnös első Ádámnak, hanem az ártatlan *második Ádámnak utóda* (Róm 5,12-21; 1Kor 15,21-22). A második Ádám kegyelme áradt ki már azokra is, akik Krisztus eljövetele előtt igazultak meg, és ennek köszönhető azok üdvözülése, akik nem jutottak hozzá a keresztséghez, hanem Krisztus egyházán kívül élnek úgy, mint „anonim keresztények”.

Ha ezeket figyelembe vesszük, egyoldalúságnak tűnik az az állítás, mintha az emberi történelem a bűnök története volna. Nem a bűnök története, hanem üdvörtörténet, amelyben a bűn és a megváltottság erői állandóan harcban állnak egymással, és bizonyos, hogy ez a harc a megváltás győzelmével fog végződni.

26. §. Az ősbűn

1. A bűnbeesés ténye

Az ősbűn (*peccatum originale originans*) bibliai leírását a Ter 3,1-24-ben olvassuk. A megelőző két fejezet a világ és az ember teremtéséről szól, és arról, hogy Isten mindent jónak teremtett, az embert is a boldogságra szánta. Honnan származik tehát a boldogtalanság? Honnan a szenvedés, a halál és az emberi gonoszság? Honnan a világban tapasztalható tömérdek fizikai pszichikai és erkölcsi baj? Ilyen kérdések merültek föl a hívő izraeliták lelkében az első két fejezet hallatára vagy olvasásakor, ezekre a kérdésekre akar válaszolni a bűnbeesés története. Válasza: az Isten ellen történt lázadás, a bűn az oka mindannak a rossznak, ami a világban található. Ezt a teológiai igazságot a Ter 3 szerzője olyan elbeszélés keretébe állítja, amelynek legtöbb részlete nem szó szerint értendő, biztos mondanivalói csak ezek: a) Az első ember megszegte Isten valamiféle parancsát. – b) A bűnt sátrani kísértés előzte meg. – c) Isten a bűnt szenvedés, halál és egyéb bajok formájában megbüntette. – d) Ugyanakkor kilátásba helyezte a szabadulást, kegyelmet, megváltást.

Egyházunk több zsinati határozat alapján (kartágói zsinat: DS 222; II. orániai zs.: DS 371; trienti zs.: DS 1511) hittételként vallja, hogy *Isten ősszüleinket a nekik szánt kegyelmi élet véglegesítése előtt próbára tette. Ők a próbát nem állták meg, ezzel súlyosan vétkeztek, és Isten büntetését vonták magukra.*

2. A bibliai leírás vitatható részletei

1. A teremtéstörténet tárgyalásakor (22. §. 3. pont) már láttuk, hogy a fejlődéselmélet elfogadása felveti a kérdést: egyetlen személynek kell-e tekintenünk Ádámot, ill. az ősszülőket egyetlen emberpárnak (*monogenizmus*); vagy pedig vehetjük az Ádám szót kollektív értelemben, vagyis azoknak az embereknek elnevezéseként, akik először „hominizálódtak”, akiktől a későbbi emberiség származik (*poligenizmus*)? Mai hittudósok véleménye szerint az ember származása természettudományos kérdés, amit a Biblia nem akar és nem hivatott eldönteni. Dogmatikailag pedig nem lényeges, hogy egy emberpár követte-e el az ősbűnt, vagy többen (29. §. 2.6. pont).

2. Vitatható az is, hogy a teremtés után Isten milyen formában juttatta kifejezésre azt a szándékát, hogy az emberiséget saját boldog életében akarja részesíteni:

a) A bibliai elbeszélés folyóvízben bővelkedő ketről, termékeny oázisról ír, amely a fordítások nyomán a „paradicsomkert” elnevezést kapta.

b) A legtöbb mai egzegéta szerint hiábavaló volna keresni, hol volt ez a paradicsom, mert nem helyre, hanem ideális állapotra kell gondolnunk. Annak a boldog állapotnak képszerű bemutatásáról van szó, amely a bűn előtt jellemezte az ősszülőket. A történet keletkezésének idején ui. olyan körülmények közt élt a választott nép, hogy számukra egy oázisszerű kert szimbolizálta leginkább a gondtalan, boldog, Isten-áldotta életet.

c) Egyes mai hittudósok azt állítják, hogy a fejlődéselmélet logikus végiggondolása még az ilyen ideális állapot létezését is kizárja, mert az első emberek életét a természettel és egymással folytatott kíméletlen harc jellemezte. M. Flick és Alszeghy Zoltán római professzorok elégségesnek tartják, hogy Ádám – akit akár egyénnek, akár kollektíve értelmezzünk – mihelyt értelmének és szabad akaratának használatára eljutott, döntés elé került: számára és utódai számára Isten felajánlotta a természetfölötti életben való részesedést és az ebből adódó olyan evolúció lehetőségét, amely lényegesen eltért volna a többi élőlény fejlődésétől. Vagyis egészen másképp alakult volna az emberiség történelme, mint ahogy az őstörténelem joggal

feltételezi, és a történelem a későbbi időkre vonatkozólag tanítja. Ádám azonban elbizakodottan visszautasította az ajándékot, és ez a visszautasítás kimeríti azt a fogalmat, amit az ősbűn szó jelez (4).

Dogmatikai szempontból az említett elméletek egyike sem kifogásolható. Annál inkább a szimbolikus értelmezés: mintha az ősbűn nem lenne több, mint az ősprimitívek fejletlensége, amelynek következményeit csak fokozatosan „növi ki” az ember a történelem során. Addig tovább él tudatlanság, babona, nyomor és a gonoszság legkülönbébb formáiban, míg el nem jut az emberiség a fejlődés olyan fokára, hogy minden bajt és bűnt ki tud küszöbölni az életből (28. §. 2. 9. pont). Ez az elmélet nem tesz eleget a kinyilatkoztatás bűn-fogalmának. A bűn ugyanis szabad akarati döntést feltételez, az említett negatívumok tehát csak következményei lehetnek a bűnnek, de nem azonosíthatók vele. A bűn bibliai leírása parancs áthágásáról szól és büntetésnek mondja a halált és a szenvedést.

Philón nyomán többen azt vallották, hogy a gyümölcs evése tiltott szexuális érintkezést szimbolizál. Ennek ellene mond, hogy Isten az emberi nem szaporodását parancsban adta ki. Sőt az a kijelentés, hogy „ketten egy test lesznek” – a régiek gondolatvilága és a hagyomány tanúsága szerint –, elsősorban a szexuális egyesülésre utal, és csak másodsorban arra, hogy lelkileg is kiegészítik egymást.

3. Az Isten által kiszabott *halálbüntetés* nyilván azt is akarja jelezni, hogy az ember élete mindenestül Istentől függ, és ha függőségét nem akarja elismerni, örök halál, vagyis életnek nem nevezhető kárhozat lesz a sorsa. Hogy ezen kívül milyen összefüggésben van a büntetés az ember fizikai halálával, arról később lesz szó.

4. Isten *nevén szólította* Ádámot, hogy számadásra kényszerítse. Ez viszont arra mutat, hogy Isten a legnagyobb bűnöstől sem fordul el teljesen, sőt kezdeményezi a párbeszédet.

5. Irenaeus óta (Adv haer III 23) általános teológiai vélemény, hogy az őszülők később megtértek és üdvözültek. A nyugati liturgia a középkorban, a keleti már korábban felvette nevüket a martirológiumba (= a szentek naptárába). Bibliai alapon nem bizonyítható, de nem is cáfolható a megtérés. Hiszen a bűnbeesés leírása nem egy emberpár története akar lenni, hanem az egész emberiség bajainak képes keretben előadott étiológiai (okkereső) magyarázata.

6. A *kígyó* szerepeltetése valószínűleg pedagógiai célzatú. A kánaániták ugyanis a kígyót az élet, termékenység és gyógyulás isteneként tisztelték, mágikus szertartásaikban a bölcsességet, illetve ravasz éleselméjűséget szimbolizálta. Az elbeszélés egyrészt el akar riasztani a tiszteletétől: nem életet hoz, hanem halált és szenvedést; másrészt az Isten ellen kísértő gondolatok ravaszságát és hamisságát akarja szemléltetni. A későbbi bölcsességi irodalom (Bölcs 2,24) és az Újszövetség (Jn 8,44) a sátánt látja a kígyó mögött.

7. A büntetéshez szorosan kapcsolódik a *szabadulás ígérete*. A héber szöveg szó szerinti fordítása, hogy Éva és ivadéka eltíporja a kígyó fejét, az meg az ember sarkába harap. A mérges kígyó harapása azonban halált jelent, ezért jobb így mondani: sarkát veszi célba. Keleti észjárás szerint ugyanis nem a fej és sarok szembeállítása a lényeges, hanem az, hogy a kígyó által szimbolizált démoni hatalom állandóan nyomában van az embernek és alattomosan próbálja megtámadni, az asszony ivadéka azonban meg fogja törni a hatalmát. Ezt a képet az egyházi hagyomány a Megváltóra és anyjára vonatkoztatta, és vallotta, hogy a megváltás ígérete már ebben az előképben kifejeződött. Ezért nevezték ezt a helyet „ősevangélium”-nak (5).

3. Az ősbűn előtti állapot

1. A középkor óta sokan vitatták, hogy Isten az első embert *megteremtése után rögtön* belevonta-e természetfölötti életközösségébe, vagy pedig csak akkor, amikor az ősszülők viselkedésükkel erre némiképpen rászolgáltak. A trienti zsinat szándékosan tartózkodott ennek a vitának eldöntésétől. Az újabb teológia a teremtés és üdvözítés szoros kapcsolatára hivatkozva valószínűtlennek tartja, hogy a kezdet megszentelő kegyelmét külön kellett volna kiérdemelniük.

Ha elfogadjuk a fejlődéselméletet, azt kell mondanunk, hogy a hominizáció (emberrélevés) folyamata akkor fejeződött be, amikor a szellemi lélek tevékenysége megkezdődött, tehát fellépett az önreflexió és vele a szabad akaratból származó tudatos és felelős cselekvés lehetősége. Ezt követte a természetfeletti rendbe való „felemeltetésnek” vagy állapota, vagy pedig ennek az állapotnak Isten részéről történő felajánlása. Ha állapotra vagy kertre gondolunk, felmerül a kérdés, hogy *meddig tartott ez a boldogság*. A Biblia semmi alapot nem szolgáltat a kérdés megválaszolásához. Nem tudjuk tehát, hogy teremtésüktől számítva több vagy kevesebb idő telt-e el addig, amíg a kísértés megjelent. Ha csak az állapot felajánlásáról van szó, valószínű, hogy az rögtön azután történt, hogy szabad akaratú emberré váltak.

A kísértés a jó és rossz tudásának ígéretével kapcsolatos. Ez a tudás nem lehet az erkölcsi jó és rossz megkülönböztetésének tudása, hiszen ez adva van az emberi tudattal. Az erkölcsi autonómia képességét ígérhette a kígyó: ti fogjátok megmondani, mi jó és mi rossz, nem Isten! Az ígéret félrevezetés volt, mert egyetlen igazán autonóm lény van, Isten, aki szuverén módon érvényesíti saját akaratát. Vele való egyenrangúságot ígért a kísértés, de kénytelenek voltak rájönni, hogy a bűn látszólagos autonómia: rossznak érezték magukat és elrejtőztek. Isten némi gúnyjal céloz erre a tudásra (Ter 3,22). Éppen Istennek ez a gúnyos mondata teszi valószínűtlennek egyes magyarázóknak azt a nézetét, hogy jó és rossz tudását egészen általános értelemben kell vennünk: mindarra vonatkozik, ami jó vagy rossz az embernek, ami hasznos vagy veszélyes számára, tehát valamiféle „mindentudás”, amihez fokozatosan kell eljutnunk a történelem során, amivel akkor egyedül Isten rendelkezett; ezt a tudást irigyelték volna meg Istentől.

A jó és rossz tudásának fája jelkép. Mivel a szerző a boldog állapotot öntözött kert képével szemléltette, önként adódott, hogy az engedetlenséget ismeretlen gyümölcs megízleléséhez kapcsolja. Ez a kép egyébként nem ritka a mitológiában, aminek valószínű magyarázata, hogy a természet ölen élő népek sok mérgező bogyó és gyümölcs megízlelésének tilalmát voltak kénytelenek megtanulni, ezért náluk kézenfekvő volt a tilos, a gyümölcs és a tudás eszmetársítása. Alma-evésről azonban nincs szó a Szentírásban, ezzel rajzokon és festményeken találkozunk először. Lehet, hogy a művészekben bizonyos mitológiák emlékei is éltek.

2. Hogy *miben állt az elveszített vagy elutasított paradicsomi állapot*, azt a klasszikus teológia két műszóval szokta jellemezni: eredeti szentség (sanctitas originalis, seu iustitia originalis) és eredeti épség (integritas originalis).

a) Az *eredeti szentség* azonos a *megszentelő kegyelem* birtoklásával.

Amikor a trienti zsinat dogmaként mondta ki, hogy az ősszülők elveszítették a megszentelő kegyelmet (DS 1511-1512), burkoltan azt is dogmatizálta, hogy a bűn előtt birtokolták, vagy legalábbis felajánlotta nekik Isten.

A Biblia csak burkoltan tanítja tételünket. Azt olvassuk ugyanis, hogy Krisztus mint második Ádám visszaszerezte nekünk, amit az első Ádám elveszített (Róm 5,18; 1Kor 15-22). Beszél továbbá a régi ember levetéséről (Ef 4,22; Kol 3,9), megújulásról (renovatio), új teremtményről (2Kor 5,17; Kol 3,10; Ef 4,23), helyreállításról (Ef 1,10) és hasonlókról. Ezeket a kifejezéseket másutt a kegyelemmel hozza szoros összefüggésbe (pl. Róm 5,18-21; Róm 8,15-17; Tit 3,4-7). A bűnbeesés történetében is találunk némi utalást az eredeti szentség

állapotára. Azt látjuk, hogy Ádám a bűn elkövetése előtt meghitt viszonyban volt Istennel, sőt Ozeás szerint (Oz 6,7) szövetséget kötött vele Isten. Abban az állapotban volt tehát, amit az üdvtörténet nyomán a mai „perszonalisztikus szemlélet” a megszentelő kegyelem gyümölcsének mond azokban, akik megélik, életre váltják a kegyelmet. A bűnbeesés utáni állapot ennek ellenkezőjét mutatja.

Irenaeus nyomán (Adv haer IV 38 3) a *szentatyák* közül sokan úgy vélik, hogy a teremtéstörténetben a „képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá” kifejezés második tagja nem az istenképiségre, hanem a kegyelemre vonatkozik.

Hogy ez a kegyelemadományozás *teljesen ingyenes* volt, abból következik, amit a kegyelemtanban a kegyelem ingyenességéről bizonyítunk (64. §.). Ezt az egyházi tanítóhivatal negatív formában képviselte, amikor az ezzel ellenkező nézeteket kárhóztatta (DS 1901 skk; 2001 skk; 2400 skk; 2616 skk).

b) Az *eredeti épség* körébe tartozó adományokat a hittudósok így szokták csoportosítani:

ba) A trienti zsinat dogmatikus határozatában (DS 1515) burkoltan bennfoglaltatik, hogy az őszülők mentesek voltak a bűnre csábító hajlamtól (*concupiscentia habitualis, seu fomes peccati*) és az ebből származó belső kísértésektől (*concupiscentiae actuales*). Ennek az állításnak bibliai alapja az a kijelentés, hogy csak a bűn elkövetése után okozott nekik kísértést a mezítelenség (Ter 2,25; 3,7.90). De a bűnös hajlam nemcsak a szexuális bűnökre akar csábítani, hanem ide tartozik minden olyan képzet, gerjedelem, indulat és cselekedet, ami Isten rendelkezéseivel szemben áll (vö. Róm 1,21-24.28-32; Jak 1,14-15; 1Jn 2,15-17).

bb) A trienti zsinat dogmatikus határozataiból (DS 1511-1512) közvetlen következik összeütleinknek a *haláltól való mentessége* is. Hogy ezt ma hogyan értelmezzük, arról később lesz szó.

bc) Ugyanez áll arra a tételre, hogy *mentesek voltak a szenvedésektől*.

bd) Régebbi hittudósok Szent Ágoston nyomán eltúlozták *Ádám különleges tudását*. Csak századunk eleje óta képviseli a hittudomány, hogy ez a tudás nem vonatkozhat világi tudományokban, evilág ismeretében való jártasságra. Csakis Isten és az ember viszonyának helyes megítélését jelentheti, azonfelül annak a szerepnek világos látását, amelyet Isten szánt Ádámnak, hogy ti. mint a későbbi emberiség „feje”, az egész emberiséget képviselje Isten előtt. A képviseletnek ezt a kiváltságos adományát és az ezt segítő kegyelmet a középkor óta „*gratia capitis*” (= főségi kegyelem) néven emlegeti a hittudomány, és párhuzamba állítja Krisztusnak mint második Ádámnak főségi kegyelmével.

be) Szent Ágoston (De civ Dei XIV 26) és az őt követő hittudósok a „gyönyörűség paradicsoma” (Éden, Ter 2,8) elnevezésből arra következtetnek, hogy nemcsak a szenvedéstől voltak mentesek az őszülők, hanem *tökéletes harmóniában éltek a természettel*. A munka nem járt fáradtsággal, a vadállatoktól nem kellett félniök (ahogy egyes szentek legendáiban olvassuk, pl. Assiszi Szent Ferenc és a gubbiói farkas), a létharc küzdelmeitől mentesek voltak. Ez a tökéletes harmónia és a concupiscentiától való mentesség egyes régi népek mítoszaiban szereplő „*aranykor*”-ra emlékeztető állapotot hozott létre, és nagyban elősegítette az Isten és az ember közti bensőséges viszonyt. Az egész teremtett világra kiáradt a Teremtő végtelen jóságának élvezése. Olyan állapot lehetett ez, ami Szent Pál szerint a világ végén fog bekövetkezni az istengyermekség tökéletes megvalósulása folytán, ami után az élettelen természet is szüntelenül sóhajtozik (Róm 8,19-22).

A mai hittudomány *másképpen látja* ezeket a paradicsomi állapotokat, mint a régiek. Még akkor is, ha nemcsak felajánlott, hanem valóságban létező állapot volt, az általános fejlődésemélet elfogadása másnak mutatja az őállapotot. Teológiailag sem szükséges, hogy kizárjuk belőle a halált, a szenvedést, a természet mostohaságát és a létért való küzdelmet. Valószínűbbnek látszik ez a feltételezés: nem a külvilág és az emberi természet volt lényegesen más, mint a bűn után, hanem a kettőnek egymáshoz való viszonya. De ez már a következő pontba tartozik.

4. Az ősbűn következményei

A Biblia mondanivalóit elemző és azokat más-más oldalról megközelítő dogmafejlődés az őállapotot és annak elvesztését sohasem önmagában, hanem mindig az áteredő bűnnel kapcsolatban tárgyalta. Az áteredő bűnt viszont a krisztusi megváltás háttérének tekintette, ezért annak csakis megváltástani vonatkozásai foglalkoztatták.

Ebből adódik, hogy *az ősbűnről és az áteredő bűnről kevés alkalommal nyilatkozott az egyházi tanítóhivatal*, ezek részletkérdéseit illetően tehát egymástól eltérő hittudományi elméletekre vagyunk utalva.

1. Említettük már, hogy a trienti zsinat (DS 1511-1512) dogmaként mondotta ki az eredeti szentség és megigazultság, vagyis *a megszentelő kegyelem elvesztését*. A zsinat szerint ez azt eredményezte, hogy az őszülők Isten haragját és neheztelését (iram et indignationem Dei) vonták magukra, vagyis a súlyos bűn állapotába kerültek, továbbá a sátán foglyaivá lettek.

A Biblia nem említi a kegyelem elvesztését, de több olyan kijelentést tesz, amelyekből könnyen kikövetkeztethető. A parancsnak súlyosnak kellett lennie, mert büntetése igen súlyos. A bűn után az őszülők nem a korábbi meghitt viszonyban éltek Istennel, hanem félelmükben elrejtőztek előle. Ide kívánczik továbbá a megváltástánból, hogy Krisztus azt szerezte vissza, amit Ádám elveszített. Arra is gondolhatunk, hogy az Ádám bűnösségét öröklő ember „a harag gyermeke” (Ef 2,3), aki halottnak számít Isten szemében (Ef 2,5; Kol 2,13), és aki „a világ fejedelmének” (Jn 12,31; 16,11), a sátánnak uralma alatt rabszolgasorsban sínylődik (Zsid 2,15).

Szent Pál gyakran szembeállítja ezt a rabszolgaságot a Krisztusban elnyert szabadsággal (Róm 8,21; Gal 2,4; 5,1). Sőt Szent Pál és a patrisztika néhány hittudósa – különösen Szent Ágoston – olyan kifejezésekkel él néha, mintha nem vallaná a bűnbeesett ember személyi szabadságát. Ezt a témát a dogmatikai kegyelemtan részletezi (63. §.). Ott részletesen bizonyítjuk, hogy a Biblia és a patrisztika a szabadság szót nem metafizikai értelemben használja, hanem egzisztenciális-perszonalisztikus értelemben. Eszerint megmaradt az ember képessége, hogy megtegye Isten akaratát és ne a bűn országútját járja, gyakorlatilag azonban annyira gyengévé vált az ember, hogy kegyelem nélkül általában a számára könnyebb utat, a bűnök útját választja. A sátán uralma viszont arra vonatkozik, hogy az értelmileg és akaratilag meggyengült ember könnyebben enged a sátán kísértéseinek, s inkább megmarad a bűn állapotában, és ha így hal meg, örökre a sátáné lesz a kárhozatban.

2. A Tridentinum szerint *megszűnt az őszülőknek mentessége a concupiscentiától*, vagyis a bűnre vivő hajlamoktól és vágyaktól (DS 1515). Ezzel kapcsolatos, hogy a II. orániai zsinat óta a hittudomány akaratunk meggyengüléséről (DS 383), máskor pedig értelmünk elhomályosulásáról és akaratunk meggyengüléséről beszél. A trienti zsinat ezt így mondja: *erőink megfogyatkoztak* (DS 1521). De hozzát teszi – amit már korábbi zsinatok is hangsúlyoztak –, hogy megmaradt az akarat szabadsága (DS 1555).

A hivatalos állásfoglalások tehát két ellentétesnek látszó tény szögeznek le: a) Az ősbűn következtében az őszülők, az áteredő bűn következtében az összes emberek „test és lélek szerint rosszabbá váltak” (DS 371; 1521). – b) Az ember természete mégsem mondható megromlottnak, csak meggyengültnek: értelme képes felismerni az igaz Isten létezését (DS 3026), és szabad akaratát is megmaradt (DS 1555; 1965; 2305; 2438). Isten képmása tehát nem tört össze benne, legfeljebb elhomályosult.

3. *Az őszülőknek nemcsak Istenhez való viszonya változott meg, hanem a világhoz való viszonyulásuk is*. A Biblia arról beszél, hogy halál, szenvedés, verejtékes munka és a paradicsomból való kiűzetés következtében a természet mostohaságával való küzdelem lett a büntetésük.

A halált a Biblia egyebütt is a bűn következményének, a haláltól való mentességet pedig a megváltás eredményének mondja (Bölcs 2,23-24; Róm 5,12; vö. Jel 21,4; 1Kor 15,26). Szent

Ágoston korában kezdték a paradicsomi halhatatlanságot mint a „meg-nem halás képességét” (posse non morfi) szembeállítani azzal a természetellenes állapottal, amelyet a meghalni nem-tudás állapota (non posse morfi) jelentett volna. Az „élet fáját” (Ter 2,9; 3,22) ugyanis úgy értelmezték, hogy gyümölcsének fogyasztása tetszés szerint meghosszabbíthatta volna az ősszülők életét, amely azután kínok nélkül alakult volna át az eszkatológikus megdicsőülés állapotába. Lett volna tehát halál, de tetszés szerinti időben, és kínok nélküli, boldog átmenet lett volna. Ezt az elgondolást jól kiegészíti, és csak némileg módosítja az a középkori nézet (vö. STh I q 17 a 1 c), amely szerint a paradicsomban kapott kegyelem a megdicsőültek végső állapotát eredményezte, és ezért a földi élet vége legfeljebb a paradicsom elhagyását és a mennybe való emeltetést jelentette. A középkorban ui. a paradicsomot és a mennyet is helynek képzelték.

Egyes újabb hittudósok lehetségesnek tartják, hogy a testi halál a paradicsomban is megvolt. A porba való visszatérés említése (Ter 3,19) nem a földről való eltávozásnak új módját, hanem csak a halált jelentené, és arra utalna, amelyet a tilalom „halálnak halála” (Ter 2,17) néven jelzett, tehát különleges halált. A halál szó ugyanis az ószövetségi ember számára többet jelentett a testi halálnál (6). Szerinte már életében is a halálhoz tartozik, aki elfordul Istentől; mert ha az isteni élet elvesztésének állapotában következik be elhalálozása, örökre megtapasztalja, mit jelent a sátánnal lenni (Bölcs 2,24). Az igazak viszont az Úr kezébe kerülnek, és békességben nyugosznak (Bölcs 3,1-3). – A paradicsomi büntetés tehát azt jelentené, hogy az Istenhez való viszonyulás megváltozásán kívül létrejött a halálhoz való viszony megváltozása is. Eddig a test felbomlását nem érezték volna tragikusnak, mert az élet Istenének boldogító jelenlétét továbbra is élvezhették volna. Ilyen értelemben ír Szent Pál is a rómaiaknak az Ádámban való meghalásról és a Krisztusban megtalált életről.

Szenvedés is lett volna a világon, ha megmaradnak a paradicsomi állapotok. Hiszen a szenvedés, a munka fárasztó volta és a létért való küzdelem emberségünk velejárói, – mondják az újabb felfogás képviselői. De egészen másképpen viszonyult volna ezekhez az ember bűn nélkül, mint a bűn utáni állapotban. Mindaz, ami a halált, a szenvedést, a munkát, a küzdelmet keservessé, megalázóvá vagy aggasztóvá teszi, és minden tévedés, rosszakarat és visszaélés, ami a meggyengült akaratoknak és értelemnek köszönhető, kimaradt volna az első emberek, sőt az egész emberiség életéből, ha nem lett volna bűn. „Isten gyermekeinek szabadsága” azonban megszünteti ezek reménytelenségét és borzalmasságát, ezt hozta meg a megváltás. Mert Krisztus követői számára ezek a borzalmak értelmet nyernek és az örök dicsőség megszerzésének eszközeivé válnak (1Pt 4,13; 2Kor 4,17; Róm 8,16-17).

A természettel, illetve annak adottságaival való küzdelem vagy harmónia kérdésére már kitértünk a korábbiakban (3. pont). Itt is az az elv érvényesül a mai teológiában, hogy amikor a világról beszélünk, a megismert és megtapasztalt világra kell gondolnunk, mert a világ számunkra olyan, ahogyan tudatunkban tükröződik. Éppen ez a tükröződés, a világ adottságainak átélése változott meg lényegesen az ősbűn (és az áteredő bűn) következtében (7).

Az eredeti szentséget a klasszikus teológia természetfölötti adománynak (donum supernaturale), az eredeti épséget pedig természetenkívüli adományok (dona praeternaturalia) összességének mondja. Azt akarja jelezni ezzel, hogy míg az eredeti épség adományai csak az ember számára természetfölöttiek, az angyalok számára azonban természetesek, addig a megszentelő kegyelem az egész teremtett világnak, tehát az angyaloknak a természetét is felülmúlja.

4. Az ősszülők bűnének *eszkatológikus következménye az örök halál*. A régebbi teológia ezt a kegyelem elvesztésére való hivatkozással bizonyította, az újabbak hozzáveszik a „halál” szónak fentebb említett bibliai értelmezését is.

5. Az ősbűn következményének mondható az is, hogy *a bűn és a büntetések átszálltak az egész emberiségre*. Ezt az igen súlyos következményt áteredő bűn néven tárgyalja a teológia.

27. §. Az áteredő bűn bizonyítása

1. Leíró meghatározás

Az áteredő bűn (*peccatum originale originatum*) tana hosszú dogmafejlődés során tisztázódott. Ez a tan a Biblia és a szenthagyomány kijelentéseire épül, és mai formájában a trienti zsinaton nyert megfogalmazást. A zsinat atyái azonban nem dolgoztak ki minden felvethető kérdést, ezért sok probléma ma is élénken foglalkoztatja a hittudósokat. Az utóbbi tény miatt ma még *csak leíró meghatározást tudunk adni*. Ez a meghatározás a dogmatikus döntések és a hittudósok egyhangú véleménye szerint a következő elemekből áll: az áteredő bűn

- a) olyan állapot, amelybe minden ember beleszületik (DS 1514).
- b) Oka az ősbűn, vagyis Ádámnak mint az emberiség fejének bűne (DS 1513).
- c) Nemcsak büntetésre méltóvá, hanem bűnössé is teszi az embert (DS 1512).
- d) Nemcsak az emberiség bűne, hanem minden embernek saját bűne, és benne van mindnyájunkban (*omnibus inest, unicuique proprium*, DS 1513).
- e) Nem utánczás, hanem öröklés formájában kapjuk (DS 1513).
- f) Bűn-jellegét teljesen eltörli a keresztség, büntetésjellegű következményeit azonban, főleg a *concupiscentia*-t, nem szünteti meg (DS 1515).
- g) A hittudósok hozzátézik, hogy a bűnösség kifejezés könnyen félreérthető. Az áteredő bűn ui. egészen más, mint a személyes bűnök, és más, mint az ilyenekből származó bűnös állapot (*peccatum habituale*), csakis azért mondható bűnnek, mert Isten haragját vonja ránk. Analóg értelemben mondjuk bűnnek.

2. Az áteredő bűn és a Biblia

1. SZENTÍRÁSI MEGALAPOZÁS

a) Az *Ószövetségben és az evangéliumokban*

nem találkozunk a mai értelemben vett áteredő bűn nyomával.

Láttuk, hogy a Ter 3. fejezete étiológiai jellegű: a világban található bajok és szenvedések okának az első emberpár bűnét jelöli meg. Arról azonban nem szól, hogy nemcsak a büntetést, hanem a bűnt is magára vonta az emberiség. Sőt a későbbi könyvekben hosszú időn keresztül az étiológiai magyarázat sem fordul elő, csak a bölcsességi irodalomban bukkan fel újra: a Sir 25,24 a halált, a Bölcs 2,23-24 pedig az örök halált, vagyis a kárhozatot az ősbűn következményének mondja.

Pedig az emberek bűneiről, sőt az egész emberiség általános romlottságáról és büntetésre méltó voltáról sok szó esik a régebbi könyvekben is, de különösen a prófétáknál (pl. Ter 6,5; 8,21; 1Kir 8,46; Jób 4,17; 25,4; Préd 7,20; Péld 20,9; Iz 64,5; Jer 30,15; Dán 9,5-7). A zsoltárok (41,7; 130,3; 143,2) és Jób könyve (15,14-15) általános érvényűnek tüntetik fel Salamon panaszát, hogy nincs ember, akinek ne volnának bűnei (1Kir 8,46). Ezek a helyek azonban nem mondanak többet, mint hogy tömérdek személyes bűnt követ el az ember. Egyes ószövetségi helyek legfeljebb még annyit tesznek hozzá, hogy velünk született hajlam visz a bűnre (pl. Jób 14,4; Zsolt 51,7). „Öröklött bűnös állapot”-ról azonban nem beszélnek, még kevésbé hozzák összefüggésbe az emberiség romlottságát és bűnös hajlamainkat Ádám bűnével.

Jézus beszédeiben van ugyan utalás az ősbűnre (Jn 8,44; Mk 10,5-8 párh; vö. Jn 3,5-6), de nem esik szó arról, hogy az ősbűn nemcsak káros következményeket, hanem bűnös állapotot is hozott magával. Jézusnak a gyermekekről mondott szavaira (Mk 10,14-15 párh) viszont

helytelenül hivatkoznak az áteredő bűn tagadói, mert Jézus akkor nem a gyermekek büntelenségét, hanem egyszerűségét, közvetlenségét, bizalmát és ragaszkodását állította követendő mintaképül.

b) *A Biblián kívüli irodalomban* ugyanezt látjuk: még az apokrifokban, a Talmud legrégebbi részeiben, Philónnál és a Qnmráni iratokban sem szerepel a bűnösség átöröklése.

c) *A klasszikus szöveg, amelyre a hittudomány hivatkozni szokott, Szent Pálnál olvasható.*

Szent Pál ui. egy ízben a halált és a kárhozatot úgy mondja Ádám bűne következményének, hogy fogalmazásából az áteredő bűn tanítása is kielemezhetőnek látszik: „Amint tehát egy ember által lépett a világba a bűn, majd a bűn folyományaként a halál, és így a halál minden embernek osztályrésze lett, mert mindnyájan bűnbe estek...” (Róm 5,12). A további versekben arról ír az Apostol, hogy (halálbüntetést kimondó) törvény csak Mózes óta van, az emberek mégis meghaltak Mózes előtt is (14. v.), egynek bűnbeesése miatt haltak meg sokan (15. v.), az ítélet egynek bűnéért rótt ki büntetést (16. v.), egynek bűnbeesése következtében jutott uralomra a halál (17. v.), egynek vétke minden emberre kárhozatot hozott (18. v.), egynek engedetlensége miatt mindnyájan bűnössé váltak (19. v.). Közben azonban adatott a törvény, és vele elszaporodott a bűn (20. v.). De a Jézus Krisztus által ránk gyakorolt hatás erősebb, mint Ádám engedetlensége. Mert az irgalmából nyert ajándék sokakra kiáradt (15. v.), a kegyelem sok vétekből megigazulásra vezet (16. v.), egynek üdvösségszerző tette minden emberre kiárasztotta az életet adó megigazulást (18. v.), egynek engedelmisségéért mindnyájan megigazultak (19. v.).

Az idézett szövegből nem világos, hogy nemcsak Ádám büntetését, de bűnét is örököltük. Mintha csak erről volna szó: Ádám miatt minket is büntet, Krisztus miatt nekünk is kegyelmez az Isten. A bűn öröklésére Szent Ágoston óta abból következtettek a hittudósok, hogy a 12. vers második felében a „mert” (eph'hó) szó helyett a *Vulgata szövegében* „akiben, vagy amelyben” (in quo = en hó) szót olvastak: akiben (ti. Ádámban), vagy amelyben (ti. Ádám bűnében) mindnyájan bűnbe estek. Így érvelt a Tridentinum magyarázó szövege is.

Erasmus óta azonban tudjuk, hogy a görög kódexekben „mert” (eph'hó) kötőszó van, és ez személyes bűnökre is utalhat: mert mindnyájan személyes bűnöket követtek el. A mai protestánsok általában ezt az értelmezést fogadják el, ezért általában tagadják a bűnösség átöröklését, és csak a büntetés átöröklését vallják.

A katolikus értelmezők véleménye megoszlik. A bűnösség átöröklését vallják, de különféle érvelésekkel bizonyítják. Kevesen vannak, akik kitartanak a *Vulgata* szövege mellett. Akik viszont „mert”-et olvasnak, de a szentpáli szöveget ennek ellenére is bizonyítéknak tartják, azok is más-más formában indokolják álláspontjukat. Egyes teológusok nem Szent Pál szövegére, hanem az egész Biblia, főleg a Teremtés könyvének „korporatív” szemléletére építik érvelésüket. Végül akadnak, akik azt bizonyítják, hogy ez a korporatív szemlélet nemcsak az Ószövetségben, hanem Szent Pálnál is érvényesül (8).

A mai hittudomány tehát különféle utakon keresi az áteredő bűn bibliai megalapozását. Hogy hiába keresi, mert nincs bibliai alapja, azt csak olyan ember mondhatja, aki tagadja a dogmát. Hiszen Egyházunk nem mondhat ki dogmának olyant, ami legalább józan okoskodással kikövetkeztethető formában (virtualiter) nincs benne a kinyilatkoztatásban. Keresésünk tehát csak arra irányulhat, hogy a szóba jöhető bibliai helyek közül melyik állja ki a modern hermeneutika kritikáját. Aki Szent Pál szavait nem tartja ilyennek, nem kerül ellentétbe a trienti dogmával. Hiszen a dogma bibliai megokolása a Tridentinumnak csak magyarázó szövegében olvasható, tehát nem tartozik bele a dogmatizálásba. Ezért kellő indokok alapján eltekinthetünk tőle.

2. VITÁK A BIBLIAI MEGALAPOZÁSRÓL

a) *Az Ádám-Krisztus párhuzamra hivatkozó érvelés*

A katolikus hittudósok nagyobb része az Erasmus által felhozott nehézség ellenére is kitart a Róm 5,12-21 bizonyító ereje mellett. Ezeknek a tudósoknak egy része így érvel: aa) Az Ádám-Krisztus párhuzam teljességéhez hozzátartozik a bűnösség átöröklése. Krisztusban ui. ingyen, vagyis egyéni közreműködésünk nélkül igazultunk meg. A párhuzam miatt Ádámban is ugyanígy, közreműködésünk nélkül, vagyis személyes bűneink nélkül kellett bűnössé válnunk. A bibliai értelemben vett megigazultság ugyanis nem a büntetésre-méltóságnak, hanem a bűnösségnek ellentéte. – ab) Mózes előtt nem volt (halálbüntetést kimondó) törvény, tehát ilyen természetű bűn sem lehetett, mégis uralkodott a halál. Ebből az következik, hogy a halál nem személyes bűnöknek köszönhető, hanem Ádámban történt vétkezésünknek. A korintusiaknak is ebben a szellemben ír Szent Pál: „Mivel egy ember idézte elő a halált, a halottak is egy ember révén támadnak fel. Amint ugyanis Ádámban (en tó Adam) mindenki meghal, úgy Krisztusban (en tó Khrisztó) mindenki életre is kel” (1Kor 15,21-22). – ac) Kisgyerekek is meghalnak, pedig személyes bűnt nem követtek el.

b) *Az előbbi érvelés ellen felhozott nehézségek*

Egyes hittudósok az említett bizonyítékokkal szemben ilyen ellenérvekre hivatkoznak: ba) A keleti atyák általában nem átöröklött bűnösségre vonatkoztatják a Róm 12-21-et. – bb) A Mózes előtti felnőttek bűnösségét azért vallja az Apostol, mert nyilván arra gondol, amit két fejezettel előbb mondott a pogányokról: tételes törvény nélkül a természettörvény ellen vétkeztek. A halál szót azonban nem a fizikai halál, hanem az örök halál, az örök kárhozat értelmében használja. – bc) Éppen ezért nem szól a kisgyerekekről, és mi sem hivatkozhatunk azokra. Lehetetlen ugyanis, hogy a keresztség nélkül elhunyt kisdedek örök halálát tanítaná. Ebből kifolyólag bűnösségüket sem tanítja.

Az így érvelők azonban nem gondolnak arra, hogy Pál fő témája a megigazulás (16. és 19. v.), ennek párhuzama pedig nem átvitt értelmű bűnösséget feltételez, azaz „büntetésre-méltóságot”, hanem valódi bűnösséget (19. v.).

c) *A Krisztusban megváltozott szituációra építő érvelés*

Más mai hittudósok magukévá teszik az említett nehézségeket, de azokból nem a személyes bűnökre következtetnek. Álláspontjukat az emberiségnek Istenhez való kétféle viszonyulására, két alapvető szituációjának ellentétességére hivatkozva bizonyítják.

Szerintük a Róm 5,12 versével nem érvelhetünk, annál inkább a 19. verssel: „Ahogy egy embernek engedetlensége miatt mindnyájan bűnössé váltak, egynek engedelmességéért meg is igazultak”. Hogyan váltak bűnössé? Erre az Ef 2,3-ban találjuk meg a feleletet: „Születésünktől fogva (a görögben: phüszei – természetünktől fogva, természetünkből kifolyólag) mi is a harag gyermekei voltunk”. Itt a természet nem filozófiai értelemben veendő, hanem arra utal Szent Pál, hogy emberségünk Ádám bűne következtében már születésünkkor bűnnel fertőzött szituációba kerül. Hogy ezt megértsük, abból kell kiindulnunk, hogy a megváltás egészen megváltoztatta az embernek Istenhez való viszonyulását, azaz emberségünk szituációját. Ez a megváltozott viszonyulás nem az ember személyes döntéseinek eredménye, hanem éppen ennek az új szituációnak alapján vagyunk képesek dönteni Isten mellett. Ádám bűnének következtében ui. olyan helyzetbe került az ember, hogy cselekedetei az örök halál felé vinnék. Láttuk már (26. §. 4. 2. pont), hogy az őszülők bűnének egyik következménye az emberi értelem és akarat meggyengülése, aminek folytán elvileg ugyan képesek vagyunk Istent választani, de gyakorlatilag a bűn után nyúlunk. Ez a gyengeség és az ennek következtében a világban felhalmozódott bűnök tömkelege együttesen eredményezi azt, amit ádámi szituációnak, az ember Istenhez való bűnös viszonyulásának mondunk. Ez a helyzet a megváltással megváltozott. A

megváltásnak köszönhető kegyelem lehetővé teszi, hogy a gyakorlatban is Istent válasszuk. A kegyelemre épülő új állapot, az ádami örökséget ellensúlyozó kegyelmi viszonyulás nem személyes döntésünk eredménye, hanem éppen ennek az új szituációnak alapján vagyunk képesek üdvösségszerző cselekedeteket végbe vinni.

Ha tehát az Ef 2,3-ban említett és az isteni haraggal összefüggésbe hozott „természetünket” mint ádami szituációban lévő emberséget értelmezzük, akkor megértjük a Róm 5,19 igazi mondanivalóját: egy embernek engedetlensége miatt mindnyájan bűnössé váltunk, bűnös szituációba kerültünk (9).

d) *A „korporatív személyiség” tételére épülő érvelés*

Az áteredő bűnt valló katolikus hittudósoknak egy másik csoportja szintén kikezdhetőnek tartja az a) pontban ismertetett érvelést, de nem fogadja el a szituációs elméletet, hanem az Ef 2,3-t is személyes bűneinkre vonatkoztatja. Ezeknek a tudósoknak egyik része csak az Ószövetségből, másik részük Szent Pálból is bizonyít.

da) Abból indulnak ki, hogy a Ter első fejezeteiben (2-4) az „adam” szó névelővel szerepel, tehát nem egyvalakit jelöl, hanem kollektív értelemben „az embert”. Ennek csak típusa a névelő nélkül szereplő Ádám (Ter 5,2), aki előtt még nem létezett ember (Ter 2,5), és akinek felesége minden élőnek anyja (Ter 3,20), akinek tehát voltaképpen nem tulajdonneve az Ádám, hanem csak mint az emberiség képviselője mondható kiemelt értelemben adam-nak, azaz embernek (10). *Az első ember tehát „korporatív személyiség”* volt, aki az egész emberiséget képviselte Isten előtt. A korporatív személyiségnek mint egy nép vagy törzs „ősatyjának” eszméje a keleti nomád népek ősi hiedelmeiben és szokásaiban mindennapos (11). A Bibliában másutt is találkozunk vele: Ábrahám az egész emberiség nevében köt szövetséget az Úrral (Gal 3,7.14), Mózes az izraeliták nevében teszi ugyanezt (Kiv 24,8), Jézus Isten új népe nevében (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20). Ebben a szemléletben az emberiség vagy annak egy csoportja élő organizmus (test = corpus), amelynek feje a közösség lelkének szerepét tölti be, és szabad akaratú döntései a közösség minden egyes tagjának döntését képviselik.

A bűnbeesés bibliai elbeszélése önmagában csak etiológiai magyarázat: Ádám miatt van a rossz. Tehát önmagában nem mondja meg, hogy mi az összefüggés köztünk és Ádám között, csak büntetésről beszél, nem egyúttal bűnösségről is. Ha azonban hozzávesszük a bibliai ember most ismertetett korporatív szemléletét, akkor bűnösségünk is nyilvánvalóvá válik, hiszen Ádám a mi akaratunkat is képviselte, a mi nevünkben is vétkezett. Így bizonyítható az áteredő bűn pusztán a Geneziszből.

db) Az újabb szerzők közül egyre többen vallják, hogy *a korporatív szemlélet nemcsak a Genezisz elbeszélésében, hanem a Róm 5-ben is szóhoz jut*, sőt az utóbbinak igazi mondanivalóját csakis ennek a szemléletnek figyelembevételével lehet megérteni. A Róm 5 önmagában nem használható az áteredő bűn bibliai megalapozására, mert nem világos, hogy a személyes bűnökön kívül öröklött bűnösségre is gondolt-e Szent Pál. Ha azonban feltételezzük – és joggal feltételezzük -, hogy őt is a korporatív szemlélet vezeti, akkor bizonyosnak mondható, hogy az Ádám-Krisztus párhuzamot ilyen értelemben kell vennünk, tehát öröklött bűnösségünket is vallja az Apostol.

e) *A kettős kauzalitásra hivatkozó érvelés*

Ezzel az okoskodással olyan szerzőknél találkozunk, akik az áteredő bűn tartalmi lényegét vagy a külső szituációnak, vagy pedig a belső szituációnak a személyes bűnökkel való találkozásában jelölik meg (28. §. 2. 7-8. p.). Úgy fogalmazzuk, hogy a személyes bűn feltétele annak, hogy a szituáció (ill. szituációs) „realizálódjék”, „ratifikálódjék” (12).

A kettős kauzalitás különleges grammatikai szerkezet, amely a Biblián kívüli görög irodalomban is elő-előfordul. Mindig valamilyen szerződés, megállapodás, vagy más feltétel teljesítéséhez kötött jelenség vagy cselekmény bekövetkezését hozza tudomásunkra.

A bekövetkezett jelenség vagy cselekmény ilyenkor két oknak okozata: egyrészt a feltétel kiszabásának, másrészt a feltétel teljesülésének.

Ez a kettős kauzális szerkezet szerepel a Róm 5,12-ben is, mert ott az „így” (hútosz) és a „mert” (eph'hó) szavak egymásutánisága figyelhető meg: „... így a halál minden embernek osztályrésze lett, mert mindnyájan bűnbe estek”. Ennek a szerkesztési módnak figyelembevételével a 12. vers értelme ez: „... éppen azért lesz minden embernek osztályrésze a halál, mert (teljesült a feltétel, azaz) mindnyájan személyes bűnökbe estek” (13).

A szakemberek komolyan vitatják, hogy elfogadható-e a szituációs és a szituáltsági elmélet. Ma úgy tűnik, hogy nem (28. §.) A kettős kauzalitás viszont ma még csak ezeknek az elméleteknek keretében látszik feltételezhetőnek.

Mint fentebb említettük, nemcsak a Tridentinum érvelése, hanem az újabb bizonyítási módok bármelyike képviselhető, míg nem tagadja az áteredő bűn hagyományos értelmezését. Részünkről a korporatív személyiségre való hivatkozás látszik a leginkább meggyőző érvelésnek.

3. Az áteredő bűn tana a trienti zsinatig

1. A legkorábbi keresztény irodalom pasztorális jellege magyarázza azt a tényt, hogy az áteredő bűn témájával aránylag későn kezdtek foglalkozni. A bűnre vonatkozó keresztény tanítás elég hosszú időn át csak a felnőttek személyes bűneiről, és azoknak a keresztség és a bűnbocsánat szentsége révén történő eltörléséről, valamint a kegyelem szükségességéről szólt. Annál inkább, mert az első századokban kísértő gnosztikus elgondolásokkal szemben erősen kellett hangsúlyozni, hogy a világ nem alapvetően rossz, az ember nincs kiszolgáltatva a gonoszság hatalmának.

A második század közepén keletkezett „*Homilia de passione*” Ádám örökségének tulajdonítja a bűnöket, akárcsak *Iustinus* (†165), de egyikük sem szól elég szabatosan. Többet mond *Irenaeus* (†202), akinek platonizáló elképzelése szerint Ádámban „az ember”, vagyis a minden emberben fellelhető emberi lényegünk vétkezett (*Adv haer V 16 3*). *Tertullianus* (†220) arról beszél, hogy Ádám bűne az egész emberi nemet bemocskolta, és mindenki számára továbbítja a kárhozatot. Az öröklés folytán átszármazó bűnt „*primordiale delictum*”-nak, azaz eredetünkkel összefüggő véteknek mondja, máskor meg „*corruptio ex originis vitio*”-ról, vagyis eredetünk vétségéből származó romlottságunkról ír (*Bapt 18; Anima 3 40 41*). *Cyprianus* (†258) világosabban beszél: „A kisdetek személyes vétkeket nem követtek el, de az Ádámtól való testi leszármazás útján a halál fertőzetét vették. A keresztségben azonban annál könnyebben nyernek bocsánatot, mert nem személyes, hanem idegen bűn bocsánatáról van szó” (*Epist 59 5; 64 5*).

A *gyermekkeresztelés*, amelynek szokását már *Irenaeus*, *Tertullianus* és *Origenész* emlegeti, szintén az áteredő bűnről való egyetemes meggyőződésnek liturgiai hagyományi bizonyítéka.

2. A későbbiek közül a legvilágosabban Szent Ambrus és Szent Ágoston képviselték a katolikus tanítást. *Ambrosius* (†397) többek között ezeket írja: „Volt Ádám, és őbenne voltunk mindnyájan; elbukott Ádám, és őbenne elbuktunk mindnyájan” (*In Lc 7 24; Apol David 10 56*). – A „*peccatum originale*” (áteredő bűn) kifejezést *Augustinus* (†430) használta elsőnek. Ugyanő kezdte meg dogmánk hittudományos boncolgatását. Hatása alatt állott a pelagiánusokat elítélő II. milevei zsinat (416-ban), továbbá az a kartágói zsinat, amelynek határozatait az egyházi tanítóhivatal is magáévá tette (*DS 222-223*). *Pelagius* ugyanis tagadta az áteredő bűnt, szerinte Ádám nem tett minket bűnössé, bűne csak rossz példaként lehet ránk hatással. Ezzel a felfogással szemben fejtette ki Ágoston az áteredő bűnre és a kegyelemre vonatkozó katolikus tanítást. Hatása alatt állott még a pelagináusok egyik szektáját, a szemipelagiánusokat kárhóztató II. orániai zsinat is (529-ben), amelynek tételeit nemcsak abban az időben erősítette

meg pápai jóváhagyás (DS 371-395), hanem egyes kánonjait ezer évvel később szószerint átvette a trienti zsinat.

A nyugati teológia további fejlődését általában Szent Ágoston tanainak elemzése és továbbépítése jellemzi, de egyes manicheus-ízű túlzásait részben már a középkorban, részben később, meglehetősen mérsékelték. A dogma további értelmezése szempontjából különösen Canterbury Szent Anzelm és Aquinói Szent Tamás tanítása érdemel figyelmet. *Anzelm* képviselte elsőnek, hogy az áteredő bűn lényegét az embernek szánt ősi kegyelmi állapot hiányában és az ennek következtében fellépett emberi gyengeségekben kell keresnünk. *Szent Tamás* pedig többek között azzal járult hozzá a későbbi fejlődéshez, hogy belevitte a köztudatba az áteredő bűn tartalmi és formális elemeinek megkülönböztetését.

3. A *keleti teológia* fejlődésére két tényező volt nagy hatással: a) A keletiek elméleti és misztikus irányú érdeklődése. – b) A gnosztikus és később az origenista álminisztikával szemben az egyéni szabadság és felelősség túlzott hangsúlyozása.

Ezekből kifolyólag nem annyira a bűnösséggel (*reatus peccati*), inkább annak következményeivel foglalkoztak a keletiek: bűnös hajlamainkkal és azzal az általános romlottsággal, ami a személyes bűnök tömkelegében realizálódik, amit az újabb teológia Szent János evangéliuma nyomán (1,29) „a világ bűnének” szeret nevezni. Ezekkel a tényekkel állították szembe a keletiek a Krisztus misztikus Testébe való felvételünket és az abból következő felelősségünket. Itt tehát nem annyira a bűnösségen van a hangsúly, inkább a történelemben megjelenő bűnök és a történelmet átszövő kegyelem dialektikáján.

Hogy azonban az áteredő bünt mint bűnös állapotot is vallották, jól mutatja az, hogy Pelagius elítélését vonakodás nélkül a magukévá tették és a Keleten tartott efezusi zsinat (431) felújította a pelagiánusok ellen hozott anathémát (kárhoztatást, DS 267). A kappadókiai atyák a bűn milyenségével is foglalkoznak: a világban található bajokat Irenaeus módjára platonizáló formában vezetik vissza Ádám bűnére.

4. A *16. századi újítók* (Luther és Kálvin) Szent Pálra és Szent Ágostonra hivatkozva eltúlozták az áteredő bűn következményeit, magát a bünt pedig azonosították az Isten ellen lázadásra ingerlő rendetlen kívánságokkal (a *concupiscentia*-val). Ezért azt vallották, hogy a keresztség és általában a megigazultság nem szünteti meg bűnösségünket. Ezzel a lényegünkben gyökerező bűnösséggel, valamint ennek személyes bűnökben történő realizálódásával szemben teljesen tehetetlenek vagyunk, ha nem segít a kegyelem. Aki azonban Isten irgalmazó szeretetében bízni tud, annak bűnössége megmarad ugyan, de azt nem számítja be Isten.

Az ember bűnösségének és tehetetlenségének ez az eltúlzása a *felvilágosodás korában* kiváltotta az ellenhatást a racionalizmus formájában (Th. Lessing); a kegyelem mindinkább háttérbe szorult, a bűnösség viszont arra a tényre korlátozódott, hogy nem könnyű dolog megbirkóznunk saját gyengeségeinkkel.

A *mai evangélikus teológia* több vezető hittudósa megtartja a kegyelemre való lényegi ráutaltságunkat, az áteredő bünt azonban nem vallja. *Karl Barth* szerint ennek klasszikus elképzelése önellentmondás, legfeljebb annyi igaz belőle, hogy végességünk következtében hajlamosak vagyunk a magunk feje után menni, nem pedig Isten akaratát követni (14). *Paul Tillich* is csak szimbolikus történetet lát a bibliai elbeszélésben. Bár tiltakozik a manicheizmus vádjá ellen, de egészen annak szellemében ír arról, hogy az ember saját egzisztenciájának megvalósítása során szükségképpen elidegenedik saját lényegétől. Ebben az elidegenülésre való készítésben áll eredetünk bűne, amely annyira sajátunk, hogy kegyelem nélkül nem tehetünk ellene semmit (15).

A *keleti ortodox egyház* vallja, hogy Ádám bűne minden emberre átszarmazik. Mivel azonban náluk hiányzik az ágostoni hatás, valamint a skolasztikus teológiának és a trienti zsinat utáni tudományos eszmélődésnek hatása, hittudományuk nem dolgozta ki elég világosan a bűn

és a büntetés pontos megkülönböztetését, valamint a bűn átszármaztatásának mikéntjét. Tanításukban nem tévedések vannak, hanem hangsúlyeltolódások.

4. Az áteredő bűn és az értelmi megfontolás

1. FILOZÓFIAILAG ÉS TÖRTÉNETILEG

nem lehet bizonyítani az áteredő bűn létezését, csak a kinyilatkoztatásból tudhatjuk. Sőt – mint látni fogjuk – az áteredő bűn „hogyan”-ja sem fejthető meg észbeli okoskodás útján, pusztán csak megközelíteni tudjuk. Éppen ezért az áteredő bűnt kettős hittitoknak, teljes hittitoknak (*mysterium absolutum*) mondja a teológia.

2. VALÓSZÍNŰSÍTŐ ÉRVELÉS

Van azonban az emberiség életében és történetében sok olyan jelenség, amelyek ha nem is bizonyítják, de valószínűsítik az áteredő bűn meglétét. Nem bizonyítják, mert Isten teremthette volna az embert olyannak, amilyennek mostani élete és eddigi története mutatja; állapotának tehát nem szükségképpen magyarázata a bukás. Sőt arra is gondolhatunk, hogy ezek a jelenségek önmagukban büntetésre-méltóságra utalnak, átöröklött bűnösségre nem.

A valószínűsítő jelenségek így foglalhatók össze: a) Már a kisgyermekekben is megdöbbentő erővel és határozottsággal jelentkezik az önzés, lázadás, makacsság, alatomosság és kegyetlenség. Szinte lehetetlen, hogy ezek láttára ne átöröklött vonásokra gondoljon az ember. – b) Az önzésnek, alávalóságnak és kegyetlenségnek óriási elterjedtsége és ijesztő garázdálkodása a történelem folyamán, egész koroknak, irányzatoknak, népeknek és egyedeknek szinte feneketlen gonoszága alig képzelhető úgy, hogy mindez emberségünknek természetszerű velejárója. – c) Az a kettősség, amely az ember „alsóbb” és „felsőbb” természete közt észlelhető, amelyet pogányok (pl. Ovidius) és keresztények (Róm 7) oly drámai erővel ecsetelnek, és amelytől minden jobbra törekvő ember súlyosan szenved, felveti a kérdést: kikerülhetett-e az ember a Teremtő kezéből ezzel a kettősséggel, hiszen a tapasztalatunk körébe eső más élőlényeknél semmi jele nincs ennek a diszharmóniának? Teremtésétől fogva lenne szerencsétlenebb az ember ezeknél? (vö. EM 13; 37). (16)

3. HITTUDOMÁNYI KÖVETKEZTETÉS

A kinyilatkoztatásból merített és hittel elfogadott dogmákat elemző ún. teológiai okoskodás (*ratio theologica*) az áteredő bűnben a megváltás egyetemességének és a keresztség egyetemes szükségességének dogmatikai megalapozását keresi. Ezen az alapon, tehát nem filozófiai, hanem teológiai következtetés formájában az áteredő bűn tényéhez is eljuthatunk. Jelentősebb feladata a *ratio theologica*-nak, hogy az áteredő bűn tartalmi és formai lényegének ésszel való megközelíthetőségét kutassa.

28. §. Az áteredő bűn tartalmi eleme

1. Az áteredő bűn lényege

A trienti zsinat az áteredő bűnt nem külön témaként, hanem csak Ádám vétkével és a megváltással kapcsolatosan tárgyalta, egyéb vonatkozásaira nem tért ki. Nem foglalkozott azzal sem, hogy miben kell látnunk ennek a bűnnek lényegét. Ebben a tárgyban azóta sem történt hivatalos egyházi megnyilatkozás. Annál több elmélet merült fel a hittudományban, és ezek új meg új formában próbálják a lényeget megközelíteni, hogy a kinyilatkoztatásnak ez a mai ember számára nehezen érthető és látszólag elfogadhatatlan titka ne csak hihetővé, hanem azon felül minden emberhez szóló személyes üzenetté, kérügmává váljék.

Mint említettük, a középkori teológia (Szent Tamás) szükségesnek tartotta, hogy az áteredő bűnben külön tárgyaljuk a tartalmi és a formai elemet. Ez a különválasztás ma is fennáll, bár az elnevezés a legtöbb mai hittudósnál nem szerepel.

2. Hittudósok elméletei az áteredő bűn tartalmi eleméről

1. AZ „IMPUTATIO” ELMÉLETE

A trienti zsinat néhány hittudósa (pl. Ambrosius Catharinus) és több későbbi jezsuita teológus (Pl. Lugo, Suarez) abban látta az áteredő bűn lényegét, hogy Ádám bűnét Isten nekünk is személyes bűn gyanánt számítja be („betudja”: imputat). Ádám bűne tehát a történelem során „erkölcsileg fennmarad”, amennyiben minden Ádám-ivadékban bűnös állapotot eredményez. – Ez az elmélet sok más szaktudós ellenvéleményét váltotta ki. Nem vet számot ui. a kegyelem és a bűn lényeges ellentétességével. A Krisztusban történő megigazulásról, vagyis a kegyelmi állapotról dogmaként vallja az Egyház (DS 1561), hogy az nem merül ki Krisztus megigazultságának és érdemeinek betudásában („imputatio iustitiae et meritorum Christi), hanem olyan tényező, amely ontológiai, reális változást eredményez az emberi lélekben. Ebből az következik, hogy ellentétének, a bűnnek is ilyen „realitás”-nak kell lennie.

2. BIOLÓGIAI ELMÉLET

Nagy francia írók és szónokok egyike-másika (Bossuet, Lacordaire, Bougaud) biológiai magyarázattal próbálkozott. Ők az áteredő bűnt olyan „beteges minőség”-nek tekintették, vérünk olyan fertőzöttségének, amely átöröklődik, és a testbe beleteremtett lelket megfertőzi, s így bűnre csábító kísértéseket eredményez. Ez a nézet sem nyert egyházi hivatalos megbélyegzést, amint az imputatio-s elmélet sem. Mégsem tartható a biológiai magyarázat, mert igen közel jár ahhoz az elítélt protestáns elmülethez, amely kizárólag a concupiscentia-ban jelöli meg a lényeget. Különböben is elfogadhatatlan, hogy a bűnnek mint lelki jelenségnek testi oka legyen.

3. „PRIVATIO GRATIAE SANCTIFICANTIS”

Több egyéb próbálkozás után a 19. század hittudósi közt általánossá vált az a felfogás, hogy a tartalmi lényeg tulajdonképpen azonos azzal, amit Aquinói Szent Tamás formai lényegnek mondott: az Istenhez való helyes viszonyultságnak (iustitia originalis) elvesztése. Ez voltaképpen nem egyéb, mint a megszentelő kegyelem elvesztése, illetve az isteni terv szerint az embernek szánt megszentelő kegyelemnek az ember hibájából történő nélkülözése (privatio gratiae sanctificantis).

4. PRIVATIO ÉS ÖNAKARAT

Abból, hogy a kegyelem a megigazulásnak formai oka, Szent Tamás azt következtette, hogy az áteredő bűnben a kegyelem hiánya is formai ok, formai elem, ez teszi bűnös jellegűvé a concupiscentia-t, amely nemcsak következménye, hanem része, tartalmi eleme is az áteredő bűnnek (De malo 4 2). Ez a szenttamási nézet idővel feledésbe ment. Később ugyanis abból az elvből indultak ki, hogy bűnné a szándékosság tesz bizonyos cselekedeteket, a bűnnek tehát ez a formai eleme. Így az áteredő bűnben is a szándékosságot kezdték formai elemnek mondani, a kegyelem hiányát pedig tartalminak, ugyanakkor a concupiscentia-t kizárólag következménynek tekintették.

Az újabb teológia képviselői visszatérnek ahhoz a szenttamási gondolathoz, hogy a *concupiscentia nem kizárólag következmény, hanem a kegyelem hiányának velejárója*, „perszonalisztikus” vonatkozása. A kegyelemnek ugyanis kettős arculata van. Egyrészt dologi jellegű „realitás”, lelkünkbe beleteremtett természetfölötti accidens, másrészt alkalmasság arra, hogy az ember a hit, remény, szeretet dialógusát folytassa Istennel. A kegyelem hiányának másik arculata tehát erre a dialógusra való képtelenség, ezt alapozza meg a concupiscentia. Az utóbbit azonban nem etikailag kell értenünk – ahogy a középkor óta a Róm 7,14-25 szószerinti értelmezéséből általában következtették –, mintha alsóbb természetünknek józan belátásunk elleni lázongása volna, hanem teológiailag: önakaratunk, egész önmagunk, személyiségünk szembefordulni-akarása Isten akaratával. Szent Pálnál a „test” általában ádami emberségünket, önakaratunkat, a „lélek” pedig Isten Lelkét, Isten akaratát jelenti (17).

Így is fogalmazhatunk: az áteredő bűn folytán képtelen az ember a teljes istenszeretetre és az Isten akaratának megfelelő emberszeretetre, hacsak a kegyelem nem segíti. Természetünk Ádám bűne következtében elfordult az Isten felé vezető iránytól, és már nem Isten akaratát, hanem saját elgondolásait keresi, továbbá hajlamossá vált arra, hogy teljesen belefeledkezzék az evilági dolgokba.

5. A TARTALMI ELEM ÉS A TÖRTÉNELMI SZITUÁCIÓ

Ha a concupiscentia tartalmi eleme is az áteredő bűnnek, és ezt a keresztség nem törli el, akkor kell, hogy jobban ráirányítsuk figyelmünket az áteredő bűn és a történelem eseményeinek összefüggéseire.

a) A történések mindig hatnak az emberre. Egy-egy kor történeti szituációja és kinek-kinek egyéni körülményei mindig módosítják az egyes emberben a concupiscentia érvényesülési fokát: elmélyítik vagy gátolják hatékonyságát, személyes cselekedeteinkre való befolyását. Ma ezt úgy is fogalmazzák, hogy Ádám bűne nélkül más volna veleszületett adottságaink és a külvilág hatására kialakult viszonyulásunk („optio fundamentalis”) Istenhez, embertársainkhoz és a világ dolgaihoz (18). Ez az „optio” mindig hatással van személyes döntéseinkre, bár elvileg nem zárja ki szabadságunkat.

b) Személyes bűnök lehetősége és ezek következménye gyanánt a világ bűnössége áteredő bűn nélkül is megvolna; de kétségtelen, hogy a concupiscentia és ennek a világ bűne által felfokozott hatékonysága bűnösebbé teszi az emberiséget.

c) Isten eredeti elgondolása értelmében Ádám a megszentelő kegyelmet és a természetén kívüli adományokat nemcsak önmaga számára kapta meg, hanem utódaira is átörököltette volna. Ez esetben az emberiség történelme – feltéve, hogy személyes bűnök el nem rontották volna – az üdvösség továbbadásának története lett volna: az emberben szunnyadó értékek egyre fokozottabb kibontakozása a felé a műveltségben, emberiségben, boldogságban és istenszereteten tökéletes állapot felé, amelyet a mai teológiában sokan „abszolút jövő”-nek, mondanak (19). Ez a fejlődés, amely Isten ingyenes ajándéka lett volna, az ember fejlődését lényegesen megkülönböztette volna a többi élőlény evolúciójától. Ádám bűne azonban „az emberiség fejlődését elterelte attól az iránytól, amely Isten rendeléséből, a természetfölötti javak birtoklásához vezetett volna... Isten nem vonta vissza akaratát, de most már csak Krisztus

keresztjének kegyelme vezet oda a halálon és feltámadáson keresztül, ahová a fejlődés a kegyelem segítségével tövis nélkül elvitt volna” (20).

Ha ezeket a történelmi vonatkozásokat is figyelembe vesszük az áteredő bűnnél, akkor értjük meg *annak egész tartalmi jelentőségét*: nemcsak az egyes ember számára zárhatja el az üdvösség útját, de az egész emberiség számára is örök akadályozója a fejlődésnek, és a kegyelem örök ellenlábas.

Isten irgalma azonban a megváltást és annak eredményeképpen a kegyelemadományozást is beállította a történelembe. Így lett az emberiség története örökös harccá, az egyes ember és az emberiség boldogulását veszélyeztető bűnök és bajok, továbbá az igazságra, igazságosságra, humanitásra és az emberiség boldogítására való törekvést segítő kegyelem harcává. Ebben az értelemben mondja Karl Rahner az ősbűnt *az emberi történelem „aprióri”-jének*, vagyis olyan adottságnak, amely Isten eredeti szándékát nem változtatta meg ugyan, de módosította. Nem az ajándékozó és boldogító isteni szeretetnek folyamatos és fokozatos kibontakoztatásává, hanem a bűnnek és kegyelemnek a jóság és igazság diadalával végződő folytonos párviadalává lett miatta az emberi történelem.

6. AZ ÁTEREDŐ BŰN NEM EGYEDÜLI OKA A VILÁGBAN TALÁLHATÓ BŰNÖKNEK

Tévedés volna a világban található bajok és bűnök egyedüli okát az áteredő bűnben keresni.

a) Hiszen a bűn *az ember szabad akaratán* múlik, ezért áteredő bűn nélkül is megvolna a lehetősége a személyes bűnöknek és azok következményeinek. Tény azonban, hogy így több a bűn, mint anélkül volna.

b) Az is oka a világban található rengeteg gonoszságnak, amit a bűnök *„kollektív dimenziójának”* mondunk. Ez abban áll, hogy nemcsak rosszra hajló természetünk, de más emberek példája és ráhatása következtében is elkövetünk bűnöket, és ugyanakkor saját bűneink is megfertőznek másokat. Ez a helyzet is fennállana áteredő bűn nélkül, és szüntelen akadályokat gördítene az egyes ember és az összememberiség elé, amikor az igazi értékek megvalósítására törekszenek.

7. A BŰNÖS SZITUÁCIÓ ÖNMAGÁBAN, AZAZ KEGYELMI MEGFOSZTOTTSÁG NÉLKÜL NEM ELÉGSÉGES MAGYARÁZATA AZ ÁTEREDŐ BŰNNEK

Az ún. Holland Katekizmus első kiadásának bírálatára kiküldött bíborosi Bizottság a II. vatikáni zsinatra hivatkozva (EM 13; 22) hangsúlyozza, hogy Ádám nemcsak a maga számára veszítette el az eredeti szentséget és megigazultságot, hanem ezt a veszteséget utódaira is átörökíti. Éppen ezért kerülendő minden, ami azt a látszatot kelti, mintha az áteredő bűn csak abban állna, hogy bűnös emberek közt születünk, és ezért kezdettől fogva mi is útban vagyunk a bűn felé (21).

Egyes modern hittudósok ugyanis kétségbevonják, hogy az ősbűn hatékonyságát párhuzamba lehet állítani a megváltás hatékonyságával. Szerintük Ádám bűne nem hozott létre olyan minőségi változást az emberben, amit a további bűnök csak súlyosbítanak, hanem egyike volt azoknak a bűnöknek, amelyeket az emberek általában elkövetnek. A bibliai leírást nem etiológiai, hanem éppen olyan „tipológiai” jellegű történetnek vagy elbeszélésnek kell tekintenünk, mint Kain és Ábel, a vízözön, vagy a bábéli toronyépítés történetét. Ezek nem arról szólnak, hogy mi történt, hanem azt példázzák, hogy mennyire bűnre hajló az emberi természet, és hogyan viselkedik Isten a bűnösökkel szemben. Szent Pál is csak személyes bűnökről és azok következményeiről ír a Róm 5-ben. Áteredő bűnnek tehát – természetesen csak analóg értelemben – az embernek a bűnös világba való beleszületését lehet mondani. Nem természetünk bűnös, hanem bűnösségünknek csupán

szociológiai okai vannak: bűnös emberek közt élünk, és arra törekszünk, amit az emberek kívánnak vagy várnak tőlünk, nem pedig arra, amit Isten akar. A teljes istenszeretet és tökéletes emberszeletet paradicsomából magunk zárjuk ki magunkat, és kegyelem nélkül képtelenek vagyunk arra, hogy másképpen tegyünk. Ezért kellett a megváltás, és ezért kell a keresztség, hogy ez ellen a kiszolgáltatottságunk ellen több kegyelmet biztosítsunk magunknak. A keresztség ugyanis új közösségbe, Krisztus titokzatos Testébe kapcsol be bennünket, és ez a kegyelmi jellegű közösség ellensúlyozza annak a bűnös közösségnek ártó hatásait, amelybe beleszülettünk.

A szituációs elmélet nagy érdeme, hogy felhívta a hittudósok figyelmét az áteredő bűn „történetiségére”, azaz személyes bűneinkkel és a történelemben előforduló bűnökkel való szoros kapcsolatára, valamint az egyes embereknek arra a felelősségére, amelyet saját bűneiken kívül a világ bűnével szemben is kell érezniük. Egyházunk mindig vallotta, hogy senki sem háríthatja a felelősséget akár saját bűnei, akár a világ bűne miatt az áteredő bűnre, ennek az áthárításnak gyakorlati lehetősége azonban a korábbi elméletek mellett sokkal inkább kísértett, mint a szituációs elméletnél. Ezért is vették át a történelmiség hangsúlyozását olyan hittudósok, akik egyébként ellene vannak ennek az elméletnek. A szituációs elmélet további érdeme, hogy a felelősséget nem egyoldalúan láttatja, hanem arra is rámutat, hogy megváltás nélkül tehetetlenek lennénk a bűnnel szemben, a bűnök egészének szemlélete a bűnösség és az egyéni felelősség mellett kell, hogy észrevegye az isteni ígéretet is, és annak Krisztusban történt teljesedését és bűneink bocsánatában végbemenő egyéni realizálását.

Az áteredő bűnnek ez a hasznos és tetszetős elmélete ellen azonban *komoly kifogások is felhozhatók*. Elsősorban az, hogy nem veszi szó szerint a trienti zsinat tévedhetetlen döntéseit, hanem különleges hermeneutikai módszerével félremagyarázza azokat. Ez által nemcsak a zsinat utáni idők egyetemes és rendes tanítóhivatala (magisterium ordinarium et universale) értelmezésével kerül ellentétbe, hanem a legrégebbi időkre visszamenő hagyománnyal is. A hagyomány ugyanis azt bizonyítja, hogy az áteredő bűn klasszikussá vált megfogalmazását nem Szent Ágoston találta ki, mint a szituációs elmélet képviselői mondják, hanem annak lényeges gondolatait már 200 évvel korábban is vallották az egyházatyák. A szituáció kizárólagosságának elmélete végül ellenkezik az 5. század eleje óta történt hivatalos egyházi megnyilatkozásokkal (22).

8. PIET SCHOONENBERG SZITUÁLTSÁGI ELMÉLETE

A szituációs elmélet előnyeit ez az elmélet is szóhoz juttatja. Szituáció helyett szituáltságról beszél, és azt úgy értelmezi, hogy megfeleljen a trienti zsinat tanításának. A szituáció ugyanis önmagában nézve külső valami, tehát nem alkalmazható rá a trienti zsinat jellemzése az áteredő bűn egyéni és belső voltáról: omnibus inest unicuique proprium. Schoonenberg a szituáltságot Karl Rahner reál-ontológiai értelmében konkrét emberségünk szükségszerű velejárójának, „az ember egzisztenciáléj”-nak mondja.

Eszerint szabad választásainkat mindig megelőzi és befolyásolja, bár nem kényszeríti, mindenkori szituáltságunk. Az ősbűn elkövetése előtt ez üdvösségi szituáltság volt, mert a kegyelem mint az Istennel való személyes kapcsolat, átjárta az ember egész belső világát, irányította gondolkodását, érzületét és tetteit, továbbá különleges viszonyt biztosított neki a természettel és a természeti jelenségekkel (munka, küzdelem, betegség, halál) szemben. Ádám vétke következtében megszűnt ez az üdvösségi szituáltság, megváltozott Istennel való kapcsolatunk (az eredeti szentség hiánya miatt), fellépett a bűnre való hajlam (concupiscentia), és ezek következtében újfajta szituáltság lépett föl, amit az egyre sokasodó bűnök mindinkább elmélyítettek. A szituáltság önmagában nézve nem mondható bűnnek, peccatum habituale-nak sem, mert a habitus mindig aktív természetű hajlam. A szituáltság a kegyelmi állapotnak hiányából származó passzivitás az isteni dolgokkal szemben, olyan „virtuális” állapot, amely

személyes bűneinkben „realizálódik”. Csakis emiatt a realizálhatóság miatt nevezhető „bűnös” állapotnak, bűnös szituáltságnak.

Az így felfogott áteredő bűnbe elvileg nem tartozik bele a világ bűne, de gyakorlatilag igen, amennyiben a történelem során egyre növekvő bűnarádat szükségképpen növeli a szituáltságot. Olyan gyermeknek, akinek családjában a csalást és lopást nem bűnnek tartják, hanem az élelmesség és életrevalóság jelének, ennek a külső szituációnak a következtében belső bűnös szituáltsága is elmélyül, belsőleg is érzéketlenné válik a becsülettel mint értékkel szemben, és ennek az érzéketlenségnek hatása alatt könnyebben követi el a csalás és tolvajlás bűnét, mint ennek hiányában tenné. De ez a példa csak mesterségesen kiemelt és felfokozott esete annak az általános bűnös szituáltságnak, amelyről azt is lehet állítani, hogy természetünk velejárója. Természetünket azonban ne skolasztikusan, „esszenciálisan”, vagyis mint sztatikus lényegünket nézzük, hanem egzisztenciálisan, vagyis mint a külső körülmények és belső adottságaink találkozása folytán egyre módosuló, bontakozó vagy visszafejlődő „konkrét” természetet. Ezért helyesebb úgy mondani, hogy a bűnös szituáltság „emberségünknek” velejárója, továbbá, hogy nem annyira a közös természet, inkább a közös történelmi múlt, tehát a szolidaritásnak egy fajtája köti össze a bűnben egymással az embereket (23).

Schoonenberg elméletének nagy előnye, hogy ráirányította a kutatók figyelmét az áteredő bűnnek személyes és közösségi vonatkozásaira, továbbá a külső szituációnak hatását úgy magyarázza, hogy az ebből és a kegyelem hiányából adódó belső szituáltság nem kerül ellentétbe a Tridentinummal. *Nehéz azonban belátni*, hogy ezt a szituáltságot milyen alapon mondhatjuk bűnösnek, akár csak analóg értelemben is. a) Hiszen a keresztség nélkül elhunyt kisdedeknél nem „realizálódott” a szituáltság, mégsem üdvözülhetnek bűnös állapotuk miatt. – b) Ha viszont ennek a „virtuális állapotnak” nagy hatást tulajdonítunk, azt nem tudjuk megmagyarázni, hogy hogyan alakul át üdvtörténeté pusztán a keresztség hatása alatt egy újszülött élettörténete. – c) A keresztség megszünteti az áteredő bűnt. Hogyan mondhatjuk mégis, hogy ha valaki személyes bűnöket követ el, ezekben is az áteredő bűn realizálódott? – d) Mélylélektani elemzések igazolni látszanak az emberi lélek tudattalanjában élő, és tudatos cselekvéseire is kiható, a külső körülmények szerint módosítható irányultságnak, valamiféle belső szituáltságnak létezését. Ez azonban nem lehet azonos a szerző által felvetett szituáltsággal, mert a keresztség ezt nem szokta megszüntetni. Sőt az a kérdés is fölvethető, hogy azzal a bölcséleti szabadság-fogalommal, amelyet az egzisztencialistáktól vett át Schoonenberg, összeegyeztethető-e ez a mélylélektani szituáltság.

9. TEILHARD ELGONDOLÁSAIRA ÉPÍTETT ELMÉLET

Mint láttuk, az áteredő bűn tartalmi lényegének meghatározásában nem egységes a hittudósok álláspontja. Egyben azonban egységesek: mindegyikük hűséges akar maradni a kinyilatkoztatás mondanivalójához, és azt olyan nyelven próbálja tolmácsolni, hogy mindenki megértse belőle: a világban tapasztalható bajokért és bűnökért nem Isten a felelős, hanem a szabadságával visszaélő ember.

Ennek a mondanivalónak hiánya, sőt ellenkezőjének látszata miatt részesült általános elutasításban az az elmélet, amelyet egyes teológusok Teilhard de Chardin gondolatai nyomán próbáltak kiépíteni. Teilhard a világ evolúcióját olyan állandó isteni teremtői tevékenységnek tekinti, amely akkor jut el teljességére, amikor az emberiség eléri végső kifejlődését, Krisztus misztikus Testének kiteljesedését, ami az anyagvilág megdicsőülését is magában foglalja. Az emberiség jelen nyomorúságát ehhez a végső célhoz kell hozzámérni, a rossznak okát nem a múltban kell keresni, hanem abban, hogy a fejlődés még messze van ettől a teljességtől. Ebben a szemléletben az ősbűn voltaképpen annyit jelent, hogy a világ legkezdetlegesebb állapotától fogva a fejlődés katasztrófákon és bajokon keresztül vezet. Az áteredő bűn ennek a következménye, az emberiség tökéletlen fejlődési foka, tehát tragédiákkal, szenvedésekkel, küzdelmekkel, sőt személyes bűnökkel terhelt állapot (24). Ez az elmélet magyarázata lehet a

személyes bűnöknek, de ezeknek alapja, vagyis a tökéletlen állapot áteredő bűnnek semmiképpen sem mondható. Hiszen ezért a tökéletlen állapotért nem az ember a felelős, hanem Isten, aki ilyen fejlődési fokozatokon keresztül valósítja meg a misztikus Test kibontakoztatását. A kinyilatkoztatás szerint az áteredő bűnben kell, hogy valamiképpen benne legyen az ember felelőssége. Az sem állítható az így elgondolt áteredő bűnről, hogy azt a keresztség eltörli.

29. §. Az áteredő bűn formai eleme, továbbadása és következményei

1. Formai elem az áteredő bűnben

Az áteredő bűn nem személyes tett (peccatum actuale) formájában, hanem átöröklött bűnös állapot (peccatum habituale) formájában száll át az emberekre. A büntett (peccatum actuale) tartalmi lényege Isten parancsának áthágása, a bűnös állapoté pedig az Istentől való elfordultságban való megmaradás. Bűnné azonban az áthágást is, a megmaradást is csakis a *szándékosság* (*voluntarium = tudva és akarva*) teheti. Áteredő „bűnről” sem beszélhetünk, ha hiányzik a „formai elem”, a szándékosság.

a) Biztos azonban, hogy ennél a bűnnél a szándékosságot nem bennünk kell keresni, hanem Ádámban. Mert az ha bennünk lenne, akkor hogyan érvényesülhetne az áteredő bűn a szabad akaratuk használatára még el nem jutott kisdedekben? – b) ha felnőtt korában keresztelkedik meg valaki, köteles megbánni korábbi személyes bűneit, az áteredő bünt azonban nem.

Hogyan lehet mégis szándékosságot feltételezni az áteredő bűnnél? *Hogyan kapcsolódik bele lelkünk Ádám vétkébe? Mi a viszony akaratunk és Ádám akarata között?* Ennek a problémának boncolgatása a hittudomány egyik legnehezebb feladatának bizonyult, és főleg emiatt mondják ezt a bünt hittitoknak, misztériumnak. Többféle megoldási kísérlet merült fel a történelem során.

1. PRAEEXISTENTIANISMUS

Az origenisták szerint lelkünk már testünkbe való beköltözése előtt létezett és vétkezett a „toposz hüperurianosz”-ban (ahogy Platón tanítja), és büntetésképpen száműzetés formájában került bele testünkbe. – Ezt a felfogást az egyházi tanítóhivatal 543-ban eretneknek minősítette (DS 403).

2. TÚLZÓ REALIZMUS

Ugyancsak Platón hatása érvényesült Irenaeus, Augustinus és Anselmus túlzó realista elképzelésében. Eszerint Ádámban „az ember”, vagyis a minden emberben fellelhető emberi lényeg vétkezett. Ádám akarata „az emberi akarat” ideálja volt, és mint ilyen, „fizikailag” (*unitas physica* formájában) tartalmazta minden későbbi ember akaratát. Az utóbbiak tehát részesednek, „participálnak” belőle, de nemcsak belőle, hanem vétkéből is. – Ezt a platónista túlzó realizmust („*universale ante rem*”) a középkor eleje óta filozófiailag tarthatatlannak minősítették, ezért az áteredő bűn szándékosságának magyarázatára is elégtelennek tartották és tartjuk.

3. ISTEN ELŐRE LÁTÁSA

Ez a gondolat is felmerült: Isten előre látta, hogy Ádám helyében mi mindnyájan szintén megszegettük volna tilalmát, ezért úgy veszi, mintha tényleg megszegettük volna. – Ez a nézet igazságtalannak tünteti fel Istent, hiszen így nem tényleges hűtlenségünk miatt büntetne bennünket a kegyelem és a természetén kívüli adományok megvonásával.

4. UNITAS MORALIS

A platonizáló „unitas physica” helyett a trienti zsinat utáni teológiában egyes hittudósok akarataink és Ádám akarata közt létrejött „unitas moralis”-ról kezdtek beszélni. Eszerint Ádám akarata nem lényegénél fogva foglalta volna magában a mi akaratainkat, hanem Isten pozitív rendelkezése következtében. A kétféle akarat ilyen „morális jellegű” összekötését Bellarmin isteni parancsként, Suarez pedig Isten és Ádám közt létrejött szerződészerű megállapodásként gondolta. Olyan ez az unitas moralis, mint amikor egy kiskorú gyermek nevében gyámja vállal bizonyos kötelezettségeket a törvény előtt. – Ha ez az elmélet igaz volna, nyoma lenne a Bibliában. Továbbá ez az eset is – akárcsak az unitas physica esete – súrolja a személyes bűn fogalmát, holott Szent Pál értelmezésében az áteredő bűn inkább tragédiának mondható, mint szándékos véteknek.

5. ANALÓG ÉRTELEMBEN VETT BŰN: ÖRÖKÖLT TERMÉSZETÜNK HIÁNYOSSÁGA

A 19. század óta általánossá vált a hittudósok közt Aquinói Szent Tamás nézete. Ő azt tanította, hogy az áteredő bűnnél nincs, és nem is lehet szó a mi akaratainkról, részünkről itt hiányzik a voluntarium.

a) Ebből következik, hogy az áteredő bűn nem igazi bűn, hanem *csak analóg értelemben mondható bűnnek* (vö. STh I II 81 1). Analógia esetén mindig van egy másóság és egy azonosság. Másóság itt az, hogy hiányzik a személyes voluntarium. Az azonosság abban áll, hogy mint állapot, megegyezik a személyes bűnök utáni állapottal. Ádámnak ugyanis nemcsak az emberi természetet kellett volna átörökíteni utódaira, hanem a kegyelmet és a természetenkívüli adományokat is. Bűne következtében ezeket részben önmaga, részben utódai részére elveszítette. A jelen üdvrendben olyan állapotot örökít át, amelyet a „privatio gratiae sanctificantis” épp úgy jellemez, mint a megkeresztelt, de aztán halálos bűnbe esett egyén lelkiállapotát.

b) Az egyes ember személyes döntései hiányát a múlt század óta úgy is szokás érzékeltetni, hogy az áteredő bűn csak természetünk bűne (*peccatum naturae*). Ez a kifejezés már Szent Tamásnál olvasható, és azt jelzi, hogy nem személyes bűnről (*peccatum personale*) van szó, hanem Ádámtól örökölt természetünk kegyelem nélküli állapotáról. Akarataink nem személyes döntés formájában határozott, hanem természetünkbe ágyazva, passzíve veszi át a bűnösséget mint kegyelmi megfosztottságot.

c) Sok mai teológus úgy véli, hogy ha akaratainkat ennyire elkülönítjük Ádám akaratótól, nem érthető, milyen alapon kerültünk hátrányos helyzetbe Ádám bűne miatt. Annál inkább, mert öröklésről, örökségről, sőt Ádámtól való származásunkról sem beszél a Szentírásnak az a szövege, amelyre az áteredő bűn bizonyításánál hivatkozni szoktunk. Az Ádám-Krisztus bibliai párhuzamban inkább a „*korporatív személyiség*” eszméje érvényesül. Ezt már részleteztük az áteredő bűn bizonyításánál (27. §. 2.2. d) pont). A korporatív szemlélet alkalmazása emlékeztet az „unitas moralis” elméletére, de ahhoz, hogy Ádám a későbbi emberek akaratait ilyen személyiség formájában képviselje, nem volt szükség sem pozitív intézkedésre, sem szerződésfelére, mert a Biblia embere számára a családfő a család érdekeit, a törzsfő a törzs érdekeit és sorsát éppoly természetesen képviseli, mint ahogy fejlett jogú népeknél gyermekeik érdekét a szülők. És ahogyan a szülők eltékozolhatják azokat az anyagi javaikat, amelyeket különben gyermekeik örökölnének, úgy vesztette el Ádám a ránk váró kegyelmi örökséget. A korporatív szemléletben azonban nem a jogi színezetű öröklés, hanem az ókorban mindenütt vallott szolidaritás törvénye érvényesül (vö. 1Kor 12,12-30). Erre az elvre Szent Tamás is hivatkozik (STh III 8 3). Ő is, az újabb hittudomány is rámutat, hogy a szolidaritás révén az emberiség egyrészt az első Ádám bűnéhez kapcsolódik, másrészt a második Ádám által szerzett

megváltáshoz; a keresztség által ugyanis második fajta szolidaritást vállalunk: belekapcsolódunk egy természetfölötti közösségbe, Krisztus titokzatos Testébe.

d) Ha elméletünket a korporatív személyiség fogalmára építjük, *beszélhetünk-e továbbra is peccatum naturae-ről?*

Igen, hiszen természetünk milyenségéről döntött Ádám a mi nevünkben. Az újabb teológia perszonalisztikus iránya mégsem tartja jónak, hogy ebben az összefüggésben az emberi természetről beszéljünk. Emberi természetünk skolasztikus fogalmát ugyanis részben elvontnak, részben sztatikusnak látja. Az általános evolúcióra épülő antropológia légkörében élő mai ember akkor érti meg a dogma mondanivalóját, ha Ádámtól örökölt sztatikus „természet” helyett „emberségünkkel adott” áteredő bűnről hall. Ebben az emberségben benne van a történelem során állandóan alakuló (de Ádám bűnétől megfertőzött) általános emberin kívül egyéni szituációnktól befolyásolt adottságaink összessége is. Fogantatásunkkor olyan emberséget kaptunk, amelynek nem magától értetődően áll rendelkezésére a kegyelem, kegyelem nélkül pedig nem tud fölébe kerekedni a világ bűne és egyéni szituációja folytán felerősödött concupiscentia-nak, a kívülről jövő kísértéseknek, és nem tudja „integrálni” az egyéni és történelmi bajokat, tragédiákat meg a halál büntetésjellegű velejáróit; és hajlik arra, hogy „adamita bűnösségét” személyes bűnökkel „ratifikálja”.

2. Az áteredő bűn továbbadása

Latinul a továbbadást különféle neveken emlegetik: propagatio = transmissio = transfusio peccati originalis.

1. Az áteredő bűn átszármaztatásáról nem rendelkezünk pozitív tanítóhivatali megnyilatkozással. Negatív döntés is csak egy elméletet kárhoztat: a trienti zsinat a *pelagiánusok* ellen hozott régebbi elutasító határozatokat felújítva anathémát mond mindazokra, akik szerint az áteredő bűn „*utánzás*, nem pedig átszármazás útján terjed” (DS 1513).

2. Ez a kárhoztatás a legtöbb hittudós szerint olyan mai nézetekre is vonatkozik, amelyekben *Ádámnak nincs szerepe*, mert csak azáltal leszünk bűnösök, hogy a) a világ bűne szolidaritási alapon nekünk is betudódik, – b) vagy pedig, mert bűnös emberek közé születünk, kezdettől fogva úton vagyunk a bűn felé, – c) vagy az előbbi két tényező együttese teszi ki a bűnösségünket.

3. Tertullianus és Augustinus bűnösnek vélték a nemzéssel kapcsolatos kétértelműséget, a *libido*-t. Úgy gondolták, ez viszi át a bűnt a megfogamzott ember lelkére. – Súlyosan tévedtek, mert a bűn nem fizikai, hanem szellemi (moralis) jellegű tény, ezért átvitele nem történhet fizikai úton.

4. Szent Tamás – és az ő nyomán a legújabb időkig a legtöbb hittudós – az Ádámmal való származási összefüggést, az emberi természet továbbadását tartották lényegesnek. Mivel pedig ebben a továbbadásban a középkori biológia az apának tulajdonította az aktív (megtermékenyítő) szerepet, az anya szerepét viszont teljesen passzívnak vélte, azért így fogalmaztak: az áteredő bűn a férfiúi nemzés útján (*per patenam generationem*) terjed. Mert az ember ezáltal iktatódik be Ádám családfájába, így vonja magára a családfőtől rá háramló végzetet, a neki szánt megszentelő kegyelem hiányát.

Ebbe az elképzelésbe könnyen beleilleszthették Jézus szeplőtelen fogantatását, hiszen szűzi fogantatásakor hiányzott a férfiúi nemzés. Szűz Mária szeplőtelen fogantatását viszont éppen a férfiúi nemzés megléte miatt – továbbá a megváltás egyetemességének dogmája miatt – nem tudta elfogadni Aquinói Szent Tamás. Akik a „per paternam

generationem” elméletet képviselték, nem vették észre, hogy ez éppenúgy hibás, mint a kéjérzet elmélete: a bűn szellemi jellegű tény, hogyan köszönheti a létét fizikai eszköz-oknak?

5. A modern biológia kimutatta, hogy a megtermékenyítésben az apának nem nagyobb a szerepe, mint az anyának. Ezért sokan „férfíui nemzés” helyett a „*természetes nemzés*” kifejezést használják. Teológiai megokolása ugyanaz, mint a szenttamási elméletnek, így érvelnek: Az áteredő bűn lényege a megszentelő kegyelem hiánya az Ádámban Istentől eltávolodott természetben. Ezt a természetet azonban az ember természetes nemzés útján, illetve ennek következtében kapja meg. Többen hozzáteszik, hogy magát a nemzést nem tekinthetjük eszköz-oknak (hiszen akkor a fent említett cáfolat erre is vonatkoznék), hanem feltételnek kell tekintenünk. Ez a feltétele annak, hogy beiktatódjunk abba az emberiségbe, amelyet Ádám mint korporatív személyiség képviselt. *A bűn átszármazásának oka pedig éppen ez a beiktatóadás.* Karl Rahner iskolája hozzáfűzi, hogy a „természetes” szó itt a természetfölöttivel áll ellentétben, nem pedig a „mesterséggel”. Ha tehát sikerülne valaha mesterségesen előállítani embert, az ilyen is természetes ember, tehát Ádám törzsökének tagja lenne.

6. Az ősbűn tárgyalásakor már előkerült, hogy sem egzegétikai, sem dogmatikai szempontból nem lényeges, hogy ha a fejlődéseméletet elfogadjuk, monogéizmust, vagy poligenizmust vallunk-e. Kétféle poligenizmusról szoktak beszélni a teológiában. Aki csak biológiai poligenizmust vall, úgy képzei, hogy az emberiség több emberpártól származott ugyan, de közülük csak egy emberpár vétkezett. Akik időrendben elsőnek „hominizálódtak”, azok képviselték Isten előtt a későbbi egész emberiséget. Az azonban nem szükséges, hogy minden későbbi ember testi származása rájuk legyen visszavezethető, hiszen korporatív személyiségnek tekinthetjük őket. – *Teológiai poligenizmusnak* mondjuk azt az elméletet, amely szerint nem egy emberpár követte el az ősbűnt, hanem többen. Ez lehetséges, vagy legalábbis összeegyeztethető a Bibliával, ahol az Ádám név (mint a 27. §. 2.2. da) pontjában láttuk) nem feltétlenül személynév, hanem az első emberek összefoglaló neve. Vétkezettek tehát akár kollektíve, akár – ha nem egy időben történt a hominizálódás – külön-külön minden első emberpár, akik a későbbieket képviselték. A kollektív bűnözés olyan formában is történhetett, hogy egy-egy törzsnek lázadó tagjaival a többiek tudatosan szolidaritást vállaltak.

Ezeknek a lehetőségeknek bármelyike elfogadható és összeegyeztethető az áteredő bűn átszármaztatásával, ha ezt az átszármaztatást „biológiátlanítjuk”: az első vétkezők korporatív személyként az egész későbbi emberiséget képviselték, ezért vétükük mindenkire átszáll, aki bármi módon emberré lesz.

7. A biológiátlanítást fokozott mértékben érvényesítik, akik nem vallják a korporatív személyiség elméletét, mert Ádám bűnében nem látnak többet, mint annak a bűnös szituációnak kezdetét, amelyet a történelem során a személyes bűnök állandóan növelnek, a kegyelmi élet viszont csökkenteni képes (vö. 28. §. 7).

3. Az áteredő bűn következményei

1. Ezek nagy részben az ősbűn következményeivel azonosak, tehát az ott tárgyaltakból ajánlatos kiindulnunk:

a) Ott elsőnek a megszentelő kegyelem elvesztését említettük. Az áteredő bűnnek azonban nem következménye ez, hanem tartalmi eleme. b) A concupiscentia elsősorban következménye, de – mai felfogás szerint – egyik tartalmi összetevője is az áteredő bűnnek.

c) Megváltozott a világhoz, ill. annak adottságaihoz való *viszonyulásunk* (a munka, szenvedés, halál stb. átélése).

d) Az ősbűn negyedik következményének magát az áteredő bünt mondtuk. Az áteredő bűn negyedik következményének viszont a „*damnum aeternum*”-ot mondja a kinyilatkoztatás. Ez Isten örök nélkülözését és a velejáró szenvedést jelenti. A második lioni zsinat (DS 858) és a firenzei zsinat (DS 1306) a pokollal (*infernium*) azonosítják, a trienti zsinat hozzáteszi, hogy nemcsak a bűnbánat szentsége mentesít ettől a következménytől, hanem a gyermekkeresztelés is.

Az Ószövetségben hiányzott a keresztség és a bűnbánat szentsége, akkor a felnőtt hívő ember egyéb eszközök igénybevételével szabadulhatott meg az áteredő bűn egyes következményeitől. A patrisztika korára visszamenő vélemény szerint összülünk megtértek, ezért náluk nem érvényesült a *damnum aeternum*. A trienti zsinat Szent Pál nyomán azt tanítja, hogy a felnőttek csak akkor jutnak kárhozatra, ha teljes szándékossággal elutasítják a keresztséget vagy a bűnbocsánat szentségét, vagy hiányzik belőlük az ún. „*votum sacramenti*”. Hogy az utóbbi mit jelent, és hogy a keresztség nélkül elhunyt kisgyermek örökké nélkülöz-e a boldogító istenlátást, vagy pedig van lehetősége üdvözülésüknek, – ezekkel a kérdésekkel részben a megváltástan, részben a kegyelemtan foglalkozik.

2. „*Megsebzetségünk*” mértéke

A középkor óta szokásba jött az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszéd (Lk 10,25-37) allegorizálásával jellemezni az emberiség bűn utáni állapotát: természetes adottságait a sátán megsebezte, természetfölötti és természetén kívüli adományaitól pedig megfosztotta (*homo vulneratus est in naturalibus, et spoliatus est in gratuitis seu in supernaturalibus*).

Mivel természetünk „*megsebzetségét*” – Szent Pál és Szent Ágoston félreérthető kifejezései nyomán – a 16. századi újítók és a későbbi eretnekek (janzenisták, Baius, Quesnel stb.) eltúlozták, az egyházi tanítóhivatal több ízben nyilatkozott ennek katolikus értelmezéséről (26. §. 4.2. pont).

Értelmünk homályosságát és akaratunk meggyengülését, több hittudós szerint, nem szükséges ennek a két lelki „*képességnek*” fogyatékságában látnunk. Elég arra gondolnunk, hogy a *concupiscentia* felszabadulása óta nagyobb feladatokkal kell megbirkóznunk ezeknek, mint azelőtt. Ami objektíve rossz, az szubjektíve a jónak látszatában jelenik meg előttünk, és így az értelmét és akaratot kedvezőtlenül, de nem kényszerítően befolyásolja (25).

Aquinói Szent Tamás abban látta természetünk megsebzetségét, hogy a helyes magatartás felismerése és kivetése olyan erényekben vált nehezzé, amelyek Istenhez és embertársainkhoz fűződő viszonylatainkat szabályozzák, az ún. kardinális erényekben. A középkori pszichológiai elképzelésnek megfelelően ezt így fogalmazta: értelmünk erénye az okosság (*prudentia*), ezt felváltotta bizonyos fokú értelmi tompaság (*ignorantia*), akaratunk erénye az igazságosság (*iustitia*), ezt megnehezíti a rosszra való hajlam (*malitia*), törekvőképességünk (*irascibilis*) erénye a bátorság (*fortitudo*), ezt akadályozza gyengeségünk (*infirmetas*), végül vágyóképességünk (*concupiscibilis*) erényét, a mértékletességet (*temperantia*) a rendetlen vágyakozás (*concupiscentia sensu stricto*) hajlama próbálja megbénítani.

Szent Ágoston mintha tovább menne, mert néha teljesen megromlottnak tünteti fel az emberi természetet. Ilyen kifejezéseinek olvasásakor azonban nem szabad figyelmen kívül hagynunk Ágoston költői és szónoki stílusát. Ő rétori felnagyítással a paradicsomi ideális állapotot tünteti fel természetesnek, mondja az ember természetének, és ehhez képest valóban nagy a veszteség. A skolasztika ezt természetfölötti síkra felemelt természetnek, *natura elevata*-nak nevezi. A középkori és a trienti teológia azt érti természetén, ami az ember arisztotelészi

meghatározásában (*homo est animal rationale*) foglaltatik. Az utóbbihoz képest nem lehet megromlottságról, hanem csak meggyengültségről beszélni. Tehát más Ágoston természet-„modell”-je, és más a középkor modellje. Az ágostonos modellt tartotta szem előtt Luther és Kálvin, ezt tartja szem előtt Karl Barth is.

Az újabb katolikus hittudomány egyik irányzata szintén szakítani akar a skolasztikus modellel. Felfogása közbülsőnek tekinthető a természetnek ágostonos és skolasztikus megfogalmazása között. A perszonalisztikus filozófiának erről a természetmodelljéről a teremtéstanban már volt szó, sőt fentebb is utaltunk rá a „*peccatum naturae*” kifejezés ismertetésénél (29. §. 1.5. pont).

30. §. Az áteredő bűn és a mai ember nehézségei

Az áteredő bűn egyike azoknak az igazságoknak, amelyek a mai ember számára legkevésbé látszanak elfogadhatóknak. Három fő oka van ennek, és a ma emberének ellenvetései szinte kivétel nélkül ezekre az okokra vezethetők vissza.

1. Túlzott optimista vagy túlzott pesszimista antropológiai szemlélet

Sok mai ember vagy túlzott optimizmussal, vagy túl pesszimista módon szemléli és ítéli meg az ember természetét és az emberiség jövőjét.

A túlzó optimisták minden bajt és gyengeséget átmenetinek tartanak és azt vallják, hogy akár a kultúra haladása (kultúroptimizmus), akár a társadalmi szerkezet megváltoztatása (szociális optimizmus) révén a bajok és egyenlenségek előbb-utóbb teljesen kiküszöbölhetők lesznek. Ezzel szemben az ateista egzisztencialisták és egyes századai bölcselek pesszimizmusa azt hirdeti, hogy sem külső, sem belső eszközök (pl. nevelés, önnevelés, kegyelmi élet, társadalmi változások) nem képesek tartósan megváltoztatni az embert, jobbra fordítani a sorsát, az emberiség jövője is katasztrófákkal fenyeget.

Az áteredő bűn tana sem a túlzott optimizmusnak nem kedvez, sem a túlzott pesszimizmusnak, ezért az ilyen beállítottságú emberek számára elvileg elfogadhatatlannak látszik.

2. Az evolucionista világkép egyoldalú értelmezése

A mai hittudósok között egyre inkább elfogadottá válik az általános evolucionizmus, annak világképébe pedig nem mindenki tudja könnyen beleilleszteni az Ádám bűne előtti paradicsomi állapotot, továbbá Istennek a bűn hatására történt módosító beavatkozását. Sok hívó előtt úgy tűnik, mintha a Teremtő önmagával került volna ellentétbe, amikor az evolúciót először az emberiség és a világ Krisztusban való kiteljesedésének eszközéül szánta, később azonban, az előre nem látott ősbűn miatt kénytelen volt módosítani az evolúciós törvényeket.

Erre a nehézségre *részen már megadtuk a választ*, amikor ismertettük azokat a megoldásokat, amelyek az evolúciós világképpel próbálják szembesíteni a paradicsom létezését, Ádám egyéni vagy kollektív személyiségét, vétkének hogyanját, következményeit, átszarmaztatását stb. *Az ott előadottakhoz hozzá kell tennünk*, hogy a módosított evolúció nem egy előre nem látott elgondolásnak utólagos korrigálása. Isten a bűnt és annak következményeit öröktől fogva látta, látja és engedélyezi. Azt is előre látta, hogy milyen lesz az emberiség sorsa, de ezt a korporatív személyiség magatartásától tette függővé. Az eredeti tervben tehát benne volt a ténylegesen valósuló evolúció eshetősége, sőt engedélyezése is.

Maurizio Flick egyik tanulmányában olvassuk: „Az emberiség szembe helyezkedik Isten teremtő akaratával, és a bűn elborítja a világot... Tételezzük fel, hogy az emberiségnek ez a visszautasítása, amellyel megtagadta a fejlődés folytatását, semmiben sem változtatta meg sem a kozmosz, sem pedig az emberiség látható arcukat. A külső események megfigyelője semmiféle törést, semmiféle katasztrófát nem vehetne észre. Az emberiség tovább fejlődik, megjelennek a különböző kultúrkörök, az egyre jobban megszervezett emberiség a technika segítségével birtokába veszi a világot. Valójában mégis óriási változás történt. Ha az emberiség eredeti formájában fogadta volna el a felkínált természetfeletti életet, egészen másfajta tökéletességre juthatott volna...

A fejlődés azonban nem állt meg, csak azóta más utat követ, és más törvények korlátozzák. Az ember romlottsága nem hiúsította meg az isteni tervet, hogy az embert a Szentháromság életében való részvételre emelje fel. Az Isten megvalósítja ezt a tervet, de ahhoz az új helyzethez alkalmazva, amelybe az emberiség került. Ettől fogva a fejlődés a húsvéti misztérium jelében valósul meg: az ember a megtestesült Ige érdeme alapján és a megtestesült Igében való részesedés által jut el a természetfelettihez. Minden ember hivatva van arra, hogy részt vegyen a feltámadt Krisztus dicsőségében, de csak a megfeszített Krisztus halálában való részesedés útján.

Az ember ebben az új rendben is eljuthat a teljes szentségre, a személy tökéletes uralmára a természet felett, diadalmaskodhat a szenvedésen és halálon, de ez teljes és tökéletes formában csak az eszkatológikus rendben valósul meg. A földön minden ember olyan állapotban születik, amely más, mint amilyennek az Isten akarta fejlődés szerint lennie kellene. Még ha elnyeri is valaki a kegyelmet, megmarad a természet spontaneitása, amelyen a személy nem tud uralkodni (a „concupiscentia”, amely az embert könnyen a bűnbe viszi). Hasonlóképpen marad meg a szenvedés és a halál katasztrófális megtapasztalása. Mindazonáltal ezek a bajok, amelyeket az ember a visszautasítással zúdított magára, jóra fordulnak, mert az Isten nemcsak képessé tesz arra, hogy legyőzzük őket, hanem föl is használja őket, hogy a természetfölötti életnek egy, még tökéletesebb formáját alakítsa ki, amely azóta egy, a kegyelem segítségével megvívott dicsőséges küzdelem gyümölcse lett” (26).

3. Isten igazságossága és jósága

A legtöbb embernek nem elméleti nehézségei vannak az áteredő bűnnel szemben, hanem mert saját vagy mások életének tragédiáit teljesen ennek a bűnnek tulajdonítja, nem látja összeegyeztethetőnek Isten igazságosságával és jóságával. Úgy tűnik, mintha milliók szenvednék meg egyetlen bűn következményeit, sőt olyan bűnét, amelynek elkövetésében a szenvedő embertömegek részéről teljesen hiányzik a szándékosság. Így van-e ez?

1. Akik így beszélnek, rendszerint *eltúlozzák az áteredő bűn következményeit*. Az emberi természet romlottságát nem az általunk ismertetett módon képzelik, hanem a 16. századi újítók tanítása értelmében. Ez több nagy filozófus (pl. Hume, Kant, Schopenhauer, Nietzsche) ellenvetéseiben is kimutatható.

a) Sokan nem veszik figyelembe, hogy *az áteredő bűnben elhunyt kisdedek* az általános teológiai vélemény szerint ki vannak ugyan zárva a mennyből, de teljes mértékben élvezik a természetes boldogságot, és mit sem tudnak kizártságukról. Sőt több mai hittudós még üdvözülésüket is lehetségesnek tartja (94. §. 3.). – A meg nem kereszttelt vagy hitehagyott felnőttek pedig az *ún. implicit vágykeresztséggel, ill. implicit bűnbánat* révén üdvözülhetnek. Akik ui. saját hibájukon kívül nem jutottak el Istenbe vetett meggyőződéses hitre, vagy azt saját hibájukon kívül elveszítették, akik előtt nem hirdették az evangélium olyan formában, hogy szubjektív meggyőződést váltana ki belőlük, de az igazságot és humánusot őszintén és önzetlenül keresik és szolgálják, azoktól Isten nem tagadja meg az üdvösséget; üdvözítésük olyan formában történik, ami „csak Isten előtt ismeretes”, írja a II. vatikáni zsinat kiadványa (EM 22; vö. E 16).

b) *A világban tapasztalható bajokat és katasztrófákat nem lehet kizárólag az áteredő bűn következményeinek tekinteni*. Hiszen a bűn az ember szabad akaratán múlik, ezért áteredő bűn nélkül is megvolna a lehetősége a személyes bűnöknek és azok mérhetetlen következményeinek. *A katolikus dogma nem fest sötétebb képet az emberiség állapotáról, mint azok, akik tagadják a dogmát, de az evolucionizmust elfogadják*. A mi felfogásunk két többletet ad hozzá az evolúció profán elképzeléséhez.

ba) Hisszük, hogy a világban tapasztalható tudatlanság, az égbekiáltó igazságtalanságok és visszaélések mögött nem egyedüli ok az emberiség elmaradottsága és a bűnök belső történeti logikája, hanem okként szerepel Ádámtól örökölt rosszrahajló emberi természetünk is. Ugyanakkor velük együtt valljuk azt a meggyőződést, hogy ez a természet nevelés és önnevelés útján megváltoztatható, sőt kötelességünk a megváltoztatására való komoly törekvés.

A tisztességes megélhetést és a kultúra eredményeit minden ember számára biztosító társadalmi rend megteremtésének kötelességét már korábban is hitünkünkől következő kötelezettségnek nyilvánította az Egyház (a „Rerum novarum” és a „Quadragesimo anno” kezdetű enciklikákban). XXIII. János pápa óta ezt méginkább hirdeti: „Pacem in terris”, „Mater et Magistra”, „Populorum progressio”, „Octogesima adveniens” kezdetű enciklikák, „Gaudium et spes” kezdetű zsinati lelkipásztori rendelkezés, a II. ált. szinodus okmánya: „Igazságosság a világban” stb.

De már a korábbi teológia kiemelte – éppen az áteredő bűnben is megnyilvánuló szolidaritásra hivatkozva – minden egyén felelősségét a világ bűne és annak káros következményei növelhetőségével és csökkenthetőségével kapcsolatban. „Az áteredő bűn titka... tilalomfát emel azzal a kegyetlen lelkülettel szemben, amely saját önzésének bástyái mögé vonulva sztoikus hidegvérrel nézi annyi embertársa vergődését, és nem veszi tudomásul, hogy mindenkinek mély, nagy felelőssége van Isten előtt embertársa tekintetében. Allandóan belekiáltja a történelembe és az életbe: Nemo Bibi, sed suis! Senki sem élhet önmagában; jóban-rosszban magával ragad másokat, felelős másokért, vö. Róm 14,7” (27).

bb) Vegyük hozzá, hogy a teológia, akárcsak a Biblia, a dogmákat nem önmagukban, egymástól elszigetelve, hanem üdvrendi összefüggésükben szemléli. A keresztény ember sohasem téveszti szem elől, hogy nem az áteredő bűn rendjében élünk, hanem a megváltásában. *Az áteredő bűn dogmájához szükségszerű kiegészítésként oda kíváncsiak a megváltás, a kegyelem és az eszkatológikus kiteljesedés dogmái.* Ezeknek figyelembevétele két új erőforrást nyit meg és ad hozzá azokhoz a tiszteletreméltó törekvésekhez, amelyek pusztán természetes erőfeszítésektől várják az emberiség igazi és teljes felszabadulását. Egyrészt az emberiség bajainak természetes (és ezért szükségszerű) gyógyszereihez a kegyelmet is hozzákapcsolja; másrészt az „abszolút jövő”-be vetett hit által szilárd alapot biztosít annak a meggyőződésnek, hogy az emberiség boldogabb jövője érdekében vívott harcok eredményesen fognak végződni.

Ha a most részletezett szempontokat helyezük a mérleg másik serpenyőjébe, nem érezzük igazságtalannak az áteredő bűnt. „Az üdvtörténetben az ember bukásának ellenpólusa a megváltás. Ez pedig lehetővé teszi, hogy a kísértésen, küzdelmen, szenvedésen és halálán át olyan kegyelmi és erkölcsi nagyságot érijünk el, amire talán egy ún. paradicsomi állapotban nem lett volna módunk” (28).

2. *Isten jósága és szeretete* is más megvilágításba kerül, ha a bűnt és a megváltást nem egymástól elszigetelten, hanem egymással való összefüggésükben állítjuk magunk elé. Kétségtelen ui., hogy ha a világban tapasztalható bajok és bűnök megengedése a fenti szempontok szerint nem is tűnik igazságtalanságnak, Isten jóságával nem könnyen egyeztethetők össze. Újra meg újra felvetik a kérdést a lelkünkben: hogyan engedheti meg Isten, ha valóban szereti teremtményeit? Miért tette próbára az ősszülőket, amikor előre látta, hogy milyen következményei lesznek ennek a próbának? Miért engedi meg a bűnt és a bűnök „kollektív dimenzióit”?

Ezekre a miértekre nem tudunk teljesen kielégítő választ adni (vö. 10. §. 3. 3. pont). A bűn megengedése értelmünkkel át nem fogható titka a „Deus absconditus”-nak (Iz 45,15): „Mily kifürkészhetetlenek szándékai, mily megfoghatatlanok útjai!” (Róm 11,33). Arra azonban van felelete a kinyilatkoztatásnak, hogy a bűnnek és következményeinek megengedése nem

ellenkezik Isten jóságával. Válasza így hangzik: Isten nem úgy jó, nem úgy szeret, mint ahogy az emberek jók és ahogy az emberek szeretnek. A végtelen Isten túlradó mértékben szándékol és tesz mindent, indítékai és viselkedése nem mérhetők össze a mi kisszerű elgondolásainkkal és célszerű viselkedéseinkkel. Képes arra, hogy megengedje, elnézze a bűnök és szenvedések mérhetetlen tömegét, de képes arra is – és meg is teszi –, hogy mindebből nagyobb jót hozzon ki. Ennek történeti bizonyága Jézus kereszthalála, amelyben a világ bűne tetőpontra hágott, de amely számunkra a legnagyobb jót, a megváltást eredményezte. Nem egyedüli lehetséges útja, és nem a legkönnyebb útja, nem is a legrövidebb útja annak, hogy rádöbbsen minket, hogy mennyire szereti teremtményeit (Jn 3,16), Isten mégis a mérhetetlen áldozatnak ezt az útját választotta, hogy hinni és bízni tudjunk a jónak végleges győzelmében. „Aki saját Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?” (Róm 8,32).

A Rómaiaknak írt levél 5. és azt megelőző fejezeteinek mondanivalóját csak a 8. és a következő fejezetek megvilágításában lehet hűen értelmezni. A kereszttől öröktől fogva benne volt Isten tervében, mint irántunk való szeretetének jele és záloga, holott öröktől fogva tudta, mennyi gonoszság fogja megelőzni a keresztet és mennyi fog történni azután is. A féktelen gonoszság tombolásának megengedése letagadhatatlan realitás, de ugyanígy realitás a kereszttel és arra való tekintettel a világ kezdetétől folyósított rengeteg kegyelem is. Isten „olyan világrendet és olyan üdvrendet akart, amelyben a test-lélek ember felhasználhatja a maga szabadságát, kifejlesztheti a benne szunnyadó képességeket, és amelyben Isten irgalma és szeretete is legjobban megnyilatkozhat. Az Újszövetség fényében el kell fogadnunk, hogy a jelen küzdelmes élet minden bűnével és erényével csak előcsarnoka az örök életnek. Ha van megbocsátás, feltámadás és örök élet, akkor a jelen élet küzdelme, szomorúsága és szenvedése feloldódik a reményben” (29).

Isten szeretetét nem az arányos elosztás logikája jellemzi, hanem a „túlradás” logikája: „Amikor azonban elhatalmasodott a bűn, túlradt a kegyelem, hogy amint halált hozóan uralkodott a bűn, úgy uralkodjék az örök életre szóló megigazulással a kegyelem is, Urunk, Jézus Krisztus által” (Róm 5,21). Isten maga a jóság és a szeretet. Ami rossz van a világon, mind csak a teremtmény bűnéből származhat, ezt mondja az áteredő bűn dogmája. A megváltás dogmája pedig hozzát teszi, hogy a bűn és a rossz csak átmeneti, ideiglenes mozzanat a világban, mert a világ végén megsemmisítő diadalt fog aratni fölötté az isteni irgalom és szeretet, és az „új ég és új föld” világában már csak szeretet és boldogság uralkodik (30).

II. rész: Halálával és feltámadásával megváltott bennünket (Szótériológia)

31. §. Bevezetés a megváltás teológiájába

1. Isten üdvözítő szándékának sorsa

1. A teológiai teremtéstan bizonyítja, hogy *a teremtő Istent az a cél vezette, hogy saját dicsőségét az emberiség üdvözítése útján valósítsa meg.*

Az üdv, üdvösség szó többféle jelentésben szerepel a Bibliában. Általában mindazt a jót jelenti, amit a jámbor ember Isten ajándékának szokott tekinteni: egészség, földi javak, családi boldogság, béke önmagunkkal, felebarátainkkal és Istennel. Az Újszövetségben mindezek betetőzéseként és összefoglalójaként az Isten végtelenül boldog életében való részesedést jelenti az üdvösség.

Az emberiség Ádámában, majd személyes bűnei révén is, szembe került Isten üdvözítő akaratával, de Isten talált rá megoldást, hogy a bukott emberiségnek ne olyan legyen a sorsa, mint a bukott angyaloknak; hogy „kiragadjon minket a sötétség hatalmából, és helyet adjon szeretett Fia országában” (Kol 1,13). „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte” (Jn 3,16), „hogy általa békítsen ki magával mindent a földön és a mennyben” (Kol 1,20). Az ember gonoszsága tehát nem hiúsította meg Isten üdvözítő tervét, csak módosította annak végrehajtását. Az üdvözítés így vált történetivé, az emberiség története pedig az üdvözítés történetévé, „üdv történetévé”.

2. *Az üdvözítés története több szakaszból épül fel.*

a) Kezdődik a „paradicsomban” megélt, vagy legalábbis felajánlott isteni életnek, a hit, remény, szeretet boldogító dialógusának visszautasításával. Folytatódik azzal a szövetséggel, amelyet Noéval az emberiség, Mózesrel a választott nép javára kötött Isten, továbbá a választott nép állandó irányításával és fokozatos előkészítésével a Krisztusban kötendő új szövetségre. Ezek, az események töltik ki az üdv történet első szakaszát.

b) A második szakaszt a megváltás szakaszának mondhatjuk. Ennek első mozzanata az üdv történet legkiemelkedőbb pontja és egyben irányító központja, a Krisztus-esemény. Krisztus-esemény a Fiúisten megtestesülése, köztünk folytatott élete, megváltói halála és megdicsőülése, egyszóval: Jézus Krisztus életműve és tanítása. Második mozzanata ennek a szakasznak az a tény, hogy Jézus életművének folytatásaként megalakult az Egyház, amely jele is, közvetítője is a megváltás művének. Eszköze annak, hogy a megváltás minden emberhez eljusson, és egykor majd az egész világ visszataláljon Teremtőjéhez.

c) Addig az üdvözítés harmadik szakaszában, a „vándoregyház” korában élünk (2Kor 5,6; E 8; 9; EM 40; 45; NC 5; DR 7). Elvileg már megtörtént a megváltás, gyümölcsei gyakorlatilag is hozzáférhetők, az „új élet” lehetősége az Egyház útján intézményesen is biztosítva van, a világ „konzekrációja” (E 34) megkezdődött.

d) Megváltottságunk a harmadik szakaszban csak több-kevesebb mértékben érvényesül és mutatkozik. Teljességét csak az eszkatológiai időben, az „új ég és új föld” (Iz 65,17; Jel 21,1) beköszöntésekor éri el. Ez lesz az üdvözítés negyedik és egyben végső, de vég nélküli szakasza.

2. A megváltástan kifejezést kétféle értelemben használhatjuk

A megváltás teológiája két nagy tárgykört ölel fel: a megváltás művéről és a Megváltó személyéről szóló traktátusokat. Tágabb értelemben vett megváltástanak e két traktátus

együttesét szokták mondani. Szűkebb értelemben csak a megváltó művéről tárgyaló traktátust mondjuk megváltástannak, a Megváltó személyével foglalkozó fejezetek összefoglaló neve pedig Krisztus-tan; krisztológia. – A két traktátust az újkori teológia kezdte elkülöníteni egymástól, a régiek Krisztus személyét is művén keresztül mutatták be. Egyes újabb szerzők visszatérnek a régi gyakorlatra. – Az áttekinthetőség megkönnyítése céljából ajánlatosnak látszik, hogy mi az újkorban kialakult tárgyalási módszert kövessük.

32. §. A megváltás előkészítése

1. Negatív felkészítés

1. RÁSZORULUNK A MEGVÁLTÁSRA

A bűn és az áteredő bűn elemzésekor már találkoztunk azzal a ténnyel, hogy az Isten elleni lázadás milyen negatívumokat hozott létre az emberiség történetében.

a) Elsősorban a *Krisztus-eseményt megelőző évezredek* történetében szemlélhető, hogy az igaz Istentől elfordult, a maga útján járó emberiség milyen mélyre tudott lesüllyedni vallási és emberi vonatkozásban. Ebből a negatívumból a választott nép is kivette a részét. Izrael történetén végigvonul egy önfejű, örökösen lázongó nép Jahvénak, a gondos családtyának, a gyengéd vőlegénynek, az önfeláldozó pásztornak és hatalmas csodatevőnek irányítása ellen, valamint ezeknek a lázadásoknak számtalan borzalmas következménye (vö. Róm 1,18-3,20). „A Szentírás nem elméleti tanítást ad arról, hogy az ember rászorul a megváltásra, hanem bemutatja az embert a maga elesettségében, és bemutatja Istent, aki Megváltót küld” (31).

b) De a *Krisztus megjelenése óta eltelt idő* is tele van a materiális, biológiai és szociális bajoknak, a visszaéléseknek, gonoszságoknak és bűnöknek tömkelegével, bár ezek megszüntetésére igen nagy és tiszteletreméltó törekvések történtek és történnek. „Az ember a vallástól függetlenül is rájön, hogy élete zaklatott, tele van kötöttséggel, szenvedéssel, és menetel a halál felé. Belülről érzi, hogy ösztöneit, vágyait nem képes alárendelni személyes elhatározásainak, kívülről pedig környékezi a természet ridegsége, ártalma, a gyűlölet és igazságtalanság... Tapasztalunk-e olyan jeleket, amelyek elárulják, hogy a modern ember sem közömbös a megváltás vagy a Megváltó iránt?... Ilyen elsősorban az egyedüllét, mint végső emberi szükség... A világ törekenységének felismerése is világosabb lesz... A bűntudat nem jelentkezik nyilvános vezeklésben és engesztelő vallásos szertartásokban,... viszont... az irodalom, színház, film csak akkor tud érdeklődést kiváltani, ha az örök emberit, a bűn és erény összeütközését mutatja be” (32).

c). A keresztény ember meggyőződése, hogy az „*önmegváltás*” (*autoszótéria*) lehetetlen. A világban tapasztalható bajok és bűnök nem mondhatók a fokozatos fejlődéssel együttjáró negatívumoknak, amelyekből előbb-utóbb magától „kinő” az emberiség. Az emberiség boldogítását célzó jószándékú törekvések, egyéni és kollektív akciók sem segítenek önmagukban. Mert bűneink nemcsak a világ és társadalom immanens törvényeivel szemben való ellenszegülések, hanem ezeknek a törvényeknek alkotójával és védelmezőjével, Istennel szemben is. A kezdeményezés és megbocsátás tehát csak Istentől jöhet, tőle indulhat ki az a személyes „üdvösség”, amelyben az ember fölébe tud kerekedni a bűnnek, a bajnak, sőt a halálnak. A megváltás végső eredménye egyfelől az eszkatológiai idők állapota, másfelől olyan természetfeletti erő, amely a világ boldogítására irányuló törekvéseket egyrészt felfokozza (hiszen a megváltott embernek kötelessége a világ boldogításán dolgozni), másrészt azok hatékonyságát az isteni kegyelem segítségével felerősíti (EM 37-42). Ezeknek a tényeknek végiggondolása azt a meggyőződést érleli meg bennünk, hogy szükségünk volt a krisztusi megváltásra, mint az emberiség objektív megváltására, továbbá szükség van arra, hogy ebbe egyénileg is teljesen belekapcsolódjunk, hatásai bennünk is megvalósuljanak (szubjektív megváltódás).

2. ALKALMASAK VAGYUNK A MEGVÁLTÁSRA

A megváltásra való rászorultságunk és a megváltásból fakadó kegyelem nem úgy állnak szemben egymással, mintha a természetfölöttit saját természete elfojtása árán kapná meg az ember. Ezt a tényt már a középkorban felismerték, és különféleképpen fogalmazták. Arról írtak,

hogyan a kegyelem nem rontja le a természetet (*gratia non destruit naturam*), sőt egyenesen feltételezi a természetet (*gratia praesupponit naturam*), azaz csak akkor válik hatékonyvá a kegyelem, ha szabad akaratunk igent mond rá. Sőt a kegyelem kibontakoztatja, kiteljesíti természetünket (*gratia perlicit naturam*). Hogy a kiteljesedés mit jelent, arról a hittudomány története során különféle elméletek keletkeztek. Aquinói Szent Tamás úgy gondolja, hogy az áteredő bűn meghagyta az emberben a természetfölötti iránt való fogékonyságot, a „*potentia oboedientiális*”-t. Ez nem aktív *potentia* (az almagag képessége arra, hogy kedvező körülmények közé kerülve kicsírázzon és almafává legyen), hanem csak passzív alkalmasság arra, hogy a belévetett természetfeletti mag megfogadjon és fává fejlődjön. A természetfölötti után való öntudatlan vágyakozásnak is mondható (*appetitus innatus*: STh III 11 1; Verit 1 10), mintha öntudatlanul „érezne” az ember a kegyelem hiányát és vágyakozna az után, amitől megfosztották. A későbbi hittudósok egy része passzívabbnak tartja ezt a fogékonyságot, mint a többi hittudós. A molinista iskola szerint pusztán „*indifferentia*” a természetfölöttivel szemben (nem szikes talaj a lélek, hanem olyan, amelyben megfogadjon a mag, ha belévetik), a tomisták többnek tartják, „jó termőföld”-nek, amely szinte „megkívánja” a természetfölöttit, mint a bánáti föld a búzát, a tokaji vagy badacsonyi hegyvidék a szőlőültetvényt. Az újabb teológia az utóbbi elképzelés nyomán halad, de másképp fogalmaz. A perszonalisztikus teológia szerint személyiségünk az Istentől szánt teljességét csak akkor képes elérni, ha kinyilatkoztatás és kegyelem révén hozzáférhetővé válik számára, és megvalósul benne az isteni életben való részesedés (33). A megváltásra való alkalmasságunk tehát személyiségünk teljes kibontakoztatására irányuló isteni elgondolásban gyökerezik.

2. Az emberiség pozitív felkészítése a megváltásra

1. AZ ÓSZÖVETSÉG VILÁGÁBAN

Isten választott ószövetségi népe részben ígéreteket kapott, részben Istennek olyan jóindulatú magatartását és pozitív irányítását élte meg, hogy amit Szent Pál az ószövetségi törvényről ír, azt az egész ószövetségi történelemről elmondhatjuk: Krisztushoz vezető nevelőnk volt (vö. Gal 3,24).

A messiási javakra, messiási országra és a Messiás személyére vonatkozó jövendölésekkel itt nem foglalkozunk. Ezeket és a velük kapcsolatos problémákat a „*theologia fundamentalis*” tárgyalja. Miben állt ezeken kívül a nép pozitív felkészítése?

a) Izrael történetében elsősorban a *megváltás előképeivel* találkozunk. Ilyenek: a nép kiválasztottsága, a szövetségkötések, az ellenségtől való megszabadítás, főleg pedig Egyiptomból és a babiloni fogságból való kiszabadítás. Legtöbbször két ige szerepel a kiszabadítás jelzésére: a „*padah*” a rabszolga kiszabadítását, a „*gadal*” pedig a családi birtok öröklésekor az egyik testvérnek jutott résznek a másik által történő megvásárlását, továbbá a vérbosszúra ítéltnek kiváltását jelentette. Ezekon a jogi vonatkozású kifejezéseken kívül más természetűek is előfordulnak az előképeknél: kimenteni, kiszabadítani, kivezetni, üdvözíteni, gyógyítani stb.

b) A Jahve által történt kiszabadítás *nemcsak a népre áll, hanem egyesekre is*, amint Jób és Jónás története, továbbá a zsoltárok kérései meg hálaimái mutatják.

c) Az ószövetségek minden bajban Jahve büntetését látják, aki esetleg titkos, azaz magunk által sem ismert bűneink miatt is büntet. Ezért a baj is, a szabadulás is elsősorban *morális vonatkozású*: a szabadulást bűnbánattal és a javulás ígéretével kérik; népét csak akkor szabadítja ki az Úr, ha jó útra tér. De a szubjektív feltételeken kívül *objektív feltétel* is jelentkezik: engesztelő áldozatok, ún. béke-áldozatok bemutatása.

d) Az ember részéről nyújtott teljesítmény nem mágikus hatású, hiszen minden szabadulás végső soron *Jahve könyörületén múlik*. Leereszkedő szeretetének köszönhető a néppel kötött szövetség is, amelyhez ő a nép hűtlensége esetén is hű marad, a megtérőnek pedig újra meg

újra megbocsát. Hűsége, továbbá a végtelen és véges szerződő fél aránytalansága miatt a szövetség megsértése nemcsak jogi értelemben bűn, vagyis büntetést érdemlő cselekedet, hanem erkölcsi értelemben is: rút hálátlanság, jóakarató szeretetének visszautasítása.

e) Igazi szabadulás csak az üdvösség eljöttkor fog bekövetkezni. Akkor Jahve új szövetséget köt majd népével (Jer 31,31-34; Ez 37,26), a nép megtisztul bűneitől (Ez 36,25.29), a „maradékra” (Iz 6,13) pedig új élet vár. Az új állapot leírása a „synopsis prophetica” folytán gyakran keveredik a végítélet utáni eszkatologikus állapot ecsetelésével (pl. Jer 31,7-11; MTörv 30,3-4; Mik 2,12; Iz 11,12; 54,7-8; 65,17; 66,18-24; Jer 32,37-41).

f) Az új állapotot, Isten végleges uralmát *Isten felkentje*, Messiása, a Dávid családjából származó király fogja meghozni (Ám 9,11; Iz 9,6; 11,1; Jer 33,15.17; Ez 37,22.24; Agg 2,22; Zak 3,8; 6,12), aki Dánielnél (7,13) és néhány apokrif iratban győzelmes hadvezérnek és ítélőbírónak van feltüntetve. Az újszövetségi Szentírás azonban a 22. zsolnárt és az ún. Ebed-Jahve dalokat is a Messiásra vonatkoztatja. A 22. zsolnárt egy Istentől elhagyott szenvedőről énekel, akinek megkínóztatása és szenvedése meghozza, hogy észbe kapnak és Istenhez térnek a föld minden határai, és leborulnak előtte a nemzetek minden családjai. Az Izajásnál (52,13-53,12) olvasható dalok Jahve Szolgájáról (Ebed-Jahve) azt állítják, hogy szörnyű szenvedéseket kell kiáltania. Voltaképpen a bűneinkért nekünk járó gyötrelmeket szenved, ezáltal elveszi gonoszságainkat, általa meggyógyulunk, Istennel kibékülünk. Szünetét önkéntesnek mondják ezek a dalok. Ha nem vesszük figyelembe, hogy ezeket a jövendöléseket az Újszövetség a Messiásra vonatkoztatja, magából az Ószövetségből nem tudjuk eldönteni, hogy valóban a Messiásra gondoltak-e a 22. zsolnárt, ill. az Ebed-Jahve dalok szerzői, vagy pedig olyan valakire, esetleg valakikre, aki vagy akik a szenvedő Messiás előképének tekinthetők. De mindkét esetben jól kiegészítik azt a képet, amely csak egyik oldaláról, nevezetesen királyi, győztes hadvezéri és ítélőbírói szerepében mutatta be az eljövendő Messiást.

g) Több ószövetségi helyen (22. zs.; Iz 66,18-23; Mal 1,11) arról is olvasunk, hogy *a megváltás nemcsak Izraelnek szól, hanem az egész világnak.*

2. A VÁLASZTOTT NÉPEN KÍVÜLIEK POZITÍV ELŐKÉSZÍTÉSE

a) Azt látjuk *a Bibliában*, hogy a választott népen kívül is lehetnek olyanok, akiknek vallásossága Isten tetszését vonja magára. Az ószövetségi szentíró dicsőremlíti Ábelt, Hénochot, Melkizedeket és Jóbót. Jónás könyve is azt mutatja, hogy Jahve irgalommal tekint minden bűnbánóra, és nemcsak az ítélet napján, de már itt a földön, az adott pillanatban kész a megbocsátásra. Jézus megdicsérte a kafarnaumi századost, akinek hite felülmúlta a választott nép fiainak hitét, és dicsőremlítéssel szólt a föníciai asszonyról, aki leánya meggyógyításáért könyörgött. A samariai asszony Messiásra váró hitét is elismeréssel említette, és nem sajátos samariai vallásosságát, hanem bűneit hányta a szemére. Szent Pálnak az athéni Areopagoszon mondott beszéde a pogányoknál fellelhető kereső hitnek elismerése és egyértelmű dicsérete.

b) *A II. vatikáni zsinat* őszinte tisztelettel szól a nem-keresztény vallásokban tapasztalható Isten-keresésről, és buzdítja Egyházunk fiait, hogy ismerjék el ezeknek a vallásoknak értékeit (NC 2). A nem-hívókról szólva pedig hangsúlyozza, hogy a gondviselés azoktól sem tagadja meg az üdvösséghez szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de az igazságot és a teljes emberiséget komolyan veszik és képesek áldozatot is hozni ezekért (E 16). Az ilyen törekvések nemcsak a jóhiszemű tévedésben élők üdvözülését biztosíthatják, hanem reményt adnak arra is, hogy az igazság és humanizmus önzetlen szolgálata egyre inkább elterjed, és egyre inkább előkészíti az emberiséget a megváltás szükségességének felismerésére és a felkínált megváltás önkéntes elfogadására.

33. §. Jézus megdicsőülése és megváltásunk

Megváltásunk három alapvető szempont szerint fogható fel. Egyik a messiási ígéretek beteljesedése, amelynek legnagyobb eredménye az isteni életben való részesedésünk lehetősége. A másik szempont annak figyelembevétele, hogy milyen áron jutott hozzá mindehhez az emberiség. A harmadik, hogy a megváltás gyümölcsei mit jelentenek, és kiknek számára hozzáférhetők.

Az új teológia az apostoli igehirdetést követi, amikor az elsőt, vagyis az isteni életben való részesedésünket Jézus megdicsőülésével kapcsolatban tárgyalja.

1. Jézus megdicsőülése az őskeresztény igehirdetésben

1. Amikor megdicsőülésről beszélünk, *elsősorban a feltámadásra gondolunk, másodsorban a mennybemenetelre*. A Szentírás legtöbb helye ugyanis együtt látja és láttatja a kettőt (pl. ApCsel 2,32-33). Jellemző, hogy Szent Lukács is megemlíti Jézus szavait, amelyeket a megtérő látóknak mondott: „még ma” velem leszel a paradicsomban (23,43), pedig Lukács a mennybemenetelt evangéliuma végén későbbi eseményként említi, és az ApCsel elején szintén későbbinek írja le. Teológiai szempontból nézve Jézus a feltámadásban már elnyerte a megdicsőülés állapotát, kilépett a földi dimenziókból, és új létrendbe „emelkedett”. A negyven nap múlva történt esemény ehhez semmi újat nem adhatott, hiszen helyváltoztatás nem jöhet szóba, mert a menny nem hely, hanem állapot. Valószínű, hogy a mennybemenetelre mint külön eseményre pedagógiai szempontból volt szükség: annak bemutatása céljából, hogy Jézus új létrendben van, a jelenések ideje elmúlt, láthatóan majd csak az idők végén fog megjelenni (ApCsel 1,11), küldetését addig az apostolokra hagyományozza, hogy követőit ők irányítsák a Szentlélek segítségével (34).

2. *Jézus megdicsőülése az őskeresztény igehirdetés központi témája volt; ezt a legrégebbi újszövetségi iratokban már nyomon követhetjük, így például az ötvenes évek elején írt első tesszalóniki (1,9-10) és a néhány évvel később írt első korintusi (15) levélben*. Az utóbbi tradícióra hivatkozik, és olyan szimbólum-formát mutat, mint Szent Pálnak egyéb leveleiben (Róm 1,3-4; 4,24-25; 10,9) és az ApCsel-ben (16,31-33) szereplő kereszteselési hitvallások és himnusz-szerű imádságok (Ef 1,3-10; Fil 2,6-11; 1Tim 3,16). Ezek az adatok a mai kutatók szerint jóval korábbi eredetűek, mint az ApCsel egyéb adatainak (pl. 1,22-23) és az ott szereplő apostoli beszédeknek (2,32; 3,15; 5,32; 10,40-41; 13,29-30; 17,31), valamint az evangéliumi tudósításoknak végső formába-öntése. Jézus személyét és művét az őskeresztény egyházi közösségek hagyománya más-más oldalról közelítette meg, írásbeli tanúságaik nem egyforma Krisztus-képet mutatnak; abban azonban valamennyien egyek, hogy Jézus feltámadását nemcsak hirdetik, de központi szerepet tulajdonítanak neki.

2. Jézus feltámadásának hatása apostolaira

Ha figyelembe vesszük az apostolok különleges körülményeit, könnyen érthetővé válik, miért áll az első evangélizáció középpontjában Jézus megdicsőülése.

1. Amikor az apostolok Jézushoz csatlakoztak, mindent elhagytak, és igen nehéz életformát vállaltak. Mivel pedig tanítását félreértve földi javakat reméltek (ApCsel 1,6), azért Jézus kereszthalála, látszólagos kudarca keserű kiábrándultságot váltott ki belőlük. *Csalódottságuknak és kétségbeesésüknek azonban véget vetett a Jézus feltámadásáról való megbizonyosodás: mégsem hiába hoztak érte annyi áldozatot, mégis neki lett igaza, nem ellenségeinek!*

2. Úgy érezték, hogy gyáva megfutamodásukkal és kétségbeesésükkel súlyosan vétkeztek. A Feltámadott mégis olyan szeretettel bánt velük, hogy biztosnak vehették: *bűnük bocsánatot nyert*. Sőt Krisztus felhatalmazta őket, hogy nevében ők is bűnbocsánatot gyakoroljanak (Jn 20,22-23). Szent Pálnál különös hangsúllyal jut szóhoz a feltámadás és a bűnbocsánat szoros kapcsolata: „Ha pedig Krisztus nem támadt fel, semmit sem ér a hitetek, mert még mindig bűneitekben vagytok” (1Kor 15,17; vö. Róm 4,25).

3. *Új küldetéstudatot nyertek*. Részben azzal, hogy a feltámadt Jézus a föld minden népéhez küldte őket (Mt 28,19 párh); részben azáltal, hogy meggyőződésük szerint Jézus életben van, kapcsolatban lehetnek vele, Szentlelke által segíti őket.

4. A Szentlélek nemcsak erősítésükre szolgált (Lk 24,49; ApCsel 4,20; 5,31-32), hanem *lelki szemüket is felnyitotta*, hogy behatoljanak mindannak értelmébe, amit a próféták Jézusról jövendöltek, és amit Jézustól hallottak, de nem fogták fel egészen. Beteljesedett, amit Jézus a Szentlélek segítségéről az utolsó vacsorán ígért (Jn 14,26; 16,12-14). Feltűnő, hogy a pünkösdi csoda után mennyire megváltozott magatartásuk: nemcsak bátrak és halálraszántak lettek, hanem sokkal mélyebben beleláttak Jézus küldetésének, sorsának és tanításának misztériumaiba, mint azelőtt.

5. Ennek alapján fokozatosan *felismerték*, hogy mit hozott a feltámadt Jézus az emberiségnek, mit jelent megdicsőülése megváltásunk szempontjából.

3. Jézus megdicsőülése és az emberiség megváltása

1. JÉZUS FELTÁMADÁSA MEGHOZTA A VILÁGNAK A BŰNBOCSÁNAT LEHETŐSÉGÉT

A feltámadt Krisztus keresztelni küldte apostolait (Mt 28,19), a keresztség pedig a legszorosabb kapcsolatban van a bűnök bocsánatával. Szent Péter első pünkösdi beszéde ezt az utasítást adta: „Tartsatok bűnbánatot, és keresztelkedjék meg mindegyiktek Jézus Krisztus nevében bűneitek bocsánatára” (ApCsel 2,38). Megkeresztelkedni csak egyszer lehet, bűnökkel azonban elkövet az ember a keresztség után is nemegyszer. Az Istennel való kiengesztelődés ilyenkor is lehetséges. A mennyei Atya újra meg újra hazavárja a tékozló fiút (Lk 15). Ezt onnan tudjuk, hogy amikor a feltámadt Jézus első ízben jelent meg egybegyűlt apostolainak, miután megmutatta kezét és oldalát, hogy kilétéről megbizonyosodjanak, rögtön közölte velük a Szentlelket és a bűnbocsátó hatalmat (Jn 20,19-23). Ahogy az Atya küldte őt, úgy küldi őket, – mondotta. Ez a jelenet jól mutatja, mennyire meggyőződése volt az első keresztényeknek, sőt magának Jézusnak, hogy a megváltói küldetés elsősorban a bűnbocsánat lehetővé tétele és állandósítása volt.

Földi életében Jézustól még apostolai is – úgy látszik – földi bajoktól való szabadulást vártak. Feltámadása után ráébredtek, hogy az összes bajok gyökere a bűn, vagyis az embereknek és a világnak Istentől való elfordultsága. Jézus meghozta a bűntől való szabadulás lehetőségét (1Jn 3,5) és a bűnök elleni küzdelem szükségességét, sőt kötelességét (Zsid 12,4), és Egyházának egyik legfőbb feladata ennek valóraváltása (EM 25), a „kiengesztelés szolgálata” (2Kor 5,18), az embereknek Istennel és egymással való összebékítése.

2. A BŰNBOCSÁNAT LEHETŐVÉ TETTE AZ ÖRÖK HALÁLTÓL VALÓ MEGMENEKÜLÉST

Az áteredő bűn bizonyításánál láttuk (27. §. 2.), hogy a Biblia a bűn legszörnyűbb következményének az örök halált, a kárhozatot tartja. Ezt érdemelnénk mindnyájan, ha Jézus megváltói művét nem fogadta volna el az Atya. A megdicsőülés bizonyítja, hogy elfogadta, ennek következtében nem kell „Ádamban”, azaz örök halálra szánt életben élnünk, hanem

„Krisztusban”, tehát megdicsőülésben folytatandó életet élhetünk (1Kor 15,22; vö. Róm 5,12.17).

3. JÉZUS FELTÁMADÁSA AZ ÉLET GYŐZELMÉT HIRDETI A HALÁL FÖLÖTT

Győzhetetlennek élték meg a testi halált azok az ószövetségiek, akik a túlvilágot szomorú árnyéklétnek gondolták. Innen a magyarázata Jób győtrelmének és a Prédikátor pesszimizmusának. Méginkább átérzik a halál diadalát, akik nem tudnak hinni a túlvilági életben, akik szerint az élet nem egyéni formában, hanem az emberiségben él tovább, az egyén legfeljebb utódaiban, az utókor hálás emlékezetében, ill. azokban a művekben folytatja életét, amelyeket az emberiség boldogítására alkotott. Az élet győzelme nem az egyénekben érvényesül, hanem az emberiség életében, amelyről remélhető (35), hogy egyre boldogabb lesz, és egyszer majd bekövetkezik az emberiség teljes győzelme, ha nem is a halál fölött, hanem az olyan bajok fölött, amelyek a természet pusztító erői és a társadalmi ellentétek folytán adódnak.

a) Ezekkel a felfogásokkal szemben már az Ószövetség utolsó századaiban felcsillan a remény, hogy a túlvilágon az igazakat magához ragadja az Úr (Zsolt 16,10; 49,16; Bölcs 4,7; 5,1-3.15; 2Makk 7,6.7.9.14.23.33; 12,43). Az Újszövetség tanítása pedig az, hogy amint Krisztus halálában bizonyos értelemben az emberek „mindnyájan meghaltak” (2Kor 5,14), úgy Krisztus feltámadásában mindnyájan feltámadtak, a halál fullánkját elnyelte az élet győzelme (1Kor 15,55; vö. Róm 8,11). Szent Pál a húsvét előtti Jézust földi embernek, a megdicsőültet mennyeknek mondja, és ezt a megkülönböztetést ránk is vonatkoztatja: „Ahogy a földi ember alakját magunkon hordozzuk, a mennyeknek az alakját is magunkon fogjuk hordozni” (1Kor 15,49). Akkor a mi testünk is felszabadul az anyagvilág minden korlátozó kötöttségéből, és a Szentháromság boldog életétől átjárt lelkünknek készséges eszközévé, „szellemi testté” (1Kor 15,44-45) lesz. Hogy milyen lesz ez a megdicsőülés, Szent Pál szerint el sem tudjuk képzelni, mindössze annyit tudunk róla, hogy senki sem látott, sem nem érzett akkora boldogságot, de nem is hallott olyan nagyról, amekkorával az együtt jár (1Kor 2,9).

b) *Az élet győzelme nem korlátozódik az egyének örök életének lehetőségére*

Isten az üdvözítést részben egyéneknek szánta, részben az emberiségnek, sőt az emberen keresztül az egész kozmosznak. Ennek következtében kell, hogy az egyén megdicsőülése szervesen beleilleszkedjék az emberiség végső boldogulásába, amely nemcsak reménységre épül, hanem tényekre: a Jézus feltámadását eszközlő isteni erőre és a hozzá kapcsolódó isteni ígéretekre. „A transzcendens beteljesedés – éppen transzcendens volta miatt – aligha képzelhető el, mégis a kézzelfogható ember hiánytalan megvalósulása. Ez pedig kapcsolatokban és összefüggésekben áll fönn. A test feltámadása tehát az ember kapcsolatát jelenti: mindenekelőtt az élet forrásával, Istennel és az élet szerzőjével, Jézussal, egyszersmind valamennyi üdvözülttel. Nem különíthetjük el sorsunkat a többiekétől, sem az emberiség rendeltetését a világegyetemétől. Természetesen élni fog az egyén, de nem egyedül. Örökkéartó életet csak az emberi közösség tagjaként nyerhet, csak az egész teremtett világ ölén. Bár a Vulgata fordítása nem pontos, mégis híven fejezi ki Isten akaratát, „hogy Krisztusban állítson helyre mindent” (Ef 1,10)” (36).

Az élettelen természet sóvárogva várja Isten fiainak megjelenését (Róm 8,19-22). Szent Pálnak ez a kijelentése ba) elsősorban arra utal, hogy akik átéltek istengyermekségüket, már földi életükben nem a bűnök eszközéül, hanem Isten dicsőségére használják az élő és élettelen anyagi dolgokat, s így mintegy „megkeresztelik”, a sától elhódítják és eredeti rendeltetésüknek visszaadják azokat, „konszekrálják” a világot. – bb) Az Apostol szavai azonban ezenfelül a világ végső megdicsőülésére is utalnak. Hiszen Krisztus és az apostolok a világvéget beteljesülésnek (szünteia: Mt 28,20), újjászületésnek (palingeneia: Mt 19,28), újjáalakulásnak (apokatasztaszis: ApCsel 3,21) mondják. Ezzel nyilván arra a nagy átalakulásra céloznak, amelyet a Tritó-Izajás (Iz 65-66) emleget és a Jelenések könyvének víziója (21,1-5) ecsetel. Akkor megszűnik minden diszharmónia, minden pusztítás és pusztulás,

szenvetés és tökéletlenség, és a dolgokban rejlő értékek a maguk teljességében érvényesülnek; így fogják tükrözni Isten tökéletességét, és szolgálni az üdvözültek boldogságát (vö. Ef 1,10; Ko 1,20; 1Kor 15,28).

c) *A végső megdicsőülés tudata új célt és új értelmet ad földi életünknek,*

amely előkészületnek tekinthető az egyén, az emberiség, sőt az anyagvilág végső megdicsőülésére. De nem passzív várása ezeknek, hanem munkálása is egyúttal, hiszen – mint az isteni gondviselésről szóló fejezetben (17. §.) láttuk – Isten üdvözítő tevékenysége feltételezi és elvárja az ember szabad akaratú együttműködését.

d) *Nemcsak új célt és értelmet, de új segítséget is kapunk*

da) A szinoptikusok és az ApCsel az ószövetségi jövendölésekre visszanyúlva azt hirdetik, hogy *Krisztusban eljött a messiási ország* (vö. Mt 3,12; Mk 1,14-15). Márknál 14-szer, Lukácsnál 39-szer fordul elő az Isten országa kifejezés, Máténál – Jahve nevének megkerülésére „mennyei országa” formájában – 32-szer. Ez az ország azonban csak részben jelent új tanítást és törvényeket, mert Jézus nem hirdetője, hanem *megtestesítője az Országnak*. Az evangélium magával Jézussal azonosítja Isten országának eljöttét. Ezt jobban megértjük, ha meggondoljuk, hogy a megfelelő görög szó (baszileia) voltaképpen nem országot, hanem uralmat jelent. Isten országa azokhoz jött el, akikben Isten uralma megvalósul: akik Jézust elfogadják egyéni életük urának és parancsolójának, szerinte élnek és belőle táplálkoznak. A vallástörténelemben egészen egyedülálló jelenség ez: a vallásalapító nem az Istenhez vezető utat hirdeti, hanem azt, hogy benne jelent meg Isten, saját életét tudja adni a „misztériumokban” (szentségekben) úgy, ahogy a misztériumvallások az isteni életet akarták közvetíteni.

db) Hogy Krisztus a maga életét közvetíteni, követőibe a Lelke útján mintegy belesugározni képes, megdicsőülése óta sokkal inkább hihetővé és elképzelhetővé vált, mint annakelőtte. Az első pünkösdi óta ugyanis az apostoli igehirdetés Krisztusra, akit Isten felmagasztalt, a Küriosz elnevezést alkalmazza (ApCsel 2,36; 5,31; 10,37). A Küriosz szó a pogányságból megtérteket a földi uralkodók címére emlékeztette, a zsidókeresztényeknek pedig Jézus istenségét jelezte, hiszen a zsidó kultuszban Jahve nevét nem merték kiejteni, ezért őt Adonaj-nak (Urunk) szólították, és a Septuaginta ezt a szót Küriosz-szal fordította. István vértanú ezzel a névvel imádkozik Jézushoz (ApCsel 7,60), Szent Pál szerint így szólították Jézust a liturgiában is (1Kor 1,2; 6,11; 10,21; 4,5.19). A Küriosz elnevezéssel arra akarnak utalni, hogy *az Atyaisten megosztotta hatalmát a megdicsőült Messiással*. Ezért hivatkoznak a 110. zsoltárra, amely szerint Jahve a mi Urunkat jobbjára ültette, vagyis hatalmában részesítette. A zsoltár minden valószínűség szerint eredetileg csak annyit akart mondani, hogy a király hatalma Istentől van, az első keresztények azonban Jézus valóságos isteni hatalmára vonatkoztatták (ApCsel 2,34-36).

dc) Úgy tűnik, hogy ez a kijelentés: Jézus a Küriosz, idővel hitvallási formulává lett. Szent Pál írja, hogy ennek a ténynek fölismerésére és megvallására magától nem képes az ember, Jézus segíti hozzá Szentlelke által (1Kor 12,3). Egyéb szentírási helyekből pedig ezt látjuk: Jézus feltámadásának hirdetésében *a hangsúly egy idő múlva áttevődött arra a tényre, hogy most is él és örökké élni fog* (Róm 6,9; Zsid 13,8), és amíg a világ végén újra el nem jön látható alakban a világ megítélésére (ApCsel 1,11; 2Kor 5,30; 2Tim 4,1), addig is állandó kapcsolatot tart velünk mint „éltető lélek” (1Kor 15,45). Állandóan küldi Lelkét (ApCsel 2,33), aki – mint láttuk – segít abban, hogy őt Küriosznak valljuk, hogy Istent Atyánknak szólítsuk (Róm 8,14-15), hogy Isten szeretete bennünk éljen (Róm 5,5); általában mindabban segít, amit krisztusi életnek mondhatunk. Az Apostolok Cselekedetei könyvét azért szokták a *Szentlélek evangéliumának* nevezni, mert olyan jeleneteket közöl az első keresztények életéből, amelyek a Szentléleknek ezt a működését mutatják. Arra is rámutat, hogy nemcsak imádságainkban, vagy sugallataira hallgatva érintkezünk Krisztus Lelkével, hanem akkor is, ha elfogadjuk a tőle megbízott tanúk igehirdetését, sőt ha Krisztus rendelkezésének eleget téve részt veszünk a

„kenyértörésen”, amikor Jézus mint „az élet kenyere”, testét adja eledelül, hogy általa éljünk, miként ő maga is az Atya által él (Jn 6;27-58).

4. A FELTÁMADÁS MÁR MEGKEZDŐDÖTT

a) Először abban az értelemben, hogy *éreztetési hatását* a bűnökből való lelki feltámadás, az örök haláltól való megmenekülés, az egyén testi feltámadásának és a világ végső megdicsőülésének bizonyossága, továbbá életünk és a világ rendeltetésének felismerése formájában.

b) A megdicsőült test és a megdicsőülés állapota nem a jelen életnek valami tökéletesebb formában való megújulása, hanem *minőségileg más élet*. Jézus nem úgy támadt fel, mint a naimi ifjú, hanem minőségileg más életet kapott, mint halála előtti élete volt. Ilyen értelemben állítja Szent Pál, hogy ő a holtak zsengeje és az ő feltámadása a mi feltámadásunk lehetőségét is igazolja (1Kor 15,12), sőt záloga annak.

Szent Pál Krisztust az első Ádámmal szembeállítva utolsó Ádámként jellemzi (1Kor 15,45), vagyis a végső és legigazibb emberi élet birtokosának és forrásának tartja. Szent János írásainak keletkezése korában ez a felismerés már teljesen átment a köztudatba: Jézus azért jött, hogy igazi életünk legyen, és azt a maga teljességében birtokoljuk (Jn 10,10; 14,19), Jézusban az élet jelenik meg, és általa mi az Atya és Fiú életében részesülhetünk (1Jn 1,2-3; vö. Mt 7,14; 18,8 párh). A krisztusi élet tehát sokkal több, mint amit az emberek általában életnek mondanak. Ádámtól örökölt életünk halálnak kiszolgáltatott biológiai életfolyamat, a Krisztustól kapott új élet viszont az elmúlást transztendáló és minden érték birtoklásának ígéretét magában foglaló, tehát *a szó legigazibb értelmében vett élet*. A perszonalista filozófia az igazi szeretetnek olyan erejére emlékeztet, amely a halálon túl is megmarad, mintegy halhatatlanná teszi számunkra az elköltözöttet. A halál hatalmát legyőzni azonban csak az abszolút isteni szeretet képes, amely Krisztusban, az ő megdicsőülésében áttörte a „Biosz” határát, és létrehozta a létezésnek új módját, a „Zoé”-t, vagyis *az igazi tökéletes és végérvényes életet* (37). Az Atyának és Jézusnak ezt a halált legyőző egymás iránti szeretete az, amit Jézus közöl velünk, ezáltal válik számunkra második Ádámmá, mi pedig „új teremtményekké” (2Kor 5,17; Gal 6,15).

c) Jézus életéből már most kaphatunk valamit, *megdicsőült életéből már földi életünkben részesülhetünk*. Ebbe az életbe kapcsolódunk, amikor a hittel és keresztséggel Krisztusba öltözünk (Gal 3,27; Róm 13,14), és Krisztus lesz a mi életünk (Kol 3,4). Erre utalhat az, hogy már a keresztség új teremtménnyé tesz minket, és valószínűleg az a kijelentés is erre vonatkozik, hogy már itt a földön részesedhetünk az isteni természetben, Isten magasabbrendű életében (2Pt 1,4) (38).

5. AZ ESZKATOLÓGIAI FESZÜLTSEG ÁLLAPOTA

Az a tény, hogy csak „részesedünk” Jézus megdicsőült életében, vagyis halálunkig nem kaphatjuk meg teljességét, hanem csak egy részét, a Krisztusban és Krisztusból élők életét „az eszkatológiai feszültség” állapotává teszi: a megváltás teljes kibontakozásáig átmeneti állapotban, *a „már” és a „még nem” feszültségében él az ember és a világ*.

A messiási időknek a prófétáknál megjövendőlt békéje, szenvedésmentessége és tökéletes harmóniája nem következett be Krisztus eljövetelével. Az emberen kívüli világban továbbra is minden a megváltatlanság képét mutatja.

a) Akik részesülten a megdicsőült Krisztus életében, vagyis hitben és keresztségben *magukra öltötték Krisztust*, azok sem mentesek a megváltás előtti állapot küzdelmeitől, még bűneitől sem. Földi zarándokságuk idején a szolgálai alakot öltött Krisztus (Fil 2,7) sorsában kell

osztozniuk (Róm 8,16-17), sőt Krisztus földi életét sem egészen tudják megélni, ezért a keresztség mellett a bűnbocsánat szentségére is szükségük van.

b) Ugyanez a sorsa az *Egyháznak*, Krisztus titokzatos Testének. Nem tökéletes: sem intézményeiben, sem megfogalmazásaiban, sem tagjaiban. Nemcsak a szentek, hanem a bűnösök Egyháza is. Ezért tagjai és intézményei állandó önellenőrzésre és megújulásra szorulnak: *Ecclesia semper debet reformari* (= az Egyház szüntelenül reformokra szorul), vallották már a középkorban. A „vándoregyház” (E 6; 8; 9; 14; EM 1; 402; 45; NC 5; DR 7) már útban van a tökéletesség felé, rendelkezik az Istennel való találkozás misztériumaival, sőt maga is szakramentuma, azaz látható jele és közvetítője a megváltás gyümölcseinek (E 1; 9; 48; EM 40; 41), és ezeket a gyümölcsöket sohasem fogja elveszíteni. A teljességtől azonban még nagyon távol van, még nem tökéletes.

c) Nem áll tehát az a 13. század óta (főleg Joachim a Fiore hatására) elterjedt nézet, amely a történelmet úgy osztotta Krisztus előtti és Krisztus utáni szakaszokra, *mintha az első teljesen az üdvénelküliség, a második pedig a megváltottság története volna*. Kétségtelen, hogy a krisztusi megváltás a világtörténelem központi eseménye, de csak annyiban, hogy nélküle az áteredő bűn kérelhetetlen logikája érvényesülne: nem volna kegyelem, és nem volna remény az egyesek és a világ üdvözülésére. De kegyelmet és üdvösséget – Krisztusra való tekintettel – korábban is osztogatott Isten, és azóta az Egyházon kívül állóknak is osztogat. Tévedés tehát akár történelmileg, akár földrajzilag két nagy táborra, a megváltatlanok és a megváltottak táborára különíteni az emberiséget (39).

d) Téves az a felfogás is, amelyik *az üdvösséget a halál utáni életre*, a megváltás evilági hatásait pedig legfeljebb a lélek kegyelmi életére akarja korlátozni. A Biblia mindig a földön élő konkrét embernek, a test-lélek embernek ígéri az üdvösséget, illetve az ilyen ember megváltottságát ünnepli.

Ezért a megváltástan az emberiség általános üdvözítése (objektív értelemben vett megváltás) és ennek a megváltásnak az egyes emberre való alkalmazása (szubjektív megváltás) különbözőségét tanítja, és azt, hogy *egyénilag csak erőfeszítések árán tehetjük magunkévá az üdvösséget*. Nemcsak ajándék (németül: Gabe) az üdvösség, hanem feladat (németül: Aufgabe) is. Ugyanezt vallja a kegyelemtan az isteni kegyelem és az emberi együttműködés szükségességéről. Akik megváltottságuk, esetleg keresztény voltuk ellenére is egoizmusban vagy önkeresésben élnek, azok *ádámi emberek*; akik a teljes istenszeretetet és emberszeretetet krisztusi parancsát önzetlenül valósítják, azok egyénilag is megváltott krisztusi emberek, akkor is, ha – önhibájukon kívül – nem ismerik vagy nem fogadják el Krisztust (E 16). Vegyük hozzá, hogy a megváltottság következtében *az emberi történelem az isteni könyörület és szeretet oltalma alatt áll*, és a gonoszság minden mesterkedése ellenére az igazság és a szeretet kiteljesedésének ígéretét hordja magában.

e) A kiteljesedés hosszas küzdelmek és fokozatos fejlődés eredménye lesz. De nemcsak a fejlődés immanens törvényszerűségéből következik, hanem az emberiségnek Isten előtt való szolidaritásából is, hogy a kiteljesedés irányában végzett *minden egyéni erőfeszítésnek megvan az értelme*. Isten nem elégszik meg azzal, hogy egyéni üdvösségünket öncélnak tekintjük és úgy munkáljuk, hanem azt kívánja, hogy – adottságainkhoz és körülményeinkhez képest – kivegyük részünket abból a munkából, amelyet a megváltás javainak (igazság, igazságosság, béke, szeretet stb.) az emberiség földi életében való érvényesüléséért folytatnak a jószándékú emberek (vö. 24. §. 5.2. b) pont).

4. Filozófiailag nézve mi az összefüggése megváltásunknak Jézus megdicsőülésével?

1. Ha skolasztikus terminológiával akarunk válaszolni, ezt kell mondanunk: Krisztus megdicsőülése *mint-oka*, típusa (*causa exemplaris*) az ember és a világmindenség megdicsőülésének. Két szempontból:

a) Mutatja, hogy *mi várható* akkor, ha az üdvösség eléri a maga teljességét, vagy Szent Pállal szólva: ha Krisztus plérómája (azaz misztikus Testének teljes kiépülése) megvalósul (Ef 1,10). Akkor mi is hordozni fogjuk a mennyei ember alakját (1Kor 15,49), és bekövetkezik a mindenség megújulása (ApCsel 3,21).

b) Karl Rahner és követői a *szimbólum* szót egészen sajátos értelemben használják: nem önkényesen választott jel (mint a legtöbb jelvény), nem is csak analógiás összefüggésre épülő jelzés (más a füst, mint a tűz; de a füst „természeténél fogva” jelezheti a tüzet), hanem olyan történés, amelynek lényegéből következik valami nagyobb történésre való ráutalás, úgy van benne az utóbbi, mint a magban a növény (40). Ilyen értelemben Jézus megdicsőülése is szimbólumnak mondható: Isten országa végső győzelmének szimbóluma. Jele és kezdete annak, hogy semmiféle hatalom nem tudja feltartóztatni a szeretet és az öröm örökké tartó uralmának megvalósulását (41).

2. Krisztus megdicsőülése *eszköz-oknak* (*causa instrumentalis*) is mondható, de csak bizonyos értelemben. Szent Pál azt állítja, hogy Jézus feltámadása nélkül még mindig bűnökben volnánk (1Kor 15,17). Ezek a szavak nem jelenthetik azt, hogy a bűnbocsánatot nem Jézus érdemszerző élete és halála, hanem feltámadása eszközölte ki; a feltámadást tehát nem mondhatjuk teljes értelemben vett eszköz-oknak. *Átvitt vagy közvetett értelemben* kell gondolnunk: jele annak, hogy az Atya elfogadta Jézus érdemeit, és azok fejében bűnbocsánatot adott.

Az újabb kutatók rájöttek, hogy ennél *az átvitt értelemnél többről is beszélhetünk*, mert Szent Pál sajátos logikája itt a bűnbocsánat ontológiai alapját, a megdicsőült Krisztus szerepét is érzékeltetni akarja. Amint Krisztus a kereszten az egész emberiség bűnhődését képviselte, megdicsőült embersége úgy képviseli a mennyben a fősége alá tartozó új teremtményeket. Ugyanez a logika érvényesül az Apostolnak az efezusiakhoz írt szavaiban: Az Atya Krisztusban „föltámasztott minket és maga mellé ültetett a mennyben” (Ef 2,6). Megdicsőült embersége *képvisel bennünket és közbenjár értünk* (Róm 8,34; Zsid 7,25), hogy megváltása gyümölcseiben részesüljünk. Tehát egyéni megváltódásunkra, megváltói művének ránk való alkalmazására kell gondolnunk, ezt eszközli a megdicsőült Krisztus. Így kell érteni azt is, amit a rómaiaknak írt Szent Pál, hogy Krisztus „vétkeinkért halált szenvedett és megigazulásunkért feltámadt” (Róm 4,25).

3. Annál inkább állíthatjuk, hogy megigazulásunkért támadt fel, mert nemcsak közbenjárásával, hanem *közvetlen tevékenységeivel is eszközli a szubjektív megváltódást*, a megváltás gyümölcseiben való részesedést. Az Apostolok Cselekedetei könyvének, továbbá Szent Lukács és Szent János evangelisták könyvének alapeszméje: a megdicsőült Krisztus láthatatlanul él köztünk és bennünk, megjelenik a liturgiában, táplál az eukarisztiában, Szentlelke útján vezeti az egyeseket és az Egyházat.

4. *Éppen ezért imádatra méltó*. A Filippieknek írt levél szerint reá is áll, amit Izajás könyvében (45,23) Jahve igényelt magának, hogy minden térd meghajoljon előtte. Az őskereszténység fokozatosan különült el a zsidó istentiszteleti formáktól, amelyet egyesek sokáig összeegyeztethetőnek tartottak a sajátos keresztény kultusszal, a „kenyértöréssel”. Szent Lukács és Szent János iratai keletkezésének korában már egyetemesen ráeszméltek arra, hogy Istent nem a jeruzsálemi templomban, hanem „lélekben és igazságban” (Jn 4,24), azaz a megdicsőült, pneumatikus Krisztus személyében kell imádnunk.

34. §. Jézus megváltói halála

1. A keresztt teológiájának helye a megváltásban

Amit Jézus megváltásunkért tett, annak tetőpontját a legrégebb időktől kezdve kereszthalálában látta a keresztény köztudat. Ezért lett a keresztt, illetve a feszület a kereszténység legáltalánosabb jelképévé. Megváltásunk módjának elemzése során azonban egyéb szempontok is szóhoz jutottak a hittudományban, sőt elég korán bizonyos hangsúlyeltolódások is jelentkeztek. Az így kialakult felfogásokat a mai hittudomány két ellentétesnek látszó szempont szerint csoportosítva, a keresztt teológiája és a megtestesülés teológiája szembeállításával szokta jellemezni.

1. *A megtestesülés teológiája* nem a kereszthalált állítja a megváltás előterébe. Anélkül, hogy ennek jelentőségét tagadná, Jézusban inkább a második Ádámot ünnepli, akiben Isten és ember egymásratalált, mert a Megtestesültben az emberi természet az istenivel az elképzelhető legszorosabban összekapcsolódott. Ez a tény ontológiai alapjává lett egy új életformának, amely a Krisztusba öltözött embernek is valamiféle megistenülését (theiószisz; Athanasius: Adv Arian IV 2 59; Joannes Damascenus: De fide orth IV 8) eredményezi. Krisztus és Ádám párhuzamát a hellénista filozófia hatása alatt már ilyen formában is értelmezte Irenaeus (27. §. 3. 1. pont), később az alexandriai iskola és annak hatása alatt álló hittudósok. Nyugaton ez az értelmezés hosszú időn keresztül szinte feledésbe ment, csak legújabbban figyeltek fel rá ismét, egyrészt a keleti teológia tüzetesebb tanulmányozása, másrészt Teilhard de Chardin hatására. Teilhard evolutív világgépe az emberi történelemnek és az emberen kívüli világ célirányos fejlődésének is legkiemelkedőbb és legjelentősebb eseményét látja a megtestesülésben, mert ekkor Isten nemcsak emberségünkkel, hanem azon keresztül az anyagvilággal is a legbensőségesebb kapcsolatba lépett. Ezáltal a fejlődés magát Istent „érte el”. Nem mintha a fejlődés során Istenné vált volna az ember, hanem az evolúció önfelülmúlási (transzcendálási) folyamata itt jutott a tetőpontjára, mert itt találtak teljes kibontakozásra az emberségünkben szunnyadó összes lehetőségek. Sőt azért is tetőpontnak mondható, mert a további fejlődés irányítója; a további fejlődés ugyanis a Krisztusban mintegy összesűrítve található s mindent magasabb létsíkba emelő és megszentelő erőknek kibontakozása lesz. A krisztusi mű fog kibontakozni az egész világban, a krisztusi titokzatos Test fog kiépülni minden vonatkozásban, a fejlődés a „krisztogenezis” felé tart. „Én vagyok az alfa és az ómega (a kezdet és a vég) mondja az Úr” (Jel 1,8). Jézusnak ezt a kinyilatkoztatását Teilhard kozmikus arányokban is érvényesnek tartja. Nemcsak általa és érte teremtett az Atya mindent (Kol 1,17), hanem az evolúció megindulása és iránya is neki köszönhető, és a fejlődés végpontja az ő „plérómája” lesz (vö. Ef 1,10). (42)

A megtestesülés teológiájának bibliai alapját Szent Pál egyes kijelentéseiben és Szent Jánosnak az isteni életben való részesedéstről szóló tanításában jelölik meg. Hogy ennek a teológiának Irenaeus-féle fogalmazása mennyire helytálló, arra a későbbiekben még visszatérünk (41. §.). Teilhard elgondolásairól vitatkoznak. Ha ez a vita az elmélet győzelmével végződik, akkor is le kell szögeznünk: a megváltásra csak az esetben alkalmazható, ha nem pótolni, hanem kiegészíteni akarja a keresztt teológiáját.

2. *A keresztt teológiája* és a legrégebb hittudományos törekvések közt sokkal szorosabb a kapcsolat, mint a megtestesülés teológiája és Szent János eszmevilága között. Hiszen Szent János erőteljesen vallja a kereszthalál megváltói szerepét. Szent Pál pedig igehirdetésének és teológiai okoskodásainak annyira központjává teszi, hogy komolyan vitatható, vajon a

teilhardisták által idézett szentpáti kijelentések nem a kereszt Krisztusára vonatkoznak-e (vö. 1Kor 2,2; Gal 6,14). Az első keresztény hitvallások, a középkor teológiája, a hitújítás, majd annak ellentéte, a trienti zsinat utáni teológia, szinte kizárólagosan a keresztthalál megváltói erejét dicsőítik. Csak az újabb teológiai irányok juttatják ismét szóhoz a megtestesülés teológiáját, de nem az alexandriai túlzás formájában, hanem mint nagyjelentőségű kezdőpontját azoknak a történeteknek, amelyek Jézus keresztthalála előtti életének is megváltói jelleget kölcsönöznek.

2. Jézus halála megváltást eszközlő halál volt

Hogy Jézus halála megváltói, azaz üdvösséget szerző halál volt, arról az apostoli igehirdetés és magának Jézusnak megnyilatkozásai biztosítanak bennünket.

1. Az apostoli igehirdetés

Az első pünkösd után az apostolok nemcsak Jézus megdicsőülését hirdették, hanem azt is, hogy halála Izajás jövendölésének beteljesedése: Isten Szolgájának szenvedése árán igazulnak meg az emberek (vö. ApCsel 3,18; 8,32-35). Jézus halálának ez az értelmezése úgy történhetett, hogy a borzalmas keresztthalál az újonnan megtértek előtt magyarázatot kívánt. Így az apostoloknak beszélniük kellett arról, hogy a kereszt nem Jézus ellenségeinek vagy a sátánnak győzelme volt. Visszagondoltak és visszaemlékeztek mindarra, amit Jézus tett, amiből arra lehet következtetni, hogy az Izajás-féle Szolgával azonosította magát, és visszaemlékeztek Jézusnak azokra a kijelentéseire, amelyek erről a messiási öntudatról tanúskodnak. Feltűnő, hogy ezekből a kijelentésekből aránylag keveset őriztek meg a szentiratok. A híres protestáns egzegéta, Joachim Jeremiás szerint ennek oka az lehet, hogy Jézus csak a szűkebb körnek, és nem a nagy nyilvánosságnak szánt igehirdetésében adta tudtul, hogy Isten Szolgájának tartja magát (43). A következőkben Jézus öntanúságát és a szentírók Jézus halálára vonatkozó meggyőződését együttesen tárgyaljuk.

2. A szinoptikusok

a) úgy ábrázolják Jézust, mint aki előre számított az erőszakos halálra, és azt önként vállalta. Ennek nem mond ellent az a tény, hogy – úgy látszik – eleinte remélte, hogy az egész választott népet meg tudja nyerni Isten országa ügyének, és csak nyilvános működése második szakaszában kellett rájönnie, hogy milyen sors vár rá. A Keresztelő halálában már a maga végének előjelét látta. Három ízben kifejezetten is szólt haláláról: Péter vallomása után (Mk 8,31 párh), amikor utoljára indult Jeruzsálembe (Mk 9,31 párh), és amikor Jeruzsálemhez közeledtek (Mk 10,32-34 párh; vö. Jn 8,18-22; 11,16.51).

b) Halálának megjövendöléseinél sokkal fontosabba mi szempontunkból az, hogy Zebedeus fiainak történetében (Mk 10, 35-45 párh) szenvedését és halálát Márknál „keresztységnek” mondja, ami a korabeli felfogás szerint bűnbánattal és bűnbocsánattal kapcsolatos; továbbá Márk és Máté szerint így fejezi be szavait: „...azért jött, hogy ... szolgáljon és *váltságul* (*lütron*) adja életét sokakért”. A „sokak” kifejezés az evangéliumokban sohasem a „kevesek”-kel, hanem a „választottakkal” szembeállítva értendő, jelentése tehát ez: „mindenkiért”. A „lütron” a hadifoglyok kiváltására szolgáló pénz volt. A szövegösszefüggésből az is világos, hogy nem az illetők földi életéért adja magát váltságul, nem is azért, hogy ne más követői legyenek, hanem az ő követői. Többről van itt szó: egy új fajta életben való részesedés jogát szerzi meg számunkra.

c) Tételünk szempontjából nagy fontosságú, hogy Jézus *az utolsó vacsorán mindhárom szinoptikus szerző szerint áldozati kifejezéseket használt*. Testét Lukácsnál áldozatra szánt testnek mondja. A „didomenon” = átadott szakkifejezés ugyanis az áldozatra szánt állapotát jelezte akkoriban. Véréért pedig mind a három helyen „kiontott” (ekhünnomenon) vérnek mondja. Mielőtt az áldozati állatot elégették, a véreért kicsorgatták, ez volt a kiontott vér. Ide kívánczik sok mai szentírásmagyarázó az az állítása, hogy Márknál és Lukácsnál

(akárcsak az 1Kor 11,24-ben) nem véletlenül szerepel a „hüper” prépozíció a Máté-féle „peri” helyett. A hüper ugyanis nemcsak arra utal, hogy „értetek” (Lk és 1Kor 11), vagy „sokakért” (Mk), hanem arra is utal, hogy „hasznokra” vagy „sokak hasznára”. Így tehát nemcsak a helyettesítő elégtételt jelzi ez a prépozíció, hanem jóval többre utal. Annál inkább, mert a vér a zsidóknál az életet jelentette, ennél fogva a Jézus vérének magunkhozvétele életében való részesedést jelent, ezért képes lemosni a bűnöket (Mt 26,28: amelyet sokakért kiontanak a bűnök bocsánatára). – Vegyük hozzá, hogy amikor Lukács (22,20) és Szent Pál (1Kor 11,25) tudósítása szerint Jézus a vérevel kötött új szövetséget emlegette, hallgatóit és a későbbi zsidókeresztény közösséget arra a jelenetre emlékeztette, amikor a korábbi szövetség, az „őszövetség” megkötésekor Mózes az áldozati állat vérével meghintette a népet. Ugyanazt bizonyítja ez, amit az előbbiek: Jézus halála a szinoptikusok szerint is értünk bemutatott engesztelő áldozat, a megváltás objektív eszköze, mely értéket ad egyéni (szubjektív) bűnbánatunknak, és bevezet bennünket az újfajta, isteni életbe.

3. Jézus halálának megváltásunkban betöltött szerepe *Szent Pál leveleiben és a zsidóknak írt levélben* olvasható legrészletesebben.

a) Témászerűen a Rómaiaknak, az Efezusiaknak és a Zsidóknak írt levél tárgyal erről, de voltaképpen ez a gondolat hatja át Szent Pál egész teológiáját: „Nem akarok másról tudni köztetek, csak Jézus Krisztusról, a Megfeszítettéről” (1Kor 2,2). Azt is hangsúlyozza Pál, hogy ezt a tanítást nem maga találta ki, hanem az „apodosziszból”, az apostoli hagyományból veszi (1Kor 15,3).

b) Hogy a kereszt botrányának élet tompítsa az Apostol, a zsidókeresztényeknél az „írásokra” (nyilván az Ebed-Jahve dalokra) hivatkozik. Úgy jár el továbbá, hogy zsidókeresztényeknél és pogánykeresztényeknél egyaránt egybefogja Jézus halálát és feltámadását: Jézus halálát megdicsőült életébe való bemenetele feltételének mondja (Fil 2,8-11; Róm 4,25; 6,5).

c) Szent Pál alapgondolata, hogy Jézus „*föladozta magát bűneinkért*, hogy kiszabadítson minket ennek a világnak a gonoszságából Istenünk és Atyánk rendelése szerint” (Gal 1,4). „Isten Fiának hitében élek, aki szeretett és feláldozta magát értem” (Gal 2,20). Jézus ugyanis „véres engesztelő áldozatul” (hilasztérion) adta át magát Istennek, ezáltal jött létre a megváltás (apolütrószisz), aminek következtében Isten „elnézte a korábban elkövetett vétkeket, hogy igazságosságát most kimutassa” (Róm 3,25-26). Ezáltal vált lehetővé a mi megigazulásunk (Róm 3,21). Elgondolkoztató, hogy a megigazulásunk és az Isten igazságossága jelzésére Szent Pál ugyanazt a szót (dikaiosüné) alkalmazza. Nyilván azért teszi, mert szerinte a mi megigazulásunk Isten igaz-voltában (amit kimutatott) való részesedésünket is jelenti.

d) Azelőtt tehát bűnösök, Isten ellenségei voltunk..., de Fia halála által „*kibékültünk Istennel*,... Jézus vérében igazzá váltunk” (Róm 5,9-10; vö. Ef 2,13-18; Kol 1,13-14; 2Kor 5,18-21). Ahogy a húsvéti bárányt annak emlékére áldozták fel, hogy Egyiptomban a bárány vére által menekültek meg az öldöklő angyal kardjától, úgy lett Krisztus a mi megmentő húsvéti Bárányunkká (1Kor 5,7). És amint az őszövetségi főpap az engesztelő napon az áldozati bárány vérével hintette a frigyláda tetejére, Isten pedig ennek fejében elengedte a nép bűneit, úgy Jézus önmaga vérével hintette Isten elé a mennyei szentélyben, hogy egyszermindenkorra kibékítsen Istennel (Zsid 9,24-28; vö. 8,8-12). A terhünkre szóló adóslevelet eltörölte Krisztus, és a keresztre szögezve megsemmisítette (Kol 2,14). „Bűnné”, azaz a bűn hordozójává tette őt Isten, „hogy általa ‚Isten igazságossága’ legyünk” (2Kor 5,21). Az első szövetséget sem kötötték vér nélkül, így lett Krisztus saját vére árán egy új szövetség közvetítője (Zsid 9,11-18).

4. Mint ismeretes, *Szent János evangéliuma* több olyan kijelentést ad Jézus vagy más evangéliumi személy szájába, amiket ők nem mondtak, de joggal mondhattak volna. Ezeket ugyanis Jézus egyes kijelentéseinek a Szentlélek irányításával történő utólagos értelmezése alapján csak a húsvét utáni időben fogalmazták meg az első keresztények az evangéliumban

olvasható formában. A dogmatikai bizonyítást ez a tény nem veszélyezteti, hiszen az evangélium a mai formájában van sugalmazva. Ezért nem a dogmatika, hanem csak az egzegézis számára fontos az a kérdés, hogy ilyen formában szól-e Jézus, vagy pedig ez a fogalmazás Jézus egyéb szavainak és magatartásának hiteles értelmezéseként került bele az evangéliumba.

a) A negyedik evangélium Keresztelő Szent János ajkára ezeket a szavakat adja: „Nézzétek, az *Isten Báránya!* Ő veszi el a világ bűneit” (Jn 1,29). Ez a kép az Ószövetség gondolkörében élő híveket Izajás próféta hasonlatára emlékeztette. Az Ebed-Jahve dalokban ugyanis a főszereplő magára veszi betegségeinket, fájdalmainkat és bűneinket (Iz 53,6-8). – Jézus ezt mondja Nikodémusnak: „Amint Mózes fölemelte a kígyót a pusztában, úgy fogják fölemelni az Emberfiát is, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen” (Jn 3,14-15). Ugyanezt jeruzsálemi bevonulása után így fogalmazza: „...ha majd fölemelnék a földről, mindenkit magamhoz vonzok. Ezt azért mondta – írja az evangelista –, hogy jelezze: milyen halállal hal meg” (Jn 12,32-33). – Megváltói halálára utal az eukarisztikus beszéd egy kijelentése: „a kenyér, amelyet adok, a testem a világ életéért” (Jn 6,51), továbbá a jó pásztorról mondott hasonlatnak az a mondata, hogy a jó pásztor életét adja juhaiért (Lk 10,11). Ide kívánczok még: Kaifás „megjövendölte, hogy Jézus meghal a népért, s nemcsak a népért, hanem azért is, hogy Isten szétszóródott gyermekeit egybegyűjtse” (Jn 11,51-52).

b) Azt is olvassuk a negyedik evangéliumban, hogy Jézus halála *önkéntes halál* lesz. Isten Bárányának az Iz 53-mal való összefüggéséből és a jó pásztorról szóló példabeszédből következik ez, de kifejezett formában is szerepel. A jó pásztorról szóló példabeszéd ugyanis így végződik: „Azért szeret az Atya, mert odaadom az életemet, hogy majd újra visszavegyem. Nem veszi el tőlem senki, magam adom oda” (Jn 10,17-18).

5. *Egyéb újszövetségi iratok* gyakorlati céljaik miatt keveset beszélnek témánkról, de ahol említik, az eddigiek szellemében teszik. „Ő az engesztelő áldozat (hilaszmosz) bűneinkért, de nemcsak a mieinkért, hanem az egész világ bűneiért is” (1Jn 2,2). „...elküldte a Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért” (1Jn 4,10). „...Nem mulandó dolog, ezüst vagy arany váltott meg, ... hanem a hibátlan és szeplőtelen Báránynak, Krisztusnak drága vére” (1Pt 1,18-19). „Vétkeinket a saját testében fölvitte a keresztfára, hogy meghaljunk a bűnöknek, s az igazságnak éljünk. Sebei szereztek számotokra gyógyulást” (1Pt 2,24; vö. 2,10). A Jelenések könyve 28-szor mondja Krisztust Báránynak, és többször említi, hogy megölték (pl. 5,6.12; 7,14; 12,11; 22,14), de most megdicsőülten fogadja az imádatot az Atya jobbján. „Ő szeret minket, vérével megváltott bűneinktől, s Atyjának, az Istennek országává és papjaivá tett bennünket” (1,6).

Az újszövetségi könyvekből vett fenti bizonyítékok kétségbevonhatatlanul mutatják, hogy az első század Egyházának egyetemes meggyőződése volt, amit a Jelenések könyve szerzőjének látomásában énekeltek, amikor a Bárány átvette a trónon ülő jobbából a hétpecsétetes könyvtekercset: „Méltó vagy, hogy átvedd a könyvet, és feltörd pecsétjeit, mert megölték, és véreddel megváltottad az embereket Istennek...” (Jel 5,9). A Bárány pedig nem utasította el a megtiszteltetést, mert – mint láttuk – már a szenvedése előtti időben felismerte az Atya akaratát, és azonosította magát az örök isteni tervvel, hogy ő legyen az egyedüli közvetítő, aki váltságul adja magát mindenkiért (vö. 1Tim 2,6).

3. Az egyházi tanítóhivatal állásfoglalása

Egyházunk tanítóhivatala *a mindennapi igehirdetésben* (ordinario et universalis magisterio) kezdettől fogva vallotta Jézus megváltói halálát. Ezenkívül zsinati határozatok is dogmatizálták Krisztus szenvedésének és halálának üdvösségszerző voltát. A Nicea-konstantinápolyi Hitvallás (a szentmise Credo-ja) így fogalmaz: „Értünk, emberekért, a mi üdvösségünkért leszállott a mennyből... Poncius Pilátus alatt értünk keresztre feszítették, kínhalált szenvedett és

eltemették” (DS 125). Ugyanezt tanítja a IV. lateráni, a II. lioni, a vienni, a firenzei és a trienti zsinat (DS 801; 852; 901; 1347; 1529).

35. §. Jézus megváltói halála mint kinyilatkoztatás

A kinyilatkoztatásról szóló dogmatikai konstitúció (DR 4) írja, hogy Jézus halála Isten legtekélyesebb kinyilatkoztatásai közé sorolható. Mit akart ezzel kinyilatkoztatni, bemutatni önmagáról, önmagunkról és hozzá való helyes viszonyulásunkról Isten?

1. Isten ingyenes megváltói kezdeményezése végtelen irgalmát és szeretetét mutatja

1. A Korintusiaknak írt második levél ötödik fejezetében két ellentétesnek látszó kijelentés van. Egyik versében azt olvassuk, hogy Istent Krisztus kiengesztelte irántunk (18. v.); a következő pedig azt állítja, hogy Isten Krisztusban kiengesztelte magával a világot (a görög szöveg és a Vulgata szerint).

a) A nagy világvallásokban az engesztelés olyan emberi cselekmények elvégzését jelenti, amelyek az Isten és az ember közt megromlott viszonyt helyreállítani, az Isten vagy istenség kegyét újra megnyerni hivatottak. Szent Pál első mondata (és a Szentírás több más helye) erre céloz. Hogy milyen értelemben engesztelt nevünkben Jézus, azzal a következő paragrafusban foglalkozunk részletesen.

b) A második mondat nem azt mondja, hogy Isten megengesztelte a megsértett világot. A megfelelő görög kifejezés szerint arról van szó, hogy alkalmassá tette kegyelmének befogadására (36. §. 4.). A sajátos szentpáli fogalmazás Isten kezdeményezését akarja kiemelni: bár Jézusban az emberiség engesztelte meg Istent, a megbékélés Istenből indult ki, vagyis Istennek köszönhető, hogy a világ alkalmassá vált a vele való kegyelmi párbeszédre. „Ez a gyökere a keresztény-létnek és az újszövetségi kereszt-teológiának: Isten nem vár, míg az emberek közelednek hozzá és elégtételt adnak, hanem először Ő meggy eléjük, és Ő ad elégtételt helyettük... Így az Újszövetségben a kereszt elsősorban felülről lefelé mozgásnak felel meg, ez az Ő közeledése hozzánk” (44).

2. *A megváltás teljesen ingyenes*, és éppen olyan szuverén tette Istennek, mint az, hogy kezdettől fogva végtelen boldogságra szánta az embert, vagy hogy egy népet kiválasztott, szövetséget kötött vele, és szövetségét a nép hűtlensége esetén sem mondotta fel, hanem kész volt újból és újból megbocsátani; vagy az, hogy kiszabadította népét az egyiptomiak, később a babiloniak fogságából. Sem Isten tulajdonságaiban, sem az emberiség állapotában, sem az emberi teljesítményekben, egyetlen olyan mozzanat nem található, amelynek alapján Isten tartozott volna önmagának vagy az emberiségnek azzal, hogy kibékülést kezdeményezzen, megváltást eszközöljön; „...nem mi szerettük Istent, hanem ő előbb szeretett (a görög és a Vulgata szerint) minket, és elküldte a Fiát bűneinkért engesztelésül” (1Jn 4,10).

Szent Pál a megváltásnak és közvetlen hatásának, a megigazulásnak ingyenességét gyakran hangoztatja. Például: „Megigazulásukat azonban ingyen kapják, Isten kegyelmének erejéből, Jézus Krisztus megváltása árán” (Róm 3,24). „Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi megszűnt, valami új valósult meg. De ezt Isten viszi végbe, akit Krisztus kiengesztelt irántunk” (2Kor 5,17-18). „Kegyelemből részesültetek a megváltásban, a hit által, ez tehát nem a magatok érdeme, hanem Isten ajándéka. Nem tetteiteknek köszönhetitek, hogy senki se dicsekedhessék” (Ef 2,8-9); „...megváltott és a szent hivatásra meghívott minket, nem tetteink alapján, hanem saját elhatározásából és kegyelméből...” (2Tim 1,9-10).

A trienti zsinat a megigazulás ingyenességét *dogmatizálta* (DS 1551). A megigazulást azonban – a Róm 9,30-ra hivatkozva – a megváltáshoz kapcsolva szemlélte (DS 1522). Ennek következtében a dogmának-nyilvánítás a megváltás ingyenességére is vonatkozik.

Ami a megváltás és megigazulás ingyenességét illeti, a katolikus Egyház ugyanazt vallja, mint a protestánsok. Az ingyenességet azok sem tagadják, akik manapság az embernek a megváltásra való alkalmasságát és rászorultságát hangoztatják. Hiszen ezekből a tényekből nem következik, hogy Istennek kötelessége megváltoztatni az emberiség bukott állapotát.

Istent tehát arra, hogy Jézusban újból dialógust kezdjen a bukott emberrel, semmi más ok nem készíthette, mint határtalan irgalma és szeretete. Szinte szó szerint írja ezt Titusznak Szent Pál; „Üdvözítő Istenünk kinyilvánította jóságát és emberszeretetét, megmentett minket. Nem azért, mert igazak voltak tetteink, hanem irgalmasságból” (Tit 3,4-5). Máskor meg Isten „ajándékaról” beszél az Apostol (Ef 2,8), akárcsak Jézus a szamariai asszonnyal folytatott beszélgetésekor (Jn 4,10). „Úgy szerette Isten a világot – mondotta Jézus Nikodémusnak –, hogy egyszülött Fiát adta” (Jn 3,16).

2. Szolidaritás a szenvedésnek és a halálnak kitett emberrel

Istennek számtalan más mód is rendelkezésére állott, hogy irgalmának és szeretetének műve, a „kiengesztelődés” létrejöjjön. Ha semmit sem kívánt volna a bűn fejében, csak bánatot, és nagylelkűen elengedett volna minden „adósságot”, mint a példabeszédbeli királyember (Mt 18,27), fölsége és tekintélye csorbíthatatlan maradt volna. Ha viszont úgy határozott, hogy a megváltás személyes találkozás formájában, a Fiú megtestesülése útján történjék, a Megtestesültnek bajoktól és szenvedésektől mentes, harmonikus életet is biztosíthatott volna, szó szerint a „béke fejedelmévé” tehetné volna. Mert személyében az ilyen király is Isten volna, egyetlen sóhaja elég lenne az emberek részéről ért összes sérelmek kiegyenlítésére, hiszen Istennek minden megnyilatkozása végtelen értékű.

Miért engedte, sőt akarta mégis, hogy olyan formában történjék a megváltás, ahogyan az történt? Ha Szent Anzelmnek a későbbiekben (41. §. 2.3. p.) részletezendő jogi elképzelését nem fogadhatjuk el, egyetlen válasz marad: mert szolidaritást akart vállalni a bűn következményeinek kitett emberrel, és példát akart mutatni, hogyan lehet a „szolgai” állapotban Isten dicsőségét szolgálni. Életeseményeinek későbbi elemzése során (37. §.) látni fogjuk ennek részleteit: hogyan osztotta meg a különféle helyzetekben élő emberek sorsát, és hogyan mutatott példát a helytállásra. Ebben a helytállásban, az Atya akaratának hirdetésében kitartott akkor is, amikor ellene fordultak, akiknek érdekeit ez sértette, és gyötrelmes szenvedést s a legkínosabb halálnemet kapta azoktól, akikkel jót tett s akiknek megmentésére jött.

A szenvedésről és a halálról az ősbűn következményeinek tárgyalásakor (26. §. 4.3. p.) azzal a véleménnyel találkoztunk, hogy ezek minden valószínűség szerint annyira hozzátartoznak a természet rendjéhez, hogy az őszülők bűne nélkül is megvolnának, de akkor egészen más volna az ember viszonyulása ezekhez. Nem éreznők ezeket magunktól teljesen idegen hatalmaknak, amelyeknek tehetetlenül ki vagyunk szolgáltatva, és nem éreznők, hogy a halál és a kínos szenvedések perceiben teljesen magunkra vagyunk hagyva, gyökeresen senki sem tud segíteni rajtunk. Jézus olyan ember akart lenni, aki a testi és lelki szenvedésnek és a halálküzdelemnek ezt a törvényét is magára vette: vállalta a kínokat és a kiszolgáltatottságot, s a tehetetlen vergődést és szorongást, amit a súlyos szenvedések és a halálküzdelmek jelentenek az ember számára. „Főpapunk ugyanis nem olyan, hogy ne tudna együttérezni gyöngeségeinkkel, hanem olyan, aki hozzánk hasonlóan mindenben kísértést szenvedett, a bűntől azonban ment maradt” (Zsid 4,15). Főpapunk azonban személyében Isten: benne maga Isten vállalt szolidaritást a mi „kísértéseinkkel”.

3. Az élet Ura szuverén hatalmának és jogainak bemutatása

Több mai hittudós úgy véli, hogy Jézus halála természetes halál lett volna, ha személyét és tanítását elfogadták volna, ha nem fordult volna ellene az emberi gonoszság. Kínhalála tehát az emberek megátalkodottságának köszönhető, engedelmességének tetőpontja pedig az, hogy nem tért ki a szégyenletes és gyötrelmes keresztfeszítés elől, holott megtehetette volna (vö. Mt 26,52-54). Küldetését többre értékelte, mint saját érdekét. Hiszen más embernek nincs mindig módja kitérni a vértanúság elől, és ő az ilyeneknek is példát akart mutatni.

A példamutatást mint a kereszthalál önkéntes vállalásának indítékát azok a hittudósok is vallják, akik a keresztfeszítést nem tartják ennyire esetlegesnek, a történeti körülményektől függőnek, mint a most ismertetett elmélet.

Sőt az utóbbiak okfejtése talán mélyebbre hatol, mint az előbbieké, amikor mindkét elmélet képviselői erre a kérdésre is választ keresnek: *miért éppen a kereszthalált választotta Isten?* Jézus ellenségei nem egyszer azon voltak, hogy megkövezzék (Jn 8,59; 10,19), de Jézus kitért előlük. Nem tért ki azonban, amikor a kínosabb és tartósabb halálnemre, a keresztfeszítésre került sor. Lehet ennek mélyebb oka? Egyes hittudósok szerint igen, és ez az ok készítette az Atyát, hogy ne a természetes halált szánja Fiának, és ez az ok vezette Jézust, amikor az Atya akaratának készséggel alávetette magát. Mi volt ez az ok? Minden halál kifosztja az embert, elvesz tőle mindent, amivel rendelkezett, még saját teste, gondolatai, tudata fölötti uralmát is. De a keresztfeszítés, mint a gonosztevők végzete ezenfelül azt a látszatot is keltette, mintha Jézus egész életműve megsemmisült volna, mintha nem lett volna több, mint a korábban fellépett ál-Messiasok. Továbbá a három óráig tartó borzalmas szenvedés is igen alkalmas arra, hogy mindennél inkább bemutassa a teljes kiszolgáltatottságot, emberi egzisztenciájának minden velejárójáról való lemondása teljességét. Amikor halála pillanatában felkiáltott: „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet”, mindenestül visszaadta emberi egzisztenciáját Annak, akitől kapta és engedelmesen vállalta (Zsid 10,5-8). Ezzel az önkéntes önátadásával nemcsak elismerte, de örök időkre demonstrálta az élet Urának minden egzisztenciára kiterjedő szuverén jogát és hatalmát.

4. A bűn végső következményeinek szemléltetése

1. Szent Pál azt írja a korintusiaknak, hogy Isten Krisztust, *aki bűnt nem ismert „bűnné” tette* (2Kor 5,21).

Nem úgy értendő ez, mintha az Atya őt tekintette volna bűnösnek helyettünk, és mint bűnöst büntette. Krisztusban ugyanis az isteni és emberi természetet a második isteni személy, az Ige személyisége fogja egybe. Ez az „unio hypostatica” dogmája. Ennek a „személyes egység”-nek következtében Krisztus minden tette és minden tulajdonsága voltaképpen az Ige tette és tulajdonsága (56. §. 1.). Tehát bűnösségének végső alanya is az Ige lenne, ami viszont lehetetlenség, hiszen Istenről bűnösséget állítani nem lehet. – Az sem volna szabatos fogalmazás, hogy bűnösségünket ugyan nem vette magára Krisztus, de a ránk szabott büntetést mint büntetést szenvedte el helyettünk. Hiszen akkor megcáfolta volna az elvet, hogy ártatlant büntetni nem szabad. – Mit vállalt tehát? *Vállalta azt a sorsot, amely a bűnös emberiségre volt kiszabva, vállalta a bűnösségnek és a büntetésre-méltóságnak látszatát és a bűn következményeit.* Vállalta, hogy reá nehezdedjék a bűn átka (vö. Gal 3,13), hogy bemutassa a bűnben megátalkodott ember végső sorsát, a kárhozat testi és lelki kínjait. A kárhozat lényege a tökéletes magáramaradottság és tehetetlenség, ennek gyötrelmeit vállalta. Ezért hangzott el ajkáról a kétségbeesett kiáltás: „Istenem, Istenem, miért hagytál el?” (Mk 15,34). A bűn logikája kérlelhetetlen: a bűnös fellázad az isteni akarat ellen, mert önálló, önrendelkező, autonóm akar lenni. Ha meg nem tér, Isten ráhagyja: hadd tapasztalja meg, mire megy a maga

erejéből, és mit jelent a tökéletes magáramaradottság, Istentől való elhagyatottság és a gonoszságnak való teljes kiszolgáltatottság érzése (vö. 127. §.).

2. Egyes mai hittudósok ennek a teljes önkiüresítésnek és a totális elhagyatottságnak vállalását azonosítják azzal, amit az Apostoli Hitvallásban így imádkozunk: „*alászállt a poklokra*” (DS 16).

Jézus „pokolraszállásának” tétele az első Péter-levélnek egy nem könnyen értelmezhető kijelentésére hivatkozik: „A test szerint ugyan megölték, de a lélek szerint életre kelt. Így ment el a börtönben sínylődő lelkekhez is, és hírt vitt nekik. Ezek egykor engedetlenek voltak, amikor Noé idejében Isten türelmesen várt...” (3,18-20). – Több szentatya értelmezése nyomán sokáig abból indultak ki, hogy a megváltás megtörténte előtt senki sem üdvözülhetett. Akik tehát az ószövetségek közül – sőt egyesek szerint a választott népen kívül állók közül is – kiérdemelték az üdvösséget, haláluk után nem juthattak a mennybe, hanem valamilyen előcsarnokfélében kellett várakozniok. Ez volt a „*limbus patrum*”, amelyet egyes szerzők „pokol tornácának” neveztek, mert az alvilágot jelentő latin *infernus* szót – amely poklot is jelenthet – félreértették. Holott inkább a mennyország előcsarnokának kellene nevezni, mert ott a lelkek nem szenvedtek, hanem természetes boldogságot élveztek. Ide szállott alá a megholt Krisztus lelke, hogy *a megváltás örömhírét közölje*, és a mennyországot megnyissa (45). – Más értelmezés szerint Jézus az elkárhozottakat, főleg a bukott angyalokat értesítette volna arról, hogy megtörtént a megváltás, de rájuk az nem vonatkozik, sőt a sátán végleges bukását, és így az ő bukásukat is jelenti (46).

Ezek az elméletek egyéb szentírási helyekre is hivatkoznak (1Pt 4,6; Ef 4,8-9). Ennek ellenére a mai hittudósok egy része nem tartja valószínűnek az említett elgondolásokat. Ma háromféle nézet olvasható erről. Egyik szerint a pokolraszállás az antik világnézetbe beillesztve nem mond többet, mint a „holtak birodalmába”, az alvilágba való leszállást, *a halál tényét*. Más tudósok hozzátézik, hogy az alvilágiaknak vitt jóhír annyit akar mondani, hogy *nemcsak az élőket váltotta meg* Jézus, hanem olyan igazakat is, akik már meghaltak (47). A harmadik nézet az önkiüresítés jegyében értelmez. A reformáció első hirdetői úgy vélték, hogy Jézus a helynek gondolt pokolba is leszállott, és elszenvedte helyettünk annak testi-lelki kínjait. Ezt a vélekedést a katolikus hittudósok rögtön elutasították. A maiak azonban lehetségesnek tartanak egy közvetítő megoldást: mivel a pokol szerintük nem hely, hanem állapot, az alászállást átvitt értelemben kell vennünk, és *a kínokat a halál perceire kell korlátoznunk*. Annál inkább, mert sokan ma lehetségesnek tartják, hogy Jézus lelke és teste a halál beállta után azonnal egyesült az Atyával, tehát valójában már akkor feltámadott, bár megdicsőült formában csak húsvét reggelétől kezdve mutatkozott. Akár így van ez, akár nem, elképzelhető, hogy a pokolraszállás azoknak a pokoli gyötrelmeknek (elhagyatottság-ézés és az élet kudarcának és értelmetlenségének átérzése) vállalását jelentené, amelyekről korábban szó volt (48).

5. A megváltói halál bemutatta, hogy Isten nagyobb úr, mint a sátán, és az erény nagyobb hatalom, mint a bűn

Isten művét nem teheti tönkre a sátánnak és követőinek gonoszsága, mert ő még *a rosszat is képes felhasználni valami nagyobb jó megvalósítására*. Néha egy időre – úgy látszik – visszavonul és teret enged a gonoszságnak, de aztán megmutatja, hogy a sátáni erő győzelme csak ideiglenes, és hogy a teremtett világ a maga egészében nem fordulhat Teremtője ellen.

Jézus halála úgy is tekinthető, mint a bűn erőtlenségének bemutatása. Hiszen *Jézus engedelmisségében az erény tökéletes győzelmet aratott a bűn fölött*. „A mennyei Atya az ő viselkedésében többet kapott, mint amit a bűn megtagadott tőle” (49). Az erény győzelme azóta

is folytatódik azokban, akik Jézust elfogadják és követik. Ennek a győzelemnek csúcspontja Jézus feltámadása, ami záloga azok feltámadásának és megdicsőülésének, akik erényeit követik, és igazolása Jézus fenyegetéseinek, hogy akik a bűnben szándékosan megátalkodnak, azok a bűn kérlelhetetlen logikája következtében örökké a vesztesek közé fognak tartozni.

6. Isten bölcsessége az igazságosságot és irgalmat egyaránt szóhoz juttatta

Isten szuverén úr és végtelen szentség, aki a bűnt a legszörnyűbb büntetéssel bünteti, de a bűnösnek megadja az új élet lehetőségét. Igazságosságát és irgalmát egyaránt tudja érvényesíteni. Az Ószövetség során egyszer inkább igazságossága, máskor inkább irgalma jutott szóhoz, a kereszthalálban mindkét isteni tulajdonság egyszerre és egyformán érvényesül, hogy bemutassa: ez a két tulajdonság nem mond ellent egymásnak, Isten egészen irgalmas, végtelenül irgalmas, és ugyanakkor egészen, végtelenül igazságos tud lenni. *Irgalma* a megváltás ingyenességében és az új élet lehetősége felkínálásában tükröződik, *igazságossága* pedig abban, hogy a bűn büntetését nem engedte el, hanem az engedetlenség fejében tökéletes engedelmisséget, a lázadás fejében teljes önátadást, önfeláldozást kívánt. Irgalma nem kisebbitte a bűn komolyságát és végzetes következményeit, hiszen Szent Pál antropomorf fogalmazása szerint „saját Fiát sem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta” (Róm 8,32).

Maga vállalta helyettünk az áldozatot, amelyet igazságossága megkívánt. Az úr szolga lett, a mindenhatóság és dicsőség birtokosa a gyengeség látszatát öltötte magára, a bűntől megfertőzött világban teljes szolidaritást vállalt azokkal, akik bűneiktől megszabadulni törekednek, és példájával, továbbá a megváltásból fakadó kegyelmekkel hathatósan segítségükre sietett.

7. A Teremtő tiszteletben tartja az ember szabadságát

Isten a megváltásban megszerzett új életformát nem kényszeríti rá senkire, hanem szabad személyes döntésektől teszi függővé annak elfogadását. A katolikus hittudomány úgy szokta ezt fogalmazni, hogy *Jézus csak elvileg (in actu primo) váltott meg bennünket*. Hogy gyakorlatilag, vagyis egyénileg (*in actu secundo*) is érvényesüljön a megváltás hatékonysága, ahhoz egyénileg is el kell sajátítanunk az istenszeretnek és emberszeretnek lelkületét és cselekedeteit, amikre Jézus példát adott. Egyénileg csak Krisztus követése által szerezhetjük meg magunknak a megváltottságot. Ennek megkönnyítésére természetfölötti segítséget, kegyelmet is biztosított számunkra Krisztus (vö. 39. §. 3.).

8. A megváltói kinyilatkoztatás ítélet is és hatékony eszköz

A jeruzsálemi bevonulás után hangzottak el ezek a szavak Jézus ajkáról: „Ítélet van most a világon. Most vetik ki ennek a világnak a fejedelmét” (Jn 12,31). De nemcsak a sátán fölött hangzott el az ítélet, hanem – mint láttuk – a bűn és a kárhozat fölött is. Ez a kárhozható ítélet ugyanakkor kegyelmi jellegű ítélet volt az emberiség szempontjából, továbbá az irgalom, igazságosság, engedelmisség, önfeláldozás és egyéb erények abszolút értékét kimondó ítélet.

A megváltói kinyilatkoztatás nemcsak jelez és ítél, de *eszközöl is*. Eszközölte az emberiség megváltását elvben, és ennek alapján, valamint a Jézus példája és az általa szerzett kegyelem segítségével eszközli az egyes embernek a megváltásban való részesedését. Ebben hasonlít a szentségekhez, amelyek a hittudomány szerint egyrészt jelzik, másrészt eszközlik a megigazulást. Az újabb hittudomány Jézust üdvösségünk *alapvető szentségének* (Ursakrament) nevezi: embersége jel volt, de nemcsak mutatta, hol található meg Isten kegyelme, hanem

tartalmazta és közvetítette is azt. Jézusnak ez a jelszerűsége leginkább a keresztfeszített Krisztusra áll. Annál inkább, mert a kereszthalál és folytatása, a feltámadás – mint *Mysterium Paschale* (L 5; 61; EM 22) – a szeretet végső győzelmét és az Ország eszkatológikus kiteljesedését is előre jelzi és eszközli.

36. §. Mit tett értünk Jézus megváltói halálával?

1. Tudatosan vállalta a második Ádám szerepét

Tudta, hogy az emberiségnek az ősbűn és a világ bűne következtében kialakult helyzete csak az isteni üdvözítói terv megvalósításával fordítható meg. Magáévá tette Atyja elgondolását, amelyben az ember megmentésén kívül bizonyos igazságoknak – amelyekről az előbbi paragrafusban volt szó – kinyilatkoztatása is benne foglaltatott. Atyja iránti engedelmességből és az emberek iránti szeretetből vállalta Istennek ilyen formában történő „megdicsőítését”. Jeruzsálemi ünnepélyes bevonulása előtt így imádkozik: „Megrendült a lelkem. Mit is mondjak: Atyám, szabadíts meg ettől az órától? De hiszen éppen ezért az óráért jöttem. Atyám, dicsőítsd meg nevedet!” (Jn 12,27-28).

2. Valódi testi és lelki kínokat szenvedett

Idézett imádsága azt is elárulja – amit egyéb helyeken is bemutatnak az evangéliumok, pl. Lk 22,42-44 –, hogy szenvedése igazi testi és lelki szenvedés volt. Annál inkább, mert Istentől átjárt embersége páratlan intenzitással tudta átélni Isten végtelen szentségét, a bűn utálatosságát, és ellenségei vele szemben tanúsított magatartásának nemcsak személye ellen irányuló gonoszságát, hanem istenkáromló voltát is. Vérrel való verítékezését valószínűleg ennek a tudata is előidézte, nemcsak a testi szenvedésektől való rettegése. Leleki szenvedése nagyobb lehetett, mint amit elképzelni tudunk.

3. Sz szenvedésének értékét önátadó szeretete adja meg

Bármily nagyok voltak szenvedései, kereszthalálának igazi értékét nem a testi és lelki kínok szabják meg, hanem az az engedelmisség és szeretet, amellyel magáévá tette az üdvözítés tervét, és amely szolidaritást vállalt azokkal, akik az üdvösségre rászorultak. Maga mondta: „azért szeret az Atya, mert odaadom az életemet” (Jn 10,17). Szent Pál is ebben az önátadásban látja a második Ádám legfőbb funkcióját: „Amint tehát egynek vétke minden emberre kárhozott hozott, ugyanúgy egynek üdvösséget szerző tette minden emberre kiárasztotta az életet adó megigazulást. Ahogy egy embernek engedelmessége miatt mindnyájan bűnössé váltak, egynek engedelmisségéért meg is igazultak” (Róm 5,18-19).

Több mai hittudós azon a véleményen van, hogy keresztény létünk alapvető jellemzője az „exodus”, vagyis az önmagunkból való kilépés. *Krisztusban Isten mintegy kilépett önmagából*, amikor a gyengeség, megalázottság, az emberek utolsója (Iz 53,3; Zsolt 22,7-9) inkognitójába lépett. Mivel pedig Isten ezt miattunk vállalta, a „másokért való lét” teljes megvalósultságában mutatkozott be előttünk. Krisztus igent mondott erre az exodusra és a másokért való létre. Önként kiüresítette önmagát (Fil 2,7), és vállalta a *pro-exisztencia* legvégső következményét, a halálban történő teljes önküresítést. A *pro-exisztencia* másokért és mások helyett való létezését jelent, mert a latin *pro* prépozíció kétféle értelemben használatos: -ért és helyett. Értünk és helyettünk mutatta be életáldozatát és kereszthalálát, lelkületének leginkább jellemző tulajdonsága a *pro-exisztencia*: az Atyának és az embereknek való teljes önátadottság (50).

4. Jézus üdvözítő tevékenységét Szent Pál nem egy esetben antropomorf képekkel, ill. kifejezésekkel érzékelteti

1. Azt írja pl., hogy azelőtt a harag gyermekei voltunk (Ef 2,3), de Fia által megengesztelődött Isten; hogy adósai voltunk Istennek, de Jézus megsemmisítette adóslevelünket (Kol 2,14); hogy Jézus vére *engesztelő áldozat* (hilasztérion) volt (Róm 3,25 stb.).

Az ilyen kifejezések azért antropomorfizmusok, mert Istent nem hasonlíthatjuk megsértett és ezért haragvó, csakis büntetéssel és elégtétellel kibékíthető uralkodóhoz. Isten „haragját” nem túlozhatjuk el annyira, mintha azt csak emberáldozattal lehetett volna lecsillapítani. Már Izsák feláldozásának története azt példázza, hogy Isten nem kíván emberáldozatot, mint a pogány istenek, hanem megelégszik helyettesítő állatáldozattal. A Ter 22 szerint a készséges, engedelmes lelkület az igazi áldozat Isten szemében, ezt tette próbára Ábrahámnál, és ezt voltak hivatva szimbolizálni az ószövetségi állatáldozatok.

Krisztus halála azonban nem mérhető hozzá az Ószövetség engesztelő áldozataihoz. Az engesztelés, engesztelő áldozat és engesztelődés szavak nem is mindig szerencsés fordításai Szent Pál mondanivalójának. A görög „katallaszó” igét Szent Pál csak Istenre vonatkoztatja: Isten minket magával megbékéltetett Jézus Krisztus által. De még a megbékéltetés kifejezés sem pontos, hiszen arról van szó, hogy megváltoztatta hozzá való viszonyulásunkat, új teremtménnyé tett, befogadott a szeretetébe (2Kor 5,19). Tehát nem egymásra haragvó két fél kibéküléséről, vagy egy megsértett fenség kiengeszteléséről ír Szent Pál, hanem isteni kezdeményezésről és szeretetének minket átalakító hatalmáról. Ennek megfelelően a megelőző (18) versben szereplő „katallagénai” ige sem azt jelenti, hogy az ember „kiengesztelte” a haragvó föniséget, hanem csak annyit: alkalmassá vált Isten szeretetierek befogadására, új teremtménnyé lett Isten megbékéltető jósága és Krisztus megváltói tevékenysége folytán (51).

Isten „egészen más”, mint a teremtmények. Ő nem szorul rá teremtményeinek hódolatára, tekintélyén akkor sem esnék csorba, ha mindenki ellene fordulna. Az áteredő bűn következménye is csak átvitt értelemben mondható az emberre irányuló isteni magatartás megváltozásának. *Nem Isten fordul el a bűnöstől, hanem a bűn fordítja el az embert Istentől, amennyiben alkalmatlanná teszi az isteni élet befogadására.* Isten állandóan záporozza felénk kegyelmének ajándékait, és azoknak célja, hogy boldog életében részesítsenek bennünket. Aki azonban szántsándékkal visszautasítja az isteni ajándékot, annak lelke képtelenné válik az isteni élet befogadására, amíg meg nem tér. De hogy megtérhet, és hogy megtérése fejében részesülhet Isten életében, azt köszönhetjük a jézusi megváltásnak. A megváltás következtében nem Isten változott meg irántunk való magatartásában, nem benne ment végbe a csere, mintha elutasító haragja ajándékozó jósággal cserélődött volna fel, hanem bennünk történt változás.

2. Antropomorfizmusnak kell minősítenünk magának a „megváltás” szónak olyan használatát is, mintha ugyanazt jelentené, mint a rabszolgának vagy a vérbosszúra ítéltnek pénzen való *kiváltása*. A bibliai „apolütrószisz = kiváltás”, valamint a „váltságdíj” (lütron) szónak átvitt értelemben való használatára maga a Biblia jogosít fel bennünket, amikor pl. olyant mond, hogy Jahve „kiváltotta” Ábrahámot a pogányok földjéről (Iz 29,22 héber szöveg), vagy kiváltotta népét az egyiptomiak fogságából (MTörv 7,8; 9,26; 21,8; Mik 6,4). Ezekben az esetekben Jahve semmit sem „fizetett” a szó szoros értelmében. Az olvasók életkörülményeihez szabott ilyen kifejezéseket tehát „terminatív” kell érteni, vagyis a cselekvésnek nem módja, hanem eredménye, terminusa (= végpontja) szerint kell értelmezni: az a sorsa lett a népnek, mint amikor egy rabszolgáért váltságdíjat fizet valaki és ezáltal saját szolgájává teszi. Így járt el Jahve az egyiptomiak szolgálatában sínylődő izraelitákkal, és így járt el Krisztus az emberiséggel.

3. Könnyen félreérthetők azok a szentpáti mondatok is, amelyek szerint Isten az ő igazságosságát Jézus véres engesztelő áldozata által mutatta ki, *így bizonyult igazságosnak* stb.

(Róm 3,24-26). Kétségtelen, hogy Jézus keresztdozata révén Isten irgalma mellett igazságossága is megmutatkozott, mint a fentiekben láttuk. Tévedés volna azonban a szentpáti szavakat a jogi értelemben vett igazságosság szerint értelmezni: mintha ti. Isten igazságossága megkövetelte volna a bűnnek ezt a jóvátételét. Az igazságosságnak megfelelő héber és görög kifejezés a bibliai ember szemlélete szerint elsősorban igazvoltage, feddhetetlenséget, ártatlanságot, büntelenséget jelent. Szent Pálnak tehát az a tanítása, hogy Isten a maga büntelenségét és szentségét velünk is közölni akarta, és Jézus áldozata fejében meg is adta a lehetőségét annak, hogy mi ebben részesüljünk, „megigazultak”-ká váljunk, igazságossága rajtunk is megmutatkozzék.

5. Nemcsak Szent Pál, hanem a későbbi teológiai eszmélődés is használ olyan kifejezéseket, amelyek könnyen félreérthetők, ha a köznapis használat szerint, tehát jogi értelemben vesszük

1. Ilyen félreérthető kijelentés az, hogy *Jézus helyettünk elégtételt szolgáltatott Istennek*. Az elégtétel (satisfactio) kifejezés Jézus művével kapcsolatban sem a Bibliában, sem az első századok atyáinál nem szerepel. A későbbi teológiában közkeletűvé válik, és a trienti zsinat is használja, de nem definícióban, hanem magyarázó szövegben, mégpedig olyan hangsúllyal (DS 1529), hogy a róla szóló tanítás biztos (certum) teológiai tételnek mondható.

A régebbi hittudósok megelégedtek annak bizonyításával, hogy a Biblia és a patrisztika kijelentései elég alapul szolgálnak a satisfactio szó használatára, tartalmazzák annak fogalmi mondanivalóját. Mai teológusok nem tagadják ezt, de rámutatnak a kifejezés félreérthetőségére, és jogi színezetének elhárítására törekednek. Isten becsülete, dicsősége vagy tekintélye érdekében ui. nem volt szükség jogi értelemben vett jóvátételre vagy kártalanításra, hiszen Isten dicsősége nem függ a teremtmények elismerésétől: akkor is megvolna, ha senki el nem ismerné, hiszen lényegével azonos.

Hogyan képzeljük hát a satisfactio-t? Isten maga az abszolút Lét, s mint ilyen, minden rajta kívüli létnek egyedüli forrása, aki az általa teremtett szabad akaratú lényekhez és azok világához vagy pozitíve viszonylik, vagy negatíve, azaz saját életében és boldogságában vagy részesíti őket, vagy nem. A pozitív viszonyulás az ő szabad akaratú döntésükön fordul. Mivel öszsülőink nemet mondtak, az emberiség elveszítette a jogát ahhoz, hogy az isteni életben részesüljön. Állapotunkat magunktól képtelenek voltunk megváltoztatni, hiszen az őseredeti állapotot, az eredeti szentséget és az eredeti épséget is teljesen ingyen kaptuk. Mivel azonban Isten lényege a szeretet (1Jn 4,8.16), módot talált arra, hogy – mint Szent Pál mondja – a világ visszataláljon hozzá, a kibékültség állapotába jusson, vagyis az történjék, mint amikor a megsértett, de aztán kiengesztelt uralkodók visszafogadnak valakit kegyeikbe. A béke helyreállításának feltétele, vagy inkább módja a Fiúisten megtestesülése, élete és halála, az Atya iránti tökéletes önátadása és az emberek iránti önfeláldozó szeretete. Mindez *elégnek bizonyult arra*, hogy miatta Isten visszaállítsa az Isten és ember közti eredeti viszonyt. Az új teológia szerint csakis ebben az értelemben mondható Jézus élete és halála „elég”-tételnek.

Mihelyt az elégtétel szót nem jogi, hanem a fenti értelemben vesszük, feleslegessé válik az a kérdés, hogy mennyiben beszélhetünk a sértéssel nemcsak egyenértékű (condigna satisfactio), hanem annak értékét felülmúló, túlaradó (superabundans) elégtételről. Szent Pál kifejezetten *a kegyelem túlaradásáról* ír (Róm 5,15-20), és nyomában a patrisztika is ezt hangoztatja. Aranyszájú Szent János szerint az emberiség összes bűne egyetlen vízcsepp Jézus érdemeinek végtelen tengeréhez képest (In Rom hom 10 2). A skolasztika pedig abból indult ki, hogy Jézusban a cselekvő alany a Verbum, cselekedeteinek értékét tehát hozzá kell mérni. Mivel pedig a Verbum végtelen értékű, azért akár egyetlen sóhaja elég lett volna a végtelenül megsértett Isten kiengesztelésére. Mint látjuk, ezek a fogalmazások jogi értelemben veszik a sérelmet és az elégtételt. A perszonalisztikus szemlélet megelégszik annak megállapításával,

hogy Jézus megváltói művében Isten végtelen szeretete mutatkozik: szeretete az Atya és szeretete az emberek iránt. Tehát a szeretet végtelensége következtében mondható superabundans-nak.

2. Az érdem szót is hiába keressük a Bibliában. A trienti zsinat mégis megigazulásunk *érdemszerző okának* (causa meritoria) mondja Jézust (DS 1529), és ezzel biztos teológiai tanítás (certum) rangjára emeli azt a tételt, amelyet a középkor óta vallottak: *Jézus számunkra kiérdemelte a megigazulást, maga számára pedig a megdicsőülést.*

Mi a különbség az elégtétel és az érdem között? Az elégtétel mindig sértést feltételez, az érdem azonban nem; de az elégtétel jellegű cselekedet érdemnek is beszámítható, ha olyan értéke van, hogy nemcsak jóváteszi a sértést vagy kiegyenlíti az adósságot, hanem ezen felül valami ellenszolgáltatásra kötelezi a sértettet. Az érdemnek ugyanis az a tulajdonsága, hogy ellenszolgáltatásra kötelez. A fenti tétel értelmében Jézus megváltói műve ilyen értékű, hatása tehát kettős: egyik a satisfactio, másik az érdemszerzés. Vagyis Isten nemcsak megbocsátotta a bűnt és elengedte az örök büntetést, hanem azóta mintegy elkötelezve érzi magát arra, hogy kegyelmet adjon, azaz mintegy adósává tette magát a Fiúnak és rajta keresztül az emberiségnek.

Jézus érdemszerzésének ez a tisztán jogi megfogalmazása nagyon antropomorf, sok félremagyarázásra és félreértésre vezethet. Ezért az újabb teológia ezt is átfogalmazza, Isten méltóságát jobban kidomborító formában tárgyalja.

Az új teológia képviselői szerint Jézus érdemszerzése azt jelenti, hogy önfeláldozó élete és halála fejében, *mintegy annak jutalmául*, feltámadása és megdicsőülése útján Jézus részben új létezési formát nyert, részben azt a lehetőséget is megkapta, hogy ebben a megdicsőült új életben minket is részesítsen, ha a hit és a szentségek révén hozzá kapcsolódunk. Ebben a fogalmazásban a jogi színezetű érdem-szó jelentése a morális vonatkozású jutalom felé utal, de ugyanakkor nemcsak a jutalmazó nagylelkűségét, hanem a jutalomra érdemes cselekedet rendkívül nagy objektív értékét is hangsúlyozza.

Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy Jézus személye a Fiúisten, ezért ő korántsem szorul arra, hogy bármit is kiérdemeljen akár magának, akár nekünk. Istensége elmondhatja, hogy ami az Atyáé, az egyúttal az övé is, embersége pedig a Verbummal való eljegyzettsége következtében „hozományként” birtokol mindent. A patrisztika korában szerették ezt a 2. zsoltár szavaival igazolni: „Kérd tőlem, és örökségül adom neked a népeket, birtokodul a föld határait”. Ezt nemcsak belső javaira, vagyis megdicsőülésére vonatkoztatták, hanem ezeknek a javaknak az emberek közt való kiosztására is: mivel azok kiosztása is dicsőségét szolgálja, azért a kiosztás is hozzátartozik a hozományhoz, amelyet istenségétől kapott. – Ebben a szemléletben az érdem és jutalom nem személytelen jogi elkötelezettség, hanem Isten leereszkedő jóakarátának, végtelen nagylelkűségének önkéntes elhatározása. Önként vállalta a „kiüresítést”, a szolgálai alakot (Fil 2), az olyan ember sorsát, akinek saját munkájával kell megoldoznia azért, amit kap. *Önként vállalta a jogi színezetű elkötelezettség látszatát*, hogy annál inkább bízni tudjunk abban, amit megígért, annál nyugodtabban kezébe merjük adni sorsunkat. Jézus érdemei révén éppúgy szövetséget kötött velünk Isten, mint ahogy az Ószövetségben Mózes közvetítésével elkötelezte magát választott népének.

37. §. Jézus szenvedés előtti életének eseményei és megváltásunk

Jézus nyilvános működése magán viseli a megváltói halál előkészítését, sőt azt is mutatja a mélyebb elemzés, hogy *egész élete során minden szava és tette szótériológiai jelentőségű*. Ennek a két ténynek érvényesítése egyre inkább szóhoz jut az öskeresztény kérésgyűjteményben, és az első írásos evangélium is ennek a felfogásnak szellemét mutatja. Szent Márk evangéliuma ui. egyrészt azt a meg nem értést mutatja be, amit Jézusnak tapasztalnia kellett a nép vezetői, a tömegek, sőt tanítványai részéről, másrészt azokat a hatalmi tényeket, különösen a csodákat, amelyek bizonyítékai a megígért messiási Országi eljötteknek.

Ezen a nyomon haladnak a többi evangelisták, akik Márknál jóval többet közölnek Jézus szavaiból, üdvösséget szerző tanításából, Szent Máté és Szent Lukács evangéliuma pedig Jézus születésének és gyermekkorának eseményeihez is visszanyúlnak, és ezeket is a megváltás kérésgyűjteményében szellemében ismertetik.

A Bibliának és ennek nyomán az első század egyházi tanításának szilárd meggyőződése, hogy *Jézus halála csak csúcspontja volt megváltói küldetése teljesítésének; ez már megtestesülésével megkezdődött, és része volt benne minden szavának és tettének, sőt a vele történt eseményeknek is (52)*.

1. A megtestesülés

szótériológiai jelentőségét már említettük.

a) Elsősorban azért fontos, mert ettől kezdve Isten nemcsak üzeneteket és követeket küldött, nemcsak igazságokat és kívánságokat közölt, hanem hozzánk való viszonyát más formában is tudomásunkra hozta. *Beállt az emberi életbe*, és annak helyzeteiben mutatott rá szóval és magatartásával arra, hogy mi az elgondolása életünk értelméről, értékéről, céljáról és velünk való kapcsolatáról. A Názáreti Jézus megjelenése óta van egy ember, akire rá lehet nézni, és meg lehet vallani, hogy emberi szavában Isten beszél, tetteiben Isten cselekszik. Az apostoli ígéretek „az idők teljességének” (Gal 4,4) nevezi Istennek az emberi történelemben való belépését. Ez a kifejezés nem azt jelenti, hogy betelt a várakozás ideje, az emberiség megérett a megtestesült Isten befogadására, hanem azért teljesség, mert Isten nem adhat többet, mint önmagát, nem kötelezheti el magát jobban a szövetségben, mint ha egy lesz közülünk, és ugyanazt érzi, amit mi átélünk.

b) Teljesség azért is, mert a régi ígéretek beteljesülése megkezdődött. Az a tény, hogy a megtestesülésben Isten szentsége és ereje a legbensőbb kapcsolatba (unio hypostatica) vonta és tökéletesen átjárta az emberi természetet, *óriási távlatokat biztosított az emberiség és az egyes ember jövője számára*. Mint már említettük, főleg Teilhard de Chardin foglalkozott ezzel a témával, de mások is rámutattak, hogy nemcsak bűnbocsánatról, a büntetések elengedéséről, a test feltámadásáról és az örök boldogság elnyerésének lehetőségéről van itt szó, hanem az emberiségnek, sőt ezen felül az anyagvilágnak az istenivel való összekapcsolódásáról, *Istennek a világba való olyan „beoltódásáról”*, amely az egész univerzumnak Isten életében való fokozatos, egyre gazdagabb részesülését eredményezi.

Már az ősszüllők olyanok akartak lenni, mint Isten. A pogányok az isteneknek emberré válásáról és egyes emberek megistenüléséről, apotheózisáról ábrándoztak. A kereszténységben mindez valóra vált (Jn 1,12). Tertullianus írja: „Isten az emberek közé jött élni, hogy az ember megtanuljon Isten szerint élni. Isten az emberrel mint egyenrangúval folytatott érintkezést, hogy az ember aztán Istennel mint egyenrangúval juthasson érintkezésbe. Isten igen lealacsonyította magát, hogy az ember igen nagygyá lehessen” (Adv Marc II 27; vö. Apol 21).

c) A Zsidóknak írt levél (10,5-8) szerint Jézus, amikor a világba lépett, már abban a pillanatban áldozatul ajánlotta fel magát, mert az ószövetségi áldozatok alkalmatlanok voltak arra, hogy meghozzák Isten és ember végleges kibékülését. Ez a pillanat tehát *kezdeté annak a „kenósizs”-nak* (Fil 2,7), amelynek értelmében további élete során „átokká lett értünk” (Gal 3,13). Ez a kenósizs egyre fokozódott, tetőpontját a keresztfán tapasztalt teljes elhagyatottsági érzésben (Mt 27,46) érte el.

2. Hogy Jézus születése körülményeinek evangéliumi leírása

mennyiben tükrözi a történeti valóságot, vagy mennyiben midrás-szerű, azaz sajátos teológiai mondanivalót tartalmazó, de költői elemekkel díszített épületes elbeszélés, annak a kérdésnek eldöntése a bibliakritikára tartozik. De akár történet, akár csak midrás, az események olyan jelszerűségét mutatja, amelynek üdvtörténeti mondanivalói az első keresztények figyelmét is magára vonták.

A nemzetségtáblák például annak tanúságai akarnak lenni, hogy Jézus nem a pogány istenek módjára ereszkedett le a mennyből, hanem az emberiségbe betagolódva, valóságos emberként jött közénk. – Ez az egyik mondanivalója az angyali üdvözlésnek, valamint a betlehemi születés leírásának is. Azt akarják ezek jelezni, hogy valóságos ember, azért alkalmas arra, hogy mint az emberiség feje (Kol és Ef levelek), az egész emberiséget képviselje a mennyei Atya előtt. A szüzi fogantatás és születés ténye ugyanakkor Isten egészen különleges küldötteként tünteti fel, sőt az angyal szavai mintha a keresztségben történő újjászületésünkre is céloznának, amikor a Magasságbeli, azaz az Atya mellett Fiúnak nevezik és a Szentlelket is említik (Lk 1,35). A keresztségben mi is fogadott fiai leszünk az Atyának a Szentlélek erejéből, ezt hozza meg számunkra a születendő Fiúisten. Neve Jézus lesz, ami azt jelenti, hogy Jahve megszabadít, de nem politikailag, mint a legtöbben várták, hanem bűneitől szabadítja meg népét (Mt 1,21), mint a Józsefnek megjelenő angyal mondja. A pásztoroknak megjelent angyalok részben az isteni küldetést igazolják, részben a menny és föld kiengesztelődésének elérkezését: Isten dicsősége a jóakarató emberek üdvözítésében valósul meg.

A napkeleti bölcsek a megváltás egyetemességét példázzák, akár történeti hitelességűnek, akár csak díszítő elemnek fogadjuk el a róluk szóló elbeszélést. Ugyanezt hirdeti Simeon hálaéneke (Lk 2,29-32), mely utóbbi a Magnificat-tal, és a Benedictus-szal együtt ószövetségi költemények formájában a megígért Messiás eljöttét ünnepli.

3. Szenvedésének előre jelzése

Krisztusnak a szenvedése előtti élettörténete bizonyos *szenvedés-előjelző feladatot* is teljesít. A Golgotáról visszapillantva nem volt nehéz felfedezni a kezdet eseményeiben is azokat a mozzanatok, amelyek végül is a keresztfeszítéshez vezettek. Heródes király és fia, Archelausz viszonya Krisztushoz (Mt 2,8-22), a betlehemi gyermekgyilkosság (Mt 2,16-18), az egyiptomi menekülés (Mt 2,13-15) és az olyan megjegyzés, hogy Heródes király meghökkent és vele egész Jeruzsálem (Mt 2,3), éppúgy ide tartoznak, mint Simeon prófétai szavai: „Ez sokak romlására és sokak feltámadására lesz Izraelben, jel lesz, amelynek ellene mondanak, – a te lelkedet is tör járja át” (Lk 2,34-35).

4. Jézus földi élete a legszegényebb környezetben kezdődik

A barlangistálló olyan lakás volt, amelyben a legszegényebb családok rendezkedtek be. Olyanok, akik a tömeget alkották, akik nem félnek attól, hogy embernek mutatkozzanak, akiknek nem kell tekintettel lenniük arra, hogy állásuknak, tekintélyüknek,

helyzetüknek, érvényesülésüknek mi használ vagy mi nem. Isten önkiüresítése ezt is eredményezte: ki akarta venni a részét az embereknek a megélhetésért folytatott küzdelméből és egymásrautaltságuk nehézségeiből.

Családi közösségben született, át akart menni az engedelmességen, az alkalmazkodáson és a közösségben élő emberek egyéb kötöttségein. Látszólagos gyengesége mögött észre lehet venni, mennyire komolyan vette azt, hogy szolidaritást vállalt minden emberrel.

5. Alávetette magát a törvénynek

Ugyanez mutatkozik abban, hogy bár ő nem volt a törvény alattvalója, mégis „*alávetette magát a törvénynek*, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából, s az Isten fiaivá lehessünk” (Gal 4,5). Ezt látjuk két eseményben: a körülmetéltetésben és a templomban való bemutatás törvényének megtartásában. – De ugyanez érvényesül a 12 éves Jézusnak a jeruzsálemi templomba való felmenetelénél. Itt azonban már jelentős többlet is fellelhető a kérügmában. Egyrészt istenfiúságának az a tudata, amit úgy fogalmaz, hogy „*nekem Atyám dolgaiban kell fáradoznom*”, később pedig úgy, hogy az Atya akaratának teljesítése és a tőle kapott küldetés betöltése az ő mindennapi kenyere (Jn 4,34). Másrészt itt találkozunk először az *Isten országa érdekének és az emberi érzelmeknek* olyan tragikus összeütközésével, amely Jézus és Mária életét végigkíséri (pl. Mk 3,21.31-34), sőt tanítványaiét is kell, hogy jellemezze (Mt 10,34-39; Lk 12,49-53). Jézus olyan feladatot vállal, amit Szent Pál Isten „*balgasága*” gyanánt állít szembe az evilági bölcsességgel (1Kor 1,18-25).

6. Fizikai munkát végzett

Arról az időszakról, amelyet Jézus Názáretben töltött, nem szólnak az evangélisták. Csak nyilvános működése idején elhangzott megjegyzésekből tudjuk, hogy nevelőatyját követve foglalkozása az ácsmesterség volt (Mt 13,55; Mk 6,3). Ismét új oldalával találkozunk a megváltottságnak: nem ment fel a fáradságos munka alól, hanem megszenteli azt. „*Ő utána már a hívő ember a mindennapi munkában eltöltött életet nem csupán úgy tekintheti, mint az életnek Isten akaratából való velejáróját, hanem úgy, mint a megváltásnak és a megszentelődésnek az eszközét*” (53).

7. Jézusnak a Jordánban történt „megkeresztelkedése”

elsősorban előhírnökének szólt: előtte igazolta Isten az ő Küldöttét – ahogyan a prófétákat is igazolta meghívásuk alkalmával – részben szózatával, részben azzal, hogy „*felkente*” az ő Szent Lelkével; előtte tárta fel Jézus kilétét, hogy aztán tanúságot tehesen mellette. – A későbbi apostoli íghirdetés azonban többlet is meglátott és meglátatott ebben a jelenetben: a keresztség szentségének előképét, és azt, hogy a messiási ország nem a Keresztelő Szent János által megkísérelt reformban, az ószövetségi vallás megreformálásában áll, hanem egészen „*új*” korszakot jelent. Továbbá, hogy ez nem Jeruzsálemből, vagyis Jahve kedvelt városából, hanem a lenézett Názáretből jövő Fölkentnek fellépésével kezdődött. (54)

8. Jézus megkísértésének történetiségéről

sokat vitatkoznak a bibliakritikusok. Valószínű, hogy maga Jézus beszélt tanítványainak arról, hogy küldetése mennyi fajta kísértés legyőzésébe került, és ezekből az elbeszélésekből az őskeresztény közösség azt a hármat válogatta ki, amelyek számukra, az

ő különleges helyzetükben a legtöbbet mondták. Ezeket dramatizált formában Jézus működésének lelegejére tették, mert tudták, hogy Jézusnak kezdettől fogva megvolt a maga küldetéstudata, s ettől sok minden akarta eltéríteni. De ő nem akart más utat választani, mint amit az Atya kijelölt. Minden kísértés mögött a gonosz lélek mesterkedik; Jézus legyőzte a gonoszt, Jézuson, és akik őrá építenek, nincs hatalma a sátánnak. Az ő kenyere, eledele, hogy Atyja akaratát teljesítse (Jn 4,34), s ezért bármi áldozatot vállal, noha azokat mindenhatóságával elháríthatná. Erre vonatkozik az első kísértés. Az öncélú csodálatot igénylő második kísértés nyilván az önküiresítés ellen szólt, a harmadik kísértés pedig az elé a választás elé állította, hogy evilági hatalmat birtokló politikai Messiás legyen-e, vagy pedig áldozati Bárány.

Ha Jézus életének eseményeit ilyenformán végigelemezük, rájövünk, hogy az első keresztényeket azoknak üdvtörténeti vonatkozásai érdekelték elsősorban, és az apostoli kériigma írásos emlékei, az újszövetségi szentkönyvek is ezeket akarták megláttatni olvasóikkal.

9. Csodái

Különös hangsúllyal jön tekintetbe a most említett szempont az evangéliumban elbeszélte *csodák értékelésénél*. A régebbi hittudomány szinte kizárólagosan apologetikai szemüvegen keresztül elemezte Jézus csodáit. Abban igaza volt, hogy a hitvédelmi célzat komoly szerepet játszik a csodákban. Maga Jézus nemegyszer mondta, hogy ha szavainak nem akarnak hinni, higgyenek a csodáknak, amelyeket az Atya művel őáltala (Jn 5,36; 10,25; 14,11; 15,24; 20,30-31). Néha ezt nem ennyire általánosságban, hanem egy konkrét eset kapcsán jelentette ki, például, hogy neki hatalma van a bűnök megbocsátására (Mt 9,6), hogy ura a szombatnak, tehát joga van megváltoztatni Mózes törvényeit (Lk 6,5).

Az újabb bibliakritika rámutat, hogy Jézus csodáinak ez csak másodlagos célja volt. Jézus és tanítványai a csodákat elsősorban „jeleknek” tekintették. Jelei annak, hogy „Isten meglátogatta az ő népét”. Az ószövetségi jövendölések szerint ugyanis a messiási idők beköszöntését rendkívüli események fogják jelezni. Jézus csodáinak elsődleges célja annak bemutatása, hogy ez az idő elérkezett, bekövetkezett a kegyelem kiáradásának korszaka. Keresztelő Szent János tanítványai előtt Jézus az Iz 35,5-6-ban olvasható jövendölés beteljesülésére hivatkozik: vakok látnak, sánták járnak... (Mt 11,2-6; Lk 7,18-23). A názáreti zsinagógában történt első szereplése alkalmából Iz 61,1-2 messiási jövendölését alkalmazza magára: ... elküldött, hogy jó hírt vigyek a szegényeknek (Lk 4,16-21). Egyik ördögűzése után azt a kijelentést tette, hogy benne Isten Lelke lakik és működik, és ez azt igazolja, hogy elérkezett a messiási ország (Mt 12,28; Mk 3,28-29; Lk 11,20). A sátán, mint „evilág fejedelme” állandóan akadályokat gördít Isten országa megvalósulásának útjába. Sorsa azonban már beteljesült: Jézus erősebb, mint a sátán. Ezt nemcsak mondja, hanem ördögűzéseivel be is bizonyítja. Valószínű emiatt van olyan feltűnően sok ördögűzés elbeszélve az evangéliumokban.

Ahogy Mk 4,35-41 leírja a vihar lecsendesítését, az a benyomása az embernek, hogy itt *a megszemélyesített természet* erőivel szemben mutatja ki Jézus messiási hatalmát, tehát ezzel a csodájával a természet megváltottságára akar utalni. Méginkább gondolhatunk erre a betegek meggyógyításakor és a holtak feltámasztásakor. A kafarnaumi béna meggyógyításának elbeszélése (Mk 2,1-12 párh) úgy kapcsolja össze a gyógyítással a bűnbocsánatot, hogy nemcsak Jézus bűnbocsátó hatalmát bizonyítja vele, hanem azt a tény is, hogy minden bajnak tulajdonképpeni oka a bűn, amelynek következményét, az Istentől elfordult és magára maradt ember tehetetlenségét jól illusztrálta a béna tehetetlensége; meggyógyításának leírása viszont hűen tolmácsolja a krisztusi megváltásnak lélekre és testre egyaránt kiható erejét. Jézus szerint az általa meggyógyítottak és feltámasztottak nem

saját vagy szüleik bűnének áldozatai voltak (Jn 9,3), hanem egy ellenséges hatalomé. Az utóbbit azonban most megtöri a nála erősebb (Lk 11,22). Az evangelisták előadasmódjából kitűnik, hogy Jézus nem kereste csodáival a feltűnést, hatalmát nem használta büntetésre, mint egyes esetekben még az Ószövetség prófétái is tették (vö. Lk 9,51-56), hanem annak kimutatására, hogy Isten mindenhatósága velünk van, jósága, irgalma vigyáz ránk, és ha az ő oltalma alá helyezük magunkat, akkor végleges ártalom nem érhet bennünket, csak átmeneti baj és szenvedés. Hiszen a messiási idő már megkezdődött.

Ugyanakkor *előre is jeleznek Jézus csodái*, eszkatológikus mondanivalójuk is van. Bemutatják, hogy milyen lesz az ember és a világ a megdicsőült „új ég és új föld” idején, az eszkatológikus istenországban (vö. Jel 21,1-5), ahol nem lesz bűn, betegség, halál, természeti ártalom, és ahonnan a sátán is hiányozni fog.

10. Jézus nyilvános életének üdvtörténeti, illetve megváltástani jelentőségét tanításán és csodáin kívül *számtalan egyéb mozzanat* tanúsítja. Ide tartoznak az evangéliumoknak mindazok az adatai, amelyek engedelmességét, az Atya iránti teljes odaadását, továbbá könyörülő és önfeláldozó emberszeretetét mutatják. Vele e tekintetben új világ kezdődik, ezért viselkedik így a vámosokkal, bűnösökkel és pogányokkal. Egy asztalhoz ül a vámosokkal és bűnösökkel (Mk 2,13-17 párh; Mt 11,19; Lk 19,1-10), bár sokan megbotránkoznak ezen, ő azonban orvoshoz hasonlítja magát, akit a betegekhez és nem az egészségesekhez küldtek, a mennyei Atyát pedig a tékozló fiú atyjához (Lk 15,11-32). Meggyógyítja a kánaáni asszony lányát (Mt 15,21-28) és a kafarnaumi százados szolgáját (Mt 8,5-13), és szóbaáll a szamariai asszonnal (Jn 4), ami szintén hallatlan dolognak tűnt fel a hithű zsidók szemében.

38. §. A megváltás gyümölcseinek áttekintő összefoglalása

Megváltás gyümölcseinek a megváltás eredményeit nevezzük. Ezekről már több helyütt volt szó, először Jézus megdicsőülése. hatásainak bemutatásakor (33. §. 3), másodsorban ezzel a kérdéssel kapcsolatban: mit tett értünk Jézus megváltói halálával? (36. §.) Amiket így más összefüggésben említettünk, ajánlatos áttekinthetően is összefoglalni.

1. Meghozta a bűnöktől és a bűnök következményeitől való szabadulás lehetőségét

1. Szent Pál megváltástanának egyik sarkalatos tétele, hogy Jézus legyőzte a bűnt, és mi is megszabadultunk a bűn szolgaságából. Jézus is összekapcsolta Isten országának beköszöntését a bűnbánattal és bűnbocsánattal, már első fellépésekor. Mint a láthatatlan mennyei Atya látható képviselője, bűnököt bocsátott, Zakeus bűnbánata után üdvösségnek mondta a megtérést, és saját feladatát abban jelölte meg, hogy keresse és megmentse, ami elveszett (Lk 19,9-10). Sőt nemcsak maga gyakorolt bűnbocsánatot, hanem felhatalmazást adott erre apostolainak és azok utódainak (Jn 20,23). Kiengesztelődés, megbékélés, istengyermekség, szentség, a büntetésre-szántság hiánya és hasonló kifejezések a szentpáli teológia állandóan ismétlődő fogalmai. Ezeket ő mindig a krisztusi megváltásból következteti. „Önmagát adta értünk, hogy minden gonoszságtól megváltson” (Tit 2,14).

Egyházunk dogmaként tanítja, hogy elsősorban az áteredő büntől (DS 1513) és személyes bűneinktől (DS 714; 9523), másodsorban ezek következményeitől, az örök kárhozattól való szabadulás lehetőségét kaptuk meg Krisztusban.

2. A büntől való megváltás korántsem jelenti azt, hogy nincs többé bűn, még kevésbé, hogy a bűn minden következménye megszűnt.

Krisztus ugyanis nem szerezte vissza az ún. természetén kívüli adományokat, és meghagyta vétkezésre is képes szabad akaratunkat. A keresztség eltörli a bűnt, de nem törli el a bűnre való hajlandóságot (concupiscentia). Ennek következtében Krisztus leghűségesebb követői is állandóan harcban állnak egyrészt a sátánnal és a bűnre vezető külső körülményekkel, másrészt saját bűnre való hajlandóságukkal is. Megmaradt továbbá a szenvedékenység, a testi halál, a tudatlanság és a természet erőinek való kiszolgáltatottság. Megmaradt a „világ bűne”: a történelem során felhalmozódott bűnök és az emberiségnek így létrejött elvadultsága, valamint ennek velejárói.

Miért hagyta meg Isten ezeket? Mert ezek megszűnése teljesen más üdvrendet igényelne, magának a paradicsomnak visszaállítását. Ezt viszont Isten a bűnbeesésre való emlékeztetőül és nagyobb egyéni érdemek lehetővé tétele céljából csak az eszkatológiai idők számára tartotta fenn.

2. Megváltásunk megszerezte számunkra a természetfölötti élet lehetőségét

Ez az élet a megigazultsággal kezdődik, amit a dogmatikai kegyelemtan fog részletezni. A megigazulás előkészítését és megszilárdítását vannak hivatva szolgálni a különféle segítő kegyelmek. Megváltottságunkkal együttjár az érdemszerzés lehetősége (76. §.), az érdemek fejében pedig megkaphatjuk az örök boldogságot. Végül a világ is teljesen vissza fog találni Teremtőjéhez. Isten „Krisztusban minden lelki áldással megáldott minket” (Ef 1,3). „Mindannyian az ő teljességéből merítettünk, kegyelmet kegyelemre halmozva” (Jn 1,16). (Vö 33. §. 3.3-5. p.).

A dogmatika különféle fejezeteiben részletesen bizonyítjuk, hogy a természetfölötti életnek és az azt biztosító kegyelmeknek a megváltás útján való megszerzését az egyházi tanítóhivatal hétköznapi egyetemes tanítása és több zsinati megnyilatkozás szerint is, dogmának kell vallanunk.

3. A megváltás megtörte a sátán uralmát

A megváltásnak erről a gyümölcseről nem annyira Szent Pál levelei szólnak; inkább a többi szent iratban, főleg Szent Jánosnál olvasunk erről. „Azért jelent meg az Isten Fia, hogy a sátán művét romba döntse” (1Jn 3,8). A sátán a Szentírás szerint a személyes gonoszság, aki Krisztusra is kinyújtotta kezét (Mt 4,1-11), ellenségeit is ő sugalmazta (Jn 8,44; 13,2), sőt Jézus követőit is veszélyezteti és nyugtalanítja (Lk 8,12; 22,31; 2Kor 12,7; 1Pt 5,8; Ef 6,11; 2Kor 11,14). Krisztus azonban nemcsak ördögűzéseivel bizonyult erősebbnek a „hazugság atyjánál”, hanem megváltói műve által megtörte annak hatalmát (Zsid 2,14; Jn 16,11; 12,31).

Szent Tamás így írja le, miben áll Jézus győzelme: A bűn köteléke a sátánhoz láncolt bennünket. Mikor az Üdvözítő ezt széttepte és kibékített Istennel, a sátán elvben elvesztette a hatalmát az ember felett. De az Üdvözítő ezenfelül minden egyes embernek módot adott tényleg is kiszabadulni az ördög karmaiból: megnyitotta szemünket, feltárta a sátánnak, törekvéseinek, országának és módszerének igazi mivoltát; kiérdemelte a kegyelmeket, amelyeknek erejében a győzelem reményében felvehetjük a harcot, és fölséges példájával „előharcosként” megmutatta, hogyan kell a küzdelmet jól megvívni (STh III 49 2) (55). Azóta „evilág fedelmének” (Jn 12,31; 14,30; 16,11), tudniillik a gonoszság világa fejének, uralma csak látszólagos és átmeneti: aki bátran szembeszegül vele, attól gyáván elmenekül (Jak 4,7), az idők végén pedig minden befolyása megszűnik, mert a gyűlölet eltűnik, és teljes diadalt arat a szeretet (1Kor 13,13).

4. Gyakran említi Szent Pál, hogy Jézus legyőzte a halált

Ez a kifejezés nála sokszor az örök halálra, vagyis az örök kárhozatra vonatkozik (pl. Róm 6,17-23), máskor azonban arra utal, hogy *a krisztusi ember számára a halál ténye átértékelődött*.

a) Aki Krisztusba öltözött, annak halála nem a kárhozat, hanem *az örök boldogság kapuja*. Annak az újfajta létmódnak kezdete, amely a test feltámadásával és az egész teremtett világ megdicsőülésével fog betetőződni.

b) Üdvözítőnk nem a meghalás kényszerét vette le rólunk, hanem a halál „fullánkját vette el” (1Kor 15,55), amennyiben *megszüntette reménytelenségét* és ezzel a borzalmasságát. A krisztusi ember a Keresztrefeszített példája szerint bizvást mondhatja halála pillanatában: „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet” (Lk 23,46). A halál megszűnt a bűn zsoldja lenni, kénytelen kiadni zsákmányát, a halhatatlanságra teremtett embert (Róm 8,10). „A keresztény ember nagyon is kénytelen, sőt köteles is, sok gyötrődés közepette küzdeni a rossz ellen, és el kell szenvednie a halált is, de részesedik a ‚húsvét titkában’ (Mysterio Paschali consociatus), mert a halálban Krisztushoz válik hasonlónak, és a reményből erőt merítve jut el a feltámadásra” (EM 22).

c) Krisztus kereszthalálában való részesedésünk következtében a halálnak előjelei, a rá emlékeztető és útját előkészítő *szenvetések is szakrális jellegűvé váltak*. Sőt – ha krisztusi lélekkel viseljük azokat – *szakramentális jellegűvé* válhatnak: jelzik és növelik a bennünk működő kegyelmet. A jó halál előkészítőinek annyiban mondhatók, amennyiben leszoktatnak a

földi dolgok túlértékeléséről, könnyebbé teszik az elválást. Ugyanakkor mások lelkének javát is szolgálhatjuk, a krisztusi titokzatos Test kiépítését is munkálhatjuk általuk: „Testemben kiegszíttem, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik, Testének, az Egyháznak javára” (Kol 1,24).

5. Krisztus által felszabadultunk a törvény alól

Amikor ezt olvassuk Szent Pál leveleiben, többféleképpen gondolhatunk:

a) A kijelentés elsősorban az ószövetségi törvény számtalan előírásaira utal. Bár azt vallja az Apostol, hogy a törvény és parancs „szent, igaz és jó” (Róm 7,12), mégis leszögezi, hogy a törvény képtelen volt megszabadítani a bűntől. Bizonyára azért, mert kicsinyes előírásaival szinte megbéklyózta a szabadságszerető ember önállósági hajlamát, és ezzel *lázadásra ingerelte* (Róm 7,8.11).

b) Aki viszont beletörődött sokirányú megkötöttségébe, azt *önhittségre* vezette. Erre is utalhat Szent Pál, aki nem az álszent alakoskodást szokta szemére vetni a farizeusoknak, mint Jézus, hanem az önhittséget, mert Pál ebben a formában találkozott a farizeusi lelkülettel. Kora ifjúságától fogva belénevelték azt a meggyőződést, hogy a törvények pontos megtartóinak „jogaik” vannak Istennel szemben, tehát üdvösségünk egyedül a mi erőfeszítésünkön múlik, nem pedig – amit ő megtérésekor és azóta is számtalanszor tapasztalt – Isten kegyelmén. Ezt az önhittséget kárhóztatja, különösen a Galatáknak és a Rómaiaknak írt leveleiben (Gal 2,15-21; 3,1-3; 5,4; Róm 4,1-16; 7,1-13).

c) Máskor viszont nemcsak az ószövetségi törvényről beszél. A szövegösszefüggésből kitűnik, hogy a „törvény rabságá”-ról szólva azt a kicsinyes lelkületet tartja szem előtt, amely bármely törvénnyel szemben kialakulhat az emberben, ha nem az Isten iránti hála és szeretet, hanem *saját üdvösségének biztosítása* vezeti a törvény megtartásában. Ezzel az aggályoskodó lelkülettel állítja szembe a krisztusi „szabadságot”.

d) „Mi következik ebből? Az, hogy vétkezzünk, mert nem a törvény uralma alatt, hanem a kegyelemben élünk? Semmiesetre sem!” (Róm 6,15). A Krisztusban történt felszabadulás nem azonos a szabadossággal, hiszen Jézus nem felbontani, hanem „teljesíteni”, azaz tökéletesíteni jött a törvényt (Mt 5,18). Miben áll a tökéletesítés? Főként abban a földiektől elszakadni tudó, és teljesen Istenre hagyatkozó lelkületben, amelyről a Hegyi beszédben olvasunk, és amelyet jól illusztrál Szent Pál magatartása (Fil 1,14-18; 4,11-13). Az önmaga földi vagy akár túlvilági boldogulását kereső ember helyett mindentől független, és ezért mindenre kész embereket akar létrehozni a krisztusi törvény. Ez a lelkület eredményezi, hogy a kegyelemre építő ember nem a lelke üdvéért való kicsinyes szorgoskodásból, hanem Krisztus mintájára és Vele egyesülve az Atya iránti és felebarátai iránti szeretetből, valamint megváltottsága miatt érzett hálából keres és tesz meg mindent, amit Isten tőle kíván. Többé nem a személytelen törvényhalmaz „legalizmusa” uralkodik az emberen, hanem Krisztus szeretetéből táplálkozó személyes önátadásunk (vö. Gal 5,18). Szent Pál gondolatvilágában a szabadság, megszabadulás, kiszabadulás és megváltottság nemcsak valamitől való megszabadulást jelent, és nem is elsősorban erre vonatkozik, hanem *felszabadulást jelent, szabad utat valamire, valami felé*, a magasabbrendű élet elnyerésére. Ez elsősorban a törvénnyel kapcsolatos szentpáli mondatokra áll, de – láttuk – áll a halálra és szenvedésre is, hiszen ezeknél is a szabadság diadalmaskodott, amikor értelmet nyertek, és az örök dicsőség megszerzésének eszközeivé váltak (1Pt 4,13; 2Kor 12,9), és így a krisztusi személyiség egészébe „integrálódtak”.

6. A megváltás gyümölcsei a legszorosabb kapcsolatban vannak egymással

Valamennyit egybefogja az embernek Istennel és embertársaival való megbékéltsége, amit minden egyes embernek saját munkájával kell magáévá tennie és másokhoz is eljuttatnia.

1. Egzisztenciális síkon ez két formában mutatkozik: a) a most említett „integrálásban”. Az áteredő bűn ugyanis megrontotta a halálhoz és a szenvedésekhez, továbbá az élet egyéb adottságaihoz és a földi javakhoz való viszonyulásunkat (26. §. 4.). A megváltás teljes érvényesülése magával hozza a helyes viszonyulást. – b) Ide tartozik a más emberek javára és a világ javára irányuló munkálkodásunk. Jézus ezt mondotta: „Amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek” (Mt 25,40). „Az általános fogalmazás mutatja, hogy nemcsak éhség, szomjúság, betegség és elhagyatottság enyhítésére gondolt. Saját személyére irányuló fáradozásnak vesz mindent, amivel egymás testi vagy lelki, anyagi vagy szellemi felemelését célozzuk, akár közvetlenül az egyénre irányul, akár az egész közösségre. Kétségtelen, hogy ide kell sorolnunk a tudomány, a technika, a kultúra szolgálatát, a civilizáció előmozdítását, ha az valóban nemes szándékból fakad. De ugyanakkor maga ellen való vétségnek veszi azok tetteit, akik akadályozzák a közösség életének ilyenfajta kibontakozását, vagy egyenesen tömegnyomort idéznek elő háborúk kirobbantásával, a béke megzavarásával, a tapasztalatlanok félrevezetésével, erkölcsi botránkoztatásával” (56).

2. Ontológiai síkon a megváltás a bajok gyökerétől, a bűntől való szabadulás lehetőségében és az evangélium hirdetésére való küldetésben (vö. sacerdotium commune) mutatkozik.

3. Személyességünk Isten által szándékolt kibontakoztatását a bűn és annak következményei akadályozzák. A bűn tehát végső gyökere minden „elidegenedésnek”. Igazi önmagunktól való ilyen értelemben vett „elidegenülésünk” (Paul Tillich) megszüntetésére is képes és hivatott a megváltás.

39. §. A megváltás egyetemessége

1. Jézus minden embert megváltott

Tételünk ellenfelei elsősorban a predestinációsok, akik szerint Jézus nem váltotta meg az Isten által eleve kárhozatra rendelt embereket. Másodsorban a janzenisták, akik a keresztség nélkül meghalt kisdedeket nem sorolták a megváltottak közé. – A predestinációsok állítását az egyházi tanítóhivatal eretnekségnek bélyegezte (DS 2005); a trienti zsinat pedig kifejezetten tanította tételünket (DS 1567). Ezeknek a hivatalos megnyilatkozásoknak alapján tételünket a hívőkre nézve dogmának, a többi emberre vonatkoztatva biztos teológiai igazságnak (certum) kell mondani.

Krisztus maga mondta, hogy azt jött üdvözíteni, ami elveszett, megváltásának hatása tehát olyan messze ér, mint a bűn hatása. Világosság ő, aki megvilágosít minden embert, aki a világra jő (Jn 1,9), Isten Báránya, aki elveszi a világ bűneit (Jn 1,29), – írja Szent János. Ugyanő első levelében (2,2) azt tanítja, hogy nemcsak a mi bűneinkért, hanem az egész világ bűneiért lett Jézus engesztelő áldozat. Szent Pál felszólítja a híveket, hogy minden emberért imádkozzanak, mert „ez jó és kedves üdvözítő Istenünk szemében, aki azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság ismeretére” (1Tim 2,1-6), hiszen ő „minden embernek üdvözítője, kivált a hívőknek” (1Tim 4,10), mert mindenkiért meghalt (2Kor 5,15). Ide vehetjük ezt is: „Amint tehát egynek vétke minden emberre kárhozatot hozott, ugyanúgy egynek üdvösséget szerző tette minden emberre kiárasztotta az életet adó megigazulást” (Róm 5,18).

A szenthagyományról a janzenisták is elismerték, hogy a pelagiánizmus előtti atyák a megváltás egyetemes hatékonyságát tanították. Valóban, már Római Szent Kelemen így ír: „Az üdvösségünkért ontott Krisztus-vér az egész világnak meghozta a megtérés kegyelmét (Ad Cor 7 4).

2. Az angyalok megváltásának kérdése

Az angyalokat nem váltotta meg Krisztus. Hiszen a jó angyalok nem szorultak rá, a kárhozottak pedig nem fogékonyak a megváltás iránt.

Hogyan értsük akkor a földiek és égiek összebékítéséről írt szentpáli szavakat (Ef 1,10; Kol 1,20)? Ezek értelmezésében a hittudósok nincsenek egy véleményen.

a) Az általános nézet azt tartja, hogy Pál szerint a megváltás nemcsak Istennel, hanem az angyalvilággal is összebékítette az emberiséget, és úgy foglalta őket egy Fő alá, hogy akit eddig csak az angyalok fogadtak el fejüknek, fővé lett az emberek számára is. – Ezenkívül az üdvözültek mennyei jelenléte akcidentális örömeiket biztosította az angyalok, főleg az őrangyalok részére, hiszen ők mások boldogságának csak örülni tudnak.

b) Egyes újabb egzegéták a szentpáli szövegekben szereplő mennyet nem az angyalokra vonatkoztatják, hanem azt mondják, hogy az efezusiak és a kolosszeiek hittek bizonyos földöntúli – a levegőégben élő – szellemekben, a négy elem lelkeinek képzelve azokat. Ezt a hiedelmet Pál nem erősíti meg, de nem is cáfolja, hanem érintetlenül hagyja, és csak annyit mond, hogy Krisztus még ezeknek is ura, és a megváltás még ezeket is összebékítette az emberrel, sőt a világot, az elemeket a megváltott ember révén Istennel is. Hiszen addig a bűn szolgálatában álltak, a bűn eszközei voltak, de ezentúl a jóra fogják használni azokat az Isten gyermekei (vö. Róm 8,19-22).

3. Az egyéni megváltódáshoz egyéni közreműködés is szükséges

Jóllehet Krisztus mindenkiért meghalt, a megigazulásban és az üdvösségben nem mindenki részesül. Így tanít a trienti zsinat, de nem hittétel formájában, hanem csak a hittételeket magyarázó szövegben. Azért ez a tétel biztos teológiai igazságnak (*certum*) tekintendő.

A megváltás gyümölcseinek elnyerése nem gépiesen megy végbe. A kisgyermeket kivéve az egyes ember egyéni közreműködése is szükséges. Krisztus maga mondja, hogy az üdvözül, aki hisz és megkeresztelkedik (Mk 16,16). Szent János azokat sorolja Isten gyermekei közé, akik hisznek (Jn 1,12). A Zsidóknak írt levél úgy tanít, hogy Krisztus azoknak szerzett üdvösséget, akik engedelmeskednek neki (5,9). A Péter-levelek is ezt vallják: „Hiszen Krisztus is értünk szenvedett, példát adva nektek, hogy kövessétek nyomdokait” (1Pt 2,21); „...törekedjete rá, testvéreim, hogy hivatásokat és kiválasztottságokat jótetteitekkel megpecsételjétek” (2Pt 1,10). – Ide vehetők a Szentírásnak mindazok a helyei, amelyekben arról olvasunk, hogy a földi bajok, a megpróbáltatások és a halál Krisztus példájára történő elviselése hozza meg a megdicsőülést (pl. Róm 8,17).

Az embernek a megváltás művébe való aktív egyéni bekapcsolódását *szubjektív megváltásnak* szokták mondani, szemben a Krisztus által végbevitt objektív megváltással. Egyes újabb hittudósok igen óvnak ennek a szembeállításnak eltúlzásától, nehogy úgy lássék, mintha Krisztus befejezte volna megváltói művét, és már csak az van hátra, hogy elfogadjuk-e vagy sem, ez pedig teljesen rajtunk múlik. Ezek a hittudósok hangsúlyozzák, hogy a Megváltó szerepe nem merül ki abban, hogy a megváltás művét „in actu primo” végbevitte (35. §. 7), mert a megdicsőült Kúriosz most is segít, állandóan küldi Lelkét az Egyházhoz és az egyesekhez, hogy abba a szeretetközösségbe, amely Őt az Atyához fűzi, egyénileg is bekapcsoljon minket, vagy megtartsen és elmélyítsen abban. A megváltásnak tehát két oldala van: egyfelől sztatikus, azaz befejezett tény, másfelől állandóan dialogizáló dinamikus folyamat, Isten és a világ véget nem érő párbeszéde.

4. Kik részesültek legkorábban a megváltás gyümölcseiben?

1. Elsők, akik Krisztus megváltásából részesültek, a Krisztus-esemény előtt élt és meghalt „igazak” voltak.

Már említettük azt a korai kereszténységre visszamenő teológiai véleményt, amelyet a középkor óta „*limbus patrum*” (35. §. 4.) néven tartanak számon. Azt is említettük, hogy több mai hittudós másképpen vélekedik: egyrészt nem helyről, hanem állapotról kell szerintük beszélnünk a halál után, másrészt valószínűnek tartják, hogy a megváltásra való tekintettel már előre, rögtön haláluk után üdvözülhetnek az ószövetségi igazak. Akár az egyik, akár a másik elméletet valljuk, állíthatjuk, hogy a megváltásból elsőnek a Krisztus előtt élt igazak részesültek.

2. Szent Máté evangéliuma említi (27,52-53), hogy *Jézus halála pillanatában a sírok megnyíltak* és sok elhunyt szentnek teste támadt fel.

a) Kérdéses azonban, hogy nem olyan feltámadás volt-e ez, mint a naimi ifjúé, Jairus leányáé vagy Lázáré. Ők ugyanis nem megdicsőült testben támadtak fel, hanem a haláluk előtti állapotba jöttek vissza. Feltámadásukat csak közvetve lehet kapcsolatba hozni a megváltással, amennyiben kegyelmi tény, és minden kegyelem a megváltásnak köszönhető. Tehát csak annyiban részesei Krisztus feltámadásának, amennyiben például az Elizeus által feltámasztott ifjú (2Kir 4,32-35).

b) Lehetséges azonban, hogy a Jézus halálakor feltámadtak megdicsőült testtel támadtak fel. Ezt csak abban az esetben tudjuk elképzelni, ha igaz az a vélemény, amely szerint Jézus feltámadása voltaképpen már halálakor megtörtént, húsvétkor csak az emberek előtt való megmutatkozása következett be. Ha ezt a nézetet nem fogadjuk el, akkor a halálakor

feltámadtak teste nem lehetett megdicsőült test, különben nem Jézus lenne a feltámadtak „zsengéje” (1Kor 15,20).

3. Egyes újabb egzegeták kétségbevonják a Máténál elbeszélte feltámadás (a szentek feltámadása) történetiségét, és tanító célzatú, midrás-szerű elbeszélésnek minősítik, amely éppúgy, mint a Jézus halálakor bekövetkezett sötétség, földrengés, továbbá a szentély függönyének kettéhasadása, Jézus megváltói halálának azt a következményét illusztrálná, hogy a régi korszak lezárult, és új „aión”, Isten és az ember viszonyának egészen új korszaka kezdődött.

5. A megváltás egyetemessége és az Egyházon kívüliek

A megváltás egyetemessége az alapja annak, hogy – amint a kegyelemtan részletezi – nemcsak Egyházunkon belül, hanem azon kívül is működik a kegyelem és hozzáférhető az üdvösség.

A II. vatikáni zsinat ezzel a ténnyel főleg a Nyilatkozat az Egyház viszonyáról a nemkeresztény vallásokhoz (NC) című kiadványában foglalkozik. Úgy érzi, hogy tisztából folyó kötelessége pártfogolni az egységet és szeretetet az emberek, sőt a nemzetek között is. Ezért ezen a téren is elsősorban arra szándékozik rámutatni, ami közös emberi dolog, és ami előmozdítja az együttműködést. Semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent. Amiben saját tanításától és parancsaitól különböznek, abban is megcsillan egy-egy sugara az igazságnak.

Először a hinduizmus és a buddhizmus, majd az iszlám, végül a zsidóság értékeit elemzi a Nyilatkozat. Az utóbbiról leszögezi: Bár a zsidóság a maga egészében nem ismerte fel a Messiást, sőt el is vetette, Jézus haláláért mégsem tehető felelőssé a zsidó nép, senki konkrét személy vagy közösség. A hit ugyanis sokkal többet lát meg ebben a tragikus halálban, mint az egyszerű profán történet szemlélet: a bűn hatalmát látja, a bűnért pedig minden ember kell, hogy felelősnek érezze magát. A zsidók csak végrehajtói voltak ennek a tragikus eseménynek, amely azonban – és erről sem szabad megfeledkeznünk – végül is az összemberiség javát szolgálta. Krisztus mentető imádsága a kereszten (Lk 23,34) sokkal nagyobb jelentőségű, mint a tudatlan és befolyásolható tömeg meggondolatlan felkiáltása: „Vére rajtunk és a fiainkon!” (Mt 27,25).

Azt sem feleli az Egyház, hogy az Újszövetség az Ószövetségre épül, a zsidó népé a Törvény, a szövetségek, az ígéretek, és test szerint közülük való Krisztus (Róm 9,4-5). Az apostolok és az első igehirdetők is közülük kerültek ki. Már csak ezért is elítéli az Egyház az antiszemitizmusnak minden fajta megnyilatkozását; ezenkívül azért is, mert tökéletesen ellenkezik az evangéliumi szeretettel, éppúgy, mint minden más gyűlölet és üldözés.

Gondoljanak erre mindazok, akik hittant tanítanak, vagy akik Isten ígését hirdetik. Úgy kell beszélnünk Krisztus keresztyéről, mint Isten szeretetének jeléről és minden kegyelem forrásáról.

Hogy a megváltás fejében olyan emberek is kapnak kegyelmet és üdvösséget, akik nem vallásosak, azzal részletesen a kegyelemtan (61. §. 3.) foglalkozik, de már az eddigiekben is említettük az áteredő bűn elfogadásának nehézségeit tárgyalva (30. §. 3.1. p.).

40. §. A Megváltó hármasság küldetése

A Biblia és a patrisztika többféle hasonlaltal szemlélteti Krisztus megváltói tevékenységét: ő a mi lelkünk orvosa, igazi pásztorunk, az igazság tanítója, az igazság magvetője, életünk, uralkodónk, főpapunk, Messiásunk, Isten igaz Szolgája, ő az Emberfia stb. Jusztinusz óta egyes hittudósok, főleg Euszébiusz és követői hármast emelnek ki ezek közül, és ezeket megváltói „munusok”-nak nevezik. A munus szó egyrészt közérdekű megbízatást, felhatalmazást (leiturgia, oikonomia) jelent, másrészt a közösség érdekében végzett szolgálatot (diakoma, ministerium). A klasszikus protestáns teológia az „önkiüresítés” (kenózis) eltúlzásával csak szolgálatként foglalkozott ezekkel, a katolikus hittudósok azonban rámutattak, hogy ha igaz is a kenózis, nem szabad szem elől téveszteni, hogy Krisztusban Isten járt közöttünk szolgáló képében, a ház ura járt felszolgálni vendégeinek áruhában, azzal a tudattal, hogy a szolgálatot nem kényszerűségből végzi – mint azt a következő fejezetben ismertető Szent Anzelm-féle elképzelés sugallhatná –, hanem önként, szeretetből és örömmel.

A *Biblia* nem beszél a munus-ok hármasságáról, de mind a hármast gyakran emlegeti. Sokszor mondja Jézust tanítónak (vagy prófétának), különösen Szent János evangéliuma. Főpapnak is mondja, különösen a Zsidóknak írt levél. Királynak, uralkodónak is nevezi, különösen az Apostolok Cselekedetei és Szent Pál levelei. Lehet, hogy ennek a három küldetésnek gyakori említése a messiási várakozásokkal is összefügg: Jézus korában nemcsak Messiás-királyt vártak, de főpap-Messiást és az igazság Tanítóját is. Sem a Biblia, sem a patrisztika nem ad azonban alapot arra, hogy éles határvonalat vonjunk ezek közé a küldetések közé. Hiszen Jézus életének több olyan mozzanata van, amely két vagy három munus egyszerre való gyakorlásának minősíthető. Már Izajás (53,4-12) olyan prófétának mondja Ebed-Jahvét, aki életét másokért áldozza, s ezért Jahve őt megdicsőíti. A 110. zsoltárban pap-király szerepel. A Zsidóknak írt levél (1,14) és a Jelenések könyve (1,5-6) egyszerre utal a három tisztségre.

Hivatalos egyházi megnyilatkozások közül a *Mystici Corporis* (1943) és a *Mediator Dei* (1947) kezdetű enciklikák emlegetik a három krisztusi küldetést, továbbá a II. vatikáni zsinat hivatalos kiadványai, különösen az Egyházzal szóló dogmatikai konstitúció (1964). Ez a konstitúció ebből a három munus-ból vezeti le az általános papság (sacerdotium cummune) és a szolgálati papság (sacerdotium ministeriale) feladatait.

A) Krisztus az igazság legfőbb tanítója, Isten legigazibb prófétája

1. A Biblia tanítása

Már Mózes (MTörv 18,18) és Izajás (49,6; 55,4) prófétának, világosságnak, tanúságtevőnek nevezi az eljövendő Messiást. Prófétának tartja őt a szinoptikusok szerint a nép (Mk 6,14; 8,28; Mt 16,14; 21,11.46; Lk 7,16.39). Leírják továbbá, hogy Isten Lelke őt felkente és eltöltötte (Mk 1,10; Mt 11,5-6; Lk 4,18; 7,22), ugyanaz a Lélek, aki a próféták küldetésénél szokott szerepelni. – Maga Jézus a próféták sorsát jelölte meg a maga számára (Mt 21,33-46 párh), kijelentette, hogy ő az egyedüli igazi tanító (Mt 23,10), és, hogy az emberek örök sorsa attól függ, hogyan viselkednek vele szemben (Mt 10,32-33). Viselkedése is azt mutatja (főleg a mózesi törvény módosításával), hogy benne és általa maga Isten tanítja az embereket. Ezt az utóbbi gondolatot a Zsidóknak írt levél mélyíti el, mindjárt első mondataiban (1,1-3). – Még

tovább megy Szent János evangéliuma, amely szerint a Krisztusra bízott feladat (to ergon, 4,34) abban áll, hogy Istent megismertesse az emberekkel (vö. Jn 17,2-9). Ez az evangélium úgy csoportosítja Jézus csodáit, hogy azok mindegyikének nemcsak bizonyíték jellege, hanem szimbolikus mondanivalója is van. Például a vak meggyógyítása annak a kijelentésnek illusztrálása, hogy Jézus a világ világossága, benne Isten szól hozzánk (1,14; 3,11.32; 5,36; 10,30.38). Sőt János szerint halála után is folytatja tanítói működését Szentlelke küldésével (Jn 14,16; 16,7.25). – Szent Pál Krisztust a láthatatlan Isten látható képmásának mondja (Kol 1,15; 2Kor 4,4), továbbá kijelenti, hogy Isten megnyilatkozása és a mi megváltásunk teljessége akkor fog bekövetkezni, amikor a feltámadáskor a megdicsőült Krisztussal találkozunk (1Tesz 4,17; 1Kor 13,9-13; 2Kor 5,6-10; Fil 1,20-26; Kol 3,2-4).

2. A patrisztika tanúsága

Az első keresztények a pogány és gnosztikus elképzelésekkel szemben a szentjánosi fogalmakkal védték tételünket: Jézus a tiszta igazság (logosz), a fény, az út, az élet. Mivel a keresztelkedésre előkészülő hittanulók a teljes igazságot keresték, a keresztség a megvilágosodás (phótiszmosz) szentsége elnevezést kapta. Különösen az alexandriai atyák foglalkoztak a fény-hasonlattal. De már Tertullianusz szerint Krisztus nélkül olyan az élet, mint a sötét éjszaka, és a krisztusi remények nélkül olyanok vagyunk, mint sötét ketrecben leölésre hizlalt baromfiak (Apol 46). Tételünkről szóló első önálló munka (monográfia) Szent Ágostonnak „De magistro” című könyve.

3. A hittudósok elemzései

1. *Jézus énje állandóan szemléli* a végtelen és kimondhatatlan Istent (Jn 3,31-32), hozzánk mindenben hasonló embersége (Zsid 4,15) pedig nemcsak tudomásul veszi, amit így lát, hanem küldetése értelmében emberi szavakba, továbbá szimbolikus cselekedetekbe öltöztetve igyekszik a legnagyobb közelségbe hozni emberi értelmünkhöz és szívünkhöz. Mindez abból következik, hogy Ő a megtestesült második isteni Személy, aki az Atya végső és tökéletes kinyilatkoztatását hozta el számunkra.

Olyant is ad, amit adni más tanító nem képes. Kegyelme révén ugyanis megvilágosodást és fogékonyságot is ad értelmünk és akaratunk számára. Szent Ágoston „belső tanítónak” (magister interior) szereti őt nevezni: hiába tanít a külső tanító (magister exterior), ha nincs a tanítványának fogékonysága, mert földi tanító csak igazságot képes közvetíteni, fogékonyságot nem. Krisztus azonban úgy tanít, „mint akinek hatalma van” (Mt 7,29; Lk 24,32).

2. *A krisztusi kinyilatkoztatás legfőbb tartalma: milyen értékeket kínál fel az embernek Isten?*

Megtanít, hogy mennyiben szolgálja az ő kinyilatkoztatása személyiségünknek, emberségünk legnemesebb igényeinek, valamint az emberiség legmagsabbrendű vágyainak, törekvéseinek és boldogulásának, s egyben Isten dicsőségének együttes megvalósulását. Krisztus tanítása szerint az ember élete elsősorban Isten megdicsőítése kell, hogy legyen, mégpedig az örök és változatlan értékek szolgálata által. Azoknak az életelveknek megvalósítása, amelyeket Jézus tanításában és életében látunk, és amelyeknek saját életünkre való bölcs alkalmazása – nem pedig Jézus élete külsőségeinek lemásolni-akarása – az igazi „imitatio Christi” (Krisztus-követés). Erre kell törekednünk, míg „Krisztus ki nem alakul bennünk” (Gal 4,19) és általunk a világban.

Szent Pál „utolsó Ádám”-nak mondja Krisztust (1Kor 15,45), azaz végérvényes embernek, az emberiség kiteljesedésének. Ebből a kijelentésből a mai hittudósok azt következtetik, amit az Egyház mindig tanított, és amit a II. vatikáni zsinatnak az Egyháznak

a mai világban betöltött szerepéről szóló pasztorális konstitúciója így fogalmazott: Jézus nemcsak az egyes ember végső célja, hanem az egész emberiségnek és az emberi történelemnek is. Ő az a pont, amelyre a történelem és a kultúra törekvései öntudatlanul is irányulnak. Ő az emberiség középpontja, a történelem fordulópontja, az emberi szív öröme és igazi vágyainak beteljesülése (EM 45). Az egyén is, a történelem is, az értelem nélküli világ is akkor találja meg a maga igazi rendeltetését, ha akár tudatosan, akár öntudatlanul az ő életét és elveit követi (vö. Róm 8,29).

B) Krisztus az Újszövetség egyedüli főpapja

Ezt a tételt dogmaként tanította már az efezusi (431), később a trienti (1545-1563) zsinat (DS 261; 1769). Századunkban a *Mystici Corporis* (1943) és a *Mediator Dei* (1947) kezdetű pápai enciklikák, továbbá a II. vatikáni zsinatnak a szent liturgiáról kiadott (1964) konstitúciója fejtette ki mondanivalóit.

1. A Szentírás tanítása

Krisztus fellépése idején nemcsak Messiás-királyt, hanem Főpap-Messiást is vártak, különösen a qumrániak. Arra azonban nincs adatunk, hogy a kettőt egy személynek vették volna. Az újszövetségi Szentírás viszont több ízben messiási jövendölésként hivatkozik a 110. zsoltárra, amely részben királynak, részben főpapnak mondja a Messiást. Az Ebed-Jahve dalokat is – mint már említettük – Jézus másokért vállalt szenvedései, önfeláldozása jövendölésének tekintette a korai kereszténység.

Papnak, főpapnak Krisztust csak a *Zsidóknak írt levél* nevezi (2,14; 3,1; 4,14-15; 5,10; 6,20; 7,26; 8,1; 9,11). Ebben az elnevezésben foglalja össze mindazt, amit a többi újszövetségi könyv Jézus megváltói művéről mond, így a megtestesülést (Zsid 10,5-10), a kereszttáldozatot (2,95; 9,11-28), a megdicsőülést, ahová magához emeli azokat, akik nyomában járnak (2,9.14-15; 6,19-20); és ahol állandóan közbenjár értünk (7,25).

A *többi újszövetségi írás* nem mondja papnak Jézust, és ő sem nevezi így magát az evangéliumokban. Valószínűleg azért van ez, mert ő sokkal több és egészen más akart lenni, mint a korabeli zsidó és pogány papok. – Viszont sok olyan kijelentés olvasható, amelyek szerint életét, szenvedését és halálát másokért felajánlott áldozatnak szánta. A Mk 10,45 és a Mt 20,28b úgy hangzik, mintha az Iz 53,12-ből vett idézet volna. – Azt is láttuk már, hogy az utolsó vacsorán áldozati kifejezéseket használt és új szövetség megkötéséről beszélt. – A legtöbb áldozati kifejezés Szent Pálnál olvasható, pl. húsvéti bárány (1Kor 5,7), áldozati adomány (proszphora) és véres áldozat (thüszia) (Ef 5,2), engesztelő áldozat (hilaszmosz, hilasztérion: Róm 3,25; Kol 1,20; 1Kor 10,16; Ef 1,7; 2,13). – Hasonló kifejezésekkel és gondolatokkal találkozunk egyéb újszövetségi szentkönyvekben is (1Jn 2,2; 4,10; 1Pt 1,18-19; 2,24-25; Jel 5,6; 7,14 stb.). – Jézus főpapi lelkülete megható szépségben nyilatkozik meg a János-evangéliumban olvasható búcsúbeszédben (13-16) és főpapi imájában (17). Ezekben arról is szó van, hogy eljött az ő „órája”, amivel ugyanazt mondja, amire Szent Pál és a Zsidóknak írt levél is rámutat, hogy nemcsak életében és halálában mutatkozott főpapnak, hanem megdicsőülése után is megmarad annak.

2. A patrisztika tanúsága

Krisztus három munus-a közül legtöbbet főpapságával foglalkoztak a patrisztikában és a középkori, továbbá az újkori teológiában. Már Antióchiai Szent Ignác, Római Szent Kelemen, Szent Polikárp és más régiek gyakran ismételtetik a Zsidóknak írt levél kifejezéseit. A későbbieknél mindinkább előtérbe lép a velünk vállalt „szolidaritás”

gondolata, amelyet a nyugatiak közül különösen Szent Ágoston és Nagy Szent Leó emlegetnek, a keleti atyák pedig teljesen erre építik fel megváltásukat. Nyugaton viszont egyre jobban tért hódít az elégtétel és a kiengesztelés jogi értelmezése.

3. Elvi megalapozás

Mind a keleti, mind a nyugati fogalmazást összeköti az a tétel, amelyre a középkori és újkori teológia alapozza a krisztusi főpapság értelmi megközelítését. Ez a tétel abból a megfigyelésből indul ki, hogy a pap, a főpap minden vallásban Isten és ember közti hivatásos közvetítőként szerepel. Szent Pál pedig így ír: „Hiszen egy az Isten, *egy a közvetítő Isten és ember között*: az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta magát mindenkiért” (1Tim 2,5-6). Krisztusnak ezt a kizárólagos közvetítői szerepét már Nagy Szent Leó pápa (DS 293), továbbá a trienti zsinat (DS 1513) *dogmaként* mondta ki, és több más hivatalos egyházi megnyilatkozás is vallotta. A hittudósok szentírási helyekre hivatkozva bizonyítják, hogy

a) itt nem olyan közvetítőről van szó, mint amilyen Mózes vagy az Ószövetség más nagyjai voltak. Ők ugyanis megbízásukra kapták közvetítői feladatukat (morális értelemben voltak közvetítők), Jézus azonban egy személyben birtokolja az isteni és az emberi természetet, tehát lényegénél fogva, természetszerűen, nemcsak az Atyától kapott megbízatás folytán közvetít: ő *természetes közvetítő* (mediator naturalis).

b) E tekintetben *egyedülálló*, hiszen senki másban nem került ilyen szoros kapcsolatba egymással az isteni és az emberi elem.

c) Nem mint Isten, hanem *mint istenember* közvetít: az a valaki, akit a galileai ács fiának tartottak. Benne található ugyanis személyes egységben (unio hypostatica) az isteni és az emberi elem.

4. A hittudósok következtetései

A fentiekből különféle következményeket lehet levonni:

1. Az Újszövetségben minden más papság és közvetítés Jézus főpapságára vezethető vissza, *az ő papságában való részesedés*, annak képviselője; mégpedig abban a mértékben, amennyit ő a sajátjából kinek-kinek adományoz (mást a pápának, a püspöknek, az áldozópapnak, a diakonusnak, a laikusnak). A II. vatikáni zsinat több kiadványa erőteljesen hangsúlyozza ezt a tényt (E 28; L 7; 14; 83; Ep 28; P 2; 7; 10).

2. *Krisztus főpapsága fogantatása pillanatában kezdődött*. Ezt már az efezusi zsinat dogmaként leszögezte (DS 261). Hiszen isteni és emberi természetének egy személyben való összekapcsolása ekkor ment végbe, Jézus ekkor vált természetes közvetítővé.

3. *Krisztus főpapsága mindörökké tart*. Ezt a tételt viszont a trienti zsinat mondta ki dogmaként (DS 1739-1740). A 110. zsoltár szerint a Messiás Melkizedek rendje szerint való örök főpap lesz. Ezt a jövendölést a Zsidóknak írt levél két ízben (5,6; 6,20) Krisztusra vonatkoztatja, továbbá külön is tárgyalja (7,23 skk), hogy papsága örökké tart, és *állandóan közbenjár értünk*.

a) Az örök főpap állandó közbenjárását – amelyről Szent Pálnál (Róm 8,34) és Szent Jánosnál is olvasunk (1Jn 2,1) – általában úgy értelmezi a hittudomány, hogy megváltása gyümölcseit állandóan osztogatja a kegyelemben, a szentségekben, és legfőképp a szentmisében. Hogyan történik ez? Formális közbenjárásról, vagyis az Atya irgalmáért való esedezésről nem lehet szó, hiszen a megváltás már megtörtént. Inkább megváltói „érdemei-re” való hivatkozásra kell gondolnunk. Ennek tudatában készültek az Egyház hivatalos imádságai úgy, hogy Krisztustól nem azt kérjük, amit a szentektől: „könyörögj értünk!”. Hanem így imádkozunk hozzá: „irgalmazz nekünk!”, „üdvözíts minket!”, „szabadíts meg minket!”, „adj nekünk békét!” stb.

A múlt század nagy hittudósa, *Scheeben* (†1888) szerint a Zsidóknak írt levél 9. fejezete hasonlatából kell kiindulnunk. Abból, hogy mikor a főpap befejezte az áldozatot a templom udvarán, bement a szentek szentjébe, és ráhintette a vért a frigláda tetejére, hogy az odaszáradó vércseppek mintegy emlékeztessék Jahvet az áldozatra. Krisztus éppígy ment be a mennyei szentélybe. A levél ugyan nem említi, hogy vérét odahintette volna, de tudjuk, hogy sokkal többet vitt oda vérénél: sebhelyekkel ékesített dicsőséges testét, amely azóta mintegy „leölt Bárány” teste (vö. Jel 5,6) állandóan „emlékezteti” az Atyát a keresztdozatra. Ebben az „emlékeztető” bemutatásban azonban nem néhány élettelen vérnyom, hanem az áldozati lelkület örök tűzében égő szív, élő és megdicsőült emberség szerepel. Illés áldozatát égből jött tűz emésztette, így járja át Jézusnak irántunk való szeretetben égő lelke megdicsőült testét, és ez már nem engesztelés, hanem a közbenjárásnak egy fajtája, a megtörtént engesztelésre való állandó utalás, appellálás: aki „elszülött a sok testvér között” (Róm 8,29), feltámadásunkat és megdicsőülésünket eszközli ezen a módon.

b) A megdicsőült Jézus velünk való szolidaritása abban is megnyilvánul, hogy a megváltott emberiség nevében állandóan *hódoló és hálaímtól rebeg* az Atya felé. Krisztusnak ez a tevékenysége azért jelentős, mert a kegyelmek közvetítése, ill. a közbenjárás, továbbá áldozatának a szentmisében történő megjelenítése véget ér a paruziakor, főpapi tiszte azonban nem szűnik meg. Miben fog megmutatkozni főpapi tevékenysége azután? Értünk égő lelkületén kívül bizonyára ebben is: közvetíti a megdicsőültek hódolatát és háliját az Atya felé. – Sőt talán azoknak is igazuk van, akik úgy vélik, hogy a megdicsőültek Krisztus embersége révén kapcsolódnak bele a „visio beatifica”-ba, a végtelen boldogságot kölcsönző Isten-látásba (126. §.).

C) Krisztus a lelkek legfőbb pásztora és királya

A király szó könnyen félreérthető, és a történelem során nem egyszer félre is magyarázták, és visszaéltek vele. Ezért több mai hittudós más szóval szeretné felcserélni, és a II. vatikáni zsinat is elég ritkán és óvatosan használta. Teljesen elmellőzni azonban nem lehet, mert liturgiánk a Biblia szavaival számtalanszor dicsőíti Krisztus-királyt. A fontos annak szemmeltartása, hogy királyságának fogalmát nem a földi hatalmasságok mintájára kell megalkotnunk. Ő maga világosan kijelentette, hogy országa „nem ebből a világból való” (Jn 18,36).

1. A Biblia tanítása

1. KRISZTUS MINT KIRÁLY

Az ószövetségi teokrácia szerint Isten nemcsak a választott népnek, hanem az egész világmindenségnek ura és parancsolója, sőt tulajdonosa. Ilyennek várták a Messiást is (Zsolt 72; Dán 7,14). A megtestesülés híradásában azt olvassuk, hogy Dávid trónját öröklí, és uralmának nem lesz vége (Lk 1,33). Királyt kerestek a mágusok (Mt 2,2), királynak mondja őt Natanael (Jn 1,49), Szent Pál (1Kor 15,25) és a Jelenések könyve (19,16; vö. 1,5; 17,14).

Feltűnő, hogy maga Jézus, bár fellépése pillanatától hirdeti Isten országának megérkezését, és azt is tanítja, hogy ez az ország általa és benne jött el (Mt 12,28), önmagát nem mondja sem királynak, sem Messiásnak, és amikor a nép királlyá akarja kikiáltani, eltűnik közülük (Jn 6,15). Jóvággyja ugyan Szent Péter vallomását, hogy ő a Messiás, az élő Isten Fia, de megtiltja, hogy apostolai másnak is beszéljenek erről (Mt 16,20). Nyilván azért viselkedett így, mert nem akarta, hogy a szellemi jellegű istenország meghirdetését és térfoglalását politikai viták és küzdelmek nehezítsék meg. Kihallgatásakor – amikor igehirdetése már befejeződött, és sorsa is eldőlt már – a főpap kérdésére hivatalosan is Messiásnak vallja magát (Mk 14,61-62

párh), a római helytartó kérdésére pedig elismeri, hogy király (Mk 15,2 párh), de János szerint hozzáteszi, hogy országa nem ebből a világból való.

Annál többször alkalmazta magára Jézus az Emberfia elnevezést, amelyről joggal feltételezzük (a Mk 12,1-12 párh és a Lk 17,24-25 alapján), hogy az ő ajkán az Iz 53 és a Dán 7,13-14 együttes visszhangja volt: előbb szenvednie kell, csak azután lesz megdicsőült uralkodóvá. Az első keresztények csak az első húsvét után kezdték ezt megérteni (Lk 24,26; Fil 2,8-11), ennek az elnevezésnek kettős jelentését felfogni. Ettől kezdve alkalmazzák rá a Küriosz elnevezést, aminek jelentéséről és jelentőségéről már volt szó (33. §. 3.3. db).

2. KRISZTUS MINT PÁSZTOR

Az Ószövetség nem egyszer hasonlítja a királyokat pásztorhoz (Iz 49,9-11; Zsolt 78; Mik 2,12; Ez 34,11-12 stb.). Ennek alapján Jézusnak a jó pásztorról mondott hasonlatát (Jn 10,1-21) éppúgy királyi öntudata megnyilvánulásának értelmezhetjük, mint azokat a kijelentéseket, amelyek szerint benne jött el az Isten országa. Az Újszövetség egyebütt is nevezi Jézust pásztornak (1Pt 2,25; Jel 7,17), a juhok nagy pásztorának (Zsid 13,20), sőt legfőbb pásztorának (1Pt 5,4).

Az újabb hittudomány néhány képviselője szerint tehát joggal cserélhetnénk fel a király elnevezést a főpásztori névvel, és ez a csere annál ajánlatosabb volna, mert a pásztor elnevezés jobban kifejezi, hogy Krisztus hatalma nem öncélú hatalom, hanem a nyáj szolgálatára való, alattvalói üdvözítését szolgálja, és azt is kifejezi, hogy az Egyház ezt a szolgáló hatalmat örökölte tőle. Más szaktudósok szerint viszont a király vagy uralkodó (Küriosz) elnevezés sem mellőzhető, mert ha ezt kellőképpen értelmezzük, jól tükrözi, hogy Krisztuson keresztül a láthatatlan Isten mindenhatósága, uralma és országa vált számunkra megközelíthetővé, a „baszileia tu Theu” lett számunkra „transzparenszé”.

2. A patrisztika tanúsága

Akárcsak az őskereszténység, a patrisztika legkorábbi írásai is Küriosznak nevezik Jézust, továbbá ószövetségi jövendölésekre hivatkozva mint törvényhozó és ítélő uralkodót emlegetik. Témászerűen Alexandriai Szent Cirill és Szent Ágoston írnak Krisztus királyságáról. A legrégebb bazilikák oltárképe trónon ülő és törvénykönyvet tartó Krisztus. A románkori művészet pedig a keresztén függőt töviskorona helyett győzelmi koronával szerette ábrázolni.

3. A hittudósok elemzései

1. A HITTUDOMÁNY ELSŐSORBAN AZT TISZTÁZZA, HOGY MIT JELENT ÉS MIT NEM JELENT KRISZTUS KIRÁLYSÁGA

Jézus elvileg mondta ki, hogy országa nem ebből a világból való, gyakorlatilag pedig a földi ügyekben való bíraskodást visszautasította (Lk 12,14), és a törvényes hatalomnak járó adó megfizetését jóváhagyta (Mt 22,21; vö. 17,24-27). Kijelentette továbbá, hogy *nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon* (Mt 20,28), hogy az életet, az élet teljességét meg hozza (Jn 10,10), és hogy tanúságot tegyen az igazságról (Jn 18,37). Arról az igazságról, amelyet az eddigiek során úgy láttunk, mint megváltói művének legfőbb mondanivalóját: Isten szereti az embereket, szereti a világot és Fiát adta érte. Uralma nem a földi hatalmakkal áll szemben, hanem a sátánnak és csatlósainak mesterkedéseivel (Jn 14,30; Lk 22,53; vö. Kol 1,13). Ezért tette főtörvényé az Isten és ember közti szeretet teljességét, továbbá az ebből fakadó önzetlen és személyválogatás nélküli emberszeretetet. Többi törvényei is mind lelkiek: bűnbánat, alázat, szelídség, tisztaság, szegénység, önmegtartózkodás stb. „Uralma nem teszi fölöslegessé, és nem is veszélyezteti a földi berendezkedéseket. Meghagyja és megszenteli mindazt, amit a természettörvény megkövetel, vagy amire jogot ad. Országa úgy terjeszkedik,

hogy meghagyja a földi hatalmakat, ezért nem lehet rá féltékenykedni. A megváltás áldásában a földi állam is részesül. Nem biztosítja ugyan örök fennmaradását, de hangoztatja a hatalom isteni eredetét, és lelkiismeretben kötelezi az alattvalókat az engedelmisségre” (57). A II. vatikáni zsinat ezt nyomatékosan hangsúlyozta, különösen a „Lelkipásztori konstitúció az Egyházzal a mai világban” c. kiadványában (EM 34-36; 41-43; 60-76 stb.).

2. KRISZTUS CSAK FELKÍNÁLJA URALMÁT, DE NEM ERŐSZAKOLJA RÁ SENKIRE

Tiszteletben tartja az ember szabadságát, és bár kegyelmi segítségét állandóan és mindenkinek küldi, annak elfogadásában egyéni döntéseinknek is szerepük van. Törvényeket adott, és azok megtartását bűn terhe alatt megkövetelte – ez hittétel a trienti zsinat határozata alapján: DS 1571 –, és a világ végén ítélő bíróként is gyakorolni fogja felségjogait (Mt 25,31-46; vö. DS 10). De nem a külsőséges törvényteljesítés, hanem a lelkiismeret szavának követése alapján fogja megítélni az embereket. Egyetemes üdvözítő akarata következtében nem azt fogja keresni, hogy minél többen elkárhozzanak, hanem ellenkezőleg: hogy minél többen eljuthassanak a tökéletes boldogságba.

3. KRISZTUS ORSZÁGÁT NEM LEHET AZONOSÍTANI EGYHÁZÁVAL

Egyháza ugyan „egyetemes szentség” (E 1), vagyis egyrészt látható jele, másrészt hathatós eszköze a krisztusi uralom megvalósulásának; de ez az uralom Egyházán kívül is megvalósulhat. „Az Isten országa nem jön el szembetűnő módon. Nem lehet azt mondani: Nézzétek, itt van vagy amott. Mert az Isten országa közöttetek van” (Lk 17,21). Országa tehát gyakorlatilag nemcsak a látható Egyházhoz való tartozásban, hanem uralkodó szerepének egyéni elfogadásában is áll. Az utóbbi nem egyszeri aktus, hanem egész életünket végigkísérő újabb meg újabb döntések, más-más helyzetekben történő állásfoglalások formájában történik. Ezért több-kevesebb alkalommal és hosszabb időre is megghiúsulhat az istenország az Egyház tagjaiban, sőt vezetőiben, ugyanakkor viszont megvalósulhat olyanokban, akik „bona fide”, azaz jóhiszeműleg távortartják magukat az Egyháztól. Kevés olyan ember van, akinek Krisztus melletti vagy ellene való elkötelezettsége minden területen egyformán érvényesül és hullámvásártól mentes. Ennek következtében *Krisztus királyságát, uralmát részben látható, részben láthatatlan uralomnak kell mondani*. Láthatóságát az bizonyítja, hogy Egyházában realizálódhat, és hogy kötelező erejű törvényei vannak; láthatatlanságát pedig az, hogy az Isten országa nem azonosítható az Egyházzal.

4. „LUMEN GENTIUM”

Akik abban a kegyelemben részesültek, hogy Egyháza tagjai lehetnek, azoknak *szüntelen tanúbizonyságot kell róla tenniük*, hogy jogait és törvényeit a kívülállók is megismerjék és jó szívvel fogadják (ApCsel 1,8; vö. 2,32; 3,15; 5,32; 10,39). Közösségüknek hegyre épült városként kell felhívnia magára a kívülállók figyelmét (Mt 5,14), „lumen gentium”-má (Lk 2,32) kell lenniük, azaz hívogató világosságként kell tündökölniük azok előtt, akik nélkülözik Krisztus világító és melegítő fényét. „A hívők azzal tesznek tanúságot Krisztus mellett, hogy az evangélium szerint élnek. Az élet keretébe tartozik a családi és társadalmi kapcsolat, a munka, a társalgás, az önképzés, a szórakozás és esetleg a betegség. *Minden helyzetben úgy kell viselkedniük, mint Krisztus küldötteinek*, hogy környezetük leolvashassa róluk az evangélium üzenetét és erejét. Ehhez szükségük van vallási öntudatra és ismeretre. A világnézetileg sokrétű társadalomban csak az marad keresztény, aki megfelelő nagykorúságot ért el a hitben. Itt kell érvényesíteni mindazt, amit Krisztus, a világ világosságáról és a föld sójáról (Mt 5,13-14) mondott” (58).

41. §. Az egyházatyák és a hittudósok a megváltásról

Az egyházatyák iratainak olvasásakor gondosan el kell különíteni egymástól azt, amit ők a hagyomány továbbadóiként (*testes traditionis*) tanítanak, vagyis Egyházunk hitének vallanak, és azt, amit ennek a hitletéteménynek megvilágítására, a megértésnek és olvasóik elképzelésének megkönnyítésére elméletként hozzádolgoznak. Már Athanasius felhívta a figyelmünket arra, hogy vannak igazságok, amelyeket a korábbiak tételesen (*thetikósz*), és vannak, amelyeket csak teológiai elmélet formájában (*gümnasztikósz*) tanítottak (Decr Nic 27).

1. Mint a hagyomány tanúi

az egyházatyák a legrégebbi időktől kezdve a Bibliának, elsősorban Szent Pál apostol leveleinek kijelentéseit ismételtetik. Ignatius például orvosnak mondja a testben élő Istent, aki értünk szenvedett (Róm 6,3; Eph 7 2; Polyc 8 3). Római Szent Kelemen arról beszél, hogy „vérét adta értünk,... ő a mi lelkünk főpapja” (Cor 2 1 6). Iustinus: „... elhatározta, hogy mindenki átkát magára veszi, ... hogy sebei által meggyógyuljunk” (Dial 95). Irenaeus: „...az első Ádámban megbántottuk Istent, mert nem tartottuk meg parancsolatát, a második Ádámban bocsánatot nyertünk, mert mindhalálig engedelmessé lettünk benne” (Adv haer 5 16 3). Tertullianus több ízben ír az „áldozati Bárányról”, aki vérével megváltotta az embereket (Adv Marc 3 18; De Pud 22 stb.). Hasonló kijelentéseket találunk a patrisztikában a megváltás egyetemességéről is.

Ide sorolhatók olyan állásfoglalások, amelyek a gnosztikusok által hirdetett világossággal állítják szembe Krisztust mint napot, mint az igazi világosság egyedüli forrását. Ide veendőek továbbá azok az érvelések, amelyek krisztológiai igazságokat bizonyítanak szótériológiai alapon: ha Krisztus nem volna igazi Isten, vagy ha nem volna igazi ember, nem lennének megváltva. Ez az okoskodás – mint látjuk – megváltottságunkból mint általánosan elfogadott tényből indul ki.

2. Egyházatyák és hittudósok elméletei a megváltás mikéntjéről

Már a patrisztika korában keletkeznek megváltás-elméletek, amelyek a megváltás hogyanját akarják közelebb vinni a hívők elképzeléséhez. Ezeknek és a későbbieknek egyike sem tökéletes, hiszen misztériumot, vagyis észbe bele nem szorítható hittitkot próbálnak magyarázni. Különböző típusaik vannak. Csak típusokról beszélhetünk, mert megesisik, hogy egy elméletet többen is képviselnek, de nem pontosan ugyanúgy építik fel, csak alapgondolataik egyeznek meg.

1. A MISZTIKAI VAGY REKAPITULÁCIÓS MEGVÁLTÁS-ELMÉLET

Irenaeus és követői (Hippolytus, Methodius, Athanasius, Nyssenus, Epiphanius) az Ef 1,10 gondolatából indulnak ki: Krisztusban mint főben újra egyesíteni (*anakephalaiószaszthai* = *recapitulare*) mindent. Isten Krisztusban leszállott az emberek közé, felvette az emberséget, és annyira átjárta erejével az emberi természetet (mint a kovász a lisztet), hogy most már képes az ember kivonni magát a sátán és a halál hatalmából, és Istennek tetsző cselekedeteket végezni (Adv haer III 18 1-7). – Ha csak ebben látná Irenaeus a megváltást, eretnokséget tanítana, hiszen dogma, hogy Krisztus nemcsak megtestesülése által, hanem egész életével, főleg kereszthalálával váltott meg bennünket. De az utóbbiakat is tanítja Irenaeus, mégpedig ugyanannak a művének egyéb helyein, anélkül azonban, hogy különféle kijelentéseit egységes elméletté összeépítené.

Hogyan képzeleli Irenaeus a rekapitulációt? Mivel ezt nem fejt ki, a legtöbb magyarázó arra gondol, hogy azt a keleti, platonizáló szemléletet érvényesíti, amelyet a középkori „universale”-vitákban a „túlzó realisták” képviseltek. Eszerint Jézus „az” embert vette volna magára, és mivel minden ember ebben „az ember”-ben participál, azért minden embert átjár Jézus ereje. Hasonlít ez egyes keleti teológusok nézetéhez: megkeresztelkedésekor Jézus lemerült a Jordán vizébe, ezzel megszentelte „a” vizet, innét a keresztség természetfölötti hatása. Más keleti gondolat: az Egyház tagjai Jézus titokzatos Testének tagjai, ezért külön-külön is szentnek mondhatók, és Isten is így tartja számon őket, még ha bűnösök is. Egyesek szerint hasonló szellemben képzelné Teilhard de Chardin az anyagnak a megtestesülés által történt megszenteltségét. Akik Irenaeust így értelmezték, azok nevezték el elméletét „reális” vagy „fizikai” elméletnek.

Egyes újabb értelmezők a Filippieknek írt levél „kenósizsa” szerint magyarázzák Irenaeust. A levélben a szolgáló alak felvétele össze van kapcsolva a halált is vállaló engedelmességgel, amely a megtestesülésnek szerves folytatása, hiszen Jézus embersége halálában mutatkozott meg leginkább. Ez a szemlélet mindössze abban különbözik a későbbi, nyugati elképzelésektől, hogy itt Jézus élete és halála nem az „elégtétel” formájában szerepel, hanem hozzátartozik a kenósizshoz, amelynek folytán – ez tipikus keleti gondolat – új erőt sugárzott bele az emberi életbe, mintegy újjáteremtette általa Isten az embert. Az újjáteremtést azonban nem a platóni túlzott realizmus formájában kell értenünk, hanem úgy, hogy akik a keresztségben Krisztusba kapcsolódnak, új teremtményekké válnak.

2. A SÁTÁNNAK FIZETETT VÁLTSÁGDÍJ ELMÉLETE

Ennek két formája van, mindkettő Szent Pálnak ilyen kifejezéseire épül: kiváltás, kiszabadítás, váltságdíj stb. Ezeket a jogi színezetű kifejezéseket már a jogász Tertullianus kezdi előtérbe állítani, az ő nyomán dolgoztak a későbbiek. Az elmélet mindkét formájának az a sajátossága, hogy Krisztus a sátánnak fizetett volna váltságdíjat.

Origenész szerint (In Ex hom 6 9) *a sátán jogot szerzett volna az emberre.* Olyanféleképpen kell ezt elképzelni, ahogy a sátán kikérte Jóbot, Isten pedig kiadta: legyen a tied, ha meg tudod szerezni magadnak! A sátán csellel meg is szerezte az összülöket, azóta övé lett az ember: Isten csak földi életében jutalmazhatja boldogsággal a hozzá hűségeseket, halálukban a sátán magához ragadja őket. – Isten azonban Krisztusban túljárt a sátán eszén. Jézus halálában lefizette a halál árát, a sátán pedig elfogadta, mert nem vette észre Jézusban az Istent, aki csak feltámadásával mutatta meg neki istenségét. Mivel így jogtalanul viselkedett Istennel szemben, az emberekre vonatkozó jogát is elveszítette a sátán. Isten jogosan járt túl a sátán eszén, hiszen az ösbűn alkalmával ő is csalárdsággal ejtette rabul az összülöket.

Néhány szentatya alkalmilag odavetett megjegyzéseiben elfogadja Origenésztől azt, hogy a sátánnak joga – bár legtöbbször szerintem nem igazi, hanem csak vélt joga – volt az emberiségre. Azt azonban nem fogadják el, hogy Jézus azzal a céllal ajánlotta volna fel magát váltságdíjúl, hogy becsapja a sátánt. Inkább úgy fogalmazzuk, hogy *a sátán mohóságában nem vette észre*, hogy ártatlanra nyújtja ki a kezét, Jézus pedig nem szegült ellene. Nüsszai Szent Gergely (Or cath 22 23) azt írja, hogy a sátán mint egy falánk hal, úgy kapott utána Jézus emberségének, nem vette észre benne az istenség horgát, és azon fennakadt. Itt a hangsúly már nem a lefizetésen, hanem az ártatlan Krisztus jogtalan megtámadásán van, azért ezt a javított elméletet sokan így nevezik: az ártatlan Krisztus jogtalan megtámadásának elmélete.

3. A HELYETTESÍTŐ ELÉGTÉTEL ELMÉLETE

A latin atyák már Tertullianus óta azt tanítják, hogy a bűn árát, a halált nem a sátánnak, hanem Istennek kellett lefizetnünk, következőleg Krisztus is Istennek fizetett váltságdíjat. A görögök közt is vannak, akik így vélekednek, például Iustinus, Athanasius, a negyedik század nagy görög atyái; sőt Origenész írásaiban is feltalálható ez a gondolat. Eszerint Krisztus halála a megsértett isteni fölségnek bemutatott engesztelő áldozat volt, mint az ószövetségi béke-áldozatok, de mérhetetlenül nagyobb hatású, mert az Istenember áldozta fel önmagát. Nem új gondolat, a Bibliában is szerepel a „hilasztérion”. És a rómaiak, akik jogászai kategóriákban gondolkodtak, egyre több jogi színezetet vittek bele az engesztelő áldozat fogalmába, pedig annak bibliai alapja, a szövetség, tulajdonképpen nem jogi, hanem morális jellegű, hiszen nem egyenrangú felek szerződéséről van szó. Mikor aztán az első évezred vége felé a római jog a germán népeknél fokozatosan helyébe lépett a germán ököljognak, a becsület, becsületsértés, tekintély, a sértett méltóság helyreállítása, a kártalanítás és hasonló jogi vonatkozások iránt rendkívül fogékony germán népek között Krisztus engesztelő áldozatának teljesen jogászai megfogalmazása is kialakult. Ennek a jogászai elképzelésnek legtipikusabb példája a skolasztikus teológia első nagy terméke, *Szent Anzelm* „Cur Deus homo?” c. műve, ill. annak megváltás-elmélete.

Anselmus felfogása szerint Isten dicsósége megkívánja, hogy legyenek értelmes és szabad akaratú teremtmények, akik önként elismerik tekintélyét. Ezért teremtette az angyalokat, majd a bukott angyalok helyébe az embereket. Csakhogy Ádámban az emberiség is vétkezett. Az igazságosság erénye két utat ismer a megsértett tekintély helyreállítására: méltó büntetést, vagy méltó elégtételt (aut poena aut satisfactio!). Anzelm abból indul ki, hogy a sértés végtelen volt, hiszen a megsértett fél végtelen. Ezért büntetés esetén minden embernek el kellene kárhoznia, ahogy a vétkes angyalok elkárhoztak. Minthogy azonban nemcsak igazságosság, de irgalom is van Istenben, azért nem a büntetést, hanem az elégtételt választotta. Igen ám, de véges ember nem tud a végtelen sértéssel arányos, tehát végtelen elégtételt adni. Ha tehát az igazságosság és az irgalom egyaránt érvényesülni akart, magának Istennek kellett megadnia az elégtételt, ezért lett Isten emberré.

Ez az elképzelés túlságosan antropomorf formában visz át Istenre bizonyos jogi fogalmakat (a dicsőség mint elismert tekintély, az igazság követelményei, az elégtétel méltányossága, a sérelem végtelen volta stb.). Ez különösen kiviláglik akkor, ha az ortodox protestánsoknak azt a véleményét hozzávesszük, hogy a pokol kínjait is meg kellett ízlelnie Jézusnak, hogy teljes legyen az elégtétel, hiszen pokolra volt szánva az emberiség. Épp ezért ez az elmélet, akár csak Origenész elmélete, a racionalisták részéről sok gúnynak lett a tárgya: túlságosan emberiesnek, sőt gyerekesnek tünteti fel a végtelen Istent.

De már a nagy középkori hittudósok – különösen Szent Bonaventura, Szent Tamás és Duns Scotus – is rámutattak ennek az elméletnek túlzásaira: a) Nem tartozott Isten még önmagának, saját irgalmasságának sem azzal, hogy megkegyelmezzon. – b) Ha viszont az irgalom útját választotta, nem kellett szolgálai alakot öltenie magára és halállal fizetnie. Uralkodóként vagy ünnepelet hősként is élhetett volna, hiszen minden tette végtelen értékű, tehát egyetlen sóhaja is kiegyenlíthette volna a végtelen sértést. – c) Azt is kétségbe lehet vonni, vajon képes-e a véges ember végtelenül megsérteni Istent. – d) Ha mindezek ellenére a szolgálai alakot választotta, annak valószínű oka, hogy meg akarta mutatni, hogyan lehet Istent a legnehezebb körülmények, testi és lelki szenvedések közepette is szolgálni. Mint az emberiség feje, olyan emberi életet akart élni, hogy minden ember példaképeként tekinthesse, és elhiggye, hogy nála megértést talál, hiszen ő tudja, mit tesz embernek lenni (Zsid 4,15-16; vö. 35. §.).

4. A PERSZONALISZTIKUS SZEMLÉLET

nem próbál új megváltás-elméletet felállítani, hanem a Bibliában szereplő és a hittudományban klasszikussá vált kifejezéseket iparkodik a bibliai ember szemléletvilágából kiindulva megérteni, és a mai ember világszemléletének megfelelően újra fogalmazni (36. §.). Ezzel egyrészt számunkra is hozzáférhetővé teszi azoknak igazi mondanivalóját, másrészt elhárítja a félreértéseket, amelyek a hitben kevésbé járatos mai ember részéről botránkozást vagy gúnyt válthatnak ki. Hiszen a kinyilatkoztatás minden kor minden emberének üdvözítésére irányul, ezért hittudományos tolmácsolásának olyannak kell lennie, hogy Isten leereszkedő jóságát, üdvözítésre irányuló hívogatóit a ma embere is hozzá szóló üzenetnek tudja felfogni. Olyan hívásnak, amely az ő lelke mélyén meghúzódó, személyisége kiteljesedésére és az egész emberiség boldog jövőjére irányuló vágyat van hivatva kielégíteni.

A krisztusi megváltás katolikus értelmezése egyrészt *theocentrikus és heteroszótériás*: Isten a főszereplője, az ő végtelen jóságának köszönhető a Megváltó és a megváltás, ő tett képessé minket arra, hogy vele újra párbeszédet kezdjen az emberiség és minden egyes ember. Ugyanakkor – másodlagosan – *antropocentrikus és autoszótériás* is a mi elképzelésünk: antropocentrikus, mert az isteni mű célja az ember boldogítása, a teremtésben kapott személyi adottságaink teljes kibontakoztatása; autoszótériás pedig annyiban, hogy ez a kibontakoztatás nem gépies formában megy végbe, hanem a megváltás szabad akaratú elfogadása és komoly egyéni erőfeszítéseink által. Így Isten és ember mint két öntudatos és felelős – bár nem egyenrangú – személy „dialogizál” egymással. A végső megoldást a mindkét részről fennforgó kölcsönös bizalom és áldozatos szeretet tudja meghozni éppúgy, mint ember és ember közötti őszinte és üdvös személyi kapcsolatokban szokott történni.

III. főrészt: Hiszek az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben; hiszek Jézus Krisztusban

I. rész: Hiszek az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben (Szentháromságban)

42. §. Bevezetés a szentháromságban

1. Megváltás és szentháromság

A szótériológiában Jézus megváltói művét elemeztük. Arra a kérdésre, hogy mivel váltotta meg Jézus a világot, ezt a választ kaptuk: engedelmességével, amely az Atya elgondolása szerint leélt emberi életnek és a kereszthalálnak vállalásában mutatkozott. Élete eseményeit elemezve azt is láttuk, hogy megváltásunk szempontjából ennek az életnek minden apró mozzanata mennyire jelentős. Egy mozzanattal azonban nem foglalkoztunk: tanításával, amely részben szóbeli közlés, részben példamutatás formájában tárta fel előttünk, hogyan kell gondolkoznunk Istenről, és hogyan kell viselkednünk vele szemben.

Jézus *tanításának* összefoglaló külön tárgyalása nem látszik szükségesnek. Hiszen a dogmatika minden fejezete erre is kitér: az egyes tételek tárgyalásakor különleges figyelmet szentelünk annak, hogy Jézus hogyan viszonyult az illető tételhez. Így jártunk el az istentanban, ezt a módszert alkalmaztuk a teremtésben és a megváltásban, és ez jut majd szóhoz dogmatikánk hátralevő fejezeteiben. Sőt nemcsak a dogmatika, hanem az erkölcstudomány és egyéb teológiai tudományterületek is lényegesen krisztocentrikusak: elsősorban Krisztus szóbeli és tettekben mutatkozó kinyilatkoztatására építenek.

Van azonban *Krisztus tanításának egy területe, amely külön tárgyalást igényel a dogmatikában: a szentháromságban.* Mert a jézusi kinyilatkoztatásnak a Szentháromságról szóló mondanivalói nemcsak Istenről kialakítható képünket teszik teljesebbé, hanem egyúttal általuk világosabbá válik sok olyan üdvtörténeti megnyilatkozás is, amelyekkel egyéb dogmatikai résztudományok foglalkoznak. A szentháromságban elemzése fényénél világosabban látjuk pl., hogy mit jelent az a megváltás és kegyelemtani igazság, hogy Isten az üdvözítés révén a maga életében akar részesíteni bennünket. Ugyancsak a szentháromságban könnyíti meg annak megértését, hogy a megváltásban Fia révén maga Isten adott „elégítelt” önmagának. Sőt a továbbiakban is szükségünk lesz a szentháromságra. Hiszen a megváltás logikus folytatása a krisztológia, amely arra a kérdésre keres feleletet, hogy ki az, aki a megváltás művét végbevitte. Hogy a Megváltó személyét és küldőjéhez, az Atyához való viszonyát tisztán lássuk, szükségünk van Isten háromszemélyűségének és a személyek egymáshoz való viszonyának tisztázására.

2. A Szentháromság teológiája

1. A szótériológia legfőbb mondanivalója, hogy mindnyájan vétkeztünk, de megtisztultunk, szentek lettünk, megigazultunk Urunk Jézus Krisztus nevében, Istenünk Lelke által (1Kor 6,11); Krisztus révén a Lélekben szabad utunk van az Atyához (Ef 2,18).

Isten tehát az Újszövetségben úgy mutatkozik előttünk, mint Atya, aki irgalmas szeretetében Fiát küldte a világba, hogy a kiengesztelés művét végrehajtsa (Jn 3,16; Róm 5,10;

2Kor 5,18-19; Kol 1,20). Ennek megtörténtével a megtestesült Fiú újszerű, megdicsőült létformában uralkodik a világmindenségen (ApCsel 10,37; 1Kor 8,6), és az Atyával együtt állandóan küldi a Szentlelket, aki követőit elvezeti az igazságra, és megtartja őket az igazságban (Jn 14,16-17; 16,13), összefogja őket a szeretet egységében (1Kor 12,13; 2Kor 13,13), és „Paraklétoz”, azaz biztatást, bátorítást és segítséget nyújtó közvetítő a világ számára a Fiún keresztül az Atyához (Jn 15,26; Ef 2,18).

Kik azok, és milyen viszonyban vannak egymással, akiket így a Biblia Atya, Fiú és Szentlélek néven emleget? Ez a szentháromságtan alapkérdése. Végső válasza pedig, hogy Isten az ember számára hármasság szerepben, Atya, Fiú és Szentlélek szerepében mutatkozik, de ez nem csupán mutatkozás, hanem isteni mivoltából következő hármasság megjelenési forma. Az isteni hármasság nem csupán megnyilatkozási formája a természetfölötti rendnek, hanem alapja és hordozója is. Isten nemcsak üdvtörténetileg szentháromságos, hanem ontológiailag is. A megváltás révén Isten az ő teremtményeit saját életének teljességébe, abba a boldog áramkörbe kapcsolja bele, amelyben az Atya öröktől fogva megismeri és kimondja magát a Fiúban, az Atya és a Fiú pedig öröktől fogva akarják és szeretik egymást a Szentlélekben. *Hogyan lehetséges mindez?* Ennek a kérdésnek a választ is keresi a szentháromságtan.

2. A felvetett kérdések egyikére sem tudunk értelmünkkel teljesen megnyugtató feleletet találni. Mert a Szentháromság értelmünk által legfeljebb csak megközelíthető, de teljesen meg nem érthető *hittitok, misztérium*.

A misztérium szót a Biblia kétféle értelemben használja. Általában olyan eseményre vagy jelenségre szokott utalni vele, amelyben Isten és ember találkoznak egymással, és Isten önmagát adja ajándékkul az embernek (Ef 1,9; 3,9-11; 5,32; Kol 1,26). Másik jelentése a misztériumnak a Bibliában a rejtettség és felfoghatatlanság (Róm 11,25; vö. 11,33-34; 1Kor 15,51; Jel 17,7). Ebben a vonatkozásban a hittudósok a Szentháromság titkát az ún. teljes misztériumok (*mysteria absoluta*) közé sorolják. Teljes, mert értelmünk számára két szempontból is hozzáférhetetlen: a) Értelmünk a maga erejéből, bölcséleti okoskodással nem képes rájönni, csak a kinyilatkoztatásból tudunk róla. – b) Ha tényét tudomásul vesszük a kinyilatkoztatásból, hogyanját továbbra sem tudjuk megérteni, fogalmi rendszerünkbe beleilleszteni. A kinyilatkoztatás ugyanis három valakiről beszél, Atyáról, Fiúról és Szentlélekről, mindhármukról isteni tulajdonságokat és tevékenységeket állít, és mégis kitart a legszigorúbb egyistenhit mellett, sőt azt az elképzelést sem tűri meg, mintha hármukból tevődne össze az egy Isten. *Hogyan lehetséges ez?* Atya, Fiú és Szentlélek valóságosan különböznek egymástól, befelé mégis mindegyikük azonos az egyetlen és osztatlan isteni lényeggel. *Hogyan érthető ez?* Nem tudjuk. Mindössze annyit tudunk, hogy Isten létezési módja annyira más, mint a teremtményeké, hogy emberi fogalmainkkal képtelenek vagyunk megmagyarázni létezésének és belső életének ezeket az összeegyeztethetetlennek látszó ellentéteit.

Azok a szellemi erőfeszítések, amelyeket a kereszténység kétezer év óta folytat, nem megmagyarázani, hanem csak többé-kevésbé megközelíteni tudják a misztériumot. Teológiai fogalmaink csupán arra szolgálnak, hogy értelmünk számára is elfogadhatóvá tegyék, amit hittel már elfogadtunk. Az ilyen törekvések mögött mindig az a meggyőződés rejlik, hogy a végtelen Isten élete nem szorítható bele véges fogalmainkba, mégsem tartalmazhat logikai ellentmondásokat, hiszen Isten maga a szüntiszta igazság. A hittitok nem észellenes, hanem észfölötti, azaz több, mint amit értelmünkkel átfogni, vagy kimeríteni képesek vagyunk („*mysterium non est contra rationem, sed supra rationem*”). Sőt, mivel értelmünk lényeges sajátossága az igazságokra való ráhangoltság, joggal kereshetünk olyan fogalmakat, amelyekből kiindulva legalább némileg megsejtünk valamit a végtelen Igazság kimeríthetetlen gazdag életéből, ha nem is tudunk teljes áttekintést nyerni róla. Ez a törekvés hozta létre és élte a dogmatikai szentháromságtant, a trinitológiát.

3. A szentháromságtan kettős feladatát tűz maga elé

Első feladatának tekinti a kinyilatkoztatás gondos elemzését: *mit mond a Biblia és a szenthagyomány* Isten szentháromságos életéről? melyek azok a tények és kijelentések, amelyekre biztosan ráépülhet Isten üdvtörténeti és ontológiai hármasságának véges fogalmainkkal való megközelítése?

Maga a megközelítés, vagyis a kinyilatkoztatásnak *fogalmi feldolgozása*, második feladata a trinitológiának. Ez sem öncélú filozófálgatás, hanem „ésszerű hódolat” (*rationabile obsequium*: Róm 12,1), vagyis értelemmel is rendelkező egész emberségünk hódolata Isten előtt.

Isten ugyanis a teremtésben és az üdvözítésben saját belső értékeinek utánzatát valósítja meg. Ez különösen áll az emberre, akit a maga képére és hasonlatosságára alkotott (Ter 1,26-27). Minél többet tudunk tehát megsejteni Isten belső életéből, minél mélyebbre hatolunk értelmünkkel és szívünkkel a teremtés, a történelem, az emberi személyiség, de kiváltképpen az üdvözítés csodálatos világába, annál inkább tudunk emberhez méltó formában hódolni az isteni szeretet előtt, amely mindenütt működik, mindent a maga boldog életében akar részesíteni, mindenben az ember földi boldogulását és örök boldogságát kínálja fel (vö. EM 15). És annál inkább válik Egyházunk mint „egybegyűlt nép az Atya és a Fiú és a Szentlélek egységének feltárulásává” (Irenaeus: *Adv haer III 24 1*; vö. E 4).

43. §. A szentháromság dogmatörténete

1. Bölcséleti fogalmak alkalmazása

Minthogy az újszövetségi Bibliában Istennel és tevékenységeivel kapcsolatosan gyakran együtt szerepel az Atya, Fiú és Szentlélek elnevezés, már a második század hittudósai alkalmazni kezdték Istenre a görög „triász” és a latin „trinitas” szavakat. Ezek jelentése: háromság. Mivel azonban keresztény őseink semmi áron nem akartak engedni a monoteizmusból, fölmerült az igény olyan kifejezés használatára is, amely ennek a szent hármasságnak mindegyik tagjáról azonos értelemben elmondható. Hosszas keresgélés és sok próbálkozás után Nyugaton a „persona” (= személy), Keleten pedig a „hüposztaszisz” (= külön létezési mód, latinosan: subsistentia) kifejezések kerültek előtérbe. Ezek a műszavak azonban századokon keresztül nem akartak többet mondani, mint annyit, hogy az Atya, Fiú és Szentlélek nevek más-más valakit jeleznek anélkül, hogy az egy Istent három részre osztanák vagy megháromszorozzák.

Isten osztatlan egységét később a görögök az „uszia”, a latinok a „substantia” és „essentia” kifejezések bevezetésével is hangsúlyozni kívánták. Ezek lényegyet jelentenek, és a három isteni személy lényegbeli azonosságát kívánják tolmácsolni, akárcsak a velük azonos értelmű latin „natura” (= természet) elnevezés.

Az Egyház tanítóhivatala a legrégebbi keresztelési hitvallásokban és az Apostoli Hitvallásban (DS 1-64) nem mondott többet, mint a Biblia. Az *I. niceai* (görögösen: nikaiai) *zsinat* (325) azonban már szükségesnek tartotta a korabeli eretnekekkel szemben hivatalosan is leszögezni az Atya és Fiú lényegi azonosságát és származásbeli különbözőségét (DS 125). Ugyanezt mondotta ki az *I. konstantinápolyi zsinat* (381) a Szentlélekről (DS 950).

A szentháromsági dogmák végleges megfogalmazására azonban csak a középkor derekán került sor. A kinyilatkoztatás ugyanis ésszel összeegyeztethetlenné látszó ellentéteket állít Istenről, nevezetesen a tökéletes egységet és tökéletes hármasságot. Hosszú idő kellett ahhoz, hogy ezeknek az ellentéteknek értelmi megközelítésére felhasznált fogalmakat és szakkifejezéseket megtisztítsák a félreérthető elemektől. A nyugati „persona” és a keleti „hüposztaszisz” jó ideig nem jelentettek különösebb problémát. A középkori bölcsélet hajnalán azonban több keresztény bölcselő fennakadt ezeken a kifejezéseken, mert amikor pontosabb jelentésüket kezdték elemezni, akkor a patrisztikus kor végén élt *Boétiusz* (†525) értelmezése szerint jártak el, és ekkor kiderült, hogy ezeket a Szentháromságra alkalmazni nem veszélytelen. Boétiusz definíciója ugyanis a persona, ill. hüposztaszisz esetében annyira hangsúlyozza a különállást, hogy szinte megháromszorozza Istent, és így komolyan veszélyezteti a monoteizmust. Hosszú ideig tartó viták után a *IV. lateráni zsinat* 1215-ben körvonalazta a katolikus álláspontot a szentháromsági személyek közös lényegének és egymástól való különbözőségének szakszerű leírásával (DS 804-805). – A legutolsó szentháromsági dogmát, a Szentléleknek az Atyától és Fiútól mint közös principiumtól való származását, a *firenzei zsinat* (1439) mondotta ki kötelező formában (DS 1300; vö. 850).

Amikor a hittudósok a három isteni személy egymásközi kapcsolatát a dogmákon túlmenően is jellemezni akarták, rájöttek, hogy a Bibliában és a dogmákban egyaránt szereplő szentháromsági származások (processiones) teológiáját ki kell egészíteni egy másik bibliai alap gondolattal, a küldések (missiones) teológiájával, továbbá az Arisztotelész-féle bölcsületnek sajátos elgondolásával a vonatkozásokról vagy viszonylatokról (relationes). Ezeknek a kiegészítéseknek feldolgozásával készült el a középkor folyamán a „klasszikus” trinitológia, amelyet a legújabb időkig egyformán képviselt minden katolikus hittudós.

A közhasználatú fogalmak azonban állandó jelentésváltozásnak vannak kitéve, ezért a különböző koroknak más-más módon kell tolmácsolnunk ugyanazt a hitigazságot. *Újabbán kiderült, hogy a középkori fogalmazások a mai nyelvhasználatban már sok félreértést is okozhatnak.*

Különösen a személy fogalmával vagyunk így, mert a köztudat a felvilágosodás kora óta egészen másban látja a személyiség lényegét, mint a patrisztika és a skolasztika. Másik problémája a mai teológiának, hogy míg a régi trinitológia lényegesen üdvtörténeti jellegű volt, addig az újkori hittudományban egyre inkább háttérbe szorult az üdvtörténeti szempont, mintha Isten nem elsősorban az emberekhez való viszonylataiban, vagyis nem antropocentrikusan mutatkoznék a kinyilatkoztatásban. Az újabb teológia hangsúlyozza, hogy Isten elsősorban nem tanokat akart velünk közölni, hanem önmagát. De mivel a világban megnyilatkozó élettevékenységei az ő belső életének mintájára mennek végbe, azért vissza tudunk következtetni Istennek önmagában álló, ontológiai, „teremtés előtti”, az üdvtörténettől független hármasságára. A trinitológia legfőbb mondanivalója azonban nem az így kialakult dogmák és tételek rendszere, hanem a Szentháromság üdvtörténeti életének felmutatása, hogy minél tudatosabban legyünk képesek bekapcsolódni ebbe a megváltásban megszerzett és a kegyelemben egyénileg is hozzáférhető életformába.

2. Szentháromsági eretnekségek

A trinitológia fejlődésében – mint általában a dogmák kialakulásában – igen fontos szerepe volt azoknak a félreértéseknek és félremagyarázásoknak, amelyeket az Egyház tanítóhivatala már az első századokban elutasított, mert összeférhetetlenek a kinyilatkoztatással. Voltaképpen ilyen eretnek nézetek ellen vívott harcokban alakultak ki a helyesnek bizonyult fogalmak, kifejezések, értelmezések és következtetések. Tévtanok két irányban keletkeztek.

1. Legkorábban az egységet túlozták el a hármasság rovására. Ezt a túlzást *monarchianizmusnak* szoktuk nevezni, és két fajtáját különböztetjük meg, az *adopcionizmust* és a *modalizmust*.

Az *adopcionusok* voltaképpen csak az Atya igazi istenségét vallották, a megtestesült Fiút vagyis Krisztust pedig olyan embernek vélték, akit a Atya különleges értelemben fogadott fiának és részesített isteni természetében. Ez abban nyilvánult meg, hogy Isten ereje lakott benne (Theodotus cserzővarga és Theodotus pénzváltó 190 körül), mások szerint Isten bölcsessége töltötte el (Szamoszatai Pál és tanítványai 260 körül). Ezt az erőt Theodotusék Szentléleknek mondták, de nem tartották többnek személytelen isteni hatásnál, Szamoszatai ugyanígy vélekedett a Krisztusban működő isteni bölcsességről, amit ő Logosznak nevezett.

A *modalizmust* első képviselőjéről, Sabelliusról (200 körül) *szabelliánizmusnak* is mondjuk. Sabellius és az úgynevezett *patripaszionisták* – az újkorban pedig az *unitáriusok* – személyek helyett szerepekről beszélnek: ugyanaz a Valaki a teremtésben mint Atya, a megváltásban mint Fiú, a megszentelésben mint Szentlélek szerepel, hármasságról tehát csak üdvtörténeti értelemben beszélhetünk.

2. A *hármasság eltúlzásával* egyes középkori szerzőknél találkozunk (Joannes Philoponus, Roscellinus, Gilbertus Porretanus, Joachim a Fiore). Nem tanítottak kifejezetten *politeizmust*, de ahogyan az isteni lényeg és a személyek egymáshoz való viszonyát felfogták, abból logikusan *politeizmus*, ill. *triteizmus* következik.

3. A két ellentétes elgondolás közt átmenetinek tekinthető a IV. század nagy szellemi harcainak kiváltója, az *ariánizmus*. Arius (görögösen: Areiosz) alexandriai pap 318-ban azt hirdette, hogy a Fiú az Atyának legelső és az angyaloknál is tökéletesebb teremtménye, akit fiává fogadott, de nem valódi, hanem csak erkölcsi értelemben mondható az Atyával egylényegűnek vagyis Istennek. A Szentlélek a Fiú teremtménye, aki az Isten megszentelő erejét képviseli. Ezt az eretnek felfogást, amely a Fiúnak és a Szentléleknek kisebb értékű

istenséget tulajdonít, szubordináciánizmus néven is emlegeti az egyháztörténelem. Az ariánizmussal szemben fogalmazta meg hitvallását az I. niceai zsinat 325-ben. Ezt a hitvallást mi a szentmise Credo-ja néven ismerjük, de nem az eredeti formában imádkozzuk, hanem úgy, ahogy az Egyház később kiegészítette a Szentlélekre vonatkozó mondatokkal.

4. Az egyházi tanítóhivatal *legutóbbi* szentháromságtani megnyilatkozása 1972. február 29-én történt, amikor a Hittani Kongregáció hivatalos formában tiltakozott olyan jóhiszemű, de veszélyes modern törekvések ellen, amelyeknek elgondolásai Isten ontológiai hármasságát kétségbevonni látszanak. Mintha csakis üdvrendi hármasság volna Istenben, illetve a Biblia csak ezt állítaná, az ontológiai viszont nem volna bizonyítható a Bibliából. Ezzel szemben a Kongregáció az ontológiai hármasságot öröktől valónak mondja és kijelenti, hogy ez „a katolikus hit megváltozhatatlan dogmája, amit ha kétségbevonunk, a kinyilatkoztatás egész tartalmát meghiúsítjuk”.

3. A mai trinitológia eljárási módja

A hivatalos egyházi megnyilatkozások alapján *legrövidebben így fogalmazhatjuk meg a Szentháromság titkát:*

Az egy Isten Szentháromság (unus Deus trinitas; DS 528).

Tudományos formában: Istenben három személy, de egy lényeg vagyis egy természet van (DS 800).

A skolasztikus hittudomány nyelvén: „az egyetlen isteni lényeket három személy birtokolja, Atya, Fiú és Szentlélek”; még szabatosabban: „az egyetlen isteni lényeg három személyben szubszisztál, Atyában, Fiúban és Szentlélekben”.

De elég az is, ha csak ennyit állítunk: az egy Isten három személy: Atya, Fiú és Szentlélek (1).

Ezeknek a kijelentéseknek mindegyike ezt a három tételt tartalmazza: a) Istenben három külön személy van, Atya, Fiú és Szentlélek. – b) Mind a három személy valóságos Isten. – c) Mégsem beszélhetünk három Istenről, hanem csak egy Istenről, mert csak egy isteni lényeg, egy isteni természet létezik.

Legelső feladatunk ezeknek a tételeknek mindegyikét igazolni a Bibliából és a szenthagyományból. További feladatunk, hogy bemutassuk a szentháromsági misztérium teológiai elemzését, vagyis azokat a dogmákat, és a hittudósoknak olyan tételeit, amelyek a bölcsélet nyelvén próbálnak részben választ adni az okoskodó emberi értelem által felvethető kérdésekre, részben megsejteni azokat a logikai összefüggéseket, amelyek Isten szentháromsági belső életében érvényesülnek.

Ilyen tételek: a) A szentháromsági eredések dogmája. – b) A szentháromsági személyek egymáshoz való vonatkozásának, viszonylagos szembenállásának tétele. – c) A szentháromsági személyek egymásban való létének, továbbá a személyi tulajdonításoknak tétele. – d) A szentháromsági küldések dogmája.

Mindkét fajta feladatot megnehezíti az a tény, hogy a kinyilatkoztatás nem használ olyan szakkifejezéseket, amelyek a hittudományban mindennaposak, mint a személy, természet, lényeg, szubszisztálás, vonatkozás vagy viszonylagosság, tulajdonítások stb. Ezek a véges ember világából vett fogalmak, amelyek bizonyos értelemben – de csakis bizonyos értelemben alkalmazhatók a végtelen Istenre is. A következőkben nemcsak alkalmazhatóságukat kell bizonyítanunk, hanem azt is pontosan kell körvonaloznunk, hogy milyen értelemben használjuk ezeket a véges fogalmakat, amikor a végtelenre alkalmazzuk őket.

44. §. Isten hármassága a Szentírásban

A) az Ószövetség és a Szentháromság

Az Ószövetség a Megváltóra való előkészület ideje volt (1Kor 10,11; Gal 3,24; 1Pt 1,10).

A felkészítés Isten fokozatos önfeltárása formájában történt. A fokozatosságot az tette szükségessé, hogy a politeista környezetben élő választott népnek elsősorban Isten egyetlenségét kellett a lelkébe vésní. Ez sem ment egyszerre: Isten az első időkben a választott nép egyetlen istenének mutatkozott, és csak a próféták korában kívánta meg annak megvallását, hogy az egész világnak ő a teremtője és Ura.

De bármennyire is a monoteizmus uralja az ószövetséget, nem hiányoznak belőle olyan jelenségek és kijelentések, amelyek önmagukban ugyan nem, de az újszövetségi szentháromságtan fényében szemlélve a Szentháromság titka előkészítésének minősíthetők.

1. Ilyenek azok a jövendölések, amelyek szerint Isten *egészen különleges értelemben lesz Atyja a Messiásnak*, sokkal inkább, mint amilyen atyai szeretettel viseltetik választott népe iránt. A Messiást öröktől nemzett fiának nevezi (Zsolt 2; 110; Mik 5,1), akinek átadja hatalmát (Dán 7,13-14; vö. Mt 26,64), sőt ő kapja a Lélek teljességét (Iz 11,2), és ez a teljesség rajta keresztül minden népre kiárad (Joel 3,1).

Ide vehető az a tény, hogy Isten, aki jelenlétét mindig szava, bölcsessége és lelke közlése által jelzi, az idők teljességére *olyan jelenléteket ígér*, amely tökéletesen fölülmúlja összes elképzelhető jelenléti módjait. Az ószövetség még nem tud arról, amit az Újszövetség ennek a próféták útján közvetített ígéretnek beteljesüléseként mutat be: Isten új jelenléti módja abban áll, hogy Igéjének megtestesülése és Szentlelkének küldetése által belépett az emberi történelembe, és így biztosította bölcsességének és szeretetének új, örök és tökéletes jelenlétét.

2. A patrisztika szívesen hivatkozik Isten *többes számú* ószövetségi nevére (Elohim), valamint a Genézisben olvasható ilyen többes számú fogalmazásokra: „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá!” (Ter 1,26); „Lám, az ember olyan lett, mint egy közülünk...” (Ter 3,22); „Ezért leszállunk és összezavarjuk nyelvüket...” (Ter 11,7).

Hogy a többes számú istennév a Szentháromságra utalna, a többesben mondott kijelentések pedig az Atyának a másik két isteni személyhez intézett szavai volnának, az a mai felfogás szerint épp oly valószínűtlen, mint a racionalisták véleménye, amely ősi politeizmus maradványait látja ezekben. A többes számú Elohim eredete nem biztos. Egyesek szerint fejedelmi többes lenne, mások szerint a szemita népek a mérhetetlen nagyságot fejezték ki néha a többes számmal („pluralis intensitatis”, ezért többes számú az égboltozat és a víz neve), ismét mások a pogányok által tisztelt isteni erők összessége és az ezek fölött álló hatalom jelzésének tekintik az Elohim többes számát (vö. 7. §. B) 3. 2. d) pont). Az idézett kijelentések többes számú állítmányai viszont a többes számú Elohimmal való egyeztetések lennének.

3. *Sok olyan hármassággal találkozunk még az Ószövetségben, amelyekről régebben feltételezték, hogy Isten háromszemélyűségére utalnak.*

Izajás meghívásánál háromszor mondják szentnek Isten a szeráfok (Iz 6,3). A nép megáldásánál háromszor kell említeni Jahve-t, és így hívni le Izrael fiára az Úr nevét (Szám 6,22-27). Ide vehetjük, hogy három főünnep volt, a templom három főrésze tagozódott, a tízparancsolat első három parancsa vonatkozik Isten iránti kötelelességekre, Salamon imádsága Isten mellett a bölcsességet és a lelket mintegy megszemélyesítve szólítja (Bölcs 9,17), a 33.

zsoltár pedig az Úr szavát és lelkét, illetve leheletét jellemzi úgy, mintha megszemélyesített erők volnának.

Ma nem tartjuk valószínűnek, hogy ezek az ószövetségi hármasságok a Szentháromságra akarnának utalni. Inkább arra kell gondolnunk, hogy a hármas szám a természetben is a teljességet, tökéletességet szokta képviselni (vö. „három a magyar igazság”). Szent Ágoston Isten nyomdokairól, „vestigium”-airól beszél. Mert igaz ugyan, hogy a Szentháromság minden kifelé irányuló tevékenysége és megnyilvánulása a három isteni személy közös műve (48. §), de az is igaz, hogy Isten úgy van jelen mindenütt, mint Szentháromság. Ezért illő, hogy tevékenységeinek eredményei is valamiféle hármasságot mutassanak. Ezekre a „vestigium”-okra van ráhangolva az emberi lélek – annál inkább, mert Isten az embert a maga képére alkotta –, ezért van az, hogy amikor akár isteni, akár másfajta tökéletességet próbálunk elképzelésünkkel megközelíteni, önkéntelenül összefüggésbe hozzuk a hármas számmal. Ez az alapja nemcsak az ószövetségi hármasságoknak, hanem a kinyilatkoztatáson kívül eső pogány vallásokban fellelhető hármasságoknak is. Különböző az utóbbiak és az újszövetségi szentháromságtan között áthidalhatatlan úr tátong: a pogány triászok vagy a politeizmus, vagy pedig a panteizmus istenfogalmával kapcsolatosak, tehát vagy három külön istenről szólnak, vagy pedig az istenített nagytermészet háromféle jelenségének költői megszemélyesítései.

B) Isten hármassága az Újszövetségben

Krisztus nem adott kifejezett tanítást a Szentháromságról. De magatartásán és kijelentésein keresztül Isten feltárta előttünk belső életét. Megtudtuk, hogy Krisztusban a Fiú jött el hozzánk, akit az Atya küldött, ő viszont az Atyával együtt állandóan küldi lelkét, a Szentlelket. Jézuson keresztül tehát nyilvánvalóvá lett, hozzáférhetővé vált számunkra a Szentháromság titka, megtörtént kinyilatkoztatása.

Jézus apostolai eleinte nem látták ezt ilyen világosan, mert nem mindent értettek meg abból, amit Jézus tett és mondott. Ő azonban megígérte nekik, hogy eljön a Szentlélek, aki majd eszükbe juttatja (hüpomnészei: Jn 14,26) és megérteti velük (anangelei: Jn 16,12-14) mindennek a teljes tartalmát. Az ígéletben szereplő görög igéket a korabeli apokaliptikus irodalom valamilyen szimbolikus álom, rejtélyes látomás vagy érthetetlen jövődőlés megfejtésére és megmagyarázására szokta használni.

Az első pünkösöd után a Szentlélek irányításával valóban egyre többet megértett az ősegyház Jézus személyéből, tetteiből és szavaiból, és az így megértetteket együtt kezdte hirdetni a Krisztus-eseményről szóló tanúságtétellel. Sokszor nem is lehet pontosan elkülöníteni az eredeti krisztusi kijelentéseket (ipsissima verba Christi), továbbá az eredeti krisztusi tetteket (ipsissima facta Christi) azoktól az értelmezésektől, amelyekre az ősegyház így rátalált, és amelyeket az eredetivel egybedolgozva hirdetett. Az újszövetségi szentkötvek Krisztusnak nemcsak közvetlen, hanem az ősegyház által értelmezett szavait és tetteit is tartalmazzák, és a kétféle tartalom nem könnyen különíthető el egymástól. Dogmatikai szempontból viszont nem jelent nehézséget ez a tény, hiszen az ilyen értelmezések a Szentlélek irányításával történtek, leírásuk helyességéről pedig a Szentírás sugalmazottsága kezeskedik (vö. 37. §.)

Jézus szentháromsági kinyilatkoztatásának értelmezése fokozatosan ment végbe. A korábban keletkezett szentpáli levelekben kevesebb értelmezést találunk, mint a később írt szinoptikus evangéliumokban és az Apostolok Cselekedeteiben. A bibliai értelmezés legfejlettebb formáját a szentjánosi iratok mutatják.

Ha a bibliai szentháromságtan kibontakozását akarjuk bemutatni, akkor a tárgyalásban a kronológiai sorrend kínálkozik. Ha azonban a könnyebb áttekinthetőségre törekszünk, a

kronológiától eltekinthetünk, és nyugodtan választhatjuk a szentháromságban szereplő alapvető fogalmak sorrendjét.

1. Az Atya személye a Szentháromságban

1. AKIT A SZENTÍRÁS ATYÁNAK MOND, ISTENNEL AZONOS

Ezt kifejezetten tanítja Jézus, amikor főpapi imájában így fohászkodik az Atyához: „Az az örök élet, hogy ismerjenek téged, az egyedüli igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust” (Jn 17,3). Szent Pál is így ír: „Kegyelem és békesség nektek Atyánktól, az Istentől, és Urunktól, Jézus Krisztustól!” (Róm 1,7).

Ide vehetjük még a következőket: „Áldott legyen az Isten, Urunk, Jézus Krisztus Atyja” (Ef 1,3). „Urunknak, Jézus Krisztusnak Istene, a dicsőség Atyja” (Ef 1,17). „A Fia Lelkét árasztotta szívünkbe az Isten, aki őt így szólítja: Abba, Atya!” (Gal 4,6). Vö. még: Kol 1,3; Ef 4,6; 5,20 stb.

Szent Pál nemegyszer Istent mond Atya helyett. Például: „Az élő és igaz Istennek szolgáljatok, és várjátok a mennyből Fiát, Jézust, akit a halálból feltámasztott” (1Tesz 1,9-10; vö. 5,18-19; 2Tesz 2,15; Róm 15,30; Fil 3,3; Tit 3,4-6; Zsid 1,1; 2,3-4; 6,6).

2. ISTEN ATYASÁGA ELSŐSORBAN ATYAI GONDOSKODÁSÁT JELENTI, TEHÁT MORÁLIS ÉRTELEMBEN VETT ATYASÁG

Nemcsak a kinyilatkoztatott vallások nevezik Istent Atyának. De akár a görög, akár a keleti vallások szólítják így, az Atya név mögött egészen más tartalom rejtőzik, mint a kinyilatkoztatásban. A pogány istenek (pl. Zeusz) fizikai értelemben okai a világnak: a panteisztikusan elgondolt világmindenség úgy származik tőlük, ahogy egy gyermekben fizikailag folytatódnak a szülei. Egészen más Isten atyasága az Ószövetségben, ahol a morális értelemben vett atyasággal is találkozunk. Vagyis azzal, hogy Atyának mondják, vagy atyához hasonlítják Istent, gondviselő jóságát akarják jelezni (pl. Iz 64,7; Zsolt 104; Sir 51,10). Ennek az idők haladtával egyre ritkábban szereplő (pl. a qumráni iratokban egészen hiányzó) gondolatnak erőteljes reneszánsza kezdődik Jézus fellépésével. Nemcsak utolérhetetlen szépségű példabeszédekben érzékelteti Jézus Isten végtelen jóságát (jó pásztor, tékozló fiú, elveszett drachma, farizeus és vámos stb.), hanem azt tanítja, hogy imáinkban is Atyánknak kell szólítanunk Istent, amit az őskeresztények – mint Szent Pál levelei mutatják (pl. Gal 4,6-7; Róm 8,15) – megértettek és magukévá tettek.

3. ISTENBEN A MORÁLIS ATYASÁGON KÍVÜL METAFIZIKAI ÉRTELEMBEN VETT ATYASÁG IS VAN

Isten atyasága nemcsak jóságát érzékeltető tulajdonság, hanem *személyes* atyaság, amely nemzéken alapul, tehát igazi, természetes fiúságot eredményez.

Ezt a tételt *közvetve bizonyítjuk*, vagyis abból következtetjük, hogy Jézus fiúsága metafizikai értelemben vett fiúság, amit nemsokára külön fogunk igazolni.

Metafizikai atyaságra utalnak azok a szentírási kijelentések is, amelyek a Fiúval kapcsolatosan *lényegileg személyes tevékenységeket* tulajdonítanak az Atyának: az Atya elküldte hozzánk Fiát (Jn 20,21; 11,42; 17,23; Mk 9,37; Lk 9,48; Róm 8,3; Gal 4,4 stb.), általa szólt hozzánk (Zsid 1,2); szeretettel viseltetik iránta (Jn 3,35; 17,24; Mk 1,11; Mt 3,17; 12,18) és azok iránt, akik Jézust befogadják (Jn 14,23; 1Jn 4,10); ki a Lelkét küldi szívünkbe (Gal 4,6); örököséivé és Krisztus társörököséivé tesz (Róm 8,17) stb.

4. AZ ATYAISTEN A FIÚTÓL ÉS A SZENTLÉLEKTŐL KÜLÖNBÖZŐ VALAKI, tehát nincs igaza a modalistáknak. Ezt a tételt is csak közvetve bizonyítjuk. Amikor ui. az alábbiakban igazoljuk, hogy a Biblia a Fiút és a Szentlelket különálló személyekként állítja szembe az Atyával, akkor az Atyának a másik két személytől különböző személyessége is nyilvánvalóvá válik.

2. A Fiú személye a Szentháromságban

Amint Isten atyasága megtestesült Fiához való viszonyában mutatkozik legszemléletesebben, úgy a Názáreti Jézusnak az Atyaistennel szemben tanúsított magatartása mutatja meg legvilágosabban, hogy milyen értelemben tartja ő saját magát Fiúnak.

1. A SZENTÍRÁS NEM FOKOZATI, HANEM LÉNYEGBEVÁGÓ KÜLÖNBSÉGET TESZ A MI ISTENGYERMEKSÉGÜNK ÉS JÉZUS FIÚSÁGA KÖZÖTT

Szent Pál többször figyelmeztet, hogy istengyermezségünk nem születésünkkel adódik, hanem olyan ajándék, amit Jézus közvetítésével kapott az emberiség, és amelybe Jézuson keresztül kapcsolódik bele minden hívő ember. Ezért nevezi Pál Istent „Urunk Jézus Krisztus Atyjának” (2Kor 1,3; 11,31; Ef 3,14). És azért mondja, hogy a Jézusba vetett hit által járulhatunk bátran és bizalommal Isten elé (Ef 3,12), továbbá ezért nevezi Jézust Isten „tulajdon” Fiának (Róm 8,3.32; vö. Gal 4,4). Akárcsak a szentjánosi írások, amelyek „egyszülött” fiúról beszélnek (Jn 3,16; 1,14.18; 1Jn 4,9).

Sőt már a szinoptikusok is vallják a lényegbevágó különbséget. Maga Jézus mondja, hogy „senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, s az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú kinyilatkoztatja” (Mt 11,27; Lk 10,22). A gonosz szőlőmunkásokról mondott példabeszédében Jézus Isten különleges választottai, a próféták fölé helyezi magát, mint fiút és örököszt (Mk 12,1-12). Azt állítja továbbá, hogy a belé vetett hit karizmatikus erőt kölcsönöz, nemcsak azért, mert ő az Atya küldötte, hanem mert az Atya minden hatalmat a kezébe adott (Mt 11,27; 28,18), mert egyedül ő van birtokában Isten Lelke teljességének (Lk 4,18-21; vö. Jn 1,16), és mert benne érkezett el az emberekhez a rég várt istenország (Mt 12,28; Lk 11,20). Ő a törvény egyedüli hiteles magyarázója (Mk 2,23-27; 3,1-6 párh), ezért a mellette vagy ellene történő döntésen fordul az ember örök üdvössége vagy örök kárhozata (Mk 9,37; 10,17-22), sőt aki véglegesen ellene dönt, az már meg is ítéltetett (Mt 11,20-24; vö. Jn 3,18; 1Tesz 2,15-16).

2. A MINŐSÉGI TÖBBLET VÉGSŐ OKA ABBAN REJLIK, HOGY A FIÚ MAGA IS ISTEN

A Fiú istenségét a Szentháromság megtestesült második személye, Jézus Krisztus istenségének igazolásakor tárgyaljuk *részletesen a krisztológiában, itt csak vázlatosan* utalunk néhány szentírási lelőhelyre.

Szent Pál szerint Krisztus a láthatatlan Istennek látható képmása (2Kor 4,4; Kol 1,15), Isten dicsőségének és lényének fogható megjelenítése (Zsid 1,8). A képmás az Apostol gondolatvilágában nemcsak ábrázolást jelent, hanem olyan látható valamit, amiben benne foglaltatik és külsőleg is megtapasztalhatóan jut kifejezésre egy láthatatlan valóság. Ezért mondja Pál Jézust Istennek éppúgy, mint az Atyát (Róm 9,5; Tit 2,13), ezért állítja, hogy benne az istenség teljessége lakik (Kol 2,9), hogy benne Isten szolgálai alakot vett magára és hasonlóná vált az emberekhez (Fil 2,6-8), de szenvedése és megdicsőülése után Küriosz-szá, azaz olyan uralkodóvá lett, mint Jahve, akit görögösen Küriosznak szoktak szólítani. Mint ilyen fog eljönni ítéletre a világ végén (Tit 2,13-14).

Szent János evangéliuma tovább folytatja a Filippieknek írt levél második fejezetében megpendített témát: Jézus mint Isten már megtestesülése, sőt a világ teremtése előtt létezett. A Logosznak mondott második Isteni személynek ezt a „préegzisztenciáját” vagyis öröktől fogva való létezését a krisztológia részletezi.

Ugyancsak Szent Jánosnál olvashatók Jézusnak ilyen kijelentései: „Én és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,30). „Az Atya bennem van s én az Atyában vagyok” (Jn 10,38). „Minden, ami az Atyáé, az enyém is” (Jn 16,15). „Aki engem látott, az Atyát is látta” (Jn 14,9). „Én vagyok az alfa és az ómega (a kezdet és a vég) – mondja az Úr, az Isten, aki van, aki volt és aki eljő, a Mindenható” (Jel 1,8).

Ide vehetők még Szent János evangéliumának a krisztológiában bővebben tárgyalt „én vagyok-formulái”.

3. AZ ELMONDOTTAKBÓL AZ IS KÖVETKEZIK, HOGY A FIÚ AZ ATYÁTÓL KÜLÖNBÖZŐ VALAKI, KÜLÖN SZEMÉLY

A fiúság tehát nem lehet az Atyának egy megnyilvánulási formája, mintha az Atya testesült volna meg Krisztusban.

Hiszen Krisztusnak *az Atyától különböző énje*, az Atyától különálló személyisége van, továbbá az Atya küldöttének, elsőszülöttjének stb. tudja és nevezi magát. Például: „Senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya s az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú” (Mt 11,27). „Istent (az Atyát) nem látta soha senki, az Egyszülött Fiú nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölen van” (Jn 1,18). „Úgy szerette Isten (az Atya) a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda” (Jn 3,16). „Azért szeret az Atya, mert odaadom az életemet” (Jn 10,17). „Amint az Atyának élete van önmagában, a Fiúnak is megadta, hogy élete legyen önmagában” (Jn 5,26). „A tettek, amelyeket végbeviszek, maguk tanúskodnak mellettem, hogy az Atya küldött” (Jn 5,36). Szent Pál szerint is Jézust az Atya mint Fiát küldte a világba (Gal 4,4).

Csak különálló személy lehet küldött, kaphat hatalmat, tehet tanúságot, mondhat ítéletet, lehet egyszülött, elsőszülött, igazi fiú, tulajdon fiú, és bírhat életet önmagában.

3. A Szentlélek személye a Szentháromságban

1. A BIBLIÁBAN A SZENTLÉLEK ÉS AZ ISTEN LELKE KIFEJEZÉS NEM MINDEN ESETBEN A HARMADIK ISTENI SZEMÉLYT JELÖLI,

hanem Istennek személytelen szellemi, lelki erejére is vonatkozhat. Mint teremtő erő szerepel, a világ teremtésénél (Ter 1,2), mint természetfölötti karizmák életetője száll rá az egyiptomi József-re, a hetvenkét vénre, Sámsonra, Gedeonra, Saulra, a prófétákra. Később a messiási javak foglatának látszik Izajásnál (32,15; 44,1-3), Joelnél (3,1), Zakariásnál (12,10) stb.; és a jövendölések szerint főképpen az eljövendő Messiásra fogja kiárasztani adományait (Iz 11,2; 42,1-4; 61,1). Az Újszövetség is nemegyszer úgy állítja elénk a Szentlelket, mint a Megváltótól hozott új életnek életető elvét, és ilyenkor nem látszik személynek, de nem biztos, hogy nem személy, hiszen kegyelem csak ott van – mint a kegyelemtan részletesen bizonyítja –, ahol a Szentlélek megnyilatkozik.

Jézus arról beszél, hogy Lélekből kell újjászületnünk (Jn 3,6.8; vö. Tit 3,5), és az apostolaival közölt bűnbocsátó erőt is a rájuk lehelt Szentlélekkel azonosítja (Jn 20,22). Szent Pál szerint Isten szeretetét árasztja szívünkbe a Lélek (Róm 5,5; 8,14), megszentel bennünket (Róm 15,16) és a szentség gyümölcseit hozza létre bennünk (Gal 5,16-26), továbbá megerősít és állhatatossá tesz (Ef 3,16; 2Tim 1,14). Az Apostolok Cselekedetei és az újszövetségi levelek főképpen két szerepet tulajdonítanak neki: Jézus művét állandóan jelenvalóvá teszi, mint a tradíció alapja és garanciája, továbbá ennek érdekében rendkívüli karizmákat is folyósít (1Kor 12,4-11). Karizmáival találkozunk már a szinoptikusoknál. Így

szállt le a Lélek Keresztelő Szent Jánosra anyja méhében (Lk 1,15), így jelentkezett a Keresztelő prédikálásában (Mt 3,11; Lk 3,16), az Üdvözítő megkeresztelkedésekor (Mk 1,10 párh), vitte őt a pusztába (Mt 4,1) és irányította tevékenységeiben (Mt 12,18; Lk 4,14-18; 10,21).

2. A SZENTLÉLEK ÉS AZ ISTEN LELKE KIFEJEZÉS AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN KIFEJEZETTEN ISTENI SZEMÉLYRE IS VONATKOZIK

Szent Pál ismételten írja, hogy bennünk lakik a Szentlélek (pl. Róm 8,9-10; 1Kor 3,16). Ugyanezt a bentlakást állítja Krisztusról (Róm 8,10), tehát a Szentleket *egy sorba helyezi Krisztussal, akit viszont személynek tart*. Hasonló párhuzamok: megigazultunk a Lélek által (1Kor 6,11), és megigazultunk Krisztusban (Ef 1,7; Gal 2,17); megszentelődésünk a Lélek által van (1Kor 6,11; Ef 2,22), és megszentelődöttünk az Úrban (Ef 2,13); Isten szívünkbe küldi a Szentleket, ahogy szívünkbe küldi a Fiút is (Róm 8,9-10).

A szinoptikusok, Szent Pál és Szent János egyaránt *személyes tevékenységeket* tulajdonítanak a Szentléleknek. Az alábbi cselekvő igék ui. személyre utalnak: tanítja az apostolokat (1Kor 2,13), arra tanítja, amiket az Atyától hall (Jn 16,13), szól belőlük (Mt 10,20 párh), küldi az apostolokat (ApCsel 13,4), összetartja a híveket (1Kor 12,12-20), a presbitereket maga rendeli Isten egyházának előljáróivá (ApCsel 20,28), ajándékokat osztogat a maga tetszése szerint (1Kor 12,7-11), közbenjár (Róm 8,26-27), megszorítható (Ef 4,30) stb.

Sőt már az is személynek mutatja a Szentleket, hogy sokszor *határozott névelővel* van említve, különösen a János-evangélium 14-16. fejezeteiben. Méginkább, hogy a görögben semleges nemű Lélek (pneuma) főnevet az utalásokban *hímnemű személyes névmás* (ekeinosz = aki) helyettesíti (Jn 14,26; 15,26; 16,13).

3. AZ ÚJSZÖVETSÉG A SZENTLÉLEKNEK NEMCSAK SZEMÉLYESSÉGÉT, DE ISTENSÉGÉT IS ÁLLÍTTJA: ISTENI SZEMÉLY

A megváltásról szólva az Apostol körülbelül harminc helyen említi az Atyát a Fiúval és a Szentlélekkel együtt, és mindegyiküknek olyan tevékenységet tulajdonít, ami a teremtményekétől különböző, lényegesen *isten tevékenység*.

Egyéb helyeken is találkozunk a Szentléleknek olyan tevékenységeivel, amelyeket teremtmény nem végezhet, csak Isten. Látja Isten mélységeit (1Kor 2,11), elvezet a teljes igazságra (Jn 16,13), előljárókat választ (ApCsel 20,28), megmondja a jövőt (Lk 2,26; ApCsel 1,16), Jézussal egyenrangú „más” Paraklétosz, azaz közbenjáró, közvetítő és segítő (Jn 14,16). Ezt mutatják az olyan fenti idézetek is, amelyekben a Biblia egy sorba helyezi megszentelő tevékenységét Krisztus megszentelő tevékenységével.

Kifejezetten vallja a Szentlélek istenségét Szent Péter, amikor így szól Ananiáshoz: „Hogy csábíthatta el szívedet a sátán, hogy be akard csapni a Szentleket?... nem embernek hazudtál, hanem Istennek!” (ApCsel 5,3-4). Szent Pál ilyen kifejezéseket használ: „Istentől eredő Lélek” (1Kor 2,12), „az Úr ugyanis Lélek” (2Kor 3,17). Ide vehető még: „Isten szólt a próféták útján” (Zsid 1,1), és: A Szentlélek szólt a próféták által (2Pt 1,21).

4. A SZENTLÉLEK AZ ATYÁTÓL ÉS FIÚTÓL KÜLÖNBÖZŐ SZEMÉLY

Mert amikor a Szentlélek a küldött, akkor az Atya vagy a Fiú a küldő; amikor a Szentlélek adomány, akkor hol az Atya, hol a Fiú, hol mindketten az adományozók. Ám küldő és küldött, adomány és adományozó nem lehetnek azonosak. – Továbbá az Atya Lelkének, máskor a Fiú Lelkének mondja az Írás, tehát nem velük azonos valaki. – Az ún. szentháromsági formulákban (lásd alább) mellérendelő felsorolásban van az Atyával és a Fiúval (pl. kereszteljetek az Atyának és a Fiúnak és a Szentléleknek nevére (Mt 28,19). Ez a mellérendelés részben egyenrangúságát, részben különbözőségét mutatja. – A Fiútól való különbözőségét abból is

látjuk, hogy akik az efezusi egyházban Jézus nevére megkeresztelkedtek, Jézusban ugyan részesedtek, de nem vették még a Szentlelket (ApCsel 19,5-6).

4. A szentháromsági személyek egysége

Az újszövetségi Szentírás az Atyát, a Fiút és a Szentlelket Istennek mondja, külön-külön isteni sajátosságokat állít mindegyikükről, ennek ellenére következetesen kitart az ószövetségi *monoteizmus* mellett. Ennek a monoteizmusnak jelszavát, Mózes figyelmeztetését, maga Krisztus is megismételte: „Halld, Izrael: Az Úr, a mi Istenünk, az egyetlen Úr” (Mk 12,29). Szent Pál, aki annyira hangoztatja Krisztus istenségét, hogy a múlt századi racionalisták megvádolták, mintha Jézus emberségét nem ismerné, így ír: „Tudjuk, hogy Isten csak egy van. Igaz, beszélnek istenéről, az égen és földön, ... nekünk mégis egy az Istenünk” (1Kor 8,4-5).

A három személy egységére mutat tevékenységük azonossága is. Így a teremtés hol az Atyának (Mt 11,25 párh; 1Kor 8,6), hol a Fiúnak (Jn 1,3; Kol 1,16; Zsid 1,10), hol a Szentléleknek (Zsolt 33,6) műveként van feltüntetve; a próféták sugalmazása egyszer az Atyának (Zsid 1,1), máskor a Szentléleknek (2Pt 1,21) tevékenysége; a megszentelés felváltva mind a háromnak van tulajdonítva (1Tesz 5,23; ApCsel 13,39; Róm 15,16). Az ún. *keresztelési parancs* (Mt 28,19) görög szövege szerint az Atya és a Fiú és a Szentlélek „nevére” (eisz to onoma) kell keresztelnünk. Mivel a név a zsidóknál a lényegét jelentette, a mellérendelő felsorolás és az egyes szám használata itt is a közös lényegét sejtetik. Ugyanígy Jézus kijelentése: „*Én és az Atya egy vagyunk*” (Jn 10,30), ami a szövegösszefüggés szerint nem egyetakarásra, vagyis erkölcsi azonosságra vonatkozik, hanem az isteni lényeg és ebből kifolyólag az isteni tevékenység azonosságára. Így értették a zsidók is, akik meg akarták kövezni, mert Istenné teszi magát. Ő pedig nem tagadta, hanem arra utalt, hogy az Atya tetteit viszi végbe, az Atya benne van, és ő az Atyában (33-39 versek).

5. Az üdvtörténet szentháromsági formulái

Hogy a Szentháromság titka milyen fontos szerepet töltött be már az őskeresztények vallási életében, az újszövetségi szentírási könyvekben olvasható ún. szentháromsági formulák mutatják. Ezeknek két csoportját szokás megkülönböztetni.

1. A LEGRÉGIBBEK EGYSZERŰEN FELSOROLJÁK A SZENTHÁROMSÁGI SZEMÉLYEKET ANÉLKÜL, HOGY MAGÁRA A TITOKRA VALAMIKÉPPEN REFLEKTÁLJÁNAK

Szent Pál így köszönti a korintusiakat: „Urunk, Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal!” (2Kor 13,13). Krisztust nyilván azért veszi első helyre az Apostol, mert őt hirdette elsősorban, őt mutatta be mint a keresztények Istenét, róla írt legtöbbet a levelében. – Szent Péter első levele így üdvözlöi olvasóit: „Akiket az Atyaisten előretudása birtokában kiválasztott a Lélek megszentelő erejéből az engedelmességre és a Jézus Krisztus vérével való meghintésre. Kegyelemben és békében bőven legyen részetek!” (1Pt 1,2). – Az első keresztények tehát annyira hittek Isten hármasságában (ugyanakkor, amikor a monoteizmushoz is ragaszkodtak), hogy ünnepélyes köszöntéseikbe is belevették.

A formuláknak ebbe az első csoportjába sorolhatók az olyanok, amelyek a három isteni személyt valami más tanítással kapcsolatban melleleg említik, de szerepüket nem elemzik, mert ismeretüket feltételezik. Ilyen formában beszél Szent Pál a karizmákról (1Kor 12,4-6), ilyen formában buzdít az igazi keresztény örvendezésre (Ef 5,20), ilyen formában foglalja össze az üdvözítés nagy örömhírét: „Krisztus révén van mindkettőnknek szabad utunk az

egy Lélekben az Atyához” (Ef 2,18; vö. 1Kor 6,11; 2Kor 1,21-22; Róm 8,9-11.15-17; Ef 3,14-17; Tit 3,4-6; Zsid 9,14).

2. MÁSODIK CSOPORTBA AZOKAT A FORMULÁKAT SOROLHATJUK, AMELYEK MÁR NÉMI REFLEXIÓT IS TARTALMAZNAK

Amelyekben az ősegyház valamilyen formában már tanítást is akart közölni a Szentháromságról.

a) Több mai egzegéta úgy véli, hogy *Jézus keresztelési parancsa* (Mt 28,19) nem tartozik az „ipsissima verba Christi” közé, hanem a krisztusi szándékot a Szentlélek irányításával magyarázó őskeresztény közösség adta volna ezeket a szavakat Krisztus ajkára. Kétségtelen, hogy a három személynek mellérendelő felsorolása már utal egyrészt személyi különállásukra, másrészt egyenrangúságukra, harmadsorban pedig istenségükre. Annál inkább, mert a név említése a korabeli vallásokban azt jelentette, hogy a keresztelendő az illető istenség tiszteletére kötelezi magát és az ő oltalma alá kerül. Ennek mintájára alkotta volna meg – egyes egzegéták szerint – az őskeresztény közösség ezt a keresztelési parancsot, amelyik azzal, hogy „neveire” helyett „nevére” keresztelt, a három személy egységét külön is hangsúlyozni kívánja.

b) Szintén a keresztelési szertartással hozzák összefüggésbe egyes hittudósok *Jézus megkeresztelkedésének történetét* (Mk 1,10-11 párh). Itt ugyanis mind a három isteni személy úgy szerepel, mint a keresztség szentségében, ahol gyermekévé fogad bennünket a mennyei Atya a Szentlélekben, ahogy Jézust Szentlélekkel felkent Fiának nyilvánította ebben a jelenetben. Ezen az üdvtörténeti mondanivalón túl azonban kevés egyéb mondanivalója van ennek a történetnek, mert nem látszik világosan a Szentlélek személyessége, továbbá hármuk természetének azonossága.

c) Lehetséges, hogy az *angyali üdvözlés* (Lk 1,35) is az első húsvét utáni értelmezésből származik. Itt a mellérendelő felsorolás miatt külön személynek látszik a Szentlélek, a Magasságbeli és a születendő Isten-Fia. Istenségük és lényegbeli azonosságuk azonban nem vehető ki pontosan.

d) Hasonlóképpen három valaki szerepel Jézus utolsó vacsorai *búcsúbeszédében*: „Én meg majd kérem az Atyát, és más vigasztalót (Parakléoszt) ad nektek: az Igazság Lelkét” (Jn 14,16). A Fiút az evangélium az Atyával egylényegűnek bizonyította, a Szentléleknek a Fiúval való egylényegűsége pedig részben a „más Parakléosz” szerepből, részben a búcsúbeszédben megelőzőleg és később olvasható isteni tevékenységeiből következik. Ha viszont egy a lényegük, akkor mind a három Isten. A szentháromsági formulák közül – mint látjuk – ez a formula tartalmazza a legfejlettebb bibliai trinitológiát, ami nem meglepő, ha arra gondolunk, hogy a Biblia teológiai reflexiója Szent János korában érte el tetőpontját.

45. §. Isten hármassága és a szenthagyomány

Itt is szem előtt kell tartanunk az Athanasius-féle szabályt: másképp kell értékelnünk azt, amit az atyák az ősegyház hitének tanújaként, tételszerűen (thetikósz) említenek, és másképp azt, amit saját vagy mások elképzelésének megfelelően, teológiai okoskodás formájában (gümnasztikósz) mondanak (vö. 41. §.).

Az ókeresztény emlékek első csoportjába tehát olyanokat sorolunk, amik az ősegyház hite mellett tanúskodnak, vagyis továbbadják azt, amit a Szentírásból kiolvastak és az apostoli hagyományból kaptak. Második csoportba a teológiai okoskodások tartoznak. Ezek felhasználják az akkor közkeletű görög bölcséleti irányok szakkifejezéseit és hasonlatait, és ezeken keresztül próbálják közel hozni értelmünkhöz a misztériumot. Így tett már Szent Pál, amikor Krisztust a láthatatlan Isten képmásának (Kol 1,15), a fejedelemségek és hatalmasságok lefegyverzőjének (Kol 2,15) mondta, és amikor a szívekbe írt természeti törvényről beszélt (Róm 2,14-15). Így járt el Szent János, amikor a korabeli Logosz-spekulációt „megkeresztelte”. A Szentháromság titkának bölcséleti feldolgozása kezdetben nem járt sikerrel. Hosszú időbe telt és sok vitatkozást igényelt a megfelelő szakkifejezések megtalálása és értelmezésüknek olyan körülbástyázása, amely megóvjá ezeket a félreértésektől és félremagyarázásoktól. Eleinte azonban nem tulajdonítottak nagy jelentőséget a teológiai spekulációnak. Ezt mutatja Szent Irenaeus megjegyzése: „Az Egyház vezetői, akik járatosak a beszédben, nem mondanak többet, mint ami benne van a hitvallásban, és akik kevésbé jártasak, azok sem apasztják el a hagyományt. A hit egy és ugyanaz, a sok magyarázat nem bővíti, és aki keveset mond, az sem szűkíti” (Adv haer I 10 2). Szent Jeromos is így ír a negyedik század vége felé: „A Szentháromság titkáról szóló helyes beszéd egy szóba foglalható: valld be tudatlanságodat!” (Prooem ad lib 18 in Is).

1. A monarchiánus eretnekségek föllépéséig (kb. 190-ig)

a Szentháromságról még csak a gyakorlati vallásos élettel kapcsolatban szólnak a Szentírásen kívüli keresztény írásos emlékek.

1. Említik a *keresztység* szentháromsági formáját, amit később a hármas alámerítés nyomtatékoz, említik továbbá a keresztység kiszolgáltatása előtt feltett *kérdéseket*, amelyek a Szentháromság olyan formában történő megvallását kívánják, mint a valamivel később keletkezett Apostoli Hitvallás és az ún. hitszabályok. Szó van bizonyos imádságoknak Szentháromságot dicsőítő végződéseiről, ún. szentháromsági *doxológiákról*, amelyek valószínűleg az apostoli levelek szentháromsági formuláit akarták utánózni. Ilyenekkel záródnak a második századbéli hiteles vértanú-akták is. Az utóbbiakból tudjuk, hogy a vértanúk kínzóik előtt is vallották Isten egyetlenségét és hármasságát. Egy himnusz, amely a II. vagy a III. században keletkezett, így kezdődik: „Napnyugtára térve az esthajnali csillag láttára himnuszt mondunk az Atyára, Fiúra és Szentlélekre”.

2. Az első század végén *Római Szent Kelemen* pápa az egyenetlenkedő korintusiakat így intette egységre: „Nemde egy az Istenünk, egy a Krisztusunk, egy a Szentlelkünk, akinek kegyelme kiáradt reánk; és nemde egy a Krisztusban való hivatásunk?” (Ad Cor 46 6). Másutt a három személyt a választottak hite és reménye tárgyának mondja (uo. 58 2). Néhány évvel később *Antióchiai Szent Ignác* a keresztény öntudatot kapcsolja bele a Szentháromság világába: „Legyetek az Atya templomai, az Atyaisten számára készített épület. Krisztus keresztje volt az emelő szerkezet ehhez az épülethez, a Szentlélek pedig a felhúzó kötéll” (Ef 2 1). Hasonló szentháromsági utalások többször szerepelnek Ignatius-nál (Ef 9 1; 7 2; Magn 13 1; Fil init). A vele egykorú *Didaché*-ből (7) tudjuk, hogy mennyire lényeges a Szentháromság nevének említése a keresztiségnél. *Athénagorász* álmétkodva

kérdi: „Miképp emelhető az istentelenség vádja azok ellen, akik az Atyát, Fiút és Szentléleket tanítják, és vallják a háromnak mind a hatalomban való egységét, mind a sorrendben való különbözőségét?” (Legat 10). *Theophilus* elsőnek alkalmazza az Atyára, Fiúra és Szentlélekre a háromság (triász) szót (II 12 22), amely csakhamar általános műkifejezéssé vált. *Iustinus* bizonyítja, hogy a keresztények a Teremtőn kívül második helyen tisztelik Jézus Krisztust, akit igazi Istenfiának ismertek meg; harmadik helyen pedig a prófétai Lelket (Apol II 13). *Irenaeus* szembefordul a gnosztikus és sztoikus spekulációkkal, és az eretnekek ellen írt művének több helyén kifejezetten vallja a személyek hármasságát és istenségét.

2. Küzdelem a monarchista eretnekek ellen a niceai zsinatig

Hogy milyen volt az első századok hite, csattanósan megmutatta *a monarchiánizmus elleni gyors és biztos reagálás*. Ez két formában mutatkozott: *hivatalos elutasításban, és irodalmi cáfolatokban*.

A két Theodotust Viktor pápa, Sabelliust Callixtus pápa közösi tette ki, alig néhány évvel fellépésük után. Irodalmi harcban főleg Tertullianus, Cyprianus, Hippolytus, Origenész, Csodatevő Gergely és Dénes pápa utasították vissza az eretnek tanokat, és próbálkoztak a szentháromsági titok teológiai kifejtésével.

A niceai zsinat előtti teológiai okoskodások elsősorban arra a kérdésre keresnek feleletet, hogy mi az egy és mi a három, továbbá, hogy a három valaki milyen viszonyban van egymással. Azt elég világosan látják, hogy az eretnek válaszok miért tévesek, amikor azonban saját megoldással próbálkoznak, nem mindig fejezik ki magukat szerencsésen, hanem sokszor félreérthetően; máskor meg a kifogásolt eretnekség ellenkezőjét olyan erősen hangsúlyozzák, hogy ezáltal maguk is kifogásolható, téves véleményt képviselnek.

Az utóbbi ritkábban fordul elő. Főleg Hermas, Iustinus és Origenes írásaiban olvashatunk *téves állításokat*, leginkább azt, hogy az Atya nagyobb a Fiúnál és a Szentléleknél. *Theophilus*, *Tatianus* és *Iustinus* a sztoikus filozófia hatása alatt azt is vallják, hogy az Ige öröktől fogva megvolt az Atyánál (Jn 1,1), de mint ki nem mondott gondolat (Logosz endiathetosz) létezett az Atyában, aki a világ teremtése előtt és a teremtés végrehajtására mondotta ki őt. Így kapott az Ige önálló létet, így vált kimondott gondolattá (Logosz prophorikosz-szâ).

Vannak olyan kitételek, amelyek az említett szerzőknél egyszerűen a szentháromsági eredéseknek és küldéseknek sorrendjét akarják tolmácsolni, ezt azonban félreérthető és félremagyarázható kifejezésekkel teszik. Például: „Az Atya mindenekfölött való Isten, a Fiú a második helyen van, a Szentlélek a harmadik helyen”; az Atya „az Isten” (ho Theosz), a Fiú „Isten” (Theosz); az Atya magátólvaló Isten (Autotheosz), a Fiú Isten az Istenből (Theosz ek Theu). Az is megesik, hogy nem tesznek még különbséget a Szentháromság belső élete és annak üdvtörténeti megnyilvánulása között, ezért az Atyáról láthatatlanságot állítanak, a Fiúról pedig azt, hogy Ő a világ teremtésekor vált láthatóvá, a Szentlélek pedig a világ megszentelésekor jelent meg. Ha ilyent olvasunk, arra kell gondolnunk, hogy a Fiú az Atya teremtői terveinek foglalata (Kol 1,17; Zsid 1,2), és mint ilyen, a teremtéskor lett megtapasztalható, a Szentlélek pedig működésének csúcspontján, az első pünkösdkor mutatkozott meg leginkább az emberek előtt.

3. A niceai zsinattól Szent Ágostonig

Alig néhány évvel Arius fellépése után, 325-ben, a *Niceában* egybegyűlt első egyetemes zsinat kimondotta az Atya és a Fiú istenségét és örökkévalóságát (DS 125). A Szentlélekről nem hozott külön határozatot, hanem egyszerűen megismételte az Apostoli Hitvallást. A 381-ben tartott második egyetemes zsinat (= *első konstantinápolyi zsinat*) a niceai hitvallásba

beleiktatta a következő szavakat: „Hiszek a Szentlélekben, Urunkban és éltetőnkben, aki az Atyától származik. Akit éppúgy imádunk és dicsőítünk, mint az Atyát és a Fiút. Ő szolt a próféták szavával” (DS 150).

A niceai zsinaton az egylényegű (*homoúsziosz*) jelzőnek az az értelmezése győzedelmeskedett, amelyet a szenthagyományra hivatkozva Athanasius képviselt a legerőteljesebben: a lényeg azonossága (henotész tész úsziasz). Ezt nemcsak a zsinat atyái, de a későbbiek is egyhangúlag magukévá tették. Nüsszai Szent Gergely külön munkát írt arról, hogy nincs három Isten. Basilius szerint nem lehet kereszténynek mondani azt, aki a szubordináciánizmust vallja, hiszen az ilyen három istenről beszél. Nagy barátjuk, Nazianzi Szent Gergely a szerzője ennek a szép kijelentésnek: „Mihelyt megnevezek akár egyet is, rögtön hárman villognak körül” (Or theol 40).

4. Már a niceai zsinat előtti időben másból indultak ki a görög, és másból a latin atyák a Szentháromság szemléletében, és ez a különbség továbbra is fennmaradt

„A görögök inkább ragaszkodtak a Szentírás kifejezéseire, így az egy Isten náluk általában az Atyát jelenti. Mellette van a Fiú, aki tőle születik, és a Szentlélek, aki az ő Lelke és a Fiú Lelke. A Fiú és a Szentlélek is Isten, de kézenfekvő, hogy ha a szem elsősorban az Atyára szegeződik, akkor a Fiú és a Szentlélek egyenrangúságát és a három személy egységét nehezebb magyarázni. Egyesek olyan kitételeket használnak, mintha a Fiú és a Szentlélek alárendelt szerepet játszanának az Atyával szemben.

A latin atyák – különösen Szent Ágoston után – az egységet az isteni lényegben látják. Szerintük a három személy ennek az osztatlan lényegnek, ennek a közös természetnek a birtokosa. Ebben a nézetben könnyebb állítani, hogy minden isteni tevékenység közös a három személyben, mert egy a lényegük; ellenben nehezebb a személyek különbözőségét kifejezésre juttatni. A nyugati vallásosság az ő hatásuk alatt oda fejlődött, hogy az 'Isten' alatt inkább az isteni lényeg, az örök szellemi valót látja, aki három személyben létezik. Bár a liturgia továbbra is tele van olyan imákkal, ahol az Isten szó elsősorban az Atyára vonatkozik, aki a Fiúval és a Szentlélekkel mindörökké él és uralkodik. A görögök által szerkesztett liturgia az Atyát imádja a Fiú által a Szentlélekben. Mondhatnánk, hogy ez a felfogás jobban kidomborítja a Szentháromság benső életének dinamizmusát, míg a nyugati felfogás inkább a belső egységet és változatlanságot tükrözi” – írja Gál Ferenc (2).

5. A Szentlélekről nem szóltak viták a niceai zsinat előtt

Amikor később az eretnek Makedóniosz, aki a Fiúról helyesen tanított Areiosz gondolatait a Szentlélekre alkalmazta, Athanásziosz és a nagy görög atyák élesen szembefordultak vele. Ennek a harcnak eredménye lett az első konstantinápolyi zsinat.

6. A negyedik század végére irodalmi téren eldőlt a vita

Ekkorra már létrejött az egyetértés a következő tételekben:

Az Atya, Fiú és Szentlélek három különböző személy. A Fiú és a Szentlélek egylényegű az Atyával, ezért a három személy csak egy Isten. Mindhárom személy örökkévaló és végtelen. A Fiú az Atyától születik, a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik. Ezeknek a gondolatoknak bővebb kifejtéséről a Pseudo-Athanasius-féle hitvallásban olvashatunk (DS 75-76). A Szentlélek származását azonban másképpen fogalmazzák Keleten, mint Nyugaton. A keletiek így beszélnek: „az Atyától a Fiú által”; a

nyugatiak viszont egyre inkább ezt a kifejezőmódot kezdik használni: „az Atyától és a Fiútól” származik.

Ezeket a tételeket az ötödik században már szabatos terminológiával fejti ki, sőt teológiailag tovább is elemzi Szent Ágoston a Szentháromságról (De Trinitate) címe, húsz esztendeig írt hatalmas művében. Rajta kívül a keresztény ókorban főleg Novatianus, Didymus, Hilarius és a három kappadókiai atya (Basilus, Nyssenus, Nazianzenus) művei tárgyalnak témaszerűen a Szentháromság titkáról.

46. §. A személyek származása: a szentháromsági eredések

Amikor a Zsidóknak írt levél a bevezetésében (1,5) Krisztus istenségét hangoztatja, a második zsoltnak ezekre a szavaira hivatkozik: „A Fiam vagy, ma *szültelek*”. A Szentlélekről Krisztus mondja, hogy az Atyától *származik* (Jn 15,26). Az ilyen bibliai kijelentések alapján kezdett beszélni a teológia szentháromsági eredésekről vagy származásokról (*processiones trinitariae*), és az eredések két formájáról. A Fiú eredését nemződésnek vagy születésnek (*generatio*) mondják a hittudósok, a Szentlélekét pedig egyszerű eredésnek vagy származásnak (*processio simpliciter*).

Egyházunk tanítóhivatala már a Pseudo-Athanasius hitvallás útján *dogmaként* tanítja: „Az Atya senkitől sem lett, sem nem teremtődött, sem nemződött. A Fiú egyedül az Atyától van, nem teremtés, hanem születés által. A Szentlélek az Atyától és Fiútól, nem lett, nem teremtődött, nem született; hanem származik” (DS 75). A firenzei zsinat (1439) pedig azt hirdette ki hittételként, hogy a Szentlélek az Atyától és Fiútól mint közös elvtől (*principiumtól*) közös lehelés (*spiratio*) útján származik (DS 1331).

Először az itt szereplő kifejezések fogalmi tisztázását kell elvégeznünk, azután azok bibliai megalapozottságát kell bemutatnunk, majd a belőlük levonható következtetéseket ismertetnünk.

1. A szentháromsági eredések lényegesen különböznek a teremtmények világában tapasztalható eredésektől, születésektől, származásoktól

1. Mivel a szentháromsági személyek mindegyike Isten, Isten pedig öröktől fogva létezik, teljességgel lehetetlen, hogy bármelyik isteni személy időbelileg megelőzze a másikat, vagy oka legyen a másinak; és mivel a személyek egyetlen természetet birtokolnak, rangbeli különbség sem jöhet szóba közöttük. A szentháromsági eredések tehát *csakis logikai egymásutánt jelentenek*, vagyis azt, hogy más a logikai megokolása (*ratio*-ja) és elvi alapja (*principium*-a) egyik személynek, mint a másinak. Az Atya azáltal Atya, hogy lényegét öröktől fogva állandóan átadja a Fiúnak, a Fiú pedig azáltal Fiú, hogy ezt a lényegét öröktől fogva elfogadja, benne az Atya lényege öröktől fogva tükröződik. Az elfogadás, a személlyé vált tükröződés az, amit fiúságnak, ill. születésnek mondunk. Az isteni lényeg mind a három személyben egy és ugyanaz, de ennek a lényegnek „létezési módja” egészen más az Atyában, aki azt öröktől fogva belemondja a Fiúba, és más a Fiúban, aki öröktől fogva elfogadja, és más a Szentlélekben, akinek az Atya és a Fiú szintén öröktől fogva közösen továbbadják, és ő elfogadja tőlük (3).

2. A legrégebbi atyák hasonlatokkal próbálták érzékeltetni a Fiú születését. Ahogy a napból folyton áradnak a sugarak, amióta csak létezik a nap, és ahogy a kiapadhatatlan forrásból állandóan csörgedezik a víz, amióta a forrás létezik; a Fiú ugyanígy állandóan születik az Atyától, mégpedig öröktől fogva, hiszen az Atya öröktől fogva létezik. A 2. zsoltnak előforduló „ma” Isten „örök jelenére” vonatkozik, hiszen nála nincsen múlt és jövő, tegnap és holnap, – mint az Isten örökkévalóságáról szóló dogma (6. §.) tanítja. A *szentháromsági eredések örök eredések*. Az atyáknak ilyen hasonlatai csak részben találók, több szempontból azonban kifogásolhatók. Hiszen a nap fizikai oka a sugaraknak, a forrás pedig a csermelynek, Istenből viszont *ki kell zárunk a fizikai okságot*: Isten nem oka önmagának (*causa sui*), hanem szellemi jellegű megokolása (*ratio sui*), mely utóbbi azt jelenti, hogy létezésének megokolása nem rajta kívül, hanem benne keresendő. Azért sem jók az említett hasonlatok, mert a forrás vize több lenne, ha nem folyna ki belőle a víz csermely formájában, *az isteni lényeg azonban semmit sem veszíthet a szentháromsági*

eredésekben, sem a Fiú születésével, sem a Szentlélek származásával; hiszen Isten teljességgel változatlan és oszthatatlan. Ugyanennek a változatlanságnak következtében *a Fiú sem nyerhet semmi többletet a születéssel, sem a Szentlélek a származással*. A Fiú születése és a Szentlélek származása – mint fentebb mondottuk – az egyazon isteni lényeknek legfeljebb másfajta létezési módját hozhatja létre, változását azonban semmiképpen. A lényeknek ilyen azonossága miatt mondja a klasszikus szentháromságtan a szentháromsági eredéseket *szubsztanciás eredéseknek* (processiones substantiales). Az utóbbi azt is jelenti, hogy nemcsak az eredeztető, hanem az eredő is Isten, hiszen az eredések a közös isteni lény (substantia) más-más létezési formái.

3. *Szent Ágoston* úgy vélte, hogy mivel Isten szellem, nem az anyagi dolgok, hanem *a szellemi folyamatok világában kell hasonlatot keresnünk*, mikor Isten belső életét akarjuk tanulmányozni (4).

Szellemi életünk egyik legfontosabb megnyilatkozása a fogalomalkotás, fogalmaink megszületése. Ahogy a beszéddel ki nem mondott fogalom (verbum mentis) megfogamzik, megszületik tudatunkban, olyan formában születik a Fiú az Atyától. A Fiú voltaképpen nem más, mint az Atyának önmagáról alkotott fogalma, önismerete, amely egyrészt öröktől fogva megvan, másrészt olyan erővel, intenzitással bír, hogy külön személyyé válik. – Mivel pedig Isten minden értéknek (igaz, jó, szép, szent) végtelen tökéletességű foglalat, az értékek pedig szellemi jellegű szeretetet váltanak ki a lélekből, az Atya is végtelenül szereti önmagát mint értékteljességet, és ennek a végtelen szeretetnek is tükröződnie kell a Fiúban. Az Atyának a Fiúban tükröződő szeretete és ennek a szeretetnek az Atyában való tükröződése, mintegy „visszaverődése”, voltaképpen egyetlen és örök szeretet, és ez is olyan intenzitású, hogy külön személyyé válik, a Szentlélek személyévé.

Szent Ágoston hasonlatának három előnye van: a) Jól érzékelteti, hogy joggal beszélhetünk *szellemi jellegű* születésről és származásról, amellyenél a szentháromsági személyeknél találkozunk. – b) Ami az ember lelkében mint önismeret megszületik, és mint szeretet keletkezik, lehet „immanens” is: az eredező az eredeztetőből nem „lép ki” ilyenkor, mint ahogy a kimondott szó „kilép” a kimondóból, vagy ahogy a megszületett gyermek lényegileg elkülönül anyjától. *A szentháromsági eredéseket ez az immanencia jellemzi*: a Fiú élete, sőt egész lényege azonos az Atyáéval, nem lép ki belőle, nem különül el tőle semmi realitásban; ugyanígy a Szentlélek élete és lényege azonos a másik két személyével és bennük marad. – c) Abban is hasonlít egymáshoz az isteni és emberi önismeret, hogy mindkettőnek *létrejötté egyformán mondható fogamzásnak és születésnek*. Hiszen gondolataink megfogamzása és megszületése időben egybeesik, nem úgy, amint az állatok és az emberek születésénél, ill. fogamzásánál történik. Éppen ezért teljesen azonos értelmű ez a két kifejezés: „az Atya öröktől fogva nemzi a Fiút”, és „az Atya öröktől fogva szüli a Fiút”.

Természetes, hogy lényegbevágó különbségek is vannak isteni és emberi önismeret és önszeretet között. Ezeket már Szent Ágoston észrevette. Isteni és emberi önismeret és önszeretet elsősorban abban különböznek egymástól, hogy a mi tudatos önismeretünk és önszeretetünk nincs meg létezésünk első pillanatától fogva. További különbség, hogy az ember önismerete fokozatosan bontakozik ki, sőt így sem válik egészen tökéletessé; ugyanígy vagyunk önszeretetünkkel. Önmagunkról alkotott belső képünk sohasem tükrözi teljesen azt, amik vagyunk. Az Atya viszont maradék nélkül, tökéletesen „belemondja” egész lényegét a Fiúba és szereti őt a Szentlélekben. A harmadik és legfőbb különbség ez: Isten önismeretének és az első két szentháromsági személy kölcsönös szeretetének olyan intenzitása, ereje van, hogy ez az ismeret és szeretet átlép a gondolati létből (ens rationis) a realitás létrendjébe (ens reale lesz): valóságosan létező külön isteni személyyé válik, bár ugyanakkor immanens volta is megmarad.

Szent Ágostonnak ezt a magyarázatát különféle változatokban próbálták továbbfejleszteni a középkori hittudósok. Ezek közül a klasszikus szentháromságtan az Aquinói Szent Tamás által képviselt változatot fogadta el, ennek szakkifejezéseit használták a különféle hivatalos megnyilatkozások is. Újabban Szent Tamás gondolatainak a modern ismeretelmélet nyelvén történő átfogalmazásával próbálkoznak. A legsikerültebb ilyen próbálkozást, Bernard Lonergan elméletét Nemeshegyi Péter: A Szentháromság c. könyvében olvashatjuk rövid ismertetés formájában (5). Ugyanitt olvashatunk Szentviktori Richárd és Szent Bonaventura elgondolásairól (6).

2. A szentháromsági eredések teológiája a fentiek értelmében a következő dogmákat tanítja

1. AZ ATYÁRÓL AZT ÁLLÍTJUK, HOGY EREDÉS ÉS SZÜLETÉS NÉLKÜLI

A Szentírás ugyanis a másik két személynek eredetet tulajdonít, az Atyának azonban soha. A korai patrisztika már ilyen jelzőket alkalmaz az Atyára: kezdet nélküli (anarchosz), teremtetlen (agenétosz), születetlen (agennétosz). Ez a megállapítás azonban csak nyelvtanilag tagadó értelmű, tartalmilag azt a pozitívumot hirdeti, hogy az Atya úgy birtokolja a közös isteni lényegét, hogy nem kapja mástól, hanem csak adja a Fiúnak és a Fiúval együtt a Szentléleknek. Az Atya „principium sine principio”. Ő a végleges megoldása a másik két személy eredetének.

Szent Pál annyira fontosnak tartja Isten atyaságát, hogy – amint már láttuk – Atya helyett nem egyszer Istent mond. Elsősorban „Urunk Jézus Krisztus Atyja” ő (2Kor 1,3), aki felé Jézus nemcsak mint ember, de mint második isteni személy is a hódolat és a kölcsönös szeretet érzelmeivel fordul; mint istenember pedig az Atya küldötteként (Jn 3,17) önmagát kiüresítve (Fil 2,7) jön a világba, hogy a világot az Atyával összebékítse és az embereket Isten gyermekeivé tegye. Egész emberi élete gyermeki hódolat a mennyei Atya előtt, akitől isteni lényegét kapta, és akit ebben az értelemben önmagánál nagyobbak mondhat (Jn 14,28). Emberségének tökéletes önátadása pedig egyrészt mintája, másrészt eszköze annak, ahogy az ember – bár nem azonos, csak analóg értelemben – szintén gyermekévé lehet a mennyei Atyának. Mert Isten számunkra is elsősorban Atya akar lenni: „Akiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltsek magukra, így lesz ő elsőszülött a sok testvér között” (Róm 8,29; vö. Gal 3,26). „Az Újszövetségnek jellegzetes melegséget ad, hogy Isten a végső szót az emberiséghez mint Atya mondta ki. Elküldte Fiát, és kinyilatkoztatta általa, hogy irgalmas szeretetébe fogadja az emberiséget” (7).

2. A FIÚ NEMZŐDÉS, SZÜLETÉS ÚTJÁN AZ ATYÁTÓL ERED

Ez abból következik, hogy a második személy nemcsak morális értelemben, hanem metafizikai értelemben is fia az Atyának. A természet szerinti, metafizikai értelemben vett fiúság szükségszerűen föltételezi a nemzést, illetve nemződést. Ezért „tulajdon” fia (Róm 8,3), „egyszülött” fia (Jn 1,14; 1Jn 4,9) ő az Atyának. A szenthagyomány a Zsidóknak írt levél (1,5) nyomán szívesen hivatkozik a zsoltárok két kifejezésére: szül (110,3), életet ad (2,7).

A Fiú nemződését, ill. születését a földi gyermekek nemződése mintájára kell vennünk, de nem azonos, hanem *analóg értelemben*. Hiszen Isten szellem, tehát csak szellemi születés jöhet szóba nála. Az analógia viszont fennáll, tehát valóságos születésről kell beszélnünk. Mert itt minden megvalósul, ami a földi születés meghatározásában benne foglaltatik: élő származik élőtől, megvan a kettő eleven kapcsolata, és a származás lényegbeli azonosságot idéz elő.

Amikor Szent Ágostonnal „verbum mentis”-t mondunk, akkor a Fiú immanenciájára tesszük a hangsúlyt. Amikor viszont a Fiú eredésében születést látunk, nem az immanenciát, hanem az azonos természet közlését, „továbbadását” emeljük ki.

A második személy fiúsága üdvtörténetileg is nagyon jelentős. Szent Pál szerint az Atya mindent benne teremtett, ami a mennyben és a földön van, és minden őbenne áll fenn (Kol 1,16-17). Sőt benne választotta ki az Atya a meghívottakat már a világ teremtése előtt (Ef 1,4). Örök elgondolásait ugyanis az Atya állandóan belemondja a Fiúba, így lehetett a Fiú az Atya mértéke a világ teremtésekor. De éppen ezért ő az Isten országának megalapítója, minden erkölcsi tökéletességnek ő a normája, ezért ő lesz a világitéletnek is mértéke és végrehajtója. A végleges állapot pedig úgy alakul ki, hogy az Atya az ő fősége alatt foglal össze minden teremtett értéket (Ef 1,10). Egyéni természetfölötti életünknek is a Fiú a „causa formalis”-a, amennyiben a kegyelem, amelynek adományozása a három isteni személy közös műve, a fiúság képét viszi át a megigazult ember lelkére. Olyan formában leszünk gyermekei az Atyának, ahogy Krisztus van gyermeki vonatkozásban a mennyei Atyával. Így leszünk részesei Krisztus istenfiúságának és válunk örökös társaivá. És amint Krisztust a Lélek köti össze az Atyával, ugyanígy a Szentlélek lesz a mi gyermeki kapcsolatunk lelkévé is.

3. A SZENTLÉLEK AZ ATYÁTÓL ÉS FIÚTÓL MINT KÖZÖS PRINCIPIUMTÓL EGYETLEN LEHELÉSSEL SZÁRMAZIK

Ezt a tételt már a második lioni zsinat (1274) megfogalmazta (DS 850), dogmaként azonban csak a firenzei zsinaton (1439) mondták ki (DS 1331).

a) A Szentléleknek *az Atyától való származását* szó szerint tanítja a Szentírás: „Ha eljön a Vigasztaló (Paraklétoz), akit az Atyától küldök, az igazság Lelke, aki az Atyától származik, Ő majd tanúságot tesz rólam” (Jn 15,26). „Akit majd a nevemben küld az Atya” (Jn 14,26).

b) Hogy a Szentlélek *a Fiútól is származik*, nem kifejezetten, hanem bennfoglalólag (implicite) tanítja a Szentírás:

ba) A Szentlelket gyakran és következetesen *a Fiú lelkének* nevezi (2Kor 3,17; Gal 4,6; Róm 8,10; Fil 1,19; ApCsel 16,7 stb.). Ezt a tényt három más ténnyel kell szembesítenünk. Egyik, hogy az Atya lelkének is mondja őt (Róm 8,1.11; 1Kor 2,11.14; 3,16; 2Kor 3,3). Ilyenkor a kifejezést mindig eredetet jelző birtokos szerkezetben (genitivus originis) használja, amit az mutat, hogy a Szentlelket az Istentől (= Atyától) eredő Léleknek (to pneuma to ek tu Theu) is mondja. Ebből a tényből kiindulva joggal következtetjük, hogy „a Fiú Lelke” kifejezés is eredetet jelző birtokos szerkezet. – Másik feltűnő tény, hogy a Fiú és a Lélek összes tulajdonságai és tevékenységei egymással felcserélve is előfordulnak, csak egyetlen nem: sohasem olvassuk, hogy a Fiú a Lélek fia. – Harmadiknak hozzátehetjük, hogy a Lélek a felsorolásokban mindig a harmadik helyen, a Fiú után van.

bb) *Krisztus küldi a Lelket.* Ám a küldés valamiféle felsőbbiséget, fölöttességet jelent a küldött fölött. De minthogy a három személy azonos lényegű, hatalmi vagy tudásbeli fölöttesség nem jöhet szóba, így a küldés formája nem lehet parancs vagy tanács. Csakis egy harmadik lehetőség lehet a küldés: az örök akarat közlése az isteni lényeg átadásával. A Fiú csak úgy küldheti a Lelket, hogy az tőle származik. A szentháromsági küldés az eredésnek folytatása és megnyilvánulása. Az Atya küldi a Fiút és a Lelket, ők azonban az Atyát nem küldik; a Fiú küldi a Lelket, de a Lélek nem küldi a Fiút.

bc) *A Szentlélek a Fiútól vesz tanítást:* „Amikor eljön az igazság Lelke, ő majd elvezet benneteket a teljes igazságra. Nem magától fog beszélni, hanem azt mondja el, amit hall, és a jövődőt fogja hirdetni nektek” (Jn 17,13). Mivel a Szentlélek isteni személy, semmi új tanítást nem kaphat, hiszen öröktől fogva tud mindent. A mindentudás azonban az isteni lényeggel, amit ha a Fiútól kap, akkor az a Fiútól való örök származását jelenti.

bd) „*Megdicsőít engem...*” (Jn 16,14). A Szentlélek tehát a Fiút éppúgy megdicsőíti, ahogy a Fiú megdicsőíti az Atyát (Jn 17,4). Ebből is következtethetünk arra, hogy a Fiú és a Szentlélek közt ugyanaz a viszony, mint ami a Fiú és az Atya között.

be) „*Minden ami az Atyámé, az enyém is.* Azért mondtam, hogy az enyémből kapja, amit majd hirdetek nektek” (Jn 16,15). Az atyaságra ez nem vonatkozhat, az atyaság nem lehet a Fiúé, hiszen éppen ez különbözteti meg az első személyt a másodiktól. Vonatkozhat azonban az Atyának egy különleges tevékenységére, a Szentlélek lehelésére (*spiratio activa*), amelyet az Atya és a Fiú közösen birtokolnak.

c) Az első századokban az eretnekek még csak a Szentlélek istenségét tagadták. Ezért a Nicea-konstantinápolyi Hitvallásban csak a Szentlélek istensége jut kifejezésre, itt még csak a Szentírás szavai ismétlődnek: „Aki az Atyától származik” (Jn 15,26). A származás mikéntjével már Tertullianus és Origenész foglalkoznak, első pontos kidolgozása Szent Ágostonnak köszönhető. Ezért csak később, 400 körül kezdik emlegetni a liturgiában, Nyugaton pedig a Hitvallásba – először csak Spanyolországban, a VI. századtól kezdve mindenütt – beleiktatják a „Filioque” (= és a Fiútól) szót. Ágostonon kívül Szent Ambrus és Hiláriusz használta ezt a kifejezést, és bár a görögöknél általában másképp fogalmazták dogmáikat („az Atyától származik a Fiú által”), több görög atya (pl. Didymus, Epiphanius, Origenes, Alexandriai Szent Cirill) kifejezetten ebben az értelemben tanít.

Nem is volt probléma a Filioque egészen addig, amíg a nyolcszázas évek közepén Phótiosz konstantinápolyi patriárka olyan jelszóvá nem tette, amely Nyugatot dogmatikai szempontból elválasztja Kelettől. Phótiosz azonban nem a nyugatiak által használt, hanem eltorzított értelemben beszélt a Filioque kifejezésről: mintha ez az Atyától független elvi eredést jelentene.

Pedig Nyugaton mindig úgy tanítottak – és ezt a görögökkel való egyesülést célzó II. lionói és a firenzei zsinatok hivatalosan is leszögezték –, hogy a Szentlélek az Atyától és a Fiútól *nem mint két lételevőt, hanem mint egytől, és nem két leheléssel, hanem eggyel származik.* Bár az Atya és a Fiú két különálló személy, de amennyiben közös lényegüket átadják a Szentléleknek, nem különállóak, hanem egyetlen lételvet alkotnak. A Szentlélek eredete nem két isteni tevékenység eredője, hanem egyé. Hiszen az Atyában és a Fiúban csak az atyaság és a fiúság „szembenállása” (lásd a következő §-t) az, amiben különböznek, egyébként minden tökéletesen egy bennük, így a Szentlélek lehelése is: „Minden, ami az Atyámé, az enyém is” (Jn 16,15). Ugyanaz a lehelés az Atyában öselvként van meg, a Fiúban pedig úgy, amint az Atyától kapta a fiúsággal.

3. A Fiú születése értelmi, a Szentlélek származása pedig akarati tevékenység

1. *Nemcsak Szent Ágoston hasonlata hozza kapcsolatba a Fiú születését az Atya értelmi tevékenységével, hanem a Szentírás is.*

Szent Pál ezt írja: Krisztust hirdetjük, ... Isten bölcsességét (1Kor 1,23-24; 2,6-9). Erre mutat továbbá az Ige (Logosz) elnevezés, amely Szent Jánosnál nem elröppenő szót vagy isteni szózatot jelent, hanem magát Istent, aki öröktől fogva az Atyánál van, és az idők teljességében emberré lett. Ide vehető az is, hogy Szent Pál szerint Ő „a láthatatlan Isten képmása” (vö. 2Kor 4,4; Kol 1,15; Zsid 1,3), akiben „a tudomány és a bölcsesség minden kincse rejlik” (Kol 2,3). – Ilyen bibliai kijelentések alapján beszél a patrisztika arról, hogy a Fiú voltaképpen az Atyának önmagáról alkotott szellemi képe, önismerete, akibe egész lényegét belemondja.

2. A Szentlélek származásának módjára kevesebb utalást találunk a Bibliában. A Szentírás általában Léleknek nevezi, ezért az egyházatyák úgy tekintik, mint az Atya és a Fiú egymás felé lehelt szeretetét. A szeretet pedig az akarat műve. – Állandó mellékneve, a „szent” is az akaratra mutat, hiszen a szentség lényegében a jónak szeretésével, akarásával azonos. Az „adomány”, „ajándék” elnevezés szintén erre vonatkoztatható, amennyiben ajándék adományozása a szeretet jele szokott lenni. Igazi ajándék mindig éppen az a jóindulat, amely a

tárgyat átadja. Ha az Atya és a Fiú szeretik egymást, ez a „jóindulat” személyes, nem pedig járulékos valóság.

Ezeknek alapján Szent Ágoston óta általánosan elfogadott teológiai igazság, hogy *a Szentlélek származása az Isten akarati tevékenységével, az Atya és a Fiú egymás iránti szeretetével hozható kapcsolatba. Az Atya és a Fiú a Szentlélekben szeretik egymást. Ez az eleven szeretet és bensőség, amely az Atyát a Fiúhoz fűzi és a Fiút az Atyához, nem hasonlítható semmiféle földi szeretethez. Hiszen teljesen szellemi természetű, és nem olyan, hogy a két személy elvár valamit egymástól. Mindketten mindent birtokolnak. Ez a szeretet tehát a végtelen érték birtoklásának közös öröme és az abban való tökéletes megnyugvás boldogsága. Az Atya a Szentlélekben van biztosítva arról, hogy a Fiú egészen az övé, és egész szeretetével őbenne él. A Fiú számára a Szentlélek jelenti az Atyának iránta való ugyanilyen szeretetét. Az isteni élet öröme és bensősége a Szentlélekben mint az isteni szeretet és öröm személyé vált érzületében megy végbe. Erre az örömben és bensőségben élt életre utal a liturgia, amikor „boldog” Szentháromságról beszél.*

Az üdvtörténetben is a Szentlélek az osztogatója Isten szeretetének, kegyelmeinek és karizmáinak (Róm 5,5; 1Kor 12,4). Ahogy a Fiút az Atyával egybekapcsolja, illetve egybekapcsoltságuknak, egységüknek személyé vált záloga, úgy kapcsolja az Isten gyermekévé vált megigazult embert is az Atyához a Fiún keresztül: „A fogadott fiúság Lelkét nyertétek el, általa szólítjuk: Abba, Atya!” (Róm 8,15).

3. Ha elfogadjuk a hittudósoknak azt a tételét, hogy a Fiú születése az Atya értelmi, a Szentlélek származása pedig az Atya és a Fiú közös akarati tevékenységének mondható, akkor kétféle értelmi és akarati tevékenységet kell megkülönböztetnünk Istenben. Amikor az istentanban Isten ismerő tevékenységeit tárgyaljuk (9. §.), a három isteni személy közös értelmi tevékenységeire gondolunk. Ezeknek alapja a közös isteni lényeg, azért ezt lényegi tevékenységnek (*actus essentialis*) mondjuk. Ezzel szemben áll az ún. személyalkotó isteni tevékenység (*actus notionalis*), amelyben az Atya nemzi a Fiút, amely tehát nem három személy együttes tevékenysége, hanem csak az Atyáé. Hasonlóképpen beszélhetünk az Isten lényegéből folyó szeretet-tevékenységről mint *actus essentialis*-ről, amely a három személyben azonos; és beszélhetünk személyalkotó szeretet-tevékenységről mint *actus notionalis*-ről, amely az első két személy közös tevékenysége.

Miben különbözik egymástól ez a kétféle értelmi és akarati tevékenység? Következő fejezetünkben látni fogjuk, hogy az atyaság, fiúság és leheltség egymástól reálisan különböznek, a közös isteni lényegtől azonban csakis szemléletmódunk különíti el ezeket. Ezt az elvet kell alkalmaznunk itt is. – Más kérdés az ismerés és szeretés alanyában való különbözőség. A személyalkotó tevékenységek alanya egy vagy két személy, nem három; a lényegi tevékenységek viszont a három személy közös tevékenységei. Arra is gondolhatunk, hogy a személyalkotó tevékenység mindig immanens jellegű, a lényegi tevékenység pedig lehet kifelé ható is, pl. a teremtői tevékenység.

4. *Hogy miért csak a Fiú eredését kell nemződésnek tekinteni, és miért nem a Szentlélekét is*, arra a kérdésre a görög atyák nyomán Szent Ágoston így válaszolt: A nemzés és az ismerés tartalmi rokonságban vannak egymással. A nemző tevékenység természetes célja ugyanis az, hogy a nemző lényegéből létrehozza saját élő képmását. Értelmi tevékenységünk szintén a megismert tárgy képmását, hasonlóságát teremti meg lelkünkben. A szeretet ellenben, bár hasonlóra irányul, a hasonlóságot már feltételezi. Legmélyebb természete szerint nem hasonulás, hanem egyesülés a célja.

47. §. A szentháromsági vonatkozások

Az Atya, Fiú és a Szentlélek csak a származás vagy eredés tekintetében különböznek egymástól, egyébként azonosak. Hogyan maradhat meg a különbözőség ellenére az azonosság?

Elsőnek Szent Ágoston foglalkozott ezzel a kérdéssel, és a megoldást abban látta, hogy *az isteni személyeket kétféle szempont szerint nézhetjük: amint önmagukban vannak, és amint egymáshoz viszonyulnak*. Amint önmagukban vannak a személyek, teljesen azonosak az isteni lényeggel, és az mindegyikükben ugyanaz; ahogy azonban egymáshoz viszonyulnak, valóságosan különböznek egymástól. Az Atya önmagában nézve teljesen ugyanaz, mint az isteni lényeg; ez áll a Fiúra és a Szentlélekre is. De ugyanaz a lényeg más formában létezik mindegyikükben. Az Atya önmagában bírja a közös lényegét öröktől fogva, a Fiú az Atyától kapja öröktől fogva, a Szentlélek pedig az Atyától és a Fiútól kapja öröktől fogva. Tehát ugyanannak a lényegnek más-más formában való birtoklása különbözteti meg őket. Ezt úgy is szokták fogalmazni, hogy különbözőségük alapja az egymáshoz való viszonyulásuk, egymással való „szembenállásuk”. Az Atya csak annyiban Atya, amennyiben a Fiúhoz való viszonyulásában szemlélhetjük, vagyis „szembenáll” a Fiúval, – és a Fiút is csak a fiúság, vagyis az Atyával való „szembenállás” teszi Fiúvá.

A szentháromsági viszonylatok vagy vonatkozások (*relationes trinitariae*) teológiáját a középkorban dolgozták ki részletesen. Az Egyház tanítóhivatala a firenzei zsinaton olyan formában emlegette, hogy annak alapján ezeknek a vonatkozásoknak létezése *teológiailag biztos (certum)* igazságnak mondható. Más szóval: teológiailag biztos, hogy a Szentháromságon belüli valóság megközelíthető ezzel az arisztotelészi kategóriával, a *relatio*-val (DS 1330).

Miket dolgozott ki a teológia a szentháromsági vonatkozásokról?

1. A vonatkozások fogalma

Vonatkozásról vagy viszonylatról (*relatio*) akkor beszélünk, ha két dolognak köze van egymáshoz, ha egyik a másikra vonatkoztatható. Ha például Zoltán apja Jánosnak, akkor ez a helyzet két vonatkozást hoz létre, az apaság és a fiúság viszonylatát. – Minden vonatkozás három elemet tartalmaz az apaságban a *hordozó alany* Zoltán, a fiúság alanya János; az apaságban a *vonatkozás végpontja* János, a fiúságban a végpont Zoltán; az elsőben a *vonatkozás alapja* a nemzés, a másodikban a nemzettség. – Ha a vonatkozási alap reálisan létező valami, akkor valóságos, *reális vonatkozásról* beszélünk, ha viszont az alap csak a mi tudatunkban létezik, illetve közmegegyezésre épül, akkor *logikai a vonatkozás*, amilyen például egy zászló vagy jelvény és az általa jelzett eszme vagy dolog közti vonatkozás. A logikai vonatkozást úgy is jellemezhetjük, hogy a vonatkozási alany meglétéből nem következik szükségképpen a vonatkozás végpontjának megléte, illetve fogalma. Ilyen Istennek a világ felé irányuló teremtői vonatkozása: Isten fogalmából nem következik a teremtett világ, mert Ő akkor is Isten volna, ha nem teremtett volna, ahogy Isten volt a teremtés előtt is. A világnak Istenre irányuló vonatkozása, mint teremtettség, azonban már reális vonatkozás, mert a világ a teremtő Isten nélkül nem képzelhető, a teremtett világ szükségképpen feltételezi Isten létét. – Az apaság és fiúság mindkét irányban reális vonatkozás, a nemzeti zászló és az illető nemzet közti viszony mindkét irányban logikai vonatkozás (hiszen egészen más zászlót is választhat magának ugyanaz a nemzet). Ebben a két esetben tehát *egynemű, homogén* vonatkozásról beszélhetünk. Isten és a világ viszonya azonban *vegyes, heterogén* vonatkozást eredményez, mert az csak a világ részéről reális, Isten részéről azonban pusztán logikai.

2. A Szentháromsági vonatkozások reális vonatkozások

A két szentháromsági eredés négy reális vonatkozást hoz létre: az atyaságot (paternitas), a fiúságot (filietas), a lehelést (spiratio activa) és a leheltséget (spiratio passiva).

3. A vonatkozások és az eredések viszonya

Az eredéseket a vonatkozásoktól csakis szemléletmódunk különíti el azáltal, hogy kiemel az eredésekből egy elemet, és annak alapján szemléli azokat. Így a Fiúnak az Atyától való születését, ha az Atya szempontjából nézzük, akkor az atyaság vonatkozásának, ha a Fiú szempontjából tekintjük, akkor a fiúság vonatkozásának mondjuk. A skolasztika ezt így fogalmazza: a kettő közt az értékelési szempont tesz különbséget, distinctio virtualis minor áll fenn (vö. 7. § B) 4.).

4. A vonatkozások és az isteni lényeg

Ugyanígy különböznek a vonatkozások a közös isteni lényegtől. Hiszen Isten tökéletesen egyszerű és változatlan, ennek következtében semmiféle vonatkozás nem okozhat benne többletet: az Atya önmagában tekintve csakis a Fiúval és a Szentlélekkel együtt mondható Istennek. Ezért nincs három Isten. Ami Istenben van, az mind azonos a szükségszerű, örök, közös isteni lényeggel. Ha azonban nem önmagában szemlélem az Atyát, hanem a Fiúval szembeállítva, akkor és csakis ilyen szemléleti alapon beszélhetek a lényegtől különböző atyaságról és fiúságról.

5. Szubszisztáló vonatkozások

A vonatkozás a teremtett dolgokban mindig járulék, ezért a lényegből fakad ugyan, de hozzá is ad valamit a lényeghez. Zoltán új járulékos sajátságot kapott, amikor apja lett Jánosnak, az apaság tehát benne egy járulékos többlet. Istenben nem lehet járulék, hozzá nem tapadhat járulék, a vonatkozás nála tehát csak azt eredményezheti, hogy a változatlan isteni lényeg más létezési módot kap, a másik személyre való örök és szükségszerű ráirányultságot. Éppen ezért *a szentháromsági vonatkozások nem járulékok, hanem külön létet kapott, szubszisztáló valóságok (relationes subsistentes).*

Itt a szentháromsági titok gyökere: *titok, mert relatio subsistens-szel sehol sem találkozunk a teremtmények világában.* A bölcséleti elemzés viszont kimutatja, hogy a relatio fogalmához nem tartozik, hogy az accidentalis legyen, tehát a relatio subsistens nem lehetetlenség, nem önellentmondás (nem contradictio in terminis, mint pl. a fából vaskarika).

A szubszisztálás előbbi tételünkből is következik: az atyaság önmagában tekintve azonos az isteni lényeggel, tehát nem lehet járulék, csak mint vonatkozás mutat a Fiú felé; a fiúság is azonos az isteni lényeggel, ha önmagában tekintjük – tehát ez sem lehet járulék –, csak mint vonatkozás mutat az Atya felé. Ugyanez áll a lehelésre és a leheltségre.

Mint láttuk, a szentháromsági eredések képezik alapját az Atya, a Fiú és a Szentlélek közti vonatkozásoknak; ugyanakkor viszont – más szempontból nézve – a vonatkozások magyarázzák meg, hogy miért külön személy az Atya, a Fiú és a Szentlélek.

6. Egyes vonatkozások egymástól való különbözősége

Mivel azonban a szentháromsági vonatkozások a reális vonatkozások csoportjába tartoznak, és mivel a Szentháromság személyei is reálisan különböznek egymástól, azért *ezek a vonatkozások egymástól valósan (realiter) különböznek.*

Ezzel az állításunkkal kapcsolatban vethető föl a Szentháromság teológiájának egyik legnehezebb kérdése: hogyan különbözhetnek egymástól reálisan, ha külön-külön mindegyikük reálisan azonos az isteni lényeggel? Erre a kérdésre hiába keresünk kielégítő választ, egyedüli válaszuk csak az lehet, hogy mivel a Szentháromság teljes misztérium (mysterium absolutum), azért bármely oldalról közelítjük meg észbeli okoskodással, előbb-utóbb olyan állításokhoz jutunk, amelyeknek hogyan-ja már nem illeszthető bele fogalmi rendszerünkbe.

7. Miért csak három személyalkotó vonatkozás van?

Könnyebb megoldani azt a kérdést, hogy miért nem négy, hanem csak három személyalkotó vonatkozás van a Szentháromságban, miért csak a leheltség létesít személyalkotó vonatkozást, és miért nem a lehelés is? Válaszuk: mert a kinyilatkoztatás szerint az Atya és a Fiú a lehelésben egy lételvként szerepel, azért lehelésük eredménye, a leheltség mint reális vonatkozás létrehozza a harmadik személyt; de lehelésük nem lehet személyalkotó vonatkozás, hiszen a közös lehelésben is megmaradnak két külön személynek, akiket nem lehet összekovácsolni egyetlen személlyé.

8. A személyek csak viszonylagosan személyek

Az isteni lényeg egysége hogyan állhat fenn a személyek hármassága ellenére? Mint láttuk, erre a kérdésre kerestek feleletet a hittudósok a vonatkozások teológiájának részletes kidolgozásával. Ez a teológia ugyanis kimutatja, hogy az egység nincs veszélyben, hiszen *a három személy nem külön létező, hanem csak viszonylagosan létező*: mindenük közös egymással és az isteni lényeggel, egyedül csak eredetük szembenállása különbözik, és csak ez a viszonylagos szembenállás válik személlyé. Mivel az Atya időben nem előbbi, azért nem utólagos nemzés és lehelés útján kapta viszonyát a Fiúhoz és a Szentlélekhez, hanem az atyaság maga az az örök szellemi nemző és lehelő tevékenység, amiből a Fiú születik és a Szentlélek származik.

9. Hogyan lehet a személyekről azonos tökéletességeket állítani?

A vonatkozások teológiája erre a kérdésre is kielégítő feleletet ad: hogyan lehetnek az isteni személyek végtelenül tökéletesek, ha valami hiányzik belőlük? Mert *az Atyából hiányzik, a fiúság, a Fiúból az atyaság, a Szentlélekből az előbbi kettőn kívül a lehelés*. A fentiek alapján azt válaszoljuk, hogy egyiküknél sem olyan hiányzik, ami bármit is hozzáadna a tökéletes isteni lényeghez. Az atyaság csak a Fiúval szembenálló vonatkozás, valóságos léte nem a Fiúval, hanem csak a fiúsággal szemben van. Ugyanez áll a fiúságra: valóságos léte nem az Atyával, hanem csak az atyasággal szemben van. Ugyanígy beszélhetünk a leheltségről. Ha az Atyát, Fiút és a Szentlelket önmagukban tekintjük, mindegyiküket azonosnak kell mondani a közös isteni lényeggel. Ezért nem lehet közöttük fölérendeltség vagy alárendeltség, és ezért van az, hogy egy személy nem kevesebb, mint három személy. A szembenálló vonatkozás nem sokszorozza meg az isteni természetet.

48. §. A személyek egymásban való léte és a szentháromsági tulajdonítások

1. A szentháromsági perichorészis

A vonatkozásokból következik, hogy *a szentháromsági személyek a legteljesebben átjárják egymást, és egymásban vannak*. A firenzei zsinat óta *dogmának* valljuk (DS 1331).

Az atyák görög szakkifejezéssel *perichorészis*-nek mondják ezt, és az ariánusokkal szemben ilyen hasonlatokkal próbálják érzékeltetni: Ahogy a napsugár vagy a kenet illata a levegőt, és ahogy a többféle tudás ugyanazt az emberi elmét teljesen áthatja és mintegy eggyé válik vele, úgy a szentháromsági személyek is teljesen átjárják egymást, egymásban vannak, egymásban élnek meg a létet és a boldogságot. Hiszen lényegük közös, személyiségük lényege pedig a tökéletes egymás felé fordulás. Mindegyik személy a végtelen isteni tökéletességet látja, és mindegyik a végtelen szeretet önátadását érzi, és mindezt egyetlen isteni öntudat teszi számukra hozzáférhetővé. *Személyességük különböző, de öntudatuk egyetlen, ezért mindegyikük a másik kettőben látja a maga célját.*

A személyeknek erre az egymásban élésre utal Jézus, amikor ezeket mondja: „Higgyetek a tetteknek, hogy végre lássátok és értsétek: az Atya bennem van és én az Atyában vagyok” (Jn 10,38). „Nem hiszed, hogy én az Atyában vagyok, és az Atya bennem?” (Jn 14,10). Szent Pál a Szentlélekről írja: „A Lélek mindent átlát, még Isten mélységeit is. Ki ismeri az ember benső dolgait, ha nem a benne lakó emberi lélek? Hasonlóképpen Isten titkait sem ismeri senki, csak Isten Lelke” (1Kor 2,11).

A szentháromsági vonatkozásokból így következtet a teológiai okoskodás: a viszonylagos fogalmak nem érthetők meg és nem létezhetnek egymás nélkül. Ezért ahol atyaság van, ott fiúságnak is kell lennie. Mivel pedig Istenben ezek a vonatkozások nem külső járulékos jellegűek, hanem a belső lényegből folynak, azért az atyaság és fiúság meg a lehetség nála nem egymás mellett vannak, hanem egymásban.

A latin atyák inkább egymásba-foglaltságról, egymásban való létről (*circuminsessio* = perichoresis in esse) beszélnek, mert itt is az egységet tartják szem előtt. Ők tehát az Atya, Fiú és Szentlélek öntudatának teljes eggyéforrását, a három személy azonos tökéletességeinek közös átélését ünneplik, továbbá az isteni lényeknek azt a csodálatos termékenységét, hogy három szubsztitáló vonatkozásban képes kibontakozni, amíg a mi emberi lényegünk egy személyben is alig találja meg a maga kibontakozását.

Ezzel a sztatikus szemlélettel szemben a görögök az egymásban-létnek dinamikus vonatkozásait emelik ki. Náluk a perichorészis egymás átjárását (*circumincessio* = perichoresis in fieri) jelenti. Mivel ugyanis mindegyik személy maga a végtelen tetterő, azért a Szentháromság belső élete nem pihenés, hanem állandó tevékenység, végtelen értékeinek szüntelen tudatosítása és egymás birtoklásának állandó örömujjongása. Az ismeretben való feltárulás és az ujjongó szeretetben való önátadás szellemi életünknek is legmagasabbrendű megnyilatkozási formája. Ennek az életnek kezdet- és végnélküli, emberileg elképzelhetetlen intenzitásában és változatosságban végbemenő tökéletes megvalósultsága a szentháromsági élet.

2. A személyek kifelé ható tevékenysége

Abból, hogy a Szentháromság személyei egytermészetűek, nemcsak a perichorészis következik, hanem az is, hogy *kifelé való minden megnyilatkozásuk és cselekedetük közös*: Istennek kifelé ható tevékenysége a három isteni személynek közös műve. Ezt a teremtésre vonatkozólag hittételként fogalmazta meg a IV. lateráni zsinat hitvallása (DS 800).

Hiszen minden cselekvésnek és egyéb külső megnyilvánulásnak közvetlen forrása, valósító közege (principium agendi quo remotum) a *természet*. Egyéniségünk mindig természetünknek megfelelő formában szokott kifelé megnyilatkozni. Természet viszont csak egy van a Szentháromságban, ezért Isten kifelé mindig egyetlen ismerési és egyetlen akarási aktussal fog össze mindent, tehát egyetlen tevékenység, egyetlen öröktől fogva létező és megvalósult teljesség. Innen van az is, hogy imádságainkban mindig úgy szólítjuk meg Istent, mintha egyetlen személy volna.

A Szentírásban is találunk utalást arra, hogy a személyek kifelé közösen tevékenykednek. „A Fiú magától nem tehet semmit, csak azt teheti, amit az Atyától lát” (Jn 5,19). „A szavakat, amelyeket hozzátok intézek, nem magamtól mondom, s a tetteket is az Atya viszi végbe, aki bennem van. Higgyétek, hogy én az Atyában vagyok, s az Atya bennem” (Jn 14,10-11).

A Fiú tehát nemcsak létét, hanem működését is az Atyától kapja. Különben Istenben a működés nem választható el a lényegtől, mivel nincsen benne összetettség, azért öröktől fogva együtt van a lét és a tevékenység. Nem úgy, mint a teremtményeknél, amelyek előbb léteznek, aztán tevékenykednek. Ezért lehetséges, hogy a Biblia ugyanazt a tevékenységet hol az Atyának, hol a Fiúnak, hol a Léleknek tulajdonítsa.

Tételünket az egyházatyák egyértelműen vallották, mióta a Szentháromság életének elemzését megkezdték. A személyeknek ez az egysége különösen a latinok érdeklődésének központja, a legtöbbet írt erről Szent Ágoston. De ezt vallják a görögök is, csak náluk a hangsúly a sorrenden van: az Atya a Fiú által cselekszik a Szentlélekben. A latinok hasonlata: három egybefogott fáklya egybefonódott lángja világítja meg értelmünket és melegíti akaratunkat a kegyelemben. A görögök hasonlata: a második fáklya az elsőtől lobbant lángra és annak lángját adja tovább a Szentléleknek, aki bevilágít és melegít lelkünkbe a kegyelemben.

3. A szentháromsági tulajdonítások

A szentháromsági tulajdonítás vagy kisajátítás (appropriatio) abban áll, hogy valamely közös isteni tulajdonságot vagy tettet egyetlen szentháromsági személyre vonatkoztatunk, mégpedig úgy, hogy tekintettel vagyunk az illető személynek a Szentháromságon belüli különleges szerepére. Minden tulajdonítás alapja az a hasonlóság, amely a szóban forgó külső tevékenység jellege és az illetőnek személyi sajátossága közt áll fenn.

Mivel az Atya a másik két személy öselve, azért neki szoktuk tulajdonítani a kezdeményezést mindenben, főleg a teremtésben és a megváltásban. Mivel továbbá a Fiú az Atyának önmagáról és a világról való örök elgondolása, ezért neki tulajdonítjuk a teremtésben megnyilvánuló isteni bölcsességet, rendet és szépséget. A Szentlélek személyé vált isteni szeretet, ezért neki tulajdonítunk minden isteni szeretetmegnyilvánulást, főleg a karizmák közvetítését és a kegyelmi hatásokat. De sohasem szabad szem elől téveszteni, hogy mindezek csak tulajdonítások. Az Atya tehát úgy teremt, mint aki ugyanakkor szüli a Fiút és vele együtt leheli a Lelket, akiknek lényege közös az övével, tehát teremtő erejük is eszközli ugyanazt, amit az Atya tesz. Szent Pál ezt írja Istenről: „Minden belőle, általa és érte van” (Róm 11,36). Az atyák szívesen alkalmazták ezt a kijelentést a Szentháromságra. A „belőle” az Atyára vonatkozik, aki mint forrás a létesítő elvet és okot képviseli, az „általa” a Fiúra utal, aki Isten kifelé való tevékenységében éppúgy közvetítőnek tűnik, mint ahogy a Szentháromság belső életében kapcsolja össze az Atyát a Szentlélekkel; a Szentlélek pedig mint az Atya és Fiú szeretetének megpecsételése, a természeti és természetfölötti tevékenység céljának látszik: „érte”, azaz az isteni kegyelem és szeretet univerzális érvényesüléséért van minden. Az Atya gyakran szerepel úgy, mint minden kegyelem forrása, a Fiú mint az eltékozolt kegyelem visszaszerzője, a Szentlélek pedig mint a kegyelemnek lelkünkbe árasztója, ill. lelkünknek a kegyelem befogadására való átalakítója (vö. Róm 5,5; 8,14). A Fiú a természetes és természetfölötti rendet teremtő Atyának kinyújtott karja, a Szentlélek pedig ennek erőt árasztó

ujja (digitus paternae dexteræ). Az istentiszteletben néha fordított a sorrend: a Szentlélek által kiváltott hódolatunk a Fiú közvetítésével az Atyára irányul (dicsőség az Atyának a Fiú által a Szentlélekben).

4. A tulajdonítások és a megtestesülés

Ha a megtestesülés létesítő okát keressük, azt kell mondanunk, hogy a Szentháromság közös művéről van szó. Ugyanakkor csak a második isteni személyről állítjuk, hogy emberré lett. Hogyan lehet az utóbbi állítást összeegyeztetni azzal az elvvel, hogy a Szentháromság kifelé ható tevékenységei közösek?

Úgy, hogy Krisztus emberi lelkét és testét mindhárman teremtették, de olyannak teremtették, hogy ún. vegyes vonatkozásba kerüljön a második személlyel, aki ennek az emberségnek személyességet kölcsönöz. Ez a kölcsönzés *a második személy részéről nézve pusztán külső, logikai vonatkozás*, amely azért jött létre és áll fenn, mert a három személy együttesen létrehozta és létben tartja. Mivel logikai vonatkozás, nem visz bele új mozzanatot az isteni lényeknek sem léttartalmába, sem létmódjába, nem borítja föl a három személy egységét és egyenlőségét. Ha viszont Krisztus emberi természetét részéről nézzük, valós vonatkozásnak kell mondanunk, hiszen teremtmény.

A Fiú tehát mint második isteni személy nem lett több a megtestesülés által, mert részéről csak logikai vonatkozást jelent a megtestesülés. Különbözik a szentháromsági lényeg azonossága és egymásba-válása következtében Krisztusban nemcsak a Fiú van jelen, hanem az Atya és a Szentlélek is. A Fiú azonban sajátos módon van benne, mert a maga részéről logikai, az emberi természet részéről viszont reális vonatkozás formájában emeli magához és veszi birtokába az emberi természetet.

Itt tehát *a tulajdonításnak egészen különleges esetével* állunk szemben. Tulajdonítás ez is, mert mindaz, amit Isten Krisztusban kinyilvánít és Krisztusban cselekszik, nem a második isteni személy, hanem a három személy közös műve (Jn 5,19; 14,10-11).

Aquinói Szent Tamás írja (STh III 3 4), hogy ami cselekvés a megtestesülés létrehozásánál végbement (ratio actionis), a három isteni személy közös tevékenysége. Az így létrehozott eredmény, vagyis a megtestesülés (mint ratio termini) viszont kizárólag a második személyre vonatkozik. – Egyes atyák így illusztrálták ezt: hárman végezték az öltöztetést, de csak egy öltötte magára az emberi természetet.

Szent Tamás óta úgy vélték a hittudósok, hogy elvileg akármelyik szentháromsági személy megtestesülhetett volna, legfeljebb illendőségi okok szólnak amellet, hogy elvesztett istengyermeiségünket Isten Fia szerezze vissza a megváltásban.

Mint látjuk, itt a megtestesülés céljának kizárólag a megváltást gondolták. Az újabb hittudomány az isteni kinyilatkoztatás elemzése során azonban rájött, hogy a megtestesülésnek a megváltással egyenértékű, sőt talán elsőbrendű célja Isten önfeltárása, önmegnyilatkozása, az emberi lehetőségekhez képest teljes és végleges kinyilatkoztatása. Már a középkorban vitatkoztak azon, hogy eljött volna-e Jézus, ha nincs ősbűn és áteredő bűn. Az általános nézet nemmel válaszolt, csak a skotisták állították, hogy Jézusban a megváltástól függetlenül is olyan formában nyilatkozott meg Isten, hogy a megtestesülés a bűnbeesés nélkül is kikövetkeztethető az isteni önfeltárás logikájából. Az újabb hittudósok egy része teljesen magáévá teszi ezt a skotista elgondolást, másik részük pedig mellőzhetőnek véli a kérdésfeltevést, és így fogalmaz: tény az, hogy eljött, és ha a megtestesülésnek legalább egyik indítéka az önfeltárás, akkor illet, hogy az Atya teremtményei előtt is a Fiúban mondja ki magát, ahogy a Szentháromságon belül teszi. Illő és logikus, hogy Isten üdvtörténeti hármassága ontológiai hármasságának mintája szerint alakuljon (vö. 59. §. 2.3. pont).

5. A tulajdonítás és a megszentelés

A Bibliában és a patrisztikában a legtöbb tulajdonítás a Szentlélekről olvasható. Különösen a görög atyák emelik ki a Szentléleknek üdvtörténeti tevékenységét, és nem egy közülük már képviseli azt az újkori teológiában fel-felmerülő és újabban egyre inkább tért hódító nézetet, hogy itt is többről van szó, mint egyszerű tulajdonításról. Ha az isteni lényeket minden személy egészen sajátos módon birtokolja, miért ne vehetné birtokába sajátos módon az emberi természetet is? Ez meg is történik a megtestesülésben, miért ne történhetnék meg a Szentlélekkel is, miért ne birtokolhatná sajátos módon a megigazultak lelkét?

Eszerint a kegyelemben több a Szentlélek szerepe, mint reá irányuló egyszerű tulajdonítás. A Szentlélek személyes jellege olyan, hogy a kegyelmet közlő Szentháromság éppen rajta keresztül kell, hogy megnyilatkozzék, így tehát a megigazult lélek egészen különleges kapcsolatba jut vele. Ez a kapcsolat bizonyos szempontból hasonlít a Fiú és az emberség kapcsolatához Krisztusban. A hasonlóság az egymásra való vonatkozásban van, a különbség meg abban, hogy a Szentlélek és a megigazult ember lelke közti kapcsolat megközelítőleg sem lehet annyira szoros egység, mint amit az „unio hypostatica” hoz létre Jézus Krisztusban (8).

6. A Szentháromság az emberi közösségek mintaképe

A szentháromsági személyek egymásban való létének halvány visszfénye az ideális házassági szeretetközösség, amely többé-kevésbé tökéletes önátadást eredményez. Mikor a házastársak egyet gondolnak, egyet akarnak, teljes egyetértésben cselekszenek, sőt idős házasok nem egy esetben külsőleg is hasonlítani kezdenek egymáshoz. Ugyanakkor egyikük sem adja föl egyéniségét, nem a másiktól várja egyik sem a kezdeményezést, hanem szinte kitalálják egymás gondolatát és óhaját. Az ideális szeretetközösségnek legtökéletesebb megvalósulása a Szentháromság, azért Isten benső élete minden emberi szeretetkapcsolatnak, sőt minden közösségi életnek ősmintája.

Annál inkább, mert Isten *a kegyelemben minket is bele von a maga szentháromsági életébe*. A megigazult ember részesedik (participál) abban a megismerésben, amellyel az Atya és Fiú kölcsönösen szemlélik egymást, és participál abban a szeretetben, amellyel az Atya és Fiú a Szentlélekben kölcsönösen szeretik egymást. Így mintegy bekapcsolódhat az ember a Szentháromság személyei közt folyó megismerési és szeretési áramkörbe: az Atya a Fiúban minket is lát és a Szentlélekben minket is szeret; mi is a Fiún keresztül láthatjuk és a Szentlelken keresztül szerethetjük az Atyát és mindazt, ami az Atya elgondolása és műve a teremtett világban.

49. §. A szentháromsági küldések

1. A Szentírás tanítása

Hogy vannak szentháromsági küldések, azt a Szentírás nyomán az Egyház rendes tanítóhivatala (magisterium ordinarium et universale) kezdettől fogva tanította (vö. DS 145; 527). Ez tehát *dogma*.

A Szentírásban ilyeneket olvasunk: „Nem azért küldte el Isten a Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvösséget szerezzen a világnak” (Jn 3,17). „Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte a Fiát...” (Gal 4,4). „S a Paraklétosz, akit majd a nevemben küld az Atya” (Jn 14,26). „...ha nem megyek el, akkor nem jön el hozzátok a Paraklétosz. Ha azonban elmegyek, akkor elküldöm” (Jn 16,7). „Kiárasztom rátok Atyám ígéretét. Maradjatok a városban, míg erő nem tölt el benneteket a magasságból” (Lk 24,48-49). „Mivel az Isten fiai vagytok, a Fia Lelkét árasztotta (küldte) szívünkbe az Isten” (Gal 4,6).

Az Atya küldéséről nincs szó a Szentírásban, csak a Fiúéről és a Szentlélekéről. Az Atya „eljön” a megigazultakhoz: „Aki szeret engem, az megtartja tanításomat, s Atyám is szeretni fogja. Hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (Jn 14,23). Ebből azt következtetjük, hogy *a küldések voltaképpen nem egyebek, mint a személyek származásának kifelé, a világ felé való „folytatásai”*. Szent Tamás ezt a meghatározást adja: A szentháromsági küldés a szentháromsági személy örök eredése, amelyhez új jelenléti mód, ill. működési mód járul hozzá (STh I 43 2 3).

2. A küldések fajtái

A hittudósok elsősorban *külső és belső* küldésekről beszélnek. Belső küldésen a szentháromsági eredéseket értik. Ez a megkülönböztetés, ill. az eredéseknek mint belső küldéseknek a szentháromsági küldés fogalma alá foglalása nem feltétlenül szükséges. Annak megvilágítására azonban jó, hogy miben különböznek a küldések a tulajdonításoktól. A tulajdonítás Istennek a természeti rendben történő tevékenységeire is vonatkozhat; a küldés azonban a természeti rendhez képest új, azaz természetfölötti, sőt szubsztanciális jelenlétet hoz létre a teremtményben. Erről bővebben a kegyelemtan tárgyal, amikor a Szentháromságnak a megigazultak lelkében való jelenlétét elemzi.

Vannak *látható és láthatatlan* küldések. A látható küldés mindig külső esemény keretében történik. Ilyen a megtestesülés, a Szentlélek megjelenése Jézus megkeresztelkedésekor galamb képében, az első pünkösdkor pedig tűz és vihar alakjában, továbbá a bűnbocsátó hatalom átadásakor lehelet formájában. Láthatatlan küldés a kegyelem közlése részben karizmákban, részben a megszentelő kegyelemben, részben az utóbbinak kiteljesedésében, a túlvilági boldogító istenlátásban.

Krisztus látható küldetése láthatatlan formában tovább folytatódik, amikor hozzánk jön el Jézus, mi részesedünk a megdicsőült Jézus életében. Ilyenkor azonban – mint a kegyelemtanban látjuk – nemcsak a Fiú, hanem a Szentlélek küldése is szerepel.

A megigazult embert a Szentírás a Szentlélek templomának mondja (Róm 8,10-11; 1Kor 6,19). A szentháromságtan hozzáteszi, hogy mivel a Szentlélek azzal a szeretettel azonos, amellyel Isten önmagát szereti, amelynek következtében a szentháromsági személyek egyike sem én-t mond, hanem mi-t, azért elmondható, hogy az emberek istenszeretetének és igazi emberszeretetének bizonyos értelemben vett mintaoka (causa quasi exemplaris) a Szentlélek. Ő készíti elő lelkünket arra, hogy Jézussal és Jézusban egymással olyanféle szeretetkapcsolatot létesítsünk, amilyen szeretetkapocs Ő az Atya és a Fiú között. Ennek a szeretetnek

legmagasabb teremtményi foka az ember-Krisztus szeretete az Atya iránt és az emberek iránt, ennek folytatása pedig az a szeretet, amely minket Krisztushoz és Krisztusban egymáshoz fűz.

Ennek szemmeltartásával azt mondhatjuk, hogy a Szentlélek küldetése az Atyától a feltámadt Krisztuson keresztül elsődlegesen a megigazult lélekre irányul, másodlagosan pedig a kegyelmet elfogadó és hálás szeretettel viszonzó lélektől Krisztuson keresztül visszavezet az Atyához. A szeretetnek ez az áramköre a szentháromsági személyek egymáshoz való viszonyának keleti megfogalmazásában könnyebben elképzelhető, mint a nyugatiak mellérendelő megfogalmazásában. A görög atyáknál az Atyaisten szerepén van a hangsúly, mert egyrészt Ő a Fiún keresztül tevékenykedő kezdő principium, másrészt Ő a hívek lelkében megfogant és a Fiú által közvetített hódolatnak végpontja.

3. A küldések végső célja az abszolút jövő,

amikor a világ végén Isten és a teremtmények dialógusa eléri a maga teljességét. A küldések tehát eszkatológiai jellegűek. A teremtés konkrét célja a küldések útján visszavezetni az egész világot abba a megdicsőült állapotba, amelyre a bűnbeesés előtt elvileg szánta Isten. Ez a cél a szellemi lények személyes szabadságával kiérdemelt végtelen boldogság, amely a Szentháromság Istenének életében való részesedés által valósul meg. Nemcsak egyes emberekre vonatkozik ez, hanem az emberiség egészére, sőt – mint az eszkatológia tanítja – az emberen kívüli világ megdicsőülésére is.

4. Istennek a küldésekben megnyilvánuló szeretete

„*kezeség arra, hogy van értelme a teremtésnek, az emberi történelemnek. A bűn sok értelmetlenséget visz bele az egyes keresztény és az egész Egyház életébe, de alapvető vonásait megváltoztatni nem tudja. Mivel a belső kegyelmi erőket nem látjuk, az élet természetfölötti értékét nem fogjuk fel. Nincs igazi fogalmunk Isten uralmáról és országának áldásairól sem. De valljuk, hogy a kegyelem áldása túlszárnyalja a bűn pusztítását... A világos látást az utolsó ítélet hozza meg. Nyilvánvaló lesz, hogy Krisztus követése jogosult élettartalom volt mindenki számára*” (9).

„*A küldésekben Isten oly közel kerül a teremtményekhez, és oly meghitt bensőséges viszonyba lép velük, hogy messze meghaladja a bölcselők sejtelmét és az Istent áhító lelkek szent epekedését. Így válik valóvá az Immánuel gondolata és az az immanencia, amelynek csak szomorú torzképével hiteget a monizmus... A küldések útján oly fölséges rendeltetés nyílik meg az eszes teremtmény számára, amelynél magasabbra nem lehet menni sem gondolatban, sem vágyban: Isten a maga titkos, mély életközösségének teljes gazdagságát és bensőségét viszi bele a teremtésbe, a maga szentháromsági életét belefolytatja a teremtményekbe, de csak azért, hogy a teremtményt fölvegye abszolút, örök életközösségébe. Teremtő és teremtmény itt oly bensőséges egységbe forr, amilyen az őket örökre elválasztó határvonal átlépése nélkül egyáltalán csak lehetséges*” (10).

„*Az Isten szeretete abban nyilvánul meg, hogy az Isten elküldte a világba egyszülött Fiát, hogy általa éljünk. A szeretetnek nem az a lényege, hogy mi szeretjük Istent, hanem hogy ő szeret minket, és elküldte a Fiát bűneinkért engesztelésül. Szeretteim, ha az Isten így szeretett minket, nekünk is szeretnünk kell egymást. Istent soha senki nem látta. Ha szeretjük egymást, bennünk marad az Isten, és a szeretete tökéletes lesz bennünk. Abból tudjuk, hogy benne élünk, ő meg bennünk, hogy a Lelkéből adott nekünk...*” (1Jn 4,9-13).

50. §. Személy és természet a Szentháromságban

A személy és a természet (lényeg) kifejezéseket hiába keressük a Bibliában, és a legelső zsinatok sem szólnak Isten személyességéről, vagy a három isteni személyről. A személy szót a hittudomány a krisztológiai és trinitológiai viták során kezdte használni, és a szentháromságtan kezdetén csak annyit akart kifejezni ezzel a szóval, hogy nincs igaza a modalizmusnak, nem ugyanaz a valaki, akivel egyszer Atya, máskor Fiú, harmadszor Szentlélek néven találkozunk, hanem mindegyik más valaki. Jézusról viszont a krisztológiai viták során az efezusi, méginkább a kalcedoni zsinat ennek ellenkezőjét vallotta: nem két külön valaki Jézusban az Isten és az ember, hanem egy valaki.

1. A személy legrégebb fogalma

Mint látjuk, kezdetben a személy szóban a különálláson volt a hangsúly. Ez érvényesült akkor is, amikor a középkor hajnalán elsőnek próbálták filozófiailag definiálni a személyességet. Boétiusz definíciójáról (7. §. 6.) kiderült, hogy nem használható a teológiában, mert úgy eltúlozta a különállást, hogy a triteizmus (három Isten) veszélyét rejtette magában. Ezért elsőnek Richardus a Sancto Victore (†1173), majd Aquinói Szent Tamás (†1274) és Duns Scotus (†1308) módosították a meghatározást. A módosítások abban álltak, hogy ők nem az értelmes természet különállását, közölhetetlenségét vallották, mint Boétiusz, hanem a fennállási mód közölhetetlenségét (incommunicabilitas subsistentiae). Az apától örökölt közös természet a fiúnál a fiúság formájában „áll fenn”, az apában ugyanakkor az apaság formájában „áll fenn”, így tehát nem a közös természetnek, hanem az apaságnak, ill. fiúságnak közölhetetlenségéről kell beszélnünk ebben a viszonylatban (11).

A közölhetetlenség azonban nem szerencsés kifejezés, mert külön magyarázatra szorul. Ez a szó ugyanis önmagában lezártágot, magánakvalóságot is jelenthet, nemcsak önálló létezési és működési módot. Ezzel a félreérthetőséggel már a középkorban is számoltak és hangsúlyozták – ha nem is a meghatározásban –, hogy az emberi személy más személyek, a világ tárgyai és Isten felé „megnyitott”: a megismerésben az ember mindenre ráirányulhat, mindennek képét magába fogadhatja, szeretetaktusában pedig mindent magába ölelhet. E tekintetben nagy a hasonlóság az isteni és emberi személyek között. Hiszen az isteni személyek mindegyike – mint a vonatkozásokról szóló fejezetben láttuk – különállásuk éppen megnyitottságának, a másik két személlyel való vonatkozásának köszönheti, a szentháromsági személyeknek tehát személyi lényegéhez tartozik a „másnakvalóság” (12). De már a közös isteni természetben is ott szerepel az ismerés és szeretet formájában történő megnyitottság, ami az emberrel ellentétben Istenben nem lehetőség, hanem végtelen arányban történő megvalósultság. Az utóbbinak következtében tűnik számunkra Isten a világhoz való vonatkozásában személynek.

2. Az újkori személy-fogalom

1. Az újkorban egy ideig a Descartes-féle filozófia hatása alatt az ÉN-TUDATBAN, tudatvilágunknak és magatartásformáinknak énünkre való vonatkozásában látták a személyesség lényegét. Az én-tudat együtt jár a más személyektől való elkülönült tudatával. Ez az újkori személyiségfogalom nem alkalmazható a Szentháromságra, ahol az Atya tudatában lehet atyaságának, a Fiú fiúságának és a Szentlélek lehetségesének, de ez a tudás nem különíti el őket egymástól. Amikor ugyanis ismeretben és szeretetben kitérnek egymás felé, megnyitottságuk a közös lényeg felé is irányul, hiszen ez az, amit az Atya és a

Fiú kölcsönösen látnak egymásban és együttesen szeretnek a Szentlélekben, és amire a Szentlélek is irányul, mint kettőjük kölcsönös szeretete.

2. A későbbi filozófiában mindinkább előtérbe lépett a személyiség megfogalmazásánál az ÖNRENDELKEZÉS gondolata: a személynek többé-kevésbé tudatos én-je a „természet” néven összefoglalható testi-lelki tulajdonságokat, képességeket, adottságokat egybefogja, rendezi és irányítja. Később hozzátették, hogy a személy képes a külvilág reá gyakorolt hatásait is úgy felhasználni, sőt a külvilágot úgy alakítani, hogy céltudatos egyéniséggé váljék. A személy tudatában van képességeinek. Ezért nem a vak véletlen vezeti, hanem tudatosan választja meg céljait és valósítja azokat. Ebben a személyiség-fogalomban is az énen van a hangsúly, de az én itt nem annyira a másik emberrel van szembeállítva, inkább saját természetünkkel és a külvilággal.

Ez az újkori személyiség-fogalom, amely szerint a személy saját természetének és a külső természetnek adottságait képes beépíteni önmegvalósításába, nem alkalmazható az isteni személyekre. Éppen ezért az új teológiában több kísérlet történt arra, hogy az isteni személyek a mai ember számára is hozzáférhetőek legyenek, ill, a mai ember is tudja, hogy miről van szó, amikor a régi zsinatok egy természetéről és három személyről beszélnek. Ilyen irányú próbálkozások annál inkább szükségesek, mert a személyiség fogalma és lényegi tartalma pár évtized óta központi témájává lett az egzisztencialista filozófiának, az ún. perszonalisztikus filozófiai irányoknak, és manapság egyre növekvő arányban a lélektani antropológiának.

A Szentháromságra vonatkozó mai bölcséleti próbálkozásoknak két csoportját lehet megkülönböztetni.

a) Egyesek a személy szót teljesen ki akarják küszöbölni a trinitológiából, és más kifejezésekkel próbálják helyettesíteni. A protestáns Karl Barth (13) három személy helyett három létmódról (Seinsweise) beszél, a katolikus Karl Rahner (14) pedig három szubszisztálási mádról (Subsistenzweise). A magyarban nehéz megkülönböztetni egymástól a két kifejezést, és külön magyarázat nélkül egyik sem mond többet, mint hogy az egyetlen isteni természet másképp létezik az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben. Nem szólnak arról – és ez hiányosság bennük –, hogy ez a különállás csak viszonylagos (vagyis csak vonatkozás), továbbá arról, hogy ami megkülönbözteti őket, az voltaképpen azonos a lényegükkel és annak erejében áll fönn. A szubszisztálási mód elnevezés viszont jól tolmácsolja azt a gondolatot, hogy a háromféleségen kívül egymással fel nem cserélhető egyediséggel is rendelkezik mindegyikük (15).

b) A legtöbb mai hittudós azon a nézeten van, hogy ha úgyis magyarázatot kell hozzáfűznünk a szóba jöhető szakkifejezésekhez, akkor *maradjunk meg a tradíció és a tanítóhivatal által használt „személy” műkifejezésnél, de mutassunk rá pontosan mindarra, ami közös és ami eltérő* a mai átlagember tudatában és a mai tudományos elemzésekben szereplő személy-fogalom és a trinitológiai személyfogalom között. Ennek a feladatnak – úgy tűnik – legalkalmasabban akkor tudunk megfelelni, ha figyelembe vesszük, hogy a legújabb törekvésekben egyre nagyobb szerep jut a személy meghatározásában az ún. interperszonális kommunikáció tényének.

3. INTERPERSZONÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ A SZEMÉLY FOGALMÁBAN

a) Fichte óta foglalkoztatja a filozófusokat az a gondolat, hogy a személyben az „én” a „nem én, hanem vagy másvalami vagy másvalaki” fogalmát is magában foglalja. – A mai „dialogikus perszonalizmus” (M. Buber) ennek a „szembenállásnak” egy különleges formájában, az egyén és más egyének, továbbá az egyén és a tárgyi világ egymásra hatásában, dialektikus küzdelmében látja a feltételét annak, hogy egy ember személyisége kibontakozzék. – Hasonló ehhez egyes mai lélektani antropológusok elképzelése, akik

személyiség címen kizárólag azt a „szerepet” elemzik, amelyet valaki a maga közvetlen környezetében és a társadalomban betölt. Az utóbbiak azonban nem veszik már tekintetbe, amit a dialogikus perszonalizmus és más lélektani antropológiák még fontosnak tartanak, az önrendelkezést.

b) Anélkül, hogy az interperszonális kommunikációt valló különféle személyiség-elméletekről ítéletet mondanánk, ami azokban közös, felhasználhatjuk a szentháromsági személyeknek a mai gondolkodási modellben való bemutatására. E tekintetben a következő megállapításokat kell tennünk:

ba) Az interkommunikációt más értelemben állítjuk Istenről, ha a szentháromsági személyek dialógusára, és egészen más értelemben, ha a három személy együttesének a teremtett világgal való dialógusára alkalmazzuk. Más értelemben személyek a Szentháromság személyei, mint ahogy Isten egy személynek mutatkozik a világgal való vonatkozásában. Ezt különben már Isten személyességének tárgyalásakor (7. §. 6. 2. a) pont) leszögeztük.

bb) Az isteni interkommunikáció mindkét esetben lényegesen más, mint a teremtett személyek egymás közti interkommunikációja. A teremtményeknél ugyanis a személyiség kibontakozásának szolgálatában áll, Istennél viszont nem lehet szó fejlődésről, kibontakozásról.

bc) Teremtett személyeknek az interkommunikáción kívül az önrendelkezés is fontos jellemzőjük. A szentháromsági személyekről azonban önrendelkezés nem állítható. Az önrendelkezést a három személy együtteséről is csak analóg értelemben állíthatjuk, amennyiben Istennek van ugyan énközpontja, vagyis értelmes természete adottságainak összefogója és irányítója, de énje és természete voltaképpen azonosak, mert egyszerűsége miatt nincs benne metafizikai összetettség.

bd) Ilyen megszorítások ellenére sem fölösleges a szentháromsági személyeket az interkommunikáció szempontjából is elemezni, mert ezen keresztül jobban megközelíthetjük azt, amit a „relatio subsistens” elvont fogalma akar kifejezni. Ehhez azonban nem teremtett személyeknek egymással való kapcsolatából, vagy Istennek a világhoz való viszonyulásából kell kiindulnunk, hanem Jézus Krisztus és a mennyei Atya kapcsolatából (16). Teremtett személyek kapcsolatában ugyanis sohasem valósul meg az ismeret és a szeretet kölcsönösségének teljessége. Isten és a világ viszonylatában sem. Isten ugyanis a világ felé történő megnyilvánulásaiba mindig „belemondja” önmagát, de sohasem egész önmagát, mert véges szavak és véges cselekedetek igen keveset tudnak közvetíteni a Végtelenből. És amikor az ember viszontszeretben válaszol Istennek, akkor az ember részéről is csak véges és tökéletlen viszonzást kap a Végtelen. Jézus szavaiban és egyéniségében számunkra ugyan véges formában hozzáférhetően (6. §. 3. 2. p.), mégis a maga teljességében „mondta ki” magát a Végtelen Isten; másfelől Jézus önátadásában is ilyen végtelen értékű viszonzást kapott. Az Atya és a Fiú személyességét tehát Jézuson keresztül közelíthetjük meg leginkább. Ha így nézzük, első benyomásunk az, mintha Isten megkettőződne, anélkül azonban, hogy kettéválna. Mert amikor Jézus mint Fiú áll szemben az Atyával, ugyanakkor egynek is vallja magát az Atyával, (Jn 10,30; 5,19.30). Ugyanez áll Jézusnak és az Atyának mint egyetlen elvnek a Szentlélekhez való viszonyulására.

„Jézus léte nemcsak a Fiúistent tárja fel, hanem az Atyát is. „Aki engem látott, látta az Atyát”. A Jézusban megnyilvánuló Fiúisten személyisége mintegy tükörben tárja föl az Atya mivoltát: ha a Fiúisten az elfogadás és visszaadás formájában létező végtelen szeretet, akkor az Atyaisten az önmagát felejtő, kiüresítő, extázisban önmagát mindenestül odaadó formában létező végtelen szeretet. Az Atya léte nem olyan, hogy először is önmaga léteznék és önmagát állítaná, hogy azután, egy második lépésben nyíljon meg mások felé. Nem, az Atya léte abban áll, hogy önmagát felejtve önlétét mindenestül átadja Fiának. Így,

emberileg szólva, az önátadás által mintegy üressé lesz az Atya, és ezért tudja befogadni a Fiú által neki visszaadott isteni létet. Az isteni lényeg tehát úgy létezik, hogy az Atya azt a Fiúnak adja, és hogy a Fiú azt visszaadja az Atyának. Az Atya és a Fiú egymásért és egymással létezik. Lényegük a ‚viszonyulás‘. Az egymásért és egymással létező Atya és Fiú kapcsolata a Szentlélek, aki ‚egy a kettőben‘, és így az isteni egység és kötelék abszolút élménye. Az Atya tiszta önátadás; a Fiú tiszta elfogadás és visszaadás; a Szentlélek tiszta kapcsolat. Csak az ilyen Istennek lehetett abszolút kinyilatkoztatása a szegény, alázatos, kereszten meghaló, csendben feltámadó és a Szentlélek-küldés által mindent a szeretetben eggyé tevő Jézus Krisztus” (17).

Ha a szentháromsági személyek lényeges sajátosságát ennyire a relatióból, nem pedig a közös isteni lényegből kiindulva közelítjük meg, akkor Istennek mint a három személy együttesének és a világ felé egyetlen személynek látszó Valakinek legsajátosabb vonását sem az örök és változatlan létteljességben látjuk, hanem azt az aktivitást is hozzávesszük ehhez, amely a tőle csak virtualiter különböző személyeknek legfőbb jellemzője. Ennek következtében Isten nemcsak olyan értelemben „actus purus”, hogy nincs benne potencialitás (7. §. 1.), hanem úgy is, hogy szüntelen akció. A Biblia Istene állandó dialógusban él teremtményeivel, az Újszövetségben ezen felül az egyes isteni személyek egymás közti dialógusáról is olvasunk. Ez az üdvtörténeti „akció” két oldalról közelíthető meg. A görög filozófiára építő szemlélet örök és változatlan létteljességnek és értékteljességnek mutatja, a Biblia viszont olyan Én-nek, aki mindent átad egy Te-nek, mert semmit sem akar egyedül birtokolni, hanem a Te-től visszkapva, a közös birtoklás Mienkének örül. Létteljessége és értékteljessége így a kölcsönös önátadás és a kölcsönös szeretetben való öröm dinamikájában él.

Ennek az ontológiai dinamikának felel meg az üdvtörténeti dinamika, ahol a személyek küldése kifelé a világ felé is folytatódik, hogy a világot is belevonja az önátadásnak és a szeretetben való végtelen örömeinek közösségébe.

Főleg Szent János evangéliuma mutatja Krisztuson keresztül az üdvtörténeti önátadásnak ezt a dinamikáját. De János ezt nemcsak Krisztusra vonatkoztatja, hanem a krisztusi emberre, a keresztyén egzisztenciára is. „Krisztusnak lenni Jánosnál annyit jelent, mint a Fiúhoz hasonló módon lenni, fiúnak lenni, tehát nem saját magára vonatkoztatva és nem önmagában állva élni, hanem egészen megnyíltan élni, ‚Valakitől‘ és ‚Valaki felé‘. Amilyen mértékben ‚krisztusi‘ a keresztyén, olyan mértékben érvényes ez rá. Természetesen az ilyen megállapítások révén az is tudatosulhat benne, hogy még milyen kevésbé krisztusi” (18).

Egyes mai hittudósok ennél is tovább mennek. Azt mondják, hogy ha nem Arisztotelész elemzéseiből, hanem a Szentháromság dogmájából kiindulva szemléljük a relatio-t mint bölcséleti kategóriát, akkor annak felismeréséhez is el kell jutnunk, hogy a létezők alapvető kategóriáit nem meríti ki a szubsztanciákra és akcidensekre való felosztás. A szubsztancia és az akcicens mellé harmadiknak odakívánkozik a reláció, amely – a Szentháromságban isteni módon, a perszonalista filozófiák szerint pedig legalábbis az embereknél, de valószínűleg az egész teremtésben véges formában – nem egyike az akcidenseknek, hanem éppoly alapvető kategóriája a lét struktúrájának, mint a szubsztancia és az akcicens. Az antik görög gondolkodás az egységben látta az isteni elemet, a sokféleséget negatívumnak, az egység megbomlásának tartotta. A Szentháromság titka azt mutatja, hogy Isten csak a nem-istenihez képest egy, önmagában nézve azonban a hármasságnak teljessége. Ennek következtében a teremtmények világában az egység és a sokféleség egyaránt lehet képe Istennek, és benne való részesedés is lehet. Legszebb képe Istennek, amikor sokféleségben valósul meg az egység, pluralizmusban az egyöntetűség. Az egység mintája nem a görögök által oszthatatlannak vélt atom, hanem a szeretetből kinövő sokféleségű egység. „A keresztyén egzisztencia lényege, hogy létünket mint másokhoz való viszonyulást fogadjuk

el és éljük, és így hatoljunk bele abba az Egységbe, amely minden valóságnak Alapja és Hordozója” (19).

II. rész: Hiszek Jézus Krisztusban (Krisztológia)

51. §. Bevezetés a krisztológiába

1. A krisztológia helye a teológiában

Hitünk a Krisztus-eseményt a világtörténelem legnagyobb jelentőségű eseményének tartja: ezáltal Isten személyesen jelent meg az emberiség történetében, sőt egyik tényezőjévé vált. A Krisztusban értünk emberré lett, kereszthalált halt, majd megdicsőült Isten ugyanis azóta állandóan felkínálja a maga boldog életét az embereknek, és folytatja azokban, akik őt legfőbb uruknak és parancsolójuknak elfogadják; ugyanakkor fokozatosan érleli a világot a történelem végcéljának, az eszkatológiai beteljesülésnek, az „abszolút jövő”-nek megvalósulására.

A *szótérológiában* ilyen fogalmazásban tárgyaltunk ezekről a tényekről: Isten Jézus Krisztusban megváltott bennünket. Láttuk, hogy megváltásunk elsősorban azoknak az eseményeknek köszönhető, amelyek Jézus fogantatásával, sőt már a megváltás előkészítésével kezdődtek, kereszthalálában és megdicsőülésében tetőződtek, és az isteni élet állandó közvetítésében folytatódnak. Ezekon kívül azonban másodsorban megváltásunkat szolgálják bizonyos kijelentések, tanítások, továbbá az üdvtörténeti eseményekből kiolvasható olyan természetfölötti igazságok, amelyek elemzése során a Krisztus-eseményt értelmünkkel is megközelíthetjük, teológiailag is megfogalmazhatjuk. Ennek az értelmi megközelítésnek szellemében kísérelte meg a *megváltástan* a megváltás mikéntjének elemzését, és ebben a szellemben kereste a *szentháromságtan* azokat a fogalmakat, amelyek alkalmasak arra, hogy a számunkra megszerzett isteni életbe bepillantást nyerjünk, Isten életéről valamelyes ismeretet szerezzünk.

Hátra van egy harmadik nagy kérdéscsoport: ki az, aki számunkra megszerezte az üdvösséget? Hogyan próbálhatjuk emberi fogalmakkal megközelíteni azt a Valakit, akinek személyében Isten belépett az emberi történelembe? Milyen lehet az, amikor a végtelen Isten a véges ember sorsát vállalja? Ezekkel és hasonló kérdésekkel foglalkozik a *krisztológia*.

2. A krisztológia hittitkokat elemez

A krisztológia abban a tudatban boncolgatja a most említett problémákat, hogy hittitkokkal áll szemben: a végtelen Istent és véges embert magában egyesítő, éppen ezért emberileg felfoghatatlan Krisztus-egyéniség titkával, a Krisztus-misztériummal (vö. 1Kor 2,7-11}. Hiszen értelmünk a maga erejéből nem tudná kiokoskodni, ha a kinyilatkoztatás nem tanítaná, hogy Megváltónk Isten és ember egy személyben, Isten-ember. Továbbá, ha ezt a tényt tudomásul vesszük, Jézus Krisztus istenemberi egyéniségét akkor sem tudjuk fogalmi rendszerünkbe maradék nélkül beleilleszteni. Isten megtestesülésének hogyanját és annak következményeit kétezer év óta különféle módszerekkel boncolgatja az emberi okoskodás, de ez mindig annak tudatában történik, hogy a hittitkok hegyóriásokhoz hasonlítanak, amelyeknek tetejét sűrű felhő borítja, és ebbe a felhőbe behatolni sohasem tudunk, csakis megközelíteni vagyunk képesek, és így tudunk némi fogalmat szerezni arról, hogy milyen a hegytető és milyen az ottani élet.

3. Krisztológia és a Krisztussal foglalkozó egyéb tudományok

Krisztus személyével és művével a hittudomány különféle formákban foglalkozik:

1. Történetiségét, valamint életének és tanításának velejét bizonyítja és elemzi az alapvető hittan (theologia fundamentalis) és az újszövetségi szentírástudomány.

2. Megváltói művével a szotériológiában találkoztunk. Azt a kérdést viszont, hogy a megváltás hatásai hogyan lehetnek számunkra hozzáférhetők, egyéb teológiai rész-tudományok tárgyalják: a dogmatika egyes részei (pl. kegyelemtan, egyháztan, szentségtan), továbbá az erkölcstudomány, a liturgika stb.

3. A krisztológia Jézus egyéniségét elemzi, és a fent említetteknek megfelelően két szempontból tárgyalja:

a) Hogyan igazolható Jézus Krisztus istensége és embersége a kinyilatkoztatás forrásaiból?

b) Hogyan találkozott Jézusban az isteni és emberi elem? Mik lehettek a következményei Jézus egyéniségében ennek a találkozásnak?

52. §. Dogmafejlődés a krisztológiában

Tágabb értelemben vett dogmafejlődéssel már az apostolok korában találkozunk. Ezt a Biblián belüli dogmafejlődésnek nevezzük. Szűkebb értelemben vett dogmafejlődésen azt a folyamatot szokás érteni, amelynek során a Biblia utáni időkben fokozatosan bontakoztak ki a Krisztus személyére vonatkozó hitigazságok.

1. A Biblián belüli dogmafejlődés

1. A szentírástudomány kimutatja, hogy *minden evangélium más Krisztus-képet* rajzol; különösen a szinoptikusok és Szent János evangéliuma térnek el egymástól; és Szent Pál is másképp látja Krisztust, mint az evangéliumok. Nem más Krisztusról beszélnek a különféle szentírók, hiszen a lényegben megegyeznek, hanem ugyanazt az egyéniséget más-más oldalról mutatják be, mert mondanivalójukat olvasóik igényeihez, körülményeihez és felfogóképességéhez szabják.

2. Szorgos kutatások folynak manapság arra vonatkozólag, hogy nem beszélhetünk-e krisztológiai fejlődésről a hitletétemény írásban való rögzítése, tehát *a szentírási szövegek megírása előtt*. Egyes kutatók például lehetségesnek tartják, hogy Jézus nem alkalmazta magára a személyi méltóságát jelző bibliai címeket (Messiás, Isten Fia, Emberfia, Isten szenvedő Szolgája, Megváltó, Küriosz), hanem megdicsőülése után az evangéliumát hirdető és személyét a Szentlélek irányításával elemző őskeresztények akarták ezekkel a címekkel önmaguk és mások számára megközelíteni és elfogadhatóvá tenni Jézus személyének titkát és küldetését.

3. Ezeken az Ószövetség gondolatvilágából vett megfogalmazásokon kívül *egyéb szellemi áramlatokkal is szembesíti* Jézus titkát az első kereszténység. Ezt főleg Szent Pál és Szent János írásai mutatják. Ezért mondja az utóbbi öt Logosznak, Világosságnak, Életnek, Igazságnak stb. Szent Pál is a korabeli hellénista elképzelések nyelvezetét használja, tartalmilag azonban messze fölöttük áll, amikor úgy ír, hogy Jézus a láthatatlan Istennek látható képmása (2Kor 4,4; Kol 1,15); benne Isten teljessége, plérómája lakik (Kol 2,9). Nagy jelentőségű továbbá, hogy Szent Pál a közös hagyománykincset, a „hitletéteményt” (1Tim 6,20; 2Tim 1,14: depositum) jelentő igazságok megelmélkedéséből a Szentlélek vezetésével *új következtetésekhez és új felismerésekhez jut*, amilyen például Krisztus préegszisztenciája (Fil 2,5-7; ezt később Szent János is tanította, valószínűleg Páltól függetlenül); továbbá, hogy Krisztus a világmindenség teremtő és fenntartó ura (Kol 1,16-17), és hogy az Egyház Krisztus Teste (Kol 1,18.24) stb.

2. Szűkebb értelemben vett dogmafejlődés

A szűkebb értelemben vett dogmafejlődés során merülnek fel azok a filozófiai kategóriák, amelyeket bizonyos eretnokségekkel szemben alkalmazott Krisztusra az Egyház. Ilyenek: lényeg, természet, személy, hüposztaszisz, személves egység (unio hypostatica) stb.

1. JÉZUS VALÓSÁGOS ISTEN ÉS VALÓSÁGOS EMBER

A kereszténység legelső századai igehirdetésében Krisztusnak üdvtörténeti szerepén van a hangsúly, akárcsak a Szentírásban. Ezt látjuk a különféle őskeresztény hitvallásokban, az Apostoli Hitvallásban is.

A kereszténység terjedése során azonban egyre inkább előtérbe nyomul az a probléma, hogy *Jézus istensége* hogyan egyeztethető össze az Ószövetségből átvett szigorú monoteizmussal, és hogyan védhető meg a monoteizmus a pogányokkal szemben. Az apologeták rájönnek, hogy ennek a kérdésnek megoldását olyan bibliai helyekből kiindulva

lehet megtalálni, ahol többről van szó, mint Krisztus üdvtörténeti szerepéről: az „üdvtörténeti krisztológiát” tehát rá kell építeni az „ontológiai” krisztológiára. Ennek alapgondolata már Ignatius-nál fellelhető (Ef 7 2; Kol 3 2; Smyrn 4 2), részletesebben azonban csak Iustinus, Irenaeus, Hyppolytus foglalkoznak a témával. Náluk kezdődik az Atya és Fiú Szentháromságon belüli szerepének elemzése, amely – mint a szentháromságtanban láttuk – nem minden nehézség nélkül haladt előre, mert nemcsak eretnek tévedések (adopcianizmus, szabellianizmus, arianizmus), hanem könnyen félreérthető és ezért nem szerencsés megfogalmazások és elképzelések is gyakran jelentkeztek. Végre az *I. niceai* (görögösen: nikaiai) zsinat (325) homo-usziosz formulája határozta meg a hivatalos egyházi álláspontot (DS 125).

Ugyanez a zsinat *Jézus valóságos emberségét* is vallja, ha nem is részletezi. De ezt már Szent János levelei (1Jn 1,1-3; 4,2-3; 2Jn 7), sőt evangéliumának bevezetése (1,14) is jónak látta hangoztatni a dokéták ellen.

A *dokéták* nem alkottak zárt felekezetet. Egyes pogány és keresztény gondolkodókat nevezünk így, akik az első században már fel-felbukkanó, később a gnoszticizmusban, majd a manicheizmusban diadalmaskodó nézetet vallották: az anyag a sátán alkotása és minden rossznak forrása, ezért Jézusnak nem lehetett valóságos teste, csak látszat-teste.

Ettől fogva minden további vizsgálódásnak kiindulópontja és egyúttal az igazi krisztusi hitnek mértéke ez a tétel lett: „Egy és ugyanaz a Valaki valóságos Isten és valóságos ember”. Ez az igazság – bár nem ugyanezekkel a szavakkal – a Bibliában is fellelhető, főleg a Róm 1,2-5 és Jn 1,14 helyeken.

2. AZ ISTENSÉG ÉS EMBERSÉG VISZONYÁNAK KÉRDÉSE A LEGELSŐ SZÁZADOKBAN

A niceai zsinat után már nem Jézus istenségének és emberségének ténye, hanem ennek a két elemnek egymáshoz való viszonya foglalkoztatja a hittudósokat. Ezen belül egy ideig azon vitatkoznak, hogy a valóságos emberség milyen elemeket kell, hogy tartalmazzon.

A niceai zsinat utáni krisztológiai vitákban voltaképpen azokat a formulákat keresik, amelyek félreérthetőség és félremagyarázás veszélye nélkül juttatják kifejezésre azt az igazságot, hogy a Názáreti Jézus Isten és ugyanakkor ember.

Nyugaton a szentháromságtanban később meghonosodott szakkifejezéseket (substantia, persona) először Tertullianus alkalmazta Krisztusra, később Novatianus népszerűsítette, véglegesen azonban csak Szent Ágostonnál (†430) lettek ezek a nyugati teológia általánosan elfogadott terminológiájává, anélkül azonban, hogy a substantia és a persona kifejezések jelentését filozófiailag pontosan körülhatárolták volna. Az utóbbi feladat a középkori teológiára maradt.

Szent Ágoston arról beszél, hogy az Ige embert vett magára, és az így létrejött egységben az Ige tölti be a személy (persona) szerepét. Mert az így fölvetett ember nem volt meg korábban, hanem a felvétel pillanatában és a felvétel céljára teremtődött (assumptione creatus est), ahogy az ember lelke a testbe-költözéskor teremtődik. A test és lélek hasonlatát azonban nem elemzi tovább Ágoston, és nem esik bele abba a tévedésbe, mintha Krisztusban az emberséget csak emberi teste jelentené, emberi lelkét pedig az Ige pótolná. Ettől megóvta őt az a keletiektől átvett, már Origenésznél is olvasható szótériológiai elv, amely igen alkalmasnak bizonyult Jézus üdvtörténeti szerepének Jézus ontológiai lényegével való összekapcsolására: Jézus csak azt válthatta meg, amit magára vett, ha tehát nem vette volna magára az egész embert, akkor emberségünknek csak egy részét váltotta volna meg (quod assumptum non est, sanatum non est).

Ezt az elvet *Keleten* is hangoztatják. De éppen legfőbb képviselője, Origenész volt az, aki kedvezőtlenül befolyásolta a keleti krisztológia fejlődését. Origenész ugyanis Platón hatása alatt az emberi lélek préegzisztenciáját (vagyis fogantatásunk előtti létezését) vallotta, és ez az elképzelése váltott ki két olyan eretnekséget, amelyet az alexandriai kateketikai iskolához tartozó Arius és Apollinaris hirdettek.

Arius (görögösen: Areiosz) alexandriai pap azt hirdette, hogy Jézus nem az Atya valódi örök Fia, hanem az angyalokhoz hasonló, de náluk sokkal kiválóbb szellemi lény (Logosz), akit az Atya a világ teremtése előtt és a teremtés végrehajtása céljából teremtett, és akiben az Atya lelke (a Szentlélek) nagyobb erővel működött, mint bárkiben. Megtestesülésekor nem egész embert vett magára, hanem csak emberi testet, mert az emberi lélek szerepét maga a Logosz töltötte be.

Az Arius ellen Niceában összeült első egyetemes zsinat (325) elsősorban Jézus istenségét védte meg, a zsinat hitvallása azonban ezt is hangsúlyozza: ez az Isten „értünk emberré lett” (DS 125).

Mivel a zsinat Jézus emberségéről nem adott részletezőbb tanítást, az emberséget illetőleg Arius egyik nagy ellenfele, *Apollinaris* (görögösen: Apollináriosz) is téves nézeteket vallott, Krisztus emberségét megcsonkította.

Apollinaris szerint az ember nem testből és lélekből, hanem három összetevőből áll: test + éltető lélek + értelmes lélek. Krisztus emberségében csak az első kettő volt meg, a hiányzó harmadikat, az értelmes lelket a Logosz pótolta. A Logoszt különben az Atyával egylényegűnek és öröktől valónak tartotta Apollinaris.

Mint látjuk, a keleti teológiát a negyedik század óta Jézus emberségére vonatkozó viták foglalkoztatják. Az alexandriai iskola platóni hatás alatt eltúlozta Jézus istenségét, ezért elhalványította valódi emberségét. Ezt az irányzatot jótékonyan ellensúlyozta az antióchiai iskola józan bibliai egzegézisre alapozó, de – sajnos – ugyanakkor racionalizmusra hajlamos gondolatvilága. Az antióchiaiaknak köszönhető, hogy az *I. konstantinápolyi egyetemes zsinat* (381) elítélte Apollinarist, miután nézetét már korábban elvetette Damasus pápa (DS 149; 151).

3. AZ EFEZUSI ÉS A KALCEDONI ZSINAT TANÍTÁSA

Az antióchiai szemlélet racionalista eltúlzása váltotta ki az ötödik század két nagy krisztológiai eretnekségét, a nesztorianizmust és ellenhatását, a monofizitizmust.

a) Az ötödik század nagy vitái azzal kezdődtek, hogy Keleten az istenség és emberség szoros kapcsolatát a „communicatio idiomatum”-mal (tulajdonságok kicserélhetősége) is akarták szemléltetni, és ezt az *antióchiaiak* megengedhetetlennek tartották. A tulajdonságok kicserélhetősége azt jelenti, hogy mivel Jézus egy valaki, azt is szabad róla állítani, hogy Isten meghalt a kereszten, és azt is, hogy Mária fia mindenható. Hiszen Jézusban az istenség és emberség kölcsönösen átjárja egymást, de meg nem szünteti. Az antióchiaiak nem helyeselték a communicatio idiomatum-ot, mert az istenség és emberség egységét sokkal lazábban tudták elképzelni, és a viták során úgy nyilatkoztak, mintha Jézusban az embert külön valakinek, az Istentől birtokba vett és teljesen átjárt külön emberi személyiségnek tartották volna.

Nestorius (görögösen: Nesztóriosz) konstantinápolyi pátriárka csak egyik képviselője volt a róla elnevezett *nesztorianizmusnak*, amely voltaképpen nem fogalmazta meg nyíltan, hogy Krisztusban két személyt lát, egy isteni és egy emberi személyt; de ahogyan a communicatio idiomatum ellen érvelt, különösen a Szűz Mária istenanyaságáról folyt

vitákban, abból logikusan ez következik. Hasonlatai is erre utaltak. Jézusban az istenség és emberség találkozását ő és párhívei az igazi jóbarátok lelki egységéhez hasonlították, továbbá azt mondták, hogy Jézus isteni énje az emberi én templomában lakik és azt jelenlétével betölti és megszenteli.

A nesztoriánusok legfőbb ellenfele, Alexandriai Szent Cirill (görögösen: Kürillosz Alexandrinosz, †444) 92 tételben foglalta össze tévedéseiket. Ezeket a tételeket minősítette eretnekségnek az *Efezusban* tartott harmadik egyetemes zsinat 431-ben (DS 252-263), amelynek határozatait Celesztin pápa hivatalosan jóváhagyta. A zsinat Jézus személyének egyetlenségét képviselte, de pontosabban nem körvonalazta a személyének jelzésére használt „hüposztaszisz”, valamint az egység (henószisz) és a két természet (phüszisz) kifejezések jelentését.

b) Amíg az antióchiai iskolát a racionalizmus, addig az *alexandriaiakat az álmiszticizmus veszélye fenyegette*. Az utóbbinak jó példája, hogy egy konstantinápolyi kolostor főnöke, aki az alexandriai iskolából került ki, ilyen hasonlatokat használt a nesztoriánusok ellen írt művében: a fa a tűz közvetlen közelében nem maradhat úgy, hogy meg ne gyulladjon a hőségűtől, a tengerbe ejtett tejsöpp lehetetlen, hogy föl ne szívódjék; ugyanilyen lehetetlenség, hogy Jézus emberi természete a végtelen isteni személyben épen maradjon.

Eutüchész-nek ezt a nézetét az igazhitűek összeegyeztethetetlennek tartották az efezusi zsinat határozatával, hiszen így már nem beszélhetünk két természetről, pedig a zsinat az utóbbi kifejezést használta. Eutüchész tehát monofizitizmust hirdet. A monofizitizmussal a negyedik egyetemes zsinat foglalkozott, amely 451-ben ült össze *Kalcedonban* (görögösen: Khalkédónban), és kimondotta (DS 300-302), hogy Krisztus nem volna igazi ember, ha emberi természete nem maradna épségben. Isteni természete szerint egylényegű az Atyával, ugyanakkor emberi természete egylényegű a mi emberségünkkel. A zsinatnak ez a határozata Krisztus emberségének meghatározásában többet mond, mint az efezusi formula, a két természetet egyesítő fogalmat pedig véglegesen a hüposztaszisz kifejezéssel azonosítja. Az utóbbinak a két természethez való viszonyával kapcsolatban felvethető problémákra azonban nem tér ki. Ezek a problémák különben is csak a középkorban, más formában pedig a legújabb teológiában kerültek előtérbe. Rendkívül fontos azonban a zsinatnak ez a két kifejezése: a két természet összevegyülése és szétválaszthatósága nélkül. A két kifejezés közül ugyanis a második nemcsak arra utal, hogy Krisztusban az istenség és emberség egysége mindörökké megmarad, hanem – amit a mai teológia hangsúlyoz –, hogy Isten egyszersmindenkorra, véglegesen belépett a világba, a történelembe, magához kötötte az anyagot is, anélkül azonban – erre utal az „összevegyülés nélkül” kifejezés –, hogy panteista formában alkotórészévé válna a világnak, vagy ahogy ma mondják: elveszítené transzcendenciáját.

Krisztus két természetének egy személyben való találkozását már Alexandriai Szent Cirill személyes egységnek (henószisz kath hüposztaszin) nevezte. Ezt a kifejezést az efezusi zsinat is átvette és később teológiai szakkifejezéssé vált, különösen a kalcedoni dogma óta. Latinul „*unio hypostatica*”-nak szokták mondani.

4. A KALCEDONI DOGMA ÉRTELMEZÉSEI NAPJAINKIG

A kalcedoni zsinat óta eltelt idő krisztológiáját a zsinati határozatot értelmező törekvések jellemzik. Több ilyenről tud a dogmatörténet:

a) A monofizita jelszavakat politikai mozgalmak is magukévá tették, és a vallás nevében vívott harcok sok véráldozatot követeltek. Ezért *Sergius* (görögösen: Szergiosz) konstantinápolyi pátriárka olyan közvetítő megoldással próbálkozott, amellyel a monofizita Arménia és Szíria lakosait akarta megnyerni a kalcedoni dogmát valló birodalomnak.

Véleménye szerint, amelyet később *monotelítizmusnak* neveztek, nem okos dolog két természetről beszélni, hiszen Jézus cselekedeteiben nem lehetett kettősség, hanem egyetlen működési forma (*energeia*) jellemzi azokat. Ennek az egyetlen „istenemberi működésnek” alapján viszont joggal feltételezzük, hogy egyetlen cselekvő akarat (*theléma*) van mögötte.

Bár ezt a megoldást általában kedvezően fogadták, az igazhitűek csakhamar rájöttek, hogy veszélyezteti Jézus emberi természetének épségét, tehát rejtett monofizitizmus.

A monoteléták elleni érveket Agatho pápa is magáévá tette, a *III. konstantinápolyi zsinat* (681) pedig ünnepélyesen kimondotta, hogy Krisztusnak nem egy, hanem két akarata van, egy isteni és egy emberi akarat (DS 550-559).

b) A kalcedoni zsinati formula szakkifejezésének értelmezésével száz évvel a zsinat után az ún. *újkalcedoni iskola* próbálkozott első ízben. Hittudósai az alexandriaiak hatása alatt leszögezték, hogy Krisztusban az „egy hüposztaszisz” csakis a Logosz hüposztaszisza lehet; ez vette magára az emberséget, mely utóbbi csak benne létezhet (ezt a tényt azóta enhüposztaszianak mondjuk), ezért az emberségnek saját létezési lehetősége nincs (ezt a tényt viszont anhüposztaszianak) (20). A hüposztaszisz lényegéről folytatott akkori vitákból az a meghatározás került át a nyugati teológiába, amelyet Boétiusz képviselt: értelmes természetű önálló, egyedül létező (*rationalis naturae individualis substantia*). (vö. 7. §. 6.)

A szentháromságban láttuk, hogy amikor ezt a meghatározást a *középkorban* az isteni személyekre próbálták alkalmazni, módosították. Szent Tamás idejében alkalmazták Krisztusra az így módosított hüposztaszisz-fogalmat, amelyet ettől fogva a latin *persona*-val és *subsistentia*-val azonosítottak (a *phüszisz*-t pedig a *natura*-val és a *substantia*-val). Akkor még nem vették észre, hogy milyen nehéz problémákat vet fel ez a megoldás.

Akik viszont a skolasztika korábbi időszakában másképp próbálták értelmezni a hüposztasziszt, ill. personát, azok a burkolt nesztorianizmus útját járták anélkül, hogy ezt tudatosították volna. Nézeteik hamar feledésbe merültek, csak legújabban kezdenek átmenteni belőlük néhány hasznosítható gondolatot. Ilyen, bár téves próbálkozás volt a *habitus-krisztológia* (amely szerint Isten egy ember emberségének ruháját vette volna magára) és az 5. századi antióchiai iskola *assumptus-homo-krisztológiája* (amely szerint nem emberséget, hanem konkrét embert vett volna magára, amelynek énje ugyan hiányzott, de megvolt a maga konkrét különállása (vö. 57. §. 2. c).

c) Említésre méltó egy kisebb jelentőségű eretnekségnek, a *hiszániai adopcianizmusnak* elítélése a Karoling-korban. Arról folyt a vita akkoriban, hogy Jézus mint ember is természetes fia-e az Atyának vagy csak fogadott fia. A spanyolok tagadták az emberség természetes fiúságát, ellenfeleik (élükön Alkuinnal) viszont azzal érveltek, hogy a fiúság a személyiségre megy vissza, és mivel Jézusban egyetlen személy van, azért róla csak egyetlen fiúság állítható. Több gall zsinat az utóbbiak mellé állott, és *Róma jóváhagyása dogma rangjára emelte az egyetlen fiúság tételét* (DS 615).

d) Dogmatörténeti szempontból nem jelentősek, de a további kutatások számára felhasználhatók lehetnek azok a viták, amelyek a trienti zsinat utáni teológiában arról folytak, hogy mi lehet az a létmozzanat (*causa formalis*), ami Krisztus emberségét belekapcsolja a Verbumba (56. §. 4.).

Kevésbé jelentős tény, hogy a múlt században különleges racionalista krisztológiát akart kiépíteni két katolikus tudós: A. Günther és A. Rosmini. Az egyházi tanítóhivatal mindkettőjük tanítását elvetette (DS 2828; 3227).

e) A protestantizmus kezdetben elfogadta az ókori zsinatok krisztológiáját, csak a szótériológiában volt ellene a katolikus értelmezésnek. A felvilágosodás korának racionalizmusa azonban ezen a területen is érezte hatását, amely először a múlt században Schleiermacher *„tudat-krisztológiájában”* jelentkezett, manapság pedig *Bultmann* iskolájának „mítosztalanító” elképzeléseiben. A tudat-krisztológia szerint Jézus kétségtelenül meg volt győződve metafizikai fiúságáról. Nem lehet azonban eldönteni, hogy a valóságban is megvolt-e ez a fiúság, vagy csak Jézus tudatában létezett.

Az Egyházak Világtanácsának 1948-ban készült Hitvallása Krisztust „Istennek és Megváltónak” mondja.

5. ÚJABB TÖREKVÉSEK A KRISZTOLÓGIÁBAN

Majdnem 1400 éven keresztül úgy látták, hogy a kalcedoni zsinat megoldotta a krisztológia legfőbb problémáját, Jézus istensége és embersége egymáshoz való viszonyának kérdését. Csak századunkban merültek fel olyan új szempontok, amelyek miatt az újabb hittudomány – mint látni fogjuk – nemcsak a dogma mai nyelvre való átültetését látja szükségesnek, hanem a régiek szemléletmódját kiegészítő új igazságok megfogalmazására is törekszik.

a) *Századunkban előbb csak protestánsok, ma már a katolikus hittudósok is felfigyeltek arra a tényre, hogy a kalcedoni dogma „hellénisztikus gondolkodási modellje” mennyire keveset mond a mai embernek. Több oka van ennek.*

Egyik az, amivel a szentháromságtanban már találkoztunk: a személy és a természet mai konkrét és dinamikus elképzelése merőben más, mint a *görög filozófia absztrakt és sztatikus fogalmai*. A kalcedoni dogma biztosítja ugyan Jézus Krisztus emberi természetét, a hüposztazis nélküli természet azonban ma annyira elvontnak tűnik, mintha az ige nem élő embert vett volna magára, ill. Jézusban nem élő ember rejtőzne, hanem valami „absztrakt emberség”.

Sőt azzal is kell számolni, hogy amikor a kalcedoni dogma értelmében emberséget magára öltött isteni személyről beszélünk, a ma embere helytelen fogalmat alkothat magának a megtestesülésről. Hiszen vallástörténeti ismeretei alapján kísértve van arra, hogy azonosnak gondolja azokkal a „megtestesülésekkel”, amelyekről a *mitológiák* beszélnek, és amelyeket ugyanezekkel a szavakkal fejeznek ki.

Ezeknek és hasonló szempontoknak figyelembe vétele arra készíti a ma hittudósait, hogy a kalcedoni dogmát újra átgondolják, és napjaink emberének gondolkodási modellje szerint is tolmácsolni próbálják.

b) Általában abból a tényből indulnak ki, hogy a kalcedoni zsinat utáni teológia a védekezés hevében sztatikus irányban fejlődött. Ez azt jelenti, hogy az Isten-ember lényegét a szótériológiai szempontok mellőzésével kezdte szemlélni, holott a bibliai és az őskeresztény krisztológiában inkább a dinamikus (más szóval: funkcionális) szemlélet állt előtérben: mit jelent Krisztus istensége az üdvözítés szempontjából? *Jogosak a sztatikus kérdésfeltevések is, de az így kialakult „ontológiai krisztológiát” ki kell egészíteni a „pro nobis” incarnatus est igazságot szem előtt tartó „funkcionális” krisztológiával.* A kiegészítés ne úgy történjék, hogy ezek egymás után tárgyalatnak, hanem olyanféleképpen, ahogy a patrisztikai kor végén Damaszkuszi Szent János igyekezett megközelíteni Jézus személyét: a kétféle krisztológia kölcsönösen átjárja egymást valamiféle „perichorézisz” formájában.

Gyakorlatilag ezt a törekvést főképpen Krisztus emberi tudásának és akarati életének tárgyalásakor fogjuk látni. Az ontológiai krisztológia ugyanis az ide tartozó igazságokat úgy vehette le a kalcedoni dogmából, hogy a „pro nobis” szempontját figyelmen kívül hagyta. Az utóbbinak következtében szinte megoldhatatlan feladatnak látszik az érdemszerzés tényének, továbbá Jézus földi élete egyes állomásainak (születése, fizikai

munkája, tanítói tevékenysége, világhoz való viszonyulása, csodái, szenvedése stb.) mint a megváltói mű egyes fázisainak olyan megjellemzése, hogy az Krisztus emberi tudásával és akarati életével összeegyeztethető legyen.

Amikor Jézus emberi tudását és akarati életét új szempontok szerint próbálják megfogalmazni mai teológusok, nem egyszer mellőzik vagy módosítják a skolasztika, de különösen a Tridentinum utáni új-skolasztika fogalmi kincsét. Fokozatosan érvényesül ez olyan mai törekvésekben, amelyek Krisztus egész emberi egyéniségét, az ember-Krisztusnak az Igéhez és az Atyához való viszonyát próbálják a modern ember gondolkodásmódjának megfelelően átfogalmazni.

Természetes, hogy mindezek csak kísérletek, próbálkozások, tehát végleges eredményről, vagyis új krisztológiáról ma még nem beszélhetünk.

c) Az sem meglepő, ha nemcsak protestáns, de egyes katolikus kutatók is néha átlépik a határt, amit az Egyház másfél évezredes hagyománya szabott meg. Ilyen *túlzó törekvések ellen emelte fel szavát a Hittani Kongregáció*, amikor 1972. február 21-én védelmébe vette a IV. lateráni zsinat (1215) szentháromságtani és a kalcedoni zsinat (451) krisztológiai dogmáit. Azt azonban nem tagadja, sőt kifejezetten hangsúlyozza a kongregációi határozat, hogy ajánlatos a régi dogmákat a ma nyelvén is megfogalmazni. Ugyanezt olvassuk a II. vatikáni zsinat „Gaudium et spes” kezdetű pasztorális konstitúciójában: „Folyton folyvást keressék a módját a hittudósok, hogy az eddiginél alkalmasabban közölhessék a tanítást koruk embereivel. Hiszen más valami a hitletétemény, vagyis az igazságok, és megint más az előterjesztés módja; persze úgy, hogy a tétel és értelme ugyanaz maradjon” (EM 62).

d) *A Bibliából kielemezhető őskeresztény krisztológia két irányból indult ki, amikor Krisztus egyéniségét megközelítette.* Korábban az emberségén átütő isteni elemekből kiindulva megdicsőülésének tényén keresztül jutottak el Isten-emberi mivoltának felismeréséhez és elemzéséhez. Később a hozzánk leereszkedett, testet öltött, emberré lett Isten gondolata került előtérbe. Ez a kettős út szükségképpen kiegészíti egymást, ezért a mai teológia is két irányból, de némileg más fogalmakkal igyekszik megközelíteni a Krisztus-misztériumot.

da) *A felülről lefelé vezető*, Isten megtestesüléséből kiinduló mai szemlélet úgy mutatja be Krisztust, mint akinek személyében és művében Isten a legtökéletesebb módon nyilatkoztatta ki magát és a leghathatósabban kínálkozott fel nekünk arra, hogy párbeszédre, vizontszeretetre, isteni életébe való bekapcsolódásra indítson minket. Ezt a szemléletet szükségképpen kiegészíti az ellenkező irányból induló, amely Jézus emberségét elemzi, Istennel való kapcsolatát vizsgálja és kimutatja, hogy ő mindennél és mindenkinél alkalmasabb arra, hogy az emberi lelkek mélyén öntudatlanul élő, megváltás után sóvárgó vágyakat maradéktalanul kielégítse, így egyéniségünk tökéletes kibontakozását lehetővé tegye, egyénileg is mindenkinek „üdvözítője” legyen.

db) Amíg a felülről lefelé irányuló út inkább az ontológiai krisztológia mai mondanivalóira irányítja figyelmünket, addig az *alulról*, Jézus emberségéből felfelé vezető útvonal az üdvtörténeti mondanivalókkal foglalkozik elsősorban.

Az utóbbi *a történetiséget két formában érvényesíti.* Elsősorban Jézus emberségének az ő élete során történt kibontakozását és ennek a kor és a környezet adottságaival való összefüggését tárgyalja, mint a megváltásban Jézus életeseeményeinek és halálának szotériológiai elemzésénél láttuk.

A történetiség érvényesítésének van egy másik formája: Krisztus „fölfoghatatlan gazdagságát” (Ef 3,8) nemcsak a tanítóhivatal által előterjesztett krisztológiai formulák igyekeznek más-más oldalról megközelíteni, hanem azok a *Krisztus-képek* és Krisztus-ábrázolások is, amelyek az egyháztörténet során akár magyarázat, ill. értelmezés

formájában, akár mint a kultusz tárgyai fel-felbukkantak. Szent Márknál pl. inkább embernek tűnik fel Krisztus, Szent Pálnál viszont istensége van előtérben; az első századok a tanító Krisztust imádják, a keleti császárok kora a mindenkifölött uralkodó pantokratort; a középkor derekán a szenvedő ember lesz a kultusz tárgyává, ezt némileg módosítja később a Jézus-szíve-tisztelet; ma újabb kísérleteknek lehetünk tanúi (pl. Teilhard de Chardin „kozmosz” Krisztusa; Schürmann másokért élő „pro-existens” Krisztusa; Robison „szolidáris” Krisztusa; Läßle Krisztusa: „Istenünk és testvérünk” stb.). Ezeknek a képeknek egyike sem meríti ki a kimeríthetlent, sőt még a dogmatikai formulák sem (21).

A különféle Krisztus-képek egyrészt úgy láttatják Jézust, mint bizonyos vallási értékek inspirálóját és azok megvalósításának példaképét, másrészt mint a vallási átélésnek, főleg az isteni küldetéstudatnak páratlan képviselőjét. Mindezek a tulajdonságok valóban elmondhatók Jézusról, de Jézus sokkal több, mint amit az ilyen megjellemzések mutatnak. Jók és hasznosak az ilyen Krisztus-képek, de nem a Názáreti Jézust mutatják be a maga egészében, hanem akár egyéni átéléseknek, akár korok szükségleteinek megfelelő egyes vonásokat ragadnak ki Jézus egyéniségéből. Amikor így tesznek, azzal a veszéllyel is számolniuk kell, hogy olvasóik könnyen egy sorba veszik Jézust a vallástörténet egyéb kiváló személyeivel (pl. Mózes, Buddha, Zoroaszter), akik vallási küldetéstudattól fűtve nagyot alkottak, de egyáltalában nem mondhatók Isten egyedüli teljes és végleges kinyilatkoztatójának (22).

e) Ez a kérdés is fölvetődött: nem lehetne-e és nem kellene-e újabb, a mai ember gondolkodásának a réginél jobban megfelelő *dogmatikai formulákat* is előkészíteniük a hittudósoknak? Az így létrejövő „pluriformis” krisztológia éppúgy nem akarná tagadni a hagyományos dogmatizálások belső tartalmát, ahogy a történelem során kialakult Krisztus-képek sem kizárni, hanem kiegészíteni próbálták egymást. Azért is kívánatos ez, mert a kereszténység egyetemessége és pluralizmusa – amire a második világháború óta ébredtünk rá igazában – szükségessé teszi, hogy az egészen más gondolkodási formákban élő és a mi fogalmi kategóriáinkat elsajátítani nem tudó keleti és afrikai népek szelleme is szóhoz jusson a hittudományban. Szükségképpen be fog tehát következni előbb-utóbb a mienktől egészen eltérő új teológiai nyelvnek és teológiai rendszerezésnek kidolgozása; az említett „pluriformis” krisztológia ennek kísérleti előkészítése is lehetne.

f) Mindezek a törekvések csak addig helyeselhetők, amíg *az egyházi tanítóhivatallal egyetértésben* történnek, és amíg nem az újat mondani-akarás vágya irányítja őket, hanem az a lelkiület, amely Szent Pál apostol Krisztusról szóló elmélkedéseit és igehirdetését ihlette: „Uramnak, Krisztus Jézusnak főséges ismeretéhez mértén mindent hátránynak tartok. Érte mindent elvettem, sőt szemétnek tekintettem, csak hogy Krisztust elnyerhessem és hozzá tartozzam” (Fil 3,8). Szent Pál gondolatvilágában Krisztus ismerete nem cél, hanem eszköz. A cél Krisztus elnyerése és a hozzá való tartozás. Hiszen a Krisztus-misztérium nemcsak személyének és művének felfoghatatlanságát jelenti, hanem az Istennel való találkozás egyedül lehetséges útját is. Az új teológia megalkotására való törekvés a misztérium mindkét jelentését figyelembe veszi. A hit ugyanis nem elméleti igazságok elfogadásában áll elsősorban, hanem magának Krisztus személyének elfogadásában. Őt magát kell életünk legfőbb urának és parancsolójának elismernünk, és ugyanakkor Egyháza és szentségei révén az ő megdicsőült életébe kell bekapcsolódnunk, hiszen „nincs üdvösség senki másban. Mert nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnének” (ApCsel 4,12).

53. §. Jézus Krisztus valóságos Isten

Ezt a tételt részben a legkorábbi eretnekségekkel szembeforduló Egyház rendes és egyetemes tanítása (magisterium ordinarium et universale), részben a későbbi eretnekeket cáfoló egyetemes zsinatok *dogmaként* hirdetik.

Tételünk bibliai bizonyításánál eltekintünk attól az újabban sokat vitatott egzegétikai kérdéstől, hogy a Biblia szövegében mik lehetnek Jézusnak hiteles kijelentései (ipsissima verba Christi) és hiteles tettei (ipsissima facta Christi), és mik azok, amiket a Jézus személyét értelmező ősegyház még a Biblia írásba foglalása előtt ismert fel és fogalmazott úgy, mintha Jézus mondta vagy tette volna. Ha ugyanis a Szentírás sugalmazottságát és a dogmafejlődésnek a Szentlélek által történő irányítását (Jn 14,16; 16,12-14; vö. 44. §. B) komolyan vesszük, akkor ezeknek a problémáknak megoldása nem befolyásolja a dogmatikai bizonyítást.

Az újszövetségi iratok az apostoli Egyház hitét tükrözik, és ez a hit azt mutatja, hogy a keresztények Jézusban nem vallásalapítót láttak, aki azt hirdeti, hogyan kell hinnünk Istenben, hanem olyan valakit, akinek fő témája, hogy hogyan kell hinnünk őbenne. Az apostoli igehirdetés abból indul ki, hogy Jézus személyében, szavaiban és cselekedeteiben maga Isten tükröződik és nyilatkoztatja ki magát a lehető legtökéletesebb formában. Ebben a meggyőződésben benne foglaltatik Jézus istensége. Az ősegyház istenhitét ugyanis az Ószövetség szigorú monoteizmusa határozta meg a környező népek politeista hiedelmeivel szemben. Ezért választotta Jézus is, az apostoli igehirdetés is a közvetett utat: olyan kijelentéseket és Jézus méltóságát jelző, az akkori ember számára sokatmondó olyan címeket, amelyeknek későbbi elemzése során bátran és az apostoli hit meghamisítása nélkül kifejezetten is megfogalmazhatta az Egyház Jézus istenségének tételét. Az utóbbihoz azonban – mint már a szentháromságtanban láttuk – nemcsak bibliai szövegek kellettek, hanem bizonyos filozófiai szakkifejezésekre is szükség volt (pl. személy, természet). Így vált lehetővé, hogy Jézus istenségének megvallása az egyistenhit feladását ne jelentse.

Jézus egyénisége titkának megközelítésében – mint korábban említettük (lásd 52. §.) – az újszövetségi írásokon belül is tapasztalható némi fejlődés. Ennek figyelembe vételével fogjuk végezni az alábbiakban a bibliai bizonyítást.

1. Jézus istensége az Apostolok Cselekedeteiben

Az ősegyház hitének legrégebbi írásbeli rögzítései az Apostolok Cselekedeteiben olvasható olyan részletek, amelyek az apostoli igehirdetésről számolnak be.

Szent Péternek az első pünkösdkor mondott beszédében ez olvasható: „Ezt a Jézust támasztotta föl Isten; ennek mi mind tanúi vagyunk. Azután, hogy Isten jobbja fölemelte, kiárasztotta az Atyától megígért Szentlelket” (2,32-33). Ezután Péter bizonyítékul a 110. zsoltárra hivatkozik, majd így folytatja: „Isten azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek, Kürioszá és Messiássá tette” (36. v.).

A Salamon-tornácban többek közt ezeket mondja Péter: „... az élet szerzőjét pedig megöltétek. Isten azonban feltámasztotta a halálból, ennek mi tanúi vagyunk” (3,15). Ugyanakkor a béna koldus gyógyulását ezzel indokolja: „Mert hittel segítségül hívtuk a nevét, erőt öntött ebbe az emberbe, akit itt láttok és akit ismertek, a tőle származó hit visszaadta neki épségét mindannyiatok szeme láttára” (16. v.).

A főtanács előtt is arra hivatkozott Péter, hogy a halottaiból föltámasztott Jézus Krisztusnak segítségével gyógyította meg a bénát. „Ő az a kő, amelyet ti, az építők elvetettetek, mégis szegletkövé lett. Nincs üdvösség senki másban. Mert nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnének” (4,11-12).

Ugyancsak a főtanács előtti nyilatkozata Péternek: „Atyáink Istene föltámasztotta Jézust, akit keresztfára feszítve megöltetek. Isten jobbjá Fejedelemmé és Megváltóvá emelte, hogy megtérítse Izraelt és megbocsássa bűneit” (5,30-31).

Szent Pál egyik missziós beszédében ezt fejtegeti: „Isten az atyáknak tett ígéretet nekünk, az ő utódaiknak teljesítette, amikor föltámasztotta Jézust. Ez van a második zoltárban megírva” (13,32-33). Efezusi búcsúbeszédében pedig azt állítja Pál, hogy Isten az ő Egyházát tulajdon vére által szerezte meg magának (ApCsel 20,28).

1. Szent Péter apostol tehát *Messiásnak* nevezte Jézust. Ez a szó fölketent jelent. Akkoriban sokan várták ilyen fölketentek eljövételét. A Jézus korában szinte általános politikai Messiásvárásokkal szemben azonban Szent Péter olyan valakiről beszél, aki megtéríti Izraelt és bűnöket bocsát. Ugyanilyen értelemben használja a Megváltó (Üdvözítő) elnevezést.

Ez a Messiás azonos az Izajás könyvében (52,13-53,12) olvasható Ebed-Jahve dalok hőisével, aki szenvedés árán szerzi meg az Istennel való kibékülést. Péter és János szabadulása után ugyanis a hívek imája a 2. zoltárt idézi: Isten Fölketnje ellen összefognak a népek királyai (4,26-27), és ennek a jövendölésnek Jézusra való alkalmazásánál őt kifejezetten *Isten Szolgájának* (héberül: Ebed-Jahve) mondja két ízben (27,30), ahogy Péter nevezte őt, amikor a Salamon tornácában arról beszélt, hogy a Messiásnak a jövendölések szerint szenvednie kell (3,18). Több mai egzegéta valószínűnek tartja, hogy azok közül a titulusok közül, amelyekkel akár maga Jézus, akár az apostoli Egyház akarta az ő személyi méltóságát és szerepét érzékeltetni, nem is a Messiás, hanem az Isten Szolgája volt az első, ez szabta meg elsődlegesen, hogy milyen értelemben vegyék, értelmezzék Jézus messiási voltát.

Valószínű továbbá, hogy kezdetben ez adta meg az *Isten-Fia* elnevezés elsődleges értelmét is, hiszen az „Ebed”-szó nemcsak szolgát, hanem fiút is jelentett. „Az Isten fia” elnevezés többféle értelemben szerepel a Bibliában. Isten fiai az Ószövetségben az angyalok (főleg Jóbnál és Dánielnél), Isten fia a király (pl. 2Sám 7,14); sőt a nép is (Kiv 4,22; MTörv 14,1-2), az Újszövetségben a békeségesek (Mt 5,9), akik Jézust befogadják (Jn 1,12), akiket Isten Lelke vezérel (Róm 8,14) stb. Itt azonban valami különleges feladattal megbízott Fiúról van szó, akiről viszont ennek a szövegnek alapján még nem állapítható meg kifejezetten a metafizikai fiúság.

Gyökérszerűen azonban az is benne van. Hiszen az apostolok élményvilágában és igehirdetésében Jézusnak nem szenvedése volt a döntő jelentőségű, hanem föltámadása. Isten Fölketnje a 2. zoltár szerint végül győzedelmeskedni fog. Diadala pedig nemcsak abban állt, ami az apostoli igehirdetésnek központi, de csak kezdő témája, hogy föltámadt és ezzel küldetése igazolást nyert. A hangsúly fokozatosan áttevődik a föltámadás következményére, folytatására: ma is él és tevékenykedik, és tevékenysége isteni tevékenység. Ezért mondják Küriosznak és Fejedelemnek, továbbá a 110. zoltárra hivatkozva azt állítják, hogy Isten a *jobbára ültette*, azaz megosztotta vele a hatalmát.

A *Küriosz* elnevezés magában is Istenhez való páratlan közelségéről beszél. Hiszen a pogányok az uralkodót szólították így, az Ószövetség görög nyelvű fordítása (Septuaginta) pedig Jahve nevét adja vissza ezzel a szóval.

Ezek a tények indokolják, hogy az Isten Szolgája, Isten Fia, valamint a Messiás elnevezéseket a zsidóságtól eltérő módon, egészen sajátos értelmezés szerint alkalmazták Jézusra az őskeresztények: nemcsak szenvedett, mint Izajás megjövendölte, hanem utána megdicsőült és Istennel együtt uralkodik, állandóan küldi Lelkét, aki követőit összetartja, és megőrzi az apostoli hit folytonosságát; a világ végén pedig megdicsőült formájában fog

visszatérni, hogy láthatóan is átvegye a világ feletti uralmát és azt mindenben érvényesítse (ApCsel 1,6.11; 3,21; 10,42; 17,31).

Az *Emberfia* titulussal egy ízben találkozunk az Apostolok Cselekedeteiben. Szent István vértanú, miközben megkövezik, úgy látja, hogy megnyílt az ég és Jézus mint Emberfia áll az Isten jobbán (7,56). Itt az Emberfia kifejezés nyilván Dániel próféta megdicsőült Emberfiára (Dn 7,13) utal. Dánielnél a négy vadállatról szóló látomásban ezeknek az istenellenes hatalmaknak bukása után jelenik meg az Emberfia az ég felhőiben, és az Ősereg örök hatalmat ad neki minden nép, törzs és nyelv fölött. De itt az Emberfia elnevezés nem szükségképpen egy személyre vonatkozik, mert később ugyanebben a fejezetben népének ígéri Isten ugyanezt a hatalmat (7,27). A krisztuskorabeli rabbinikus hagyomány és az apokaliptikus irodalom már a Messiással azonosítja az Emberfiát és politikai hatalomra magyarázza, Szent Istvánnál azonban nem politikai, hanem isteni hatalomról van szó.

Ezt egyrészt az Apostolok Cselekedeteinek már említett eszmevilága mutatja, másrészt az is, hogy István diakonus látomása közben ugyanúgy fohászkodik a Küriosznak mondott Jézushoz, mint ahogy Jézus fohászkodott a kereszten az Atyaistenhez: „Uram, Jézus, vedd magadhoz lelkemet”! (7,59). Ez annál feltűnőbb, mert István abban is utánozza Jézust, hogy imádkozik kivégzőiért, de ő nem az Atyához, hanem Jézushoz imádkozik.

Szent István imádságából egyes mai egzegéták azt következtetik, hogy míg a zsidókból lett keresztények az Isten jobbán ülő és isteni hatalmat gyakorló megdicsőült Messiás formájában, addig a hellénista fogalmi körben felnőtt pogány-keresztények, akik közül való István diakonus, a Küriosz-Theosz (= a mi Istenünk Jézus, mert isteni hatalmat gyakorol) formájában jutottak el Krisztus egyéniségének és szerepének teljesen azonos értelmű megfogalmazásához. Valószínűleg ez az oka, hogy Szent Pál a zsinagógák hallgatóinak azt bizonygatja, hogy Jézus Isten fia és Messiás (9,20.22), a görög nyelvűekkel való vitatkozásaiban viszont a Kürioszt emlegeti (9,27-29).

2. Mintha az eddigiek az adopcianus Jézus-fogalommal is összeegyeztethetők lennének. Ezt a fogalmat azonban megcáfolja:

a) Péternek a Salamon tornácában mondott beszéde, mert ő itt Jézust mint „*az élet szerzőjét*” emlegeti, tehát kezdetleges formában préegzisztenciáját (= a teremtés előtti öröktől való létezését) állítja.

b) Ha megfontoljuk, hogy a zsidóknál a név a lényegét jelentette, akkor sokatmondóvá válik számunkra Szent Péternek a főtanács előtt elhangzott következő kijelentése is: „Nincs üdvösség senki másban. Mert *nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnének*” (4,12). Ez önmagában csak annyit mond, hogy minden üdvösség Jézus közvetítésével történik, az előbbiekkal összevetve azonban már azt az őskeresztény meggyőződést juttatja kifejezésre – amit Szent Pál épített ki részletesebben –, hogy az üdvösség lényege a Jézus életében való részesedés. Ebben az értelmezésben pedig a szentpéteri kijelentés már Jézus istenségére utal.

c) Istennek mondja Szent Pál idézett búcsúbeszéde is: „Isten ... saját vére árán”.

d) István diakonus az Atyával azonos hatalmat tulajdonít Jézusnak.

2. Jézus istensége és a szinoptikusok

A szinoptikusok közül elsősorban *Szent Márk evangéliuma* jön számításba, mert a többi evangélium később keletkezett, és mert Márknál hiányoznak a teológiai reflexiók. Ez az evangélium azt akarja bemutatni, hogy mit látott Jézusban környezete, és hogy mint láttatta meg magát velük Jézus.

Szent Máté evangéliuma a zsidósággal polemizál. Jézust új Mózesnek ábrázolja, olyannak, akiben az ószövetségi jövendölések beteljesültek, aki minden hatalmat megkapott az Atyától, új szövetséget köt Istennel, ezt az egész világ minden embere nevében teszi, és gyülekezete, az „új Izrael” nem testi származáson, hanem megtérésen épül.

Szent Lukács tovább építi a kereszténység egyetemességének tételét, bár nem annyira állítja szembe Jézust a zsidósággal, mint Máté. Nála Jézus az Isten országát „saját” országának mondja, és saját nevében osztogatja annak javait (22,30), mint „szótér”, azaz üdvözítő. Nagy Sándor utódai, a szeleukidák, szótérnek neveztették magukat; a pogány misztérium-vallások is tele voltak szótéria-ígéretekkel. Szent Lukács – akárcsak Szent Pál – azt bizonyítja, hogy Jézus az igazi szótér, a pogányokhoz és zsidókhoz egyaránt irgalmas, mindenkin segíteni akaró, mindenkit az ő országába hívogató és ott boldogítani kívánó egyetemes Üdvözítő.

1. MILYEN FORMÁBAN PRÓBÁLJÁK A SZINOPTIKUSOK JÉZUS ISTENSÉGÉT MEGKÖZELÍTENI?

a) *A szinoptikusoknál Jézus sokkal nagyobb jelentőségű követe Istennek, mint Mózes, a próféták és más isteni küldöttek.*

Izrael fiai azt várták, hogy a messiási időkben visszatér a hajdani profétizmus (1Makk 9,27). Keresztelő Szent Jánosban is az így megjövendölt profétát vélték fölismerni (Mk 11,32). Jézust egyesek Illésnek, mások Jeremiásnak vagy más prófétának tartották (Mt 16,14). Sőt önmaga is a próféták sorsára hivatkozva jövendölte meg sorsát, és prófétának is mondta magát (Lk 13,33), a prófétákat ugyanakkor szolgáknak, önmagát velük ellentétben „fiúnak” mondta (Mt 21,37).

Nagyobb Mózesnél, amit részben a gyermekség-történetekben látunk, részben csodálatos színváltozásokor (Mt 17,1-8), részben ebben a kijelentésben: „Asszonyok szülöttei közt nem született nagyobb Keresztelő Jánosnál. De aki a mennyek országában a legkisebb, az nagyobb nála” (Mt 11,11).

A próféták a törvényen túlmutató isteni akarat hirdetői voltak, de ők minduntalan Jahvéra hivatkoztak. Jézusnál hiába keressük az „így szól Jahve” (pl. Ám 6,8; Iz 1,24) bevezető szavakat vagy meghívásának bemutatását (Iz 6,1-7; Jer 1,4-10). Éppen ellenkezőleg, *ő önmagára hivatkozva beszél*: „Hallottátok, hogy a régiek ezt a parancsot kapták..., én pedig azt mondom nektek” (Mt 5,21.27.33 stb.). Újabb kutatók szerint ugyanezt jelentik ezek a szavak is: „Bizony, bizony mondom nektek” = „így van, mert én mondom nektek”. Bár a Tóra isteni eredetét elismeri, tehát nem vallási forradalmár (Mt 5,17-19), mégis kritikai szemmel nézi, és saját nevében eszközöl annak előírásain *lényeges változtatásokat*. Ezt nemcsak a Hegyi beszéd idevonatkozó mondataiban látjuk (Mt 5,27-48), hanem a házassági elválás megszüntetésénél (Mk 10,2-12), bizonyos tisztálkodási előírások elvetésénél (Mk 7,1-13) és annak hangsúlyozásánál, hogy ő ura a szombatnak (Mk 2,27; Mt 12,8) stb., tehát törvényhozói hatalma van.

b) *Egyik ördögűzése alkalmával azt a kijelentést tette Jézus, hogy benne Isten lakik és vele érkezett az Isten országa* (Mk 3,28-30; Mt 12,26-28; Lk 11,20).

Ezért mondja boldognak azokat, akik az ő idejét megérhették és őt meg tudják érteni (Lk 10,23-24). Ő utána már nem következik másfajta messiási ország, az ő igéi a világvég után is érvényben maradnak (Mt 24,35). A lakomáról szóló példabeszédben (Mt 22; Lk 14) nyíltan kifejezésre juttatja, hogy akik őt elutasítják, Isten országát vetik el maguktól, de Isten országa így is megvalósul, mert mások lesznek a polgárai, nem a meghívottak. Nem

más ez, mint amit Markion, a Krisztus után 2. századi eretnek találóan így fogalmazott: „In evangelio est Dei regnum Christus ipse = az evangélium magával Krisztussal azonosítja Isten országát”. Isten országa tehát azokhoz jön el, akik Jézust elfogadják életük legfőbb urának és parancsolójának. Eppen ebben különbözik Jézus minden korábbi és későbbi más vallásalapítótól: azok Istenben való hitet és Isten parancsainak követését kívánják, Jézus igénye az, hogy benne higgyenek és őt kövessék (vö. Mt 16,24; 5,21-22; 10,40).

Ezt mutatja a tanítványok meghívása: nemcsak tanításának elfogadását és hirdetését kívánja tőlük, hanem egész eddigi életformájuk feladását (Mk 10,17-30; Mt 8,18-22; 10,34-39) és az ő életmódjának és sorsának feltétel nélküli vállalását (Mk 13,9-13; Mt 10,16-33).

c) *Messiásnak* ritkán mondja magát Jézus a szinoptikusoknál. Ez annál feltűnőbb, mert a Messiás-szó görög fordítása (Chrisztosz = Krisztus) pár évtized múlva tulajdonnévévé vált Jézusnak.

Tartózkodásának oka nem álszerénység, hanem az a tény, hogy föllépése idején általában politikai Messiást vártak, és ő nem akart politikai vitákba bonyolódni, ezért *fokozatosan ébresztette rá követőit arra, hogy milyen értelemben kell őt Messiásnak tartanunk.*

ca) Főleg Szent Márk evangéliumára jellemző: Jézus titkolja, hogy ő a Messiás (pl. 8,30); de a többi evangélium is említi, hogy messiási voltának hirdetését egyenesen megtiltotta (pl. Mt 16,20). Keresztelő Szent János tanítványai előtt mégis Izajás (35,5-6) messiási jövendölésének beteljesülésére hivatkozva igazolta magát (Mt 11,2-6; Lk 7,18-23); sőt a názáreti zsinagógában történt első szereplése alkalmával (Lk 4,16-19) önmagára alkalmazta Izajásnak egy másik messiási jövendölését (61,1-2). Szent Máté és Szent Lukács később írtak, mint Szent Márk, olyan időben, amikor a messiási elnevezés a keresztény közösségben már elveszítette politikai mellékizét; valószínűleg ezért említik ezt a jelenetet.

Messiási voltát azonban Márk szerint sem tagadta meg. Mert amikor már befejezte igehirdetését, és megkezdődött szenvedése, amikor tehát már nem számított, hogy félreértik-e a küldetését, és vitákba sem bonyolódhatott, akkor a Márk-evangélium szerint is (14,61-62; vö. Mt 26,63; Lk 22,70) nyilvánosan Messiásnak mondta magát a főpap hivatalosan feltett kérdésére. Poncius Pilátus kérdésére pedig a római hatalom képviselői előtt királynak vallotta magát (Mk 15,2; Mt 27,11; Lk 23,3-4). Emiatt került keresztjére a gúnynak szánt felirat, hogy ő a zsidók királya (Mk 15,26; Mt 27,37; Lk 23,38; Jn 19,19).

cb) Bizonyára nem véletlen, hogy amikor Szent Márk szerint megtiltotta apostolainak, hogy messiási voltáról beszéljenek, rögtön jövendölni kezdett a rá váró szenvedésekről (Mk 8,31).

A szenvedő Messiás nem szerepelt az akkori zsidóság tudatában. Szent Péter sem tudta összeegyeztetni a messiási szerepet a szenvedéssel, és Jézus szokatlan élességgel válaszolt neki: „Távozz tőlem, sátán, mert nem az Isten dolgaival törődsz, hanem az emberekével” (Mk 8,33).

Szent Márk ezt a jelenetet éppúgy apológiai célzattal örökíti meg, mint ahogy az ApCsel szerint Péter és követői próbálták ráébreszteni hallgatóikat (3,18; 4,27-30) arra, hogy Jézus a 2. zsoltár és az Ebed-Jahve dalok szerint lelki értelemben vett Felkent és Király, aki a szenvedések útját járva váltja meg népét bűneitől és nyeri el a megdicsőülést. Jézus kereszthalála tehát nem a politikai erők felülkerekedése volt, mint ahogy az álmessiások kivégzésekor vagy csatavesztésekor szokott történni, nem is a gonosz lélek műve (az utóbbit az ördögűzések bemutatásával hangsúlyozza Szent Márk), hanem Isten örök terve, amelyet ő már előre jelzett a 2. zsoltárban és az Ebed-Jahve dalokban. Az Emmauszba igyekvő tanítványoknak kifejezetten a prófétai jövendölések beteljesedéseként magyarázza szenvedését az Úr Jézus (Lk 24,25-27). Ide kívánczik még, hogy az angyali

üdvözletkor már Gábrriel megemlíti, hogy nem politikai, hanem büntől szabadító Megváltót jelent a Jézus-név (Mt 1,21).

d) Az *Emberfia elnevezés* mintegy hetvenszer szerepel a szinoptikusoknál, és feltűnő, hogy mindig Jézus mondja ezt magáról, nem mások mondják róla.

Az ApCsel-ben egyszer találkoztunk vele: Szent István vértanú nevezte így (7,56) a megdicsőült Jézust, aki Isten jobbján áll. Láttuk, hogy Dániel könyvében az Emberfia elnevezés Isten népére is vonatkozhat, Szent István azonban Jézusra vonatkoztatja. Hasonlóképpen értelmezik ezt a címet a *szinoptikusok*, akik *ebben a formában is összekapcsolják Jézus megaláztatását megdicsőülésével*.

Az Emberfia nem uralkodni jött, hanem szolgálni (Mk 10,45); nincs, hova lehajtsa a fejét (Lk 9,58); nem a világ hatalmasait keresi, hanem a kicsinyeket és megvetetteket (Lk 19,10); kiszolgáltatja magát az embereknek (Lk 9,44); engedi, hogy kigúnyolják, leköpdössék, megostorozzák és megöljék (Lk 18,31-32). De Dániel látomására utalva azt is állítja magáról, hogy az Emberfia lesz a végítélet főszereplője (Mk 14,61-62; vö. Mk 8,38; Lk 12,8). Ő kapja a természetfölötti dicsőséget és az egész világ fölötti uralmat (Mk 13,26-27). Az utóbbi nemcsak az idők végén következik be, hanem a történeti jelenben is: hatalma van a bűnök megbocsátására (Mk 2,10), ura a szombatnak (Mk 2,27), betérésével üdvösség köszöntött Zakeus házába (Lk 19,9); és jaj annak, aki elutasítja, megbotránkozik benne és aki megtagadja az emberek előtt (Lk 12,9).

2. AZ EDDIGIEKBEN SEMMI OLYAN MOZZANAT NEM MUTATKOZIK, AMELY FELÜLMÚLNÁ, SÓT AKÁR EL IS ÉRNÉ AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEINEK FENT VÁZOLT KRISZTUS-KÉPÉT,

amely többnek mutatná Jézust, mint az üdvrend legkiválóbb közvetítőjének, és amelyből Istenhez való egyedülálló viszonyára lehetne következtetni.

3. VAN AZONBAN HÁROM OLYAN JELENSÉGCSOPORT, AMELYEK MINDEGYIKÉBŐL JOGGAL KÖVETKEZTETÜNK JÉZUS ISTENSÉGÉRE.

a) Első csoportba a fiúságával kapcsolatos kijelentéseit soroljuk. b) A másodikba azokat a megnyilatkozásokat, amelyek isteni tevékenységeket jeleznek. – c) Végül ide sorolható a keresztelési parancs és Szent Péter tanúsága.

a) Szent Márk evangéliuma annak hangoztatásával kezdődik, és a végén a századosnak abban a vallomásában éri el tetőpontját, hogy Jézus az *Isten Fia*. Az ApCsel mondanivalójának elemzésénél (53. §. 1.1. pont) láttuk, hogy ez a rangjelzés önmagában nem mond többet, mint az illetőnek (király, főpap, nép, Messiás) Istennel való szorosabb kapcsolatát és különleges üdvrendi szerepét. Így alkalmazza az istenfiúság megjelölést Jézusra is a Biblia nem egy alkalommal (pl. ApCsel 9,20; Róm 1,3). Így értelmezhetjük az angyali üdvözlet ígérését: „Fiad nagy lesz és a Magasságbeli Fiának fogják hívni. Az Úr Isten neki adja atyjának, Dávidnak trónját...” (Lk 1,32-33). Sőt talán a zsidó hallgatók a kereszteléskor elhangzott szavakból sem következtettek többet, mint Jézus küldetésének kiválóságát: „Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem” (Lk 3,22).

Maga Jézus azonban metafizikai istenfiúság értelmében is Fiúnak mondja magát a szinoptikusoknál, mégpedig három ízben:

aa) „Atyám mindent átadott nekem, és senki más nem ismeri a Fiút, csak az Atya, és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú kinyilatkoztatja” (Mt 11,27). A Fiú egyedülálló hatalmát tehát az bizonyítja, hogy egyedül ő a birtokosa a tökéletes istenismeretnek, és ez a „minden hatalom”, ez a tökéletesség egy szintre emeli őt az Atyával. Ezt nem a gnósztikusok elképzelése szerint kell értelmeznünk (mintha ti. az ismeret tökéletessége adná meg a tökéletes megváltódást), hanem az ószövetségi „Deus absconditus” (Iz 45,15) szellemében: a rejtőző, kiismerhetetlen istenség kinyilatkoztatásaiban megismertet velünk valamit magából, és az idézet szerint Jézusnak mindent kinyilatkoztatott, így tehát ők ketten kölcsönösen ismerik egymást. Ezt a későbbi teológia így fogalmazta: az Atya a Fiúban mondotta ki önmagát, a Fiú az Atyának tökéletes képmása (vö. Kol 1,15). Ha viszont Jézus a végtelen Isten ismeretét képes egészen befogadni, akkor nem lehet véges ember, hanem egyúttal végtelen Isten is kell, hogy legyen.

ab) *Kaifás főpap* így szól Jézushoz: „Esküvel kényszerítek az élő Istenre, mondd meg, te vagy-e a Messiás, az Isten Fia?” „Magad mondtad – felelte Jézus. – De mondom nektek, mostantól látni fogjátok az Emberfiát, amint a Mindenható jobbán ül, és amint majd eljön az ég felhőin.” A főpap erre megszagatta ruháját és felkiáltott: „Káromkodott! Mi szükségünk van még tanúkra? Magatok is hallottátok a káromkodást. Mi a véleményetek?” „Méltó a halálra!” – kiabálták” (Mt 26,63-66). Ha ellenségei az Isten Fia elnevezést morális értelemben vették volna, nem ítélték volna halálra. Ha pedig félreértették, mert hiszen ő morális értelmet akart, akkor tiltakozott volna, és nem hagyta volna, hogy a törvényben istenkáromlásnak (gidduf) mondott bűn címén halálra ítéljék (vö. Jn 5,18; 19,7).

ac) *A gonosz szőlőmunkásokról szóló példabeszédben* (Mt 21,33-41) az előtte küldött isteni követeket szolgálóknak, önmagát pedig a gazda fiának és örökösének mondja Jézus, ugyanakkor olyan szegletkönek, amelyre ráépül az Isten országának épülete, és akik nem így fogadják el, tönkremennek. A példabeszédet valóban magukra értették a „szőlőmunkások”.

A mennyei Atyát következetesen „*az én Atyám*”-nak mondja. A „mi Atyánk” megszólítás nem volt szokatlan abban az időben, tehát nem mond újat, amikor imádkozni tanít. Nem mond újat akkor sem, amikor Istent „a ti Atyátok”-nak mondja. Új az, hogy önmagát és tanítványait sohasem foglalja össze a „mi Atyánk” megszólításban, hanem csak tanítványainak kell így szólítani Istent, ő viszont „Atyám”-nak szólítja. Az Atyához való viszonyát különleges közvetlenséggel élte meg. Ezt több más megnyilatkozása közt főleg az mutatja, hogy imádságában Istent a családi életben használni szokott Abba (édesapa, apuka) néven szólítja. Egyes hittudósok (23) ebben az Abba-élményben az Atyával való egylényegűségének legfőbb jelét látják. Mások is jelentősnek tartják ezt az élményt, de arra hivatkoznak, hogy ha ez egylényegűsége utalna, nem merték volna használni imádságaikban ezt a megszólítást a korai keresztények (Róm 8,15; Gal 4,6). (24).

b) *Gyakori a szinoptikusoknál, hogy Jézus isteni tulajdonságokat állít önmagáról.*

Különös jelentőséggel jön szóba az a tény, hogy *csodáit* a maga nevében teszi. A leprást pl. ezekkel a szavakkal gyógyítja meg: „Akarom, tisztulj meg!” (Mt 8,3); a két vaktól ezt kérdezi: „Hiszitek, hogy meg tudom tenni?” (Mt 9,28); a vérfolyásos nő gyógyításakor pedig észrevette „hogy erő ment ki belőle” (Mk 5,30). Ezek a tények annál feltűnőbbek, mert mások az ő nevében, parancsára tesznek csodákat (pl. Mt 10,8; Lk 10,17; vö. ApCsel 3,6; 9,32-42).

Hasonlóképpen a *bűnököt* is saját nevében bocsátja meg. Ellenségei éppen ezért nem akarják elhinni, hogy képes erre. „Káromkodik. Ki bocsáthatja meg a bűnt más, mint az Isten? (Mk 2,6-7). Mire ő így válaszol: „Tudjátok hát meg, hogy az Emberfiának van hatalma a földön a bűnök megbocsátására...” (2,10), és ezt a hatalmát a béna meggyógyításával igazolja. Simon farizeus házában a bűnös asszony Jézus iránt mutatott szeretetet, mégis Isten elleni bűneit bocsátotta meg Jézus ilyen megokolással: „A sok bűne bocsánatot nyert, mert nagyon szeretett”

(Lk 7,47). A bűnbocsátó hatalomnak annyira a birtokában van, hogy azt éppúgy képes megadni apostolainak, mint a csodatevő hatalmat (Mt 18,18).

A *paruziáról* nemcsak azt állítja, hogy akkor ő jön el a Dániel által megjövendölt dicsőségben a világ megítélésére (Mt 24,30), hanem azt is, hogy ő lesz a norma, akihez hozzámérve üdvözülni vagy kárhozik el az ember (Mt 25,40-45).

Szóba jöhet még Jézus szüzi fogantatásának ténye. Ez az Ószövetségben ismeretlen fogalom volt, ott mindössze azt látjuk, hogy néhány olyan ember, akinek Isten különleges szerepet szánt (pl. Sámuel, Keresztelő Szent János), a megszokottól eltérő módon fogantatik. A Máté-evangélium azonban Jézus szüzi fogantatását kapcsolatba hozza Izajás jövendölésével az Immánuelről (Iz 7,14). Az Immánuel szó ezt jelenti: velünk az Isten. Eredeti értelme Istennek erkölcsi jelenlétére vagyis különleges segítségére utal, de nem zárja ki *Szent Máté értelmezését, hogy Krisztusban személyileg, ontológiailag is megjelent köztünk Isten*. A szüzi fogantatás ténye nem mond többet magában, mint a születendő gyermek különleges üdvtörténeti küldetését és azt, hogy Isten teremtő hatalma teljesen ingyen, emberektől ki nem eszközölhető utakon valósítja meg az üdvözítést.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy ha a Jézusnak tulajdonított isteni tevékenységek vagy vele kapcsolatos szokatlan isteni jelenségek (amilyen pl. a szüzi fogantatás) önmagukban nézve és elsősorban üdvtörténeti jellegű mondanivalót hordoznak, *elégleges és jogos alapul szolgálnak ahhoz, hogy a későbbi teológiai reflexió ezekre támaszkodva Jézus metafizikai fiúságáról szóló tételeit és elgondolásait megfogalmazza*.

c) Több mai egzegéta úgy véli, hogy *Jézus keresztelési parancsa* (Mt 28,19) nem tartozik az „ipsissima verba Christi” közé, hanem a krisztusi szándékot a Szentlélek irányításával magyarázó őskereszténység adta volna ezeket a szavakat az evangéliumban olvasható formában Jézus ajkára, a fogalmazás tehát már teológiai reflexió eredménye lehet. Bármint is legyen, mindenesetre azt bizonyítja, hogy az őskereszténység Istennek tartotta Krisztust. Két mozzanat mutatja ezt. Első, hogy itt Jézus egy sorba veszi magát az Atyával és a Szentlélekkel. Második, hogy a görög szöveg szerint nem a három személy nevében, hanem ezek nevére történik a keresztelés. Kereszteléssel, vagyis vízbemerítéssel mint vallási szertartással a környező népeknél is találkozunk ez idő tájt. A megmerítés részben a bűnbánat jele volt (az illető mintegy lemosta magáról addigi életét), részben az eltökéltségé, hogy ezentúl annak az istenségnek szolgálatára és oltalma alá helyezi magát a keresztelkedő, akinek a nevére rákeresztelkedett. Figyelemre méltó Szent Máté szövegében az is, hogy a nevére-szó egyesszámban szerepel, ami valószínűleg nem véletlenség, hanem hármuk közös lényegére, egylényegűségére való utalás (vö. 44. §. 5. 2.b) pont).

Többek szerint *Szent Péter tanúsága* (Mt 16,13-20) is későbbi teológiai reflexióból született volna, vagy legalább az a szövegezés, amelyet a Máté-evangéliumban olvasunk. A párhuzamos helyeken ugyanis csak Messiásnak mondja Jézust Szent Péter. Máténál viszont „az élő Isten Fiának” is, továbbá az össz-szöveg azt mutatja, hogy metafizikai fiúságról van szó: hiszen a Messiás-jelleg felismeréséhez nem volt szükség arra, hogy Péter külön isteni kinyilatkoztatást kapjon: „Nem a test és vér nyilatkoztatta ezt ki neked, hanem az én mennyei Atyám” (Mt 16,17). A metafizikai fiúságnak ez a megfogalmazása – mondják – nem tartozhat az „ipsissima verba Christi” csoportjába, ezt csak a későbbi reflexió fogalmazhatta így (vö. 53. §. eleje).

3. Jézus istensége és Szent Pál

Szent Pál krisztológiája részben egyéni élményéből, a damaszkuszi jelenésből (ApCsel 9,1-9), részben az ősegyház hagyományából táplálkozik és épül ki. A hagyományt kifejezetten említi (pl. 1Kor 15,3; 11,23; 2Tessz 2,15; 2Tim 2,2). Olyan hitvallások és himnuszok is olvashatók leveleiben, amelyekről joggal feltételezik a kutatók, hogy nem az ő fogalmazásai, hanem az őskeresztény közösségé. Pál új kinyilatkoztatásokra is hivatkozik (pl. Gal 1,12). Ezeket a kinyilatkoztatásokat valószínűleg nem új igazságok közlésének kell tartanunk, hanem olyan magyarázatoknak, amelyek az áthagyományozott igazságoknak mélyebb megértését szolgálták, és rámutattak arra, miként kell azokat az emberek (Pál hallgatói és olvasói) szükségletei szerint megfogalmazni. Amikor Pál találkozott a főapostolokkal (Gal 1,18; 2,1-7), összevetette a maga ismereteit az övékével. Az összhangot kölcsönösen megállapították. Talán heteken-hónapokon át folytatható eszmecserejük.

Hagyományjellegű krisztológiai formulákkal több helyütt találkozunk Szent Pálnál:

„... hogy az élő és igaz Istennek szolgáljatok, és várjátok a mennyből Fiát, Jézust, akit a halálból feltámasztott, és aki megment bennünket a jövő haragtól” (1Tessz 1,9-10).

„Elsősorban azt hagytam rátok, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt bűneinkért, az írás szerint, eltemették és harmadnap föltámadt, ismét az Írás szerint. Megjelent Péternek, majd a tizenkettőnek” (1Kor 15,3-5).

„... amelyet prófétái által a szent iratokban előre megígért, Fiáról, Jézus Krisztusról, a mi Urunkról. Ő test szerint Dávid nemzetségéből született, a szentség lelke szerint azonban a halálból való feltámadásával az Isten hatalmas Fiának bizonyult” (Róm 1,2-4).

„Megjelent testben, igazolást nyert lélekben. Az angyalok látták, a pogányoknak hirdették. Világszerte hittek benne, s fölment a dicsőségbe” (1Tim 3,16).

Ide vehető még az Ef 1,3-14 és a Kol 1,15-20 szövege.

1. Valószínűleg a damaszkuszi jelenés hatása, hogy Szent Pál előtt a megdicsőült, mennyben uralkodó, Szentlelke által Egyházát kormányzó és segítő Krisztus képe áll elsősorban. Ugyanaz a felmagasztosult *Küriosz*, akivel Szent Péter beszédeiben találkoztunk az ApCsel-ben. Az Úr elnevezés különben éppoly gyakori Pálnál, mint a Krisztus.

Ugyancsak Szent Péternek a főtanács előtt mondott beszédében hangzott el Jézusra vonatkoztatva a *Megváltó* kifejezés (ApCsel 5,30-39). Ez a név (Szótér) a hellenista kultuszokból származik, de Krisztusra alkalmazva teljesen más értelemben használják az első keresztények. A misztériumvallásokban ugyanis a beavatott egy természeti jelenség szimbolikus átélése révén (pl. a télen elhaló, majd tavasszal feltámadó természetet szimbolizáló rítuson keresztül) tisztul meg, váltódik meg. Itt azonban a személyes Istennel való kapcsolat helyreállításáról van szó, bekapcsolódásról egy nem természeti, hanem természetfölötti történelmi eseménybe, Krisztus halálába és föltámadásába, valamint annak örök folytatásába, a dicsőséges Krisztus életébe. Hogy ezt a megváltást konkrét formában hogyan képzei Szent Pál, arról a szótériológiában van szó (34. §. 2. 3). *Abból azonban, amilyen értelemben Szent Pál Jézus Küriosz voltát és megváltói művét értelmezi, nem nehéz kikövetkeztetni, hogy őt Istennek tartja. Hiszen nála a dicsőséges Krisztus életébe való bekapcsolódás az isteni életben való részesüléssel egyenlő.*

2. *Vannak továbbá Szent Pálnak olyan kijelentései, amelyek csak akkor érthetőek, azaz menthetőek ki valamilyen burkolt bálványimádásnak, egy ember imádásának vádjá alól, ha feltételezzük, hogy meg van győződve Jézus istenségéről.* Ilyenek:

„Benne teremtett mindent a mennyben és a földön... mindent általa és érte teremtett. Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn” (Kol 1,16-17).

„Benne rejlik a tudomány és a bölcsesség minden kincse” (Kol 2,3).

„Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban...” (Fil 2,10).

„Míg élünk, Istennek élünk, és ha meghalunk, Istennek halunk meg. Tehát akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk” (Róm 14,8).

„Hiszen számomra az élet Krisztus, a halál pedig nyereség” (Fil 1,21).

3. Négy helyütt kifejezetten Istennek mondja Jézust:

„Várjuk reményünk boldog beteljesülését: a nagy Istennek és Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak dicsőséges eljövételét, aki önmagát adta értünk ...” (Tit 2,13).

„... test szerint közülük származik Krisztus, aki mindenek fölött való, mindörökké áldott Isten” (Róm 9,5). Ez az idézet azért igen jelentős, mert a rómaiakat nem Szent Pál térítette meg, sőt a levél szerint nem is járt még náluk, és mégis ugyanazt állítja itt Jézusról, amit az általa megtérített egyházaknak. Ebből azt következtethetjük, hogy akik a rómaiakat megtérítették, azok is így gondolkodtak Jézusról, különben Pál nem merte volna ezt írni a rómaiaknak.

„Benne lakik testi formában az istenség egész teljessége” (Kol 2,9).

„Ő mint Isten – más fordítás szerint: isteni méltósága ellenére – az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez feltétlenül ragaszkodnia kell...” (Fil 2,6).

4. *Szent Pál szerint Krisztus a láthatatlan Istennek látható képmása* (2Kor 4,4; Kol 1,15). A képmás az Apostol gondolatvilágában nemcsak ábrázolást jelent, hanem olyan látható valóságot, amelyben benne foglalnak és külsőleg megtapasztalhatóan jut kifejezésre egy láthatatlan valóság (vö. 498. l.).

5. Szent Péternek Salamon tornácában mondott beszédében már felcsillan a gondolat („az élet szerzője”: ApCsel 3,15), amelyet *Jézus préegzisztenciájának* (öröktől való létezésének) mondunk, és amelynek legkidolgozottabb formája Szent János evangéliumában olvasható. Péter kijelentése és a szentjánosi teológia közt átmenetnek tekinthetjük a Filippieknek írt levél második fejezetének első részét, amely a most idézett mondatot úgy folytatja, hogy Jézusban Isten „kiüresítette magát”, szolgálai alakot, továbbá egész életében sőt halálában is megnyilvánuló engedelmességet vett magára, azért lett Küriosz. *Jézusnak isteni örök létezése itt bennfoglalólag (implicite) van kimondva*: isteni mivoltáról, az Atyával való egyenlőségéről van szó, megtestesülése pedig önküresítésnek, a szolgálai alak átmeneti ideig tartó fölvetelének van feltüntetve.

4. Jézus istensége és a Zsidóknak írt levél

Ez a levél hellénista környezetben élő zsidókeresztényeknek íródott, Szent Pál szellemét tükrözi és az ő krisztológiáját építi tovább, bár magának a levélnek alapeszméje csak csíraszerűen található meg Pálnál, aki elsősorban áldozatot, nem pedig áldozatot bemutató főpapot látott Krisztusban (Ef 5,2; Róm 3,25; 1Kor 5,7; 2Kor 5,21). Ennek a levélnek egyik legfontosabb mondanivalója az új Főpap páratlanságának felmutatása. Ez a felmutatás azonban úgy történik, hogy nem nehéz észrevenni: a páratlanság mögött Jézus istensége van. Miből következtetjük ezt?

1. *A levél szerzője Jézus személyének kozmocentrikus voltát éppúgy tanítja, mint a fogságban írt levelek*: Nagyobb az angyaloknál, akik őt imádják (1,5-6; vö. Kol 1,16-17; 2,10; Ef 1,21-22); általa teremtette az Atya a világot és hathatós szavával ő tartja fenn a mindenséget (1,3; vö. Kol 1,15-17); ő a teremtés célja, a mindenség örököse (1,2; vö. Ef 1,10).

2. Amint Szent Pál (2Kor 4,4; Kol 1,15), úgy a levél szerzője is *Isten dicsősége kisugárzásának és lényege képmásának (1,3) mondja Krisztust*.

3. Témánk szempontjából kevésbé jelentős a Küriosz (2,3; 7,14; 13,20) gondolatnak a főpappal való összekapcsolása: az örök Főpap örökké közbenjár értünk (7,25). Fontosabb

egy másik kijelentés, amely a zsidóságban nevelkedett olvasókat Jahve-ra emlékeztette: „*Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké*” (13,8).

4. Ugyanezen okból különleges módon jönnek szóba *olyan idézetek, amelyek az Ószövetségben Istenről szólnak, a levél szerzője azonban minden megszorítás nélkül Jézusra alkalmazza őket*: Például: „Isten vagy, trónod áll örök időre” (1,8). „Kezdetben, Uram, te teremtetted a földet” (1,10). „Ha meghalljátok szavát...” (3,15).

5. Jézus istensége és Szent János írásai

Ezek az írások a bibliai krisztológia legmagasabb fokát jelzik. Sokféle hatás tükröződik ezekben az iratokban. Terminológiájuk gnóosztikus elemeket is tartalmaz, hiszen egyik fő céljuk a gnózis cáfolata (pl. 1Jn 4,2-3), de lényegében az Ószövetségre és az őskeresztény hagyományra építenek. Jézus címei az eddigiekhez képest ilyenekkel bővülnek: Logosz (= Ige), Isten báránya, Egyszülött, Isten választottja, Izrael királya, Út, Igazság, Élet, Világosság, stb. A Küriosz nevet azonban Szent János már nem az ószövetségi Jahve értelmében használja, és azt a fősegi címet sem jelzi ezzel, amit Szent Pál, hanem úgy tűnik, mintha már megszokott, különösebb tartalom nélküli jelzőjévé vált volna Krisztusnak, vagy pedig ezt jelentené: ura azoknak, akik őt életük parancsolójául és tartalmául elfogadták.

1. SZENT JÁNOS EVANGÉLIUMÁNAK LEGJELLEGZETESEBB KRISZTOLÓGIAI MONDANIVALÓJA JÉZUS PRÉEGZISZTENCIÁJA

Erről elsősorban evangéliumának bevezetésében (prológusában) olvasunk. Itt Jézust Logosznak nevezi. Ez a szó nagy filozófiatörténeti (Hérakleitosz, Platón, sztoikusok) és vallástörténeti múltra tekint vissza, és Jézus kortársa, Philón is használta. Az utóbbinál, akárcsak az újpütagoreusoknál, közbülső lény Isten és a világ között: ő teremtett mindent, ami jó a világban, főleg a szellemi lényeket, az anyag viszont a rossz principiumától származik. Szent Jánosra nemcsak ezek az elképzelések hatottak. Az ő Logosza azonos Istennek a bibliai teremtéstörténetben (Ter 1) szereplő „legyen” szavával és a bölcsességi könyvek megszemélyesített isteni Bölcsességével, aki a teremtésben és a világ fönntartásában érvényesül. De nemcsak teremtői és világfenntartói szerepre kimondott bölcsesség, hanem testet öltött, emberséget magára vett bölcsesség, akiben ezúton mondta ki magát Isten a legtökéletesebben (Jn 1,18; 3,11; 3,32 skk; 7,16; 8,26 stb.). Éppen ezért ez a megtestesült Logosz a legszorosabb kapcsolatban, állandó dialógusban van az Atyával, aki őt küldte és akinek akarátát végrehajtani hivatott (10,18; 12,49; 14,31; 15,10), akit még szenvedésével is megdicsőít (17,1), és miután befejezte földi feladatát, visszatér az Atyához, hogy ott helyet készítsen azoknak, akik őt követik (14,2-3).

A Logosznak ezen az üdvtörténeti szerepén túl ontológiai lényege is világossá válik, különösen a prológusban. Eszerint ugyanis a Logosz már a teremtés előtt, öröktől fogva megvolt Istenben, sőt azonos Istennel (1,1-2), és amikor felöltötte az emberséget (1,14), „övéi” közé jött (1,11).

2. A LOGOSZ PRÉEGZISZTENCIÁJA, ILL. JÉZUS ISTENI LÉNYEGE MAGYARÁZZA A JÁNOS-EVANGÉLIUM EGYEBÜTT OLVASHATÓ KIJELENTÉSEIT

Elsősorban azokat, amelyek Jézusnak a nép vezetőivel folytatott vitatkozásaiban olvashatók. Ezeket nem szó szerint mondhatta el Jézus, hanem maga a szent szerző állította össze különféle helyeken és időkben elhangzott vitákból. Témájuk mindig ez: voltaképpen kicsoda Jézus? honnan jött és hová tart? Ezekben a vitákban Jézusnak ilyen kijelentései olvashatók: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda” (3,16). „Én vagyok a mennyből alászállott kenyér” (6,41). „Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok” (8,58). „Ti nem ismeritek őt. Én azonban ismerem, mert tőle vagyok és ő küldött” (7,28-29). „Senki sem ment

föl a mennybe, csak aki alászállt a mennyből: az Emberfia, aki a mennyben van” (3,13). „Most te dicsőíts meg, Atyám, magadnál: részesíts abban a dicsőségben, amelyben részem volt nálad, mielőtt a világ lett” (17,5). Az Apokalipszisben is így nyilatkozik Jézus: „Én vagyok az alfa és az ómega (a kezdet és a vég) – mondja az Úr, az Isten, aki van, aki volt és aki eljő, a Mindenható” (1,8). „Én vagyok az első és utolsó” (1,18). „Én vagyok az alfa és ómega, az első és az utolsó, a kezdet és a vég” (22,13).

3. A PRÉEGZISZTENCIA MÁSODSORBAN JÉZUSNAK ÚN. ÉN-VAGYOK-FORMULÁI SZÁMÁRA JELENT REÁLIS HÁTTERET

Ilyen formulák: „Én vagyok az élet kenyere”, „Én vagyok a világ világossága”, „Én vagyok a föltámadás és az élet”, „Én vagyok az ajtó”, „Én vagyok a jó pásztor”, „Én vagyok a szőlőtő”, „Én vagyok az út, igazság és élet”. Ezek a kijelentések elsődleges értelemben üdvörtörténi jellegűek: én vagyok az Atya akaratának egyetlen és végső kinyilatkoztatása; ugyanaz vagyok számotokra, mint a kenyér, a világosság, a szőlőtő, az út, az igazság, ugyanazt a szerepet töltöm be nálatok az Atya szempontjából, mint az ajtó, vagy a jó pásztor stb. Ugyanakkor azonban olyan abszolút öntudatot árulnak el az ilyen megnyilatkozások, hogy alapjuk csakis az Atyával való ontológiai azonosság lehet. Ha mélyebben behatolunk ezeknek szellemébe, előbbre jutunk, mint a múlt századeleji protestáns „tudat-krisztológia”, amely szerint itt valódi isteni öntudatról van szó ugyan, de nem lehet eldönteni, hogy reális tényen vagy önbecsapáson alapul-e ez az öntudat.

Annál inkább, mert Jézusnak ilyen kijelentéseihez Szent Jánosnál szorosan *kapcsolódnak csodajelek*, amelyek azt bizonyítják, hogy megvolt a hatalma ahhoz, aminek mondotta magát, pl. a vakon született meggyógyítását annak bizonyosságául végzi, hogy ő a világ világossága (Jn 9,5-7). Következtetésünket nyomatékozza az a tény, hogy ezeket és egyéb csodáit általában saját nevében teszi Jézus (2,8-9; 3,2; 5,8-10,37; 15,24), ugyanígy gyakorolja a bűnbocsátást is (8,11; 20,23).

4. MINŐSÉGILEG MÁS ÉRTELEMBEN MONDJA MAGÁT ISTEN FIÁNAK, MINT AZ EMBEREK

A Juh-kapunál művelt csoda után így beszél: „Atyám mindmáig munkálkodik, azért én is munkálkodom”. Hogy a zsidók ezt milyen értelemben vették, mutatja, hogy meg akarták ölni, mert kijelentésével „egyenlővé tette magát az Istennel”. Ő pedig nem azt mondja, hogy félreértették, hanem megerősítette véleményüket, amikor így folytatta: „Amit ő (az Atya) tesz, azt teszi a Fiú is”. Ezt részletezi is: említi a halottak feltámasztását és a végítélet megtartását, továbbá azt, hogy megilleti az Atyának kijáró tisztelet, hiszen élete olyan, mint az Atyáé, neki is „élete van önmagában” (Jn 5,16-30).

A kafarnaumi zsinagógában azt állítja Jézus, hogy senki más nem látta az Atyát, csak ő, aki Istentől (az Atyától) való (Jn 6,44-46).

Utolsó vacsorai búcsúbeszédében pedig ilyen kijelentéseket tesz: ami az Atyáé, az az övé is..., az Atyától az ő nevében kell kérni ..., azokat szereti az Atya, akik őt szeretik..., maradjatok bennem..., hiszen nélkülem semmit sem tehettek (Jn 16,15.23-24; 15,3-6). Azonos felfogást tükröz magáról főpapi imája (Jn 17,2.23.25-26).

Jellemzők még az ilyen kitételek: ő az „egyszülött Fiú” (Jn 3,16), az Atya „egyszülötte” (Jn 1,14.18), aki dicsőséggel rendelkezik, aki az Atya kebelén nyugszik, és mi mindnyájan az ő teljességéből merítettünk kegyelmet kegyelemre halmozva (Jn 1,14.16.18). „Atyámhoz – Atyátokhoz” (Jn 20,17).

5. HÁROM ÍZBEN ISTENNEK MONDJA MAGÁT:

A templomszentelés ünnepén így nyilatkozik: „Én és az Atya egy vagyunk”. Ellenségei köveket ragadnak, hogy megkövezzék, „mert ember létedre Istenné teszed magadat”. Erre ő

nem mentetgetőzik, hanem állítását új oldalról igazolja: az Atya által történt megszenteltségét és küldetését, továbbá azokat a tetteket említi, amelyekből látható, hogy „az Atya bennem van és én az Atyában vagyok”. Ismét el akarják fogni, de ő elmenekül előlük (Jn 10,30-39).

Fülöp apostol látni szeretné az Atyát. Jézus így válaszol: „Már oly régóta veletek vagyok, és nem ismered Fülöp? *Aki engem látott, az Atyát is látta.* Hogy mondhatod hát: Mutasd meg nekünk az Atyát? Nem hiszed, hogy én az Atyában vagyok és az Atya bennem?” (Jn 14,8-10).

Föltámadása után megengedi a „hitetlen Tamás”-nak, hogy ujjával a szegek helyét és oldalszélét érintse. Tamás erre fölkiált: „*Én Uram, és Istenem!*” Jézus nem hárítja el magától az istenséget, sőt jóváhagyja Tamás vallomását: „Hittél, mert láttál. Boldogok, akik nem látnak, mégis hisznek” (Jn 20,28-29).

Ezekben a megnyilatkozásokban Jézusnak istensége burkoltan (implicite) bár, de félreérthetetlenül van kimondva. Ne feledjük, hogy magának Jézusnak kijelentései ezek, ő pedig pedagógiai okokból – merev monoteizmusban nevelődött hallgatóira való tekintettel – nem hirdette istenségét még nyíltabban, még kifejezettebben és programszerűen. Azt akarta, hogy hallgatói fokozatosan jöjjenek rá, hogy más Istenről van itt szó, mint amilyenek a pogány legendák félistenei és istenei, és ugyanakkor a monoteista előítéletek ne gátolják annak az istenfogalomnak kialakulását, amely később, a szentháromságtani vitákban tudatosult követőiben.

6. KÜLÖN EMLÍTÉST ÉRDEMELEL JÉZUS VIZÉN JÁRÁSÁNAK CSODÁJA

A szinoptikusok csak arra reflektálnak, hogy milyen megrendítő hatással volt ez a tanítványokra. Márk szerint megrémültek (6,47-52). Máté már azt is említi, hogy leborultak előtte: „valóban Isten Fia vagy!” (14,33). Elgondolkoztató, hogy János nem ezt a hatást tartja fontosnak, nála az a lényeg, amit a közeledő Jézus mondott, ami a csipkebokorból szóló Jahve szavaira emlékeztette az apostolokat: „*Én vagyok*” (6,20). *János tehát epifániát lát a történetben, azaz Istennek emberi alakban történő megjelenését.* A szinoptikusok itt is, másutt is, szótériológiai kategóriákban gondolkoznak, amikor a csodákat a Megváltó isteni küldetése jelének tekintik elsősorban. Szent János már tovább jut: a megváltás legfőbb eredménye, az isteni élet, maga Isten jelent meg Krisztusban (Jn 1,4; 1Jn 1,1-2), hogy azoknak, akik őt elfogadják, teljesebb, azaz isteni, természetfölötti élete legyen, és az állandóan gyarapodjék bennük (Jn 3,16; 5,24; 10,10), míg csak el nem éri a maga teljességét az eszkatológiai jövőben (Jn 3,36; 4,14; 5,24; 10,28 stb).

7. Az isteni életnek és ellenségeinek a történelemben végighúzódó küzdelmét megrázó színekkel ecseteli Szent János a JELENÉSEK KÖNYVÉBEN, amely az örök élet végső győzelmét is megígéri.

6. Jézus istensége és a szenthagyomány

A Biblián kívüli forrásokat két csoportra oszthatjuk. Az elsőbe azokat a kijelentéseket soroljuk, amelyek az őskereszténység hitéről tanúskodnak. Forrásaink második csoportját olyan szentatyáknak kijelentései képezik, akik koruk keresztényei előtt tekintélynek számítottak.

1.

Plinius levelében olvassuk, hogy a keresztények Krisztusnak mint Istenüknek himnuszt énekeltek (10 ep 97).

Iustinus (görögösen: Jusztinosz) említi, hogy a zsidók botránkozva emlegetik: a keresztények istene „Deus patiens”, szenvedő Isten (Dial 38 12).

Az eretnek *Celsus* (görögösen: Kelszosz) is úgy véli, hogy a pogányok méltán gúnyolják a keresztényeket azért, hogy eltemetett, halott Istent imádnak (Orig: Cels I 51).

A *vértanú-akták* tanúsága szerint az üldözések idején sokaknak azért kellett meghalniuk, mert Jézuson kívül más Istent nem voltak hajlandók elismerni (Acta Iust 2; Carpi 5; Pionii 9 etc.).

2.

Az ismeretlen szerzőtől származó *Didaché* a jeruzsálemi bevonuláskor felujjongó köszöntést („Hozsanna Dávid Fiának!”) így módosítja: „Hozsanna Dávid Istenének!” (10,6).

Római Szent Kelemen azt írja Jézusról, hogy ő szolt a Szentlélek által az ószövetségi szent iratokban (21 12). Más helyen Kelemen doxológiába foglalja Jézus nevét az Atyával és Szentlélekkel egyetemben (58 2).

A *Kelemen második levelének* nevezett legrégebb keresztény prédikáció így kezdődik: „Testvérek, úgy kell nekünk gondolkodnunk Jézus Krisztusról mint Istenről, mint az élők és holtak bírójáról (1 1).

A *Barnabás-levél* szerint Krisztus Isten Fia, és a világ teremtésekor neki mondta Isten: „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá” (5 5). Ha nem testben jelent volna meg, nem bírnánk el dicsőségét, miként szemünk sem bír a napba nézni (5 10).

Ignatius (görögösen: Ignátiosz), Szent János apostol tanítványa „utánozni akarja Rómában az ő Istenének szenvedéseit” (Róm 6 3). Így ír továbbá: „Egy a mi orvosunk, született és születetlen, testben élő Isten (Ef 7 2). „A mi Istenünket, Jézust Mária méhében hordozta” (Ef 18 2). Másutt „ember alakban megjelent Isten”-t emleget (Ef 19 1).

Polycarpus (görögösen: Polükarposz) szerint Krisztus az ég és föld ura, akinek minden szellem szolgál, és aki maga fog ítélni eleveneket és holtakat (2 1), aki az Atyával egyenlő hódolatot érdemel (Mart 17 3).

A *Diognetushoz* (gör: *Diognétoszhoz*) írt levél Jézust a mindenség teremtőjének mondja (7 2), akit az Atya mint Istent és mint embert küldött hozzánk (7 4). Ugyanő változatlanúságot és örökkévalóságot tulajdonít Jézusnak (11 3).

Az *apologéták* Logosz-spekulációi – mint a szentháromságban láttuk – nem mindig szerencsések, de ezek a filozófiai oldalról való megközelítési kísérletek Krisztus örök létezését és az Atyával való egylényegűségét nem vonják kétségbe, sőt kifejezetten vallják). Így pl. *Iustinus* (gör.: Jusztinosz) (Apol 1 63; 2 10), *Aristides* (gör.: Arisztidész) (2 6), *Theophilus Antiochenus* (gör.: Theophilosz Antiokhéosz) (2 15 22), *Hermas* (gör.: Hermász) (Sim 1 1). *Irenaeus*-t (gör.: Eirénaioszt) a gnóosztikusok példája visszariasztotta a félreérthető spekulációktól. Teológiájának vezérgondolata: Krisztus csak úgy képes összebékíteni az embereket Istennel, ha nemcsak ember, hanem Isten is. Tertullianusz-nál már felvetődik a krisztusi istenség és emberség egymáshoz való viszonyának kérdése. Ezt a viszonyt később az Isten-ember kifejezéssel jellemzik. Ez a kifejezés (theantróposz) először Origenésznél olvasható. Ő többek közt ezt írja: „Megtestesült, mikor Isten volt, és miután emberré lett, maradt, mi volt: Isten: (Princ praef 4 7).

54. §. Jézus Krisztus valóságos ember

Jézus emberségének valódiságát a „theologia fundamentalis” közvetett formában bizonyítja, amikor igazolja, hogy a „hit Krisztusa” azonos a „történelem Jézusával”. A szentírási és a Szentírásen kívüli források nem szolgáltatnak elég adatot ahhoz, hogy Jézus életrajzát részletesen megírjuk. Ez azonban nem akadály, hogy emberségének valódiságára következtessünk. Mert, bár a szentkönyvek nem történeti, hanem katekétikai célzatúak, Jézust történeti szerepbe illesztve emlegetik, tehát az őskeresztényeknek Jézusba mint történeti személybe vetett hitét tolmácsolják. Megtudjuk pl., hogy Nagy Heródes idejében Betlehemben született, majd Názáretben nevelkedett, Tibérius uralkodásának 15. esztendeje táján kezdte meg nyilvános működését, működésének területe Galilea és Judea volt, továbbá, hogy Poncius Pilátus helytartóságának idején feszítették keresztre. Az ilyen kimondottan történeti jellegű adatokon kívül sok olyan mellékesen említett adattal találkozunk a szentkönyvekben, amelyek pontosan tükrözik az akkori politikai, földrajzi, néprajzi és vallásos viszonyokat, amit az utolsó évszázadok archeológiai leletei (ásatások, qumráni leletek stb.) egyre inkább igazolnak. Mindezek nemcsak a műfajilag helyesen értelmezett újszövetségi szentiratok szavahihetőségét igazolják, hanem ezen belül azt is, hogy ezeknek a szentiratoknak központi személye, Názáreti Jézus nem mitologizálás szülötte vagy épületes tanítómesék kitalált hőse, hanem történeti személy, és hogy nyugodtan hagyatkozhatunk a Szentírás adataira, ha azt akarjuk tanulmányozni, hogy milyen volt az embersége.

Jézus emberségének dogmatikai bizonyításánál tekintettel kell lennünk az idők során felmerült vagy felmerülhető hitbeli kérdésekre, ezért emberségének valódiságát ajánlatos bizonyos részletekre felbontva igazolni.

1. Valódi teste van

Jézus Krisztus valóságos embersége elsősorban a dokéták elképzelését cáfolja: *nem látszat-teste volt, hanem valódi teste.*

Hiszen azt olvassuk, hogy fogantatott, született, édesanyja pólyába takarta, Simeon karjaiba vette, a nyolcadik napon körülmetélték, evett, ivott, elfáradt, könnyezett, lábát mosták, kezét átszegezték, átszúrt oldalából megalvadt vér folyt, holttestét sírba helyezték stb. Ide tartoznak az ilyen kijelentések: „Test szerint közülük (ti. a zsidók közül) származik Krisztus...” (Róm 9,5). „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek” (1Jn 1,1). „Egy a közvetítő Isten és ember között: az ember Krisztus Jézus” (1Tim 2,5). „Tapogassatok meg és lássátok! A szellemnek nincs húsa és csontja, de mint látjátok, nekem van” (Lk 24,31).

Három olyan hely van a Bibliában, amely *ellentmondani látszik tételünknek*. Leginkább a következő: Szent Pál ugyanabban a levelében, amelyben Jézusnak test szerinti zsidó származását említi, egy fejezettel korábban így ír: „Elküldte tulajdon Fiát a bűn miatt a bűnös testhez hasonló alakban, hogy elítélje a testben levő bűnt” (Róm 8,3). Úgy látszik ebből, mintha Jézusnak nem velünk azonos, hanem csak hozzánk hasonló teste lett volna. A fent említett tényeknek és idézett helyeknek, továbbá Szent Pál stílusának tekintetbevételével azonban így kell értelmeznünk Szent Pálnak ezt a mondatát: Isten Jézust hozzánk, bűnösökhöz való hasonlóságban, test alakjában küldte. Ez a helyes értelmezése a másik két félreérthető szentpáti helynek is: Fil 2,7 és 2Kor 5,16. Különben Szent Pálnál a test általában embert jelent, és amikor ő a testet szembeállítja a lélekkel – mint az idézett

vers után következő versben –, akkor az önkaratára és nem a Szentlélekre hallgató embert jelöli bűnös test kifejezéssel.

Az őskeresztények *kezdetől fogva szembeszálltak mindenfajta dokéta elképzeléssel*, mint Szent János első levele (1Jn 1,1; 4,2-3), sőt evangéliumának prólógusa (Jn 1,14) mutatja. Antióchiai Szent Ignác istenkáromlónak mondja az olyan embert, aki nem vallja Krisztust testhordozónak (szarkophorosz) (Smyrn 5 2; vö. 2 1; 3 1-3; Trall 9 1; Ef 7 2). Tertullianus külön művet írt Jézus testének védelmére (De carne Christi). Irenaeus is sokat harcolt a gnóosztikusok dokétizmusa ellen. Az atyák a szentírási érveken kívül főleg arra utalnak, hogy testünket különben nem váltotta volna meg Krisztus; továbbá hogy a látszat-test becsapta volna az embereket, akik azt valódinak gondolták, pedig Isten nem hazudhat.

2. Lelke teljes emberi lélek

Jézus Krisztus emberségéhez az emberi lélek teljessége is hozzátartozik. *Nincs igaza tehát Ariusnak*, aki szerint a Logosz lélek nélküli testet (tehát voltaképpen hullát) vett volna magára; *sem Apollinarisnak*, akinek elképzeléséből (hogy ti. Jézusban a lélek értelmes részét a Logosz pótolta) az következik, hogy nem emberi, hanem állati testet vett magára a Logosz.

Dogmákat mindazok a *szentírási helyek* igazolják, amelyek Jézusnak sajátosan emberi tulajdonságairól, megnyilvánulásairól és erényeiről tudósítanak. Amikor a rá váró kínos halálról beszélt, „megrendült a lelkem” mondotta (Jn 12,27), a Getszemáni majornál való gyötrődése közben is így panaszkodott: „Halálosan szomorú a lelkem” (Mt 26,38). A keresztfán Atyja kezébe ajánlja a lelkét (Lk 23,46). Csodálkozik (Mk 6,6), kérdezősködik (Mk 9,16.21), megsajnálja a leprást (Mk 1,41) és a naimi ifjú anyját (Lk 7,13), barátja halálhírének hallatára könnyekre fakad (Jn 11,35), emberi akarata és érzelmi világa visszariad a rá váró szenvedésektől (Lk 22,42). Mégis az engedelmisség erénye fémjelzi egész életét (Mt 11,29; Jn 5,30; Fil 2,8; Zsid 5,8), továbbá a szelídség, nyájasság és alázatosság (Mt 11,29; Fil 2,8; 2Kor 10,1). Ezek nem lehetnek a Logosznak mint Istennek megnyilvánulásai és erényei. Jézus imaéletét is az Isten és ember dialógusa jellemzi.

Nem komoly ellenérv, hogy a legrégebb *atyák* egyik-másika a Jn 1,14 nyomán úgy beszél Jézusról, mintha benne a Logosz csak testet vett volna magára. Mert a test szó akkoriban emberséget is jelentett. Római Szent Kelemen kifejezetten mondja, hogy testét testünkért, lelkét lelkünkért ajánlotta fel Jézus (49 6), Ignatius pedig „teljes, tökéletes ember”-nek (perfectus homo: Smyrn 4 2) mondja, hasonló kifejezést használ Irenaeus (Haer 5 1 1). Tertullianus Krisztusnak nemcsak testéről, de lelkéről is részletesen ír (De carn 11-12 14). Athanasius (görögösen: Athanásziosz) fiatalabb korában gyakran használta a megtestesülés kifejezést, amit egyesek félreértettek, és emiatt ellene fordultak. Hogy mi volt a nézete, mutatja az a tény, hogy mihelyt Apollinaris tanításáról tudomást szerzett, erélyesen állást foglalt ellene (Ar 3 30). A megtestesülés (incarnatio, enszarkószisz) mellett, főleg Keleten, szokásba jött az emberrélevés (inhumanatio, enanthrópészisz) szakkifejezés.

A Jézus emberségére vonatkozó hivatalos megnyilatkozások azzal kezdődtek, hogy az Egyház tanítóhivatala magáévá tette az Apostoli Hitvallást, amelyben fogantatásról, születésről, megkínzatról, keresztre feszítésről, halálról, temetésről és feltámadásról van szó. A következő lépés az első niceai zsinat Hitvallása (DS 125), amely szerint „megtestesült a Szentlélek erejéből Szűz Máriától és emberré lett”, Poncius Pilátus alatt keresztre feszítették, kínhalált szenvedett és eltemették, de harmadnapra feltámadt. Az efezusi zsinat „értelmes lélek által éltetett test”-ről beszél, és leszögezi, hogy benne az egység ellenére is megmarad az isteni és emberi természet kettőssége, továbbá, hogy emberi természete velünk egylényegű (secundum nos homo: DS 250; 261). Ugyanígy

említi több ízben a kalcedoni zsinat Krisztus tökéletes emberségét, amely testből és értelmes lélekből áll és velünk egylényegű (consubstantialis) emberség (DS 301). Utoljára a középkorban felújuló dokétizmus ellen a jakobitáknak szánt Hitvallásban foglalt állást ebben a kérdésben az egyházi tanítóhivatal a firenzei zsinaton (DS 1339-1346).

3. Emberi természete egylényegű a mienkkel

Amikor az atyák és zsinatok Jézus emberi természetének a mi természetünkkel való egylényegűségét hangoztatják, bizonyos gnóosztikus szektáknak ezt a nézetét akarják elutasítani: Jézus emberi teste más, finomabb anyagból volt, mint a mienk, esetleg azzal a „pneumatikus” testtel rendelkezett, amely Szent Pál szerint a dicsőségre feltámadottakat fogja jellemezni (1Kor 15,44). Így vélekedett a 7. században a pauliciánusok eretneksége is.

Ez a téves elképzelés olyan tényekre hivatkozik, hogy Jézus a tó felszínén járt (Mk 6,48 párh), színváltozásakor arca csodálatos fényben tündökölt (Mt 17,2), tudott hirtelen eltűnni azaz láthatatlanná válni (Jn 8,59; vö. 10,31), szűzen fogantatott (Mt 1,20-23; Lk 1,34-35).

De ha más anyagból lett volna a teste, hogyan lehetne beszélni asszonytól, Máriától való fogantatásáról és születéséről (Mt 1,20-21.25; Lk 1,31; 2,5-7; Gal 4,4), hogyan lehetett volna szó körülmetéléséről (Lk 2,21), milyen alapon lehetne közölni nemzetségtábláját (Mt 1,1-17; Lk 3,23-38), hogyan éhezhetett volna (Mt 4,2), hogyan szenvedhetett volna kísértéseket (Mt 4,1-11 párh; Zsid 2,14.17-18; 4,15), hogyan szenvedett és halt volna meg keresztre feszítéskor?

Krisztus lelke a Logosz személyébe kapcsolt, Istentől teljesen átjárt emberi lélek volt. Azonkívül mentes volt az áteredő büntől és annak következményeitől. Ebből a két tényből kifolyólag teste engedelmes eszköze volt lelkének, amely úgy és akkor hathatott rá, ahogy és amikor akarta. Földi életére ugyan „kiüresítette magát” (Fil 2,8), vagyis nem élt lelkének ezzel a képességével, hanem hozzánk hasonló módon viselkedett. De rendkívüli esetekben, valami különleges mondanivaló érdekében érvényesítette lelkének ezt az erejét; éppúgy, mint ahogy hasonló esetekben csodatevő isteni hatalmát is megmutatta.

4. Szenvedőképessége

Az efezusi zsinat dogmaként tanítja, hogy Jézusnak velünk való egylényegűsége szenvedőképességét is magában foglalja.

Az evangéliumok Jézusa valóban kivette a részét a testi és lelki szenvedésekből és gyengeségekből. Éhezett, szomjazott, elfáradt, megostorozták, keresztre szögezték, átélte az emberek részéről a félreértést, meggyanúsítást, megszegyenítést. Sokszor tanítványai értetlensége miatt is felháborodott. Megélte életműve látszólagos kudarcát, sőt a legrettenetesebb lelki fájdalmat, az Istentől való elhagyatottság érzését is megtapasztalta (Mt 27,46). Az emmauszi tanítványokhoz intézett magyarázó szavaiból kitűnik, hogy szenvedésre való fogékonyságát magától értődőnek, hivatása velejárójának tartja: „Vajon nem ezeket kellett elszenvednie... ?” (Lk 24,26).

Az atyák közül csak a spiritualizálásra hajlamos alexandriai iskola első nagy alakja, Kelemen vette át a gnóosztikusok tételét, hogy Jézus szenvedése látszólagos volt. A többiek azonban – már Ignatius is – azt vallják, hogy érdemszerző tevékenysége igazi emberi életet követelt, ehhez pedig hozzátartozik a testi-lelki bajok és nehézségek elviselése. Példát is akart adni arra, hogy istengyermeki voltunk milyen magatartást kíván tőlünk, amikor szenvedünk (1Pt 2,20-21). Ezért – mondja Szent Ágoston –, ha ellenségei nem feszítették volna keresztre, éppúgy megöregedett és meghalt volna a természet rendje szerint, mint a többi ember. A hittudósok általában azt vallják, hogy a szenvedés a bűn büntetése, és mivel Jézus nemcsak a

személyes bűnöktől, hanem az áteredő büntől is mentes volt, azért szenvedőképessége nem a természetében gyökerezik, hanem önként vállalta magára. Az újabb teológiában azonban egyre általánosabb lesz a vélemény, hogy a szenvedés és a halál Ádám bűne és a világ bűne nélkül is megvolna a világban, de nem okozna ekkora gyötrelmeket, mert akkor ezeket minden ember képes volna magasabb szempontok szerint értékelve beleépíteni személyiségébe (azaz „integrálni”), mint ahogy azt kivételes egyéniségeknél, Istenbe merült nagy lelkek szenvedése esetében néha ma is szemlélhetjük. Lehet, hogy Jézus csak ennek az integrálásnak nélkülözését vállalta.

A hitetlen, vagy a hitéből élni nem tudó ember szenvedését fokozza, hogy nem lát benne célt, értelmet. A szenvedés értelmének meglátása, ill. hitben való megragadása azonban önmagában még nem csökkenti a szenvedést. Csak az ennek hatására ébredt és egész lélekkel átélt szeretet eksztázisa képes csökkenteni, vagy akár feledtetni is a testi-lelki kínokat (kínzatás, gyász, csalódás stb.). Enélkül a szenvedő megmarad a vigasztalanság állapotában. Krisztus – úgy tűnik – szenvedésében lemondott a vigasztalásról, mint ahogyan lemondott a donum immortalitatis-ról is. (Vö. még 58. §. 3.).

Azt is tanítják a hittudósok, hogy Jézus csak az általános emberi gyengeségeket és gyarlóságokat (debilitates generales) vette magára. Semmi okunk sincs annak feltételezésére, hogy egyes embereket sújtó súlyos betegségek, testi fogyatékoságok vagy egyéb speciális gyarlóságok előfordultak volna nála. Az evangéliumok Jézusa egészséges testű és egészséges lelkű, egész ember. Külsőjéről azonban semmit sem mond a kinyilatkoztatás.

5. Faji hovatartozása

Egy időben sokat foglalkoztak az emberek azzal a problémával, hogy *mennyiben mondható Jézus zsidó származásúnak*.

Ha a zsidó név fajt jelent, akkor biztos, hogy Szűz Mária testén és vérén keresztül zsidó származású. Szent Pál ezt kifejezetten hirdeti: „... test szerint közülük származik Krisztus” (Róm 9,5). Jézus „ezzel betetőzte a zsidó nép választottságának kiváltságát, és az Izraelnek tett ígéreteket átvezette az egész emberiségre, amelyet lélekben való Izraelle, azaz Istenért küzdővé tett” (25a).

Némelyek a zsidó névvel vallást, mások szellemiséget, erkölcsi magatartást akarnak jelezni. – A vallás tekintetében egészen újat hozott Jézus. Amit viszont egyesek a zsidó „szellem” gyengéjének szoktak mondani, az minden más fajnál és népnél szintén feltalálható általános emberi gyengeség. Ilyenektől nemcsak Jézus maga volt mentes, hanem minden embert egyszersmindenkorra meg akart szabadítani tőlük. Bővebbet erről Szent János evangéliumában és a Galatáknak írt levélben, valamint a II. vatikáni zsinatnak az Egyház és a nem-keresztény vallások viszonyáról kiadott Nyilatkozatában olvashatunk.

6. Szótériológiai következmények

Jézus emberségének szótériológiai mondanivalóival itt részletesen nem foglalkozunk, csak vázaltszerűen említünk néhányat:

Már Antióchiai Szent Ignác hangsúlyozta, hogy az üdvösséget csak az biztosítja, ha Jézus valóságos Isten és valóságos ember.

Szent Irenaeus krisztológiájának központja az Efezusiaknak írt levélben említett „anakephalaiószisz”. Ez azt jelenti, hogy az Atya Krisztusban mint Főben akar összefoglalni mindent, ami égben és földön van. Irenaeus ezt úgy értelmezi, hogy az

emberré lett Isten magáénak tudja és feltámadása után fokozatosan uralma alá vonja a mindenséget, és elvezeti a megdicsőülés állapotára.

Isten azt akarta, hogy Jézus emberségében mutakozzék meg számunkra, hogy milyen akar ő lenni hozzánk, és hogy mit vár el tőlünk vele való és egymás közti kapcsolatunkat illetőleg. Benne eljegyezte magát az emberiség minden problémájával, egyéni és közösségi problémájával. Benne áldást és egyben ígéretet kapott az egyes ember és az összemberiség minden olyan törekvése, amely a teljes igazság és az önzetlen jószág megvalósítására irányul. Nemcsak példakép ő, hanem Isten emberszeretetének minden másnál nagyobb bizonyítéka, továbbá az emberségében kiérdemelt isteni kegyelem állandó folyósítója és az emberiség sorsára vonatkozó reményeink biztosítéka. A megtestesülés misztériumával az emberiség sorsa véglegesen hozzákapcsolódott Istenhez és megindult az „anakephalaiószisz” felé vezető úton.

55. §. Istenség és emberség viszonya Jézus Krisztusban

A dogmatörténeti fejezetben láttuk, hogy milyen hosszú időre és mennyi szellemi küzdelemre volt szükség, míg Egyházunk a kinyilatkoztatás forrásaiból kielemezte és a görög filozófia nyelvén megfogalmazta, hogy mit jelent Jézus istensége és embersége, és hogy ez a két elem milyen viszonyban van egymással. Ennek a dogmafejlődésnek főbb állomásai a keresztény ókor zsinatai voltak, különösen az I. niceai, az efezusi és a kalcedoni zsinat. A középkori zsinatok (pl. a IV. lateráni zsinat 1215-ben, a II. lioni zsinat 1274-ben, a firenzei zsinat 1439-ben) krisztológiai kijelentései nem mondtak újat, csak a „klasszikussá” vált kalcedoni formulát ismételték meg. Ugyanezt látjuk a II. vatikáni zsinat dokumentumaiban.

Az utóbbiak közül ezekben találhatók krisztológiai kijelentések: Dogmatikai konstitúció az Egyházzal (3; 7; 52), Dogmatikai konstitúció a kinyilatkoztatásról (2-3), Pasztorális konstitúció az Egyházzal a mai világban (22), Határozat a keresztény egységtörekvésről (12), Határozat a püspökök pásztori tisztségéről az Egyházban (1), Határozat az Egyház missziós tevékenységéről (3).

A kalcedoni zsinat formulája így hangzik: „A szentatyák nyomdokait követve mindnyájan egy szívvel-szájjal valljuk és tanítjuk ugyanazt a Fiút a mi Urunk Jézust, aki teljes az istenségben és teljes az emberségben, igaz Isten és igaz ember, eszes lélekkel és testtel; az Atyával azonos lényegű istensége szerint, velünk azonos lényegű embersége szerint, hozzánk mindenben hasonló, kivéve a bűnt; az idők előtt az Atyától született istensége szerint, az idők teljességében azonban érettünk és a mi üdvösségünkért az Istenanya Szűz Máriától embersége szerint; egy és ugyanaz a Krisztus, egyszülött Fiú, akit vallani kell két természetben össze nem elegyítve (aszünkhütősz), változhatatlanul (atreptősz), meg nem osztva (adiairetősz) és szétválaszthatatlanul (akhórisztősz), meg nem szüntetvén a természetek különbözőségét az egyesítés (henószisz) miatt, hanem ellenkezőleg fönntartva mindkét természetnek sajátosságát amint egy személyben (proszópon) és egy hüposztasziszban egyesülnek, nem két személybe (proszópon) válnak vagy szakadoznak szét” (DS 301-802).

Az efezusi zsinat is használta már az egység (henószisz), a hüposztaszisz és a két természet (phüszisz) kifejezéseket. (lásd 52. §. 2.3/b)).

A zsinati döntések alapján a személyes egységről (unio hypostatica, lásd 52. §. 2.3.) ezeket a tételeket állítjuk:

1. Jézusban az Ige tölti be a személy szerepét

Jézus Krisztus istenségét és emberségét egyetlen személy, az Ige személye birtokolja.

Tételünket így is fogalmazhatjuk: Jézus Krisztus nem két valaki, hanem egy valaki, egy személy, mégpedig a második isteni személy. Ami Jézusban kettő, nevezetesen istensége és embersége, isteni és emberi természete, az nem teszi őt két valakivé, mert a kettőt az Ige személye egy valakivé egyesíti.

1. A *Biblia* ugyanis ugyanazt a názáreti Jézust mondja valóságos Istennek és valóságos embernek. Ugyanarról a valakiről mond el hol isteni, hol emberi tulajdonságokat. Ez nem magyarázható másképp, csak úgy, hogy egy valakiről van szó, aki egyformán birtokosa mind az isteni, mind az emberi tulajdonságoknak és alanya az isteni és emberi tevékenységeknek. A tulajdonságok és cselekvések végső alanya a filozófia szerint mindig a „hüposztaszisz”, amit az értelmes lényeknél (angyal, ember) személynek (görögül: proszópon; latinul: persona) mondanak.

A Biblia ugyanarról állítja, hogy pólókba takarva feküdt a jászolban, akit az angyal a Magasságbeli Fiának hirdetett. Ugyanő megkeresztelkedett a Jordánban, mint más emberek, de közben a mennyei szózat az Atya kedvelt Fiának nevezte. Megéhezett a pusztában mint ember, de angyalok szolgáltak neki mint Istennek. Elfáradva elszenderedett a Genezáreti tavon mint ember, felébresztve parancsolt a viharnak mint Isten. Emberként gyötrődött és verítkezett a Getszemáni kertben, azután Istenként terítette a földre egyetlen szavával a katonákat. Emberként temették a sírba, isteni erejével támadt fel belőle.

Nagyon jellemzők továbbá az ilyen kijelentések: „Senki sem ment föl a mennybe, csak, aki alászállt a mennyből: az Emberfia, (aki a mennyben van)” (Jn 3,13); „...az élet szerzőjét pedig megölték” (ApCsel 3,15); „... test szerint közülük származik Krisztus, aki mindenek fölött való, mindörökké áldott Isten” (Róm 9,5).

2. Hogy Jézus Krisztus egyetlen személye az Ige személye, azt legvilágosabban Szent János prológusának kijelentéséből lehet levezetni: „Az Ige testté lett” (Jn 1,14).

Itt ugyanis a) kifejezetten az Ige megtestesüléséről olvasunk. – b) Ezt nem lehet a nesztoriánusok módjára pusztán morális (tehát nem ontológiai jellegű) kapcsolatra magyarázni. Jóbarátok kapcsolatáról vagy Istennek a megigazult ember lelkével való kapcsolatáról ugyanis nem szoktunk így beszélni: Péter Jánossá lett; Isten Szűz Máriává lett. – c) Olyan ontológiai változás sem jöhet szóba, amelyben Isten adta volna fel személyiségét és szószerint emberré, vagyis emberi személyiséggé változott volna át; vagy pedig az isteni és emberi személyiségből mint két összetevőből egy egészen új fajta személy keletkezett volna. Mindezek ugyanis változást tételeznek fel Istenben, aki lényege és személye szerint változatlan.

Mint a dogmatörténetben láttuk, az efezusi és a kalcedoni zsinatok szakkifejezéseit hosszas keresgélés és sok vitatkozás előzte meg. Ezért egyes korábbi atyák véleménye mérlegelésénél sohasem a szavakból kell kiindulni, hanem abból, hogy a kérdéses szót milyen értelemben használja az illető. Jó példa erre a „phüszisz” kifejezés, amelyet némelyik szerző nem a zsinatok értelmezése szerint való természet jelentéssel használ, hanem a hüposztasziszt jelzi vele. Ez még Alexandriai Szent Cirill korábbi írásaiban is így olvasható (25b).

3. Századunk teológiája felvetette a kérdést: helyes-e, ha az Ige hüposztaszisza és Jézus embersége viszonyát az újkalcedoniak elgondolása (52. §. 2. 4, 6) szerint értelmezzük? (Vö. 59. §.)

2. Egy személyben két természet

A kalcedoni zsinat dogmaként mondta ki, hogy Jézusban *a személyes egység nem szünteti meg az isteni és az emberi természet kettősségét.*

A zsinat atyái a monofizitákkal szemben ezt ugyanúgy bizonyították a Bibliából, mint az efezusi atyák Jézus egyetlen személyét a nesztoriánusokkal szemben: itt is a tulajdonságok kicserélhetőségére (communicatio idiomatum) hivatkoztak. Hiszen ebből nemcsak az következik, hogy a tulajdonságok végső alanya (principium agendi quod) azonos, hanem az is, hogy közelebbi alanyuk (principium agendi quo) nem azonos. Mert ha az utóbbi is azonos lenne, akkor nem mondhatnánk kétféle tulajdonság-sorozatot vagy cselekvés-sorozatot ugyanarról a Jézusról, hanem csak egyfélé: vagy csak isteni, vagy csak emberi tulajdonságokat. Ha a monofizitáknak lenne igazuk, akkor Jézus nem éhezett volna meg, nem fáradt volna el, nem szenvedett volna kínhalált valójában, csak látszat szerint, hiszen ezek az isteni természettel összeférhetetlenek.

Legkorábban Tertullianus ismerte fel ezt az igazságot, de kezdetleges terminológiája szerint két természet helyett két létállapotról (status) beszélt.

A monofiziták elleni érvelés a Jn 1,14-re is hivatkozott: a) Ha Jézusban az emberség megszűnt volna, akkor a mostani fogalmazásnak fordítottja volna a prológusban: a test Igévé lett. Nem következhetett be tehát olyan jelenség, mint amikor Kánában a víz megszűnt víz lenni és borra változott. Ez ellen a felfogás ellen irányul a zsinat kifejezése: változhatatlanul (atreptósz). – b) Nem keletkezhetett az egység az isteni és emberi természet elegyítéséből, (ahogy az ital-keverékek készülnek), vagy olyan összetételéből, ahogy az ember testből és lélekből van összetéve. Az elegyítésben ugyanis az isteni természetben változásnak kellene bekövetkeznie, a test-lélek hasonlat esetén pedig metafizikai összetettség keletkezne Istenben, ami ellene mond Isten egyszerűsége dogmájának. – Ezek ellen a hasonlatok ellen irányul a zsinat kifejezése: össze nem elegyítve (aszünchütósz).

Néhány 17. századi protestáns és későbbi anglikán hittudós a Fil 2,7-nek ezt a kifejezését: „kiüresítette magát” úgy értelmezték, mintha Krisztus a megtestesüléskor földi idejére önként lemondott volna isteni természetéről. Ez azonban szintén ellene mond Isten változhatatlanságának. – Mit kell tehát tartanunk erről a kifejezésről? Csak annyit, hogy isteni természete kifelé való megnyilvánulásairól mondott le, istenségét az emberség áruhája alá rejtette. Néha azonban érvényesítette, például csodatételei alkalmával, de mindig a testén, ill. emberi természetén keresztül, különben megszűnt volna a lényegi egység, megszűnt volna az Ige belemerültsége az emberi létbe.

3. Két akarat és kétféle tevékenység

Nemcsak két természet van Jézusban, hanem két akarat és kétféle tevékenység is.

Ezt a dogmát a III. konstantinápolyi zsinat (680) mondotta ki a monoteliták ellen (DS 550-559).

1. Krisztus isteni akarata szükségképpen megvan, hiszen Istenben az akarat azonos a változatlan lényeggel. Emberi akaratára pedig olyan tettei mutatnak, amelyeket Isten nem gyakorolhat, csak ember: engedelmes, alázatos, csodálkozik, kérdezősködik, engesztel stb.

Az akarat szót a köznyelv kétféle értelemben szokta használni.

a) Akaratnak mondjuk lelkünknek azt a képességét (potentia), amelyen keresztül a személy kifelé hat, cselekszik, ill. a cselekvést megelőzőleg döntést, elhatározást szül (a latin filozófiai szaknyelv ezt voluntas-nak vagy facultas volendi-nek mondja, a görög pedig thelészisz-nek vagy theléma phüszikon-nak). Ez a képesség mindig az ember természetének megfelelően nyilatkozik meg, mert abba van belegyökerezve (ezt jelzi a görög szakkifejezés is). Éppen ezért annyi ilyennek kell lenni, ahány a természet, Krisztusban tehát kettőnek.

b) Ezzel a „képességgel” szemben akaratról beszélünk nem egyszer olyan esetben is, amikor „tevékenységről”, akarásról, akarati döntésről, akarati állásfoglalásról kellene beszélni (a latin szakkifejezés: actus volendi, a görög pedig: bulészisz vagy theléma gnómikon). Minthogy pedig a cselekvések végső alanya a személy (én döntök, én cselekszem, nem a természetem; elhatározásomért nem a természetem felelős, hanem én vagyok), azért *Krisztusban csak egy állásfoglalás, csak egy akarati elhatározás lehetséges.* Amikor tehát szabad akarati döntésről van szó, isteni és emberi akarata a legteljesebb harmóniában találkozik egymással.

Jézus akaratának kettősségét a Biblia is igazolja. Így imádkozik pl.: „...ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogyan te” (Mt 26,39). Máskor ezt mondja: „Nem azért szálltam alá a mennyből, hogy a magam akaratát tegyem meg, hanem annak akaratát, aki küldött” (Jn 6,38).

Ezek az idézetek látszólag a két akarat harmonikus együttműködése ellen szólnak. De csak látszólag, mert nem az akaratok döntései kerülnek itt szembe egymással, hanem az akaratú döntéseket megelőző érzések, az emberi természetnek érzelmi megnyilvánulásai (skolasztikus nyelven: *passiones animae*); ezek borzadtak vissza a szenvedés vállalásától, ezeket jelzi Jézus „az én akaratom” kifejezéssel. Hogy viszont akaratú döntése mennyire összhangban van az isteni elhatározással, azt éppen ezek a szavak mutatják: „ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogyan te”.

2. Legfeljebb azt lehet kérdezni, hogy, *Jézus érzelmi világa hogyan kerülhetett szembe az isteni akarral*, hiszen Jézusban nem volt meg az áteredő bűn és annak következménye, a *concupiscentia*, tehát tökéletes harmóniának kellett lennie lelke legmélyén is. Kétféle válasz kínálkozik erre a kérdésre: a) A szembekerülés nem Jézus természetéből következett. A spontán, szándéktalan és ezért büntetlen irtózások és tiltakozások mégis megvoltak benne, mert ezek elviselését is magára vállalta. Át akarta érezni azt a retteget és lelki gyötrelmet, amit még Isten választottai, az isteni akaratra egészen ráhangolt nagy szentek is szoktak néha érezni. Az utóbbiak az áteredő bűn következményeként, Jézus pedig önként vállalt szolidaritásból. – b) Egyes hittudósok úgy vélik, hogy a *concupiscentia*-tól való mentesség az ősbűn előtt sem jelentette az ösztönök és biológiai adottságok lefokozását, hanem csak annyit, hogy ezek teljesen engedelmeskednek a szabad személyes döntésnek, sőt már a döntés előtt is hiányzik belőlük a szenvedélyjellegű eltorzulás. Az utóbbinak következtében a személy a döntésbe bele tudja vinni a maga egész egyéniségét.

4. Mikortól meddig tart a személyes egység?

Milyen viszonyban van egymással Jézus istensége és embersége időbelileg? Mikor vette magára az Ige az emberséget és meddig tart a két természetnek egy személyben való egysége?

1. Origenész és követői Platón nyomán minden emberi lélek préegzisztenciáját tanították. Eszerint lelkünk öröktől fogva Istennél időzött, és csak büntetésből került volna bele az emberi testbe. Jézus lelke is öröktől fogva egy volt az Igével, de ő nem büntetésből, hanem velünk vállalt szolidaritásból vette magára testünket, hogy halálával értünk az Atyát kiengesztelje. 543-ban egy konstantinápolyi részleges zsinat (amelynek határozatait Vigilius pápa megerősítette) az origenisták préegzisztenciánizmusát elvetette, és ezzel bennfoglalólag eretnekségnek minősítette most említett krisztológiai nézetüket (DS 403).

Dogma tehát, hogy az Ige az emberi természetet annak fogantatása pillanatában vette magára.

Az atyák ezt a tételt Szent Pál kijelentésére hivatkozva vallották: „Amikor elérkezett az idők teljessége, az Isten elküldte a Fiát, aki asszonytól született” (Gal 4,4). Eszerint a Fiú elküldése egybeesik emberi születésével, ill, fogantatásával. Így értelmezik az Apostoli Hitvallás szavai is: „Ki fogantaték Szentlélektől, születék Szűz Máriától”.

2. Az origenisták úgy vélték, hogy Isten a világ végén megsemmisíti Jézus emberségét. Mások szerint csak a testét. Ezek ellen az elképzelések ellen használta a kalcedoni zsinat az elválaszthatatlanul (akhórisztósz) kifejezést.

Dogma tehát az is, hogy a személyes egység (unio hypostatica) soha meg nem szűnik, örökké tart.

A Niceai Hitvallás az origenisták ellen az angyali üdvözlés szavait idézte „országának nem lesz vége” (Lk 1,33). A szentatyák egyéb szentírási helyekre is hivatkoztak: „Ő viszont örökre megmarad, s így papsága örökké tart” (Zsid 7,24). „Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké” (Zsid 13,8).

3. Felvetődhet a kérdés, hogy *nem szakadt-e meg a személyes egység Jézus halálakor?*

A hittudósok nemmel válaszolnak, és azt tanítják, hogy bár a halál beálltakor Jézus teste és lelke elvált egymástól, külön-külön mindkettő bekapcsolva maradt az Ige személyiségébe. Hivatalos egyházi döntés nincs e tekintetben, de a szaktudások szerint ez is logikusan következik a kalcedoni zsinat kifejezéséből: szétválaszthatatlanul.

Nem mond-e ellene ennek a következtetésnek Jézus felkiáltása: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el?” (Mt 27,46)? Egyes magyarázók szerint a jézusi felkiáltás az ezekkel a szavakkal kezdődő és most teljesedésbe ment messiási zsoltár idézése volna. Mások szerint az történt, hogy Jézus magára vette és embersége átélte azt a rettenetes lelki gyötrelmet, amikor úgy érzi valaki, hogy Isten őt elhagyta, levette róla a kezét.

56. §. A személyes egység következményei

Ha az unio hypostatica következményeit logikusan végiggondoljuk, olyan krisztológiai igazságokhoz jutunk el, amelyeknek legtöbbször az egyházi tanítóhivatal is magáévá tette.

1. A tulajdonságok kicserélhetősége

Láttuk már, hogy a tulajdonságok kicserélhetősége nemcsak az atyák, hanem a zsinatok okoskodásaiban is bizonyítékként szerepelt. Ezért *dogmának* mondhatjuk. Használatának szabályait idők során részletesen kidolgozták a hittudósok.

A szabályok rendkívül bonyolult rendszeréből elég, ha *négy főszabályt* veszünk tudomásul:

a) Ha Krisztust akár az isteni, akár az emberi természet valamely mozzanata alapján nevezzük meg konkrét névvel, az emberség alapján megnevezett Krisztusról isteni tulajdonságokat állíthatunk, az istenség alapján megnevezett Krisztusról pedig emberi tulajdonságokat. Példák: Jászolban fekszik a Mindenható. Az élet szerzőjét megölték (ApCsel 3,15). Még ötven esztendő sincs és már látta Ábrahámot (Jn 8,57-58). A világ teremtője ácsműhelyben dolgozott. Mária Isten-anyja.

b) Ha Krisztus kiemelő kettőzéssel (reduplicative formaliter), vagy pedig elvontan van megnevezve, tilos a tulajdonságok kicserélése. Nem szabad tehát ilyeneket állítani: A Mindenható mint Mindenható fekszik a jászolban. Az Ige mint Ige szenvedett. Az ember-Krisztus mint ember mindenütt jelen van. Jászolban fekszik a mindenhatóság.

c) A kicserélés állítmányainak nem szabad tagadóknak vagy kizáróknak lenniük. Nem helyes az ilyen állítás: Az Isten Fia nem szenvedett. A Názáreti Jézus csak halandó.

d) Ezen szabályok alól kivételt képeznek olyan állítások, amelyeket a liturgikus használat során a megszokás szentesített, ezért senki sem fogja félreérteni. Ilyenek: Az igazságosság halálra ítéltetett. A halál akkor támadt életre, amikor az élet meghalt. Jézus igaz világosság, végtelen jóság, örök bölcsesség. – Ennek a szabálynak fordítottja is áll: egy önmagában helyes formulát nem szabad használni, ha azt az eretnekek félremagyarázták. Ilyen pl.: Krisztus teremtmény. Ezt a kijelentést az ariánusok nem a megtestesült Krisztusra, hanem a Logoszra alkalmazták, ezért félreérthető.

2. A cselekedetek három fajtája

A két akarat és egy akarás következtében Krisztusban a cselekedetek három fajtáját lehet megkülönböztetni:

a) *Isteni tettek*. Pl. „Minden benne áll fönn” (Kol 1,17), „Ő tartja fenn hathatós szavával a mindenséget” (Zsid 1,3).

b) *Tisztán emberi cselekedetek*: éhezett, elfáradt, étkezett stb.

c) Olyan cselekedetek, amelyekben istensége *eszközként* használta fel emberségét: a csodáknál kezét, szavát stb. Ezeket szabad „istenemberi cselekedeteknek” mondanunk, de nem abban az értelemben, ahogy ezt a kifejezést annak idején a monoteléták használták. Ők ugyanis tagadták Jézusnak tisztán emberi cselekedeteit, ill. úgy értelmezték ezeket, mintha Jézus embersége bennük is csak az Ige eszközeként szerepelt volna.

3. A krisztológiai perichorézisz

Amint a szentháromságtanban, úgy a krisztológiában is alkalmazhatjuk a perichorézisz kifejezést, de módosított értelemben.

A perichorézisz azt jelenti itt, hogy az Ige hüposztaszisának metafizikai tengely-szerepe következtében nemcsak kicserélhetők a két természet tulajdonságai és nemcsak egy akarat döntéssé olvadnak össze a két akarat irányulásai, hanem a két természet „valamiképpen” egymásba válik és átjárta egymást.

Az atyák főleg a nesztorianizmus elleni harcokban emlegették ezt, és nemegyszer olyan kifejezésekkel éltek, amelyeket a monofiziták félreértettek és a maguk javára használtak fel. Ilyen kifejezés az elegyedés és egymásbaválás (mikszis, szünkraszisz), továbbá az emberi természet megistenülése (theiószisz). Szívesen használták az emberi test és lélek kölcsönös egymásra-hatásának analógiáját.

Ugyanakkor rámutattak *a szentháromsági és krisztológiai perichorézisz különbségére*: mivel a szentháromságinak alapja a természet azonossága, a krisztológiaiak a személy azonossága, azért az utóbbi egyoldalú, vagyis Krisztusban az isteni természet teljesen átjárhatja az emberit, de megfordítva nem.

A patrisztikai kor végén *elsősorban üdvtörténeti szempontból* értékelték a perichorézisz, akárcsak a legújabb teológiában. Vagyis azt keresték, hogy miképpen „mondja ki magát” Isten Krisztus embersége fölhasználásával, hogyan vált számunkra Jézus a láthatatlan Isten dicsőségének kisugárzásává (Zsid 1,3), a láthatatlannak látható képmásává (Kol 1,15), „hogy amikor látható alakban ismerjük meg az Istent, a láthatatlan világ szeretetére gyulladjunk általa” (Karácsonyi prefáció). Hogy számunkra ki, s hogy mit ad nekünk és mit vár tőlünk Isten, azt legfőképpen az istenember egyéniségének, magatartásának és szavainak tanulmányozásából tudhatjuk meg.

Ez az üdvtörténeti mondanivaló a későbbi teológiában egyre inkább elhalványult, és a hangsúly áttevődött az ontológiai kérdésekre: hogyan hatott az isteni elem Jézus emberi tudására s emberi erényeire? Több mai hittudós szerint a Tridentinum utáni teológia eltúlozta ezt az ontológiai perichorézisz: Jézus embersége teljességének figyelmen kívül hagyásával próbált bizonyos teológiai konklúziókhoz jutni (vö. 52. §. 2.5. pont).

4. Az emberséget az Igébe kapcsoló létmozzanat

Az elsődlegesen ontológiai érdeklődés vetette fel a trienti zsinat utáni hittudomány krisztológiájának legtöbb vitatott problémáját: *mi lehet az a létmozzanat (causa formalis), ami Krisztus emberségét belekapcsolja az Igébe?* A megoldási kísérletek közül három tett szert nagyobb jelentőségre.

1. *A tomisták megoldása* ezekből az elvekből indult ki:

a) Természet és személy valósan (realiter) különböznek egymástól, hiszen az ember definíciójában szereplő emberi természetet több egyén, több személy is birtokolhatja.

b) Ugyanilyen valós (reális) különbség áll fenn természet és létezés között. Hiszen egy elképzelt és egy létező embernek a természete (vagyis meghatározásában szereplő lényege) ugyanaz; a létezés valami többletet ad hozzá a természethez.

c) Mi a viszony létezés és személyesség (hüposztaszisz) között? Erre a kérdésre árnyalatilag egymástól eltérő választ adnak a tomizmus egyes képviselői, de valamennyien megegyeznek abban, hogy a létezés a személyességnek betetőző mozzanata (actus ultimul-a), vagyis a személyiségnek ez adja meg teljességét, működési lehetőségét. A személyesség feladata ugyanis a természettől adott képességek összefogása és aktualizálása. Ezt a feladatot azonban csak a létezés után töltheti be. Egy nem létező ember természetében

megvan ugyan a gondolkodási és cselekvési képesség, mégsem tud gondolkodni és cselekedni; képzeletbeli járművön sem lehet utazni. De a létezés is feltételezi a személyességet, mert a létező ember gondolkodik és cselekszik is.

Mi következik ezekből az elvekből? Elsősorban az, hogy *Krisztus emberi természetének önmagában nem lehet létezése*, mert a létezés – betetőzés lévén – feltételezi a személyességet, és így az emberi természet létezése kétszemélyűségre, nesztorianizmusra vezetne. A Krisztus által fölvetett emberi természet tehát önmagában egyrészt személyiség nélküli, másrészt létezés nélküli. *Létezését az Igébe való bekapcsoltságának, „az Ige létezési tényének” köszönheti.* Az Igébe való bekapcsolódása előtt nem létezett, hanem a bekapcsolódás pillanatában teremtődött, és ha – per absurdum – kikapcsolódhatna az Igéből, azonnal megsemmisülne, hiszen saját létezési mozzanattal nem rendelkezik.

A tomista felfogás szerint tehát a Krisztus emberségét az Igébe bekapcsoló létmozzanat: „az Ige létezési ténye” (actus existendi Verbi).

2. A tomista felfogás legfőbb ellenfelei *a skotisták* voltak. Ők Duns Scotusra hivatkozva nem azt a pozitívumot látják a személyességben, hogy összefogja és aktualizálja a természet képességeit, hanem egy negatívumot. Szerintük a hüposztaszisz elsődlegesen közölhetetlenséget (incommunicabilitas), különállást, külön létezési módot, magábanlétezését jelent: nem része egy más létezőnek, hanem önálló léte van. Az emberben létező állatias ösztönökről, vagy az ember füléről, orrjáról stb. azért nem állítható a hüposztaszisz, mert ezek csak az élő emberi szervezetbe, az emberi hüposztasziszba bekapcsolva létezhetnek úgy, hogy működnek is. Mi lenne ezekből, ha kiválnának az élő emberi szervezetből? Lenne-e ezekből hüposztaszisszal bíró valami, kapnának-e önálló létet?

A felsorolt példákban nem-mel kell válaszolnunk, de a Krisztusba kapcsolt emberi természet esetében igen-nel, hiszen itt valóságos és teljes emberségről van szó. Ha tehát Krisztus embersége – per absurdum – kikapcsolódna Krisztusból, önállóan létező hüposztaszisszá, önálló emberi személylété válna.

Hiszen személy és természet, továbbá természet és létezés, valamint személy és létezés közt nem állítható valós különbség, hanem csakis „formális” jellegű különbség. A formális különbség fogalmi különbözőséget, de létbeli azonosságot jelent. *Jézus emberi hüposztaszisza tehát csak azért hiányzik, mert emberségének nincs különállása, hiszen az Igébe van bekapcsolva.* A bekapcsoltság azonban nem szüntethette meg, nem semmisíthette meg (a pusztán formális különbség miatt) az emberi hüposztasziszt, hanem az mintegy potencialitásba került, ezért egy esetleges kikapcsolódás képes lenne újra aktualizálni.

A skotista felfogást ma az ókori antióchiai katekétikai iskola nézete folytatásának, ill. fölelevenítőjének mondják. Logikus következményei is éppoly súlyosak lehetnek, mint amazé: az adopcianizmus és a nesztorianizmus veszélye. Kézenfekvő ui. a gondolat, hogy az Igébe való felvétel előtt – ha nem is időben, de logikailag előbb – léteznie kellett ennek az emberi személyességnek; sőt ha a bekapcsolódás által potencialitásba került, akkor elvileg ma is létezik. Ez az állítás pedig félnesztorianizmus, ill. burkolt nesztorianizmus.

3. Közbülső megoldást keresett *Suarez*, aki szerint az Igébe való bekapcsolódás előtt logikailag sem tételezhető fel Jézus emberi hüposztaszisza, mert természet és személyesség valóban különböznek egymástól, mint ahogy a tomisták mondják. Abban azonban nincs igazuk a tomistáknak, hogy természet és létezés reálisan különböznek, mert egy nemlétező, hanem csak elképzelt embernek nincs igazi emberi természete. Suarez szerint tehát Krisztus emberi természete létezhetett az Igébe való bekapcsolódás előtt – nem időbeli, hanem logikai elsőbbségről van szó –, de hiányzó személyességét pótolnia kellett valaminek.

A skotisták úgy gondolták, hogy a bekapcsolódás előtt – nem időbelileg, hanem logikailag értve – Jézus emberi testét és lelkét az emberi természettel együtt járó, de a

fölvétel pillanatában visszahúzódó, potencialitásba kerülő emberi hüposztaszisz tartaná össze. Suarez tagadja ezt a hüposztasziszt, de ennek pótlására felvesz egy Isten által külön teremtett *pót-hüposztasziszt*, amit ő „*modul unionis*”-nak, Suarez újabb követői pedig „*modul substantialis*”-nak neveznek. Ennek a pót-hüposztaszisznak egyrészt az a feladata, hogy a testet és lelket egy természetté kovácsolja össze, másrészt hogy az így létrejött emberi természetet bekapcsolja az Ige hüposztasziszába.

Ebben az elképzelésben ma sokan azt kifogásolják, hogy ha személyesség nélküli emberi természetet vett magára Jézus, akkor nem konkrét embert vett magára, hanem egy elvont emberi természetet. De vajon létezhet-e ilyen, és beszélhetünk-e ez esetben Jézus teljes emberségéről?

Ugyanez a nehézség felhozható a tomista elgondolás ellen is. Sőt, mivel az utóbbi szerint a fölvett emberségnek létezési ténye is hiányzik, sokan burkolt monofizitizmust vetnek szemére.

5. Az ember Jézust is imádás illeti meg

Nem a Tridentinum utáni újszolasztika, hanem már az ókeresztény kor krisztológiája állapította meg azt a tételt, amelyet első ízben az efezusi zsinat, utána a II. konstantinápolyi zsinat (553) *dogmának* minősített (DS 431): az ember-Jézust is imádás illeti meg.

Az imádás a tiszteletnek egyik formája, a tisztelet pedig valamilyen kiválóságnak elismerése. A tisztelet fokát a kiválóság minősége határozza meg: minél nagyobb kiválóság előtt hajolunk meg, annál nagyobb tiszteletet tanúsítunk. Emberi kiválóságnál – bármilyen nagy is az – mindig csak hódolatról (*dulia*) lehet szó, a tisztelet másik formája, az imádás (*latría*) viszont isteni kiválóság elismerését jelenti: annak a kiválóságnak, hogy minden Istentől függ, ő azonban nem függ senkitől és semmitől. A tárgyi dolgokat (pl. Szent István király jobbjá, egy szeretett személy levele vagy képe vagy ajándéka) sohasem önmagukért, hanem az illető személyre való vonatkozásuk miatt tiszteljük, ezek az illetőre emlékeztetnek, mintegy őt helyettesítik számunkra. Ezért az ilyen tárgyak tiszteletét relatív tiszteletnek mondjuk, a személynek kijáró abszolút tisztelettel szemben.

Krisztus emberségét abszolút tisztelettel imádjuk, nem ugyan az emberség mint emberség miatt, hanem az Igével való egyesültsége következtében. Hiszen minden tisztelet a személyre irányul, Jézus emberségének személye pedig az Ige.

A *Bibliából* hivatkozhatunk a Filippiekhez írt levél második fejezetének elejére (5-11). Különösen jellemzők ezek a szavak: „Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, és minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr” (10. vers). Úrnak, Küriosznak hirdeti az első apostoli igehirdetés is, ilyen néven hívja át segítségül Szent István vértanú (ApCsel 7,60), ide kívánczik továbbá saját kijelentése, amely szerint ugyanaz a tisztelet illeti meg őt, mint az Atyát (Jn 5,23).

Az *első keresztényekről* Plinius leveléből tudjuk, hogy Krisztusnak mint Istenüknek himnuszokat énekeltek. A Szent Polikárp vértanúságáról szóló ősrégi írás pedig Krisztus tiszteletét így különbözteti meg a vértanúk tiszteletétől: „Krisztust mint Isten Fiát imádjuk, a vértanúkat pedig mint az Úr tanítványait és utánpótlóit méltán szeretjük” (Mart Polyc 17 3).

Jézus emberségéhez hozzátartozik emberi létének minden mozzanata (pl. születése, szenvedései stb.) és emberi teste, sőt annak bármelyik része, különösen szíve. Mivel ezeknek is az Ige a tulajdonosa, azért ezek szintén imádatdók. Más kérdés, hogy ezt a teológiailag kifogástalan igazságot mennyire ajánlatos a teológiában nem járatos katolikus, továbbá a másvallású emberek előtt emlegetni. Hiszen ők könnyen bálványimádásra gondolnak. Ezért is szoktunk *Jézus szíve tiszteletéről* beszélni, nem pedig imádásáról.

A Bibliában a szív a személyiségnek azt a központját jelenti, amelyben vallási életünk gyökerezik, amely a kegyelmi hatásokat befogja és ezeknek megfelelően irányítja gondolatainkat, érzelmeinket és elhatározásainkat (Mk 7,21 sk; Róm 8,27; 10,10; 1Kor 14,25; 1Tesz 2,4; 2Tesz 3,5; vö. ApCsel 7,51; Gal 4,6; Zsid 10,22). Az ószövetségi jövendölés (Jer 30,23-24) szerint Isten haragja akkor szűnik meg, amikor a Messiásban megvalósítja „szívének szándékait”. A megváltás tehát egyfelől Isten emberszerető „szívének” elhatározása (vö. Tit 3,4), másfelől Jézus szívének, az Atyát engesztelő és irántunk szeretettől égő lelkületének műve (Jn 12,28-32). Nemcsak szimbóluma, hanem mintegy foglalatja megváltásunknak és ezen túl Isten és az ő Fia végtelen emberszeretetének.

Jézus szívének tisztelete a szent sebek tiszteletéből fejlődött. A katona a lándzsát a kereszten függő Jézus szívének irányította, hogy haláláról megbizonyosodjék (Jn 19,34). Krisztusnak a kereszten megnyitott szíve értünk vállalt halálát hirdeti, így lett revelációja Isten üdvözítő szeretetének és egyben felhívás a viszontszeretetre, bűnbánatra, engesztelésre és hálára. Az üdvözítő szeretet tetőpontja ugyanis Jézus önkéntes életáldozata volt. Túláradó szeretetének egyéb megnyilvánulásai is vannak: az Egyház mint alapvető szentség és a kegyelmek közlése. Régi keresztény gondolat szerint az Egyház és a szentségek az átdöfött szívből születtek. Lehetséges, hogy ez a gondolat arra a kijelentésre megy vissza, amely Jn 7,37-ben olvasható, és amelynek legrégebb szövegváltozata szerint nem a hívőnek, hanem Jézusnak szívéből fakadnak az élő víz forrásai (26).

Jézus szívének bibliailag megalapozott tisztelete sokáig magánjátatosság formájában szerepelt. A nyilvános tisztelet csak azután kezdődött, miután Alacoque Szent Margit magánkinyilatkoztatásai népmozgalmat váltottak ki (1673 után), az egyházi tanítóhivatal pedig – nem tévedhetetlen döntés formájában – jóváhagyta a tiszteletet, és ezzel kinyilvánította, hogy dogmatikailag helytálló. A tanítóhivatal hangsúlyozza, hogy Jézus szívét nem szabad az Igétől elszakítva, elkülönítve tisztelnünk, hiszen emberségén keresztül Isten nyilatkozik meg előttünk, és imádásunknak végső tárgya is Jézus isteni személye, az Ige: az átvert szív felemel a megtestesült Ige személyéhez.

57. §. Jézus Krisztus emberi tudása és öntudata

Jézusnak mint embernek ismeretvilágára vonatkozólag nincsenek hittétel jellegű egyházi döntések; csak olyan teológiai következtetésekkel rendelkezünk, amelyeket a hittudósok az unio hypostaticából vontak le, és amelyeket az Egyház többé-kevésbé magáévá tett. A „klasszikus” krisztológiának ezeket a tételeit azonban az új teológia módosítani próbálja, mert szerintük Jézus emberségének teljességét nem biztosítják eléggé, és egymással is nehéz őket összeegyeztetni.

1. A klasszikus teológia megkülönböztetései

A klasszikus teológia többféle tudást különböztet meg Jézusban:

1. Nem volt abszolút mindentudása, hiszen az végtelenséget tételezne fel, embersége pedig véges. Rendelkezett azonban *relatív mindentudással*, vagyis mindannak tévedésmentes tudásával, amit megváltói küldetése szempontjából tudnia kellett. Szentírási bizonyítékként ide kívánczik ez a két kijelentés: „Jézus tudta, hogy az Atya mindent a kezébe adott” (Jn 13,3). „Benne rejlik a tudomány és a bölcsesség minden kincse” (Kol 2,3).

Ezenkívül több olyan konkrét esettel találkozunk a Bibliában, amikor térben távoli dolgokról (Jn 1,48; 11,14), vagy jövőbeli dolgokról (Mt 16,21 párh; 17,12; 20,18-19 párh; Jn 14,29; 6,70-71; 21,18-23) szól biztos ismerettel; belelát az emberek lelkébe (Mt 16,8; 9,4; Jn 2,24-25; Lk 6,8); továbbá szokatlanul mély bölcsességet mutat (Jn 8,7; Mt 22,20-22; 22,46; Jn 7,15).

2. Mivel Jézus teljes ember volt, a sajátosan emberi tudásfajtaival, *a tapasztalati tudással is rendelkeznie kellett*. Szent Lukács azt írja róla, hogy növekedett bölcsességben (2,72), a Zsidóknak írt levél szerint pedig megtapasztalta, hogy mi a szenvedés, és hogy mit jelent szenvedés árán engedelmeskedni (5,8). Azt is látjuk, hogy nem egyszer kérdezősködött (Mk 9,16.33).

3. Tapasztalati tudása volt első fajta tudása. Második fajta tudása, *amivel az üdvözültek rendelkeznek*: a boldogító istenlátás (*visio beatifica*).

Erre abból következtetnek a hittudósok, hogy feje az egész teremtnak, az üdvözülteknek is; kell tehát, hogy meglegyen benne az ő tudásuk, különben e tekintetben nagyobbak lennének fejüknél. Ezt a tudást az teszi lehetővé, hogy az unio hypostatica folytán embersége éppúgy láthatja az igazságokat az Igében, ahogyan az üdvözültek látják Istenben. – A patrisztika még nem foglalkozott Jézusnak ezzel a tudásával, és a mellette felhozott szentírási érvek sem föltétlenül erre utalnak, bizonyító erejük kétségbe vonható. Ezt mondja pl.: „Azt hirdetem, amit Atyámnál láttam” (Jn 8,38). De kérdés, hogy hogyan látta az Atyánál: mint Isten-ember vagy pedig mint Ige?

4. *Szintén csak a középkor óta beszél a hittudomány az ember-Jézus „belénk öntött tudás”-áról (scientia infusa).*

A skolasztikus ismeretpszichológia szerint ugyanis az angyalok csak ilyenfajta tudással rendelkezhetnek. Ámde az Isten-ember feje az angyalvilágnak, tehát kell, hogy benne is meglegyen ez a tudásfajta. Ilyennel különben embereknél is találkozunk néha: az első pünkösdkor ilyen lehetett az apostoloknak különféle nyelveken való beszélni tudása, vagy inkább a hallgatónak az a képessége, hogy a nekik egyébként ismeretlen nyelvet jól megértse.

2. Jézus háromféle tudása és a mai hittudósok

A három tudásfajtának egymással való összeegyeztetése igen nehéz feladat, különösen a tapasztalati tudásnak a másik két tudásfajtaival való összeegyeztethetősége. Ezért manapság újabb meg újabb próbálkozásról olvashatunk.

1. Egyesek *habituális és aktuális* tudásról beszélnek, mint annak idején Szent Bonaventura. Eszerint Jézusnál a tapasztalati tudás aktualizálná azt, amit másik két tudása következtében habituálisan már ismer. Gutwenger (27) és követői utalnak arra, hogy Szent Ágoston és a modern mélylélektan is beszél a lelkünk „tudattalan”-jában rejtő ismeretekről. Arra is hivatkoznak, hogy a feltalálók, nagy művészek és diplomaták gyakran nem logikus végiggondolás formájában, hanem előzmények nélkül, váratlanul, ötletszerűen jutnak el olyan felismerésekhez, amelyeket nem előzött meg tanulás vagy tapasztalás, a pillanatnyi helyzet mégis kiváltotta belőlük. Amikor tehát Jézus azt mondta, hogy az utolsó ítélet idejét ő nem tudja, csak az Atya (Mk 13,32), akkor az utolsó ítélet időpontja még lelke tudattalan mélységeiben rejtőzött visio beatifica formájában, és csak később tört fel innen úgy, hogy tudatos ismeret lett belőle. Hasonló módon ismerhette meg Jézus a mennyei Atya rá vonatkozó elgondolásait, küldetésének mikéntjét: mindezek fokozatosan tudatosodtak benne. Ez magyarázná azt is, hogy tudott kérdezni és csodálkozni, vagy hogy először azt mondta, hogy nem megy fel Jeruzsálembe (Jn 7,8), aztán mégis fölment, mert a külső körülmények alakulása később felismertette vele, hogy Atyja a felmenetelt kívánja. Nem színész volt Jézus, aki előre tudja a szerepét, hanem Atyja akaratának ismerete már kezdet óta lelke legmélyén rejtőzött ugyan, de nem jutott el tudatába. Emberi akaratí ténykedése, szívének-lelkének az Atya felé való megnyitottsága és a külső körülményekre való ráfigyelés kellett ahhoz, hogy egy-egy konkrét esetben tudatosodjék nála, mit kíván az Atya. Ugyanez vonatkoztatható a visio beatifica egyéb tartalmi jellegű mondanivalóira.

Megjegyzendő, hogy Gutwenger a scientia infusa meglétét megkérdőjelezhetőnek véli, ezért csak kétféle tudásról beszél: a habituális jellegű visio beatificaról és aktuális, továbbá az előbbit is aktualizáló tapasztalati tudásról.

2. Más hittudósok *magasabb rendi és kisebb jelentőségű tények* megkülönböztetésével élnek. Szerintük a tapasztalati tudás csak a kisebb jelentőségűekre irányulna, a magasabb rendűeket a visio révén ismerné Jézus. – Úgy tűnik, hogy ez az elmélet sokkal kevesebb kérdésre ad feleletet, mint Gutwengeré.

3. *E. Schillebeeckx* Jézus istenemeri öntudata oldaláról közelíti meg problémánkat. Később (lásd 3.2.e) részletezni fogjuk, hogyan ébred rá Krisztus – szerzőnk szerint – saját istenfiúi mivoltára. Ezzel a fokozatos kibontakozással párhuzamos a visio beatifica-nak és a scientia infusa-nak kibontakozása. Ez utóbbiak ugyanis azonosak azzal az intuitív látással, amellyel Jézus saját inteni énjét veszi tudomásul, ettől csak fogalmilag különböztethetők meg. Schillebeeckx szerint a tapasztalati úton fokozatosan tudatosított én-ben látja meg Jézus azt, amit a skolasztika a visio-nak és a scientia infusa-nak tulajdonít.

4. *K. Rahner és követőinek köre* azt mondja, hogy Jézus emberi egyéniségét és annak velejáróit (értelmi és akaratí élete, valamint öntudata) nem „krisztológiai struktúra” szerint, vagyis nem az Igével szembeállítva kell értelmezni, mint az eddig említettek tették, hanem „szentháromsági struktúra” szerint (28). Jézusban ugyanis nincs két fiúság, hanem csak egy (52. §. 2.4.c), ennek következtében embersége nem az Igével áll szemben, hanem az Igével együtt az Atyával. Benne az Atya az Igén keresztül történetileg akart megnyilatkozni, és ennek a megnyilatkozásnak eszköze éppen Jézus embersége. Jézus tudása is az Ige tudása, tehát a visio, de ez Jézusban történetileg, tehát emberi tapasztalatok és fokozatos fejlődés során valósul meg. Hogyan lehetséges ennek a végtelen tudásnak véges formában történő megnyilatkozása? A visio által képviselt tudásnak heideggeri értelmezése formájában. A

heideggeri egzisztencialista filozófia ugyanis azt tanítja, hogy a szellemnek az igazsághoz való viszonyulása nem tartalmi, hanem *formai jellegű*, vagyis a szellem elsődlegesen a tapasztalat adatain túl létező igazságra, végső soron pedig az igazság teljességére irányul. Ez megy végbe Jézus lelkében a visio következtében. A visio formális jellege viszont azt jelenti, hogy Jézus lelke egészen bensőséges kapcsolatban van Istennel, az abszolút Igazsággal, tehát az isteni akarat legkisebb megnyilatkozására is érzékenyen és készségesen reagál. Ilyen megnyilatkozások néha belső sugallatok, legtöbbször azonban külső események vagy történeti helyzetek formájában jelentkeznek. Jézus összes ismerettartalmai (még a természetfölöttiek is) tehát csak történetileg, azaz fokozatos tapasztalat útján tudnak kibontakozni. A történetiség következménye, hogy ebben a kibontakozási folyamatban elvileg az átmeneti jellegű tévedések lehetősége sincs kizárva. (29).

Rahner elméletét sok mai hittudós magáévá tette, pl. A. Grillmeier (30), F. Malmberg (31), A. Vögtle (32), D. Wiederkehr (33) és a protestáns W. Pannenberg (34), és a későbbi Gutwenger (35).

5. A korábban említettektől és Rahnerék elgondolásától lényegesen eltér *H. Riedlinger* elmélete. Riedlinger elfogadhatatlannak tartja a formai jellegű visio-t, mert az egészen más, mint az üdvözültek istenlátása. De szerinte a visio és a scientia infusa feltételezése sem okvetlenül szükséges, ha Jézusról van szó, hiszen nem dogma írja elő ezeket. Jézus tudásáról nem metafizikai levezetések, hanem csak helyes bibliai egzegézis alapján beszélhetünk (36). A Bibliából viszont Jézusnak egyfajta tudására lehet következtetni. Erre a Bibliából kiolvasható tudásra Riedlinger ilyen elnevezést lát a legalkalmasabbnak: „történeti istenlátás”. A történetiség azt jelenti, hogy Jézus Izrael történetének egyik konkrét korszakában élt, és vállalta annak a mienkhez képest primitívnek mondható gondolkodási és képzeletvilágát, vállalta továbbá emberi tudásunknak szokott fejlődési formáját. Az utóbbi során tudásunk általában keresgélés, tudakozódás, kétely, sőt esetleges tévedések és a tévedéseknek utólagos korrigálásai útján szokott kibontakozni. Jézus Isten-látása (és ennek következményeként isteni öntudata és hivatástudata) ugyanilyen törvényszerűség alapján bontakozik ki, tehát átmeneti megszakításokkal, mélypontokkal és tetőpontokkal, de fokozatosan haladva a tökéletes önismeret irányában. Viselkedése azt mutatja, hogy emberi tudását nem saját isteni természetéből meríti és gyarapítja, hanem Atyjától kapja. Nem az Igével, ill. saját isteni természetével áll párbeszédben, hanem az Atyával, aki történeti formában aktualizálja Jézus tudását és tevékenységét, aminek folytán Jézus egyre jobban felismeri azt az ontológiai állapotot, amely az Ige megtestesülésekor valósult meg benne. Saját istengyermekségének fölismerése és átélése a történetiség következtében hasonlít ahhoz, ahogy mi fölismerjük istengyermekségünket. Abban azonban különbözik a mienktől, hogy míg nálunk istengyermekségünk fölismerése és átélése ingyenes kegyelmi adomány, teljessége pedig a boldogító istenlátás túlvilági jutalma, addig nála mindez logikus következménye annak, hogy embersége fölvételt nyert az Igébe. Istensége úgy vezette el a felismeréshez, mint a Rahner-féle visio formalis, de ez a vezetés nem nevezhető visio-nak.

3. Jézus istenemberi öntudata

Az újabb teológia Jézus ismeretvilágának problémáját gyakran összekapcsolja egy régebben nem tárgyalt problémával: beszélhetünk-e Jézus istenemberi öntudataról? Jézus mint ember tud-e emberi öntudattal az ő isteni énjéről? Ha igen, hogyan élhetett igazi emberi életet ennek a tudásnak birtokában?

1. ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK

a) Amikor Jézus öntudatáról van szó, senki sem vonja kétségbe, hogy a tudatosság – amit egyesek *reflexív tudatnak* neveznek – nem hiányozhatott az Isten-emerből. Tudta, hogy mit gondol, érez, cselekszik, stb. A probléma annak a kérdésnek felvetésével kezdődik, hogy az így önmagára reflektáló tudat isteni én-jére vonatkoztatta-e a tudattartalmakat, és ha igen, hogyan élhetett akkor igazi emberi életet.

b) Kétségtelen, hogy Jézus valóságos ember, tehát joggal feltételezzük benne azokat a lélektani törvényeket, amelyek minden emberben érvényesülnek. A méhmagzatban és a kisgyerekekben nincsenek meg azok a fiziológiai feltételek, amelyek lehetővé tennék, hogy öntudata és küldetéstudata legyen. Ha tehát istenfűsága megvolt Jézusnak létének első pillanatától fogva – mint az efezusi dogma alapján valljuk –, ennek szubjektív megtapasztalása egy ideig az emberi föltételek hiánya miatt nem következhetett be. Hiszen ember-lelke nem anyagtól mentes, hanem anyagba ágyazott tényező.

Kérdésünk tehát így módosul: mióta Jézus az önismeret fiziológiai föltételeinek birtokában volt, attól kezdve rögtön tudatában volt-e saját istenfűségének, vagy csak fokozatosan tudott eljutni ennek tudatára? Hiszen embersége a földi élet kategóriáiban élt, nem pedig a megdicsőült élet teljességében. Tapasztalati tudásának jelét adta egész élete során: kérdezett, csodálkozott, szenvedett. Szabad-e ezt a fokozatosságot annyira történetileg kialakulónak képzelnünk és önismeretére is kiterjeszteni, ahogy ezt ismeretvilágának tárgyalásakor egyik-másik mai hittudósnál már láttuk?

2. MEGOLDÁSI KÍSÉRLETEK

a) A régi teológia arra hivatkozott, hogy minden cselekvés és tulajdonság végső alanya a személy (*actiones sunt suppositorum*). Mivel pedig Jézusban a személyt az Ige képviseli, emberi tudata kizárólag isteni én-jére vonatkoztatott mindent: én, az Isten második személye cselekszem. Erről azonban nem szerezhett tudomást következtetések formájában, hanem csak úgy, hogy reflexív tudatába – egyes hittudósok szerint közvetlenül, mások szerint a visio beatifica közvetítésével – belevilágított és abban mintegy tükröződött az Ige isteni öntudata. Mióta tehát az önismeret fiziológiai föltételeinek birtokában volt, tudta, hogy ő metafizikai értelemben is fia az Atyának.

A legtöbb mai teológus úgy véli, hogy ez az elgondolás nem biztosítja az emberség teljességét. A teljességhez valamiféle emberi öntudat is szükséges, különben úgy tűnik, hogy az Ige gépiesen használta fel Jézus emberi képességeit, főleg értelmét és akaratát. Emberi öntudat nélkül hogyan lehettek szabad elhatározásai és hogyan érezhette át egyéni emberi felelősségét?

b) P. Galtier különbséget tett az ontológiai én tudata és a „pszichológiai” én tudata között. Ontológiai énje csak egy van Krisztusnak, ilyen értelemben tehát csak isteni öntudata lehet. Mivel azonban a monotelétákkal szemben dogma, hogy emberi akaratá és emberi aktivitása is van, fel kell tételeznünk valamiféle „pszichológiai én”-t, vagyis olyan tudatközpontot, amely közvetlenül emberségének felelősségtudatát biztosítja, közvetve pedig isteni én-jének öntudatát is tükrözi. Az utóbbi úgy történik, hogy a visio beatifica által belelát Istenbe, felismeri benne saját létének gyökerét, azaz ontológiai énjét. A felismerés következtében tehát pszichológiai én-jébe mintegy belesugárzik az isteni öntudat: tudja, hogy metafizikai értelemben fia az Atyának (37).

c) A századunk harmincas éveinek végén jelentkező ún. *assumptus-homo-elmélet* (Déodat de Basly, Seiler) már nemcsak pszichológiai énről, hanem pszichológiai személyiségről is beszélt. Azt állította, hogy vallja az unio hypostatica-t, a valóságban azonban – egyes 5. századi antióchiai teológusok nézetét továbbépítve – olyan „relatív” önállóságot tulajdonított az Igébe felvett „valaki”-nek, hogy abból burkolt nesztorianizmusra lehetett következtetni. Ezért került indexre 1951-ben. Déodat úgy fogalmazott, hogy az Ige nem

emberséget vett fel, hanem embert, akinek természetesen megvolt a maga emberi öntudata, de ebbe belesugárzott az isteni öntudat is.

d) Burkolt adopcianizmus vagy burkolt szabellianizmus formájában kísérelték megóvni Jézus emberségének teljességét és emberi öntudatát azok is, *akik ellen 1972-ben* emelte fel a szavát a Hittani Kongregáció (52. §. 2.5.c). (38).

e) Már említettük, hogy *E. Schillebeeckx* Jézus istenemberi öntudata szempontjából közelíti meg tapasztalati tudásának és egyéb tudásfajtái összefüggésének problematikáját. Különleges elgondolása szerint az öntudat nem a személyiséget tükrözi, hanem a természetet. A Szentháromság személyeinek ui. egyetlen közös öntudata van, mert ha mindegyiknek külön lenne öntudata, három Istennek tudnák magukat.

Schillebeeckx tételének következményei: ea) Jézus emberségének megvan a saját emberi öntudata. – eb) Az Igének mint Igének nincs külön öntudata, de az emberséggel együtt magára vette az emberi öntudatot is. – ec) Nem mintha Jézus énje nem az Ige én-je volna. Csak arról van szó, hogy az istenfiúság tudatát nem az Igétől kapta Jézus – mint a régiek gondolták –, hanem istenemberi cselekedeteire való reflektálás útján fokozatosan alakult ki emberi tudatában. Ahogyan nálunk az önismeret értelmi fejlődésünk során, szándékainkra, tetteinkre, valamint egyéb szellemi megnyilvánulásainkra való reflektálás útján bontakozik ki, úgy vált Jézusban tudatossá az Atyához való viszonya, metafizikai fiúsága. – ed) Ennek következtében az Ige saját istenségének tudatát is csak a megtestesülésben, ill. Jézus tudatának kibontakozásában kapta meg. Ezért nem beszélhetünk külön ontológiai és külön pszichológiai öntudatról, ez a kettő Jézusban szükségszerűen egybeesik (39).

f) *K. Rahner, F. Malmberg, E. Gutwenger* és követőik szintén az isteni öntudat kialakulásának fokozatosságát vallják, és elméletüket a következőképpen építik fel: fa) Jézus mint ember is tud arról, hogy természetes fia Istennek. fb) Tudásának alapja az unio hypostatica, eszköze pedig a visio. Az utóbbi azonban, mivel Isten részéről történő megvilágosítás, a három isteni személy közös műve. Ezért Jézus nem az Ige fiának, hanem Isten Fiának tudja magát. – fc) Jézus emberségének teljessége megkívánja, hogy a vízió ne tartalmi, hanem csak formai jellegű legyen: készség az Atya jelzéseinek felfogására és követésére (57. §. 2.). Ezért a lelkére irányuló megvilágosodás fokozatosan egyre tökéletesebb önmagára eszmélés, az Atyával folytatott szüntelen dialógus formájában megy végbe. – fd) Így kibontakozó istengyermeki öntudata nem választható el az Ige öntudatától, hiszen embersége nem létezik önállóan, hanem csak az Igében. Tehát ugyanarra az Atyával és a Szentlélekkel szemben álló fiúságra ébred rá így, ami az Ige öntudatát jellemzi. – fe) Ebből és a megvilágosodás fokozatosságából következik, hogy isteni és emberi öntudata nem külön-külön, hanem egybefonódva – a szentháromsági perichorészis mintájára – együttesen állítja elébe, hogy Isten neki valóságos Atyja, a Szentlélek pedig az Atya és az Ő lényegéből származó és kettőjüket a legbensőségesebb szeretetben egybekapcsoló Valaki, kettőjük lelkéből lelkedzett Lélek. (40).

g) Más a kiindulópontja *B. Lonergan* elméletének. Szerzőnk a tudományos megismerés folyamatát elemezve arra az eredményre jutott, hogy az embernél a tapasztalást mindig a „belátás” követi, vagyis a megtapasztaltnak önmagunk és mások számára való tudatosítása, világos megfogalmazása, és hogy ez a belátás fokozatosan megy végbe. Jézusra ezt úgy alkalmazhatjuk, hogy a vízió által tudatában volt ugyan metafizikai istenfiúságának tartalmilag is – amióta a tudatosodás fiziológiai feltételeivel rendelkezett –, ezt azonban önmaga és mások számára csak fokozatosan lett képes megfogalmazni, szavakba önteni.

G. Marchesi Lonergan elméletét Rahner gondolataival dolgozza egybe. Hangsúlyozza, hogy Jézus nem az Ige, hanem Isten Fiának tudja magát, és hogy isteni és emberi öntudata egybefonódva állítja elébe Istent mint Atyát, és a Szentlelket mint kettőjükből származó és őket össze kapcsoló lelket. Hangsúlyozza továbbá, hogy a Lonergan által emlegetett – és a

vízió formális jellegét pótló – belátás, megfogalmazás, „verbalizáció” Jézusnak az Atyával folytatott szüntelen dialógusa alakulásával Jézus istenemberi öntudatának és küldetés tudatának a Bibliából könnyen kimutatható fokozatos elmélyülésével hozható oksági kapcsolatba (41).

h) Mint az eddigi elméletek mutatják, *messze vagyunk a probléma végleges megoldásától*. A szerzők egyike-másika maga is csak vitatható hipotézisnek tartja elméletét.

A különféle megoldási kísérleteknek és azok indokolásainak összehasonlításából úgy látszik, hogy Karl Rahner meglátásaiból főleg három gondolatot kell kiemelnünk: ha) A Szentháromság személyeinek csak relatív értelemben van öntudatuk. Az Ige öntudata nem különállásának, hanem az Atyára és a Lélekre való ráirányultságának, az Atyától kapott és neki visszaadott isteni lényeg közös birtoklásának és szeretetének boldog tudata: a fiúság tudata a szeretet átélésével. – hb) Az ember Jézus istengyermeki öntudata az unio hypostatica következtében nem választható el az Ige öntudatától. Ugyancsak az unio hypostatica miatt Isten az emberen keresztül akar megnyilvánulni, ezért a két tudat sorsa is össze van kötve Jézusban: mindkettőnek fokozatosan, tapasztalati úton kell kibontakoznia. – hc) Ugyancsak az unio hypostatica kívánja a visio meglétét. Hiszen ezáltal Jézus szellemisége a véges szellemi lét (angyali és emberi szellem) legtökéletesebb megvalósulását jelenti, a szellemi valóság legalapvetőbb létezési formájának pedig Szent Tamás nyomán – az öntudatosítást kell tartanunk.

De éppen a megvalósultság tökéletessége miatt látszik elfogadhatatlannak Rahner két másik állítása: a visio-nak pusztán formális jellege, és az, hogy a visio elvileg nem zárja ki a tévedés lehetőségét (42).

A megvalósultság tökéletessége azok nézetét is valószínűtlennek tünteti föl, akik a visio ismeretvilágát – akár öntudatról, akár egyéb ismerettartalmakról legyen szó – a lélek tudattalan vagy habituális világába akarják száműzni.

Ha viszont kezdettől fogva tartalmi jellegű a visio, hogyan egyeztethető össze a fokozatos kibontakozással? Erre a kérdésre ma a Lonergan-Marchesi-féle elgondolás látszik a legjobb feleletnek. Bizonyos fokú öntudat már a kisgyermekben felfedezhető. De ez, miként a világra vonatkozó, sejtésszerű, féltudatos – egyesek által tudatelőttinek mondott – ismereteink, csak fokozatosan „fogalmazódnak” meg bennünk. Így válhatott történetivé Jézus ismeretvilága és öntudata.

i) Több szerző állítja, hogy Jézus öntudatának *teljességét csak élete vége felé* – egyesek szerint csak halála órájában vagy feltámadásakor – kapta meg.

Ennek a nézetnek elfogadhatósága mellett szól az a tapasztalat, hogy kegyelmi létünk nemcsak emberségünk fiziológiai és lelki érlelődésének fokozatossága miatt nem érvényesül azonnal – bár a keresztségben már gyermekkorunkban a birtokába jutottunk –, hanem kísértéseink miatt is. Minél több győzelmet arattunk a rossz fölött, minél inkább előrehaladtunk a tökéletesedés útján, annál inkább megközelítjük a közvetlen istenlátást (a visio-t), amely azonban számunkra a maga teljességében csak a halál után következik be. A megszentelő kegyelemnek a tökéletességre törekvők életében történő ilyen fokozatos kibontakozása azt eredményezheti, hogy haláluk a tudatos önátadás legfőbb foka lesz. Ez következett be Jézusnál, aki már halála előtt (Jn 17,1; 12,23) eljutott a kibontakozás teljességére, hiszen nála a visio nem külön kegyelem volt, hanem az unio hypostatica-nak természetes következménye.

j) A történeti kibontakozásnak a fentiekben ismertetett módja *nemcsak Jézus öntudatára vonatkozik*, hanem egyéb ismeretei gyarapodására, tapasztalati és másik két fajta tudásának

egymáshoz való viszonyára. Sőt bizonyos megszorítással ugyanez áll tudatos állásfoglalásaira, emberi természetének akarati életére is.

k) Megjegyzendő még, hogy akik Jézus ismeretvilágának és öntudatának fokozatos kibontakozását vallják, azok szerint *Jézus relatív mindentudását* másképpen kell elképzelnünk, mint ahogy a régiek fogalmazták. (Lásd fentebb: 1. a) A mindentudás csak azt jelenti, hogy mindenkor birtokában volt azoknak az összes ismereteknek, amelyek abban az adott pillanatban szükségesek voltak ahhoz, hogy küldetését tökéletesen valóra váltsa. Hogy például tökéletes embernek mutassa magát, szükség volt arra is, hogy először ne tudja, hogy az Atya Jeruzsálembé való felmenetelét kívánja (Jn 7,8), de később a körülmények alakulása folytán ezt is felismerte, és ennek megfelelően viselkedett (57. §. 2. 1. pont).

58. §. Jézus emberi természetének akarati élete

1. Jézus akaratának szabadsága

Nem dogma, de Jézus emberségéből logikusan következik, hogy *Jézus Krisztus valóságos emberi szabad akaratral rendelkezett.*

A Biblia olyannak mutatja őt, mint a többi embereket, akik saját elhatározásuktól teszik függővé bizonyos dolgok megtételét vagy elhagyását. Nem akart Judeába menni (Jn 7,1), akaratán fordult, hogy meggyógyítson valakit (Mt 8,2-3), nem akarta az epével kevert ecetet megízlelni (Mt 27,34) stb. Különbséget tesz saját akarata és az Atya akarata között: „Nem azért szálltam alá a mennyből, hogy a magam akaratát tegyem meg, hanem annak akaratát, aki küldött” (Jn 6,38). Neki mint Istennek egy akarata van az Atyával, saját akarata tehát csak emberi szabad akarat lehet. Kereszthalála vállalásában is szabadnak mondja magát: „... magam adom oda, mert van rá hatalmam, hogy odaadjam, és van rá hatalmam, hogy visszavegyem” (Jn 10,18).

2. Jézus isteni és emberi akaratának összhangja

Ugyanakkor olyan kijelentések is olvashatók a Szentírásban, amelyen Jézus szabadságának ellentmondani látszanak: „A Fiú önmagától nem tehet semmit, csak azt teheti, amit az Atyától lát” (Jn 5,19). „Magamtól sem tehetek semmit ... Nem a magam akaratát keresem, hanem annak akaratát, aki küldött” (Jn 5,30); „... mindig azt teszem, ami tetszésére van” (Jn 8,29).

Az utóbbi kijelentések alapján azt kell állítanunk, hogy *Krisztus emberi akarata soha sincs és nem is lehet ellentétben isteni akaratával.* Ez hittétel a III. konstantinápolyi zsinat dogmatikus kijelentése alapján (DS 556).

Hogy Jézus szabadsága és akaratának az Atya akaratához való odarendeltsége *hogyan egyeztethető egymással*, azt elvileg abból kiindulva kell megoldanunk, hogy amikor Isten hat teremtményeire, sohasem szünteti meg azok spontaneitását, sőt azt éppen előmozdítja. Gyakorlatilag viszont jó, ha úgy képzeljük, mint a jó angyalok és az üdvözültek szabadságát, sőt magának Istennek szabadságát: ők annyira belerögződtek a jóba, hogy nem képesek vétkezni, mégis szabadok (11. §. 2; 19. §. 2). Ennek hogyanját akkor közelítjük meg leginkább, ha a szabadság lényegét nem a két vagy több lehetőség közötti választásban látjuk, hanem abban, hogy képes valaki az objektív értéket választani és mellette kitartani.

Az emberi akarat két legfőbb értéke *a szabadság és a szeretet.* A kettő között dialektikus ellentét feszül, mert az egyik kötetlenséget jelent, a másik pedig kötöttséget. A perszonalista filozófia szabadságunk elsődleges célját egyéniségünknek, személyiségünknek kibontakoztatásában jelöli meg. Ennek következtében a kötetlenségnek nemcsak a külvilágban és saját ösztöneink világában vannak meg a maga korlátai, hanem erkölcsi határai is vannak. Csak az erkölcsi értékek (igaz, jó, szép, szent) megvalósítása irányában tudja ugyanis személyiségünk megtalálni kibontakozási lehetőségei teljességét, ezért ezek az értékek is kötöttséget jelentenek. Azt az erőt, amely ebben az irányban elindít, és amely a megtalált értékekhez hozzáköt bennünket, szeretetnek nevezzük. A szeretet által lép ki a személyiség az önzésből, de ezáltal csak látszólag veszít a kötetlenségéből, mert ugyanakkor nyer is, kötöttsége által saját személyisége kibontakozását valósítja.

„Jézus szabadsága abban áll, hogy egészen vállalja a fiúsággal járó feladatot: az Atya kinyilvánítását, megdicsőítését és az emberekkel fennálló szolidaritást. Mint Fiú egyre jobban átadja magát az Atyának, emberségét egyre jobban bevonja ebbe az önátadásba.

Élete folyamán így tökéletesedik akarata és szabadsága. De az ellenszegülés, az engedetlenség, a bűn mint komoly lehetőség föl sem merül. Fiúságának megélésétől teljesen idegen a gondolat, hogy mást akarjon, mint az Atya. Önátadása, engedelmissége állandóan tökéletesül, míg végül a halálban eléri a teljességet... Ha Jézus mint ember feltekint eredetének okára, a Teremtőre, az őbenne a Fiúnak feltekintése az Atyára. Teremtőmnyi engedelmissége nem más, mint a Fiú hódolata az Atya előtt. Tehát a szentháromsági kölcsönösség itt üdvtörténeti kapcsolattá válik, és mutatja, hogy az ember előtt nyitva áll a fiúi kapcsolat lehetősége” (43).

3. Jézus érzelmi világa és az Atya akarata

Jézus akaratának az Atyára való ráirányultsága már a régi teológiában sem csupán a szellemi akaratra vonatkozott. A szellemi akaraton kívül ide tartoznak mindazok a vágyak, törekvések, érzelmek, hangulatok, kedélybeli hullámzások, amelyek együtt járnak emberségünkkel. Krisztus is élvezte a természet szépségét, tudott örülni, csodálkozni, bosszankodni, és szenvedése is valódi szenvedés volt, egészen az elhagyatottság és elkeseredés átérzéséig (54. §. 4.). Hogyan lehet összeegyeztetni ezeket a szenvedéseket az Isten akaratában való megnyugvással, sőt a „visio beatifica”-val? Karl Rahner azt válaszolja (44), hogy Isten közvetlen megismerése nem mindig eredményez boldogságot. Hiszen Isten nemcsak jószág, hanem mindent megítélő szentség is, ha tehát az ő szemén át nézzük a dolgokat, elszomorodhatunk azon, ami azokban ítéletreméltó. Aki egészen közel jutott Istenhez, az részt kap az ő minden elszomorító tényen felülemelkedő boldogságából. De amíg csak úton van az ember, addig hozzáférhet a fájdalom. Amíg Jézus csak útban volt a megdicsőülés felé, átélhette Isten végtelenségét, hatalmát, szentségét, sőt jószágát, de embersége nem merülhetett bele Isten tökéletes boldogságába. Vállalta, és át is élte a szomorúságot, a fájdalmat, de – mint korábban (55. §. 3. 2. p.) már láttuk – ezek nem torzulhattak el szenvedéllyé, mert a concupiscentia-tól való mentessége következtében képes volt ezeket magasabb szempontok szerint „értékelní”, személyes döntéseibe bele tudta vinni egész egyéniségét, az isteni akaratra való ráirányultsága „integrální” tudta ezeket.

4. Mentés volt a személyes bűnöktől és az áteredő büntől

Mivel Jézus mindig az Atya hatása alatt állt, belőle olvasta ki teendőit, mindenben az Atya akaratát kereste és azt feltétel nélkül magáévá tette, ezért egész életében mentes volt minden személyes büntől. Sőt mentesnek kellett lennie az áteredő büntől is. Ezt a két mentességet az efezusi zsinat dogmaként mondotta ki (DS 261; vö. 301) .

Már a prótoevangélium (Ter 3,15) a sátán legyőzőjének hirdette az eljövendő Megváltót. Iz 53 azt írja az Ebed Jahve-ról, hogy nem cselekszik gonoszságot, és nincs benne álnokság. Jézus az evangélisták szerint nem a bűnös Ádám utóda, hanem a Szentlélektől fogantatott, ezért ő „a szent” (Lk 1,35). Fel merte tenni a kérdést a farizeusoknak: „Ki vádolhat bűnnel?” (Jn 8,46), és senki sem tudott erre mit válaszolni. Ezt is mondotta: „Közeleg a világ fejedelme. Rajtam nincs hatalma” (Jn 14,30; vö. 8,29). Az apostolok szerint „egészen tiszta” bárány (1Pt 1,19), aki nem követett el bünt (1Pt 2,22), pedig minden fajta kísértésnek ki volt téve (Zsid 4,15). Az atyák kezdettől fogva azon a véleményen vannak, amit Tertullianus így fogalmazott: „Egyedül Isten van bűn nélkül, s az emberek közül egyedül Krisztus van bűn nélkül, mert Krisztus Isten” (An 41; vö. Carn Chr 16).

Tételünket az unio hypostatica-ból is levezethetjük. Ennek alapján ugyanis Jézus tulajdonságainak és tetteinek végső alanya az Ige, azt pedig istenkáromlás volna feltételezni, hogy az Ige vétkezett vagy vétkezhetett volna. Éppen ezért értelmezik a hittudósok a szentírási

kijelentéseket és az efezusi zsinat (DS 261), valamint a kalcedoni zsinat (DS 301) kijelentéseit úgy, hogy azok nemcsak a személyes, hanem az áteredő büntől való mentességre is vonatkoznak.

5. Mentés volt a rendetlen kívánságoktól

Ugyancsak az unio hypostatica-ból következett már az ókeresztény teológia, hogy Jézus mentes volt a rendetlen kívánságoktól (a concupiscentia-tól). Ezt a II. konstantinápolyi zsinat *dogmaként* képviselte (DS 434). A rendetlen kívánság alanya ugyanis szintén az Ige volna, reá vetne az árnyat. Továbbá a rendetlen kívánság annak az áteredő bűnnek a következménye, amely az előbbi tétel értelmében hiányzott Krisztusból. A régebbi atyák nem beszéltek erről, de már Szent Ágoston átkozottan mondta azt, aki úgy mer nyilatkozni, mintha Krisztusban a test a lélek ellen gerjedezett volna.

A rendetlen kívánságoknak két fajtáját különbözteti meg a klasszikus teológia: a) Van bűnre csábító hajlam (concupiscentia habitualis), amely mintegy bűnökben lánggra lobbanó parázs vagy gyutacs (fomes peccati) húzódik meg a lélek mélyén. – b) Ebből a hajlamból származnak azok a belülről fakadó kísértések, amelyeket összefoglaló néven aktuális rendetlen kívánságnak (concupiscentia actualis) szoktunk mondani. Az említett zsinat dogmatizálása csak az utóbbiakat tartotta szem előtt, de a hittudósok az áteredő bűn távolléte miatt általában tagadják a concupiscentia habitualis lehetőségét is. Csak az újabb teológiában merült fel a kérdés, hogy a concupiscentia habitualis meglétét nem kívánja-e meg Jézus emberségének teljessége (45).

Mivel kísértés nemcsak belülről, hanem kívülről, vagyis emberek, tárgyak, helyzetek révén, továbbá a sátán csábítása folytán is keletkezhet, a concupiscentia habitualis hiánya esetén is valódi kísértései voltak Jézusnak.

6. Jézus vétkezhetetlensége

Az előbbi tételek logikus következményeként a hittudósok az ember-Krisztus vétkezhetetlenségét is tanítják.

Okoskodásuk ugyanolyan, mint az eddigi tételeknél: Krisztus vétkezésre való képessége az Ige vétkezésre való képességét állítaná. A szentatyák közül főképpen az alexandriaiak képviselték ezt az álláspontot. Szent Cirill esztelennek mondja azokat, akik ezt tagadják (C anthrop 23). De jóval korábban már Origenész is azt írta, hogy Jézus lelke teljesen meg volt mártva a Logosz tűzében, és tőle áthevítve acélos keménységet nyert (De princ II 6 6).

7. Jézus pozitív szentsége

Atyjával való bensőséges kapcsolata egyrészt negatív irányban, vagyis az Atya akaratával szembehelyezkedni tudó vétkezés és vétkezhetetlenség kizárása formájában határozta meg Jézus egyéniségét, másrészt pozitíve vagyis az életszentség formájában.

Jézus Krisztus pozitív szentségéről kétféle értelemben beszél a klasszikus teológia. Ha ugyanis az unio hypostaticából indulunk ki, akkor ezt a szentséget mint teremtetlen kegyelmet, vagy más néven mint ontológiai szentséget szemléljük. Emberségéből, emberi magatartásából kiindulva pedig teremtett kegyelemre, megszentelő kegyelemre, sőt annak teljességére következtethetünk.

1. JÉZUS EMBERSÉGÉT AZ IGE A TEREMTETLEN KEGYELEM ONTOLÓGIAI SZENTSÉGÉBE ÖLTÖZTETTE

A teremtetlen kegyelmet a személyes egység (unio hypostatica) kegyelmének is szokták nevezni. Ez azt jelenti – ha a kegyelmet mint természetfölötti accidens-t tekintjük (vö. 60. §.) –, hogy Krisztus emberségének az Ige olyan kedvességet kölcsönözött, amely minden más teremtmény Isten előtti kedvességét lényegesen felülmúlja. De ennél sokkal fontosabb a kegyelem perszonalisztikus arculata: az a páratlan személyes kapcsolat, amelyet más teremtmény meg sem tudhat közelíteni.

Árpádházi Szent Erzsébet általában viseltes ruhákban járt, de ha férje hazajött, legszebb ruháit öltötte magára: szebb ruhában kedvesebb a feleség a férje előtt. Így az Igébe öltözött emberség is sokkal kedvesebb az Atya szemében, mint bármely más teremtmény, és ennek következtében sokkal inkább kialakult közöttük a személyes szeretetkapcsolat, mint másoknál.

Kedvesség helyett szentséget is mondhatunk, és összehasonlíthatjuk a megszentelő kegyelem állapotában élő teremtmény szentségével. Az utóbbi a klasszikus teológia szerint csak accidens-ként van a teremtmény lelkén (sanctitas accidentalis). Biztos, hogy ez a fajta kegyelem is megvolt Krisztusban, mint a következő tételben fogjuk látni. A teremtetlen kegyelem azonban sokkal több ennél: Krisztus embersége az Ige miatt is kedves, sőt szeretetreméltósága azonos az Ige szeretetreméltóságával, hiszen minden tulajdonságának végső alanya maga az Ige. Az Ige kedvessége pedig azonos az Ige lényegével, mert Isten tulajdonságai lényegével azonosak. Így tehát már nem sanctitas accidentalis-ról van szó ez esetben, hanem lényegből fakadó sanctitas substantialis-ról, vagy mások szerint ontológiai szentségről: az Ige szentsége teljesen átjárja és áthatja Jézus emberségét.

2. A TEREMTETLEN KEGYELEM NEM TETTE FÖLÖSLEGESSÉ JÉZUSBAN A TEREMTETT KEGYELMET, A MINDEN EMBER RENDELKEZÉSÉRE ÁLLÓ MEGSZENTELŐ KEGYELMET, ÉS ANNAK VELEJÁRÓIT, AZ ISTENIES ERÉNYEKET ÉS A SARKALATOS ERÉNYEKET

Szent János evangéliuma szerint Jézust kegyelem és igazság tölti el (Jn 1,14), és mi mindnyájan az ő teljességéből merítettünk, kegyelmet kegyelemre halmozva (Jn 1,16). Ez az állítás nem vonatkozhat a teremtetlen kegyelemre, mert abból Jézuson kívül más nem kaphat, hiszen az az unio hypostatica-ra megy vissza. Jézusnak ezek a szavai is a teremtett kegyelemre vonatkoztathatók: „Az Úr lelke van rajtam, mert fölkent engem” (Lk 4,18). A felkenés ugyanis az Ószövetségben bizonyos üdvtörténeti feladatra való kiválasztást és az ehhez szükséges teremtett kegyelem adományozását jelezte.

3. Abból, hogy János prólógusa (1,14.16) a teljességet említi, azt következtetik a hittudósok, hogy

KRISZTUS EMBERSÉGE A MEGSZENTELŐ KEGYELEM TELJES TARTALMÁVAL RENDELKEZIK.

A teljesség valódi értelemben (univoce) véve végtelenséget jelent, és mivel véges emberben nem fér el a végtelenség, azért ilyen értelemben nem állíthatunk kegyelmi teljességet az ember-Krisztusról. Csakis átvitt, helyesebben analóg értelemben beszélhetünk kegyelmi teljességről: ami kegyelem a teremtett világban létezhet, benne az mind megvan. Hiszen Jézus a teremtmények közül az elképzelhető legnagyobb feladatra lett kiválasztva. A kegyelem teljességét ugyanis mindig annak a feladatnak mértéke szerint szoktuk meghatározni, amire a kegyelem irányul. Ezért mondja a Biblia kegyelemmel teljesnek

Szűz Máriát (Lk 1,28), Szent István vértanút (ApCsel 6,5) és másokat is. Bennük a teljesség még analóg értelemben sem végtelen, náluk csak relatív teljességről beszélhetünk: amilyen feladatra kiválasztotta őket Isten, ahhoz mérten teljes; vagyis az illető feladathoz szükséges minden kegyelem birtokában voltak. Krisztus után Szűz Mária üdvtörténeti feladata volt a legnagyobb, az ő kegyelmi relatív teljessége tehát nagyobb volt, mint pl. Szent István vértanúé. Krisztusnak analóg értelemben vett kegyelmi teljessége nem relatív, hanem abszolút, és azt részben üdvtörténeti szerepe, részben az Igéhez való senki más teremtményével össze nem hasonlítható „közelsége” határozza meg.

Jézus kegyelmi teljességének ellentmondani látszik, hogy Lk 2,52 szerint Isten előtti kedvességben is növekedett. Valójában a növekedés itt nem a teljességre, hanem kegyelmi teljességének az emberek előtt való megnyilvánulására, fokozatos kinyilatkoztatására vonatkozik.

Jézus lelkét két nézőpontból szemlélhetjük. Amennyiben lelke Isten felé fordul, nem beszélhetünk fejlődésről. Amennyiben azonban testbe ágyazott lélekről van szó, tudatosodása, Istenhez való fordultságának tudata gyermekkorától kezdve fokozatosan bontakozhatott ki. Ugyanilyen fokozatosság érvényesülhetett abban is, ahogy szentségét az emberek számára kimutatta, kinyilatkoztatta.

A megszentelő kegyelem magával hozza a hit, remény, szeretet istenies erényeit, az okosság, igazságosság, mértékletesség és lelki erősség sarkalatos erényeit, továbbá a Szentlélek hét ajándékát. Megvoltak-e ezek az ember-Jézusban is? A klasszikus teológia szerint nem lehetett benne olyan erény, amely ellene mond a boldogító Isten-látásnak és büntelenségének, pl. a hit, a remény és a bűnbánat. Az újabb teológia képviselői, akik a történetiség érvényesüléséről beszélnek Jézus tudatvilágával kapcsolatban, Jézusban hitet és reményt is lehetők tartanak. Ez a hit és remény azonban fogalmilag más, mint amely a klasszikus teológiában szerepel. A bibliai hitnek ugyanis csak másodlagos értelme az igaznak-tartás. Elsődlegesen a hit a Bibliában elkötelezettséget és olyan személyi önátadást jelent, amely az elhagyatottság érzésekor és a megpróbáltatások pillanataiban is teljes meggyőződéssel tud ráhagyatkozni az Atya akaratára; mert „hiszi”, vagyis bizalomból fakadó tudással „tudja”, hogy az Atya neki minden körülmények között jót akar. Jézus hite és reménye ebben a bizakodó ráhagyatkozásban és odaadó hűségben keresendő.

59. §. A kalcedoni dogma és az újabb teológia

1. A mai ember nehézségei

A kalcedoni zsinaton leszögezett tételek ma sokak számára nem látszanak elégségesnek Krisztus titkának megközelítésére. Úgy tűnik, hogy az elvont dogmákat ki kell egészítenünk új szempontokkal, amelyek sokkal inkább megvilágítják személyének emberségünkhöz szóló mondanivalóit, főképpen azt, hogy igazi emberségünk csak általa és benne bontakozhat ki egészen. Teológiai nyelven: a krisztológiának szorosabban kellene kapcsolódnia a szótériológiához, jobban meg kellene világítani Krisztus egyéniségének üdvtörténeti mondanivalóit, főleg arra vonatkozólag, ahogyan számunkra az Istenhez és az emberekhez fűződő egyedüli helyes kapcsolatnak példaképe és eszközlője, közvetítője lehet. Ennek érdekében bizonyos átfogalmazások is szükségesek. Különösen szükségünk van a személy és természet, valamint ezek egyesülése módjának olyan tolmácsolására, amely a mai ember antropológiai szemléletének, „gondolkodási modell”-jének jobban megfelel, mint a görög filozófia absztrakt és sztatikus fogalmai.

A klasszikus teológia a második isteni személy megtestesüléséről beszél. De a legtöbbször nem veszi figyelembe, hogy *a személy szó fogalma és a személy szerepe egészen más a krisztológiában, mint amilyen a trinitológiában volt.* A trinitológiában ugyanis hiányzik az egyes személyek „önbirtoklása”: a második személy nem birtokolja, azaz nem fogja át és nem irányítja az isteni természetet, mert ezek a tevékenységek a három isteni személy közösen végzett feladatai. A személy a Szentháromságon belül csak a másik két személyre való vonatkozottságban érvényesül, tehát csak viszonylagos fogalom. Ezzel szemben ugyanez a második isteni személy az Isten-emberben, Jézusban az önbirtoklás, önrendelkezés szerepében is mutatkozik: Jézus összes tevékenységeinek, még a tisztán emberi tevékenységeknek is egybefogó és irányító végső alanya (*principium agendi quod*). Úgy látszik tehát, hogy a második isteni személy nem ugyanaz Jézusban, mint aki a Szentháromságon belül.

Ha viszont a krisztológiai személyiség fogalmat mint az önrendelkezés végső alanyát következetesen végiggondoljuk, úgy tűnik, mintha Krisztus saját személyiség nélküli embersége csupán csak eszköz volna ennek az isteni személynek a kezében. Emberi önállósága, emberségének teljessége, sőt éppen az, amit ma emberségünk leglényegesebb és legértékesebb mozzanatának tartanak, veszendőbe megy. Mintha az Ige nem igazi embert, hanem valamiféle nem-létező, platónilag elképzelt absztrakt emberséget vett volna magára a megtestesüléskor.

A személynek és természetnek viszonyára vonatkozó tanítás ma egészen más, mint a skolasztikus filozófiában. A ma embere orvostudomány, biokémia, lélektani antropológia, történelem, szociológia, kibernetika és egyéb tudományok igénybevételével keresi az ember lényegét, és úgy találja, hogy emberségünk (vagyis emberi természetünk) elválaszthatatlan kapcsolatban van azzal, amit ma személyességnek mondanak. Ezért a mai bölcseleti antropológia emberségünk megvalósultságának fokát személyiségünk kibontakozásának, fejlettségének, érettségének foka szerint értékeli és értelmezi. Teljes emberséget tehát sehogy sem tud elképzelni emberi személyiség nélkül.

2. Jézus emberi személye és az új teológia próbálkozásai

A mai hittudósokat sokat foglalkoztatják ezek az antropológiai problémák, és a hittudomány történetében rég nem volt annyi szorgos kutatás, keresgélés, próbálkozás, mint amit manapság tapasztalunk ezzel a problémakörrel kapcsolatban.

A leginkább szóbajöhető megoldási kísérleteket három csoportra lehet osztani (46).

1. Első csoportba sorolhatók azok a tudósok, akik megelégednek azzal, hogy Krisztus emberi tudását és emberi szabadságát, értelmi, akaratni és érzelmi világát emberközelségbe hozzák, olyanformán, mint a megelőző két fejezetben láttuk. Az ott szereplő szerzők egyike-másika nem megy tovább ennél, *nem veti föl a kérdést*, hogy az emberi értelemnek és akaratnak történetisége és viszonylagos önállósága nem készíten-e bennünket arra, hogy külön emberi személyességet feltételezzünk. Hiszen az újkori ember a személyesség leglényegesebb jegyét éppen az öntudatban és a felelős döntésekben látja. Hogyan lehet ilyen emberi személyességre jellemző tényezőknek nem emberi, hanem csak isteni én-központja? Vannak szerzők, akik ezt a kérdést nem vetik fel, Jézus egyéniségének modern értelmezésével nem foglalkoznak.

2. Több protestáns hittudóson kívül katolikusok is próbálkoztak Jézus személyiségének olyan modern megfogalmazásával, amely *nem veszi figyelembe a kalcedoni zsinat mondanivalóját*.

a) A. Hulsbosch szerint az emberitől különböző szubjektivitás nem tételezhető fel Krisztusban. Ennek ellenére Istennek kell mondanunk, hiszen Isten annyira átjárja és hatalmában tartja emberi személyiségét, hogy csak rajta keresztül ismerhető fel igazán az Atya. Hogy van-e isteni személye és természete, arról ne beszéljünk, csak arról, hogy emberségét egészen birtokába vette Isten, ezért mással össze nem hasonlítható, kivételes ember. Szavaiban és magatartásában az isteni hatás a legtökéletesebb módon tükröződik, itt látjuk legtökéletesebben, hogy mit akar számunkra önmagából megmutatni Isten. De egyúttal azt is bemutatja, hogy mit vár tőlünk mint gyermekeitől az Isten. Benne az emberséget Isten felemelte arra a magaslatra, amely felé nekünk is törekednünk kell, és amely által Jézus minden ember számára példakép és közvetítő, univerzális közvetítő, az emberiség Megváltója tud lenni. Ő az „eszkatológikus ember” is, vagyis olyan valaki, amilyen az idők teljességében válnak a megdicsőült emberek. Benne az ember „önfelülmúlása”, Isten felé tartó adottságainak és lehetőségeinek kibontakoztatása a legteljesebb mértékben sikerült. Azt azonban nem mondhatjuk el róla, és még kiegészítő magyarázkodással se próbáljuk mondani, hogy személyességét a második isteni személynek köszönheti. Mert nem a második személlyel, hanem Istennel áll kapcsolatban, és az isteni elem nem személyalkotó formában, hanem csak annyiban jön nála számításba, amennyiben emberi természetét „önfelülmúláshoz” segíti. Annál inkább kerüljük Isten személyalkotó szerepének emlegetését, mert a mai ember a személyiséget másképp értelmezi, mint a régiek. Emberi személyessége azonban a mai személy-fogalom szerint teljesnek mondható.

b) Piet Schoonenberg szemére veti Hulsboschnak, hogy ha Jézus emberségének az isteni elem által történt felemeltetése más emberekhez képest lényegi többletet eredményez, akkor az ember-Jézus már nem egy valaki közülünk. Jézus nem lehet eszkatológikus ember, mert nem a megdicsőült emberséget vette magára.

Emberségünknek azonban – mondja Schoonenberg – természetes velejárója a személyiség. Ezt Kalcedonban nem vették figyelembe, és ha ennek a szempontnak érvényesítésével mérlegeljük a kalcedoni dogmát, szembeállíthatjuk az efezusival, mert a két természet két személyt eredményez. Ebből az aporiából (zsákutcából) egyedül kivezető út – szerzőnk szerint –, ha nem az Igét tartjuk az Isten-ember egyénisége centrumának, hanem emberi természetével szükségképpen együttjáró emberi személyességét. Megtestesülésekor az Ige nem személyiség nélküli emberséget vett magára, sőt mivel csak egy személy lehet Jézusban – az Ige maga is csak ekkor és ezáltal vált személlyé.

Észre kell vennünk, hogy az így megszemélyesedő Ige nem az ontológiai Szentháromságon belül létező második isteni személy. Inkább az Istenben öröktől élő gondolat, terv, elhatározás, amely vagy aki Isten lényegével azonos, hiszen Istenben minden gondolat azonos a lényegével. Jézus azért mondható Istennek, mert benne megvalósult ez a terv, és ennek következtében Jézusban emberi személyek közt lehetséges emberi kapcsolat formájában érintkezhet velünk Isten.

Következik-e ebből, hogy a megtestesülés előtt nem beszélhetünk isteni személyekről, nincs tehát ontológiai vagyis immanens Szentháromság, csak üdvtörténeti hármasság? Erre az ellenvetésre azt válaszolja Schoonenberg, hogy nem tagadja az immanens Szentháromságot, de nem is vallja, mert szerinte nem bizonyítható a Bibliából (ebben igazat ad a szabelliánusoknak), bár nem is cáfolható (ebben viszont nincs igaza a cáfolni próbáló szabelliánusoknak), meg kell tehát elégednünk egy fél-szabelliánus állásponttal. Eszerint bibliai alapon csak az üdvtörténeti hármasságot mondhatjuk biztosnak, Isten a Bibliában csak üdvtörténeti szerepében mutatkozik három személynek.

Schoonenbergnek az a fogalmazása, hogy az Ige csak a megtestesülésben válik személyé, ezért Isten csak az üdvtörténet során válik háromszemélyűvé, ezt a vádat váltotta ki: mivel személyesség nélkül nincs tudatosság és önrendelkezés, ha ezt Isten csak Krisztusban kapta meg, akkor Schoonenberg Istene azonos a monizmus istenével. Ez a vád félreértésen alapul, mert Schoonenberg nem tagadja Isten személyességét, csak ontológiai három-személyűségének bizonyíthatóságát vonja kétségbe. Aki a világot teremtette, fenntartja és az üdvtörténetet irányítja, az szerinte is csak személy lehet.

Azt viszont jogosan vetették szemére szerzőnknek, hogy ahelyett, hogy a kalcedoni zsinat dogmáját lefordítaná a mai nyelvre, teljesen átértelmezi, megmásítja.

Az ellenvetések, továbbá a Hittani Kongregáció határozatának hatása alatt korábbi nézetét némileg módosította Schoonenberg. Úgy véli, hogy a kalcedont dogma összeegyeztethető a félszabelliánizmussal (47), sőt személyiség-elméletének a skotista elgondolás (56. §. 4.2. p.) szellemében való átfogalmazásával. Eszerint Jézus emberségének elvileg megvolt a személyisége, ami azonban nem azonos a skotista közölhetetlenséggel, hanem a modern személyiségfogalom értelmében kell vennünk. Ezt a megtestesülés nem megszüntette – mint a skotisták gondolják –, hanem tökéletesítette: isteni erővel telítette, elmélyítette és alkalmassá tette arra, hogy mindenki számára és egyszersmindenkorra alapvető, ő-szentséggé (Ursakrament) legyen. Szentséggé, vagyis a kegyelmek olyan jelzésévé és olyan eszközlőjévé, minden kegyelemnek olyan forrásává, amelyből az Egyház és annak szentségei állandóan meríteni tudnak. Az istenségtől így átjárt személyiség alkotja az Isten-ember személyiségét. Mivel pedig nem lehet eldönteni, hogy az Igének van-e ontológiai személyisége, annak a kérdésnek elemzése is fölösleges, hogy Isten személye és az általa átjárt személyiség hogyan viszonylik egymáshoz.

Schoonenberg hangsúlyozza, hogy elmélete nem megoldás, hanem csak megoldási kísérlet akar lenni.

3. Akik a mai megoldási kísérletek harmadik csoportjába sorolhatók, így okoskodnak: a kalcedoni zsinat két irányzatnak, az alexandriai és az antióchiai iskolának alapgondolatát próbálta egy nevezőre hozni az egy személy és két természet megfogalmazásában. Ez a megfogalmazás terminológiailag kifogástalan, de tartalmilag nem tökéletes megoldás. Hibája, hogy az alexandriai gondolat inkább szóhoz jut benne, ezért Jézus istensége elhomályosítani látszik emberségét. De ma még nem találtunk jobb megoldást, ma még csak ennek a fogalmazásnak révén tudjuk biztosítani Jézus személyének egységét. Egyelőre nem is tudunk olyan megoldást elképzelni, amely a két oldalról való megközelítés minden igényét kielégítené. *Ahelyett tehát, hogy új metafizikai megoldással kísérleteznénk, azokat a termékeny*

szempontokat igyekezzünk hangsúlyozni, amelyeket a kétféle szemlélet felkínál, és amelyeknek hangsúlyozása – pontos és kielégítő elméleti megoldás híján is – hű képet ad arról, amit Krisztus egyénisége által Isten a ma emberének akar mondani.

a) Ennek az irányzatnak legjellegzetesebb képviselője *Karl Rahner*. Alapvető tétele, hogy Krisztusban Isten tökéletesen „kimondta”, megmutatta magát a világnak, és a világban való jelenlétét a lehető legteljesebbé tette.

Ezért logikus, hogy *éppen az Ige* testesült meg, hiszen a Szentháromságon belül is az Igében mondja ki magát az Atya. A középkorban úgy vélték, hogy elvileg bármelyik isteni személy megtestesülhetett volna. Ha azonban azt tartjuk, hogy a megtestesülésben *Isten önfeltárájáról* van szó, azaz olyannak akarja magát mutatni kifelé, amilyen önmagában, akkor az üdvtörténeti hármasságnak azonosnak kell lennie az ontológiai értelemben vett Szentháromsággal. Ennek következtében logikus, hogy az az isteni személy képviselje az üdvtörténetben is a fiúságot, aki a Szentháromságon belül befogadja az Atya szeretetét és arra fiúi viszonzszeretettel válaszol (vö. 48. §. 4. pont).

Éppen ezért eljött volna Jézus akkor is, ha Ádám nem vétkezett volna, vagy nem lenne áteredő bűn, amint a skotisták tanítják. Ehhez a következményhez a megtestesülésnek egy más irányból, *az emberség irányából való megközelítése* útján jutunk el. A Rahner által képviselt teológiai antropológia ugyanis emberségünk leglényegét a tökéletes igazság és szeretet megismerésére és birtoklására való ráirányultságban, a végtelen Lét-tel való kapcsolat kiépítésének lehetőségében látja, önmegvalósításunk teljességét pedig ennek a természetfölötti birtoklásnak elérésében. Ilyen önmegvalósulás érdekében történt, hogy Isten Jézusban a teremtmények befogadó képességéhez mérten a legteljesebben feltárta magát, és felkínálta benne a kegyelmet, amely lehetővé teszi a természetfölötti én-te kapcsolatra való alkalmasságunk kibontakoztatását. Isten már a teremtés óta Jézussal színopszisban szemlélt bennünket, Őt látta bennünk és mögöttünk, reá való tekintettel tehát már megtestesülése előtt folyósította az általa kiérdemelt kegyelmeket. Abban is igaza van tehát a skotistáknak, hogy minden kegyelem Krisztusra vezethető vissza, mondja Rahner.

Ha viszont személyességünk lényege az Istennel való én-te kapcsolatra való képesség, akkor Jézus isteni személyét és emberi természetét az *erre épülő dinamikus értelmezés szerint* kell szemlélnünk és szemléltetnünk. A megtestesülés nem olyan embert hozott létre, aki emberségén felül Isten is, hanem akinek emberségbe öltözött isteni személye (Fil 2,7: kenószis) legtokéletesebben tudja számunkra megmutatni Istennek velünk folytatandó párbeszédre való készségét, és aki ugyanakkor (tökéletes embersége következtében) az ember által elérhető legteljesebb megnyitottsággal dialogizál a szeretet Istenével. Jézus egyénisége ennek a kettős dialógusnak számunkra való lehetővé tétele formájában a felénk forduló isteni szeretet, és a legmélyebb vágyainkat az Atya felé közvetítő lehetőség dinamikájának szemmel tartásával közelíthető meg legalkalmasabban.

A megtestesülés azonban nemcsak Isten és az ember viszonyában, hanem *Isten és a világ egymáshoz való viszonylatában* is jelentős szemléleti, sőt ontológiai változást eredményezett. Istennek ugyanis új és minden eddigit felülmúló jelenléte kezdődött a világban, és ez a jelenlét annál intenzívebbé lesz, minél inkább valósul meg – Krisztus követőinek élete és a Szentlélek működése következtében Isten országa a történelem során, míg végre az eszkatológiai várakozások beteljesülésekor eléri a tetőpontját, és akkor az „új égben és új földön” (Jel 21,1-4), a „mennyei Jeruzsálemben” (Jel 21,9-22,5) Isten lesz „minden mindenben” (1Kor 15,28).

Isten és a világ okozati összefüggését sohasem szabad az emberi és a fizikai világ ok-okozat kapcsolatának mintájára elképzelni. *Isten okisága „transzcendens”*, vagyis nem hozható egy nevezőre az evilági okok működésével, nem pótolja és nem is egészíti ki azokat. Isten okisága

sohasem szünteti meg és nem is kisebbíti a vele együttműködő teremtett okok tevékenységét és hatását, sőt felfokozza azokat. Ennek illusztrálását a kegyelemtanban látjuk. Ezért az unio hypostatica nem szüntethette meg Jézus emberségének teljességét, tudásának történetiségét, szabad akaratát stb., sőt ezeket tökéletesítette, teljes kibontakozásra képesítette. Fölösleges tehát attól tartanunk, hogy a kalcedoni megfogalmazás szerint az Ige voltaképpen gépiesen irányítaná Jézus emberi cselekedeteit.

Minthogy azonban a modern személyiség-fogalom és a mai természettudományban használatos ok-fogalom modellje szerint gondolkodó mai ember hosszadalmas filozófiai fejtegetések nélkül félreértheti az egy személy és két természet terminológiáját, azért ragaszkodjunk ugyan ehhez a terminológiához, de ne nagyon hangoztassuk, hanem Krisztus misztériumát inkább *az Atya-Fiú relációban mutassuk be*. Hiszen dogma, hogy Jézusban egyetlen fiúság van (52. §. 2. 4 c) pont), és az evangéliumok is Isten-fiúságával jellemzik meg küldetését: az Atyától jön, az Atyából él, az Atya akaratát keresi és teljesíti, s az Atyához tér vissza. Istensége az Ige fiúi szeretetével fordul az Atya felé, embersége pedig az embertől kitelhető legteljesebb szeretettel, az Istenre és embertársaira irányuló szeretet teljességével viszonzozza annak az Istennek szeretetét, aki három személy ugyan, de a háromnak kifelé ható egységes tevékenysége következtében az ember-Krisztus előtt is egynek, mégpedig Atyának mutatkozik.

Az így szemlélt istenfiúság nemcsak Krisztus személyiségét és megváltásunk mikéntjét hozza közelebb a mai ember fogalmi és képzelet-világához, hanem lelkiéletünk, különösen a megszentelő kegyelemnek perszonalisztikus megélése szempontjából is sokkal több a mondanivalója, mint a sztatikus jellegű kalcedoni fogalmazásnak, amelyet nem tagadni, hanem kiegészíteni akar (48).

„Krisztus misztériumát így is összefoglalhatjuk: ő nem mint ember néz Istenre, hanem mint Fiú néz az Atyára. Vagyis ami bennünk emberi, az őbenne fiúsággá válik. Embersége tehát nem magára öltött jelmez, hanem pontos kifejezése örök fiúságának... A két természet nem azt jelenti benne, hogy egyszer embernek, máskor Istennek érzi magát. Ő egy valóság: az örök Fiú, aki emberségén keresztül fejezi ki magát...” (49).

b) Sokban hasonlít K. Rahner álláspontjához E. Schillebeeckx felfogása. Szerzőnk hangsúlyozza, hogy a patrisztika „hellénista” gondolkodási modelljét a „bibliai” gondolkodási modellel szembeállítani tudományos alapon nem lehet, sőt a nyelvstrukturális vizsgálatok a két modell szoros rokonságát mutatják (50). A kalcedoni dogma tehát a maga korában pontosan fejezte ki a bibliai gondolatokat. A niceai zsinat így fogalmazott: az üdvösség Istentől jön Jézus közvetítésével; a kalcedoniak ezt az igazságot úgy egészítették ki: üdvösséget Jézusban találunk, mert ő hozza Istentől. Kalcedonban azonban nem az úgynevezett újkalcedoniak szerint gondolkodtak, tehát nem tanították az anhöposztasziát (52. §. 2. 4 b) pont), vagyis Jézus emberi személyének hiányát (51). A középkorban az volt a probléma, hogy Jézusban nem lehet két személy, csak egy, de Szent Tamás leszögezi, hogy Krisztus személyileg (personaliter) Isten és ugyanakkor „personaliter homo” is. Szent Tamás semmit sem akart letagadni Krisztusból, ami emberségünk tartozéka. Hűséges interpretálója, Caietanus még merészebb fogalmazásban tanítja ugyanezt (52).

Kétségtelen – mondja Schillebeeckx –, hogy a középkori persona fogalom a mai ember számára nem alkalmas Krisztus titkának megközelítésére (53). De ma még nem vagyunk abban a helyzetben, hogy megfelelő modellt tudjunk felállítani, legfeljebb csak olyan részeredményekhez juthatunk, amelyek megközelítik, vagy inkább előkészítik az új krisztológiai modellt. Feltűnő ugyanis az újabb krisztológiai törekvésekben, hogy minél inkább hangsúlyozza valaki Jézus emberségét, annál inkább használ olyan kifejezéseket, amelyek a mi emberségünktől különbözőnek mutatják: az emberség teljessége, az új ember, az eszkatológikus ember, a végleges ember, minden emberség ősképe stb. Nehéz is megmondani, hogy Jézus embersége miben különbözik attól, amit mi emberségnek tapasztalunk és

emberségnek tartunk. Ezért tehát azt sem állíthatjuk, hogy Jézus – ahogy az evangéliumokban, főként a szinoptikusoknál mutatkozik – mai értelemben vett emberi személy. Azt, hogy benne az emberi személyiség mit jelent és mit eredményez, csakis a Bibliából tudjuk, ott pedig azt látjuk, hogy viselkedése sokban eltér attól, amit mi a személyiség fogalmából levezetni tudunk. „Talán éppen Jézus bibliai embersége taníthat meg minket arra, hogy ,embernek lenni' valójában mit jelent, tehát nem az emberségről alkotott elképzelésünk az, amihez hozzá kell mérnünk Jézus emberségét, hanem megfordítva: az ő embersége a mértéke annak, ahogyan önmagunk emberségét meg kell ítélnünk”. Ha elfogadjuk, amit hitünk mond, hogy Jézus valóságos ember, és hogy személyében az élő Isten akar személyként közeledni felénk, akkor számunkra az a legfontosabb, hogy Isten üdvözítő jelenlétét és annak következményeit Jézus emberségéről olvassuk le. Benne látjuk meg, mire képes az ember, ha teljesen Istenből és Istenért, és ugyanakkor teljesen embertársaiért él, és embertársai ügyét Isten ügyeként éli meg. Igaza van Chr. Duquocnak, hogy a Názáreti Jézust nem a mi emberségről alkotott fogalmaink szerint kell elemeznünk, hanem szorgosan kell kutatnunk az újszövetségi Bibliában, hogy hogyan élte meg Ő a maga konkrét helyzeteiben az emberséget, és azoknak, akik rábízták magukat, hogyan mutatta meg, hogy ő képes minden ember üdvözítője lenni.

A történeti kutatás rendkívül komplex és problémátikus személynek látja a Názáreti Jézust. Ezért a keresztény hit Jézus-értelmezése nem az egyedüli logikailag kényszerítő értelmezés. De történelmileg és bölcséletileg jól megalapozott, és minden más értelmezésnél sokkal inkább képes arra, hogy értelmileg és erkölcsileg kifogástalan ígéreteket és garanciákat nyújtson az emberiség megváltásáért, az ember boldog jövőjéért folytatott egyéni és közösségi erőfeszítésekhez (54).

„A feladat mindenki számára az – írja Gál Ferenc –, hogy saját gyarló emberi természetét egyre jobban belevonja az Istennel mint Atyával fennálló kapcsolatba, és ezáltal gyermekévé váljék. Ez a program volt a kereszténység újdonsága, és az is marad mindvégig. A folyamat megkezdődik a hittel, amennyiben elfogadom, hogy az Atya Fiában felkarolt bennünket (Ef 1,6), folytatódik a reménnyel, amely által Krisztus társörökösének érzem magam (Róm 8,17), és kibontakozik a szeretetben, amellyel kifejezést adok Isten és az embertársak iránt való elkötelezettségemnek” (55).

IV. főrészt: „Kegyelemből részesültetek a megváltásban, a hit által” (Ef 2,8) (Kegyelemtan)

60. §. A kegyelem fogalma és fajtái

1. A kegyelem fogalma

Kegyelemnek mondja a Biblia Isten jóakarátát, segítőkészségét (*favor divinus, benevolentia Dei*); ennek megfelelő magatartását és tetteit (*opera Dei*), és ebből fakadó ingyenes adományait (*dona Dei*). Ahogy a király néha különös jóindulattal viselkedik egyik-másik alattvalója iránt (Esz 2,9), vagy ahogyan egyes perzsa uralkodók jóindulatot tanúsítottak Izrael irányában (Ezd 9,11-26), Jahve ugyanígy fordul egész Izrael, sőt az egész emberiség felé (Iz 42; 45; 49).

1. TÁGABB ÉRTELEMBEN

már a világ teremtése is kegyelem, hiszen a teremtés indítéka Istennek a maga boldogságát megosztani kívánó szeretete volt (15. §. 2). Méginkább kegyelem az isteni gondviselés, vagyis az az állandó isteni tevékenység, amely a világ immanens erőit úgy irányítja, hogy a végső beteljesedés napján megvalósuljon Isten dicsősége és a jóakarátú emberek teljes boldogsága (vö. 1Kor 15,24-28). Vegyük hozzá ennek az irányításnak az egyes emberekre vonatkozó mozzanatait, pl. jó szülők, kedvező testi-lelki adottságok, kedvezőtlen körülményeknek jóra való felhasználni tudása stb. Mindezeket régebben természetes kegyelemnek mondták, és szembe állították a természetfeletti vagy szűkebb értelemben vett kegyelemmel. Az újabb hittudomány azonban nem használja a természetes kegyelem elnevezést, mert – mint látni fogjuk – a természetet más formában állítja szembe a természetfölöttivel, mint régebben szokták.

2. SZŰKEBB ÉRTELEMBEN

vett kegyelmen értjük Istennek az egyes ember és az egész emberiség történetébe való különleges belenyúlásait, amelyek arra irányulnak, hogy az embereket már itt a földön Isten életének részeseivé tegyék. A régmúltban ez főképpen szövetségkötések (Noé, Ábrahám, Mózes stb.) formájában és próféták küldésével történt. Az ilyen szövetségeknek és prófétai üzeneteknek betetőzése a Krisztusban megkötött „új szövetség” (Mt 26,28), amely a jelen üdvrendben a kegyelmek legnagyobbika (Róm 5,8). Ennek az újszövetségnek kiteljesedését szolgálja a szűkebb értelemben vett többi kegyelem.

3. A SZŰKEBB ÉRTELEMBEN VETT KEGYELMEK HÁROM MOZZANATOT FOGLALNAK MAGUKBAN:

a) A legfontosabb mozzanat: *Isten irgalmas szeretete*, egyetemes üdvözítő akarata (61. §.), amely a Fiúisten megtestesülésében és engesztelő halálában mutatkozott meg a legtökéletesebb formában (Jn 3,16). Mintegy kiáradása ez annak a szeretetnek, amellyel az Atya és a Fiú egymást szeretik (70. §. 4.). Az Atya a bűnbeesett emberiség megváltására Fiát küldötte, hogy benne mint testvérünkben minket is szeressen, és közös szeretetük, a Szentlélek által képezhető legyen, hogy mi is így szólíthassuk: Abba, Édesatyánk! (EM 22). Ez a bűnbocsátó és új teremtménnyé átformáló ingyenes isteni szeretet a kegyelem elsődleges jelentése (1). Főleg Szent Pál teológiájában találkozunk a kegyelem szónak ezzel a jelentésével (Róm 4,16; Ef 1,7; 2Tim 1,10).

b) Isten kegyelmes szeretete az emberiségnek és az egyes embereknek juttatott adományokban válik számunkra hozzáférhetővé. Ennek következtében kegyelemnek mondjuk ezeket az *adományokat* is (Róm 1,5; 5,17). Az adományok, részben „külső”, részben „belső” kegyelmek (lásd alább). Külső például a megtestesülés, a megváltás, az Egyház, a szentségek stb. A belső kegyelmeknek két csoportját különböztetjük meg. Elsőbe a Krisztusban számunkra felajánlott új élet tartozik (Róm 1,5; 5,17). Ezt nevezzük megszentelő kegyelemnek (67-75. §.). Második csoportba tartoznak az úgynevezett segítő kegyelmek: azok az értelmünkhöz és akaratunkhoz intézett állandó szólítgatások (Zsolt 18,29; Jer 3,22; Mt 23,37; Gal 1,15; 1Jn 2,27; Jn 6,44; 1Kor 3,6; 1Tim 1,18; Jel 3,20), amelyeknek célja, hogy a Krisztusban felajánlott új életbe szabadon belekapcsolódjunk és abban kitaratsunk.

A középkor óta a teológia a belső kegyelmeket a természetben működő erők mintájára képzelte: Isten lényegétől különböző, általa teremtett természetfölötti erőknek, amelyek Isten eszközei arra, hogy ezáltal belenyúljon lelkünkbe és ott természetfölötti hatásokat hozzon létre. Ezzel szemben a reformáció – minthogy az ő kegyelemtanában az emberben végbemenő lényeges átalakulás nem szerepelt – pusztán az isteni jóakarattal való megnyilvánulásával, az embert Krisztus miatt szeretetreméltónak tekintő isteni jószággal azonosította a kegyelmet. Ezt a skolasztika nyelvén így fogalmazták: a katolikusok szerint a kegyelem lelkünkbe teremtett természetfölötti valóság (*ens reale supernaturale*), a protestánsok szerint viszont csak Istennek és az embernek egymáshoz való természetfölötti viszonyulása, relációja (*relatio logica seu denominatio*) (71. §. 4.).

Az újabb katolikus hittudósok rámutatnak, hogy Isten önmagát adja ajándékaiban (2). Ezért vigyáznunk kell, *nehogy az adományok és az adományozó közötti különbséget eltúlozzuk*. A kegyelem nemcsak adomány és nemcsak reláció, hanem mindkettő: természetfölötti adományokban, reálisan létező „ens reale”-kban mint „jelekben” megnyilvánuló isteni jóakarattal, jelekben megnyilvánuló természetfölötti reláció.

Ha az adományozó isteni szeretet és a kegyelmi adományok között különbséget teszünk, a Biblia szerint járunk el. A Szentírás ugyanis maghoz (1Pt 1,23), kenethez (1Jn 2,20.27; 2Kor 1,21; Lk 4,18; ApCsel 10,38), ajándékhoz (1Kor 7,7; Zsid 6,4; Jn 4,10; ApCsel 2,38; 8,20) hasonlítja a kegyelmet. Ezek a hasonlatok azonban félre is érthetők.

ba) A mag, a kenet, az ajándék önmagukban is létezni képes dolgok, szubsztanciák. A kegyelmet azonban nem tarthatjuk szubsztanciának, nem képzelhetjük ennyire „tárgyi”, „dologi” formában, hanem másban létező járuléknak (*accidens*) kell tartanunk. Így tanított már a skolasztika. Olyan a kegyelem, mint a nyelvtudás, amely sohasem létezhet önmagában, csakis egy nyelvet ismerő emberben (71. §. 5.).

bb) A nyelvtudás *nem sztatikus* valami, hanem dinamikus: arra képesít, hogy az ember értsen és megértse magát az illető nyelven. Így az isteni életben való részesedés (vö. 73-74. §.) és az erre előkészítő kegyelmi hívogatások (segítő kegyelem) sem sztatikus adományok, hanem olyan természetfölötti erők, amelyek folyton alakítgatják lelkünket, és arra képesítenek, hogy saját magunk, embertársaink, sőt az egész világ számára a végső megdicsőülést tudjuk munkálni. Nem hiába hasonlítja a Biblia a kegyelmet maghoz: a mag rendeltetése, hogy gyümölcstermő fa legyen belőle (vö. 76. §. 1.4 p.).

bc) Az új teológia is vallja a kegyelem *accidens* jellegét, de figyelmeztet, hogy ez a szemlélet is a kegyelem „eltárgyasítására” vezethet, ha valaki az ajándékot az ajándékozótól teljesen elválasztva szemléli és értelmezi. Kétségtelen, hogy *ens reale*-nak kell tartanunk a kegyelmet, – hiszen az újítókkal ellentétben azt valljuk, hogy a kegyelem elnyerésekor reális változások mennek végbe bennünk. Teremtett valami azonban csak úgy hozhat létre az emberben Istenhez kapcsoló személyes hatásokat, ha *magát Istent hozza lelkünkbe*; ha a kegyelem nem annyira eszköze, inkább jele Isten bennünk való jelenlétének és működésének. A kegyelemnek tehát nem *accidens* jellege a legfontosabb: arra a személyes isteni működésre kell áttennünk a hangsúlyt, amely ezt az *accidens*-t, mint jelenlétének jelét bennünk létrehozza.

c) A kegyelem mindig *az ember elfogadását, beleegyező válaszát* akarja kihívni. Az ember ugyanis természeténél fogva Isten képét (Ter 1,26: imago Dei) viseli magán, ami abban áll, hogy tudatos és szabad személyiség módjára képes és köteles igent mondani Isten kegyelmi felhívásaira, amelyek emberi képességeinket felülmúló szeretetkapcsolatra, az isteni életbe való bekapcsolódásra (2Pt 1,4), az imago-a túli similitudo-ra (Ter 1,26) hívogatnak minket.

A három mozzanat alapján így határozhatjuk meg a szűkebb értelemben vett kegyelmet: Elsősorban Isten ingyenes jóindulatú lehajlása értelmes teremtményeihez. A kegyelem héber neve (chén) a lehajolni (chanan) igéből származik. – Másodsorban olyan természetfeletti ajándék, amely jel is egyúttal. Jele egyrészt szeretetét felkínáló jóindulatának, másrészt annak, hogy aki elfogadja, akiben működik a kegyelem, új teremtménnyé válik. – Harmadsorban személyes válaszunkat és állandó együttműködésünket igénylő és eszközlő isteni felszólítás a kegyelem (3).

2. A kegyelem fajai

1. Kegyelemnek mondjuk a) Isten könyörülő jóakarátát és ennek megfelelő magatartását. Minthogy ez Isten tulajdonságai és tevékenységei közé tartozik, Istenben pedig a tulajdonságok és tevékenységek azonosak a teremtetlen lényeggel, azért – és csak ilyen szempontból – ezt *teremtetlen kegyelem*-nek, *gratia increata*-nak hívjuk. – b) Ennek a teremtetlen kegyelemnek az emberek irányában történő különféle megnyilvánulásait, vagyis Isten különféle kegyelmi adományait az előbbivel szemben *teremtett kegyelmek*-nek (*gratae creatae*) nevezzük.

2. Az utóbbiaknak két nagy csoportját különböztettük meg, amikor a korábbiakban a) tágabb értelemben vett, vagyis természetes kegyelemről, és b) szűkebb értelemben vett, vagyis természetfölötti kegyelmi ajándékokról szóltunk. Ez a megkülönböztetés körülbelül ötszáz éves múltra tekint vissza. A skolasztikus elképzelés ugyanis természetfölöttinek mondta mindazt, ami nem vezethető le az ember filozófiailag megfogalmazott, vagyis az arisztotelészi definícióban foglalt természetéből. Az újabb teológia már nem ebben az arisztotelikus formában szemléli a természetet. A kegyelmet nem azért mondja természetfölöttinek, mert a természettel állítja szembe, hanem részben azért, mert emberi erővel meg nem szerezhető, teljesen ingyenes ajándék; részben azért, mert olyan tényeken alapul, amelyek minden emberi elképzelést felülmúlnak: megtestesülés, megváltói halál, feltámadás, isteni életben való részesedés.

3. Isten kegyelmi adományainak egy részét *külső kegyelem*-nek nevezzük. Ide tartozik a megtestesülés, megváltás, Szentírás, az Egyház igehirdetése és szentségei; de olyanok is, mint mások jó példája vagy egy jókor jött testvéri feddés. Szent Ágoston megtéréséhez sok ilyen külső kegyelem játszott közre: Szent Ambrus predikációi, Victorinus nevű barátja megtérésének híre, Remete Szent Antal életének olvasgatása, a milánói császári udvar romlottságának látása, kollégái áskálódásai, betegeskedése, apró kudarcai, a liturgikus énekek szépsége és befejezésül a „tolle, lege!” – vedd és olvasd!-ot éneklő gyermekhang. Máskor talán ellenkezőjét eredményezték volna ezek, mint most: a kellemetlenségek Isten elleni lázadást keltettek volna lelkében, a gyerekhangot pedig a véletlen játékának, vagy hallucinációnak minősítette volna. Hogy most mégsem ez történt, annak oka, hogy a külső kegyelmekhez hozzájárult a *belső kegyelem*: egy belső megvilágosodás, aminek következtében az előbbieket isteni útmutatásként tudta felismerni, és egy belső megerősödés, aminek hatására gyökeresen meg tudta változtatni eddigi életmódját.

4. A dogmatikai kegyelemtan nem foglalkozik a külső kegyelmekkel. Ezért annak eldöntése sem fontos számára, hogy beszéljünk-e „természetes kegyelem”-ről, vagy sem. A kegyelemtan elsődleges témája a „*megszentelő kegyelem*”, azaz a megdicsőült Krisztus szentháromságos életének lelkünkbe való kiáradása. Másodlagos téma a „*segítő kegyelem*”, ami a bensőnkben lejátszódó természetfölötti megvilágosodások és megerősödések formájában

a megszentelő kegyelem előkészítését és megtartását, megőrzését szolgálja. A megszentelő kegyelmet *gratia sanctificans*-nak vagy *gratia habitualis*-nak, azaz állapotszerű kegyelemnek mondjuk, szemben a segítő kegyelemmel mint *gratia actualis*-szal, azaz átmeneti jellegű kegyelemmel. Az állapotszerűség állandóságot jelent: aki az isteni életben való részesedést a keresztségben megkapta, állandóan birtokolja mindaddig, amíg súlyos bűn elkövetése által el nem veszíti. A segítő kegyelem átmeneti jellege pedig a megszentelő kegyelem előkészítését vagy megtartását segítő, az éppen adott helyzethez illeszkedő rövid ideig tartó isteni megvilágításokra és megerősítésekre utal.

Krisztus misztériuma, aminek a kegyelem köszönhető, már az emberiség kezdete óta éreztette hatását, ezért az isteni életben Krisztus előtt is részesülhettek az emberek. Krisztus óta az általa alapított Egyház őrzi és juttatja el hozzánk a kegyelem eszközeit, de mivel Krisztus az egész emberiséget képviseli az Atya előtt, akár a segítő, akár a megszentelő kegyelemben olyanok is részesülhetnek, akik saját hibájukon kívül nem tartoznak hozzá Krisztus Egyházához. (Vö. E 17; EM 22).

5. A segítő és megszentelő kegyelem célja az egyén „megszentelése”, azaz Isten életébe való bekapcsolása. Azért ezeket a kegyelmeket kedvessé tevő (*gratum faciens*) néven állítjuk szembe azokkal a kegyelmi ajándékokkal, amelyek nem birtokosuk, hanem mások megszentelésére irányulnak. Az utóbbi csoportba tartoznak a hivatalhoz, álláshoz kötött, ezért „rendszeres” *karizmák* (*charismata ordinaria*) néven szereplő kiváltságok (pl. a pap bűnbocsátó vagy átváltoztató hatalma, a pápa tévedhetetlensége). Másodsorban pedig ide sorolhatók a ritkábban és csak alkalmilag jelentkező rendkívüli kiváltságok, *karizmák* (*charismata extraordinaria*): holtak feltámasztására, gonosz lelkek kiűzésére szolgáló hatalom, nyelvek adománya stb. (vö. 1Kor 12-14; Róm 12 3-8).

Rendkívüli karizmák nemcsak az ősegyház életében találhatók, hanem azóta is megmennyilatkoznak, bár legtöbbször nem olyan formákban, mint az ősidőkben. A II. vatikáni zsinat szerint Isten nemcsak a szentségek és a papi szolgálatok által szenteli meg, vezeti és ékesíti erényekkel az ő népét, hanem különleges kegyelmeket is oszt szét a különböző rendűrangú hívek közt, és ezekkel alkalmassá és készségessé teszi őket különféle feladatok és munkák vállalására az Egyház megújulásáért és üdvös továbbépítéséért (E 12).

Karizmákat elvileg olyanok is kaphatnak, akik nem Jézus útján járnak (Mt 7,22-23; Jn 11,49-52). A pap kegyelemközvetítő hatalma is független saját kegyelmi állapotától: ha a kárhozat útját járja, akkor is érvényesen szolgáltatja ki a szentségeket. Ezért van az, hogy a karizmákat nem soroljuk a *gratia gratum faciens* csoportjába, hanem *gratia gratis data* (ingyen adott kegyelem) névvel jelöljük. Ez az elnevezés az Üdvözítő utasítására akar utalni: „ingyen kaptátok, ingyen is adjátok” (Mt 10,8), de nem szerencsés kifejezés, mert azt a látszatot keltheti, mintha a többi *gratia* nem lenne ingyenes.

A fentiekén kívül *egyéb szakkifejezések* is előfordulnak a kegyelemtanban pl. *gratia efficax*, *sufficiens*, *elevans*, *medicinalis* stb. Ezek jelentéséről és szerepéről a megfelelő fejezetekben lesz szó.

61. §. Isten egyetemes üdvözítő akarata

1. Fogalmi tisztázás

Bár a Biblia szerint az üdvösség elsődlegesen Isten ószövetségi, majd újszövetségi választott népének szól, annak gyümölcseiben az Isten népéhez tartozók egyénileg is részesülhetnek. A szótériológiában bizonyítottuk, hogy Krisztus egyénileg is megváltott mindenkit.

Az egyes embert azonban sohasem másoktól elszigetelten ajándékozza meg az isteni szeretet, hanem a szolidaritás törvényének megfelelően. Ez három vonatkozásban érvényesül:

a) Aki részesül a megváltás gyümölcseiben, az Krisztusban mások számára is forrása lesz az üdvözítésnek (vö. Jn 7,38).

b) Ebből viszont az következik, hogy minél szentebb az Isten népe, annál több kegyelmet kapnak a nép tagjai. Sőt minél szentebb egy kisebb közösség, annál több kegyelmet kapnak annak tagjai.

c) Nemcsak azok üdvözülhetnek, akik látható formában tartoznak Isten népéhez. Amikor a Megváltó ember lett, minden emberrel rokonságba került, sőt mint „utolsó Ádám” éltető lélekké vált mindenki számára (1Kor 15,45.22; vö. Róm 5,19). Benne Isten jósága és emberszeretete jelent meg közöttünk (Tit 3,4), ez a szeretet viszont csak akkor egyetemes és hatékony, ha minden embernek megadja az üdvözülés lehetőségét. Ebben annál inkább hihetünk, mert a megváltás módja, a kereszthalál azt mutatja, hogy Isten szeretete az önfeláldozó baráti együttérzés legmagasabb foka tud lenni (Jn 3,16; 15,13).

Isten egyetemes üdvözítő akaratát úgy tekintjük, mint az isteni gondviselés elvi hátterét, a gondviselést viszont, mint ennek az akaratnak gyakorlati megvalósulását. Egyes hittudósok ezt az üdvözítő akaratot előrendelésnek, predestináció-nak is mondják. Ez a predestináció szakkifejezés legtágabb értelme: Isten egyetemes üdvözítő akarata (4). Ilyen értelemben azonban nem tanácsos használni a predestináció kifejezést, hiszen annak igazi mondanivalóját a szűkebb értelem (lásd a következő §-ban) fejezi ki.

2. Az egyetemes üdvözítő akarat bizonyítása

1. A SZENTÍRÁS TANÚSÁGA

A Bibliából elsősorban azok a helyek kíváncsoznak ide, amelyek a zsidó partikularizmussal szemben a megváltás univerzalizmusát hirdetik. Partikularizmus az a tévedés, amely szerint csak Ábrahám test szerinti leszármazottai lennének hivatottak az üdvösségre. Ennek ellenérvei:

Az Ószövetség és az Újszövetség egyaránt vallja, hogy Ábrahámban a föld minden nemzetsége áldást nyer (Ter 12,3; Gal 3,8), továbbá, hogy a Messiás a pogányok számára is világosság lesz (Iz 49,6; Lk 2,32). Naamán gyógyulásának története (vö. 2Kir 5,15) és Jónás könyve szerint Isten szívesen fogadja a pogányok megtérését. Ugyanezt hirdeti az Újszövetség (pl. ApCsel 11,17-18; Róm 10,12).

Az univerzalizmus nem azt jelenti, hogy minden népből ugyan, de csak egyesek volnának hivatottak az üdvösségre, hanem minden nép minden embere hivatott. Szent János írja, hogy az Ige minden embert megvilágosít (Jn 1,9) és elveszi a világ bűnét (Jn 1,29). Mert ő engesztelő áldozat bűneinkért, de „nemcsak a mieinkért, hanem az egész világ bűneiért is” (1Jn 2,2). Szent Pál tanítása: a mi üdvözítő Istenünk „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az

igazság ismeretére” (1Tim 2,4). Ő maga abban a meggyőződésben küzd és fáradozik, hogy az élő Isten „minden embernek üdvözítője, kivált a hívőnek”, ezt kell tanítania Timóteusnak is teljes határozottsággal (1Tim 4,10).

Kétségtelen, hogy *találunk szentírási helyeket, amelyek ennek ellenkezőjét látszanak bizonyítani*. Még az evangéliumokban is, különösen Szent Jánosnál vannak ilyenek (pl. Jn 6,44; 6,65; 8,43; 8,47; 12,39-40; 13,18; 15,25). Ezeket a helyeket két elv figyelembevételével kell értelmeznünk:

a) A Biblia nem tudományos formában megfogalmazott tételeket tanít, hanem kérésmatikus kijelentéseket tesz, azaz a pillanatnyi helyzethez szabott és aszerint hangsúlyozott igazságokat, amelyek egymás mellé helyezve ellentétesnek látszanak.

b) A látszólagos ellentmondások másik oka, hogy Isten az üdvösséget nem erőszakolja rá senkire, hanem tiszteletben tartja szabad akaratunkat. Minduntalan döntés elé állít bennünket, hogy vagy a vele és embertársainkkal folytatott kölcsönös szeretet dialógusát, vagy pedig a dölyfös elzárkózást, önakaratunk érvényesítését válasszuk végleges életformánknak (vö. pl. Jn 3,19; 5,40; 6,29; 9,41; 12,42-47). Az isteni hívások és az emberi válaszok találkozásának mikéntjét nem könnyű elképzelni, mert erről nem szól a Biblia; gyakorlati céljainak megfelelően hol az isteni, hol az emberi tényezőt hangsúlyozza olyan erősen, hogy ha csak egyiket olvassuk, nem gondolunk rá, hogy más helyen a másik tényezőt van a hangsúly.

2. A SZENTHAGYOMÁNY TANÚSÁGA

Az atyák kezdetől fogva meg voltak győződve az üdvösség univerzalizmusáról. Ez a meggyőződés fűtötte őket, amikor minden áldozatot, még életük feláldozását is szívesen meghozták a pogányok misszionálása érdekében. Ide vehetjük továbbá azt a hiedelmet, ahogyan Iustinus és követői a sztoicizmusból átvett „logosz szpermatikosz” kifejezést átértelmezték: a kinyilatkoztatás elhullott magvait a pogányok közül is elég sokan megtalálták, és így már Krisztus előtt is el tudtak jutni az üdvösség útjára (Iust: Apol I 46). – Ugyancsak az univerzalizmus érvényesül abban, ahogyan az egyházatyák Krisztus „pokolraszállását” magyarázták: akik a zsidók és pogányok közül kiérdemelték az üdvösséget, azoknak vitte meg az örömhírt, hogy nyitva számukra a mennyország kapuja (Iren: Adv haer 4 27 2; Tett: De an 7 55).

Vitatottá Szent Ágoston korában vált a kérdés. Az emberi aktivitást egyoldalúan és elvszerűen hangsúlyozó pelagiánusokkal szemben ugyanis Augustinus olyan hevesen védelmezte Isten kezdeményező szerepét és a kegyelem hatékonyságát, hogy nem egy helyen úgy tűnik, mintha tagadná az ember közreműködését. A későbbi fejezetekben bizonyítani fogjuk, hogy nem így vélekedik, hiszen más helyeken az emberi tényezőt hangsúlyozza. Ágoston nem tételszerűen, hanem alkalmilag tesz kijelentéseket, ugyanúgy, mint a Biblia. – Az univerzalizmus kérdésében azonban nehezen menthető a tévedéstől Szent Ágoston. Az 1Tim 2,3-6 magyarázata közben ugyanis azt írja, hogy „minden ember” kifejezés vagy azokra vonatkozik, akik valóban üdvözülnek, vagy pedig csak arra utal, hogy minden népből és minden kor embereiből üdvözít egyeseket; ha mindenkit üdvözíteni akarna, akkor nem lennének kárhozottak, hiszen Isten akarata mindig feltétlenül megvalósul.

3. A TANÍTÓHIVATAL ÁLLÁSFOGLALÁSA

Szent Ágoston tévedésére hosszú ideig sem pozitív, sem negatív formában nem reflektáltak. Annál kevésbé, mert Pelagius fellépése előtt írt „De spiritu et littera” c. munkájában helyesen értelmezte az 1Tim 2-t Ágoston. Csak a 9. században merült fel újra a téves értelmezés Ioannes Scotus Eriugena-nál és egy Gottschalk nevű szerzetesnél. Két francia provinciális zsinat rögtön állást foglalt ellenük. Az eretnek álláspont „*predestinacianizmus*” néven került bele a teológiai köztudatba. Ebbe a kategóriába sorolható Kálvin és követőinek felfogása is, amely szerint Isten

egyeseket kezdettől fogva az üdvösségre, másokat a kárhozatra szánt, és az utóbbiak nem kapnak kegyelmet.

A hitújítás korabeli holland kálvinisták egy része úgy vélte, hogy Istennek ezt az elhatározását logikailag megelőzte Ádám bűnének és az áteredő bűnnek tekintetbevétele. Akik így tanítottak, azok voltak az „infralapsarii”. Velük szemben „supralapsarii”-nek nevezték azokat, akik úgy vélték, hogy Ádám bűnétől függetlenül, arra való tekintet nélkül választott ki Isten egyeseket az üdvösségre, másokat a kárhozatra.

Azt a felfogást, amely szerint Isten egyeseket eleve a kárhozatra szánt, ezért ők nem kapnak kegyelmet, a trienti zsinat eretneknek bélyegezte (DS 1567). *Ennek a definíciónak következtében Isten egyetemes üdvözítő akarát hirdető tételünket hittételnek, dogmának kell tartanunk.*

4. A HITTUDÓSOK TANÍTÁSA ÉS MEGKÜLÖNBÖZTETÉSEI

a) Mint minden tévedésben, a predestinációsokéban is van *egy szemernyi igazság*, nevezetesen annyi, hogy végső soron – mint a kegyelemtan későbbi fejezeteiben látni fogjuk – az emberi döntések mögött is kegyelmi segítség rejtőzik. Ezt a kegyelmet azonban mindenki megkapja, tehát mindenkinek módjában van örök sorsa tekintetében szabadon dönteni. A szabad döntés lehetőségét azonban nem fogadták el a predestinációsok, ezért kerültek szembe a katolikus dogmával.

b) A Tridentinum utáni teológusok a Biblia és az atyák látszólag ellentmondó kijelentéseit így egyeztették:

Az üdvözítésre irányuló isteni akarat lehet *voluntas antecedens et conditionata* (előzetes és föltételes akarat), és lehet *voluntas subsequens et absoluta* (utólagos és föltétlen akarat). Ezek a kifejezések az egyéni döntések szemmeltartására vonatkoznak. Antecedenter, vagyis az egyéni döntések figyelembevétele nélkül, azokra való tekintet nélkül, minden egyes ember üdvözítését akarja Isten öröktől fogva. Ez az akarat ugyanakkor conditionata is: azzal a föltétellel akarja, ha az illetők maguk is akarják. – Mivel pedig Isten öröktől fogva előre látja mindegyikünk egyéni döntéseit, a negatív döntések eredményeként egyesek elkárhozását is tudja és engedélyezi, ezért azt kell mondanunk, hogy szubszekvens és abszolút akarással nem akarja ezek üdvözülését. Ez a nem-akaras szubszekvens (utólagos), vagyis olyan akarás, amely követi azt az isteni felismerést, hogy ezek a bűnben való megátalkodottságot, tehát a kárhozatot választják. Abszolútnak azért mondjuk ezt az akaratot, mert itt már nincs szó feltételről, illetve a feltétel már bekövetkezett: önmaguk nem akarnak üdvözülni. A voluntas antecedens et conditionata az iskolában is előfordul, amikor a vizsgáztató tanár így szól: én senkit sem akarok elbuktatni, a legjobb jegyet akarom adni mindenkinek. Ha komolyan mondja, a hallgatók tudják, hogy feltételesen mondja: akarom, ha te is akarsz, ha tanulásoddal kiérdemled. Szubszekvensz és absoluta a tanár akarata azzal a tanulóval szemben, akiről a vizsgáztatás alkalmával megbizonyosodott, hogy jelest érdemel vagy pedig bukást érdemel, és így is akarja osztályozni. A kétféle akarást a tanárnál a vizsgáztatás lefolyásának ideje választja el egymástól, Istenben azonban nincs idő, benne gyakorlatilag egybeesik a kétféle akarás, csakis elvileg (logikailag) különíthetők el egymástól.

Szent Ágoston tagadni látszik tételünket, mert így okoskodik: Isten nem akarhatja mindenkinek üdvözülését, mert lehetetlenség, hogy Isten akarata meg ne valósuljon, már pedig lesznek kárhozottak is (Ench 27 103). Itt Ágoston nyilvánvalóan Istennek nem megelőző és föltételes akaratára céloz. Annál inkább, mert az ő korában a kétféle akarás megkülönböztetése még nem létezett, és pelagiánus ellenfelei is mindig az abszolút és szubszekvens akarat értelmében emlegették Isten üdvözítő akarát. Sokan vannak az Ágoston értelmezők között,

akik erre hivatkozva tévedéstől mentesnek mondják az 1Tim 2,3-6 fent említett ágostonos értelmezését.

c) A hittudósok nemcsak bibliai kijelentésekkel, de a *bibliai istenkép alapján* is bizonyíthatónak vélik Isten egyetemes üdvözítő akaratát:

ca) Ha Isten egyeseknek kárhozátát eleve akarná, ellentmondásba kerülne saját igazságosságával.

cb) Ellentétbe kerülne emberszeretetével is, amely így kisebb és tökéletlenebb volna, mint amit tőlünk kíván, hogy ti. személyválogatás nélkül szeressünk mindenkit.

cc) A világ teremtése Isten jóságának köszönhető. Minden dolog tőle ered és szeretetének jeleit viseli magán. Ezzel a minden emberi elképzelést felülmúló isteni szeretettel összeegyeztethetetlen volna az, ha egyeseket kárhozatra teremtene. Az utóbbi egyenesen démoni vonásokat vinne bele Istenbe és a teremtésbe. A bibliai teremtéstörténetek szerint Isten mindent jónak teremtett, és a rossz csakis az ember engedetlenségének köszönhető.

3. Az üdvözüléshez szükséges kegyelmek kiosztása

Isten egyetemes üdvözítő akaratából logikusan következik, hogy mindenkinek ad elégséges kegyelmet ahhoz, hogy eljusson az üdvösségre. Hiszen aki a célt akarja, annak a cél eléréséhez nélkülözhetetlen eszközöket is akarnia kell. Márpedig – mint a későbbiekben látni fogjuk – a kegyelem az üdvösség elnyerésének nélkülözhetetlen eszköze.

1. ELÉGSÉGES KEGYELMET KAPNAK ELSŐSORBAN A MEGIGAZULTAK

Az egyházi tanítóhivatal eretnokségnek minősítette a Janzenistáknak azt a tételét, amely szerint Isten némely parancsának teljesítése még a kegyelem állapotában levők („iusti”) számára is lehetetlen, mert nem kapnak hozzá elegendő segítő kegyelmet (DS 2001).

Ennek a kárhozható ítéletnek alapján *hittétel* (dogma), hogy Isten a kegyelem állapotában levőknek elégséges kegyelmet ad ahhoz, hogy parancsait teljesítsék, a súlyos bűnöket elkerüljék, és így az üdvösséget kiérdemeljék.

a) A Biblia tanúsága

Számos példán láthatjuk, milyen különös szeretettel gondoskodik az Atyaisten és Jézus azokról, akiket magáénak ismer (Zsolt 23; 103; 116; Iz 41,8-20; 43,1-7; Mt 12,50; Jn 14,21.23; Róm 5,8-10 stb.). Ilyen kijelentésekkel is találkozunk: „Az én igám kedves és az én terhem könnyű” (Mt 11,30). „Parancsai nem nehezek. Mert mindenki, aki az Istentől való, legyőzi a világot.” (1Jn 5,3-4) Szent Pál szerint Isten nem hagy megkísérteni erőnkön felül, hanem a kísértéssel együtt a szabadulás lehetőségét is megadja, hogy kibírjuk (1Kor 10,13). Ezt önmagán is megtapasztalta az Apostol: háromszor kérte az Urat, hogy szabadítsa meg gyötrelmes megpróbáltatásától, de Isten így felelt: „Elég neked az én kegyelemem. Mert az erő a gyöngeségben nyilvánul meg a maga teljességében” (2Kor 12,7-9).

b) A szenthagyomány tanúsága

Az atyák közül senki sem tanította, hogy Isten bármikor is megvonta volna a kegyelmét valakitől, aki hűséges volt hozzá. Sőt az atyák Isten parancsaira és a felelősségrevonás tényeire hivatkoznak, így bizonyítják, hogy képesek vagyunk Isten parancsai teljesítésére. Amikor a szemipelagiánusok azt állították, hogy ez nem áll a nem-predestináltukra, Szent Ágoston és követői a leghatározottabban szembeszálltak velük és hangoztatták: Csak azt hagyja el Isten, aki Őt elhagyta (Deus non deserit, nini deseratur; Aug: Nat et gr 26 29).

c) Értelmi indokolás

Tételünk tagadása ellenkeznék Isten jóságának, hűségének, igazságosságának, bölcsességének és szentségének dogmaival, – mondják a hittudósok. Annál inkább, mert a Biblia szerint azokat, akik a kegyelem állapotában vannak, szeretett gyermekeinek és barátainak tekinti Isten (vö. 70. §.)

2. A BŰN ÁLLAPOTÁBAN LEVŐK IS KAPNAK ELÉGSÉGES KEGYELMET

Az Egyház bűnbánati gyakorlata alapján a tanítóhivatal egyetemes tanításának tekinthetjük, tehát *hittételnek* mondhatjuk, hogy a bűn állapotában levők is kapnak elégséges kegyelmet *ahhoz, hogy megtérjenek, még a megrögzött bűnösök (obstinati, excaecati, indurati) is.*

a) A Biblia

minduntalan megtérésre buzdítja a bűnösöket, a megrögzötteket is.

Példák: „Amint igaz, hogy élek – mondja az Úr, az Isten –, nem lelem kedvemet az istentelen halálában. Inkább annak örülök, ha az istentelen letér útvjáról és él. Térjete meg, térjete le gonosz utaitokról!” (Ez 33,11). Isten „nem akarja, hogy valaki is elveszen, hanem hogy mindenki bűnbánatot tartson” (2Pt 3,9). Szent Pál a konok és megrögzött bűnösökhöz fordul: „Avagy semmibe veszed, hogy Isten végtelenül jó, türelmes és elnéző, s nem jut eszedbe, hogy irgalma bűnbánatra akar vezetni?” (Róm 2,4-5). Krisztus olyan lelkülettel tartózkodott a bűnösök között, mint az orvos betegek körében, és vállalta a vádat, hogy ő „a bűnösök barátja” (Mt 11,19; vö. Lk 5,32; Jn 12,47). Vegyük ide örökszép hasonlatait: az elveszett bárányról, az elgurult drachmáról, a tékozló fiúról (Lk 15) stb.

Jézus csak egy kivételt említ: aki a Szentlélek ellen vétkezik, annak bűne nem nyer bocsánatot sem ezen, sem a másvilágon (Mt 12,31 párh). *Szentlélek elleni bűnnek* nevezte azt az elbizakodottságot, amellyel a farizeusok visszautasították a Messiás tanításában, csodáiban és jótéteményeiben mutatkozó isteni szeretetet. Az ilyen bűn megbocsáthatatlansága nem a kegyelem hiányán múlik, hanem azon a tényen, hogy a túlzottan magabiztos vagy a megbocsátás lehetőségében kételkedő ember gyakorlatilag visszautasítja a kegyelmet. Krisztusnak ez a kijelentése tehát nem elvi, hanem gyakorlati vonatkozású.

De vannak a Bibliában egyéb olyan helyek is, amelyek *látszatra ellenkeznek* a tételünkkel. Amikor például arról van szó, hogy Isten megkeményítette a fáraót (Kiv 7,13; 9,12; Róm 9,18) vagy a nép (Iz 6,9-10; Mt 13,14-15; Jn 12,39-40) szívét. Mivel ezek a kifejezések nem mondhatnak ellent Isten egyetemes üdvözítő akaratát hirdető általános bibliai meggyőződésnek, azért az ún. bibliai analógia alapján és a bibliai nyelv ismeretében úgy értelmezendők, hogy Isten előre látja és megengedi, hogy egyesek elvakuljanak úgy, hogy nem lesznek képesek felfogni Isten hozzájuk szóló üzenetét. „Megkeményítette szívüket”, vagyis engedélyezte, hogy szabadon visszautasítsák a kegyelmet. Jézus sem „azért” beszélt példabeszédekben, hogy egyesek ne értsék (Mk 4,11-12), hanem „úgy” beszélt, hogy egyesek a saját hibájukból kifolyólag nem értették, úgy beszélt, hogy ezáltal nyilvánvalóvá vált egyesek keményszívűsége.

b) Már az őskereszténységben megvolt a bűnbánat és a bűnbocsátás gyakorlata. Ez jól illusztrálja *az ősegyház* véleményét tételünkről. Ha egyes helyeken a visszaesőket nem oldozták fel még egyszer, akkor is buzdították őket, hogy privát vezekléssel ne szűnjenek meg kieszeni Isten irgalmát.

c) A *hittudósok* így okoskodnak: üdvösségünk iránti bizalom kötelességünk, komoly kétségbevonása pedig bűn a Szentlélek ellen. Hogyan lehetne e tekintetben bizalomról és bűnről beszélni, ha hiányoznák a kegyelem, amelyre bizalmunkat alapozni lehet?

3. A HITETLENEK IS KAPNAK ELÉGSÉGES KEGYELMET

Hittudósok és egyházi megnyilatkozások egyaránt tanítják, hogy *Isten a felnőt* *hitetleneknek is ad elegendő kegyelmet az üdvözülésre.*

Amikor ebben a tételben hitetlenekről beszélünk, olyanokra gondolunk, akik nem tehetnek arról, hogy nem jutottak el a kinyilatkoztatáson alapuló hithez (infideles negativi). Akik tehetnek róla (infideles positivi), azok a bűnösök közé számítanak, róluk a megelőző tétel szól.

Megjegyzendő még, hogy az „infidelis” kifejezés a régi teológiában általában a Krisztus istenségét tagadó, de az egy Istenben hívő emberekre szokott vonatkozni (pl. a zsidók és a mohamedánok). Ebben a tételben azonban kivételesen szó szerint értették régen is: akik nem jutottak el a kinyilatkoztatáson alapuló kifejezett hithez, amilyenek az ateisták, panteisták, politeisták.

Tételünket az Egyház indirekt formában képviselte, amikor elvetette a *17. századi janzenisták* tételét, amely az Egyházon kívülállókra ki akarta zárni az üdvösségből. Jansenius és Quesnel ugyanis azt hirdették, hogy a kívülállók számára nem adatik kegyelem (*Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*) (DS 2429).

Később más formában merült fel ez a probléma, mint Jansenius korában. Egyes 18. és 19. századbeli hittudósok azt tanították, hogy azok a kívülállók, akikben megvan az őszinte vágy az igazság keresésére és a helyes életre, nem az örök boldogság természetfölötti életére, hanem valamiféle „természetes boldogságra” hivatottak, és ezt meg is kapják, ha lelkiismeretük szerint élnek. Kegyelmet pedig csak ahhoz kapnak, hogy lelkiismeretük szavát követni tudják. Szabadunk hittudósai rájöttek, hogy ez a felfogás nehezen egyeztethető össze Isten egyetemes üdvözítő akarásával, a II. vatikáni zsinat pedig kifejezetten tanította, hogy „az isteni gondviselés azoktól sem tagadja meg az üdvösséghez szükséges támogatást, akik saját hibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de – valószínűleg nem az isteni kegyelem segítségével – igyekeznek elérni a helyes utat. Mert ami igaz és jó náluk, azt az Egyház úgy értékeli, mint az evangéliumra való előkészítést és Isten adományát. Attól kapták, aki megvilágosít minden embert, hogy végül is örök életük legyen” (E 16; vö. 9; 17; EM 18; 22).

Mivel a II. vatikáni zsinat nem akart dogmákat kimondani, azért nyilatkozata alapján tételünket biztos teológiai igazság (*certum*) hitjelzéssel látjuk el.

Tételünk bibliai és patrisztikai bizonyítását már elvégeztük, amikor igazoltuk, hogy Isten mindenkinek üdvösségét akarja (1Tim 2,4; Jn 1,9; Róm 2,10-11; 10,12; 3,29), és hogy ez az ószövetségi választott népen kívülállókra is vonatkozik (Mt 8,5-13; 5,45; 15,21-28; Mk 3,7-10; 7,26.30; Jn 4,4; 12,20).

4. MI MÓDON ÉRVÉNYESÍTI ISTEN A HITETLENEK ÜDVÖZÍTÉSÉRE IRÁNYULÓ SZÁNDÉKÁT?

Erre a kérdésre nem könnyű válaszolni. A hittudósok véleményei nagyon eltérőek, a tanítóhivatal pedig nem nyilatkozott e tekintetben. A II. vatikáni zsinat sem akarta eldönteni a vitát, ezért így fogalmazott: „olyan módon, ami csak előtte (ti. Isten előtt) ismeretes” (EM 22).

A nehézséget az okozza, hogy teológiailag biztos tanítás (de nem dogma) szerint az üdvözülés nélkülözhetetlen feltétele a hit. A Biblia ezt írja: „Az Isten előtt hit nélkül nem lehet senki sem kedves” (Zsid 11,6). A kérdés csak az, hogy mit jelent ez a hit?

a) A régiek szerint *kifejezetten* kell hinni Krisztusban (vö. Róm 10,9-15), és ez a hit magával hozza Isten, a Szentháromság, és a túlvilági jutalmazás elfogadását. Olyanok, akik saját hibájukon kívül nem jutottak el ezek ismeretére, csodás úton üdvözülhetnek: misszionáriust vagy angyalt vagy belső megvilágosodást küld nekik Isten.

b) Az újkor elején – mikor új világrészek felfedezésekor kitűnt, hogy milyen sokan nem ismerik Krisztust – szokásba jött a Zsidóknak írt levél idézett szavai folytatására való hivatkozás: „aki ugyanis az Istenhez járul, hinnie kell, hogy ő van és megjutalmazza azt, aki őt keresi”. Isten léte és a túlvilági jutalmazás olyan igazságok, amelyekre józan ésszel is rájöhet az ember, Isten kegyelme pedig hitté alakíthatja át az ilyen észbeli felismerést. Akik úgy élnek, hogy ha ismernék Krisztust és Egyházát, el is fogadnák, ha előbb nem, haláluk pillanatában – feltétlenül eljutnak ehhez a felismeréshez és hithez, még akkor is, ha azelőtt tagadták Isten.

c) Újabb hittudósok szerint elég a *bennfoglalt hit* (fides implicita). Ez megvan minden emberben, aki őszintén és önzetlenül keresi az igazságot és a helyes életet. Hiszen az igazság és

jóság teljessége, amit keresnek, maga Isten. Így ők öntudatlanul, sőt a tudatos ateisták saját szándékuk ellenére, voltaképpen Istent keresik. Karl Rahner sajátos elképzelése az igazság és jóság teljességét Krisztussal is kapcsolatba hozza, ezért mondja az ilyen keresőket „anonim keresztények”-nek (5). Több hittudós csak a „keresztény” elnevezést kifogásolja ebben az elképzelésben, mert nem osztja Rahner krisztológiai nézeteit, mások az egész elméletet elfogadhatatlannak tartják. Az utóbbiak szerint az anonim kereszténység nem látszik elég alapnak az üdvözülésre, legfeljebb arra, hogy az illetők valamiféle kifejezett hithez eljussanak, ha előbb nem, életük utolsó pillanatában.

d) Ha bizonyítható volna *Boros László* sokat vitatott hipotézise (6), akkor az egy csapásra megoldaná a problémát. Boros feltételezése szerint ugyanis a halál pillanatában mindenki eljut embersége, azaz értelmi és akarati képességei teljes kibontakozásához és az Isten mellett vagy ellene való döntés szituációjába. Ez a döntés szabad akarati, de megkönnyíti vagy megnehezíti az egyén korábbi élete, őszinte igazságkeresése vagy felelőtlen könnyelműsége (Endentscheidungshypothese).

5. A KERESZTÉNYSÉG NÉLKÜL ELHUNYT KISGYERMEKEK ÜDVÖZÜLÉSE

Sokáig az volt a hittudósok véleménye, hogy akik keresztség nélkül, tehát áteredő bűnben haltak meg, és nem volt rá módjuk, hogy valamiképpen rászolgáljanak az üdvösségre, azok csak természetes boldogságot élvezhetnek a túlvilágon. Ide tartoznak elsősorban a keresztség nélkül elhunyt kisgyermek, akiknek túlvilági helyét „limbus puerorum”-nak nevezi a teológia; másodsorban olyan felnőttek, akik agyi sérülés vagy más okok következtében sohasem jutottak el értelmük és szabad akaratuk használatára. Mindezek túlvilági sorsával az áteredő bűnnél, továbbá a keresztség szentségével kapcsolatban és az eszkatológiában foglalkozunk részletesen. Látni fogjuk, hogy egy idő óta komolyan foglalkoztatja a hittudományt: nem üdvözülhetnek legalább egyesek ezek közül is? Hiszen óriási az így elhunytak száma, és Isten az üdvözítés Istene. Éppen ezért az egyetemes kegyelemadóományozásból és az üdvözítő akaratból ők sem lehetnek teljesen kizárva. A II. vatikáni zsinat is osztja ezt a véleményt (E 16; NC 4; EM 22), de az üdvözítés jogi és teológiai alapja tekintetében még nem sikerült közös nevezőre jutniuk a hittudósoknak. Boros László hipotézise megoldaná a problémát, hiszen haláluk pillanatában az ilyenek is eljutnának a döntés szituációjába.

62. §. Predestináció és reprobáció

1. Az üdvözültek előrerendelése (praedestinatio perfecta)

1. FOGALMAK ÉS ELNEVEZÉSEK

a) Mint az előző fejezetben láttuk, a predestináció kifejezés legtágabb értelme Isten egyetemes üdvözítő akarata, vagyis az egyes embert és az egész világot a végső megdicsőülés felé irányító „voluntas Dei salvifica antecedens et conditionata”. Ilyen értelemben látszik használni ezt a szót a Biblia két ízben (ApCsel 4,28; 1Kor 2,7). (7). – Általában azonban nem meghívásra, hanem kiválasztásra utal a Biblia a predestinációval, azért a hittudósok többsége a *legsűkebb értelemben* veszi: akik valóban üdvözülnek, azokról Isten öröktől fogva tud, és akarja üdvözülésüket; ezeket gyakran „választottak”-ként állítja szembe a Szentírás a „meghívottak”-kal (vö. Mt 22,14). Eszerint a predestináció azonos a „voluntas Dei salvifica consequens et absoluta”-val, legfeljebb annyival több, hogy az akaráson kívül az előretudást is magában foglalja.

b) Néha *közbülső értelmű* szóhasználattal találkozunk. Egyesek ui. abból indulnak ki, hogy voluntas consequens esetén a voluntas antecedens megvalósulásáról, a legtágabb értelmű predestináltság perfektuálódásáról van szó = praedestinatio perfecta. A kárhozatra kerülőknél viszont nem perfektuálódik a praedestináltság (praedestinatio imperfecta).

Számunkra nem jelentős a kegyelemtani viták korának ez a megkülönböztetése: praedestinatio incompleta-ról beszélünk, ha csak az üdvözítésre gondolunk és nem vesszük tekintetbe az ehhez szükséges kegyelmek adományozását (praedest. ad gloriam); vagy megfordítva (praedest. ad gratiam). Praedestinatio completa-ról pedig, ha mind az üdvözítést, mind pedig a hozzá szükséges kegyelmeket tartjuk szem előtt (praedest. ad gratiam et gloriam). A completa tehát körülbelül ugyanaz, mint a perfecta, az incompleta azonban nem azonos az imperfectával.

c) Az előbbi fejezetben említettük a predestinációnusokat. Ők *szintén közbülső, de egészen más értelemben* szólnak a predestinációról. Mivel azt vallják, hogy Isten egyeseket eleve a kárhozatra szánt, kárhozatra való predestináltságról is beszélnek: Isten egyeseket az üdvösségre, másokat a kárhozatra predestinált. Egyházunk tagadja a kárhozatra való predestináltságot, és az elkárhozottak esetében be nem teljesült vagy megghiúsult predestináltságot mond (praedestinatio imperfecta), vagy pedig reprobációt (elvetetést). Az utóbbit nem eleve-elutasítás formájában érti (pozitív reprobáció), hanem így: akik szabad akaratral végbevitt súlyos bűnökben megrögződve hálnak meg, azokat Isten elutasítja magától (reprobat). Úgy is szokták fogalmazni a katolikus felfogást, hogy nem vall „kettős predestinációt”.

d) *Különleges értelemben* is előfordul a predestináció kifejezés. A Biblia szerint Isten egyeseket különleges üdvtörténeti feladatokra szánt, és az ezekhez szükséges kegyelmeket is eleve biztosítja számukra. Ilyen értelemben beszél a Szűz Mária szeplőtelen fogantatását és a mennybevételét kihirdető bulla (DS 2800; 3902), valamint a II. vatikáni zsinat Egyházról szóló konstitúciója (E 61) a Szent Szűz örök predestináltságáról.

e) A predestináció szó a *profán használatban* egészen mást jelent, mint a teológiában. Egyesek ugyanis az ember földi sorsának, érvényesülésének, egészségi állapotának, házassági és egyéb körülményeinek alakulását fátumszerűen képzelik, és ezt a

kikerülhetetlen és megváltozhatatlan sorsszerűséget nevezik predestinációnak. Ilyen profán fátum-hittel nem foglalkozik a dogmatika.

2. VAN PREDESTINÁCIÓ

Itt és a következőkben a predestináció szakkifejezést a *praedestinatio perfecta* értelmében használjuk: csak az üdvözültekre értjük. Azt pedig, hogy Isten engedélyezi az egyén visszautasítása következtében létrejövő bűnöket és ezek következményeként az illető egyén elkárhozását, reprobációnak mondjuk.

Az egyházi tanítóhivatal egyetemes tanítása (*magisterium ordinarium et universale*) kinyilatkoztatott igazságnak vallja; tehát *dogmának* kell tartanunk, hogy van tökéletes predestináció, azaz *Isten öröktől fogva tudja, hogy kik üdvözülnek és hatékonyan akarja üdvözülésiüket.*

a) A *Bibliában* legjobb bizonyítékot a Rómaiaknak írt levél 8. fejezetében olvasunk. Ott ugyanis ilyen kifejezések fordulnak elő: akiket eleve ismert – azokat eleve arra rendelte – meghívta – megigazulttá tette – meg is dicsőítette (29-30). – Fontos továbbá, amit az efezusiaknak ír Szent Pál: az Atya Krisztusban már a világ teremtése előtt választott ki minket. Szeretetből eleve arra választott ki, hogy Jézus Krisztus által Isten gyermekei legyünk, bűnbocsánatot nyerjünk, és az idők végén, amikor minden megdicsőül Krisztusban, mi is elnyerjük örökségünket (Ef 1,3-11). Jézus nem használja az előrendelés szót, de mikor az utolsó ítéletről beszél „a világ kezdetétől nektek készített” országot említ (Mt 25,34). Az Apostolok Cselekedeteiben is szó van olyanokról „akik az örök életre voltak rendelve” (13,48). Hasonló gondolat olvasható az első Péter-levéiben (1Pt 1,20).

b) A *szenzthagyomány* különösen Pelágiusz fellépése óta foglalkozott a predestinációval, és a pelágiánusok, továbbá a szemipelágiánusok nézetével szemben Szent Ágostont követte. Ágoston két munkát írt Isten üdvözítő akaratának védelmében (*De dono perseverantiae. De praedestinatione sanctorum*), és főképpen az előrendelés ingyenes kegyelmi jellegét hangoztatta.

c) Az *egyházi tanítóhivatal* sohasem mondta ki kötelező hittételként a fenti értelemben vett predestinációt, a szentírási szövegek értelmezése során azonban a legrégebbi időkől kezdve kinyilatkoztatott tételként vallotta, hogy Isten öröktől fogva tudja és akarja azok üdvözülését, akik valóban el is jutnak az üdvösségre (vö. DS 1540).

3. A PREDESTINÁCIÓ OBJEKTÍV BIZONYOSSÁGA

A hittudósok egyetemes véleménye (*sententia communis*) szerint *Istennek predestinációs tudása csálthatatlan, és örök akaratú elhatározása megváltozhatatlan.*

a) Jézus juhokhoz hasonlítja követőit. Atyjától kapta őket, örök életet ad nekik, és ezt biztosan megkapják, mert senki el nem ragadhatja őket, nem is veszhetnek el soha (Jn 10,27-29). Hetvenkét tanítványa ne annak örüljön, hogy csodákat tudnak tenni, hanem annak, hogy a nevük fel van írva a mennyben (Lk 10,20). Ide vágnak Szent Pál szavai is: „... az Isten épülete szilárdan áll, s ez van ráírva: „az Úr ismeri övéit’ ” (2Tim 2,19; vö. Jn 6,39).

b) Főleg a Jelenések könyve (3,5; 13,8; 17,8; 20,15), de Szent Pál is (Fil 4,3): használ egy képet: *neve be van írva az élet könyvébe.* A zsoltárokból szintén előfordul ez a kijelentés. A kép azonban félreérthető, mert nem egy helyütt arról is szó van, hogy valakinek a neve kitöröltetik az élet könyvéből, ami ellenkezik tételünkkel. Mi a megoldás? Az utóbbi helyek: a) vagy nem a predestinációval kapcsolatosak, hanem a földi halálra, az élők sorából való kitörölésre vonatkoznak (Kiv 32,31-33; Zsolt 69,29), b) vagy pedig Isten *antecedens et conditionata* akaratát jelzik az élet könyve képével: ebbe az akaratba mindenki be van írva, és aki elkárhozik, az mintegy kitöröltetik onnan (Jel 3,5).

c) A Jelenések könyve (5,1) szerint Isten örök terveinek könyvtekerése hét pecséttel van lepecsételve. A hittudósok ezeket a pecsétet a predestinációra vonatkoztatják, hiszen Istennek

erre irányuló konkrét tervei csak a világ végén lesznek számunkra hozzáférhetők, vagy talán még akkor sem. Addig tehát hiába találgatjuk, nem tudjuk megmondani a predestináltak számát, még viszonylagosan, vagyis az elkárhozottak számához viszonyítva sem. Jézus nem adott választ, amikor azt kérdezték tőle, hogy kevesen vagy sokan üdvözülnek-e, hanem kitérő válasz formájában arra buzdította hallgatóit, hogy kövessék tanítását, míg a kegyelmi idő tart (Lk 13,23-30). A sok meghívotról és kevés választotról olvasható krisztusi szavak (Mt 22,14) nem az üdvözülésre vonatkoznak, hanem az ő országának elfogadására. Sokat meghívott Isten, de kevesen vannak a választott nép tagjai között olyanok, akik el is fogadták a meghívást (8). Mt 7,13-14 sem közvetlenül az üdvözülésre utal, hanem annak útjára, Krisztus követésének nehézségeire. Annak a középkori nézetnek, amely szerint az üdvözülteknek a bukott angyalok helyét és létszámát kellene betölteniük, semmi teológiai alapja nincs. Az üdvözültek számának tekintetében a régebbi teológusok általában a szigorúbb felfogást képviselték, jelen századunk óta inkább Isten egyetemes üdvözítő akaratára és útjainak kifürkészhetetlenségére utalnak a hittudósok, továbbá arra, hogy Jézusban és művében nem számonkérő és bosszúálló ítélőbíróként, hanem segítő és könyörülő szeretetként mutatkozott meg Isten a világ előtt (1Jn 3,16.20; Tit 2,11).

4. A PREDESTINÁLTSÁG SZUBJEKTÍV BIZONYTALANSÁGA

Különleges kinyilatkoztatás nélkül egy ember sem lehet biztos a maga predestináltságáról.

Ezt Kálvinnal szemben szögezte le a trienti zsinat (DS 1540), mert Kálvin a predestináltság tudatát kívánta meg követőtől, és azt tanította, hogy ennek hiánya a kegyelemnek és a predestináltságnak hiányát jelenti.

Tételünket a megszentelő kegyelem elveszithetőségéről szólva (75. §) részletesen fogjuk bizonyítani. Itt csak két bibliai hely álljon: Szent Pál azt kívánja a hívőktől, hogy félve-remegve munkálják üdvösségüket (Fil 2,12). Figyelmeztet továbbá, hogy aki azt hiszi, hogy áll, ügyeljen, nehogy elessék (1Kor 10,12).

A biztosság hiánya azonban nem az örök bizonytalankodás és aggodalmaskodás állapotához akar vezetni, hiszen ez a lelkület ellenkezik a Biblia által annyit emlegetett keresztény szabadsággal. Inkább Isten irgalmas szeretetére építő bizakodás légkörét akarja szolgálni, a kiválasztottság biztos tudatából származó esetleges elbizakodottsággal és önelégültséggel szemben. Éppen ezért indokolt, hogy a kiválasztottság vagy predestináltság *valószínűsítő jeleiről* beszéljünk. Ilyenek a nyolc boldogságban emlegetett erények gyakorlása, őszinte Isten-szeretet és áldozatos emberszeretet, a szenvedések példás elviselése, az imádság szeretete, Isten igéjének szíves hallgatása és lelki könyvek érdeklődő olvasása, a lelkiismeret tisztaságára való törekvés, alázatos, engedelmes lelkület, őszinte Mária-tisztelet stb. Ezek a jelek nem adnak biztonságot, de szilárd alapjai lehetnek a bizalomnak. Megfordítva azonban nem áll: ahol hiányoznak, nem mondhatjuk, hogy biztosan elkárhozik az illető, hiszen az egyik keresztrefeszített lator is élete utolsó perceiben tért meg.

Különleges kinyilatkoztatást – amiről a Tridentinum beszél – a Biblia szerint a következők kapták: a megtért lator, Szent István vértanú, továbbá minden valószínűség szerint Mária Magdolna és a Mt 9,1-8-ban szereplő béna.

Mivel tételünket tanítja a trienti zsinat, de nem az anathémával ellátott kánonok között, azért nem dogma. Mivel azonban a gyakorlatban az egyházi köztudat vallja, teológiailag biztos igazságnak, certum-nak mondható.

5. A PREDESTINÁLTSÁG INGYENESSÉGE

Megváltathatatlanságán és szubjektív bizonytalanságán kívül van a predestinációnak egy harmadik tulajdonsága: *teljes ingyenessége*.

Ha arra gondolunk, hogy csak az juthat el az üdvösségre, aki a kapott kegyelmekkel szabadon együttműködött, akkor a predestináció nem látszik ingyenesnek, hiszen közreműködésünkkel meg szolgáljuk.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy a közreműködés felételezi a kezdő-kegyelmet (*gratia prima*), amellyel mi csak együttműködünk, és nélküle nem mennénk semmire. A kezdő kegyelem viszont teljesen ingyenes, mint ezt egy későbbi fejezetben bizonyítani fogjuk. Saját természetünkéből kifolyólag tehát nem vagyunk képesek az üdvösség szempontjából szóba jöhető cselekedetekre. A menetkész mozdony magától nem indul, csak ha meghúzzák az indítókart. Mozgását tehát végső soron annak köszönheti, aki az indítót meghúzta. Ilyenképpen állunk a kezdő kegyelemmel, sőt látni fogjuk, hogy még a kezdő kegyelem sem elég az üdvösséghez, hanem újabb meg újabb kegyelmi segítségre van szükségünk, hogy halálunkig kitarthassunk.

A tökéletes predestináció ingyenességét nem mondotta ki dogmának a tanítóhivatal, hanem csak a kezdő kegyelem ingyenességét. Minthogy pedig az előbbi igazságot az utóbbiból való logikus levezetés útján ismerjük, és mert nem tévedhetetlen formában az egyházi megnyilatkozások is ezen a véleményen vannak, tételünket így fogalmazhatjuk: biztos teológiai következtetés (*conclusio theologica certa*), hogy *a tökéletes predestináció Istennek teljesen ingyenes ajándéka.*

2. A reprobáció

Reprobatio-nak Egyházunk a meghíusult isteni üdvözítő akaratot nevezi. Mint láttuk, ennek elképzelésében két tábor áll szemben egymással: a predestinációnusok és a katolikusok. A predestinációnusok szerint Isten egyeseket eleve a kárhozatra szánt, ők tehát nem szabad akaratúval elkövetett bűneik miatt, hanem azokra való tekintet nélkül (*ante praevisa demerita* = már bűneik tekintetbe vétele előtt) a kárhozatra lettek kiválasztva. A reprobációnak ezt a formáját a katolikus teológia *reprobatio positiva*-nak nevezi, a trienti zsinat pedig eretnekségnek minősítette (DS 1567).

1. NINCS POZITÍV REPROBÁCIÓ.

A Tridentinum alapján tehát hittételnek mondhatjuk, hogy *nincs pozitív vagy abszolút reprobáció, mert Isten csakis bűneikre való tekintettel (post praevisa demerita) veti kárhozatra azokat, akik elkárhoznak.*

A feltétlen vagy pozitív reprobáció szöges ellentétben áll Isten egyetemes üdvözítő akaratával, a kegyelem egyetemességével, Isten jóságával, igazságosságával, szentségével és az emberi szabadság tényével.

Már az Ószövetség alapvető tanítása, hogy Isten senkit sem büntet érdemtelenül. Nem akarja a bűnösök halálát, hanem azt kívánja, hogy megtérjenek és éljenek (Ez 33,11). Ezekielnek ezt a kijelentését megismétli a második Péter-levél (2Pt 3,9). Az Úr az utolsó ítélet napján pozitív bűnöket vet a szemére azoknak, akiket kárhozatra küld (Mt 25). Kinek-kinek jó vagy rossz tettei szerint fizet meg Isten (Róm 2,6-8). A kárhozat a gonoszságban megátalkodottak számára készült (2Pt 3,5-7).

Szent Ágoston áttanulmányozta a korábbi atyák felfogását, és az eredményt így fogalmazta meg: „Isten jó is, igazságos is. Mert jó, érdemtelenül is képes üdvözíteni, mert igazságos, senkit sem vet a kárhozatra érdemtelenül (Ctr Jul III 18 35).

2. VAN FELTÉTELESEN ÉRTELMEZETT (post praevisa demerita) REPROBÁCIÓ.

A pozitív vagy feltétlen reprobációt vallók táborával szemben a katolikus Egyház csakis feltételelesen (*post praevisa demerita*) értelmezett reprobációt enged meg.

Isten tehát előre látja, hogy kik azok, kik szabad akarattal visszautasítják kegyelmeit és ezért elkárhoznak. Ezt nemcsak tudja, de meg is engedi, megengedőleg akarja.

Ilyen értelemben mondja Jézus (Mt 25,41), hogy az örök tűz az ördögnek és angyalainak „készült”. Szent Pál is erre utal, amikor a harag edényeit emlegeti, amelyeket Isten „pusztulásra szánt” (Róm 9,22. Vö.: Jn 10,26-27; ApCsel 13,46; Mt 7,23).

Tételünket a fenti formában semmiféle hivatalos egyházi megnyilatkozás nem mondotta ki *hittétel* gyanánt, mégis annak vehető az Egyház egyetemes tanítása (universale et ordinarium magisterium) alapján.

3. VAN-E NEGATÍV REPROBÁCIÓ?

Felvethető a kérdés, hogy mondható-e negatív reprobációnak a katolikus felfogás? A felelet azért nem egyszerű, mert a történelem során – mint majd látni fogjuk – a reprobáció mikéntjére vonatkozólag *kétféle katolikus elképzelés* született, és *ezeknek csak egyike* (a tomista elképzelés) jelzésére szolgál a reprobatio negativa szakkifejezés. Eszerint a reprobatio positiva seu absoluta-nak pontos ellentéte nem a negativa, hanem a conditionata; reprobatio negativa pedig a conditionata-nak egyik, a tomisták által feltételezett formája.

Megjegyzés. A predestinációról három jellemző tulajdonságot állapítottunk meg: megváltozhatatlanságát, szubjektív bizonytalanságát és ingyenességét. A reprobációra kettő áll ezek közül: megváltozhatatlansága és szubjektív bizonytalansága.

3. A hittudósok vélekedései a predestináció és reprobáció indítékáról

A katolikus tanítás szerint Isten senkit sem üdvözít vagy vet a kárhozatra annak szabad akaratú érdeme vagy bűne tekintetbevétele nélkül. Az emberi szabadságnak az üdvözülésben és a kárhozatban való szerepe azonban olyan problémát vet fel, amelynek megoldásával napjainkig hiába kísérleteztek a hittudósok: *mi az indítéka Istennek, amikor valakinek üdvözülését vagy elkárhozását öröktől fogva elhatározza?* Erre a kérdésre adott felelet szorosan összefügg annak a kérdésnek megválaszolásával, amely az emberek jövő és féljövő szabad tetteinek előre-látásával kapcsolatban merült fel az istentanban (9. §.).

Láttuk ott, hogy a trienti zsinat utáni teológiában vetődött fel ez a probléma, és hogy kétféle megoldása van: a tomistáké és a molinistáké. Az előbbi Isten abszolút szabadságát és föltétlen uralmát emeli ki, a molinizmusban viszont az ember szabad közreműködésén van a hangsúly.

Mindkét iskola vallja, hogy Isten szükségszerűen ismeri önmagát és a lehetséges dolgokat (hiszen az utóbbiak Isten tökéletességeinek szükségszerű utánzásai), és Istennek ezt a tudását szükségszerű tudásnak (scientia necessaria) mondják. Az Isten által megteremtett, továbbá a jövőben szükségszerűen bekövetkező dolgok és események Isten szabad akaratán fordulnak, azért ezek ismeretét szabad tudásnak (scientia libera) mondja mindkét iskola. Eltér azonban a véleményük akkor, amikor a teremtmények jövő és féljövő szabad tetteinek ismeretéről van szó. A tomisták ezt a tudást is a scientia liberahoz sorolják (később látni fogjuk, hogy miért), a molinisták azonban felvesznek egy harmadik fajta tudást, a szükségszerű és a szabad tudás közt helyet foglaló közbülső tudást (scientia media).

A *molinizmus* szerint Isten ezzel a közbülső tudásával előre látja, hogy a haldokló Caiusnak hiába ajánlaná fel a megtérés kegyelmét, Caius visszautasítaná. Ennek az előre-látásnak megfelelően (post praevisa demerita) határozza el, illetve engedi meg Caius elkárhozását. Ugyanakkor azt látja, hogy Iustinus együtt működne a kegyelemmel, ha megkapná, és ebben az együttműködésben halálig kitartana. Tiburtiust olyannak ismeri, aki egy ideig elveszíti a kegyelem állapotát, de ha halála előtt újabb kezdő kegyelmet kap, azzal együtt fog működni.

Ezeknek előre-tudása alapján Iustinus és Tiburtius együttműködését és üdvözülését határozza el.

A *tomista* felfogást elsőízben Ioannes Duns Scotus képviselte, részletes kidolgozása és Szent Tamás elveivel való összehangolása a domonkosrendi Dominicus Bañez (†1604) nevéhez fűződik.

A tomizmus alapelve, hogy minden kezdeményezésnek Istenből kell kiindulnia. Isten tehát először elhatározza: az említett Iustinus és Tiburtius üdvözülnek, és hogy ehhez hatékony kegyelmet (*gratia efficax*) fognak kapni, vagyis olyant, amellyel biztosan együttműködnek. Jövendő sorsukat, örök boldogságukat csak ez után az elhatározás után és ebből a megváltozhatatlan végzésből tudja meg Isten. Tudása tehát, mivel szabad elhatározásának tárgyára vonatkozik, *scientia libera*.

De ha így, vagyis *ante praevisa merita* dönt Isten, hol marad Iustinus és Tiburtius szabad döntéseinek szerepe? A tomisták így válaszolnak: a *gratia efficax* ugyan ellenállhatatlanul (*infallibiliter*) hat az emberre, mégsem szünteti meg a szabad akaratot. Mert a szabad akarat az ember természetéhez tartozik, a kegyelem pedig nem rontja le a természetet, hanem együttműködik azzal. Hogyan? Az ellenállhatatlan kegyelem és a szabad akarat együttműködésének hogyanját nem tudjuk elképzelni, együttműködésük tényét azonban kénytelenek vagyunk elfogadni, mert az a kegyelem és az ember fogalmából elvileg következik.

Caius esetében sem beszélhetünk *scientia media*-ról. Itt ugyan nem az történik, amit a predestinációs tanítanak, hogy Isten eleve kárhozatra jelöli ki Caiust (*reprobatio positiva*); hanem csak annyi, hogy eleve nem veszi fel az üdvözülendő névsorába (*reprobatio negativa*). Ennek a negatív reprobationak következménye, hogy Caius kap ugyan kegyelmet a megtéréshez, de nem *gratia efficax*-ot, hanem *gratia sufficiens*-t, amivel nem fog együttműködni, ezért elkárhozik. Saját hibáján kívül kárhozott el? Nem, mert Isten döntései nem szüntetik meg az ember szabadságát, még ha ellenállhatatlan erővel hatnak is, az együttműködést tehát szabadon utasította vissza.

A kegyelem hatékonyságáról folyó *nagy viták korszaka* (1598-1607) eredménytelenül végződött. Kiderült, hogy a tomisták és molinisták egyaránt tudnak hivatkozni szentírási helyekre, a Bibliából tehát nem dönthető el a kérdés. A Biblia dialektikus és gyakorlati előadásmódja miatt van ez így. A Bibliából csak annyi bizonyítható, hogy Isten minden ember üdvözülését akarja, de nem függetlenül az illető közreműködésétől. A közreműködés hogyanjára és ezzel együtt az üdvözülés vagy elkárkozás végső indítékára vonatkozólag nem találunk támpontokat a Szentírásban. – A hittudósok tekintélye sem szolgáltat döntő érvet, mert mindkét iskola tud maga mellett nagy neveket felvonultatni, sőt a tomisták olyan tekintélyekkel dicsekedhetnek ezzel a problémával kapcsolatban, akik a tomizmus-molinizmus egyéb vitáiban a molinizmus álláspontját képviselték, pl. Bellarmin, Suarez, Lugo. – Az Egyház tanítóhivatala nem szólt bele a vitába, mindkét iskola felfogását tarthatónak mondotta. A hittudósok nagyobb része régebben a tomista, ma inkább a molinista felfogást követi. Vannak azonban, akik nem kutatják a hogyant, hanem megelégednek azzal a ténnyel, hogy üdvösségünk is, kárhozatunk is egészen Istenen és ugyanakkor egészen rajtunk fordul, hogyanja azonban megfejthetetlen, mert a végtelen Isten és a véges ember együttműködésének hogyanját emberi agy nem képes felfogni.

„... ezek a megoldási kísérletek kisarkítják Isten értelmi és akarati aktusait, s inkább fogalmakat állítanak egymással szembe, nem a személyes Istent és a személyes teremtményt. Túl kevésbé ismerjük az ember tudatos tetteinek és felelősségének struktúráját, s még kevésbé ismerjük Istennek azt a személyes közeledését, amit kegyelemnek mondunk. Ezért minden kísérlet félmegoldás marad ... Az előrerendelést is az az Isten végzi, akiről a kinyilatkoztatás megállapítja, hogy ő a szeretet (1Jn 4,16). Ha ilyenek mutatja magát az üdvrendben, bizonyára ilyen az egyes ember sorsának intézésében is. Ha a kinyilatkoztatás mindennek fölött Atyának

nevezi, nem valószínű, hogy ember módjára akarja igazolni irgalmát és hatalmát. Gyakorolhatja mindkettőt olyan módon, ami számunkra misztérium, de ami éppen atyaságának a folyománya.” (9).

A monolista elmélet ellen azt szokták felhozni elsősorban, hogy feláldozza Isten első okiságát, amikor a kezdeményező szerepet átengedi az embernek. A molinisták válasza: itt is Istené a kezdeményezés, hiszen neki módjában lett volna egészen más üdvrendet teremteni; teljesen szabadon választott olyan üdvrendet, amelyben saját elhatározását az előrelátott emberi elhatározástól tette függővé.

Másik nehézsége a molinisták felfogásának, hogy teljesen a scientia media-ra épül, ennek a tudásfajtának létezését viszont nem lehet kétségbevonhatatlanul igazolni. Az istentanban láttuk, hogy az utóbbit több mai molinista beismeri, de azt mondja, hogy jobb megoldás híján mégis el kell fogadnunk mint munkahipotézist. Ilyen munkahipotézisek minden tudományban vannak (10).

A tomista elképzelés egyik nehézsége a hatékony kegyelem és az emberi szabadság összeegyeztethetőségének kérdése: ha a hatékony kegyelem nem az emberi hozzájárulás folytán válik hatékonyá, hanem önmagában (ab intrinseco) az, vagyis gyakorlatilag ellenállhatatlan, hogyan maradhat akkor szabad az ember vele szemben? Amit a tomisták erre válaszolnak (hogy ti. a kegyelem nem ronthatja le a természetet), az nem a hogyan-ra adott válasz.

Ennél is nagyobb nehézségnek látszik a második: a negatív reprobáció csak fogalmilag különbözik a pozitívtól, a gyakorlatban azonban egyre megy. Igaz ugyan, hogy az üdvözülendők névsorából kihagyottak is kapnak elégséges kegyelmet (gratia sufficientem), de ezzel nem fognak együttműködni, tehát nem érik el az üdvösséget, és ez nem saját hibájukból történik. „Ha a segítő hajó a nyílt tengeren a hajótörötteknek csak egy részét veszi fel, a többieknek pedig, akikről nyilvánvaló, hogy hajó nélkül nem tudják elérni a sokezer mérföldre levő partot, csak mentőövet vet, nem lehet azt mondani, hogy komolyan akart segíteni mindegyiken; és ha ezt teljes önkénnyel teszi, még azt sem lehet mondani, hogy a kiváltságolásban valami tiszteletreméltó méltányosság érvényesült” (11).

Ezeknek a nehézségeknek alapján több mai hittudós azért csatlakozik inkább a molinizmushoz, mert a tomista felfogás fogalmilag kiépített zárt tudományos rendszer ugyan, de fogalmait nem könnyű összeegyeztetni a való élettel: inkább nominális (vagyis elvont fogalmakkal dolgozó), mint reális (vagyis az élet gyakorlati feladatait és egzisztenciális megnyilatkozásait szem előtt tartó) teológia.

Megjegyzendő, hogy amikor a teológiai iskolák arról vitatkoznak, hogy Istenben a tudás megelőzi-e vagy követi az akarati elhatározást, sohasem időbeli előbb és utóbb az, amiről beszélnek, hanem mindig a „logikai elsőbbség” lebeg a szemük előtt. Hiszen Isten időtlen, benne nem lehet előbb-utóbb.

63. §. A kegyelem szükségessége

Az üdvösséget vagy úgy fogalmazzuk, hogy annak lényege az isteni életben való részesezés, vagy úgy, hogy nem más, mint az Atyával Krisztusban a Szentlélek indítására a hit, remény és szeretet formájában folytatott dialógus. A kinyilatkoztatás alapján mindkét esetben azt kell mondanunk, hogy ilyen állapotnak elérésére és fenntartására képtelenek vagyunk kegyelem nélkül. A kegyelem tehát feltétlenül szükséges az üdvösségre.

1. A Biblia tanítása

a) A Hegyi beszéd szerint életszentségünknek felül kell múlnia az írástudókét és a farizeusokét (Mt 5,20), de csak isteni segítséggel tudunk felülemelkedni a vagyon és a dicsőség után vágyakozó természetén (Mt 19,23-26). Jézus is, Szent Pál is azt mondja, hogy aki nem születik újjá Lélekből, testi ember, és az ilyen nem mehet be a mennyek országába (Jn 3,5; 1Kor 2,14). Az örökélet Isten ingyenes, kegyelmi ajándéka (Róm 6,23). Szent Pál dicsekszik a korintusiak megtérítésével, de hozzáteszi, hogy ez voltaképpen Isten műve volt. Nemcsak az eredmény, hanem a szándék, a gondolat is (2Kor 3,5). Jézus nélkül semmire sem megy az ember (Jn 15,1-5; vö. Jn 6,44), a Lélek nélkül még imádkozni sem tudunk (1Kor 12,3). Isten az, aki barátjának választ ki és hív meg bennünket (Jn 15,15-16). Eszerint minden a könyörülő Istenen fordul (Róm 9,16).

Ide vehetők azok a helyek, amelyek a világ bölcsességével szembeállítják a hit által nyert tudást (pl. 1Kor 2,10-16; Ef 3,9-10), mert a megigazuláshoz nem a tudás, hanem a hit vezet el bennünket (Róm 3,22-28).

b) 405 körül Pelagius tagadta a kegyelem szükségességét. Amikor emiatt az egyháziak élesen szembe helyezkedtek vele, követőinek egy része, a szemipelagiánusok így módosították mesterük tanítását; legalább az *első lépés* az emberen fordul; segíts magadon, Isten is megsegít. A Biblia azonban ellenkezőjét tanítja.

A Biblia tanítását már az említettekől kikövetkeztethetjük. Vegyünk hozzá ilyen kijelentéseket: „Senki sem jöhet hozzám, ha az Atya, aki küldött, nem vonzza” (Jn 6,44). „Hiszen Isten maga ébreszti benneteket a szándékot, s hajtja végre a tettet tetszésének megfelelően” (Fil 2,13). „Kegyelemből részesültetek a megváltásban, a hit által, ez tehát nem a magatok érdeme, hanem Isten ajándéka. Nem tetteiteknek köszönhetitek, hogy senki se dicsekedhessék” (Ef 2,8-9).

2. A patrisztika tanítása

Az atyák kezdetben a Biblia szövegeit ismételve, a gnószticizmussal való polémiában azonban már magyarázatni is kezdik. Egyfelől a kegyelem szükségességéről beszélnek: Irénéusz szerint kegyelem nélkül kiszáradt föld a lelkünk, nem hozhat gyümölcsöt. Másfelől azonban az akarat fontosságát emlegetik, hiszen a gnózis azt tanította, hogy teljesen ki vagyunk szolgáltatva a jóság vagy a gonoszság principiumainak, akaratunk nincsen. Velük szemben az ember közreműködését egyesek el is túlozzák, így Jusztinus, amikor egyes pogány filozófusok nagyságát magasztalja: szerinte Hérakleitosz és Szókratész filozófiájuk miatt üdvözültek. Ebben ugyan szerepel valamiféle kinyilatkoztatás (logosz szpermatikosz), de nem a kegyelem. Az ariánusokkal vitakozó atyák már erősen kiemelik a kegyelem szerepét. A Szentlélek istenségét azzal is bizonyítják, hogy nélküle hiába akar szentté lenni az ember.

Pelágus megjelenése után a hangsúly áttevődik a kegyelemre, és Szent Ágoston olyan kifejezéseket használ, amelyeket az emberi szabadságot tagadó későbbi eretnekségek teljesen félreértettek, de ez csak századok múlva történt. Jó ideig nem tartották szükségesnek, hogy akár

a Biblia, akár Ágoston egymásnak látszólag ellentmondó kijelentéseit összehangolni próbálják. Ez a probléma csak a protestantizmust megelőző időkben éleződött ki.

3. A tanítóhivatal állásfoglalása

Pelágiusszal szemben részben Szent Ágoston, részben több észak-afrikai zsinat fellépett. Ezek közül a legjelentősebb a pápa által jóváhagyott 418. évi karthágói zsinat és egy francia zsinat (II. oráni zsinat), amelyek a szemipelagiánizmust is elítélték. A trienti zsinat szó szerint megismételte az oráni zsinat tanítását, bár a protestánsokkal szemben nem volt szükség erre. A skolasztika hanyatlásának korában azonban újra felmerültek a pelagiánus és szemipelagiánus nézetek, ezeket a protestánsokkal együtt utasította el a hivatalos Egyház (vö. DS 1521-1527; 1551-1556).

Az említett zsinati döntések alapján két tételt állíthatunk, egyiket a pelagiánusok, másikat a szemipelagiánusok ellen. Mindkettő hittétel (dogma): *a) Isten kegyelme (gratia interna) feltétlenül és eszközszerűen (physice) szükséges ahhoz, hogy az üdvösség felé vezető úton járni tudjunk. – b) Isten kegyelme (gratia interna) az üdvösség felé vezető út első lépéséhez, a hit kezdő lépéséhez is feltétlenül és eszközszerűen szükséges.*

4. A hittudósok véleményei

1. A Biblia által meghirdetett üdvösség Isten és ember között folyó dialógus. Szeretet és bizalom kölcsönösségén alapuló dialógus viszont már ember és ember között is csak akkor tud létrejönni, ha a partnerek mindegyike az önkéntes önátadás viszonyába lép a másikkal. Isten mint teremtő és mint abszolút Lény, teremtményeivel nem léphet ilyen kapcsolatba pusztán azok kezdeményezése révén. Végtelen transzcendenciája miatt semmiféle teremtmény ki nem érdemelheti, de nem is igényelheti Isten önátadását, legfeljebb csak annyit tehet az ember, hogy ha Isten neki ilyent felkínál, alázattal elfogadja és saját önátadásával viszonzza. Ha tehát Isten és ember közt dialógus jön létre, mindig Isten a kezdeményező fél.

Annál inkább, mert a Biblia szerint a bűn által vakká, *erkölcsi halottá, a bűn rabszolgájává* vált az ember (Ef 2,1.5; Róm 7,14). Ebből a rabságból önmagától nem képes kitörni. A megváltás gyümölcseiben még nem részesült ember tehetetlen, s ez konkrét helyzetéből folyik. Szent Ágoston és Luther kegyelemtani elképzelései éppen erre az utóbbi tényre építenek.

2. Ugyanakkor azonban a Bibliában sok olyan felszólítást, sőt fenyegetést olvasunk, amelyek megtérésre, bűnbánatra, Istenhez fordulásra és megkeresztelkedésre igyekeznek rávenni az embereket. Ezek arra mutatnak, hogy amikor Isten kezdeményez, nem akarja ráerőszakolni az emberekre az üdvösséget, hanem azok akaratától teszi függővé. *Az üdvösség nemcsak Isten kezdeményezésén fordul, hanem a mi hozzáállásunkon, a felajánlott dialógus elfogadásán is.* Két dolgról van szó tehát: az üdvösség egyrészt Isten ingyenes ajándéka, másfelől csak az kapja meg, aki szabad akaratlan elfogadja. Hogy az elfogadás mi módon történik, arra nem tér ki a Biblia.

3. A bibliai szövegeket elemző hittudósok úgy látják, hogy a *szabadság szó kétféle értelemben szerepel a Szentírásban.* Egyiket metafizikai szabadságnak mondhatjuk; ez ugyanaz, mint amit a profán szóhasználat kényszermentes választási szabadságnak nevez. Másik fajta a Biblia sajátos szabadságfogalma, az „Isten fiainak szabadsága”, amelyet az újabb teológia szívesen mond eszkatológiai szabadságnak.

A Bibliának bűnről, felelősségről, jutalomról és büntetésről szóló kijelentései feltételezik, hogy a bűnbeesés nem vette el az ember *metafizikai szabadságát.* Ennek a szabadságnak alapján tehetjük meg, hogy Istennek fel-felkínált, illetve állandóan rendelkezésünkre álló, szüntelen felénk sugárzó kegyelmi ajándékait vagy elfogadjuk, vagy visszautasítjuk. Aki a kegyelmet elfogadta, és vele együttműködve eljutotta megigazultság állapotába, az birtokosa a

másik fajta szabadságnak, az *eszkatológiai szabadságnak*, Isten fiai szabadságának. Egyedül ennek birtokában képes az ember Istennek tetsző cselekedetekre. A visszautasító viszont nem képes ilyen cselekedetekre, amelyekkel kedvében járhat Istennek, amelyek az üdvösség szempontjából szóba jöhetnek. Tehát csak kegyelemmel és csak a Lélekkel együtt végzett cselekedeteink által tudjuk végső üdvösségünket biztosítani. Csak így vagyunk felszabadítva arra, hogy az eszkatológiai időben is beszámítódó cselekedeteket hajtsunk végre. Ezért mondják ezt a szabadságot egyes mai hittudósok eszkatológiai szabadságnak. Ezt a hatását tartja szem előtt a Biblia, amikor igazi szabadságnak mondja (Jn 8,32-36; Gal 2,4; 5,1). A megváltástanból tudjuk: Krisztus szerezte meg számunkra, és ezáltal lettünk szabaddá a törvénnyel, a bűnnel, a szenvedéssel, a halállal, sőt a sáttánnal szemben (38. §.). A vétkezés lehetőségét azonban nem zárja ki az eszkatológiai szabadság, hiszen épségben hagyja metafizikai szabadságunkat. Amíg tehát itt a földön élünk, a megigazulást elveszíthetjük (75. §.). A Szentírás a megigazultakat is inti, hogy szabadságukkal vissza ne éljenek (Gal 5,13; 2Pt 2,18-19). (12).

5. A tanítóhivatal a metafizikai szabadságról

A kétféle szabadság megkülönböztetésének figyelmen kívül hagyása súlyos félreértéseket okozott a történelem során. Voltak ugyanis – ezek közé tartozik Luther –, akik a Bibliára hivatkozva hangoztatták, hogy a bűn megszüntette szabadságunkat és a gonoszság rabjává tett minket. Ezekkel szemben a trienti zsinat leszögezte, hogy a bűn rabjává lett ember *szabadsága nem ment tönkre, csak meggyöngyült*. A trienti zsinatnak ezt a határozatát dogmának kell tekinteni (DS 1555).

1. Tridentinum vallja, hogy a bűn megszünteti az eszkatológiai szabadságot, vagyis kegyelem nélkül nem vagyunk képesek üdvös cselekedetekre. Megmaradt azonban Ádám utódai számára a metafizikai szabadság, amelynek értelmében: aa) egyrészt *képesek vagyunk szabadon visszautasítani a felkínált kegyelmet* (ezt dogmaként szögezte le a Tridentinum, DS 1554), ab) másrészt *elvileg lehetségesek olyan kegyelem nélkül végzett cselekedetek, amelyek nem számítanak be az üdvösségre, mégsem mondhatók bűnnek*, mint ahogy azt Luther követői állították. Ez is dogma (DS 1557).

A zsinat tehát egyfelől a kegyelem szükségességét, másfelől emberi méltóságunkat veszi védelmébe. Ebben az egész keresztény tradíciót követi, és ugyanakkor a reneszánsz korának túlzó optimizmusával is szembehelyezkedik, amikor rámutat akaratunk gyengeségére. Szabad akaratunk elvben megmaradt, de a bűn mintegy befagyasztja az akaratot, ezért az általában természetünknek önzése, renyhése, anyagiak és hírnév utáni vágyakozása, továbbá érzékisége után indul, nem pedig Isten akaratát választja; tehát magától, kegyelmi indítás nélkül egy lépést sem tesz az üdvösség irányában. A felajánlott kegyelmet azonban képes elfogadni és képes vele együttműködni. Isten kegyelmi segítsége ezek szerint elsősorban arra irányul, hogy az ember az abszolút értéket válassza és kövesse, meginduljon az ajándék gyanánt felkínált üdvösség útján, és ha elérte a kegyelmi állapotot, ki ne essék abból, hanem kitarson a kegyelemben.

2. A trienti zsinat dogmája ez is: *a kegyelem állapotában levőknek (iustificati) is szükségük van kegyelmi segítségre*, mert maguktól nem képesek kitarani ebben az állapotban. A zsinat határozata itt a halálig való állhatatosságot tartja szem előtt, ez azonban úgy is elképzelhető, hogy valaki elveszíti a kegyelmi állapotot, de később, legkésőbb halála pillanatában, újra megkapja (DS 1572).

3. A hittudósok tovább mennek, és a Biblia szellemében és több egyházi megnyilatkozás alapján teológiailag biztosnak mondják, hogy nemcsak a végsőkig való kitaráshoz, hanem a *több napon át tartó kegyelmi állapothoz* is szükséges külön isteni segítség.

A kegyelmi állapotban való kitartáshoz szükséges kegyelmet általában gratia perseverantiae-nek mondják a hittudósok. Ennek egyik alfaja a végsőig való kitartás kegyelme, amelyet gratia finalisnak, mások gratia bene moriendi-nek neveznek.

Újabb kutatók szerint nem lehet biztosan állítani, hogy a trienti zsinat kárhóztató ítélete magára Lutherre is vonatkozott. Úgy látszik ugyanis, hogy amikor ő a szabadság elvesztéséről beszél, nem a metafizikai szabadságra gondol, hanem arra, amelyet ma eszkatológiai szabadságnak mondunk.

6. További teológiai vélemények a kegyelem szükségességéről

1. TERMÉSZETI TÖRVÉNY, GYÓGYÍTÓ KEGYELEM, TERMÉSZETES TÚLVILÁGI BOLDOGSÁG

a) Szent Ágoston és más atyák, továbbá a skolasztikusok az üdvös cselekedetekre képesítő „felemelő kegyelmen” (gratia elevans) kívül „gyógyító kegyelemről” (gratia sanans seu gratia medicinalis) is beszélnek. Az utóbbi arra képesíti az embert, hogy megtegyen, vagy könnyebben tegyen olyant, ami emberileg helyes, nemes, jó; mert megszabadít a gyöngeségektől, amelyek büntől sebzett természetünk velejárói.

Lehetséges ugyan, hogy valaki *gyógyító kegyelem nélkül* valósítson természetes értékeket, az *úgynevezett természeti törvényt ideig-óráig a maga teljességében megtartsa*, a humanitás hősies cselekedeteit néha létrehozza (vö. DS 1621). De ez ritkán történik, ez a lehetőség tehát inkább elvi jelentőségű. Gyakorlatilag számos példával igazolja a történelem, hogy az emberiség mennyire hajlamos a legnagyobb embertelenségekre, gyűlöletre, kegyetlenkedésre, irigységre, kapzsiságra, hatalomvágyra, kizsákmányolásra, háborúskodásra, érzékiségre és hasonlókra. Éppen ezért a hittudósok általános véleménye szerint ahhoz, hogy valaki *nagyobb fokban vagy hosszasan szolgálja* az emberi értékeket, szüksége van gyógyító kegyelemre. Ha tehát hitetleneknél látjuk az értékeknek önzetlen és állandó szolgálatát, fel kell tételeznünk, hogy tudtukon kívül – a kegyelem hatása alatt állnak.

b) Az elmúlt két század hittudósai közül többen úgy vélték, hogy a pusztán gyógyító kegyelemmel végbevitt cselekedet olyanoknál, akik saját hibájukon kívül nem jutottak el a hithez: ba) általában csak földi jutalmat biztosít; – bb) ezen felül egyes „választottak” valamilyen különleges úton (csoda, angyal, megvilágosítás) megkapják a hit és az üdvözülés kegyelmét; – bc) akik pedig nem tartoznak a választottak közé, a „limbus puerorum”-hoz hasonló természetes boldogságban fognak részesülni.

c) Sok mai hittudós elfogadhatatlannak tartja ezt az elképzelést. Egyrészt azért, mert – mint a 61. §-ban láttuk – felnőtt hitetlenek is kapnak elegendő kegyelmet, hogy azzal együttműködve üdvözülhessenek. A „természetes túlvilági boldogság” nehezen egyeztethető össze Isten egyetemes üdvözítő akaratával. A jelen üdvrend lényegesen természetfölötti, a kegyelem állandóan ránk sugárzik, és mi annak tudata nélkül, egyszerűen jóra irányuló lelkiismeretünk szavát követve is bekapcsolódhatunk. Hasonlat: szobánk tele van rádióhullámokkal, és csak tőlünk függ, hogy egy készülékkel rákapcsoljunk valamelyik hullámhosszra. A kegyelem hullámaira azok is képesek rákapcsolni, akik nem ismerik a kegyelmet, sőt talán ellenségei a vallásnak vagy a kegyelemnek, de erről nem tehetnek; különben őszintén törekszenek arra, amit lelkiismeretük szerint jónak ítélnék. Azok a hittudósok, akik ezt az újabb elméletet vallják, a fenti tételeket így módosítják: *Elvileg ugyan lehetségesek kegyelem nélküli jócselekedetek, a gyakorlatban azonban ilyenek nem fordulnak elő, még a hitetleneknél sem.*

2. TERMÉSZETÜNK DINAMIKUS SZEMLÉLETE

Egyesek még tovább mennek. Ha az ember rendeltetése a Bibliából kiolvasható üdvrend szerint lényegesen természetfölötti, emberi természetünk a természetfölöttinek befogadására nemcsak alkalmas (potentia oboedientialis), hanem annyira alkalmas, hogy csakis annak

befogadása által éri el a maga igazi rendeltetését. A mai hittudósok ugyanis az emberi természetet nemcsak sztatikusan nézik, mint a középkorban, hanem dinamikusán is. A középkori elgondolás szerint a természet ugyanaz, mint az ontológiai lényeg, a természet elnevezés csak azt jelzi, hogy cselekvési képességeink ebből a lényegből fakadnak (*natura = principium agendi quo remotum*).

A *dinamikus szemlélet* hozzáteszi, hogy lényegünk és természetünk állandóan úton van önmaga kiteljesedése, természetfölötti céljának elérésre irányában vagy ellenkező irányban. Ez a dinamikus szemlélet szellemiségünk leglényegét Istenre és az Istenben fennálló örök értékekre való irányultságunkban és erre való törekvési képességünkben jelöli meg. Ebből kifolyólag értelmezi szabadságunkat is: kétségtelenül olyan képesség, amely képes dönteni az örök értékek ellen, képes azok helyett önmagát és egyéb mulandó értékeket választani; igazi értelme és rendeltetése azonban nem ebben áll, hanem abban, hogy képesek vagyunk elfogadni az üdvösségnek Istentől felkínált útját, és a kegyelemmel együttműködve képesek vagyunk járni ezen az úton a végső megdicsőülésig.

3. GYÓGYÍTÓ KEGYELEM ÉS FELEMELŐ KEGYELEM

Ha ez így van, akkor *a gyógyító kegyelem csak elméletileg különíthető el a felemelő kegyelemtől, mert az utóbbi nélkül nem fordul elő a gyakorlatban*. A kegyelem lehetővé teszi, hogy igazi rendeltetésünk szerint viselkedjünk, megszabadít tehát meggyengült értelmünk és akaratunk kötöttségeitől, felszabadít Isten akaratának felismerésére és teljesítésére, a valódi emberségünknek megfelelő cselekedetekre és viselkedésre. Hogy az így létrejövő cselekedeteink mennyiben csak földi jutalmat érdemlő „*actus honestus*”-ok, vagy mennyiben inkább az üdvösség útját már előkészítő „*actus salutaris*”-ok, a gyakorlatban nem lehet eldönteni. A kegyelem egyetemességét hangsúlyozó zsinat utáni teológia szellemében egyre többen képviselik azt a véleményt, hogy *voltaképpen minden kegyelmi hatás actus salutaris-t eredményez, és ugyanakkor gyógyítja a természet fogyatékoságait is*, tehát egyszerre tölti be a *gratia sanans* és a *gratia elevans* szerepét. Ezért olyan *actus honestus*, amely ne volna egyúttal *actus salutaris* is, nem létezik (13).

4. A „NATURA PURA” ÉS A „KEGYELMI IMMANENTIZMUS”

Ezzel a problémakörrel függ össze a „*natura pura*” újabb szemlélete.

a) Az I. vatikáni zsinat kimondta, hogy kegyelem nélkül, pusztán a természetes ész világánál (*naturali rationis humanae lumine*) képesek vagyunk az igaz Istent (= *ens absolutum, mundum transcendens, spiritus personalis*) megismerni. Ez dogma (DS 3026). Vegyük hozzá a hittudósok nemrég említett általános meggyőződését, amely az Egyház nem-tévedhetetlen megnyilatkozásaiban is szerepel: kegyelem nélkül is képesek vagyunk bizonyos erkölcsi cselekedetekre (*actus moraliter honesti*), sőt az ún. természeti törvény egészének egy ideig való megtartására.

A hittudósok véleménye mindig az volt, hogy az említett tételek *csak elvi jelentőségűek* akarnak lenni: annyit mondanak, hogy vannak ilyen képességeink, de arról nem szólnak, hogy ezek a képességek aktualizálódnak-e ebben a formában, vagyis hogy a gyakorlatban is léteznek-e kegyelem nélkül létrejövő istenismeretek és tisztas cselekedetek. Az előbbi 3. pontban említett mai hittudósok azt mondják, hogy nem léteznek.

b) Mi értelme van ezeknek a pusztán elvi jelentőségű tételeknek? A trienti zsinat utáni teológia a fogalmak tisztázása céljából elfogadott egy hipotetikus jellegű gondolkodási „modellt”, amely Caietanusra (†1534) megy vissza. Ez a „*natura pura*”, amelyről azonban Caietanus és követői is vallják, hogy *a valóságban sohasem létezett*. Hiszen a teremtés után az ember rögtön a kegyelmi rendbe emeltetett, természete így *natura elevata* lett, a bűnbeesés után *natura lapsa*-ról, a megváltás után pedig *natura reparata*-ról beszélünk. A *natura pura eltekint az*

áteredő bűn által történt megsebeztségtől, és annak az elvont emberfogalomnak felel meg, amely az arisztotelészi meghatározásban szerepel: homo est animal rationale.

A natura pura elvének *sok előnye van*. Olyan modell ugyanis, amelyhez nem nehéz viszonyítani, hogy mit veszítettünk és mit nem veszítettünk el Ádám bűne következtében, és hogy mit kapunk a kegyelem gyógyító és felemelő hatásában. Ennek az elképzelésnek szellemében állították szembe már a 13. században a természetet a természetfölöttivel, bár a natura pura elnevezést nem használták. Ennek szellemében szögezte le a Tridentinum, hogy Ádám bűne nem tette tönkre, csak megsebezte természetünket. Így értjük meg, hogy miért nincs igazuk a 16. századi újitóknak, de Baiusnak (†1589) és Janseniusnak (†1585) sem, akik szerint kegyelem nélkül nem gyakorolhatunk természetes erényeket, ezért a pogányok és hitetlenek minden tette bűn, erényeik pedig csak látszaterények (DS 1903-1907). A natura pura jól szemlélteti a kegyelem teljes ingyenességét (nem tartozik a natura pura-hoz, tehát nem jár ki az embernek), valamint az ember képtelenségét arra, hogy saját erejéből eljusson a természetfölötti kegyelemhez, vagy akár kezdeményező lépést tegyen feléje (hiszen természetes eszközökkel természetfölötti célt nem lehet elérni: az eszközöknek ugyanazon létrendbe kell tartozniuk, mint a célnak).

c) *Mai teológusok azonban óvnak attól, hogy túlzott következtetéseket vonjunk le a natura pura modelljéből.* Legveszedelmesebb tévedés az volna, ha valaki ennek alapján az ember természetét olyan önmagában zárt egységnek tekintené, amelyhez a természetfölötti teljesen idegen elemként adódnék hozzá. *Mintha nem a természetfölötti cél elérésére teremtődött volna az emberiség, és mintha az egyes ember saját egyéniségének kiteljesedését nem a kegyelemben mint Istennel történő párbeszédben nyerné el.* Isten úgy teremtette az embert, hogy megoszthassa vele saját életét és boldogságát, ezért a kegyelmi hívás igazi rendeltetésünk keresésére szólít, a kegyelem visszautasítása pedig nem valami idegen ajándék elhárítása, hanem *saját kiteljesedésünknek, életünk igazi értelmének* megtagadása. – Utal továbbá a mai teológia a Biblia lényegesen krisztocentrikus emberképére. Eszerint már maga a teremtés Krisztus megváltói művére való tekintettel történt (Kol 1,14-17), az emberek pedig Isten szemében csak annyiban igazán emberek, amennyiben Krisztus testvérei, amennyiben elfogadták a kegyelmet és együttműködtek vele, így már nem Ádámnak leszármazottjai, hanem Krisztus életének folytatói.

d) Mivel az új teológia az ember természetét nem a natura pura elvontságában, hanem ebben a *konkrét formában, vagyis a természetfölöttire való ráirányultságában* nézi, vigyáz arra, nehogy a természetfölöttit a természetessel élesen szembeállítsa, bár a natura pura modelljének módszertani használhatóságát nem tagadja. A természetfölöttiség lényegét pedig nem abban a negatívumban látja, hogy felülmúlja az elvont értelemben vett emberi természetet, ahhoz mintegy hozzáadott adomány, hanem két más mozzanatban –, mint a 60. paragrafusban már láttuk. Egyrészt abban, hogy Isten ingyenes ajándéka (azaz emberi erővel nem szerezhető meg), másrészt abban, hogy olyan tényeken alapul, amelyek minden emberi várakozást és elképzelést felülmúlnak, mint a megtestesülés, a megváltói halál, az isteni életben való részesedés (14).

e) Mint minden, *a természet és természetfölötti viszonyáról szóló új elképzelés is eltúlozható.* Eretnek túlzása a „*kegyelmi immanentizmus*”: századunk eleje óta jelentkező antropológiai elképzelés, amely az embernek a természetfölöttire való alapvető alkalmasságát annyira kielezi, hogy a kegyelem ingyenességéről már nem beszélhet. Ha ugyanis nem a konkrét isteni üdvrend, hanem a filozófiailag kiokoskodott emberi természet követelményének mondjuk, hogy egyéniségünk kegyelem nélkül nem tud kibontakozni, akkor természetünk már „megköveteli” a természetfölöttit, „joga” van hozzá, az tehát nem ingyenes ajándék.

Más szempontból került az immanentizmus gyanújába Teilhard de Chardin. Fejlődéelmélete ugyanis azt a látszatot kelti, mintha az emberiség a kegyelem teljességére természetes fejlődés útján jutna el, nem pedig Isten különös ajándéka következtében. Hogy

rendszerébe a bűn, a megváltás és a kegyelem hogyan illeszthető bele, arról nem ír, innét az immanentizmus gyanúja.

A kegyelmi immanentizmustól több pápai megnyilatkozás óvta a hittudósokat (DS 3689; 3891).

Baius, Jansenius és követőik gyakran hivatkoztak Szent Ágoston egyik-másik kijelentésére és a II. oráni zsinat szövegeire. Aki azonban Szent Ágoston és az oráni zsinat nyilatkozatait a konkrét körülmények tekintetbevételével elemzi, nem nehéz észrevennie: nem arról volt szó, hogy mire képes az ember kegyelem nélkül, hanem hogy gyakorlatilag mit szokott tenni; a pogányok között sokkal többen akadnak, akik a kegyelmet visszautasítják és önfejük után indulnak. Annál inkább, mert a kereszténynek sokkal több olyan eszköz áll rendelkezésére, amely megkönnyíti számára a kegyelem elfogadását.

64. §. Előkészület a kegyelemre

Két problémával kell foglalkoznunk: 1. mennyiben mondható ingyenesnek a kegyelem általában? – 2. a segítő kegyelem indításaival való együttműködésünk beszámítódik-e annak érdekében, hogy a kegyelmi állapotot, a gratia habitualist elnyerjük?

1. A kegyelem ingyenessége

A kegyelem szükségességénél láttuk, hogy életre-halálra szóló fontosságú. Annyira szükséges, mint a mindennapi kenyér, mert örök sorsunk alakulása rajta múlik.

Fontosságát súlyosbítja a kinyilatkoztatás másik tétele, amely szerint a kegyelmet magunktól megszerezni képtelenek vagyunk. Csakis akkor juthatunk hozzá, ha Isten leereszkedő jósága nekünk ajándékozza.

1. A BIBLIA TANÍTÁSA

Már az ószövetségi népet nem számaránya (MTörv 7,7), nem kiváló tulajdonságai (MTörv 8,17), sem jámborsága (MTörv 9,4-6) miatt halmozta el Isten kivételes adományaival, hanem egyedül kitűnő jósága következtében (MTörv 10,15). Isten önmaga miatt (Ez 36,22; vö. Iz 43,22-25), kiszámíthatatlanul, egészen ingyenesen (Iz 48,6-11) választotta ki magának ezt a törvényszegő népet.

Jézus is azokat jött keresni, akik elvesztek (Lk 15,1-7), akik vétkeztek (Lk 15,8-10), tehát nem érdemlik meg, hogy szóba álljon velük. Különösen a tékozló fiú története mutatja, hogy a megtérés mennyire Isten irgalmán fordul, és az isteni irgalom mennyire nagylelkű, amikor nem szolgaként alkalmazza a megtérőt, hanem visszafogadja fiának (vö. Lk 15,21-24). Lídia megtérése kifejezetten benső isteni megvilágosításnak köszönhető (ApCsel 16,14), akárcsak más megtértek hinni-tudása (ApCsel 13,48). Szent Pál halottaknak mondja a bűnösöket, hiszen életük folytatása az örök halál, a kárhozat lesz. Ezért a harag fiai. De Isten még ilyen állapotban is képes szeretni őket, és új teremtményeket teremt belőlük. Ez tisztán ajándék, amelyet nem tetteiknek köszönhetnek, hogy senki se dicsekedhessék (Ef 2,1-10; vö. Róm 7,10-13). Hiszen minden jót maga Isten kezdeményez bennünk (Fil 1,6). Ilyen gondolatokat szinte állandóan hangoztat az Apostol (pl. Róm 3,21-26; 4,4; 8,8-9; 9,16.18). Elvként vallja: „Nem tettek fejében, különben a kegyelem már nem volna kegyelem” (Róm 11,6; vö. Ef 1,4-11; 2,4-10; 3,14-21; Kol 1,9.11). Ezért Szent Pál majdnem mindig azzal kezdi levelét, hogy megköszöni Istennek a címzettek hitét.

Az első század végének meggyőződését Szent János evangéliuma az élethalál, világosság-sötétség, igazság-hazugság és hasonló ellentétek formájában fogalmazza, és azt állítja, hogy ahol Isten nem lép közbe, vagy ahol elutasításra talál, ott nincs élet, világosság, igazság. Amikor Jézus a szőlőtöről és szőlővesszőről mond hasonlatot (Jn 15,1-10), nyilván Izajás példázatára céloz (Iz 5,1-7), és amikor kijelenti, hogy nála nélkül semmit sem tehetünk, akkor nem akármilyen, hanem Istennek tetsző cselekedetekre utal (vö. a 4. és 5. verset). Jézus szerint senki sem juthat el hozzá az Atya vonzása nélkül (Jn 6,44.65). Tehát a hit első lépését sem teheti meg magától az ember (vö. a 35. verset). Nem volt elég, hogy hallották Jézus tanítását és látták csodáit, nem tudtak hinni egyesek, mert az Atya nem vonzotta őket.

2. A SZENTHAGYOMÁNY TANÚSÁGA

Pelágusz fellépése előtt nem vetődött fel a probléma, azóta Szent Ágoston elvét vallották az atyák: gratia non invenit, sed efficit merita = érdemet a kegyelem nem talál, hanem létrehoz az emberben (In Jn 86). Ágoston szerint a szeretet után a legkeresztényibb erény a hála.

3. A TANÍTÓHIVATAL ÁLLÁSFOGLALÁSA

A szemipelágiánusokkal szemben a II. oráni zsinat (DS 388 skk.) *dogmaként* mondta ki, a Tridentinum pedig megismételte (DS 1526), hogy a gratia prima (= kezdő kegyelem) ki nem érdemelhető.

4. A HITTUDÓSOK KÖVETKEZTETÉSEI

a) Jézus több ízben kijelentette, hogy ha az Ő nevében kérünk valamit, megkapjuk (Jn 14,13-14; 16,23; vö. Mt 21,22; Lk 11,13). Nem mond-e ellent ez a kijelentés a kegyelem ingyenességének? *Lehet-e kegyelmet kikönyörögni?* kegyelem nélkül végzett imádsággal kiesdekelni? Ez a kérdés a szemipelágiánusokkal folytatott viták során merült fel, és a II. oráni zsinat azt tanította, hogy ha kezdő kegyelemről van szó, ez lehetetlen, hiszen azt is a kegyelem eszközlí, hogy valaki jól tudjon imádkozni (DS 373). Ennek alapján azt a tételt, amely szerint a *gratia prima-t természetes imádságul sem lehet teljes bizonyossággal (infallibiliter) kiesdekelni, hittétel-nek* mondhatjuk.

Hiszen a Lélek nélkül nem ismerjük Isten igazi nevét (1Kor 2,11-13; Jn 4,23; 16,25-27; Gal 4,6). Maga a Lélek imádkozik a kegyelemben értünk a lelkünk legmélyén (Róm 8,26).

b) A janzenisták az emberi tehetetlenséget úgy állították szembe Isten jóságával, hogy az előbbi mintegy megköveteli az isteni segítséget, mert ha Isten azt megtagadná, nem volna jónak mondható. Az egyházi tanítóhivatal nem foglalkozott ezzel a nézettel, a hittudósok azonban úgy vélik, hogy ha az önmagában tehetetlen ember *természetes jócselekedetei* és Isten jósága között ennyire szoros kapcsolat lenne, akkor ezek a cselekedetek *mint pozitív diszpozíciók már veszélyeztetnék a kegyelem ingyenességét*.

c) Ha azonban csak *negatív diszpozícióknak* fogjuk fel a kegyelem nélküli jócselekedeteket – amilyen a bűn kerülése, a rossz hajlamok megfékezése, a másokkal gyakorolt jóság, az Istenhez intézett könyörgések –, akkor azt kell mondanunk, hogy Isten bölcsessége és jósága bizonyára nem hagyja ezeket viszonzás nélkül, bár nem köteles megadni ezek fejében még illendőségi alapon sem a kezdő kegyelmet.

Régi axióma: Aki megtesz minden tőle telhetőt, attól Isten nem tagadja meg a kegyelmet (facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam). A gratia prima-ra vonatkoztatva csak akkor van igaza ennek az axiómának, ha nem azt jelenti, hogy az ilyen tettek feltétlenül kihívják Isten kegyelmét, vagy hogy ilyenek nélkül nem adhat vagy akár nem szokott adni kegyelmet. Isten kezét nem kötheti meg semmiféle emberi cselekedet, annyira szuverén és annyira transzcendens, vagyis önhatalmú és teljességgel más, mint teremtményei.

Megjegyzés. Negatív diszpozícióról olyankor szoktak beszélni, mikor valaki nem tesz egyebet, mint az akadályokat elhárítja, tehát nem dolgozik elébe a kegyelemnek, hanem csak utat készít számára.

d) *A hittudósoknak ezek a következtetései azonban eléggé elméleti jellegévé válnak az esetben, ha tekintetbe vesszük, hogy*

da) a gratia prima-t Isten mindenkinek megadja, feltehetően nem is egyszer az életben, amint az egyetemes üdvözítő akaratból következő egyetemes kegyelemadományozás címen azt a 61. paragrafusban láttuk.

db) Az ember lényeges természetfölötti rendeltetését valló újabb teológia azt tanítja, hogy elméletileg ugyan képesek vagyunk földi jutalmat érdemlő kegyelem nélküli cselekedetekre, gyakorlatilag azonban annyira összemosódik a természet és a természetfölötti, annyira a kegyelem sugárzásában él az ember, hogy tulajdonképpen mindenkinek minden jócselekedete a kegyelem segítségével megy végbe (63. §. 6.1 c.) pont. Éppen emiatt legújabban nem foglalkoznak a hittudósok a kegyelem nélküli cselekedetek diszpozitív jellegének kérdésével,

és a kiérdemelni és kikönyörögni nem-tudást is inkább csak a túlságos magabízás, a mai embert annyira jellemző felfokozott önbizalom ellensúlyozására emlegetik.

dc) De éppen az a tény, hogy a gratia prima-t mindenki megkapja, az ellenkező végteltől, az Istentől való elhagyatottság tudatától is visszatart bennünket.

2. Előkészület a kegyelmi állapotra

A kezdő kegyelem nem ellenállhatatlanul hat a szabad akaratú emberre, hanem csak akkor, ha közreműködik vele (DS 1554-1556). Ez a kegyelem nem pillanatnyi segítség akar lenni, hanem az a rendeltetése, hogy felkészítsen az Istennel való tartós, sőt végleges békére, barátságra, szeretetdialógusra, amelyet *megigazultságnak vagy megszentelő kegyelem állapotának* nevezünk. Aki a kezdő kegyelemmel együttműködik, képes lesz olyan cselekedetekre, amelyek a megigazultság állapotát közvetlen előkészítik. Az ilyen cselekedeteket a teológia „az üdvösség szempontjából szóbijöheto cselekedetek”-nek (*actus salutaris-oknak*) nevezi. Melyek ezek?

1. A METANOIA ÉS A HIT

Keresztelő Szent János és Jézus fellépése Isten országa eljöttének bejelentésével kezdődik. Ennek az országnak részesei olyanok lehetnek, akik életüket gyökeresen megváltoztatják, „metanoia”-t gyakorolnak. Akik erre nem hajlandók, azokra súlyos ítélet vár (Mt 3,2.7-12; 4,17; Lk 3,7-9). Már az Ószövetségben találkozunk a metanoia-val, mint Isten tetszése megnyerésének eszközével (Ez 18,21-32; Zak 1,3-4). Keresztelő Szent Jánosnál külsőleg is kifejezésre kell jutnia a metanoia-nak az ún. János-féle keresztségben (Mk 1,4; Lk 3,3).

A metanoia több, mint bűnbánat. Egész gondolkodásunk, érzésvilágunk, belső és külső magatartásunk gyökeres megváltoztatását jelenti. *Negatív eleme* a lemondás a bűnről, az önakaratról, a pénzimádatról, a hatalom és az érzéki élvezet után való törekvésről; *pozitív eleme* a hit.

Az apostolok első igehirdetése szintén a metanoia-ra és a hitre buzdított (Lk 24,47; ApCsel 2,38; 3,19; 20,21; 26,20). Ugyanezt látjuk Szent Pál leveleiben (pl. 2Kor 7,8-12). Szent Pál azonban, akárcsak Szent János, a legtöbbször egyszerűen hitnek mondja mind a bűntől való elfordulást és a Jézus által hozott új életformába való bekapcsolódást. Azt is látjuk (vö. Mk 1,15), hogy *a hit nem következménye a bűnbánatnak, illetve a megtérésnek, hanem gyökere és éltetője.* Így volt Szent Pál szerint már az Ószövetségben, ahol a cselekedetek csak abban az esetben tudták biztosítani a megigazulást, ha hitből fakadtak. Különösen a Rómaiaknak és a Galatáknak írt levelekben olvasunk erről (Róm 4,1-25; Gal 3,6-9).

2. MIT JELENT A MEGTÉRÉSRE, ILLETVE MEGIGAZULÁSRA ELŐKÉSZÍTŐ HIT?

Az Ószövetségben általában, és gyakran az Újszövetségben is, elsősorban önmagunknak Istenre való rábízását és rendelkezésére bocsátását jelenti (Zsolt 78,22; Mt 6,25-34 párh). De Isten az Újszövetségben Jézus alakjában lett az emberek számára megközelíthetővé (Mk 4,11 párh), ennek következtében az újszövetségi hit lényegesen krisztocentrikus.

a) A Márk-evangélium azt mutatja be, hogyan reagáltak Jézus személyére, szavaira és tetteire, akikkel találkozott. Itt a Jézussal közvetlenül találkozóknak számára a hit elsősorban személyének elfogadását, a hozzá való feltétlen csatlakozást és annak magunkévá tételét jelenti, hogy ő akar lenni életünk egyedüli ura és parancsolója. Jézus személyéről és szerepéről egy idő múlva sok téves nézet került forgalomba; ezeknek ellensúlyozására a későbbi igehirdetés hozzáveszi az előbbi követelményekhez a Jézus személyéről és művéről szóló igaz tanításnak, az „apodoszisz”-ban szereplő, vagyis a hiteles tanúk által bizonyított és hitelesen továbbadott tényeknek, *hittartalmaknak* elfogadását. Ez is tartozéka hitünknek. Mert Jézus személye és

műve azok számára, akik Őt személyesen már nem látták-hallották, csak így közelíthető meg hiteles formában.

b) De nemcsak krisztocentrizmusában különbözik az Újszövetség hite az ószövetségitől. Az ószövetségek törekvése Isten akaratának, törvényeinek alapos ismerete és pontos teljesítése. Az Újszövetség krisztocentrizmusa ugyanerre irányul, de ennél az etikai jellegű üdvökonómiánál lényegesen többet, ontológiai krisztocentrizmust is látunk itt: *a Krisztusban megjelent isteni életbe való bekapcsolódás szükségességét*. Jézus feltámadása ugyanis új életformát szerzett embersége számára, és ebbe minket is bele akar kapcsolni. Ennek elfogadása a mi hitünk teljessége.

Az új életforma feltétele, amit Szent Pál hol metanoia-nak, hol hitnek mond: az apodoszisz elfogadása és önmagunk teljes átadása Krisztusnak. A Rómaiaknak írt levél eleje a Krisztus nélküli emberiség sorsával szembe állítja a Krisztusban felajánlott üdvösséget (Róm 3,23-24), amelyet Krisztus vérének köszönhetünk (25-26 v.). Az ószövetségek a törvény megtartására építették az üdvösségre irányuló reményeiket, de ma már nem így van. Ma az ószövetségi törvény nélkül is elérhető az üdvösség zsidó és pogány származású ember számára egyaránt, pusztán a Krisztusba vetett hit által. Hogy mit értsünk Krisztusba vetett hiten, ehelyütt nem fejti ki Szent Pál, de egyebütt láthatjuk, hogy többféle elem szerepel benne: bizalom (Róm 4,19-22; Fil 3,9-10), engedelmesség (Róm 6,11-13), a szeretet cselekedetei (Gal 5,6.13-26) és bizonyos igazságoknak, hittartalmaknak elfogadása, bizonyos tételek igaznak tartása (Róm 4,24-25; 10,9-10; Zsid 11,6; 1Tesz 1,9-10; 2Tesz 2,12-17).

Éppen tartalmi jellege miatt Pál is, János is nem egyszer tudásnak, bölcsességnek mondják a hitet, szembeállítva a pogányok és tévtanítók álbölcsességével.

A hit üdvözítő erejéről főleg a rómaiaknak és a galatáknak írt levelekben olvasunk. Más összefüggésben találkozunk a hittel a kolosszei és efezusi levélben.

3. A HIT SOHASEM TELJESÍTMÉNYJELLEGŰ

Ezt Szent Pál sokszor hangsúlyozza: a hitben mindig Isten a kezdeményező (Róm 8,30; Fil 3,12). Nem mintha hitünk egyedül Isteneen múlna; rajtunk is áll, hiszen képesek vagyunk együttműködni a kezdeményező kegyelemmel, és el is tudjuk utasítani.

A Kolosszeieknek írt levél a hithez szükséges kegyelmet szorosabb kapcsolatba hozza Jézussal, mint a „nagy levelek”. Amazok ugyanis csak arról írnak, hogy a hit kegyelmét a jézusi megváltásnak köszönhetjük, a kolosszeieknek pedig már arról beszél az Apostol, hogy Jézus maga küldi a kegyelmet, ő az erőközpont, ahonnan állandóan sugárik felénk a kegyelemben mutatkozó isteni szeretet. Még tovább megy az Efezusiaknak írt levél: a hit által maga Jézus jön lelkünkbe, és Szentlelke így irányítja cselekedeteinket.

4. A HIT MINT POZITÍV DISZPOZÍCIÓ

A hit és a megigazulás összefüggésének mikéntjére sehol sem tér ki a Biblia; annyi azonban kivehető Szent Pál szavaiból, hogy a hitet eszköznek tartja, amellyel az ember képes megragadni és magáévá tenni a Krisztusban feléje nyújtott üdvösséget. Ebben a tekintetben azonos a felfogás az Újszövetség egyéb szerzőinek nézetével (pl. 1Pt 2,7-8).

A hittudósok így fogalmazzak: bizonyos szentpáli kijelentések alapján (pl. Róm 3,21-30; 4,3-11) joggal állíthatjuk, hogy a hit nemcsak feltétele, sőt nemcsak negatív diszpozíciója, hanem egyenesen pozitív diszpozíciója a megigazulásnak.

5. A TANÍTÓHIVATAL ÁLLÁSPONTJA

a kegyelmi állapot *előkészítéséről*.

a) Azokkal szemben, akik a kegyelemmel kapcsolatban az ember teljes tehetetlenségét tanították, a trienti zsinat *dogmaként* szögezte le, hogy a felnőtt (vagyis értelmének és

akaratának használatával bíró) ember részéről *bizonyos előkészítő cselekedetek szükségesek* a megigazuláshoz (DS 1554).

b) Ugyancsak *dogmaként* mondta ki a zsinat, hogy az első és legszükségesebb előkészületi diszpozíció a hit (DS 1532).

c) A II. vatikáni zsinat kifejezetten tanítja, hogy a megigazulás útja nyitva volt azok számára is, akik Krisztus előtt éltek, és nyitva van azok előtt a hatalmas néptömegek előtt is, akik ma vagy a jövőben *Krisztus nélkül élnek*. Biztos, hogy ezek nem juthatnak el az újszövetségi hithez. Hogyan üdvözülhetnek hát, ha hiányzik náluk ez a diszpozíció? Erre vonatkozólag több vélemény merült fel a legújabb teológiában, de egyelőre nem beszélhetünk végleges megoldásról. Vö. még, amiről a 61. §. 3. 4. pontjában volt szó.

65. §. A megigazolást előkészítő hit és cselekedetek összefüggése

A 16. századi hitújítás korában sok és heves vita folyt Luthernek arról az állításáról, hogy a megigazoláshoz nem szükségesek cselekedetek, elég ahhoz a hit. Ez volt a híres „sola fides”-elv. A vitatkozó felek mindegyike a Bibliára hivatkozott.

1. A Biblia tanítása

Első tekintetre úgy tűnik, mintha a Bibliából igazolható lenne az ellentétes vélemények mindegyike. Tüzetesebb vizsgálatnál azonban kitűnik, hogy ez a látszat csak addig áll fenn, amíg az egyes citátumokat a bibliai teológia egészéből kiemelve, önmagukban szemléljük.

Szent Pál apostol amikor az ószövetségi törvény megtartását szorgalmazó zsidók vagy a Krisztus törvényét a farizeusok módjára értelmező keresztények ellen ír, akkor – mint az előző fejezetben láttuk – a hitet emeli ki, sőt egyenesen szembeállítja a tévesen értelmezett törvénytartással. Főleg a Rómaiaknak és a Galatáknak írt levelekben olvashatjuk ezt. De már ugyanezekből a levelekből vett idézetekben azt is láttuk, hogy *a hitet nem passzív bizalomnak veszi*, mint Luther egyes követői, hanem egész életünket meghatározó aktív erőnek (Róm 6,11-13; 8,4; Gal 5,6.13-26). Különösen szóhoz jut ez a felfogás más körülmények közt írt, más címzettekhez szóló egyéb leveleiben, pl. 1Kor 13; 2Kor 7,1; Fil 1,29; 1Tim 5,4.8. Ide vehetjük, amit az előző fejezetben az apodosisz fontosságáról olvastunk, továbbá azokat a gyakorlati követelményeket, parancsokat és tilalmakat, amiket a megkereszteltekhez intéz (pl. 1Kor 7,19; 9,24-27; Fil 2,12; 3,12-15; 1Tim 1,5).

Különös élességgel domborítja ki a hitből fakadó cselekedetek jelentőségét a Jakab-levél, amelyet egyes újítók szembe akartak állítani Szent Pál felfogásával. Ha viszont itt is a címzettek körülményeiből indul ki értelmezésünk, nem nehéz észrevennünk, hogy a kifejezések különbözősége ellenére Pál és Jakab felfogása teljesen azonos. Jakab ugyanis olyanoknak ír, akik a Szent Pál által képviselt elvet, a Jézusba vetett hit üdvözítő erejét eltorzítva értelmezték, mert az ószövetségi etikai optimizmus (a cselekedetek fejében kijár az üdvösség) elvetésével minden cselekedetet szükségtelennek mondtak, sőt a hitet a szabados életmóddal is összeegyeztethetőnek tartották. Ezek cáfolatára írja Jakab, hogy a cselekedetek nélküli hit „holt hit” (2,17). Jakab a végítéletet állítja olvasói szeme elé, ott pedig Jézus szavai szerint (Mt 25,31-46) a hitből fakadó cselekedetek alapján ítéltetünk meg. Jakab tehát nem azzal a Pállal áll ellentétben, aki a zsidókkal szemben a hitet szorgalmazza (vö. Róm 3,28: „Mi azt valljuk, hogy az ember a hit által válik igazzá, a törvény szerinti tettektől függetlenül”), hanem azokkal, akik a Szent Pál-féle hitnek egyik elemét emelték ki a többi lényeges elem rovására.

Jézus maga is hitből fakadó cselekedeteket kívánt követőitől, elsősorban teljes istenszeretetet és ebből fakadó önzetlen emberszeretetet (Mt 22,34-40; Mk 12,28-34; Lk 7,47; 10,25-37; Jn 15,12-14; vö. 1Jn 3,14-21), más alkalommal bánatot (Mt 4,17; vö. 3,2.7-12; Lk 3,7-9; 15,11-32) ismét máskor engedelmességet (Mt 5,17-20; 7,21).

A megigazolást előkészítő cselekedetek betetőzője a keresztség (Mk 16,16). A megigazolás tulajdonképpeni eszközlője ugyanis Isten teremő igéje, amely a bűnöst új emberré, új teremtménnyé alakítja át. Isten szava azonban látható jelek útján válik hozzáférhetővé számunkra, elsősorban Krisztus embersége révén, azután az Egyház léte, szavai és szent jelei közvetítésével. Isten igéjének elfogadása viszont, vagyis az élő hit, ezeknek elfogadásában, elsősorban a keresztség felvételében konkrétizálódik. Szent Pál ezt így fogalmazza: „Hiszen az Isten fiai vagytok a Jézus Krisztusba vetett hitben. Mert mindannyian, akik megkeresztelkedtetek Krisztusban, Krisztust öltöttétek magatokra” (Gal 3,26-27; vö. Róm 6,1-11; 1Kor 12,13).

2. A szenthagyomány tanúsága

Az ősegyház gyakorlata mutatja, milyen fontosnak tartották a keresztségre és a bűnbocsánatra előkészülők nevelését, és hogy ez a nevelés nemcsak a hit elmélyítésében állt, hanem a bűnbánat és a szeretet cselekedeteinek gyakoroltatásában is. Szent Ágoston könyvet írt a hit és a cselekedetek egymáshoz való viszonyáról (*De fide et operibus*).

3. A tanítóhivatal megnyilatkozásai

1. Az előbbi fejezetben már említettük, hogy a trienti zsinat a *hitet* a megigazulás alapjának és gyökerének (*fundamentum et radix omnis iustificationis*) mondja, továbbá ennek a hitnek teljes ingyenességét tanítja (DS 1532).

2. A hit bizonyos „*cselekedeteket*” eredményez, amelyek megelőzik a megigazulást. Elsősorban az üdvös istenfélelmet, azután annak reményét, hogy részünkre is van bocsánat. Ez a remény azután kiváltja belőlünk egyrészt a szeretetet, vagyis Isten szeretete után való vágyakozást, másrészt a bánatot, mely utóbbi a keresztség (vagy a bűnbánat szentsége) felvételére készíti (DS 1526).

3. Luther a *hittartalom igaznak-tartását* (amit ő *fides historica*-nak nevezett, mi pedig *fides dogmatica*-nak vagy *fides theologica*-nak szoktunk mondani), nem tartotta lényegesnek az üdvösség szempontjából, mert szerinte ez az ördögöknél is feltalálható. Ezzel szemben ő a hit lényegét abban a szilárd meggyőződésben látta, hogy Krisztus értem is meghalt és érdemei beszámíthatnak bűneim bocsánatára (*fides fiducialis = bizakodó hit*). Egyedül ez a hit biztosítja a megigazulást. Egyrészt azért, mert ez a hit már a kegyelemnek a jele (hiszen a kegyelem Luthernél azonos az Isten leereszkedő jóakarataival, a megigazulás sem egyéb, mint ez a kivételező jóakarata), másfelől azért, mert a megigazulás előtt nem jöhetnek létre Istennek tetsző cselekedetek, sőt minden kegyelem nélküli cselekedet bűn számba megy. A Tridentinum eretnokségnek bélyegezte azt az állítást, hogy a megigazulást előkészítő hit nem egyéb, mint *fides fiducialis* (DS 1562), az I. vatikáni zsinat pedig pozitíve is *fides dogmatica*-nak mondta a megigazulásra előkészítő hitet (DS 3008). Ezeknek a megnyilatkozásoknak alapján dogmaként kell elfogadnunk, hogy a *megigazulás előkészítésében alapvető szerepe van a kinyilatkoztatott igazságok igaznak-tartásának, az ún. fides dogmatica-nak*.

Elítélte továbbá a zsinat a „*sola fides*” elvét, és dogmaként szögezte le, hogy a *fides dogmatica-n kívül szabad akaratból fakadó cselekedetek is szükségesek a megigazulásra való előkészülethez* (DS 1559).

A reformáció történetének újabb kutatói szerint a Luther-féle *fides fiducialis* nem zárja ki a Tridentinum által felsorolt „*cselekedeteket*”, hanem amikor Luther elveti a cselekedeteket, azok ellen beszél, akik vakon bíztak teljesítményeikben, mintha azokkal ki lehetne érdemelni a megigazulást. Így tehát voltaképpen csak a kifejezésekben van különbség Luther és a trienti atyák felfogása között.

Vannak ugyan Luthernek olyan kijelentései, amelyek Szent Pálra hivatkozva minden cselekedetet elvetni látszanak. Ezeknek a kijelentéseknek értékelésénél azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy a zsinattal ellentétben Luther nem szaktudományos nyelven fogalmazott, hanem az embernek Istenre való teljes ráutaltságát hangsúlyozni kívánó és a cselekedetekkel való visszaéléseket felháborodottan ostromozó heves vérű népszónok rétori túlzásaival. Követői mindenestre a legtöbbször szó szerint értelmezték ezeket az egyoldalú kijelentéseket (pl. „*sola fides*”, „*De servo arbitrio*”, „*megigazulás előtt nincs kegyelmi ráhatás*”, „*a megigazulás előtti ember minden tette bűnszámba megy*” stb.), és tételként vallották azt, amit a Tridentinum elítélt.

4. A hittudósoly vélekedései

1. A hittudósok először is azt állapítják meg, hogy a trienti zsinat – amint a zsinati szövegekből kitűnik – a fides fiducialist, helyesebben az Isten irgalmában való feltétlen bizalmat nem fölöslegesnek tartotta, hanem elégtelennek.

2. Amikor a hit lényegét az Egyház a fides dogmaticában jelölte meg, ezt a fajta hitet sem tartotta elegendő előkészületnek. Hiszen cselekedetek nélkül ez „holt hit”, ezért nem lehet alapja és gyökere a megigazulásnak (DS 1532).

3. Mint már korábban is láttuk, a tanítóhivatal a cselekedetekben bővelkedő hitet sem tartja olyan teljesítménynek, amely mintegy kiérdemli a megigazulást (DS 1532), hanem azt vallja, hogy az élő hit is a teljesen ingyenes kegyelemmel való közreműködésnek köszönhető (DS 1553). Miképpen kell akkor elképzelnünk az élő hit és a megigazulás egymáshoz való viszonyát? Az előbbi fejezet 4. pontjában láttuk, hogy a Biblia nem szól erről, tegyük hozzá, hogy a tanítóhivatal sem. A hittudósok nagyobb része az Isten által kezdeményezett pozitív diszpozíciók kategóriájába sorolja ezt az élő hitre épülő előkészületet. Az újabbak azonban kerülnek a diszpozíció kifejezést, és csak arra utalnak, hogy az Isten által felajánlott megigazulás elfogadása a hit és az abból fakadó cselekedetek által történik. Nem a kifejezéseken múlik a lényeg, hanem azon, amit a dispositio positiva kifejezést használók is vallanak: a megigazulást Isten nem erőszakolja rá az emberre (mint egyes protestánsok hirdették), hanem egyéni közreműködésünktől teszi függővé annak elfogadását, ez a *közreműködés* pedig a *kegyelem által felkínált élő hitben történik*.

4. Luthernek nemcsak olyan követői voltak, akik ellene voltak a cselekedeteknek, hanem olyanok is, akik egészen közel kerültek a katolikus állásponhoz. Ezek az ún. *szünergisták*. Ők a bizakodó hitet nem passzív bizakodásnak, hanem Istenre való ráhagyatkozásnak, önmagunknak Isten akaratára és rendelkezésére való teljes rábízásának tartották, amely természetszerűen magában foglalja a bánatot, szeretetet, engedelmességet és bizonyos hittételek igaznak-tartását. Ők is Szent Jakabból indultak ki, és ezt a magatartást a hit életének, az ilyen cselekedeteket a hit életmegnyilvánulásainak mondták. Mai szóval egzisztenciális értelemben nézték a hitet. Ebben az értelemben mi is osztjuk véleményünket, amikor élő hitről beszélünk. A trienti zsinat többlete ehhez képest az, hogy a hit metafizikai lényegét is kereste, amivel a szünergisták nem foglalkoztak; és az újabb kutatók szerint maga Luther sem metafizikailag, hanem egzisztenciálisan nézte a hitet. A zsinat a hit metafizikai lényegét a fides dogmaticában látta, és úgy vélte, hogy ez a gyökér, amelyből a cselekedetek kinőnek. A zsinat szerint tehát gyümölcsei, a szünergisták szerint pedig elemei az igaz hitnek a cselekedetek. Mindössze ez a lényegtelen különbség áll fenn a kétféle felfogás között.

66. §. A segítő kegyelem és a szabad akarat

1. A kegyelmi indítás természete

A kegyelem által történő indítás természetét már a legrégebbi időkben kutatni kezdték. Ez a vizsgálódás új lendületet nyert a 13. században, amikor a megigazulást előkészítő és abban segítő kegyelmet, a *gratia actualis*-t fogalmilag elhatárolták a megigazulás állapotától mint *gratia habitualis*-tól. Amikor a trienti zsinaton és az azt követő hittudományban előtérbe került a megigazulás előkészítésének témája, a kegyelem hatékonysága és az ember közreműködése, a figyelem erre az előkészítésre és ezzel majdnem kizárólag a segítő kegyelemmel történő együttműködésre, a segítő kegyelem hatékonyságának minkéntjére irányult és korlátozódott. Így alakult ki a mai helyzet, amikor külön beszélünk a segítő kegyelem és annak alanya, az ember viszonyáról (jelen 66. §-unkban) és külön a megszentelő kegyelemről vagyis a megigazulás hatékonyságáról (a következő §-okban).

1. A segítő kegyelemről régóta vallotta a teológia, hogy két irányban hat, értelmünk megvilágosítása és akaratunk befolyásolása formájában. Amennyiben értelmünkre hat, *gratia illuminans*-nak vagy *illustrans*-nak nevezzük, amennyiben akaratunkra, *gratia inspirans*-nak vagy *aspirans*-nak. A kettő lényegileg azonos, csak hatásai révén kap más-más nevet. Megjegyzendő, hogy egyik esetben sem külső ráhatásról van szó, amilyen pl. a kinyilatkoztatás vagy egy buzdító beszéd, hanem belső fogékonyság megteremtéséről, ami lehetővé teszi a kinyilatkoztatás értelmének felfogását vagy a buzdító beszéd nyomán kelt felbuzdulást, elszántságot és cselekvést (Jn 1,9; 6,44; 1Kor 3,6; 1Jn 2,27). Azt is jó megjegyezni, hogy ha a modern lélektan másképpen képzei el az értelmet és az akaratot, mint a középkoriak, hittudományunknak az értelmi és akarati cselekvésekre vonatkozó megállapításait ez nem befolyásolja. Teológiai szempontból ugyanis nem lényeges, hogy az értelmet és akaratot a középkoriak mintájára egymástól és a lélek lényegétől metafizikailag különböző képességeknek tartjuk-e, vagy pedig olyan összefoglaló neveknek, melyekkel a sajátosan emberi megismerési és cselekvési jelenségek forrásait jellemezzük.

2. Értelmünkben is, akaratunkban is kétféle tevékenységet szokott eredményezni a kegyelem: a) megfontolásból és szabad elhatározásból származó tevékenységeket (*actus deliberati* seu *actus secundi*); b) továbbá az ezeket megelőző sejtéseket, ötleteket, gerjedelmeket, nekibuzdulásokat, fellelkedéseket, tehát önkéntelen, spontán létrejövő aktusokat (*actus indeliberati* seu *actus primi*).

2. A kegyelmi indítás hatékonysága

Még egy fajta megkülönböztetéssel él a trienti zsinat korának hittudománya: a) az a kegyelem, amely elérte a hatását, vagyis amelynek nyomán létrejött az üdvös cselekedet, hatékony kegyelem (*gratia efficax*); b) az a kegyelem viszont, amely nem váltott ki üdvös cselekedetet, elégséges kegyelem (*gratia sufficiens* seu *gratia inefficax*).

Ezzel a megkülönböztetéssel kapcsolatban három hittételt kell vallanunk:

1. GRATIA EFFICAX

Hittétel, hogy van hatékony kegyelem (gratia efficax), vagyis olyan kegyelem, amelyet okvetlen (infallibiliter) nyomon követ az akarat hozzájárulása. Ezt a tételt ebben a formában csak a pelágiánusok tagadták, a protestánsok viszont minden kegyelmet ilyennek minősítettek. A Tridentinum a pelágiánusok elleni korábbi döntéseket újíttotta fel (DS 248).

a) A Biblia tanúsága

Már az Ószövetség nem egyszer Isten tetteinek mondja az Ő segítségével végrehajtott emberi cselekedeteket. Ezekiel (36,25-27) szerint nemcsak új képességekkel ruházza fel Isten az embert (a kőszív helyett új szívet és új lelket ad), hanem azt is ő eszközli, hogy parancsait megtartsák és rendelkezéseit végrehajtsák. Krisztus azt mondja juhairól, hogy mindig hallgatnak szavára és utána mennek (Jn 10,27-29). Így szól továbbá: „Én választottalak benneteket és arra rendelvelek, hogy menjetek, teremjete gyümölcsöt, maradandó gyümölcsöt” (Jn 15,16). „Hiszen Isten maga ébreszti benneteket a szándékot, és hajtja végre a tettet tetszésének megfelelően” (Fil 2,13; vö. Ef 2,9) – írja Szent Pál. Ide kívánczik továbbá mindaz, ahol kiválasztottságról, predestináltságról és a jóban való kitartásról van szó (Róm 9; Mt 22,14; Róm 8,28-33; Ef 1,4-11).

b) A szenthagyomány

Különösen Szent Ágoston neve kívánczik ide. Ő annyira kiemeli a kegyelem hatékonyságát, hogy néha úgy látszik, mintha az emberi szabadság rovására tenné. Szent Pál mellett főleg rá hivatkoztak a kegyelem hatékonyságát eltúlzó újítók.

2. GRATIA SUFFICIENS

Ugyancsak hittétel, hogy van pusztán elégséges kegyelem, (gratia mere sufficiens), amely nem vált ki üdvös cselekedeteket, pedig önmagában elegendő volna azok kiváltására (vere sufficiens).

Tételünket tagadják az összes predestinációsusok (akik csak ellenállhatatlan kegyelmet ismernek), továbbá a janzenisták. Az utóbbiak a kegyelem lényegét az isteni dolgokban való gyönyörködésben látják, és ahol ez nem tapasztalható, ott kevés a kegyelem, mondják. Nézetüket a tanítóhivatal eretneknek minősítette (DS 2306), a Tridentinum pedig a predestinációsusokkal szemben már másfélszáz évvel korábban leszögezte, hogy az ember képes a kegyelemnek ellene szegülni (DS 1554), vagyis létezik olyan kegyelem, amely nem hatékony. A predestinációsusok teljesen tagadták a gratia sufficiens létezését, a janzenisták szerint viszont van ilyen, de az nem igazán (vere) sufficiens, és ezt azok kapják, akikről nem határozta el Isten, hogy együtt fognak működni a kegyelemmel.

A Bibliában számtalan bizonyíték található. Ószövetségi bizonyíték Iz 5,1-7 híres hasonlata a szőlősketről. Hasonló értelemben mondott szemrehányást Jézus a jeruzsálemiéknek: ahogy a tyúkanyó szárnyai alá gyűjti a csibéket, úgy akarta ő megvédeni Jeruzsálemet a számára kilátásba helyezett ítélettől, „de nem akartátok” (Mt 23,37). Hasonló szemrehányással illeti Korozaint és Betszaidát (Mt 11,21-24). Ide sorolhatók a farizeusokkal szemben elhangzott vádak: Jn 5,40; 8,21; 9,33-41; 15,22-25. – Ugyanígy figyelmeztetésekkel és szemrehányásokkal találkozunk az apostoli levelekben (Róm 2,4-11; 2Kor 6,1-2; 1Tesz 5,20), sőt ide vehetők Szent István első vértanú szavai is (ApCsel 7,51-53).

3. A GRATIA EFFICAX NEM SZÜNTETI MEG SZABADSÁGUNKAT

Harmadik hittételünk: a kegyelemmel való együttműködés szabadon történik.

A predestinációsusok által képviselt ellenállhatatlanul kényszerítő kegyelem (gratia necessitans) nemcsak a kegyelem visszautasíthatóságát tagadja, hanem azt is, hogy a kegyelem elfogadása szabadon történik, és a gratia efficax a szabadon közreműködő emberrel együtt (nem pedig az ember szabadságának megszüntetésével) hozza létre az üdvös cselekedeteket.

a) A Biblia tanúsága

A Szentírás egyformán állítja a kegyelem hatékonyságát és az embernek az üdvös cselekedetekben betöltött szerepét anélkül, hogy ezt a látszólagos ellentétet összeegyeztetni próbálná. Mint később látni fogjuk (66. §. 3. pont), az összeegyeztetéssel csak a trienti zsinat utáni teológia kezdett kísérletezni, és a probléma ma sem mondható teljesen megoldottnak.

Tételünket bizonyítják elsősorban azok a bibliai helyek, amelyekkel a kegyelem visszautasíthatóságát igazoltuk. Jellemzőbbek ezeknél az olyan alkalmi buzdítások,

amelyekben – a pillanatnyi szituációnak megfelelően hol a kegyelem győzelmes erejéről van szó, hol pedig az emberi iparkodás szükségességéről. Érdemes például összevetni egymással Jézusnak két példabeszédét, amelyek egyike a jutalmazásnál Isten szuverén jogait hangoztatja (Mt 20,1-16; a szőlőhegy munkásairól), a másik pedig az emberi fáradozás értékét (Mt 25,14-30: az öt talentumról). Szent Pál szerint Isten akaratának senki sem tud ellenállni (Róm 9,19), kegyelme mégis meghiúsulhat az ember ellenszegülésén (2Kor 6,1). Nem azon fordul, aki erőlködik vagy törtet, hanem a könyörülő Istenen (Róm 9,16), mégis versenyfutás az életünk, és úgy kell futnunk, hogy elérjük a célt (1Kor 9,24-27). Pál többet fáradt, mint a többi apostol, de eredménye nem ennek köszönhető, hanem annak, hogy Isten kegyelme is vele együtt dolgozott (1Kor 15,9-10). A filippieket arra buzdítja, hogy félelemmel és rettegéssel munkálják üdvösségüket, hiszen Isten dolgozik bennük, Ő adja a szándékot is, a végrehajtást is (Fil 2,12-13).

b) A szenthagyomány

A teológiatörténet folyamán a pelágiánizmussal folytatott viták során vetődött fel a kegyelem és szabadakarat kérdése. A korábbi atyák bátrabban beszéltek akaratunk fontosságáról, gyanútlanabban buzdítottak, mintha üdvösségünk nem annyira a kegyelmen fordulna, hanem a mi iparkodásunkon. Pelagius túlzásainak hatása alatt azonban óvatossá válik az Egyház. Főleg Szent Ágoston hangsúlyozza ezentúl a kegyelem erejét, de nem tagadja a szabadságot, hiszen élete vége felé munkát is ír a kegyelem és akarat viszonyáról, és ebben is, más műveiben is védelmébe veszi szabadságunkat (Epist 117; Corr gr 4 31; Spir litt 34; Confess VIII 8 20). Egyik kijelentése idővel jelszóvá lett az Egyházban: Deus non deserit, nisi deseratur: csak azt hagyja el Isten, aki őt elhagyta (Nat et gr 26 29).

3. A kegyelemmel való együttműködés hittudományos megközelítése

Az Egyház a trienti zsinaton dogmának mondotta, hogy a kegyelmi hatás nem veszi el az ember szabadságát. Hogyan egyeztethető össze ez a kegyelem hatékonyságával? Nemcsak a Biblia nem szól erről, de a zsinat sem. A hittudományban 1600 táján vetődött fel a probléma, és egy ideig igen heves csatározások folytak a katolikus hittudósok között. Valamennyien képviselték azt a skolasztikus elvet, amely szerint Isten a főok (causa principalis seu causa prima), az ember pedig az eszköz-ok (causa instrumentalis seu causa secunda) szerepét tölti be a kegyelmi együttműködésben. De hogy ennek a két oknak együttes munkáját a jelen esetben hogyan kell elképzelni, abban nagyon eltértek egymástól az egyes teológiai iskolák véleményei. Voltaképpen tehát nem teológiai érvelések álltak itt szemben egymással, hanem filozófiai elképzelések. Ezeknek két fő irányával és alapelveikkel a predestinációról szóló vitában már találkoztunk. A többi iskola közvetítő megoldásokkal próbálkozott, nem sok sikerrel.

1. Az ún. *tomista iskola* a Dominicus Bañez által kidolgozott tételeket vallja:

a) A gratia efficax lényegileg (ab intrinseco) különbözik a gratia sufficiens-től; vagyis a gratia nem az emberi hozzájárulás hiánya miatt sufficiens, megléte miatt pedig efficax, mint azt a molinisták tanítják.

b) Akiről Isten öröktől fogva elhatározta, hogy itt és most actus salutaris-t fog végrehajtani, annak – ugyancsak örök elhatározása következtében – itt és most gratia efficax-ot fog adni, vagyis olyan gratia-t, amivel az illető feltétlenül együtt fog működni, de szabadon. Akiről viszont öröktől fogva megengedőleg azt határozta, hogy nem fog együttműködni a kegyelemmel, az gratia sufficiens-t kap, amit ő szabad akarattal vissza fog utasítani.

c) Hogyan lehet mégis sufficiens-nek mondani az olyan kegyelmet, amellyel Isten örök elhatározása következtében nem fog együttműködni az ember? Úgy, hogy ez is megadja az

embernek a hozzájárulás diszpozícióját, de azt nem aktualizálja, nem váltja ki az akarati hozzájárulást. Mert diszpozíciót ad, azért vere sufficiens, és mert nem vált ki hozzájárulást, azért mere sufficiens.

d) Hogyan hat a gratia efficax? Praemotio physica seu praedeterminatio physica (= fizikai erővel ható előirányzás) formájában. Tehát nemcsak biztatja, vagy csalogatja az akaratot és nemcsak felkészíti a jónak a választására (ez nem fizikai, hanem morális ráhatás volna), hanem készíti is arra aktív, fizikai ráhatással (praemovet, praedeterminat).

e) Ha ez így van, hogyan lehet beszélni a hozzájárulás szabadságáról? Ezt elképzelni nem tudjuk, de fogalmilag nem nehéz levezetni a kegyelem és az akarat természetéből. Ugyanilyen elképzelhetetlen, de levezethető tételekkel állunk szemben a mai elméleti fizikában is: elképzelni nem tudjuk, csak levezetjük és egyenletek formájában leírjuk azokat. A fogalmi levezetés ez esetben abból indul ki, hogy Isten mint főök az embert mint eszközöket az utóbbi természetének megfelelően kell, hogy használja. Természetünkhöz pedig lényegileg hozzátartozik akaratunk szabadsága, amit éppen ezért nem szüntet meg a praedeterminatio physica. Hasonlat: az ember mint főök a fejszét mint eszközöket a fejsze természetének megfelelően használja, tehát nem fűrészsel vele, hanem hasogat. Az eredményt ilyenkor egyformán szokás tulajdonítani az embernek is, a fejszének is, bár a főszerep kétségtelen a favágó emberé. Ugyanígy az actus salutaris az ember szabad akaratú természetének megfelelően jön létre, és egyformán tulajdonítható az embernek is, Istennek is, bár a főszerep kétségtelenül Istené.

f) Lássunk egy gyakorlati esetet. Isten öröktől fogva elhatározta, hogy Caius holnap délután meglátogatja beteg barátját, és rábeszéli a szentkenet felvételére. Ennek következtében Caius holnap meg fogja kapni a gratia efficax-ot, amely egyrészt eszébe juttatja a látogatást, másrészt kedvet ad hozzá és erőt kölcsönöz neki. Ez az erő ki is váltja Caiusból a megfelelő cselekedeteket, de Caius azokat mégis szabadon hajtja végre, mert a gratia efficax meghagyja az ember szabadságát, hiszen az utóbbi hozzátartozik Caius természetéhez. – Isten azt is öröktől fogva megengedte, hogy ha Caius feleségét is elhívja, Caia ellenálljon a készítésnek, sőt hazugság formájában tegye azt. Ennek következtében Caia a látogatás végrehajtásához holnap gratia sufficiens-t kap, aminek folytán kedve talán lesz a látogatáshoz, de ereje már nem. Hasonlóképpen eszébe fog jutni, hogy a hazugság bűn, kedve is lenne azt elkerülni, de nem kerüli el, mert gratia sufficiens-t kapott, nem gratia efficax-ot.

g) Ha ilyen példán illusztrálják a tomista iskola elképzelését, láthatjuk előnyeit és hátrányait. Előnye, hogy mindenáron biztosítani akarja Isten első okiságát, kezdeményezését, szuverenitását; hátránya, hogy veszélyeztetni látszik az ember szabadságát. Az utóbbit ugyanis csak fogalmilag látszik biztosítani. Csak annyit mond, hogy kell lenni szabadságunknak, mert az természetünkhöz tartozik, de a tulajdonképpeni kérdésre, hogy ti. hogyan egyeztethető össze a kegyelem és a szabadság, voltaképpen nem válaszol. Ugyancsak kevésnek látszik arra a kérdésre adott válasza is, hogy miért mondható sufficiens-nek az általa elképzelt gratia sufficiens, ha csak diszpozíciót ad.

2. A 18. században *ágostonrendi teológusok* módosítani próbálták a tomizmust. Elméletük nem annyira metafizikai elvekre támaszkodik, hanem arra az egzisztenciális tapasztalatra, amit Szent Ágoston úgy fogalmazott meg, hogy állandóan kétféle gyönyörűség küzd bennünk egymással, a lelki dolgokban való gyönyörködés keresése, illetve az azokban lelt gyönyörűség (delectatio coelestis) és a földi, ideiglenes javakat élvezni kívánó érzéki gyönyör (delectatio terrestris). Az ágostonosok, akárcsak a janzenisták, az isteni kegyelmet azonosították a delectatio coelestis-szel, de a janzenistákkal ellentétben azt vallották, hogy ennek elvben ellene lehet mondani, mert nem fizikai, hanem csak morális ráhatás, vagyis csalogatás, csábítás, felkínálás formájában hat az emberre, és ugyanígy hat a delectatio terrestris is.

Vagyis ha Isten azt határozta, hogy Caius meglátogatja holnap beteg barátját, akkor Caius olyan kegyelmet kap, amely ezt rendkívül vonzónak, kívánatosnak tünteti fel előtte, aminek következtében meg is teszi azt, bár elvileg ellentmondhatna. A *delectatio coelestis* most *delectatio victrix*-szé vált, vagyis győzött a *delectatio terrestris* fölött, ebben áll a hatékonysága. A beleegyezés szabadságát az biztosítja, hogy nem fizikailag, hanem csak morálisan hatott a kegyelem. – A Caiának adott *gratia sufficiens* ugyancsak moraliter hatott, de kisebb mennyiségű volt, ezért az erényt nem tüntette fel annyira vonzónak, a hazugságot pedig annyira visszataszítónak, hogy hatást váltott volna ki; vagy pedig nem mennyiségileg volt kevesebb, de nem épült rá Caia speciális hajlamaira és körülményeire.

Az ágostonos elmélettel szemben joggal vethetjük fel a kérdést: mennyire biztosítja a szabadságot, ha a morálisan ható *gratia efficax* hatása alól csak elméletileg tud kitérni az akarattal, a *gratia sufficiens* pedig csak annyira hat, hogy gyakorlatilag biztosan ellene mond az ember?

3. A *molínistáknak* Molina Lajos által kezdeményezett elmélete az isteni előretudásnak arra a fajtájára épül, amit ők *scientia media*-nak neveznek; a *predestináció*ról szóló fejezetben már volt szó erről.

a) Isten a *scientia media* révén előre látja, hogy ha ő holnap délután kegyelmet küldene Caiusnak, azzal ő együttműködne, és így gyakorolná az irgalmasság cselekedeteit.

b) Ennek a tudásnak következtében Isten öröktől fogva elhatározza, hogy megküldi a kegyelmet és Caius azzal együtt fog működni.

c) holnap délután el is küldi a kegyelmet, amely önmagában sem nem *sufficiens*, sem nem *efficax*, de mivel Caius együtt működik vele, *efficax*-szá válik. A *molínista gratia efficax* ugyanis az emberi együttműködés következtében, vagyis külső ok folytán (*ab extrinseco*) hatékony.

d) Ugyancsak öröktől fogva látja Isten a *scientia media*val, hogy ha holnap Caia-nak is kegyelmet küldene az irgalmasság gyakorlására és a hazugság elkerülésére, Caia azt szabad akarattal visszautasítaná. Ennek a tudásnak következtében elhatározza, hogy küld ugyan Caiának kegyelmet, de ő nem fog azzal együttműködni. Ez meg is történik, és így a Caiának küldött kegyelem nem lesz *efficax*-szá, hanem *sufficiens* marad. *Sufficiens*, hiszen önmagában elégséges volna, csak Caia előrelátott és megengedett elutasítása miatt nem *efficax*.

e) Ez az elmélet biztosítja az ember szabadságát. Ugyanakkor két nehézséget szoktak felhozni ellene. Egyik az, hogy Isten elhatározását az ember előrelátott döntésétől teszi függővé, ami sokak szerint nem eléggé biztosítja Isten első okiságát, szuverenitását. A *molínisták* azt felelik erre, hogy Isten szuverénül alkotta meg ebben a formában a kegyelmi rendet: maga tette függővé döntését az ember előrelátott választásától. Így tehát mégis csak ő az első ok. – Másik és nagyobb nehézsége a *molínista* elméletnek a *scientia media* feltételezése. Hogy ez a tudás mennyire nem bizonyítható, hanem csak hipotetikus jellegű, arról az istentanban volt szó (9. §. 4. 1. b) pont.)

4. Bellarminus, Suarez, Lessius és más neves jezsuita teológusok a *molínizmusnak* Isten szuverenitását veszélyeztető látszatát az ún. *kongruizmussal* akarták elkerülni. Eszerint Isten előre látja Caius hozzájárulását, el is határozza azt, de a tőle kapott kegyelem Caius esetében nem azért válik *efficax*-szá, mert Caius hozzájárult, hanem azért, mert olyan kegyelmet kap, amely az ő speciális hajlamai és pillanatnyi körülményei miatt feltétlenül kiváltja az ő hozzájárulását (*gratia congrua*). Caia viszont olyan kegyelmet kap, amely magában elég volna hozzájárulása kiváltásához, de Caia speciális hajlamait és pillanatnyi körülményeit tekintve mégsem fogja kiváltani (*gratia incongrua*).

Ez az elmélet jobban biztosítja Isten aktivitását, mint az előbbi, hiszen itt a kegyelem hatékonysága nem egészen külső tényezőn, vagyis az emberi hozzájáruláson, hanem amellet a kegyelemnek a pillanatnyi helyzethez szabott vagy ahhoz nem szabott voltán is

múlik. Gratia efficax az lesz, ami gratia congrua, gratia inefficax pedig az, ami gratia incongrua. – Istennek az emberi elhatározástól való függőségét azonban a kongruizmus sem küszöböli ki, hiszen előrelátott emberi döntésen fordul, hogy congrua vagy incongrua kegyelmet kap-e valaki. Ezen kívül ez az elmélet is a scientia media-ra épül, vagyis a molinizmus legnagyobb nehézsége itt is fönnáll.

5. Ligouri Szent Alfonz és más gyakorlati, lelkipásztorkodó hittudósok találták ki a *szinkretizmust*. E szerint Isten mindenkinek megadja az imádkozáshoz szükséges kegyelmet. Ez az ajándékozás nem tomista, sem molinista módon történik, hanem egyszerűen kijár.

Az imádság azonban csak akkor következik be, ha az illető együttműködik a kegyellel, tehát a kapott kegyelem csak a közreműködés folytán (ab extrinseco) válik gratia efficax-szá.

Aki a kegyellel együttműködik, vagyis imádkozik, az további kegyelmet fog kapni, de ez már az ágostonosok módjára, tehát praedeterminatio moralis formájában váltja ki az üdvös cselekedeteket.

Nehézségek: a) Az ab extrinseco veszélyeztetni látszik Isten szuverenitását. b) A második lépésben szerepel a tomista praedeterminatio, illetve az ágostonos morális hatás. Ezek nehézségeiről fentebb volt szó. c) Nem látszik, hogy Isten az imádsághoz adott kegyellel való együttműködést tomista vagy molinista formában tudja-e előre, sőt egyáltalán előre tudja-e.

6. Több hittudós úgy véli ma, hogy az összes eddigi teoriák antropomorf módon képzelik el Isten és az ember együttműködését, mert helytelenül értelmezik Isten transzcendenciáját. Az utóbbi ugyanis nemcsak Istennek a világtól való lényeges különbözőségét mondja ki, hanem ennek a különbözőségnek azt a következményét is, hogy Isten nem a teremtett okok módján hat a világban és a világra, hanem egészen más, számunkra elképzelhetetlen formában.

a) Elsősorban Isten előre-látását kell megtisztítanunk az időbeliségtől. Mivel ő *örök most-ban látja a dolgokat*, nincs szüksége arra, hogy jövő szabad tetteinket akár saját elhatározásában (mint a tomisták vélik), akár scientia media révén (mint a molinisták gondolják) lássa előre. Istenben nincs „előre”.

b) Másodszor az isteni együttműködés sem olyan, mint amikor két teremtett ok együttesen hoz létre egy hatást (a favágó és fejszéje). Isten nem adja bele az erőt előre az emberi szabad akaratba a kegyellel, ahogy mi erőnköt adjuk a fejszébe a fa szétvágásánál. Ráhatása abban áll, hogy a teremtés cselekvése éppúgy Istentől függ, mint a léte, és a kétféle függés nem választható el egymástól. Nem létezhetnék és nem cselekedhetnék tehát szabad akaratunk, ha cselekvésünk is éppennyúgy nem függne Istentől, mint ahogy a létünk. *A lét is, a cselekvés is creatio continua eredménye*: Isten teremtő ereje teszi lehetővé minden pillanatban a létet is, a cselekvést is, mindkettőhöz minden pillanatban Istenből merít erőt az akarat.

Ez elég világos a jócselekedetknél, amelyek nem is képzelhetők el az isteni erőforrás állandó rásugárzása nélkül. De olyankor is Istentől függ az akarat, amikor vétkeznek? Tőle függ létében és cselekvésében. És vétkeiségében? A véték lényege abban áll, hogy a cselekvésben az akarat szabadon függetleníti magát bizonyos normáktól, amelyekhez alkalmazkodnia kellene. Ezt a függetlenedést Isten megengedi, és a cselekedeteknek mint cselekedetnek létrejöttében ilyenkor is közreműködik, hiszen nélküle nem létezne akarat és nem volna szabad cselekvés. Az erényes cselekedetnél az isteni közreműködés valamiféle többletet tartalmaz: amennyiben a normának megfelelően cselekszik valaki, nagyobb mértékben érvényesül Istentől való függősége, sokkal inkább részesedik Isten tökéletességében, mint a bűnös cselekedetknél; ez a többlet a hatékony kegyelem, illetve emiatt a többlet miatt mondható, hogy a kegyelem itt jobban érvényesül, vagy hogy a kegyelem ez esetben hatékony volt.

c) Itt tehát nincs szó arról, hogy Isten előre befolyásolja az akaratot akár physice, akár moraliter. Üdvös cselekedetet csak különleges isteni segítséggel, kegyelemmel tudunk végrehajtani. A kegyelem konkrétan azt jelenti, hogy Isten olyan erőt sugároz akaratunkba, hogy az alkalmassá válik az üdvös cselekedetek végrehajtására. *Ha végre is hajtja a cselekedetet,* akkor a fentebbi gondolatmenet értelmében, vagyis mert a norma szerint cselekedett, *jobban elfogadta Istentől való függését,* inkább részesült Isten tökéletességében. *Ez esetben beszélünk gratia efficax-ról.* Ha eltért a normától, nem üdvös, hanem vétkes cselekedetet hajtott végre, akkor e tekintetben nem fogadta el az Istentől való függését, hanem csakis léte és cselekedni-tudása tekintetében, tehát kevésbé részesült Isten tökéletességében, azért ilyenkor csak gratia sufficiens-ről beszélhetünk. Így a kegyelem kétféleségét az isteni függőség kisebb-nagyobb elfogadása, Isten jóságában való kisebb-nagyobb részesedésünk határozza meg (15).

67. §. A megigazultság vagyis a megszentelő kegyelem állapota

1. Dogmatörténeti áttekintés

A kegyelem kiteljesedése a kegyelmi állapot: az embernek Krisztus által történő tartós bekapcsolódása a Szentháromság életébe. Ezt a megigazultság állapotának vagy a megszentelő kegyelem állapotának nevezzük. Elvileg a kegyelem nem azonos a megigazultsággal, gyakorlatilag azonban azonosnak tekinthetjük a kétféle állapotot. Hiszen – mint a 69. §-ban látni fogjuk – a kegyelem „formai oka”, vagyis lényegadó oka a megigazultság állapotának.

A *Bibliában* főleg Szent Pálnál, Szent Jánosnál és az Apostolok Cselekedeteiben olvashatunk arról, hogy mik jellemzik ezt az állapotot. Szent Pál szerint a kegyelem Jézusnak bennünk folytatódó élete és a mi életünk Jézusban. Isten ugyanis Jézusban fordul felénk: az Atya a Fiú által küldi a Szentlelket, aki átalakít minket, hogy Jézus testvéreivé, az Atya kedvelt gyermekeivé váljunk, és Jézus lelkülete jellemezze kapcsolatunkat a másik két isteni személyhez. Ez az állapot a maga teljességét a világ végén az eszkatológiai korszakban fogja elérni, de már itt a földön kezdetét veszi a megigazulás állapotával. Szent János nem kegyelemről beszél, hanem új életről, Isten életében való részesedésről. Az Apostolok Cselekedetei viszont Isten előtt való kedvességnek szereti mondani a kegyelmet. Azok részesülnek ebben, akik a dicsőségesen uralkodó Krisztust elfogadják életük urának és parancsolójának, és hűségesen kitartanak mellette.

A *Biblia utáni teológiában* a kegyelemtan első lépése Irenaeus „anakephalaiószisz”-tana. Ez egyrészt azt hirdeti, hogy Krisztusban új főt kapott az emberiség (Ef 1,10), másrészt azt is, hogy ebbe a főségbe a keresztség kapcsol be minket, és így létrehozza bennünk az Istenhez való hasonlóságot (similitudo Dei), ami jóval több, mint a teremtésben kapott istenképiségünk (imago Dei; Adv haer IV 38 3). Tertullianus tovább építi ezt a gondolatot két szakkifejezés bevezetésével: szerinte a teremtésben natura-t, a keresztségben gratia-t kapunk (De an 21; De bapt 5). Jelentős további lépéssel azonban csak az alexandriaiaknál találkozunk. Ők a második Péter-levél (1,4) alapján a gratia lényegét az isteni természetben való részesedésünkben jelölik meg (Alexandriai Kelemen: Paid I 2; VII 1), amit aztán a 4. század görög atyái új szakkifejezéssel megistenülésnek (theiószisz) kezdenek nevezni (Athanasius: Adv Ar IV 2 59). A keletiek kegyelemtanának ma is legfőbb alapelve a theiószisz, de az ortodox egyház platonizáló értelemben eltúlozza.

A nyugatiak kegyelemtanára Szent Ágoston volt nagy hatással. Az ő kegyelemtana azonban alig tartalmaz többet, mint antipelágiánus vonatkozásokat. Elsősorban a segítő kegyelmet, nevezetesen a kegyelem szükségességét és ingyenességét, továbbá a predestinációt és a kegyelemben való kitartást elemezte, és több szakkifejezést honosított meg: gratia praecedens és subsequens, gratia operans és cooperans stb.

A *középkorban* a kegyelemtanba is bevonul az arisztotelészi metafizika. Ekkor kezdték a megszentelő kegyelmet gratia habitualis-nak (kegyelmi állapotnak) nevezni (szemben az átmeneti jellegű segítő kegyelemmel, a gratia actualis-szal). A gratia habitualis-t az arisztotelészi habitus-tan módjára értelmezték. Ez a megkülönböztetés és értelmezés a trienti zsinat óta általánossá vált. – A *Tridentinum* kegyelemtana különben erősen protestánsellenes színezetű, vagyis csak azokat az elemeket hangsúlyozza, amelyeket a protestánsokkal szemben kellett képviselnie. – A következő századok *kegyelemtani vitái* a zsinat által hangoztatott és ellentétesnek látszó két tételnek, a kegyelem szükségességének

és az ember szabad akaratának összeegyeztetésén fáradoztak. Ezekből az időkből származik a gratia efficax és a gratia sufficiens megkülönböztetése, valamint a natura pura modellje, amiről már volt szó (63. §. 6. 4. pont).

Legújabban a kegyelemtan perszonalisztikus vonatkozásainak kidolgozásával, sőt egyesek az egész kegyelemtannak perszonalisztikus szellemben való átdolgozásával kísérleteznek. Hogy mit jelent a perszonalisztikus szemlélet érvényesítése, azt a dogmatika lapjain is nyomon kísérhetjük.

2. A megszentelő kegyelem mivoltának mai megközelítése

A megszentelő kegyelem mivoltát több irányból közelíthetjük meg:

1. Két főhatását elemezve. Ezek egyike a bűnök eltörlése, a másik főhatás pedig a bűnös belső megújulása és megszentelődése.
2. Bizonyos bibliai képek által jelzett egyéb hatásainak bemutatásával.
3. Teológiai következtetések, azaz hittudományos okoskodás formájában.
4. Antropológiai megközelítéssel.
5. A megigazulás személyes egzisztenciális vonatkozásainak elemzése útján.
6. A megigazulás gyümölcseinek feltárásával.

68. §. Kegyelem és a bűnök eltörlése

A kegyelemben Isten életébe kapcsolódunk, nekünk ajándékozta magát Isten. Ez közvetlenül kettős hatást vált ki lelkünkben: megszabadulunk bűneinktől és Lélekben újjászületünk, vagyis bensőleg megújulunk és megszentelődünk. Először a bűnök eltörlésével foglalkozunk, a megszentelődést a következő §-ban tárgyaljuk.

1. A Biblia tanúsága

Mind az ószövetségi, mind az újszövetségi Szentírás a megigazultság kifejezésen gyakran bűnbocsánatot ért. Az ószövetségi szóhasználatban azonban a megigazulás bírói kijelentés volt, nyilatkozat arról, hogy valakire nem lehet rábizonyítani a bűnt, tehát nem érdemel büntetést. Ez a *iustitia forensis*, vagyis a bíróság (forum) által megállapított büntelenség, a földi igazságszolgáltatásban nem mindig esik egybe a valódi büntelenséggel, mert kellő bizonyítékok hiányában olyanról is kimondhatják a felmentő ítéletet, aki voltaképpen bűnös. A *iustitia forensis* igazi értelme: nem bizonyítható rá a bűnösség, nem tekinthető bűnösnek, tehát nem érdemel büntetést, nem róható ki rá a büntetés.

Vannak bibliai helyek, amelyekből a protestánsok azt következtették, hogy a kegyelmi megigazultságban nem történik több, mint hogy *Isten nem tekint valakit bűnösnek*. Ilyen hely: „Boldog, akinek bűne megbocsátva, akinek be van fődve gonoszsága; boldog ember, akinek az Úr vétkeit föl nem rója (Róm 4,7-8; vö. Zsolt 32,1-2). „Isten ugyanis ... nem tartja számon vétkeinket” (2Kor 5,19). Másutt ilyen kifejezések olvashatók: Isten hátat fordít bűneinknek, elfordul bűneinktől, hátradobja őket, elmegy mellettük, emlékezetéből kitörli, elfelejti őket stb.

Ezekkel a helyekkel szembe lehet állítani két tényt: a) Azt a bibliai adatot, hogy Isten szava teremtő szó, vagyis eszközli is, amit kijelent, pl. „Legyen világosság, és világos lett” (Ter 1,3). Ennek értelmében, ha kijelenti, hogy nem tekint valakit bűnösnek, akkor az megszűnik bűnös lenni. b) Továbbá sok olyan kijelentés található a Bibliában, amelyekben a bűn eltörléséről, elvételéről, lemosásáról, a bűnös megtisztításáról, megszabadításáról, vagy megkegyelmezésről van szó. Például éppen a Zsolt 32,2 c) és 11 b), továbbá: „Elsőpröm gonoszágaidat, mint a felhőt, és vétkeidet, mint a ködöt” (Iz 44,22). „Ha olyanok volnának is bűneitek, mint a skarlát, fehérek lesznek, mint a hó, és ha olyan vörösek is, mint a bíbor, olyanok lesznek, mint a gyapjú” (Iz 1,18). „Akkor majd tiszta vizet hintek rátok, hogy megtisztuljatok minden tisztátalanságtól” (Ez 36,25).

Az Ószövetségben a Messiás személyével nem hozták kapcsolatba a bűnbocsánatot. Úgy hitték, ha eljön, megsemmisíti a bűnösöket, a bűnt pedig mindörökké száműzi a világból. Annál feltűnőbb, hogy Keresztelő Szent Jánosnak, Jézusnak és az apostoloknak igehirdetése bűnbánatra való felszólítással kezdődik. *Szent János* evangéliuma a Keresztelő ajkára adja a Deutero-Izajás hasonlatára (Iz 53,7) célzó szavakat az áldozati bárányról: „Nézzétek, az Isten Báránya! Ő veszi el a világ bűneit” (Jn 1,29). Egyes bibliakritikusok szerint ez a mondat nem szerepelhetett a Keresztelő igehirdetésében, mert ebben a formában csak az első század második felében kezdett volna megfogalmazódni Jézus megváltói halálának tétele. Ha így volna, a krisztusi megváltás hatását akkor is bizonyítaná, hiszen kánoni könyvben fordul elő. A János-evangélium másutt is beszél a bűnök lemosásáról (13,10-11; vö. 15,2-4). Az első János-levél is ezt írja: „Jézusnak a vére minden bűnt lemos rólunk” (1,7), és „ha megvalljuk bűneinket, ... megbocsátja bűneinket, és minden gonoszságtól megtisztít minket” (1,9).

Szent Pál kétféleképpen beszél. Mint láttuk, vannak kijelentései, amelyek a protestáns nézetet látszanak igazolni. Más helyeken viszont a bűnök eltörlését vallja: „Nincs semmi elmarasztaló ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban élnek” (Róm 8,1). „... ilyenek voltatok, de megtisztultatok, ... Istenünk Lelke által” (1Kor 6,11). „... a keresztségben isteni szavával

megtisztítva megszentelje. Ragyogóvá akarta tenni...” (Ef 5,26-27). A *Zsidóknak írt levél* abban látja Krisztus önfeláldozásának célját, „hogy sokaknak bűnét elvegye” (9,28).

De már az *Apostolok Cselekedeteiben* olvassuk, hogy Szent Pál Ananiástól ezt az utasítást kapta: „Indulj, vedd fel a keresztséget, s nevét segítségül híva mosd le bűneidet” (ApCsel 22,16).

Nagyon jelentős, amit Szent Pál Jézus halálában való részesedésünkről ír. Jézus magára vette a halált és annak kínjait, az emberiségre Ádám bűne óta kiszabott adósságot, és ezzel lehetővé tette, hogy a halál átkosságától megszabaduljon az ember. Aki a hit és a keresztség révén Krisztusba öltözik, az megszűnik a bűnös Ádám leszármazottja lenni, ezentúl a büntelen Krisztus családjába tartozik, új emberré válik (Róm 3,25-26; 5,9-11; Kol 2,13-14).

2. A szenthagyomány tanúsága

Már *Iustinus* a Tryphon elleni dialógusában azt írja, hogy a zsoltárosnak szavait („Boldog az ember, akinek az Úr nem tartja számon vétékét”; Zsolt 32,1-2) nem szó szerint kell értenünk, hanem úgy, hogy azért nem tartja számon azokat, mert a bocsánat után már megszűntek létezni (Tryph 141). – Clemens *Alexandrinus* szerint a keresztség lemossa a bűnöket, ezért marad el a büntetésük (Paid 16 253). – Hasonlóképpen gondolkodik *Chrysostomus*, *Ambrosius*, *Augustinus* stb.

3. A tanítóhivatal állásfoglalása

A trienti zsinat nyilatkozatai nem terjednek ki a kegyelem és a bűnbocsánat viszonyának egész problémakörére, hanem csak a 16. századi újitók által támadott tételeket tárgyalják.

1. Elsősorban – mint már láttuk – azzal a nézettel szállt szembe a zsinat, amely szerint az áteredő bűn megszünteti szabadságunkat, és a halál, az ördög és a bűn rabszolgájává tesz bennünket. Amikor a zsinat ezzel szemben megvédi a bűnbeesett ember metafizikai szabadságát, akkor egyben megadja azt az alapot is, amire a bűn eltörlése metafizikailag ráépíthető.

2. A bűnbocsánatról a zsinat idején a *protestantizmuson* belül kétféleképpen vélekedtek, abban azonban megegyezett a kétféle nézet, hogy a bűnbocsánat nem törli el a bűnöket, csak büntetésre-méltó-voltunkat szünteti meg. Hogyan történik ez?

Kálvin szerint azokban, akik rábízzák magukat Krisztus érdemeire, Isten nem veszi tekintetbe a bűnöket. Bűneik megmaradnak ugyan, de Krisztus érdemeire való tekintettel nem számítódnak be (*non imputantur*). Luther teológiája egy pozitív elemet is hozzáad ehhez a be-nem-számításhoz: Isten kijelenti, hogy nemcsak nem számítja be az illető bűneit, de *igaznak is tartja őt*; bár a valóságban nem ártatlan, de az ártatlan Krisztus elébe áll a büntetéskor, eltakarja őt, és az ítéldbíró csak az előtte álló Krisztusra néz, nem az illető bűneire. A „*iustitia forensis*” egy fajtájáról van szó itt is. Ezekkel az állításokkal szemben a trienti zsinat *dogmaként* mondja ki, hogy a keresztségben kapott *kegyelem megszünteti azt, ami a bűn igazi és sajátos lényegét alkotja* (id quod veram et propriam rationem peccati habet), tehát nem az történik, hogy eltakartatik (raditur = leborotváltatik) vagy be nem számítatik a bűn. Ugyanakkor kétségtelenül megmarad a concupiscentia, amely azonban csak annyiban mondható bűnnek, amennyiben Ádám bűnéből származik és a bűn felé tereli az embert, vagyis átvitt értelemben bűn (DS 1515). – Ugyancsak eretneknek nyilvánítja a zsinat azt az állítást, amely szerint a megigazulás azonos lenne Krisztus érdemeinek pusztá beszámításával vagy pedig olyan értelmű bűnbocsánattal, amely nem jár együtt a léleknek a Szentlélek által eszközölt teljes belső átalakulásával (DS 1561).

4. Hogyan látjuk ma a reformátorok elítélését?

Kétségtelen, hogy az elítélt nézetek szó szerint olvashatók az újítók írásaiban. Az újabb történeti kutatás azonban itt is felveti a kérdést, hogy a reformátorok, különösen Luther, valóban a trienti zsinat által elítélt formában értették-e azt, amit szóban és írásban nem győztek hangoztatni (16).

1. Luther számára mentségül szolgál három körülmény:

a) Első az, hogy Luther nem a hittudósok higgadt, tárgyilagos stílusában szónokolt és írt, hanem a népszónokok egyoldalú kisarkításával, amely úgy emel ki egy-egy hitigazságot a szövegösszefüggésből, mintha annak ellenkezője nem léteznék, mintha ő tagadná az azt kiegészítő ellentétes, dialektikus igazságot.

Biztos, hogy Luther igehirdetésének elsődleges célja megegyezik a trienti zsinat céljával: annak hangsúlyozása, hogy a megigazulás egyáltalán nem az ember érdeme, hanem Isten irgalmának teljesen ingyenes ajándéka. Ezt a gondolatot a trientiek tudományos alapossággal, a skolasztika félreérthetetlen szakkifejezéseivel fogalmazták meg, a reformátorok pedig a népszónokok egyoldalúan eltúlzó stílusában.

b) Második figyelemre méltó körülmény, ami mentségére szolgálhat Luthernek, hogy az ő gondolkodását a skolasztika *hanyatló* korának merőben külsőséges teológiai szemléletmódja befolyásolta. Petrus Aureoli, Durandus, Occam és Biel szinte önkényeskedéssé torzították el Isten szabadságát. Luther ezt a teológiát tanulta, és ennek istenképe és kifejezőmódja szinte kihívta a tulajdonképpeni helyes célnak, a kegyelem teljes ingyenességének egészen egyoldalú megfogalmazását.

c) Harmadik mentő körülménynek tekinthetjük azt a tényt, hogy az *isteni szó teremtő jellegét* nemcsak nem tagadták, de ismételten hangsúlyozták az újítók. Csakhogy nem vonták le ennek logikus következményét: akit Isten igéje igaznak nyilvánít, azt a teremtő ige azzá is teszi. Isten mindentudását is elfogadták az újítók anélkül, hogy annak logikus következményére gondoltak volna: a mindentlátó Isten csak úgy tudja elfödni, elrejtteni maga elől valakinek a bűneit, ha megsemmisíti azokat, ha megszűnik az illető bűnös lenni.

Ha ezeket a mentő körülményeket tekintetbe vesszük, akkor sokkal *közelebb áll egymáshoz az újítók és katolikus ellenfeleik állásfoglalása*, mint első tekintetre látszik. Hiszen mindkét fél felfogása megfogalmazható ebben a formában: a megigazulás abban áll, hogy Isten igaznak nyilvánít valakit; Isten szava azonban teremtő ige, ennél fogva valóban igazzá, büntelenné válik az illető. Egy *különbségről* azonban mégsem szabad megfeledkeznünk. Arról, hogy a trientiek metafizikailag is nézik az embert és a vele kapcsolatos változásokat, az újítók pedig csak egzisztenciálisan. Ha tehát az utóbbiak tagadják a metafizikai büntelenséget, akkor szembe kerülnek a Tridentinummal.

2. De éppen *erről folyik ma a vita*, hogy mondható-e az ő felfogásuk – legalábbis Lutheré és Kálviné, nem pedig követőik egy részéé – a metafizikai büntelenség tagadásának. Metafizikailag a bűn az emberi természet elfordulása Istentől, a bűnbocsánat pedig természetünk visszafordulása Istenhez. Erről a metafizikai viszonylatról a reformátorok nem beszélnek, sem nem állítják, sem nem tagadják, mert ők nem ebben a formában tárgyalják a kérdést. A megigazulással kapcsolatban csak arról a változásról beszélnek – mai kutatók szerint –, ami egzisztenciális vonalon, tehát kegyelemtől segített akaratunk folytán megy végbe bennünk: a hit, remény és szeretet területén történő újjászületésről, a gyakorlati cselekedetekben mutatkozó megszentelődésről.

3. Bonyolítja a problémát, hogy amikor a reformátorok a *bűnről és bűnösségről* beszélnek, egészen másra gondolnak, mint a katolikusok. Mi ugyanis a halálos bűnök

lényegét mondjuk Istentől való elfordulásnak, a bocsánatos bűnöket viszont összeférhetőnek tartjuk a kegyelmi állapottal. Ezzel szemben az újítók: a) nem tesznek különbséget halálos és bocsánatos bűn között; b) bűnnek mondják gyarlóságainkat és bűnös hajlamainkat (concupiscentiae) is. c) Az utóbbi miatt mondják, hogy a keresztség nem szünteti meg bűnösségünket. Ha ebben a kijelentésben a bűnösséget katolikus értelemben vesszük, akkor állításukat eretneknek kell mondanunk. Ha azonban a protestáns bűnfogalomból indulunk ki, akkor megkülönböztetéssel kell élnünk: ca) Az áteredő bünt és a keresztség előtti esetleges személyes bűnöket – eltörli a keresztség. Ez dogma a Tridentinum óta (DS 1515). – cb) Megmaradnak azonban a bűnös hajlamok, a személyes bűnök ismételt elkövetése során kialakult rossz készségek (beidegződések), az ideigtartó büntetések, a bűn esetleges egyéb következményei, végül maga az a tény, hogy az Isten elleni lázadást mint olyant megneemtörténtté tenni nem lehet, megmarad tehát az a tény, hogy ha most nem is bűnös, de egyszer bűnös volt az illető.

Ha az ember bűnösségét kizárólag ezekre a cb) pontban szereplő mozzanatokra korlátoznánk, akkor ebben a korlátozásban ugyan tévednénk, de abban nem, hogy ilyen értelemben megmarad a bűnösségünk a megigazulás után is. Ebben az értelemben igazat kell adnunk a lutheri „*simul iustus et peccator*” kifejezésnek. De nincs igaza akkor, ha ezt a kifejezést úgy értelmezzük, hogy a megigazulás nem törli el, hanem csak elfödi, be nem számíthatóvá teszi az áteredő bünt és a súlyos személyes bűnöket.

Luther szerint a megigazuláshoz az a fajta szentség is hozzátartozik, amely a hit, remény és szeretet cselekedeteiben mutatkozik. Ezek a cselekedetek tehát az ő értelmezése szerinti bűnbocsánat jeleinek tekinthetők, de nem annyira, hogy bizonyosságot adnának arról, hogy bűneink megbocsáttatnak; amint az ilyen cselekedetek hiányai, sőt a mindennapos kisebb-nagyobb vétkek sem jelei a megigazultság hiányának. Mert ha így volna, akkor saját cselekedeteinkre építenénk, azokban bízhatnánk és vigasztalódhatnánk, nem pedig Krisztus érdemeiben! Akkor hitünk nem volna teljesen Krisztusra épülő fides fiducialis.

Luthernek ez a gondolata szintén tartalmaz igazságmagvakat. Nevezetesen azt, hogy megigazultságunk ellenére nagyon át kell éreznünk Istenre való ráutaltságunkat. Mi csak elfogadói vagyunk a megigazulásnak, nem pedig eszközlői vagy megtartói. Minden percben kapjuk, hiszen kegyelem nélkül Istennek tetsző cselekedetekre nem volnánk képesek. Krisztus miatt kapjuk minden percben újra a kegyelmet. Ő képviselte a kereszten a bűnös emberiséget, Ő adta meg helyettünk az elégtételt és szerezte meg az amnesztiát, és a mi megigazulásunk nem egyéb, mint az Ő elégtételében és az általa kapott amnesztiában való részesülés. Hitünk, reményünk, szeretetünk és az ezekből folyó cselekedeteink csak annyiban jelei megigazultságunknak, amennyiben belekapcsolnak minket az Ő elégtételébe és az általa szerzett felmentő ítéletbe. A trienti zsinat elsősorban azt hangsúlyozta, hogy milyen változást hoz létre az emberben a megigazulás. Luther ezt a kérdést nem tartotta lényegesnek, nála azon van a hangsúly, hogy nem magunknak, hanem Istennek köszönhetjük megigazulásunkat. Ő attól tart, hogy ha cselekedeteink értékét és szerepét mérlegeljük, akkor azok Istenről elfordítják, magunk felé fordítják figyelmünket, és elfelejtetik érdemtelenségünket. Ezért van az, hogy ő annyira kiemeli – helyenként kifogásolható formában – a megigazulás után is fennmaradó bűnösségünket. Szerinte csak bűnösségünk tudata ment meg attól, hogy ne egészen magunknak tulajdonítsuk megigazulásunkat.

Ez az oka annak a látszólagos ellentmondásnak is, hogy Luther egyfelől a megigazultságról való hitbeli bizonyosságot kívánja, másfelől a személyes vétkeket is összeegyeztethetőnek tartja a megigazultsággal, mint az imént láttuk. Egyfelől bizonyosság, másfelől pedig bizonytalanság? Igen, mondja ő: bizonytalanság, ha cselekedeteinkből indulunk ki, mert azokból nem következtethetünk sem megigazultságunkra, sem annak

ellenkezőjére; bár általában velejárói a megigazultság tudatának a jócselekedetek, valamint az állandó bűnbánat is velejárója bűnösségünk állandó szemmeltartásának. De ha nem cselekedeteinkből, hanem Isten irgalmas szeretetéből, Jézus érdemszerző elégtételéből indulunk ki, akkor a legteljesebb bizonyossággal hihetünk abban, hogy megigazultunk. Innét ez a félreérthető és veszedelmesen félre is értett lutheri mondás: *Pecca fortiter, sed fide fortius!* (17).

69. §. A bűnös benső megújulása és megszentelődése

1. A Szentírás tanúsága

Főleg Szent János, Szent Pál és a Péter-levelek jönnek szóba e tekintetben. *Szent Jánosnál* ilyeneket olvashatunk: Isten gyermekeivé lehetünk (Jn 1,12); az Istenből újjászületünk (Jn 1,13, 1Jn 5,12.19); Krisztus által az Atya életét kapja meg az ember (Jn 6,57); a paruziakor megkapjuk Krisztus által az Atyához való teljes hasonlóságot (1Jn 3,2); máskor pedig olyanokról van szó, akik Krisztus szentségét és igazságát kapják (Jn 17,11).

Szent Pál szerint Krisztusban új teremtménnyé lettünk (Gal 6,15; Ef 2,10), és ezt az újdonságot az igazság és szentség jellemzi (Ef 4,22-23), mert a régi ember Krisztussal együtt meghalt (azaz Krisztus a kereszten a bűnös emberiséget képviselte), és új teremtődött helyette (2Kor 5,17). Hogy tiszták és szentek lettünk, annak eszközlője Isten Lelke (1Kor 6,11), mert Isten szeretete a Lélek által áradt el szívünkben (Róm 5,5).

A megigazultak Krisztus képét viselik lelkükön (Gal 4,19; 2Kor 3,18; 4,4; Kol 1,15; 3,10; 1Kor 6,15-17). Azért állíthatjuk ezt a megkereszteltekéről (Róm 6), mert ők Krisztusban meghaltak a bűnnek, és a föltámadt Krisztus életében részesültek. De Szent Pál a meg nem keresztelt megigazultakat is kell hogy Krisztus képe viselőinek tartsa (hiszen a megigazultság – mint látni fogjuk – Krisztus képét nyomja rá a lélekre). Hogy ez miként lehetséges, és miben különbözik ez a krisztusképiség a megkeresztelt megigazultakétól, arról hallgat a kinyilatkoztatás.

A Krisztusba öltözést, Krisztusnak új ruhaként való magunkraöltését is emlegeti Pál (Gal 3,27; Kol 3,10; Ef 4,23; Róm 13,14). Ez kettőt jelent: egyrészt emlékeztet a túlvilági boldogság menyegzős ruhájára (Mt 22,11; Jel 3,4; 3,18; 6,11; 7,9); másrészt a Ter 3-ra is emlékeztet. Az összüllők ugyanis a bűnbeesés után szégyellték meztelenségüket, mert testi vágyaik a szeretettől függetlenül öncélúakká váltak, ezért Isten ruhával óvta őket önmaguktól és egymástól. Így a magunkra öltött Krisztus is biztosítékot ad önmagunk gyengeségeivel és a világ kísértéseivel szemben, ha nem is zárja ki a vétkezés lehetőségét. A 2Kor 4,4-18 szerint a kegyelemnek eszkatológikus vonatkozása is van, a feltámadást szolgálja.

A *Péter-levelek* tanítása. Az első Péter-levél romolhatatlan, szeplőtelen, hervadhatatlan örökségről beszél, amely a végső időkben fog megnyilvánulni (1,3-6). Ugyanott ezt a buzdítást olvassuk: Megtisztítottátok lelketeket, és nem veszendő magból születtetek újjá, hanem Isten igéje által (1Pt 1,22-23). A második Péter-levél azt állítja, hogy az isteni természet részesei lehetünk (1,3-8).

Az isteni életben való részesedés az első század végén divatos görög filozófálgatásokban is előfordul. A platonista irányok Istent és a szellemi lelket közvetlen kapcsolatba hozták egymással, a sztoicizmus panteizmusa az isteni lélek részének mondta az emberi lelket, a misztériumvallások is azt ígérték, hogy a beavatás során az illető istenség ereje, lelke költözik a beavatottba. – Ezt a közkeletű fogalmat alkalmazza az evangéliumban Jn és a 2Pt, de hátterük egészen más, tehát a kép is mást mond: itt az Ószövetségből jól ismert személyes Isten, a Krisztus által hirdetett Atya ad a maga életéből (1Jn 1,2-3; 3,1).

2. A szenthagyomány tanúsága

Az atyák a 3-4. századtól kezdve emlegetik a theiósziszt (megistenülést). A gnószticizmus és az újplatonizmus is ezt ígérte, de ezekben a rendszerekben az embernek ismeret, illetve meditálás útján történő felemelkedése az eszköze a megistenülésnek. Az atyák az ellenkező utat képviselik: maga Isten jött le Jézusban és hozta meg az új életet, abba tehát nem a mi

erőfeszítésünk, hanem az ő kegyelme kapcsol be bennünket. Hangsúlyozzák továbbá a panteizmussal szemben, hogy az új élet csak részben azonos Isten életével. Ma úgy mondanók, hogy csak analógiája annak. Ezt hasonlatokkal illusztrálják. A kegyelemtől áthatott lélek olyan, mint a tűzben izzó vas: elveszíti hidegségét és átveszi a tűz égető melegét, szürkése helyett megkapja a tűz izzó színeit, merevsége helyett formálhatóvá, kalapálhatóvá válik; kap tehát a tűz természetéből anélkül, hogy maga tűzzé válna. – A napsugarat a tárgyak visszatükrözik, világosak és melegnek lesznek tőle, de nem válnak nappá. – A fény a levegőt áthatja, de nem teszi fénné (Basilius). – A szekrénybe tett illatos fű illata átjárja a ruhákat, de nem teszi őket illatos fűvé (Alexandriai Cyrillus).

3. A tanítóhivatal állásfoglalása

A hitújítók egy része – főleg a kálvinisták – a megigazolást a bűnök be nem számításában látták. Mások – főképpen a lutheránusok – egy második, pozitív mozzanatot is hozzáadtak: aki hittel fogadja a bűnbocsánat jóhírét (fides fiducialis), annak Isten betudja (imputat) Krisztus érdemeit, és azt iustus-nak tekinti. De csak tekinti, mert az illető bűnös marad, lelkében nem megy végbe lényeges változás. Ezekről a megelőző fejezetben már volt szó. Ezeknek az elgondolásoknak alapján a kegyelem, illetve a iustificatio nem az ember lelkében létrejövő valami, hanem magának Istennek hozzánk lehajló, minket bűnösnek nem tekintő iustitia-ja, mintegy irgalmának állandó ránkzaporozása, amellyel hitre segít és a hívőt alkalmasnak találja arra, hogy örök boldogsággal jutalmazza.

Ezzel a felfogással szemben a trienti zsinat kizárja (anatémával sújtja) azokat, akik a megigazolást csak a bűnbocsánatban, vagy pedig azon felül még Krisztus érdemeinek betudásában látják, és *dogmaként* mondja ki, hogy a *megigazulás következtében a Szentlélek a mi lelkünkbe árasztja a kegyelmet és szeretetet, amely lelkünkbe beletapad* (DS 1561). – Azt is eretneknek minősíti a zsinat, aki a kegyelmet pusztán az isteni jóakarattal (favor Dei) azonosítja (DS uo.). – Ugyanez a zsinat a magyarázó szövegben (DS 1528) a kegyelem és szeretet belénkáradását *az ember benső megújításának és megszentelésének* (sanctificatio et renovatio interioris hominis) mondja.

A zsinat szerint tehát három mozzanatból tevődik össze a iustificatio 1. Isten igaznak nyilvánít, 2. ezzel megszűnik az ember bűnössége, 3. bekövetkezik a belső megújulás és megszentelődés.

Ugyancsak a magyarázó szövegben, tehát nem dogmaként (legfeljebb csak certum-mal jelezhető tételként) írta le a zsinat a megigazulás okait az arisztotelészi filozófia terminológiájában. Eszerint causa efficiens principalis: Isten jóakarata, causa efficiens meritoria: Krisztus érdemei, causa efficiens instrumentalis: a szentségek; causa finalis: Isten dicsősége, causa formalis: a megszentelő kegyelem, amelyet úgy jelöl a zsinat, hogy ez Isten iustitia-ja, de nem az, ami Istenben van, hanem az, amellyel minket iustus-szá tesz, vagyis Istentől kapott iustitia, azaz lelkünknek olyan igaz-volta, amelyet Isten ingyen eszközöl bennünk, és amely az Ő iustitia-jának tükörképe, ezért analóg értelemben az Ő iustitia-jában, azaz szentségében és egyúttal természetében való részesedésnek is mondható (vö. DS 1529).

4. A hittudósok vélekedései

A kegyelemnek mint „causa formalis”-nak összevetése Luther egzisztenciális perszonalisztikus szemléletével.

Dogmatörténeti vizsgálódások sokat foglalkoznak manapság azzal, hogy ha a protestantizmust, különösen Luther tanítását nem szavaik és kijelentéseik skolasztikus

értelmezésében, hanem egész elgondolásuk figyelembevételével mérlegeljük, mennyiben mondható tanításuk a Tridentinum által elvetettnek.

Láttuk az előbbi fejezetben, hogy az újabb kutatások szerint *a bűnök eltörlésére vonatkozó lutheri tanítást össze lehet egyeztetni a katolikus tanítással. El lehet-e mondani ugyanezt a megszentelődésről is?* Amennyiben Luther szerint a kegyelem kizárólag Isten leereszkedő jóakarata (*favor divinus seu iustitia, qua ipse Deus iustus est*), illetve ebből kifolyólag Krisztus érdemeinek betudása (*imputatio meritorum Christi*), és semmi olyan, ami az ember lelkében realiter végbemegy, akkor nyilvánvalóan a kiközösítés alá esik. – Ha azonban a bűnök eltörlését illetőleg kimenthető (amennyiben Isten teremtő szózatáról beszél), akkor ezzel implicite már a bensőnkben végbemenő változást is vallja, bár erre (valamint ennek mikéntjére) nem tér ki. Ez esetben tehát nem tagadja a *causa formalis*-t, de nem említi, hanem *csak a causa efficiens principalis és causa efficiens meritoria szerepét emlegeti*. Részben azért tesz így, mert az üdvözülésben Isten irgalmát és Jézus érdemeit akarja kiemelni azokkal szemben, akiről úgy látszik, mintha saját érdemeiknek akarnák tulajdonítani az üdvösség megszerzését (meggyónok, bűcsút nyerek, így a kegyelem állapotában lévén biztos lehetek üdvözülésemről). Részben azért, mert a népszónok Luther nem arisztotelészi kategóriákban gondolkodik, ezért fel sem veti a *causa formalis* gondolatát, illetve amit mi ezen a kifejezésen értünk. Sem nem állítja, sem nem tagadja, hogy a Biblia alapján arisztotelészi nyelven joggal állíthatjuk: a megigazult ember lelkében lényeges metafizikai átalakulás ment végbe, és ezt az átalakulást a lélekbe jött és ott megtapadó kegyelem okozza, mint *causa formalis*, mint *donum Dei*. *Luther nem metafizikailag, hanem egzisztenciális- perszonalisztikusan* fogalmaz: nem beszél arról, ami a lélek metafizikai mélységében végbemegy, ezért nem úgy jellemzi a kegyelmet, mint ennek a lényeges átalakulásnak okozóját, eszközlőjét vagy jelét. Ő csak arról beszél, amit mi az ilyen metafizikai átalakulás lényegi hatásának, velejárójának, egzisztenciális megnyilvánulásának mondunk: a megigazult ember hittel kapaszkodik Isten irgalmába és Jézus érdemeibe, és ezért üdvözü; de hitét nem önmagának, hanem Isten kegyelmének köszönheti.

A kegyelmet mint causa formalis-t az újabb katolikus teológia néhány képviselője sem hangsúlyozza, mert attól a veszélytől tart, hogy ha a kegyelemben csak a lélekbe tapadó *iustitia*-t, szentséget, Isten előtt való kedvességet látjuk; akkor nem eléggé jut szóhoz a kegyelem perszonalisztikus jellege, vagyis az, hogy annak célja és igazi megvalósultsága az Istennel folytatott párbeszéd, hit, remény és szeretet formájában. *Tagadni azonban a kegyelemnek mint a lélek új státusának létét nem lehet anélkül, hogy valaki szembe ne kerüljön a Tridentinum anatómájával: a causa formalis szerepét tagadók pedig ha nem is dogmával, de biztosnak mondható egyházi tanítással kerülnek szembe.*

70. §. Bibliai képek a megigazulásról

1. A megigazulás Isten új népének tagjává, új szövetségének részesévé tesz bennünket

Isten minden népnek atyja. Felkelti napját jókra és gonoszokra egyaránt, esőt ad igazaknak és bűnösöknek egyformán (Mt 5,45). Mégis már a legrégebb időben *kiválasztott egy népet*, amelyet saját tulajdonának tekintett (MTörv 7,6; 14,2; 26,18), és különleges gondossággal vezetett és nevelgetett. Szövetségeket kötött vele (vö. Kiv 24,8; Józ 24,25), és akkor is magáénak tekintette, ha a nép hűtlen lett a szövetséghez. Ilyenkor büntetésekkel próbálta észhez téríteni, és visszavárta, mint hűtlenkedő menyasszonyát a vőlegény (Oz 1-3; Jer 2,2; 31; Ez 16; Iz 54,4-10).

Isten őszövetségi népének választottsága addig tartott, míg maga Isten nem jött közénk Jézus személyében, aki *új szövetséget* kötött Isten nevében az utolsó vacsorán (Mt 26,28; Zsid 7,17-24). Ebbe az új szövetségbe nem Ábrahám test szerinti utódai tartoznak, hanem azok, akik Krisztust elfogadják életük urának és parancsolójának (1Kor 12,3), hisznek és megkeresztelkednek (Mk 16,16), tehát a megszentelő kegyelem állapotába jutnak. Ők az *Isten újszövetségi népe* (Ef 2,19; 1Pt 2,9), ők az ígéretek örökösei (Róm 4,11-25; Gal 3,26-29; 1Jn 3,1-2).

Ez is házastársi kapcsolathoz hasonló kétoldalú szerződés, melyben az Atya küldötte, Krisztus a vőlegény (Mt 9,15; Jn 3,3), aki az idők végén tartja menyegzőjét ragyogó fehér ruhába öltözött jegyesével (Jel 19,7-8).

Krisztus jegyese elsősorban híveinek közössége, az Egyház (Ef 5,25-27); számára van fenntartva az eszkatológikus idők menyegzői lakomája. De éppen Jézusnak lakomáról szóló példabeszédei (Mt 22,1-14; Lk 14,7-24) mutatják, hogy akik tagjai Isten új népének, azokat egyenként is jegyesének tekinti. Hiszen a keresztségben egyénenként is szövetséget kötött velük, és ígéreteire annál inkább számíthatnak, minél lelkiismeretesebben teljesítik a szövetségben előírt és Jézus tanításában, főképpen a Hegyi beszédben (Mt 5-7) és az utolsó vacsorai beszélgetésben (Jn 13-16) előadott kívánságait. A megigazultság állapota is ezzel függ össze: minél inkább teljesíti valaki az új szövetség törvényét, annál inkább mondható megigazultnak.

2. Krisztusnak, az új Ádámnak új életét kapjuk

Azzal, hogy embernek születünk, az emberiség őseinek, Ádámnak lettünk utódai, és egyúttal bűnének részesei. Krisztusban, mint második Ádámban új életre születhet, újjászülethet az ember (Róm 5,18-19; Jn 3,3-7). A keresztségben (és a szentgyónásban) megigazult ember új emberré (Ef 4,23; Kol 3,10), új teremtménnyé (2Kor 5,17; Gal 6,15) lesz, új lelket kap (Róm 7,6), Krisztus Lelkét (Jn 3,4-5), aki őt Krisztus hasonmásává (Ef 3,17), az egész világot pedig az idők végén Krisztuséva teszi (Jel 21,1-6; 1Kor 15,28).

Az új élet először Krisztusban jelent meg a földön (Jn 1,4; 14,5), de először csak szolgálai alakban (Fil 2,7), tehát nem a maga teljességében. A teljességet feltámadása után kapta meg Krisztus (ApCsel 3,15; Zsid 2,10), és minket is részesíthet benne (Jn 1,16), hogy vele együtt örökké éljünk (Róm 6,4; Jn 3,15-16; 5,24; 6,47). Nem a földi élet meghosszabbításaként, mint a mesékben szokott lenni, vagy bizonyos orvostudományi kísérletek elgondolásaiban. A krisztusi örök élet minőségileg más, mint az evilági élet, ezért kell rá újjászületni, újjáteremtődni.

Hogy *mi új ebben az életben*, amely már itt a földön megkezdődik, de itt csak többé-kevésbé érvényesül és külsőleg is alig tapasztalható – mint Krisztusnak szolgálai alakja mögé

rejtett isteni élete –, arról némi sejtelmünk lesz, ha a Bibliának ilyen kifejezéseit elemezzük: Krisztusba öltözünk (Gal 3,27; Kol 3,10; Ef 4,23; Róm 13,14), Krisztus él bennünk, Krisztus élete lesz a mi életünk (2Kor 13,5; Gal 2,20; Fil 1,21; 2Tim 1,1). Szent Pál 164 alkalommal használ ilyen kitételeket, de maga Jézus is így gondolkodik, mint a szőlőtőről és szőlővesszőkről mondott szép hasonlata (Jn 15,1-11) mutatja (vö. Jn 17,20-23).

A következő képek ennek a krisztusi életnek egyes elemeit mutatják be.

3. Krisztusban Isten gyermekeivé, Krisztus testvéreivé, örököstársaivá és barátáivá, továbbá egymás testvéreivé leszünk

Isten gyermeke, Fia, elsődleges értelemben Jézus, Őt az Atya „egyszülöttének” (Jn 1,14.18; 3,16; 1Jn 4,9) mondja a kinyilatkoztatás. Ugyanakkor azonban „elsősülött” is a sok testvér között (Róm 8,29), aki azért jött a világra, hogy mi is Isten gyermekei lehessünk (Róm 8,29). Ezt az istengyermekséget a keresztség eszközi.

1. JÉZUS FIÚSÁGA ÉS A MI ISTENGYERMEKSÉGÜNK

Földi életünket lelkünk közli velünk és tartja fönn bennünk, krisztusi életünket pedig Krisztus lelke, a Szentlélek. Ez a tény arra mutat, hogy az új élet nemcsak erkölcsi értelemben vett megújulás, hanem *ontológiai többlet*, illetve éppenúgy ontológiai valóság (ens reale), mint a földi életünk. Testi születésünk által testi emberré (1Kor 2,15; 15,44) váltunk, Lélekben való újjászületésünk által viszont testi életünkhöz hozzáadódott lelki emberségünk (1Kor 2,15; Gal 6,1). *Az ontológiai szempontból is új élet ontológiai istengyermekséget alapoz meg.* Az első János-levélben azt olvassuk, hogy Isten gyermekeinek hívnak bennünket „és azok is vagyunk” (3,1). A második Péter-levél pedig arról beszél, hogy részesei lehetünk az isteni természetnek (1,4).

A bűnös benső megújulásáról és megszentelődéséről szólva (69. §. 2.) már foglalkoztunk ezekkel az idézetekkel, és láttuk, hogy a szenthagyomány nem panteisztikusan értelmezi ezeket, hanem a tűzben izzó vasdarab hasonlata alapján: csak részesedünk Isten életében, új életünk *csak analóg értelemben* azonos Isten életével. Ez az analógia áll Krisztus istenfiúsága és a mi istengyermekségünk közti összefüggésre: bizonyos szempontból azonosak, más szempontból különböznek egymástól. A fő *különbség* az, hogy az ő fiúságából kapunk ugyan, de annak teljességét sohasem érzük el, csak egy kis részét kaphatjuk (hiszen Ő valóságos Isten is), csak részesedünk, participálunk belőle (vö. Jn 1,16). Másik különbség, hogy Ő természetes Fia az Atyának, tehát lényegéből következik az istengyermekség, mi viszont csak ajándékképpen kapunk belőle, és ha ez az ajándék át is járja emberségünket, mégsem beszélhetünk nálunk „egyetlen fiúságról” mint Jézusnál (52. §. 2. 4. pont).

Talán erre az ajándékszerúségre akar utalni Szent Pál, amikor „fogadott” *fiúságról* beszél (Róm 8,15). Voltaképpen ugyanis többről van itt szó, mint jogi értelemben vett gyermekfogadásról. Aki jogilag fiává fogad valakit, a törvény előtt kötelezi magát, hogy az illető táplálékáról, ruházataról, ellátásáról, neveltetéséről és jövőjéről gondoskodni fog. De saját vérét, természetét nem képes átadni fogadott fiának. A kegyelem viszont – mint láttuk – az isteni természetben is részeltet bennünket anélkül, hogy panteista módon válnánk istenivé. Sokkal többről van szó tehát, mint jogi értelemben vett fogadott fiúságról, viszont kevesebbről, mint szó szerint vett megistenüléstről. Ezt a kevesebbet, az istengyermekség ajándék-voltát akarja kifejezni Szent Pál, amikor a fogadott fiúság elnevezést használja.

2. JÉZUS ÖRÖKÖSTÁRSAI

A gyermekséggel együtt szokott járni az örökösödési jog. Erről is ír Szent Pál a rómaiaknak: „... Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekei, akkor örökösei is; Istennek örökösei, Krisztusnak társörökösei” (Róm 8,16-17).

Örökségünk a túlvilági megdicsőülés. Ahogy Ő földi élete, főleg értünk vállalt szenvedése jutalmaként megkapta a megdicsőült élet boldogságát, úgy várhatjuk mi is ugyanezt a boldog örökséget, ha elsősülött Testvérünket követjük az istenszeretben és emberszeretben, és ezért áldozatot is hozunk: „Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk. De ennek az életnek szenvedései ... nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, amely majd megnyilvánul rajtunk” (Róm 8,17-18).

Örökségünkhöz tehát csak a jövőben fogunk hozzájutni, addig „megváltásunk *még reménybeli*” (Róm 8,24). Reményünk azonban nemcsak Isten ígéreterre épül, hanem arra is, hogy a Szentléleknek szívünkbe nyomott pecsétjével előre megkaptuk a zálogot, a „foglalót” (2Kor 1,22; Ef 1,12-14) – Reménykedésünk nem eredményezhet passzív várakozást. A helyesen felfogott istengyermekség ugyanis állandó fejlődést, növekedést feltételez, míg nagykorúvá nem leszünk Krisztusban: „meglett emberré nem leszünk, elérve a krisztusi teljességet” (Ef 4,13). Ennek az érlelődésnek elmaradását kifogásolja Szent Pál a korintiaknál: úgy viselkednek, mint akik még kisgyermek (1Kor 3,1-4; vö. 13,11)

3. JÉZUS BARÁTAI

Az Ószövetség Isten választottait Isten barátainak is nevezi (Kiv 33,11; Bölcs 7,14). Az Újszövetségben Jézus mondja barátainak az apostolokat (Jn 15,13-15; Lk 12,4).

Mit ad hozzá a barátság az istengyermekség és a jézusi testvériség tényéhez? Metafizikailag semmit, hiszen ezek többet jelentenek, mint a barátság. Jézus azonban nem metafizikai, hanem *etikai értelemben* használja a barátság szót: olyan egyenrangú testvérként bánik apostolaival, ahogy a legjobb barátok szoktak viselkedni egymással. De viszonzásul ők is barátainak mutatkoznak, teljesítsék óhaját: úgy szeressék egymást, ahogy Ő szereti őket. – Nem nehéz tovább építeni ezt a gondolatot: a menyeyi Atya sem a zord apák fensőbbiségével akar viselkedni választottaival, a megigazultakkal szemben, hanem szinte egyenrangú barátnak tekinti őket. Viszont elvárja, hogy ők is szeretetből teljesítsék minden óhaját, ne „kötelességből”. Úgy, ahogy a legjobb barátok szokták ellesni egymás kívánságait.

A középkor végén egyes eretnekek Isten barátainak mondták magukat, főleg a begárdok és a valdiak. Elképzelésük azonban teljesen más volt, mint azoknak a középkori misztikusoknak (Szuzó, Eckhart, később Tauler), akik a fenti értelemben vett barátságot tartották a lelki élet legmagasabb fokának.

4. AZ ÚJSZÖVETSÉGI TESTVÉRISÉG

Minden élet lényeges velejárója a másokhoz fűződő kapcsolat. Természetfölötti életünk nemcsak Istenhez való viszonyunkat változtatja meg, hanem lényegesen módosítja embertársainkhoz fűződő kapcsolatainkat is.

A választott nép tagjai azért tartották egymást testvéreknek, mert közös őstől, Ábrahámától származtak. Jézusnál nem számít a testi származás, ő azokat mondja testvéreinek, akik engedelmes lélekkel követik (Mk 3,31-34). Jézusnak ezt a gondolatát tovább építik az apostolok: Jézus követői egymásnak is testvérei (ApCsel 14,2; Róm 9,3).

Az újszövetségi testvériség azonban *lényegesen különbözik minden más testvériségtől*. Hiszen alapja nem a közös őstől való származás, nem egy közös eszme összefogó ereje, nem a közös haza vagy az egész emberiség egységének eszméje (mint a sztoikusoknál volt), hanem két természetfölötti tény: a) Isten magára vette emberi testünket és lelkünket, és az Ige nemcsak egy lett velünk, hanem mint Fő képvisel bennünket az Atya előtt (Ef 1,22-23; vö. 2,22). – b) Akik ezt magukévá teszik, azokkal a testvéreivel Jézus megosztja a maga megdicsőült életét (Zsid 2,10-18).

Az újszövetségi testvériség alapja tehát Krisztus, aki mint „elsősülött” (Róm 8,29) képvisel bennünket, és közvetíti számunkra a közös Atyától származó természetfölötti életet.

Az istengyermekség és a testvériség a szó szoros értelmében csak a megigazultakról állítható. Tágabb értelemben azonban mindenkit gyermekének tekint Isten, és testvérenek tekint Krisztus. Hiszen a segítő kegyelmek adományozásából a legnagyobb bűnös sincs kizárva.

4. A Szentlélek lakik bennünk, sőt a Szentháromság élete folytatódik lelkünkben

1. A SZENTLÉLEK TEMPLOMA LESZÜNK

Isten a megigazuláskor Fia Lelkét küldi szívünkbe (Gal 4,6), általa árad el bennünk Isten szeretete (Róm 5,5), általa szólítjuk Istent Atyának (Róm 8,15-16), bennünk lakik, élteti lelkünket, lelke természetfölötti életünknek (Róm 8,9-10), ezért temploma vagyunk, és Ő magáénak tekint minket, nem lehetünk önmagunké (1Kor 6,19-20). Amikor Szent Pál szembeállítja egymással a test és a lélek cselekedeteit, testen általában az önakaratú ádám embert érti, lelken pedig a bennünk lakó Szentlelket (Gal 5,16-26). Ez azt is mutatja, hogy a Szentlélek templomát nem térbelileg kell képzelni, hanem a Szentlélek olyan közelségének, amelyben egyrészt természetfölötti értékű cselekedetekhez segít bennünket, másrészt bármikor feltalálható és segítséggül hívható.

Elég általános teológiai vélemény, hogy nemcsak a Szentháromságon belül küldi az Atya a Fiút és küldik ketten együtt a Szentlelket, hanem ugyanez a két küldési folyamat a Szentháromságon kívül is folytatódik: a megtestesülésben a Fiúistennek új jelenléti módja kezdődött a világban és a történelemben; a Szentlélek új jelenléti módja pedig részben akkor kezdődött, amikor kiáradt az Egyházra (első pünkösd), részben akkor megy végbe, amikor a Lélek lakást vesz a megigazult emberben.

A Szentlélek kiemelkedő szerepét a liturgia így fogalmazza: Krisztuson keresztül a Szentlélekben jutunk el az Atyához.

2. AZ ATYA ÉS A FIÚ IS LAKÁST VESZ BENNÜNK

Szent Pál Korintusiaknak írt levele más helyén a megigazult embert nem a Szentlélek, hanem Isten (vagyis az Atya) templomának mondja (1Kor 3,16-17; 2Kor 6,16). Jézus pedig így beszél: „Aki szeret engem, az megtartja tanításomat, s Atyám is szeretni fogja. Hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (Jn 14,23).

Ezekből láthatjuk, hogy a Szentírás az Atya és a Fiú bennünk-lakását is tanítja. Sőt egyes értelmezők szerint Jézus idézett kijelentésében (Jn 14,23) a Szentlélek is szerepel. Hiszen Jézus Isten és lelkünk kölcsönös szeretetéről beszél, az istenszeretet pedig mindig a bennünk lakó Szentlélek közvetítésével veszi birtokába szívünket (Róm 5,5); tehát a „hozzá megyünk”-be a Szentlelket is beleértette Jézus. Akár tartható ez az okoskodás, akár nem – mivel a korábbiakban a Szentlélek bennünk-lakását már bizonyítottuk (Róm 8,9-10) – kétségtelen, hogy az egész Szentháromság vesz lakást a megigazult ember lelkében.

Ugyanehhez az eredményhez jut a hittudományos következtetés. Dogma ugyanis, hogy a három isteni személy kifelé való tevékenysége közös tevékenység, tehát a világban vagy a megigazult emberben sem különíthetők el egymástól, hanem mindig mind a hárman jelen vannak. – A Szentháromság bennünk-lakását azonban nem vehetjük helyhez-kötöttségnek, hanem személyes vonatkozásnak kell értelmeznünk. (6. §.), és bennünk is szellemi éntünk az, amit magához emel bennünk-lakásával. Voltaképpen az történik, hogy Isten egészen kitárul a megigazult ember előtt, és felveszi őt a maga szentháromsági életébe.

3. MIT EREDMÉNYEZ BENNÜNK ISTEN SZENTHÁROMSÁGI ÉLETE?

A Szentháromság bennünk való működését két oldalról közelíthetjük meg. a) Ha a működést mint hatókot (*causa efficiens*) nézzük, akkor kétségtelen, hogy a három személy tevékenysége közös tevékenység, tehát nem beszélhetünk egyes személyek külön működéséről.

Éppen ezért sokáig az volt az uralkodó nézet a hittudományban, hogy amikor a bennlakásnál egyes személyek tevékenységét említjük, csakis ún. *tulajdonításról* (appropriatio; 48. §.) lehet szó: amint a világot mindhárman teremtették, de a teremtést az Atyának tulajdonítjuk (hiszen a Szentháromságon belül is ő a kezdő principium), úgy a megszentelést a Szentléleknek kell tulajdonítanunk.

A múlt század nagy hittudósa, *Scheeben* (†1888) a negyedik és ötödik század nagy görög atyáinak gondolataira hivatkozva azt tanította, hogy több és nagyobb tényekről van szó a megigazulásban, mint amit a skolasztika a tulajdonítás szóval jelez. A megigazult ember lelke *különleges viszonyba lép a Szentlélekkel, sőt a Szentháromság minden egyes személyével, és ez azzal analóg módon történik, mint ahogyan Krisztus embersége viszonylik az Igéhez. Azért csak analóg ez a mód, mert Krisztusban az Ige a hiányzó emberi személyiséget pótolja, a megigazultnak azonban megmarad az emberi személyisége, csak tökéletesedik.*

b) Hogy mit jelent az analógia, megértjük, ha nem a *causa efficiens*, hanem a minta-ok (*causa formalis*) oldaláról is szemügyre vesszük a problémát.

Láttuk, hogy a trienti zsinat a megszentelő kegyelmet a megigazulás *causa formalis*-ának mondja. Mai hittudósok ezt úgy értelmezik, hogy a kegyelem Krisztusnak mint Fiúnak képét viszi rá a lelkünkre. A lelkünkben így kialakuló Krisztus-képiség éppúgy a mennyei Atya gyermekeivé tesz bennünket, ahogy Krisztus van gyermeki vonatkozásban a mennyei Atyával. Így leszünk részesei Krisztus istenfiúságának, így válunk örökös társaivá is. És ahogy Krisztust a Lélek köti össze az Atyával, ugyanúgy a Szentlélek lesz a mi gyermeki kapcsolatunk lelkévé is.

Amikor az Atya Fiára gondol – írják a negyedik század görög hittudósai –, akkor minket is vele együtt gondol, hiszen testvérei vagyunk. Alexandriai Szent Cirill szerint a Lélek a titokzatos Test tagjait úgy egyesíti a Fővel és egymással, hogy azok Isten előtt egyetlen természetfölötti emberként szerepelnek. Maximus Confessor (†662) pedig azt állítja, hogy a megváltással egészen új korszak következett be a világtörténelemben: ettől fogva a Logosz minden embert magáénak érez, ezért fokozatosan átjárta, összefogja, és végül majd istenivé teszi (theiózisz) az egész emberiséget (18).

c) Más szempontból fogalmazza meg ugyanezt a *causa formalis*-t az az elgondolás, amelyet Scheeben kezdeményezett, mások (főleg de la Taille és Karl Rahner) tökéletesítették:

ca) A megigazult részesedik (participál) abban a megismerésben, amelyben az Atya és a Fiú kölcsönösen szemlélik egymást, és részesedik abban a szeretetben, amellyel az Atya és a Fiú kölcsönösen szeretik egymást a Szentlélekben. Így az ember *mintegy bekapcsolódik a Szentháromság személyei közt keringő megismerési és szeretési áramkörbe: az Atya a Fiúban minket is lát és a Szentlélekben minket is szeret; ugyanakkor mi is a Fiún keresztül látjuk és a Szentlelken keresztül szeretjük az Atyát.*

cb) Ez a gondolat tovább építhető: krisztusképiségünk nemcsak az Atyát láttatja velünk a második isteni személy módjára, hanem önmagunkat, embertársainkat és az egész világot. A Szentlélekhez való viszonyulásunk pedig mindezeknek isteni módon történő szeretését eredményezi. A kegyelemben tehát Isten mintegy kölcsönadja a szemét, hogy azon keresztül is lássunk, és szívét, hogy azon keresztül is szeressünk.

cc) A Szentháromság életében való részesedés a maga teljességében a túlvilági boldogságban fog megvalósulni. A megkeresztelt csecsemőben csak ontológiailag érvényesül, az értelmük használatára eljutott embereknél többé-kevésbé pszichológiailag és egzisztenciálisan is. Pszichológiai megnyilvánulása abban áll, hogy az ember tudatában van kegyelmi életének, egzisztenciális megvalósulásról pedig akkor beszélünk, amikor valakinek egyéniségét átjárja, és az illető tudatosan halad előre a kegyelmi életben. Flick és Alszeghy szerint *úgy vagyunk ezzel, mint az ember barátkozási hajlamával. Ez velünk születik, de gyermekkori és későbbi élmények, családi és társadalmi körülmények kedvezően vagy kedvezőtlenül befolyásolhatják kialakulását, szélsőséges esetben el is fojthatják, örök*

magányossá tehetik az embert. A Szentháromság személyei és az emberi személy közti barátság a keresztségben születik meg bennünk. Isten részéről ez már a csecsemőben is aktuálisnak mondható, a kisgyermek részéről ugyanakkor csak *in potentia* (képességileg) van meg. Ezt a potenciát a gyermek növekedése során a hit, remény és szeretet szokta aktualizálni, egzisztenciálisan pedig ezekből és az ún. erkölcsi erényekből fakadó tettekben (73. §.) mutatkozik. Teljességét azonban csak a túlvilági boldogságban éri el (19).

Ha két ember nagyon szereti egymást, azt szoktuk mondani, hogy két testben egy lélek. Hiszen egymásért élnek, egymás javát keresik, gondolataikat, érzelmeiket, javaikat megosztják, kettőjük élete szinte egy létté válik. A szeretetnek ez a teremtményekben fellelhető egyesítő és elevenítő ereje analógiája annak az új életnek, amely a megigazultat Istenhez köti.

cd) Isten élete bennünk tehát nem sztatikus, hanem állandó fejlődésben vagy visszafejlődésben végbemenő (75. §.) dinamikus folyamat.

De Isten részéről sem tekinthetjük sztatikusnak, hanem dinamikusnak kell mondanunk, bár nem a fejlődés vagy visszafejlődés szempontjából, hanem Isten dinamikus teremtői tevékenysége, a „*creatio continua*” miatt. Szabatosabban talán „*actio continua*”-ról kellene beszélnünk; de ez az *actio* a *creatio*-ba tartozik, annak egy speciális esete. Az történik, hogy a megigazultság állapotát minden pillanatban mintegy újra létrehozza bennünk Isten, (ahogy a *creatio continua* szerint mintha minden pillanatban újra megteremtené a világot) (22. § 9.4. pont). Az Atya a Fiúval együtt állandóan küldi a Lelket, a Lélek pedig állandóan megújítja bennünk a Krisztushoz való hasonlóságot és az Atyával való szeretetközösséget. Amint a Szentháromság élete önmagában nem sztatikus, hanem állandó megismerési és szeretési folyamat, úgy ennek az életnek a lelkünkben végbemenő analóg folytatása is szüntelen akció: *örök dialógus Isten és ember között*. Ezért mondható, hogy a megigazult emberben állandóan jelen van Krisztus és a Lélek; ugyanakkor azonban az is joggal állítható, hogy mindig újra meg újra hívni lehet őket: *Maran Atha!* és *Veni Sancte Spiritus!* Ha megigazult ember ajkáról hangzik el ez a hívás, nemcsak azt kéri, hogy ontológiai jelenlétük egyre inkább egzisztenciális jelenlétté válják az imádkozóban, hanem egyben igent-mondás is arra az ontológiai tényre, hogy *actio continua* formájában állandóan hozzánk jönnek, és igénylik, hogy mi készséges lélekkel fogadjuk őket. A legrégebbi időkben (Diognétuszhoz írt levél, Origenész) már felmerült egy gondolat, melynek mondanivalóit nagy misztikusok (Eckhart mester, Tauler, Angelus Silesius, Folignói Szent Angéla) dolgozták ki minden vonatkozásban: Jézus mint Ige nemcsak az Atyától születik állandóan, és mint istenember nemcsak Szűz Máriától született meg az idők teljességében, hanem bennünk is újra-meg újra meg akar születni (20).

71. §. A megszentelő kegyelem lényege és a hittudományos okoskodás

A megszentelő kegyelem lényegének megközelítésében a teológiai okoskodás több kérdést vetett fel:

1. A kettős megigazulás tana

A trienti zsinat néhány hittudósa (a kölni Pighius és Gropper, az olasz Contarini, San Felice és Pole kardinálisok, továbbá Seripandi) közvetíteni akart a skolasztika és Luther megigazulási tana között és a „kettős megigazulás” tanát terjesztette elő. Ezek a hittudósok elfogadták, hogy a kegyelem a megigazulás formális oka, de szerintük a kegyelem állapotának bekövetkezése még nem jelent büntelenséget. A büntelenség a kegyelmi megszentelődéssel egy időben, de külön aktussal, Krisztus érdemeinek beszámításával, Isten külön teremtői szózatának hatására jön létre. A megigazulásnak tehát két mozzanata van: a kegyelem és a bűnbocsánat. Ezek időben egybeesnek, de két külön hatóokra vezethetők vissza. Ennek következtében a kegyelemben élő ember is bűnösnek mondhatja magát, hiszen a bűnbocsánatban nem volt része a kegyelemre való felkészülésnek, a bűnbocsánat kizárólag Krisztus érdemeinek beszámítása alapján történt.

Ez a tanítás *katolikus és protestáns körökben egyaránt heves és hosszantartó vitákat váltott ki*. Melancthon és társai (Butzer, Pistorius) egyetértettek vele, Luther azonban hallani sem akart róla. A zsinat sokáig tárgyalta, és végül nem vetette el formálisan, hanem oly módon, hogy a magyarázó szövegben a kegyelmet „*unica*” *causa formalis* nostrae iustificationis-nak mondta. Ha ugyanis a bűnbocsánatot maga Isten közvetlenül, azaz a kegyelem nélkül eszközölné, az kétféleképpen volna elképzelhető: vagy az imputatio meritorum protestáns elképzelés formájában, vagy pedig úgy, hogy Isten nemcsak mint *causa efficiens*, hanem mint *causa formalis* is szerepel. Az utóbbi azonban lehetetlenség, mint azt Lombardus nézetével kapcsolatban a 3. pontban alább látni fogjuk.

A kettős megigazulás védői olyan szentírási helyekre hivatkoztak, ahol a megigazult is bűnösnek mondja magát: Mt 6,12; 1Jn 1,8; Róm 7,17. Ezek a helyek azonban vagy bocsánatos bűnökre vonatkoznak, vagy (Pálnál) a *concupiscentia*-ra.

2. A bűnbocsánat és a megszentelődés összefüggése

A kettős megigazulás tanának elvetése a bűnbocsánat és a megszentelődés összefüggése problémájának csak egy téves megoldásáról nyilatkozott, pozitív megoldást azonban nem adott. Pozitív válasszal két teológiai iskola kísérletezett, a tomistáké és a skotistáké.

A *tomista* iskola lényegi ellentétet lát a kegyelem és a bűn között, ahogy a régiek a sötétség és világosság ellentétét képzelték. Ennek következtében maga Isten sem volna képes a kegyelmet és a bűnt összeegyeztetni, összebékíteni. Amikor tehát a megszentelő kegyelem lelkünkbe beleteremtődik, ugyanakkor – a kegyelem jelenlétének mint oknak következtében – szükségképpen távozik a bűn.

A *nominalisták* és a hatásuk alá került teológiai iskolák szerint a kegyelemnek a lélekben való megjelenése csak alkalom arra, hogy Isten ugyanakkor eltávolítsa onnan a bűnt. Mert ezek nem lényegileg, hanem Isten elhatározása következtében állnak szemben egymással. Ezt az elképzelést Duns Scotus úgy módosította, hogy lényegileg ugyan nem áll szemben a kegyelem a bűnnel, etikai síkon azonban kizárják egymást, hiszen a kegyelem barátságot, a bűn ellenségeskedést eredményez Istennel szemben.

A trienti zsinat nem döntötte el, kinek van igaza, a skotistáknak-e vagy a tomistáknak. A lutheránusok egy esetleges dialógusban a skotista nézetet el tudnák fogadni, a tomistát semmiesetre, mert az átlós ellentétben van a simul iustus et peccator elvvel.

3. A megszentelő kegyelem nem azonos a bennünk lakó Szentlélekkel

A skolasztika hajnalán Petrus Lombardus a Rómaiaknak írt levél kijelentésére hivatkozott: „A nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe az Isten szeretete” (5,5). Erre és más bibliai helyekre támaszkodva azt állította, hogy a kegyelem azonos a lelkünkben lakó Szentlélekkel (Sent I 17).

Ez a nézet a 16. századig tartotta magát, és ihlette azokat, akik a kegyelemben Istennek hozzánk való leereszkedését és bennünk lakását, tehát a kegyelem valamiféle perszonalisztikus elképzelését vallották. Hogy azonban a perszonalisztikus elképzelés miatt nincs szükség Lombardus tételére, arra nem reflektáltak. Még kevésbé arra, hogy ez a tétel nem is tartható, ha a kegyelmet a megigazulás causa formalis-ának mondjuk. Mert az utóbbi esetben vagy úgy formálná a lelket a Szentlélek, mint a lélek a testet (forma substantialis = lényegadó forma szerepében), ami az embert Istenné tenné s így panteizmushoz vezetne, vagy pedig accidentaliter formálná lelkünket a Szentlélek, ahogy pl. egy nyelvnek vagy tudománynak ismerete formálja, tökéletesíti egyéniségünket; az utóbbi azonban lehetetlen, mert Isten nem lehet teremtménynek accidense. – De ettől a skolasztikus okoskodástól függetlenül is lehetetlenség, hogy maga a Szentlélek legyen a kegyelem lényege. Hiszen a Biblia is, az atyák is Isten ajándékának vagy Istentől belénk teremtett magnak (semen Dei) mondják a kegyelmet, nem pedig Istennek. Továbbá, ha azonos lenne a kegyelem Istennel, akkor állandóan egyformának kellene lennie, és nem beszélhetnénk a kegyelem növekedéséről, sem arról, hogy egyik ember több kegyelmet kap, a másik kevesebbet. Ezek csak úgy érthetők, ha Isten mint causa efficiens (hatóok) és causa exemplaris (mintaok, amennyiben a kegyelem Krisztus képét formálja ki lelkünkön) nem közvetlenül, hanem egy eszköz közbeiktatásával hat a lélekre, és éppen ez az eszköz az, amit mi kegyelemnek mondunk.

4. A kegyelem nemcsak Isten irántunk való szeretete, hanem lelkünkbe teremtett természetfölötti valóság is egyúttal

A kegyelemtan legelső fejezetében említettük, hogy a kegyelem első és legfontosabb mozzanata Isten irgalmas szeretete. Ugyanakkor a protestánsokkal szemben leszögeztük, hogy ez a „favor divinus” nem meríti ki a kegyelem fogalmát. A kegyelem fogalmába az a lelkünkbe beleteremtett természetfölötti valóság (ens reale supernaturale) is beletartozik, amely az emberben végbemenő átalakulást közvetlenül eszközli és jelzi. A katolikus kegyelem-fogalmat a kegyelemnek ez a „dologisága” is megkülönbözteti a régi protestánsokétól, akik csak Istennek ránk záporozó jóakarátát mondják kegyelemnek, a léleknek lényeges átalakulását pedig tagadják.

Ha a kétféle álláspontot a skolasztika terminológiájával akarjuk megfogalmazni, azt kell mondanunk, hogy a protestánsok szerint a kegyelem csupán logikai reláció. *Isten felől nézve* a teremtményeknek minden Vele való kapcsolata (relációja) csak logikai, hiszen Isten fogalmából nem következik, hogy legyenek teremtmények. Az sem következik, hogy egyes teremtményeire ráárassa Isten a maga könyörülő és üdvözítő jóságát. Ebben katolikusok és protestánsok megegyeznek. A szélsőséges protestánsok szerint azonban az ember felől nézve is logikai a reláció, hiszen a kegyelem nem hoz létre bennünk olyan realitást (ens reale-t), amely szükségképpen utalna Istenre.

A katolikus dogma a kegyelmet belénk teremtett természetfölötti valóságnak (*ens reale*) tartja, azért az *ember felől nézve* már nem logikai, hanem reális relációról beszél, bár vallja, hogy ugyanakkor Isten részéről csak logikai a reláció. Amennyiben tehát valaki a relációk szempontjai szerint is mérlegeli a katolikus értelemben vett kegyelmet, azt a „*relatio mixta*” (vegyes viszonylat) csoportjába kell, hogy sorolja. Éppúgy vegyes viszonylatban van Istennel, mint minden egyéb teremtett valóság: Istentől kiindulva nem következtethetünk szükségszerűen a meglétére, belőle kiindulva azonban szükségképpen el kell jutnunk Istenhez és leereszkedő jóságához.

5. A megszentelő kegyelem mint természetfölötti minőség és belénk öntött készség

Már Aquinói Szent Tamás felvetette a kérdést, hogy az *ens reale supernaturale*-t az arisztotelészi kategóriák melyikében lehet elhelyezni. Azt válaszolta – mint legelső fejezetünkben már láttuk –, hogy föltétlenül *accidens*-nek kell mondanunk. Mert ha nem *accidens*, hanem *substantia* volna, akkor vagy *substantia completa*-nak kellene lennie, vagy *substantia incompleta*-nak. Ha *completa*, akkor csakis külsőségesen, moraliter egyesülne lelkünkkel, nem lehetne *causa formalis* szerepe. Ha viszont *substantia incompleta*-nak tartjuk és úgy véljük, hogy a lélekkel egyesülve ketten tesznek ki egy *substantia completa*-t, akkor lelkünket is szükségképpen természetfölöttivé kellene hogy tegye, ami elképzelhetetlen.

Tovább elemezve az arisztotelészi kategóriákat, az *accidensek* közül a *qualitas* kategóriájába sorolják a hittudósok a kegyelmet, hiszen bizonyos állandó természetfölötti jellegzetességet ad a léleknek: *qualitas supernaturalis*. A *qualitas* négy *genus*-a közül pedig egyértelműleg a *habitus*-ok (készségek) közé tartozónak mondják. Készségeket az ember általában gyakorlás alapján szokott szerezni, bár velünk született készségeink is vannak. Utóbbinak mondhatjuk pl. a nyelvérzék, ami megfelelő gyakorlással tökéletesíthető és az illető nyelven való írás-olvasás vagy beszéd készségévé válhat. A megszentelő kegyelem sem nem velünk született, sem nem gyakorlással szerzett, hanem belénkteremtett, belénköntött készség (*habitus infusus*).

6. Molinista-skotista és tomista vita a kegyelem habitus jellegéről

A habitusok a filozófusok szerint a cselekvésre irányulnak. A skotista és molinista iskola, amely a kegyelmet a *caritas* természetfölötti erényével azonosítja, ugyanolyan *habitus operativus*-nak mondja a kegyelmet, mint a *caritast*. A tomisták azonban *habitus entitativus*-t emlegetnek. Ennek oka Szent Tamásnak az az elképzelése, amely szerint a természetfölötti élet a természetesnek modellje szerint van felépítve: a szellemi lélek mint *substantia* tőle reálisan különböző képességekkel (értelem és akarat) van felszerelve, a képességeknek pedig vannak velünk született vagy szerzett készségei. Ugyanígy a természetfölötti életben a megszentelő kegyelem, bár *accidens*, ugyanazt a szerepet viszi, amit a természetben a lélek-*substantia*, hiszen a lélek szellemi részét járja át. Ezért *quasi substantia supernaturalis*-nak tekinthető, ezt jelenti az, hogy habitus „*entitativus*”. És ahogy a szellemi lélek mint *substantia* az értelem és akarat képességein keresztül működik, úgy használja fel a kegyelem a hit, remény és szeretet erényeit és a Szentlélek ajándékait mint *habitus operativus*okat, hiszen ezek nem közvetlenül a lélek lényegét, hanem értelmünket és akaratunkat hatják át és teszik alkalmassá természetfölötti hatások létrehozására.

Hogy habitus *entitativus* vagy *operativus*-e a kegyelem, azt *bibliai és patrisztikai alapon nem lehet eldönteni*. A modern lélektan sem szolgáltat elegendő támpontot, sőt a kísérleti tapasztalatokra épülő lélektani elméletek legtöbbször a lélek képességeinek (értelem és akarat) egymástól és a lélek lényegétől való reális különbözőségét sem tartja

valószínűnek. A modern teológia pedig nemigen foglalkozik ilyenfajta megkülönböztetéssel. A kegyelem ránk gyakorolt hatásai szempontjából ugyanis nem ezeket a filozófiai kategóriákat tartja fontosnak, hanem azt a személyes kapcsolatot, amit a kegyelem bennünk eredményez: Isten gyermekeivé tesz bennünket, és a Szentháromság életében részesít, aminek következménye a hit, remény és szeretet formájában folytatott dialógus Krisztuson keresztül a Szentlélekben az Atyával.

72. §. A kegyelmi állapot antropológiai megközelítése

Ezzel a problémával csak az újabb teológia foglalkozik, és a tárgyalás során sok olyan gondolatot megismétel, amelyekkel a megváltás előkészítése (32. §.) címén már találkoztunk.

1. A kegyelem isteni válasz az ember magasabbrendű törekvéseire

Igaz, hogy a kegyelem természetfölötti többlet (superadditum), amelyhez az embernek semmi jogos igénye nem lehet (vö. a kegyelem ingyenességéről szóló 64. §-t), de olyan adomány, amely összhangban van az ember magasabbrendű törekvéseivel, sőt ezeket az Isten által belénk oltott törekvéseket céljukhoz segíti.

1. *Életünk részben belső igények, részben azok kielégítésére szolgáló külső adottságok találkozásának szüntelen dinamikája.* Így van ez biológiai síkon (pl. éhség és ételek, szomjúság és italok), így van a megismerés és cselekvés területén, erkölcsi felfogásunk kialakulásában (belső igények és társadalmi szabályozás), és ez a dinamika megy végbe személyiségünk kialakításában. A keresztény perszonalista filozófia rámutat, hogy az a metafizikai nyugtalanság, amellyel a mai bölcselet annyit foglalkozik, és amelyet egyes filozófusok (pl. az egzisztencialisták) kielégíthetetlennek tartanak, az Istennel való személyes dialógusban hasonló dinamikus megoldást találhat. Az ember vágyai és törekvései ugyanis túlmutatnak az emberi képességeken és lehetőségeken, azért csak olyan valaki tudja ezeket kielégíteni, aki egyfelől értéktelenség, másfelől kész arra, hogy teljesen ingyen megadja azt, ami iránt tudatos és nem-tudatos törekvéseket oltott belénk. Így találkozik Istennek hozzánk való lehajlása (a kegyelem héber neve a lehajolni igéből származik: 60. §) a mi „megnyitottságunkkal”. Ha nem találkozik, akkor vagy az egzisztenciális filozófia állandó szorongása (Heidegger), illetve életundora (Sartre), vagy Nietzsche és Schopenhauer mélységes pesszimizmusa, vagy a hősies, de bizonyíthatatlan remény vállalása (E. Bloch) marad számára (21).

2. Ez az antropológiai szemlélet egyfelől a dinamikus felfogott emberi természetnek, másfelől a kegyelem ingyenességének tényét hangolja össze. *Az összehangolás igazol és némileg kiegészít régi kegyelemtani elveket:* a) Gratia praesupponit naturam = a kegyelem feltételezi a természetet (Bonaventura), mert a természet magáévá teheti, reá épülő természetfölötti accidensként hordozhatja. Természetünk igényeivel nem ellentétes, hanem az azokban dolgozó dinamika irányában fejt ki hatását. – b) Gratia non destruit naturam = a kegyelem nem rontja le a természetet (Szent Tamás). Hiszen meghagyja az ember metafizikai szabadságát (vö. 66. §). – c) Gratia perficit naturam = a kegyelem tökéletesíti a természetet (Albertus Magnus, Tamás). Tökéletesíti azzal, hogy a természetfölötti életbe kapcsolja, de azzal is, hogy a természetes erényeket érdemszerzővé avatja a kegyelem. – d) Az újabbak új elvként hirdetik: Gratia superexaltat naturam = a kegyelem által a természet felülmúlja (transzcendálja) önmagát. Mert az istengyermekség, az új teremtés, a Szentháromságnak bennünk folytatódó élete és egyéb kegyelmi ajándékok ingyenesek ugyan, tehát nem „nőnek ki” a természetből, de bennük az ember megtalálja mindazt, amit ezek nélkül hiába keres, megtalálja igazi önmagát. Ha a természet régebbi, sztatikus szemléletéhez hozzávesszük azt a dinamikus szempontot, hogy igazi egyéniségünk csak más emberekkel, a világgal és Istennel való termékeny dialógusban bontakozhat ki teljesen, akkor önként adódik a megállapítás: Isten kegyelmi felhívásaira adott szabad akaratú válaszaink, vagyis a hitben, reményben és szeretetben folytatott dialógus során mintegy „transzcendál” a természetünk, vagyis olyant hoz létre, amire önmagában képtelen lenne, és ami saját „kiteljesedését” szolgálja. Ugyanez vonatkozik az emberiség történeti fejlődésére, amely a megváltásból fakadó kegyelmek révén az eszkatológiai kiteljesedés felé tart (22).

2. A kegyelem megtapasztalhatósága

1. A *megszentelő kegyelem* állapotáról a későbbiekben fogjuk bizonyítani (75. §), hogy senki sem lehet minden kétséget kizáró hitbéli bizonyosságban, hogy a megigazultság állapotában van. Legfeljebb ún. morális bizonyosságról lehet szó.

2. Ugyanez állítható a *segítő kegyelem* megtapasztalhatóságáról. Hogy mi a segítő kegyelem metafizikai lényege, arról egy időben sokat vitatkoztak a hittudósok, és ma sem mondható eldöntöttnek a vita. A *molínisták* az ember többé-kevésbé tudatos reagálásaiival (nem okoskodásból, hanem pillanatnyi meglátásokból származó jámbor ötletek, felbuzdulások, megítélések, megérzések) azonosítják a segítő kegyelmet. Ezeket az önkéntelen lelki megmozdulásokat (*actus vitales*) Isten kelti a lélekben, hogy ezáltal segítse az embert olyan szabad akarató állásfoglalásokra, amelyek már üdvösségszerző cselekedeteknek minősülnek. A *tomisták* szerint ezeket az önkéntelen lelki megnyilvánulásokat nem közvetlenül okozza bennünk Isten, hanem a lelkünkbe beleteremtett külön ontológiai valóság (természetfölötti akcicens) közvetítésével, és ez az ontológiai valóság a segítő kegyelem. A *tomista* felfogás tehát „tárgyi” valóságnak, a *molínista* pedig „lelki”, „perszonalisztikus” valóságnak tartja a segítő kegyelmet.

Éppen ezért a *tomisták* szerint a segítő kegyelem önmagában sohasem lehet megtapasztalható, legfeljebb csak hatásaiban. Hiszen ez az ontológiai valóság (*qualitas fluens*) a lélek tudattalan mélységeiben hat, és úgy vált ki belőlünk nem-szándékolt értelmi vagy érzelmi vagy akarati jellegű megmozdulásokat. – Aki viszont a *molínisták* módjára ezekkel a megmozdulásokkal azonosítja a segítő kegyelmet, könnyebben állíthatja a kegyelem megtapasztalhatóságát. Emellett szól az is, hogy a Biblia a kegyelmet gyakran isteni megvilágosításnak, kopogtatásnak, serkentésnek, vonzásnak stb. mondja.

Nem könnyű ítéletet mondani a kétféle felfogás között. Hiszen a modern lélektan rámutatott, hogy sok olyan meglátása, felbuzdulása és egyéb önkéntelen megmozdulása van a lelkünknek, amelyek a lélek tudattalanjában forrásoznak. Tehát – mondhatnók – amit a *molínisták* kegyelemnek tartanak, annak is természetes okai vannak a tudattalanban. De ez a következtetés elhamarkodott, hiszen a kegyelem a tudattalanban is kifejtheti a hatását. Ha viszont a kegyelem a tudattalanban hat, hogyan lehet ezt a hatást felismerni, az így létrejött meglátásokat és indítékokat hogyan lehet megkülönböztetni azoktól, amelyek szintén a tudattalanból, de kegyelmi indítás nélkül jöttek létre? Itt az eredményekből való visszakövetkeztetésre vagyunk utalva, ez azonban csak valószínűsíteni tud: egy merőben természetes könyörületből származó alamizsnázkodást nagyon nehéz megkülönböztetni a természetfölötti alamizsna-adástól.

Gyakorlatilag *nem annyira fontos* a kérdés eldöntése, mint gondolnók. Mert a) Isten a tudatos motívumot nézi, és aszerint értékeli cselekedetünket, még akkor is, ha a lélektan szerint a tudatban természetfölöttinek mutakozó motívum néha természetes tudattalan indításnak köszönhető. – b) Kétségtelen, hogy a rendes keresztény életet élő embernek elsősorban, de másoknak is állandóan rendelkezésére áll Isten segítő kegyelme. Ennek működése tehát gyakran feltételezhető, különösen akkor, ha erőinket felülmúló hősies cselekedetről vagy misztikai megéletről van szó. Teljes bizonyosságról egy adott esetben sohasem beszélhetünk, de erre nincs is szükségünk, hiszen a megszentelő kegyelem esetében is megelégszünk morális bizonyossággal.

73. §. A megigazulás személyes-egzisztenciális vonatkozásai

1. A megszentelő kegyelem „kibontakozása”

Ide tartoznak a teológiai (vagy más néven: istenies) erények, az erkölcsi erények és a Szentlélek ajándékai. A régebbi teológia ezeket a megszentelő kegyelem „*díszkísérete*” (comitatus gratiae sanctificantis) címen tárgyalta. Ma inkább kibontakozást mondunk: a lélek belső megújulását a kegyelem eszközli, és ez a metafizikai jellegű újjáteremtődés a gyakorlati életben, a személyes-egzisztenciális síkon az erények és a Szentlélek ajándékai formájában bontakozik ki.

Az itt tárgyalt erényeket *belénk öntött erényeknek* szokás mondani. Ez a kifejezés a) először a velünk született és a szerzett habitusokkal (készségekkel) állítja szembe az erényeket, vagyis eredetükre vonatkozik. b) Másodszor jelezni kívánja, hogy ezek újat jelentenek az előbbiekkal szemben; az előbbieket tökéletesítik a természetfölötti célok és természetfölötti indítékok iránti fogékonyság irányában. c) Végül arra utal ez a kifejezés, hogy az a tökéletesítés Istennek ingyenes ajándéka.

Az „erény” szó könnyen félreérthető. Hiszen az arisztotelészi etikában az erény oly készséget jelent, amely bármikor használható: aki készséget szerzett egy idegen nyelven, bármikor tud beszélni azon a nyelven. Ezzel szemben az itt szóbanforgó erények *készségek ugyan, de gyakorlás nélkül nem válnak használhatóvá*. A megkeresztelt csecsemőben csak csíraszerűen van meg a keresztségben kapott hit, remény, szeretet „készsége”, de megfelelő vallásos nevelés nélkül nem fog megnyilatkozni nála személyes-egzisztenciális síkon, sőt az így már egyszer kibontakozott készségek is visszafejlődtek azokban, akik valamikor vallásosak voltak, de később ateistákká lettek. Ezekből azt látjuk, hogy a teológiai és erkölcsi erények az arisztotelészi etika erényeihez képest *csak analóg értelemben* mondhatók erényeknek. Ugyanez áll, ha a mai lélektanban szereplő „készségek” fogalmával szembesítjük őket.

Az erényekről és a Szentlélek ajándékairól mint a megszentelő kegyelem velejáróiról szóló tétel nem dogma. A teológiai vagy istenies erényeket két zsinat említi (a vienni zsinat, DS 904 és a Tridentinum, DS 1530-1531), de nem definíció formájában, hanem csak a magyarázó szövegben. A róluk szóló tétel tehát csak teológiailag biztos (*certum*) jelzést kaphat. A többi erény és a Szentlélek ajándékai az Egyház köztudatában szerepelnek, azért azok létezését, és a kegyelemmel való kapcsolatukat is biztos teológiai igazságnak (*certum*) lehet mondani.

2. A teológiai erények

Szent Pálnál (Róm 5,1-5) olvasunk arról, hogy ezek milyen összefüggésben vannak egymással és a kegyelemmel. Itt és egyéb szentírási helyeken látjuk, amit a trienti zsinat úgy fogalmazott, hogy minden megigazulásnak nemcsak kezdete és gyökere, de alapja is a hit (DS 1532). A hitnek alapvető szerepe azt jelenti, hogy nemcsak a meginduláshoz szükséges, hanem a megigazultság állapotában is megmarad, és a reményt és a szeretetet élteti. Ahogy egy ház alapja szükségképpen megmarad a ház fölépülte után is. Ilyen szempontból azt lehetne mondani, hogy hármuk közül legfontosabb a hit. Ha viszont a cél szempontjából nézzük, akkor a szeretetet kell a legfontosabbnak mondani, hiszen a hitnek is, a reménynek is végső célja a szeretet, amely akkor is meglesz, amikor a megdicsőültség állapotában a másik kettőre már nem lesz szükségünk, mert a hit látásba, a remény beteljesülésbe fog átmenni (Gal 5,5-6; 1Kor 13,8.12-13).

A teológiai és az erkölcsi erényekről, valamint a Szentlélek ajándékairól részletesen a morálteológia tárgyal, a dogmatikába csak néhány szempont kiemelése kívánkozik (23).

1. A HIT

a) Lényege az embernek a kegyelemmel való olyan együttműködése, amelynek eredményeképpen az ember Isten leereszkedő jóságát felismerni, elfogadni és elfogadásában kitartani képes. Ez az elfogadás hozza magával, hogy Krisztus élete megkezdődik bennünk. Az utóbbinak lelke, a Szentlélek minket is belevon az Atya és Fiú szeretetkapcsolatába (lásd 70. §. 4. pont).

Isten Krisztusban mondta ki, nyilatkoztatta ki magát a legtökéletesebben és végleges formában. A Krisztus emberi természetébe belemondott isteni teremtő szó a legemberibb nyelven tudja közvetíteni Isten mondanivalóit, önmegnyilvánítását. Krisztus léte, viselkedése, sorsa és szavai mintegy megszemélyesítik és a véges ember számára megközelíthetővé teszik a végtelen Isten hozzánk intézett üzeneteit. Ezért a hit teljessége Krisztus elfogadását, a neki való teljes *elkötelezettséget* jelenti.

b) Ebben az elkötelezettségben benne van az is, amit *esszenciális szempontból a hit lényegének mondunk*: értelmünk igaznak tartja, amit Isten állít, pusztán azért, mert Isten mondja. Erre vonatkoztathatók olyan bibliai kijelentések, amelyek a hitet látásnak, szemléletnek és értelmünk engedelmességének mondják. Ilyen értelemben mondja a Zsid 11,1, hogy a hit meggyőződés olyan rejtett valóságról, amit nem láthatunk, és elfogadása olyan valami meglétének, ami ígéret folytán csak a jövőben fog bekövetkezni. Elhiszem, mert Isten mondja. Hogy a Jézusban élénk álló istenszeretetet felismerjük, ahhoz elsősorban hitünknek ez az eleme szükséges: saját szellemi képességeink alárendelése a nálunk sokkal hatalmasabb, mindentudó és igazmondó Szellemnek. Ezáltal látunk meg belőle valamit, aminek jellege kettős, és ennek megfelelően látásunk is ambivalens (= ellentétes törekvéseket kiváltó): részben tudjuk, meggyőződéssel tudjuk, amit a hitből tudunk, ugyanakkor valamiféle bizonytalanság, sejtésszerű homályosság is belevegyül tudásunkba. Az utóbbinak oka, hogy nem látásból vagy értelmi belátásból, hanem csak hitből tudjuk.

c) Isten mindenütt jelen van. Ez az „ontológiai” jelenléte számomra akkor válik egzisztenciális jelenlétté, egzisztenciális jellegűvé, ha hiszek benne. Aki nem tárja ki magát Isten előtt hitben, annak számára nem létezik Isten. *Egzisztenciális formában* csak a hitben lehet megragadni Istent. Ezért mondjuk, hogy a hit voltaképpen a személyes Istennel való találkozás, és ennek a *hitnek a teljessége személyes találkozás a kinyilatkoztatás teljességében, vagyis a Krisztusban mutatkozó Istennel*, és ennek a találkozásnak nyomán kialakult dialógus.

d) Hitünk azonban nemcsak a jelenre utal: van és itt van Isten. Hitünknek lényegileg *eszkatológikus vonatkozása* is van: hisszük, hogy az abszolút jövőben minden igazi emberies vágyunk beteljesedik, sőt az egész világtörténelem nem egyéb, mint a világ kiteljesedése felé haladó zarándoklat. A hit ezen a ponton már átmege a reménybe.

e) *Milyen viszonyban van a hit a kegyelemmel?* A Jakab-levél nyomán a trienti zsinat is vallja, hogy van kegyelmi állapot nélküli, „holt” hit. Ha hasonlatot akarunk, képzeljük ezt tövéről levágott, vázába tett virágnak, amely egy ideig még illatozik, aztán elhervad. De a hit olyan virág, amely képes újra gyökeret verni, amíg ezen a világon vagyunk: képes újra ráépülni a kegyelemre, a visszaszerzett kegyelemre.

Szent Jakab szerint az ördögök is ezzel a holt hittel hisznek és remegnek (2,17.19.26). Elképzelni nem könnyű, hogy hogyan mondhat valaki igent Jézusra és a mennyei Atyára anélkül, hogy szeretetben átadná magát nekik. Pedig a gyakorlati életben találkozunk ilyen kettőslelkű, a tudathasadásra emlékeztető emberekkel, akik elfogadják és némely vonatkozásban követik Krisztust, más vonatkozásokban azonban tudatosan, néha gyűlölködve elutasítják. Teljesen más lapra tartozik az enervált, elerőtlenedett emberek

közömbös vagy elgépiesedett Jézus-igenlése, amit azonban a szeretet cselekedetei nem követnek. Valamiféle hasadásról, szétesettségről azonban az utóbbi esetben is lehet beszélni: nemcsak logikai következetlenségről van szó a kétlelkű emberek esetében, hanem egyéniségük többé-kevésbé beteges szétesettségéről, amiről sokszor nem is tehetnek, máskor viszont őket terheli a felelősség miatta. A lelkipásztori prakszishoz mindenesetre a gyógyító szeretet formájában kell közelednie az ilyenekhez.

A Krisztussal való hitbeli találkozásnak teljessége a szeretetben való következetes elkötelezettség, amely Isten szerint való gondolkodásban és mindannak igenlésében nyilvánul, amit Isten igényel. A modern perszonalisztikus antropológia szerint ez nemhogy megkötné egyéniségünket, hanem egyenesen ez teszi szabaddá. Szabaddá elsősorban a tévedésekkel szemben (hiszen az élet végső kérdéseiben való tévedés ellen ez a legnagyobb biztosíték), másodsorban abban az irányban, hogy személyességünk, amelynek legmélyebb igényeihez a végtelen Személlyel való dialógus is hozzátartozik, általa szabadon kibontakozhat, kiteljesedhet.

2. A REMÉNY

A keresztény reménynek *több alapvető tulajdonsága* van:

a) Egyik az, hogy a *hitre épülve* nemcsak abban bízunk, amit a történelem folyamán az emberi szellem találékonyasága, az emberek lelke mélyén élő jószándék és a komoly emberi erőfeszítések mint az emberiség békés, boldog jövőjét, paradicsomi állapotát létrehozni képesek. Ilyen jövő lehetőségét az emberi természetnek az eddigi történelem folyamán tapasztalható gyengesége miatt sok mai futurologus komolyan vitathatónak tartja. A keresztény remény azonban az emberi természetten felül az isteni kegyelem segítségét is számításba veszi, továbbá magának Istennek ígéreteire épít. Ezért abban a szilárd meggyőződésben él, hogy az emberiség túléli és kiküszöböli majd magából mindazt, ami életét megnehezíti és megkeseríti, és *az elképzelhető legideálisabb* állapot be is fog következni. Az utóbbiban benne van nemcsak az embernek, hanem az egész természetnek átalakulása, továbbá a feltámadt Üdvözítővel való találkozás és szeretetegység, Isten jóságának és nagyságának pedig nem rejtvénytű, hanem színről-színre való látása, vagyis tökéletes megtapasztalása a minden képzeletet felülmúló boldogságnak. Ezt együttvéve nevezzük *abszolút jövőnek*.

b) A keresztény remény második tulajdonsága, hogy *aktív természetű*. Vagyis nemcsak várja az ígérek beteljesülését, hanem minden erejét megfeszítve és minden jószándékú emberrel összefogva dolgozik annak megvalósulásán, aminek eljövételét reméli. Hiszen tudja, hogy Isten általában nem csodák útján, hanem „per causas secundas”, azaz teremtett okok közbeiktatásával valósítja meg terveit, tehát az emberi munkára is szükség van, hogy a reménybeli dolgok megvalósuljanak. A tunya passzivitás vagy az élettől idegen, csak önmaga üdvösségét munkáló álspiritualizmus és álmisszicizmus már azért sem fér össze a keresztény reménnyel, mert a reménynek és a szeretetnek együtt kell haladnia, sőt kölcsönösen át kell járniuk egymást, továbbá a Krisztusban való testvériség kötelességünké teszi, hogy felelősséget érezzünk más emberek sorsáért és az emberiség jövőjéért.

Hogy az emberiség jövője *mikor és milyen konkrét formában fog megvalósulni*, előre nem tudhatjuk. Ez a történelem titkai közé tartozik. Az is titok, hogy ma működő kulturális, szociális vagy politikai irányoknak mennyiben és milyen szerepe lesz reményeink valóra váltásában. Újabban sokat emlegetik a „politikai teológiát”, ez azonban elég sok félreértésre adott alkalmat, és sok olyan vitát váltott ki, amelyben nem a dogmatika hivatott ítéletet mondani. *A remény teológiája* csak annyit mond, hogy éber figyelemmel és engedelmes lélekkel kell hallgatnunk a pillanatnyi történelmi szituáció szavára, amely egy-egy konkrét esetben embertársaink keresztény szellemben történő önzetlen szolgálatára szólít

bennünket, bármi áldozatot is kíván az tőlünk (vö. ApCsel 7; Mt 10,26-29; Kol 1,23; 1Pt 3,15-17).

Ilyen áldozatra kész reményhez csak Krisztus tud erőt kölcsönözni az embernek (1Pt 1,21; Kol 1,25-29; 1Kor 15,19-20). Emberi biztosítékunk nincs arra, hogy reményünk megéri a vele járó önzetlen áldozatokat. A hitben és kegyelemben azonban megtapasztaljuk Üdvözítőnk emberszeretetét, és ez a megtapasztalás elegendő biztosítéka annak, hogy nem hiú reményeket táplálunk az emberiség jövőjére vonatkozólag (Róm 5,4-5).

c) A keresztény remény harmadik tulajdonsága, hogy *félelem* is jár vele, mert ismeri az emberi esendőséget. Ez nem sérti a remény erősségét, hanem nyomatékozza: bízóbb odaadásra ösztönöz.

3. A SZERETET

a) Általános megjegyzések

Az egész üdvtörténet nem egyéb, mint a szeretet Istenének dialógusa az emberiséggel. Különösen áll ez az üdvtörténet középpontjára, Krisztusra, akiről Szent Ágoston azt mondja, hogy Isten szeretetének történeti megvalósulása, az isteni szeretet „időzítése”. *Ebbe a szeretetbe kapcsol be bennünket a kegyelem.* A kegyelem és a szeretet a trienti zsinat szerint is elválaszthatatlanul együttjárnak (DS 1561).

Kétféleléről van szó itt: Egyrészt Isten szeretetének szívünkben való kiáradásáról (Róm 5,5), másrészt a mi erre adott szeretet-válaszunkról (1Jn 4,19; 5,3). Az utóbbi értelemben szól a biztatás, hogy maradjunk meg a szeretetben (Jn 15,9-10), vagy hogy éljünk a szeretetben (Ef 5,1-2).

A szeretet a pszichológus szemlélet szerint nem egyenrangú az ember egyéb aktusaival, *nem egy a sok közül*, hanem valamennyit felülmúlja abban, hogy személyességünk lényegének legalapvetőbb megnyilatkozása. Az ember ugyanis lényegileg közösségi lény, ezért személyessége kibontakozásának legfőbb akadálya az önelégültség, az önmagába való bezárkózás. Az önmagába fordult, önző vagy hatalomra törő ember voltaképpen nem szabad ember, szabaddá csak mások szolgálata teheti az embert.

Természetünknek lényegéhez azonban nemcsak ez a más emberek felé való megnyíltság tartozik, hanem a Végtelen Szeretet befogadásának és viszonzásának igénye is. A kegyelem mindkettőt megszenteli. Ennél fogva a megváltást a kegyelemben realizáló ember egyszerre három dimenzióban képes megélni megváltottságát: Isten iránti odaadásban, embertársai iránti önzetlen szeretetben, és igazi énje kiteljesedésében.

b) A Szentírás szava

Szent Pál leveleiben kevés szó esik az ember részéről Isten felé irányuló szeretetről.

Mint gyakorlati ember, a különféle felfogású és törekvésű, széthúzásra hajlamos híveknek az Atyát és Fiút összekötő Lélekben való részesedés formájában, tehát a különféle adottságokkal és törekvésekkel rendelkező keresztényeket egyesítő, összekötő erő alakjában mutatja be Pál a szeretetet. Ezért inkább a felebaráti szeretetről beszél. Jellemző e tekintetben az 1Kor 13 szeretethimnusza. Az előző fejezetben a karizmák sokféleségéről volt szó, és arról, hogy azok mindegyikének megvan a létjogosultsága, sőt különleges rendeltetése, de csak akkor, ha szeretet hatja át azok birtokosait, különben veszélyeztetik a titokzatos Test egységét. A 13. fejezet szeretethimnusza ennek a szeretetnek tulajdonságait sorolja fel. A különleges szituáció miatt ez a felsorolás a szeretetnek inkább passzív vonatkozásaival foglalkozik (a szeretet türelmes, nem féltékeny, ... stb.).

Az egyetértést és közös munkálkodást eszközölő szeretet fontos mozzanata a keresztviselés. Erre az is ösztönözzön – mondja Szent Pál –, hogy a megdicsőült Úr életéből annál inkább részesülünk, minél inkább követjük Őt a másokért hozott áldozatok útján. Erre maga az Apostol ad példát (2Kor, 6,3-10; 11,23-29).

Szinte jelszóként élte meg Szent Pál, hogy Krisztus szeretete arra ösztönöz bennünket, hogy ne csak elviseljük egymást, hanem másokért és másoknak éljünk, jót tegyünk mindenkivel. „Értetek vagyunk” – írja az Apostol a korintusiaknak, és arra hivatkozik, hogy erre a magatartásra Krisztus szeretete ösztönzi őt (2Kor 5,13-14).

A szinoptikusoknál Jézus főparancsolatnak mondja a tökéletes istenszeretetet és emberszeretetet (Mk 12,28-34; vö. Jak 2,8; Róm 13,8-10; Gal 5,14).

A szinoptikusok szintén fontosnak tartják a szeretet passzív követelményeit (vö. Hegyi beszéd), de ugyanakkor Jézus mintájára, aki bejárta minden várost és falut, hogy jót tegyen (vö. Mt 9,35-38), minduntalan kiemelik az aktív jótékonyság szükségességét. Ez a kiemelés a legdrámaibb formában az utolsó ítélet leírásában jut kifejezésre (Mt 25,31-46).

Hangsúlyozzák továbbá – Szent Pállal egyetértésben –, hogy minden emberszeretet az értünk keresztrefeszített Krisztus irántunk való szeretetéből kell, hogy fakadjon, és a keresztviselésben is kell, hogy megnyilvánuljon (Mt 5,10; Mk 8,34-35). Jézus szeretetparancsát az ellenségszeretetre is kiterjesztik (Mt 5,43-48; Lk 6,35-36).

Szent János evangéliuma „új parancsolatnak” nevezi a felebaráti szeretetet (Jn 13,34). Újdonsága valószínűleg abban áll, hogy az ellenségszeretetre is kiterjed, ennél fogva kovászként fogja majd átjárni az egész emberiséget, és így előkészíti az eszkatológikus istenországot. Ezzel a kovász-szereppel, továbbá Krisztus példájával és az abból fakadó kegyelmi erővel új korszakot nyitott a kereszténység az emberiség lelkületében.

c) *A szeretet és a többi parancs*

ca) Aki érzésben, érzelemben keresi a szeretet lényegét, nem tudja felfogni, hogyan lehet a szeretetet megparancsolni. A Bibliának azonban határozott tanítása, hogy *az igazi szeretet nem érzélem, hanem tettekben mutatkozó lelkület* (1Jn 3,18; Jak 1,25-27; 2,15-16; 2Kor 8,7-8; Róm 12,8-11; 2Tim 2,15).

A szeretet lényege olyan belső magatartási forma, amelyet imádsággal és törekvéssel el lehet sajátítani, éppen ezért meg is lehet parancsolni. Feladata, hogy mint a lélek a testet, úgy járja át összes cselekedeteinket, egyéb törvények megtartását is.

cb) Ha a szeretetet személyességünk kibontakozása legfőbb eszközének tekintjük, akkor világossá válik előttünk *a szeretet és a parancsok egymáshoz való viszonya*:

Ha ugyanis a parancsokat nem kötelességből vagy a jutalom reményében (tehát nem „legalista” módon), hanem szeretetből teljesítjük, akkor azok megtartása személyiségünk mélységének megnyilatkozásává válik; természetfölötti szeretet esetén tehát Isten Lelkétől átítatott lelkünknek megnyilatkozása, a „Lélek gyümölcsei”-nek jelentkezése (Gal 5,16-26).

Aki viszont a parancsokat a szeretet nevében fölöslegesnek tartaná, az konkrét szituációkban nem tudna eligazodni, mit kíván tőle a szeretet. Állandóan számolnia kellene azzal, hogy a szeretet látszatában és tudatában végbevitt valamely cselekedetéről utólag kiderül, hogy voltaképpen önzése diktálta. De az is előfordulhat, hogy nem tudatos szeretet által diktált valamely cselekedetéről utólag bebizonyosodik, hogy felebarátja vagy felebarátai javát szolgálta vele. Ezen kívül azzal is számolnunk kell, hogy amivel egyik embernek használunk, ugyanazzal és ugyanakkor a másoknak árthatunk. – Aki el akarja kerülni az ezekből származó bizonytalanságot vagy önámítást, azt az ilyenfajta meglepetésektől csak a parancsok menthetik meg, amiket egy-egy konkrét esetben „jól informált lelkiismerete” szerint alkalmaz, és ugyanakkor többé-kevésbé tudatos alapmotívumként, alapvető indítékként hagyja érvényesülni a szeretetet.

A jól informált, vagyis a törvény előírásait jól ismerő lelkiismeret irányítója a szeretet kell, hogy legyen. Csak így lesz elkerülhető, hogy a törvények megtartása nem válik az előírások sematikus végrehajtásává, hanem a szabad egyéniség szabad állásfoglalása marad. Ugyanakkor a szeretet azt is eszközli, hogy valódi szabadság irányítsa állásfoglalásainkat, nem pedig a szabadosság, egyénieskedés, önkényeskedés.

cc) Ha hozzávesszük ehhez, amit §-unk elején az erények habitus jellegéről említettünk, akkor megértjük, hogy ez a most vázolt állapot nem következik be rögtön a megigazulás elnyerésekor. Ehhez csak az adottságokat kapjuk meg a kegyelemmel, adottságokból azonban csak gyakorlás által lesznek igazi készségek. De nemcsak a gyakorlás biztosítja, hogy valóban ilyenekké legyenek, hanem a szeretet természetfölötti jellegével együttjáró állandó isteni segítség is. Ez készen áll mindazok számára, akik tudatosan vállalják a gyakorlás nehézségeit, akik együtt akarnak működni a kegyelemmel.

Annál inkább, mert *amíg itt a földön élünk, készségeink nem véglegesek*: a zongoraművésznek állandóan gyakorolnia kell, különben már megszerzett készsége is visszafejlődik. Az ember lelkében is működnek tudatos vagy tudatalatti visszahúzó erők: önfejlőség, hiúság, hatalmi igény, pénzsóvárság, kényelemszeretet, érzékiség, az áldozatosság hiánya stb. Ezeket az eröket és az ezeket megtestesítő embereket és intézményeket az evangéliumok, főleg a János-evangélium pejoratív értelemben mondja „világ”-nak. A keresztény „világmegvetés” ezek elutasításában és ellenük folytatott szüntelen harcban áll, nem pedig a tágabb értelemben vett világ, a teremtett világ javainak és értékeinek elutasításában. A mai teológusok szeretik úgy fogalmazni ezt, hogy az evangélium nem a világot veti meg, hanem azt, ami a világ eszkatológiai kiteljesedésének útjában áll (vö. II. vatikáni zsinat: Az Egyház a mai világban).

cd) *A mai világban* mindez azért vált *jelentős problémává*, mert a technika szédületes fejlődése következtében a társadalom strukturáltsága és ezen keresztül az emberek egymáshoz való viszonya mindenütt megváltozik. Más volt az emberek viszonya egymáshoz és a földi javakhoz az agrár-kultúra világában, és egészen másképpen alakul az ipari világban. A keresztény embernek ma jóval nehezebb kivonnia magát a földi javak csábításának, a más világnézetűekkel való szorosabb együttélés szuggesztív hatásának és a tömegkommunikációs eszközök erejének büvköréből. De *éppen manapság hárulnak óriási feladatok az öntudatos keresztényekre a szeretet parancsának értelmében*. Ezeknek a feladatuknak részletezése nem a dogmatikába, hanem az erkölcsstudományba tartozik. A dogmatika a krisztusi szeretet elemzése során csak azt a két általános megállapítást teszi, hogy fokozottabban szükséges a keresztények számára az egyéni igények és jogok feláldozása részben példaadás, részben az Isten előtti képviselés céljából. A képviselés azt jelenti, hogy ahogy Krisztus engesztelő áldozata az egész emberiséget képviselte Isten előtt, úgy az Egyház tagjainak lemondásai és Isten-dicséretei az egész megváltott emberiséget képviselik. De egyébről is van szó: a másokért és az egész emberiségért való felelősségnek átérzéséről és az egyesek meg az emberiség abszolút jövőjének munkálásáról. Az eltömegesedett mai emberiségben két pólus irányában kezdenek eltolódni az emberek: a nagyobbik tömegük az élet javainak féktelen és önző élvezetének pólusa felé, kisebb csoportok az igazi humánus, az emberiség boldogabb jövőjét biztosító felelősség és munka pólusa irányában. Minden komoly kereszténynek feladata az utóbbiakkal tartani, velük együttműködni a fentebb említett „eszkatológiai” értékelés szellemében.

Az utóbbit a Krisztus által hozott „új parancsolat”, az ellenségszeretet is kedvezően kell, hogy befolyásolja. Minden keresztény elsődleges küldetése a „hózzátartozók”-hoz, a hittestvérekhez (Gal 6,10) szól, de másodlagosan éppen a szeretet univerzalizációja jellemzi a krisztusi szeretetet: amíg szigorúan vett elveink feladását nem jelenti az együttműködés, addig mindenkivel együtt kell működnünk az emberiség javainak előmozdításában. Ha viszont a krisztusi elvek feladását kívánja, akkor Krisztusnak a farizeusokkal szemben való magatartása és Krisztus kereszthalála legyen viselkedésünk normája.

d) *Részletkérdések*

da) *Istenség szeretetünk* tulajdonképpen az ember válasza Istennek felénk áradó szeretetére (1Jn 4,19). Éppen ezért a szeretet aktusa nem egy a többi emberi aktusok sorában, hanem

olyan belső magatartási forma, amely minden aktusunkat áthatja és igazán személyes aktussá teszi. Hiszen személyiségünk kiteljesedésének alapvető feltétele a Végtelen Te-vel való kapcsolat. Szeretetünk tehát *személyiségünknek Isten felé való ráirányultsága és egyben Isten akarásával szemben való megnyitottsága*.

A Biblia elsősorban Isten Lelkének lelkünkben való kiáradásával hozza kapcsolatba a szeretetet (ApCsel 2,18; Róm 5,5). Tehát az a szeretet fűzi a megigazultat az Atyához, amely az Atya és a Fiú kölcsönös kapcsolatát jellemzi. De ugyanez a szeretet a megigazultakat is összekapcsolja egymással. Mert mit ér az Istenhez való kapcsolódás, még ha különleges karizmák kísérik is azt, ha hiányzik az egymáshoz fűző szeretetkapcsolat? Ez a kérdés merült fel Szent Pál korában Korintusban, erre válaszol az 1Kor 12. és 13. fejezete, ahol éppen ezért az egységet teremtő, egymást elismerő, együttműködésre serkentő szeretetről van szó.

Az evangéliumok a szeretet nevében *Krisztus erényeinek követését* kívánják meg, főképp a megbocsátást (Mt 18,35), egymás elviselését (Hegyi beszéd), a keresztviselést (Mk 8,34; 13,9-13), és az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlását (Mt 25,31-46). A János-evangéliumban a szeretet mint új parancsolat, mint a megváltásnak köszönhető egészen új magatartási forma szerepel. A megváltatlan ember a bűn hatalmában az ellenségeskedés szellemét képviselte, megváltottságunk viszont éppen abban mutatkozik mások előtt, hogy a felebaráti szeretet érvényesül életünkben (Jn 13,35).

db) *Terminológiai tekintetben* nem egységesek a Szentírás könyvei. Hol az erősz, hol az agapé szót használják a tiszta Isten-szeretetre, máskor viszont ugyanezekkel a kifejezésekkel találkozunk a pusztán emberi, pl. házastársi szeretet megjelölésénél. Ugyanez a bizonytalanság uralkodik az első keresztény századok irodalmában.

dc) *A szenthagyományban* és az erre épült teológiában két irányzat mutatkozik: a) Az inkább bibliai jellegű tradíció a szeretet elsőbbségét hangoztatja minden más erénnyel, így a helyes ismerettel (gnószisz) szemben is. Már Irenaeusnál találkozunk ezzel, méginkább Ágostonnál és a későbbi franciskánus teológiában. – b) Ezzel szemben az alexandriai irány az igazi bölcsességtől, a gnószisztól teszi függővé a szeretet tökéletességét. Eszerint a túlvilági boldogság legfőbb célja is az Isten színről-színre való látása, ami természetsszerűleg váltja ki belőlünk a lehető legnagyobb szeretetet.

Ágostonnál a szeretet teológiája az ekklézziológiába is beleszól. Az Egyház lényegét ugyanis abban látja Augustinus, hogy az eukarisztikus lakomán résztvevők Jézus szeretetét kapják, és ezt a szeretetet embertársaik iránti viselkedésben mintegy továbbadják.

dd) A középkor elején Dionüsziosz Pszeudo-Areopagita az újplatonizmus gondolatát, az igazi szeretet extatikus voltát népszerűsítette. Az okoskodó értelmet teljesen háttérbe szorító önfeledt szeretetnek ez a dicsőítése főleg misztikusoknál és misztikus hajlamú bölcseleknél talált visszhangra. Amikor sokan kifogásolták, Aquinói Szent Tamás közvetítő megoldást dolgozott ki, de ajánlatát nem mindenki tette magáévá, mert a skotisták és a későbbi nagy misztikusok (pl. Avilai Szent Teréz) és szónokok (pl. Fénelon) az extatikus szeretet elsőbbségét hirdették.

Új szempontot képvisel a szeretet értékelésében a *perszonalisztikus bölcsélet*. Szerinte személyiségünk alapvető igénye a másik ember, az emberiség és a végtelen Te (vagyis az Abszolútum) felé való megnyitottságnak és kölcsönös szeretetnek igénye.

de) *Isten iránt való szeretetünk csak átvitt értelemben mondható ajándékozó szeretetnek*. Hiszen Istennek mindene megvan, ajándékozni neki semmit sem lehet. Mit jelent ez az átvitt értelem? Önmagunknak Isten rendelkezésére való bocsátását. Azt, hogy legyen időnk Isten számára, legyen fülünk Isten szavának meghallására, legyen készséges a szívünk akarátának megtételére; merjük rábízni életünket, sorsunkat, mindenünket teljesen, fenntartás nélkül. És hogy tudjunk ellentmondani mindennek, ami Vele ellentétben áll, és tudjunk lemondani mindenről, ami a Vele való kapcsolatnak útjában áll. A Biblia

különösen az anyagiasságot, a hatalomvágyat, az érzékiséget és a hiúságot emlegeti Isten ellenségeiként (Mt 6,19-24; 19,23-25; Lk 11,43; 12,33-34; Ef 5,3; Jn 5,44), az istenszeretet próbaköveként pedig a Krisztus miatt elszenvedett gyalázkodások, rágalmozások, bántalmazások és hátrányok elviselését (Mt 10,16-39; Róm 5,3-5; Róm 5,35-39; 1Kor 4,10-13.16; 1Tesz 1,3; 2Tesz 1,4-10; Jel 2,3).

Mint hogy Istenhez minden út Krisztuson keresztül vezet, *istenszeretetünk útja is Krisztus*. Ő az Atya szeretett Fia (Kol 1,13; Ef 1,6), másfelől viszont egész élete az Atya iránt való viszonszeretettől fakadó szolgálat. Ebbe az utóbbiba kapcsolódunk bele, amikor Krisztust magunkra öltjük a megszentelő kegyelemben (Gal 3,27; Róm 13,14).

df) Többször volt már szó arról, hogy a Szentírás sok más helye, de különösen az első János-levél és a Jakab-levél szerint *emberszeretettben kell bemutatnunk istenszeretetünket* (1Jn 4,7-21; Jak 1,19-2,13). Istenszeretetünket a felebaráti szeretet óvja meg a szubjektivizmustól, igazi felebaráti szeretet viszont csakis az istenszeretettől kaphat elegendő indítékot az önzetlenséghez és önfeláldozáshoz.

A modern technika közelebb hozta egymáshoz és sokkal inkább egymásrautaltakká tette az embereket, mint azt valaha elképzelni lehetett. Ezáltal az egyének és családok jobban bekapcsolódnak a nagyobb közösségek (munkatársak, népek, emberiség) problémáiba, érdekeibe, sőt sorsába. Így a felebaráti szeretet is kibővül, mert nemcsak egyesekre, hanem közösségekre, sőt az egész emberiségre irányuló felelősséggé és segítőkészséggé tágul. Ezt a „humanizmust” megtaláljuk más vallásokban, sőt a hitetlenek körében is, igazi indítékát és eredményességének biztosítékát azonban csak Krisztus ígéreteiben bírhatjuk, és legszebb példáját is Krisztusnak az egyének és az emberiség felé áradó szeretete mutatja. Ugyancsak Krisztus Lelke adhatja meg azt a bölcsességet, amely megmondja, hogy mely szituációban mit kell tennünk, ami az egész emberiség boldogulását is előmozdítja és ugyanakkor az egyesek emberméltóságát is sértetlen tiszteletben tartja.

dg) Hogy mi mindenre kötelez az emberszeretet, részletesen az erkölcsstudomány tárgyalja. Itt csak azt az elvet szögezzük le, hogy *a szeretet mindig a személyre irányul, nem pedig annak használati értékére*, legyen akár gazdasági, politikai, szellemi vagy akár lelki szempontból való felhasználhatóság, „értékesség”. Éppen ezért a már semmire nem használható betegek, nyomorékok, sőt ellenségeink szeretete is lényegesen több kell, hogy legyen, mint egyszerű érénygyakorlat. Legyen olyan, mint Krisztusnak, a Világ Orvosának mindenféle bajt megszüntetni és minden betegséget gyógyítani akaró önfeláldozása. Ez is hozzátartozik ahhoz, hogy a krisztusi szeretet parancsa „új parancsolat” (Jn 13,34; vö. Mt 5,38-48).

Amint elképzelhetetlen a keresztény istenszeretet emberszeretet nélkül, éppúgy a kereszténység meghamisítása, sőt árulása volna az a fajta emberszeretet, amely fölöslegessé vagy lehetetlenné tenné az istenszeretetet (vö. az „*Isten halála*”-mozgalmat). Embertársainkat ugyanis mindig teljes valóságukban kell szem előtt tartanunk, teljességükhöz pedig az is hozzátartozik, hogy Isten teremtményei. Ennek az ontológiai ténynek egyenes következménye, hogy a kétféle szeretetnek szükségképpen ki kell egészítenie egymást, és ahol és amikor ez a kiegészítés nem sikerül, ott nem lehet szó keresztény szeretetről.

dh) Ez az ontológiai összefüggés a *helyes önszeretet* számára is tájékozódásul szolgálhat. Mivel ugyanis személyiségünk kiteljesedését Istenben találhatjuk meg, azért a helyes önszeretet az istenszeretettnek és az emberszeretettnek teljességét is magában foglalja.

Tökéletes formában ezeket megvalósítani nagyon nehéz, *szinte lehetetlen ebben a földi életben*. De minél inkább megközelíti valaki a szeretet tökéletességét, annál inkább elővételezi az eszkatológikus állapotot, amikor a hit és a remény megszűnik, de megmarad

a szeretet (1Kor 13,13). A szeretet értékét ez is növeli: túléli halálunkat, sőt túléli ennek a világnak a pusztulását, a világ végén bekövetkező hatalmas átalakulást.

Éppen ezért nem alaptalan állítás, hogy a szeretet hiánya igen nagy akadály az emberiség „abszolút jövője” felé vezető úton.

3. Az erkölcsi erények

Hogy az úgynevezett erkölcsi vagy kardinális erények együtt járnak a kegyelemmel, annak alapja a már többször emlegetett tétel, hogy a hitnek erényeket gyümölcsöző, élő hitnek kell lennie. Erre utal továbbá, hogy a Bibliában a megigazultsághoz kapcsolódó erények is szerepelnek: 2Pt 1,5-7 szerint az istenfélő élet nemcsak a hit és szeretet, hanem a tudás, erő, önuralom, állhatatosság, istenfélelem megmutatásában áll; 2Tim 1,7 pedig azt állítja, hogy Isten kegyelme az erő, szeretet és józanság lelkét hozza magával.

Ezek önmagukban nem bizonyítékok, de igen régi egyházi hagyomány úgy tartja, hogy a felebaráti szeretet mint rendező elv ilyenekben konkretizálódik, az a szeretet, amelyről korábban úgy láttuk, hogy elválaszthatatlan a kegyelemtől. Szent Ágoston gondolata, hogy a kegyelem nem önmagában, hanem erények „díszkíséretével” vonul be lelkünkbe. Az erények elnevezésnél azonban figyelembe kell vennünk, hogy azt itt csak analóg értelemben használjuk – amiről már volt szó ennek a fejezetnek elején –, mert ezek az erények nem adnak könnyedséget, hanem csak természetfölöttséget.

Az emberek egymásközi viszonyait szabályozó erényeket már az ókorban négy főerény vagy kardinális erény köré csoportosították. Platónnak ezt a gondolatát a sztoikusok dolgozták fel úgy, hogy minden más erényt ennek a négynek valamelyike alá rendeltek. Azóta a csoportosításnak más módszerei is létrejöttek, de egyik felosztás sem mondható kielégítőnek. Ennek oka, hogy némelyik erény nemcsak tettekben, hanem érzületben is megnyilvánul, az érzelmek csoportosítása pedig nem sikerülhet tökéletesen, mert értelmünk számára csak többé-kevésbé hozzáférhető, lényegüket nem tudja megragadni értelmünk, mint ezt a modern lélektan tanítja.

Ennek az érzelmi vonatkozásnak következtében magukat a kardinális erényeket is csak nagyjából tudjuk elhatárolni egymástól. Felosztásuk a gyakorlati célokat jól szolgálja, még ha tudományos rendszerezés szempontjából nem is kifogástalan.

Az *okosság* a régi hasonlat szerint olyan, mint a kocsisa annak a kocsinak, ami elé a másik három erény be van fogva. Feladata a többieket úgy irányítani, hogy azok sem per excessum (azaz túlzás), sem per defectum (azaz hiány) tekintetében át ne lépjék a határt, amelyen belül Istennek tetsző cselekedeteket hozhatnak létre. Mások összefüggésbe hozzák a latin prudentia szót a providentia szóval: az okos ember előrelátó, számba veszi a várható következményeket, továbbá a kitűzött célnak legmegfelelőbb eszközöket tudja meglátni és alkalmazni; quidquid agis, prudenter agas et respice finem! – Ismét mások helyes ítélőképességnek mondják ezt az erényt. Ebben a szóban a másik két elképzelés is benne foglaltatik.

Az *igazságosság* jelszava: suum cuique!, vagyis: mindenkinek megadni, ami jár neki! De ez nagyon elvont szabály, mint a tapasztalatból leszűrt másik mondás igazolja: Summum ius summa iniuria! Az igazságosság ugyanis olyan merev magatartást eredményezhet, amely rovására megy a szeretetnek, vagy pedig annyira gépiessé válik, hogy lehetetlenné teszi az egyéni méltóság tiszteletbentartását. Az igazságosság elvét tehát feltétlenül kiegyensúlyozni és ellensúlyozni kell az okos szeretet elvének, csak ezáltal válhat keresztény erénnyé.

A *mértékletesség* önuralmat jelent. Részben passzív formában, vagyis lemondani-tudást, továbbá az indulatok és szenvedélyek megfékezését, részben aktív formában, mint a

réginek és újnak összeegyeztetni tudását, a megrögzött konzervativizmus és a féktelen újításvágy közötti középút megtalálását, továbbá a fanatizmus és az elvtelenség, valamint az önállóság és a másokra való hallgatni tudás közti helyes középutat.

A *lelki erősség* negatív oldala a szenvedések, üldöztetések, félreértések, megpróbáltatások és hasonlók elviselni tudása, pozitív formája pedig a meggyőződés és annak bátor képviselője, a jó ügyért való kiállás és harc bátorsága.

A *kegyelem és erények viszonyáról* volt már szó, de csak annyi, hogy a hit megmaradhat kegyelem nélkül is (holt hit), a szeretet viszont elválaszthatatlan a kegyelemtől, ha természetfölötti szeretet. A remény a hiten épül, ezért holt hithez is kapcsolódhat: halálos bűn állapotában élő ember is remélhet. A kardinális erények és a hit viszonya vitatott. Nagyon valószínű, hogy ezek is (azért, mert a szeretet konkretizálásai) éppoly elválaszthatatlan kapcsolatban vannak a kegyelemmel, mint a szeretet.

4. A Szentlélek ajándékai

Iz 11,2 ezt jövendölte a Messiásról: „Az Úr lelke nyugszik rajta: a bölcsesség és az értelem lelke; a tanács és az erősség lelke, a tudás és az Úr félelmének lelke, s az Úr félelmében telik öröme”. Jézus is (Lk 4,14-22) említi, hogy az Úr Lelke felkente őt, és éppen Izajás egy másik szövegére hivatkozva (Iz 61,1-2) állítja ezt. Jn 1,16 szerint a kegyelmet az Ő teljességéből merítettük, a Róm 8,14 pedig azt mondja, hogy azok Isten fiai, akiket Isten Lelke vezérel. Ezeknek a bibliai helyeknek alapján beszél az Egyház a megigazulással kapcsolatban a Szentlélek ajándékairól. Mint korábban már jeleztük, ezek megléte biztos teológiai igazságnak (certum) mondható.

Lényegükre és szerepükre vonatkozólag azonban nincs egyházi tanítás, a hittudósok véleményei pedig meglehetősen eltérnek egymástól.

Abban legtöbbször igazat adnak Aquinói Szent Tamásnak, hogy az ajándékokat az erényekkel mint aktív ráirányultságokkal szemben passzív fogékonyságoknak kell tekintenünk. A régi vitorlánhajókon különféle irányokban felszerelt több vitorla volt azért, hogy ha bármely irányból jön a szél, valamelyik felfogja. Ilyen vitorlák, vagy mai hasonlattal különféle hullámhosszak felfogására alkalmas rádióberendezések ezek az ajándékok. A skolasztikusok ezt így fogalmazták: az erényekben mutatkozó természetfölötti élet szabályozója a természetfeletti síkra emelt és természetfeletti indítékok iránt fogékony prudentia, amelynek szavát készségesen követik a természetfölötti síkra emelt többi erények. De van ennél magasabbrendű és értékesebb szabályozója is lelki életünknek, a szívünkben lakó Szentlélek. Az ajándékok révén arra válik képessé az ember, hogy a szívben lakó Szentlélek útmutatásait kövesse. Ezen az úton magasabbra jut, mint a természetfeletti okosság segítségével.

Hogy a hét ajándék *külön-külön mit jelent*, arra vonatkozólag sokféle elképzelés van forgalomban. Annál inkább, mert némelyik elnevezés nagyon hasonlít a másikhoz (pl. értelem, tudás, bölcsesség), így jelentésüket ki lehet okoskodni, de a hétköznapi nyelvhasználat alapján nehéz elkülöníteni őket egymástól. Inkább szerepük érdekeljen bennünket. Végeredményben arról van szó, hogy Isten teljesen egységes tevékenységét a különféle szituációkban más és más formákban fogja fel és hasznosítja az ember: egyszer mint bölcsességet, azaz okos előrelátást, máskor mint magasabbrendű értelmességet, vagyis a hit titkainak ha nem is megértését, de az azokban való tájékozódási képességet (szemben az álmiszticizmus káoszával), ismét máskor Isten akaratának egy konkrét helyzetben való felismerését stb.

Ha így értelmezzük az ajándékokat, akkor nem tűnik lényegesnek a kérdés, hogy vajon a héber szövegnek, vagy a többi szövegnek van-e igaza. *A héber ugyanis csak hatot sorol*

fel, de már a Septuaginta két szóval fordította a hatodikot, a *jir'at* Jahve kifejezést, amely kétszer is előfordul; a görög és a latin egyszer jámborságnak, máskor istenfélelemnek fordítja. Valószínűleg azért, mert a LXX keletkezésének korában a jámborság azt a féltiszteletet jelentette, amit hol *euszebeia*-nak, hol jámborságnak (*pietas*) mondanak, sőt, néha még bölcsességnek is, mert az igazi bölcsességet abban látják, hogy féltisztelettel viselkedjék az ember Isten akaratával szemben. Talán azért választották ketté a héber kifejezést, mert ragaszkodtak a hetes számhoz, ami akkoriban a teljességet jelképezte. Eszerint a szöveg mondanivalója az is lenne, hogy az ajándékok teljességét kapjuk (így magyarázza Ambrus és Ágoston), amely teljesség különféle neveken nevezhető formákban mutatkozik egyes esetekben.

Megjegyzés. Mivel a természetfölötti erények nem adják meg a könnyedséget, a szentségekhez való járulás nem teszi fölöslegessé a kemény önnevelést és nevelést. Aki például az érzékiség vagy lustaság vagy bármely más bűn rabja, jó gyónás után megszűnik a bűne, és megkapja az ellenkező erénynek, pl. a tisztaságnak, szorgalomnak természetfölötti magvát, ezzel azonban nemcsak fölöslegessé, hanem még könnyebbé sem válik számára az illető bűn elleni küzdelem – kivételes esetektől eltekintve –, csak természetfölötti célra irányul a küzdelem, érdemszerzővé válik, és természetfölötti indítékok is segítik.

74. §. A megigazulás gyümölcsei

Megigazulásunk Isten ingyenes ajándéka. Mint a korábbiakban láttuk, különösen Szent Pál hangsúlyozza ezt (24).

1. Megigazulásunk mint feladat

Másfelől éppen Szent Pál *súlyos felelősséggel járó feladatként* mutatja be a megigazulást: Istent valamiképpen láthatóvá, elfogadhatóvá kell tennünk a kívülállók számára. Ahogy Krisztusban Isten látható formában jelent meg az emberek között (Kol 1,15), úgy azokban is, akik Krisztusba kapcsolódnak, Krisztust öltik magukra, mintegy újra inkarnálnia kell Istennek. A megigazultak élete *Isten ajánlólevele* (2Kor 3,2-3), amelyben minden ember számára felajánlja az üdvösséget. A megigazultaknak nemcsak szava, hanem élete is (ApCsel 4,32-37; 2Tim 1,8) *tanúságtétel* legyen. Ezt is jelenti a szentség és a megszentelődés a Lélekben (Ef 4,1-4).

Szent Pál szerint a megigazulás gyümölcseit kell teremnünk (Róm 7,4; Gal 5,22; Fil 1,11; Ef 2,10). Ezeket voltaképpen Isten Lelke termi meg bennünk, de nem a mi szabad akarátú közreműködésünk nélkül. Ezért beszél az Apostol hol a mi, hol a Lélek gyümölcseiről. Cselekedeteink akaratumk és a Szentlélek együttműködésének gyümölcsei. Ezeknek a gyümölcsöknek közösségi vonatkozása részben abban áll, hogy legtöbbjük a másokhoz való jósnak és szeretetnek megnyilvánulása, részben abban, hogy még legszubjektívebb erényeink is növelik az Egyház morális szentségét, Isten előtt való kedvességét, és ugyanakkor erőt sugároznak mások felé. Így a nem mások felé irányuló cselekedetek (elmélkedés, önmegtágadás stb.) is kihatással vannak a közösségre, rásugározzák Isten kegyelmét, és ezzel a szeretet és megértés szellemét; a rossz cselekedetek viszont – még ha látszólag nincs is közük másokhoz – mindig a gonosztságot és önzést sugározzák, és megbontják a szeretetet a közösségben.

Jó cselekedeteink hatásai a *jövőre* is irányulnak: az említett közösségi vonatkozás következtében Isten egyetemes üdvözítő tervét, az egész emberiségnek az üdvösségben való részesedését előmozdítják. Minden jó cselekedetünk egy kis lépést jelent abban az irányban, ahol végcélként az eszkatológikus istenország, a „Christus totus”, a titokzatos Test kiteljesedése áll.

Ezek alapján azt is lehet állítani, hogy jó cselekedeteinkkel Krisztus művét, a világ megváltásának realizálását folytatjuk. Ilyen értelemben is *Krisztus-követés* a megigazultak élete, nemcsak abban az értelemben, hogy ők Krisztus erényei szerint iparkodnak élni. Amikor viszont az utóbbiról van szó, jó tudatosítanunk, hogy Krisztus erényeinek követése nem Jézus cselekedeteinek lemásolása, hanem lelkületének elsajátítása. Hiszen cselekedetei korhoz kötöttek, továbbá egyéni feladatához és sorsához szabottak voltak, nekünk pedig más a korunk, más a feladatunk és más a sorsunk. Lelkületét kell magunkévá tenni: elsősorban a mennyei Atya iránti engedelmségét és szeretetét, másodsorban az emberekkel szemben tanúsított könyörülő és önfeláldozó jósnát (Fil 2,5-8; Róm 15,3; Tit 2,11-12). Szeretete nem érzelem, hanem Isten és ember felé egyaránt tetté váltott szolgáló szeretet.

2. Megigazultságunk közösségi vonatkozásai

Megigazultságunk *közösségi vonatkozásai* nem esetlegesek, hanem emberi lényegünkől következnek. Személyiségünk kibontakozásának ugyanis – mint már Aquinói Szent Tamás hangsúlyozta – lényeges feltétele a közösségi élet. Másokkal való

kommunikáció, azaz kölcsönhatás nélkül nem bontakozhat ki belőlünk a lelkünkben szunnyadó adottságok nagy része. A modern perszonalisztikus teológia szerint pedig ennél is többről van szó: közösségi szolidaritásunk annyira hozzátartozik emberségünkhöz, hogy Isten az ítéletkor nemcsak egyéni kibontakozásunkhoz szükséges irgalmassági kötelezettségeink szerint, hanem a közösségre irányuló felelősségtudatunk és abból fakadó magatartásunk alapján is elszámoltat bennünket. Isten népe tagjaiként is megítéltetünk, mert egyénileg mindegyikünk felelős a többi tag, részben az aktuális tagok (a többi megigazult), részben a kívülálló hivatottak sorsáért. A II. vatikáni zsinat ezt a felelősséget több hivatalos megnyilatkozásában hangsúlyozta.

Hogy ez a közösségi felelősség milyen gyakorlati teendőket ró ránk, azt *mindenkori szituációink* határozza meg. Hiszen az ember kettős viszonylatban áll szituációjával: egyrészt hatnak ránk a gazdasági, kulturális és politikai erők és viszonylatok, másrészt kisebb-nagyobb mértékben mi is képesek vagyunk aktív befolyást gyakorolni ezek alakulására. Önmagának, igazi énjének árulója lenne, aki az utóbbit elmulasztaná, aki nem akarna hatni, hanem sodortatni hagyná magát a külső körülményekkel és szituációkkal.

A szituáció figyelembe vétele cselekedeteink és magatartásaink *történetiségét* is jelenti abban az értelemben, ahogy azt a II. vatikáni zsinat értelmezi: nem ragaszkodhatunk mereven idejétmúlt eszmékhez, elgondolásokhoz és magatartásokhoz, de nem dobhatjuk el magunktól meggondolás nélkül mindazt, ami keresztény elődeink életében alakító tényezőként szerepelt. Éles kritikával kell az örök-keresztényt keresni, és teremtői szellemben tovább építeni, azaz mai nyelven újrafogalmazni, mai szempontokkal és mai igényekhez igazodó magatartásformákkal kiegészíteni (Egyház a mai világban).

Az előbbiekből következik, hogy a Krisztus-követésnek lehet ugyan világtól elvonuló, *remeteségbe menekülő* életformája, de ez sem lehet öncélú, munkája nem merülhet ki az egyén lelki üdvösségének biztosításában, hanem az ilyen embereknek is a másokért való felelősség tudatában kell élniök. Már az 1950-ben Rómában tartott szerzetesi világkongresszus leszögezte, hogy a szemlélődő rendeknek is ki kell venniök részüket a közösség gondjaiból; részben imádságaiknak és önmegtagadásaiknak a közösség javára való felajánlásával, részben valami olyan munkával, amit a közösség érdekében végeznek.

A másoknak élő és másokért dolgozó embereket azonban sokféle veszély fenyegeti, különösen kettő. Egyik, hogy a másokért való szorgoskodás elvonhatja őket saját lelkük üdvösségének munkálásától. Másik veszély, hogy amíg közösségi ügyeket intéznek, az egyes emberekkel folytatott én-te kapcsolat követelményeiről megfeledkeznek. Különösen vezetői állást betöltő emberek vannak kitéve a kísértésnek, hogy a közjó és a közrend biztosítását úgy intézzék, hogy a közösség tagjainak egyéni szabadsága és emberméltósága nem juthat szóhoz eléggé. Szabályt nem lehet felállítani, mert az ellentétes szempontokat, ellentétes érdekeket és ellentétes tendenciákat állandóan egyeztetni kell. Általánosságban csak annyit lehet mondani, hogy minden egyes felmerülő újabb szituációban az ellentétek mindegyikére tekintettel kell lennünk; a közösség érdekére éppúgy, mint a közösség tagjainak egyéni emberi méltóságára. Éppen az ellentétek egészséges feszültsége biztosíthatja cselekedeteinknek és egyéniségünknek azt a dinamikáját, amely lehetővé teszi számunkra, hogy előre megállapított szabályoknak gépies végrehajtóiává, gépemberekké ne váljunk. – Ugyanez az elv áll a másoknak és saját lelkünknek szentelt idő és erő ellentétességének állandó egyeztetésére.

3. Együttműködésünk a más meggyőződésű emberekkel

Különleges problémákat vet fel azokkal az emberekkel való együttműködésünk, akik ellentétes, nem egyszer *ellenséges meggyőződésűek*. Alapelvünk itt a tolerancia, ami

azonban nemcsak passzív elviselést vagy passzív engedékenységet jelent, hanem aktivitásnak is kell benne lennie.

Elvontan nézve ugyanis csak két lehetőség kínálkozik ebben a tekintetben: vagy az igazság elrelativizálására (a „minden mindegy”-re) épített passzív tolerancia, vagy pedig az igazság szeretetére épülő olyan intolerancia, amelynek legkiáltóbb formája az inkvizíció volt. Az igazságot azonban sohasem szabad elvont formában szemlélni, mert az igazságnak perszonalisztikus vonatkozásai is vannak. Mit jelent ez a jelen esetben? Azt, hogy nincs ember, aki száz-százalékban tévedne, és nincs ember, akinek száz-százalékban igaza volna. Régebben azt mondták, hogy a tévedést el kell ítélnünk és utasítanunk, a tévedőt azonban szeretnünk kell. Ez az elv igaz, de egy kicsit elvont. Jobb az előbbieken alapján kialakított magatartás: minden tévedésben és tévedőben van valami igazság, amit fel kell fedeznünk, tisztelnünk, és ezen keresztül a tévedőt, annak emberméltóságát is respektálnunk kell. De nem úgy, hogy a tévedést észre ne vennők, vagy szóvá ne tennők. A II. vatikáni zsinatnak a vallásszabadságról szóló dekrétuma határozottan megkívánja mások meggyőződésének tiszteletben tartását akkor is, ha az nem a teljes igazságot, hanem csak részleteit tartalmazza.

4. Akik legközelebb állnak hozzánk

Legfőbb gondunkat azokra irányítsuk, akik *legközelebb állnak hozzánk*, vagyis akik a hitben egyek velünk, még ha földrajzilag távol is vannak tőlünk. Isten ugyanis általában nem közvetlenül szólítgatja az embereket, hanem más embereken keresztül. És szólításaira adott feleleteink is másokkal való közösségben valósulnak meg legbiztosabban és leghatékonyabban. Ez a két tény akkor érvényesül, ha az így egymással kapcsolatba lépett emberek mindegyike ajándékozó is akar lenni, nemcsak megajándékozott.

5. A II. vatikáni zsinatnak idevágó elvei

Emberekkel való kapcsolataink részben egyik személynek a másikkal való kapcsolata formájában folynak le, részben *az egyénnek a közösség felé való elkötelezettsége* formájában. A II. vatikáni zsinat rámutat, hogy a technikai-ipari haladás a legkülönbözőbb vidékekről és országokból származó emberek összefogását, társulását és olyan irányú szocializálását eredményezi, amely felvillantja előttünk a messze távolban egy testvéri közösségben élő nagy család eszményképét. Az emberiségnek ez a nagy családja nem fogja megszüntetni az ún. természetes közösségeket (házasság, család, törzs, nemzet), de hogy különben hogyan fog festeni, azt nem lehet előre megmondani. A többé-kevésbé végleges formát sokféle történelmi erő sokféle próbálkozás után fogja kikísérletezni.

a) Az egyén és a közösség kapcsolatában szintén két ellentétesnek látszó elv összeegyeztetését sürgeti a zsinat. Egyik elv úgy szól, hogy az egyén nem oldódhat fel a közösségben, mert sem nem funkciója, sem nem kizárólagos funkcionáriusa annak. A másik elv szerint emberi lényegünkben folyik a közösség iránt való elkötelezettségünk akár politikai, akár kulturális, akár tudományos, akár szociális, akár nevelési területen. A zsinat különösen szóvá teszi a tudatlanság és a nyomor elleni küzdelem kötelezettségét.

Az Egyház a mai világban c. konstitúció arra a kérdésre, hogy *a közösség mivel tartozik az egyes embernek*, ezt a választ adja: szabadsággal. Mert a szabadság az alapvető emberi jogok közé tartozik. A Konstitúció itt egészen szokatlan hangot üt meg, amikor azt hangoztatja, hogy a szabadság kivívásáért küzdeni és kockáztatni is kell, mert szabadság nélkül elképzelhetetlen az emberi képességek kibontakoztatása. Ezt ma különösen kell hangoztatni, mert a tudomány és technika, a hírközlő eszközök, a közlekedés, a népesség

szaporodása és egyéb mai jelenségek következtében egyre jobban fenyeget az egyénnek a közösségben való teljes feloldódása és az egyéni szabadság illuzórikussá válása.

Amikor a zsinat szabadságról beszél, *elsősorban a bibliai szabadságot*, a bűntől, az önkereséstől, mások elnyomásától és hasonló tendenciáktól való szabadságot tartja szem előtt. A bibliai szabadságban azonban ennél több is benne foglaltatik, hiszen a Biblia az embert a szabad, szuverén Isten képmásának mondja. Éppen ezért olyan emberre gondol a zsinat, aki képes sorsa irányítását saját kezében tartani, és nincs kiszolgáltatva sem gazdasági, sem politikai elnyomásnak. Minél inkább fenyegeti ezt a szabadságot a technikai kultúra imént említett eltömegesítő hatása, annál inkább kell érte küzdeni minden keresztény embernek.

A bibliai szabadság azonban nem egyenlő az egyéni önkénnyel, hanem szilárd *normák szolgálatában áll*. Ezeknek a normáknak az emberies, humánus értékeket kell megvalósításhoz segíteni, hogy hogyan, azt a gyakorlati élet szituációi határozzák meg.

Az előbbivel függ össze a *józan építő kritika szabadsága*. Mivel ugyanis az ember állandóan ki van téve tévedéseknek, szükségszerűen rá van utalva más emberek szempontjaira, hogy helyesen tudjon eljárni a közjó érdekében. Erre való az egészséges kritika, amire, valamint a kritika meghallgatására rá kell nevelni magunkat.

A zsinat szerint mindent biztosítani kell az egyének számára, nemcsak ami materiális szükségleteik, hanem ami jóhírnevük, becsületük és szellemi igényeik szempontjából is fontos. E célból mai társadalmunkban igen nagy átalakulásoknak kell végbemenniük, főleg ami az egyéneknek más egyének vagy egyes közösségek által való kihasználását, továbbá a politikai, társadalmi, kulturális, nemi, faji, nyelvi, tájegységi, kasztbeli, vallási, vagy a bőr színe miatti megkülönböztetését illeti.

b) Ugyanakkor, amikor az alapvető emberi jogokat hangoztatjuk, nem feledhetjük, hogy Krisztus nem földi berendezéseket akart reformálni, vagy létrehozni, hanem az igazság és szeretet megvalósulását szorgalmazta. Éppen ezért *Egyházának sem az a feladata*, hogy kulturális, társadalmi, gazdasági, tudományos, politikai vagy pedagógiai rendszereket proklamáljon, vagy létrehozzon. Mivel azonban az Egyház a világban él, nem maradhat közömbös az ilyenekkel szemben. Feladata elsősorban lelki feladat: olyan körülmények szorgalmazása, amelyek egyrészt emberiesebbé teszik az életet, másrészt nem nehezítik meg az embereknek Krisztus mellett való döntését és ennek a döntésnek realizálását.

Mai világunk úgynevezett pluralisztikus társadalmá magával hozza, hogy *hívőknek és hitetleneknek gyakran együtt kell dolgozniuk*. Ebben a tekintetben a hívőket hitük is kötelezi a világ jobbá tételében való együttműködésre, ugyanakkor viszont hitük követelményeinek szorgalmazására is kell törekedniük a fent ismertetett tolerancia szellemében.

Csodálkoznunk nem szabad, ha a világ Krisztus ellen és követői ellen fordul, és esetleges népszerűtlenségük ellenére is kötelességük tanúságot tenni életükkel és amennyire lehet, szavukkal Krisztusról, továbbá harcolni a bűnök ellen önmagukban és másokban egyaránt. A világ végén bekövetkező események állandó szem előtt tartása, Egyházunk lényegesen eszkatológikus rendeltetése meg fogja segíteni őket, ha látszólag eredménytelen küzdelmeik elkedvetlenítőleg hatnak rájuk.

c) Életünk egyrészt spirituális célokra irányul, másrészt sok *materiális vonatkozása van*.

Az anyagvilág alapvető rendeltetése, hogy az embert szolgálja. Ez akkor fog sikerülni, ha az ember saját lényegének és az anyag lényegének törvényeit egyaránt tiszteletben tartja. Emberségünkől következik a végtelenre való beállítottságunk. Ez kötelességünké teszi, hogy ne csak hasznossági szempontokból, hanem magáért a tudásért is törekedjünk az anyagvilág minél alaposabb megismerésére és felhasználására. Mert a tudomány magában is, hasznosságától függetlenül is az emberies élet szolgálatát jelenti. Méginkább, ha ismerni és alakítani törekszünk a világot, amely eredetét tekintve Isten világa, átalakító munkánk révén pedig egyúttal az ember világa is lesz.

Isten világának azonban akkor maradhat meg a világ, ha a ráfordított munka nem megy az emberi szabadság, testvériesség, továbbá az istenszeretet rovására, hanem a „lélek és erő” (1Kor 2,4) munkájává válik. Olyan világgá kell válnia, amelyben Isten hathatós jelenléte minden területen érvényesül. Ezért a világ tökéletesítésén való munkálkodásunk valamiképpen mindig anticipálása (elővételezése) a világvég tökéletességének.

75. §. A megigazultság állapotának lényeges tulajdonságai

1. A megigazultság bizonytalan

1. A BIBLIA ÉS A PATRISZTIKA látszólag ellentmondó két tényt tanít: a bizonytalanságot és a bizonyosságot.

a) Szent Pál elragadtatott a harmadik évig (2Kor 12,1-5), mégis azt írja a korintusiaknak, hogy nincs ugyan tudatában semmi bűnnek, de nem tartja magát igaznak, hanem Istenre hagyja az ítéletet (1Kor 4,3-5). Olyan, mint a versenyző és kardvívó: fékezi magát és önmegtágadásokat gyakorol, hogy sportszerűbben küzdhessen, különben megeshet, hogy míg másoknak hirdeti az ígét, önmaga elvetésre méltónak találtatik (1Kor 9,26-27). A filippieket is óvja az elbizakodástól, sőt arra buzdítja, hogy félve-rettegve munkálják üdvösségüket (Fil 1,30; 2,12).

b) Másrészt a Biblia nemegyszer kategorikusan kijelenti, hogy aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözülni (Mk 1,5; 16,16); a Hegyi beszéd ilyen értelemben mondja boldognak azokat, akiknek jutalma nagy lesz a mennyben (Mt 5,12). Szent Pál kitörő örömmel dicsekszik: sem élet, sem halál, sem angyal, sem ördög, sem jelen, sem jövő, sem magasság, sem mélység, sem egyéb hatalom nem képes őt elválasztani Istennek attól a szeretetétől, amire Krisztusban rátalált (Róm 8,38-39). Ide vehető még, hogy az egész Újszövetség alaphangulata az öröm, a hála és a béke.

Az öröm már az ószövetségi vallásosságot átítatja (pl. Sir 30,22-25; Préd 9,7-8; 11,9-10; Zsolt 32,7; 33,5; 41,17; 61,4; 92,5; 101,2-5 stb.). Jézus egyenesen a saját örömét, a tökéletes örömet akarja megosztani tanítványaival (Jn 15,11; 17,13). Ezt műveli bennünk Pál szerint a Szentlélek is (Gal 5,22; Róm 14,17; 15,13; 2Kor 1,24). Ezt még a bajok és megpróbáltatások sem vehetik el tőlünk, hiszen örömünk a reményre épül (Jn 16,20-22; Mt 5,12; Róm 12,12; ApCsel 5,41; 13,32; 2Kor 7,4; 8,2). A hangsúly a Filippieknek írt levélben sem a félelmen van, hanem az örömen.

A messiási idők másik nagy ígérete, a béke is kizárja a bizonytalankodást. Hiszen a békének a Bibliában azonos jelentése van az üdvösséggel (Róm 15,33; 16,20; 1Kor 14,33; 2Kor 13,11; 1Tesz 5,23; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2). A béke a kegyelemmel azonos (2Kor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Fil 1,2; Kol 1,2; 1Tesz 1,1; 2Tesz 1,2; Tit 1,4; 2Jn 3; 1Pt 1,2; 2Pt 1,2). Krisztus által kaptuk a békét, ő a mi békességünk (Fil 1,2; Lk 1,78-79; 2,14; 19,38; ApCsel 10,36; Ef 2,14; Kol 1,20; 3,15; 1Pt 5,14). Jézus úgy nyilatkozik, hogy az ő műve az igaz béke elhozatala (Jn 14,27; 16,33; vö. Mk 5,34; Lk 7,50; Jn 20,19; Mt 10,12-13).

Ez a béke nemcsak Istennel való helyes viszonyunkat jelenti, hanem ennek tudatát, lelkünk kiegyensúlyozottságát is. Amikor Pál, János és Péter a békét emlegetik, nem hagynak kétséget afelől, hogy saját és olvasóik lelkének nyugalma, biztonságérzetére is gondolnak (Fil 4,7; Róm 14,17; Jn 14,27; 16,33). *Krisztus tanítványainak alapérzése nem a szorongó aggodalom, hanem a béke és bizalom.* Ez néha hiányozhat, hiszen maga Krisztus is átélte az Istentől való elhagyatottság kínjait (Mt 27,46). Viszont az is előfordulhat, hogy a béke és kiegyensúlyozottság érzete önmagában nézve nem az Istennel való helyes kapcsolatból, hanem közömbösségből, lelki tunyaságból, a lelkiismeret aluszékonyságából származik (Jer 6,14; 8,11).

2. A TANÍTÓHIVATAL ÁLLÁSFOGLALÁSA

A trienti zsinat szerint különleges kinyilatkoztatás nélkül *senki sem lehet minden kétséget kizáró hitbeli biztonságban afelől, hogy a megigazultság állapotában van* (DS 1533 sk.). A zsinat ezt a döntését *dogmának* szánta.

3. A HITTUDÓSOK VÉLEKEDÉSEI

a) Elsősorban azt hangsúlyozzák a hittudósok, hogy a *zsinat nem az aggodalmaskodást akarta szolgálni*, hanem az ellen a bizonyosság ellen emelte fel szavát, ami akkoriban egyesekben elbizakodottságot és a bűnösök lenézését, másokban pedig a kvietizmust eredményezte. Kvietizmusnak nevezzük azt a kényelmes álláspontot, hogy aki megigazultnak hiszi magát, nem tartja szükségesnek a bűnbánatot és jócselekedeteket, vagy Isten kegyelmének állandó kiesdeklését, hiszen ő már ezek nélkül is kedves Isten előtt.

b) A zsinat korában a bizonyosságnak többféle fokozatát különböztették meg. Első a *hitbeli bizonyosság*, amivel kinyilatkoztatott tételeket tart igaznak a hívő ember. Ezt ítéli el a zsinat. De nemcsak erről nem lehet szó a megigazultsággal kapcsolatban, hanem *metafizikai bizonyosságról* sem, amilyen a metafizikai levezetésekből nyert bizonyosság. Nem jöhet szóba a bizonyosság harmadik fajtája, az érzékszervek útján szerzett adatok *tapasztalati bizonyossága*. Megmarad azonban egy negyedik fajta, az ún. *morális bizonyosság*, amivel az emberek közti viszonylatokban találkozunk, amikor elhiszünk valamit, mert hitelre méltónak tartjuk, aki mondja; vagy tudósoktól fogadunk el tételeket, amelyeket magunktól nem tudhatunk, de az ő szavukban megbízunk.

Ez a bizonyosság, amely ugyan nem elvileg, de gyakorlatilag kizár minden értelmileg megalapozott kételyt, a megigazultság állapotára is elmondható.

c) A protestánsok a zsinat korában – sok mai kutató szerint – nem a zsinat által elítélt formában emlegették a megigazultság bizonyosságát. Szándékuk és meggyőződésük voltaképpen helyes volt, bár sokszor félreérthető vagy túlzó kijelentéseket használtak. A *bűntudattól és méltatlanságunk tudatától kísért bizalmat és Isten irgalmára való ráhagyatkozást akarták szorgalmazni*. Ennek szükségességét a zsinat is több ízben kifejezésre juttatta azokkal szemben, akik nem Isten irgalmára, hanem saját cselekedeteik értékére akarták alapozni üdvösségüket (DS 1526; 1533-34; 1536-39). A különbség itt ugyanaz volt, amit már több ízben említettünk: a zsinat atyái metafizikai kategóriákkal, a reformátorok pedig egzisztenciális-perszonális síkon, vagyis pszichológiailag közelítették meg a kérdést. De egyformán tiszteletben tartották Jézusnak a farizeusról és vámosról szóló példabeszédét (Lk 18,9-14), egyformán ellene fordultak minden önelégültségnek, amelynek a mai időkben végzetes következményei mutatkoznak.

Ilyen következmény az önmegváltásnak az a formája, amely a megváltottság bizonyosságát a panteista módon elképzelt Istennel való élményszerű kapcsolatra, valamiféle elmosódott Isten-élményre építi; vagy pedig az emberiség szolgálatában, tiszteletreméltó, de Isten parancsaitól függetlenített erkölcsiség megvalósításában látja az emberiség megváltását. Mindezekkel és hasonló túlzott emberi magabizással szemben jó, ha szemünk előtt tartjuk dogmánknak mondanivalóját, amely nem zárja ki az akkori protestantizmus nemes törekvéseinek elfogadását.

2. A megigazultság állapota egyenlőtlen

1. A BIBLIA TANÍTÁSA

A Szentírás a talentumokról (Mt 25,14-30) és a szőlőhegy munkásairól szóló (Mt 20,1-16) példabeszédben éppúgy az egyenlőtlenséget tanítja, mint amikor azt mondja a megtért bűnös asszonyról, hogy nagyobb szeretete miatt sok bűne nyert bocsánatot; akiknek viszont kisebb a szeretetük, azoknak kevesebbet bocsátanak meg (Lk 7,47). Sőt ugyanannál az egyénnél sem mindig egyforma a megigazultság állapota, hanem növekedhet. Jn 15,2 szerint a megtisztított szőlővesszők többet teremnek. Szent Pál a növény növekedéséhez hasonlítja a lelkiekben való előhaladást (2Kor 9,10; 1Kor 3,6; vö. 2Kor 4,15-16). Szent Pál (Ef 4,15) és Szent Péter (2Pt 3,18) egyenesen a kegyelemben való növekedésre buzdítja olvasóit.

Jézusnak a megtért bűnös asszonyhoz intézett szavait azonban félreértené, aki azokat a súlyos bűnök megbocsátására vonatkoztatná. Hiszen ezek mindegyike teljesen szembeállítja az embert Istennel, tehát nem lehetséges megigazulni lenni, hacsak egy is megbocsátatlan marad közülük. A bocsánat többlete csak a bűnbocsánat következtében nyert belső megújulás és megszentelődés többletére vonatkozhat: a nagyobb bánat és nagyobb szeretet eredményeképpen a megigazulásakor lelkünk egyrészt metafizikailag kapcsolódik jobban Istenhez, másrészt egzisztenciálisan is nagyobb hitben, reményben és szeretetben ad választ Isten ajándékozó kegyelmére.

2. A SZENTHAGYOMÁNY TANÚSÁGA

A patrisztika a IV. század óta foglalkozott ezzel a kérdéssel. Akkor ugyanis Jovinianus azt hirdette, hogy a keresztségben mindenki egyforma kegyelmet kapott, és ez a kegyelem a túlvilági boldogságnak is egyenlő formáját eredményezi. Vele szemben az atyák egy emberként hivatkoztak a Biblia tanítására, legerőteljesebben Hieronymus és Nyssenus léptek fel Jovinianus ellen. Nyssenus írja: testi nagyságunk növelése nem tőlünk függ, lelkünknek Isten előtt való kedvessége azonban növelhető a Szentlélek segítségével végzett jócselekedetek révén.

3. A TANÍTÓHIVATAL ÁLLÁSFOGLALÁSA

Azzal, hogy a reformátorok a kegyelmet kizárólagosan a favor divinus-szal azonosították, annak egyenlőtlenségét és növelhetőségét is tagadták. Velük szemben a Tridentinum azt tanította, hogy egyrészt Isten jóakarátán (1Kor 12,11), másrészt az egyén diszpozícióján fordul, hogy ki mennyi kegyelmet kap a megigazulás alkalmával (DS 1529), és eretnekségnek nyilvánította azt a véleményt, amely szerint a megszentelő kegyelem nem biztosítható és növelhető jócselekedetekkel, mely utóbbiak nemcsak jelei, hanem okai is a kegyelem növekedésének (DS 1574). Ennek a döntésnek alapján *dogmának kell mondanunk, hogy a megigazulás alkalmával nem egyforma kegyelmet kap mindenki, és hogy a kapott kegyelem a Szentlélek segítségével végzett jócselekedetekkel növelhető.*

4. A HITTUDÓSOK VÉLEKEDÉSEI

a) A hittudósok rámutatnak, hogy a megigazulás minden emberben egyenlőnek mondható, ha csak azt tekintjük, hogy minden megigazultban meghalt a régi ember és új teremtmény támadt föl Krisztussal. Ez a lényeges változás egyformán végbement mindegyikben, és ebben egy véleményen vagyunk a reformátorokkal.

b) Minden megigazult átfogja hitével az egész Krisztust, de nem mindegyik teszi ezt azonos mértékben. Mert igaz ugyan, hogy minden a kegyelmen fordul, de az is igaz, hogy a kegyelem feltételezi szabad akarati együttműködésünket, ez pedig nem egyforma intenzitású az egyes megigazultakban.

c) A különbözőség nemcsak egzisztenciális-személyes síkon való válaszukra, reagálásunkra terjed ki – amit különben a protestánsok sem tagadnak –, hanem a kegyelmi hatás metafizikai mélységeibe is belenyúlik. Az utóbbival azonban – mint már többször rámutattunk – a reformátorok nem foglalkoztak.

d) Ha azt a változást nézzük, amely a bűnöst megigazulttá tette, és ehhez mérjük a megigazulás egyenlőtlenségét, az utóbbi jóval kisebb jelentőségűnek tűnik fel, mintha csak önmagában tekintenők. A gyakorlati lelki élet szempontjából és az érdemszerzés teológiája tekintetében azonban nagy fontossága van a kegyelem növelhetőségének.

Egy időben fölvetették a kérdést, hogy mi lehet a kegyelem növelhetőségének felső határa. Válasz: a legtöbb kegyelmet az ember-Krisztus kapta, utána a Boldogságos Szűz Mária. Az ő mértéküket senki el nem érheti. Arra a kérdésre viszont, hogy a kegyelemmel

együtt az erények is növelhetők-e, nem egyöntetű a hittudósok felelete. A szeretet erényének növelhetőségét a legtöbben vallják.

3. A megigazultság elveszíthető

1. A BIBLIA TANÍTÁSA

Szent Pál levelei egyrészt az isteni kegyelem minden gyengeséget felülmúló hatalmával dicsekednek, másrészt óva intenek, nehogy emberi gyengeségeink felülkerekedjenek és a megigazultság elvesztését okozzák. Pálnak és az első keresztény közösségeknek ugyanis nem kis megdöbbenéssel kellett tapasztalniuk, hogy akik a sátán hatalmából kikerültek, idővel azok közül is milyen *sokan visszaestek régi hibáikba és bűneikbe*, sőt egyesek Krisztus árulóivá váltak. Szent Pál aggódva óvja a galatákat a visszaeséstől (Gal 4,8-11), és kérleli a korintusiakat, el ne veszítsék megigazultságukat különféle bűnök elkövetésével (1Kor 6,9-20; 10,1-22; 2Kor 6,14-7,1). Erélyesen lépett fel a korintusi egyház egyik tagjával szemben, aki együtt élt mostoha anyjával, és azokkal szemben, akik ezt elnézték neki (1Kor 5,1-8). Az *Őszövségben* is olvasunk esetekről, amikor Isten választottai megszádltek és a bűn szolgálivá lettek: az ősszülők, Dávid, Saul, Salamon stb. *Jézus* ismételten buzdít, hogy imádkozzunk és legyünk résen, különben nehezen álljuk meg helyünket a kísértésekben (Mt 6,13; 26,41; Mk 14,38; Lk 22,40), továbbá Mt 15,19-ben hét, Mk 7,21-22-ben tizenhárom olyan bűnt sorol fel, amely beszennyezi az embert. A legnagyobb kísértést az evangéliumok szerint a pénzsívárság, a dicsőség és a hatalom vágya, továbbá a testiség okozhatják.

Szent János azt írja (1Jn 3,9), hogy aki Istentől újjászületett, nem követhet el bűnt, éppen azért, mert meghalt a bűnnek és új emberré lett. Ez a kijelentés azonban nem a megigazultság elveszíthetősége ellen szól, hanem elvi szempontból szögezi le, hogy a megigazulás összeegyeztethetetlen a bűnösséggel. Ha Isten gyermeke bűnt követ el – itt a gyűlölködés bűnét említi a levél –, megszűnik Isten gyermeke lenni, nem hordja már magában az örök életet, hanem annak gyilkosává válik (1Jn 3,15).

2. A SZENTHAGYOMÁNY TANÚSÁGA

Hogy tételünkről az ősegyháznak mi volt a felfogása, arról az ősi bűnbánati fegyelem tanúskodik. Ez igen szigorú vezekléseket rótt ki elsősorban a hittagadókra, aztán a házasságtörőkre, gyilkosokra, tolvajokra, istenkáromlókra és azokra, akik hamisan esküdtek. Egy időben egyes helyeken a visszaeső bűnösöket örökre kizárták a hívek közösségéből.

3. A TANÍTÓHIVATAL ÁLLÁSFOGLALÁSA

Kálvin azt tanította, hogy akiket Isten az örök életre predestinált, többé már nem képesek vétkezni. Ha viszont valaki a megigazulás után mégis vétkezett, az annak a jele, hogy valóban nem következett be megigazultsága, hanem csak látszat volt. Luther megengedte a megigazultság elveszíthetőségét, de csakis egyetlen bűn, a hittagadás által. A 17. századi katolikus teológus, Molinos azt a nézetet képviselte, hogy a tökéletességre törekvés során elérheti valaki a szeretetnek olyan magas fokát, amely már lehetetlenné teszi számára, hogy bűnt kövessen el.

Lutherrel és Kálvinnal szemben a trienti zsinat kijelentette, hogy a megigazultság elveszíthető, és az minden halálos bűn által veszendőbe is megy (DS 1544). Ezen kívül eretnekségnek bélyegezte azt az állítást, mintha csak a hitetlenség bűne által volna elveszíthető a megszentelő kegyelem (DS 1577 és 1578). Molinos tévedését XI. Ince pápa ítélte el (DS 2201-2268).

Ezek alapján dogmának kell mondanunk, hogy a megszentelő kegyelem minden halálos bűn révén elveszíthető.

4. A HITTUDÓSOK MEGJEGYZÉSEI

a) A megigazultság Istennel egyesít és egyúttal kivesz bennünket önkaratunk hatalmából (Kol 3,3). Ez azonban csak az eszkatológiai időben nyeri el a maga teljességét (Fil 3,21). Addig Isten arca többé-kevésbé rejtett marad előttünk, ugyanakkor a megigazultság után is fennmaradt rendetlen hajlamaink (*concupiscentiae*) sokkal vonzóbbnak tűntethetik föl a világ javait, mint ahogy a „*Deus absconditus*” (Iz 45,15) megbűvöli az embert. Amíg tehát el nem jutunk életünk befejezéséig, addig mindig fennáll a veszély, hogy Istent a világ mulandó javaival cseréli fel a megigazult ember.

b) Ha a zsinat azt mondja, hogy nemcsak hittagadás útján veszíthető el a kegyelmi állapot, azzal nem zárja ki, hogy *minden halálos bűn mélyén ott lappang a hittagadásnak egy formája*. Hiszen a halálos bűn elvileg összeegyeztethetetlen az élő hittel. Aki vétkezik, magatartása révén elutasítja, megtagadja Isten uralmát és szeretetét. Sőt ezen túl még a szigorúbb értelemben vett hittagadás felé vezető úton is egy-egy lépésnek tekinthető minden halálos bűn. Nietzsche fogalmazta meg ennek a miértjét a legklasszikusabban: Isten nem létezhet, mert az önkaratú ember nem volna képes elviselni, hogy ilyen tanúja létezik.

c) Ha a *reformátorok tételét* (nevezetesen Lutherét) az ökumenizmus szellemében akarjuk értelmezni, nem szabad elfelednünk, hogy amikor ők hittagadásról beszélnek, akkor nem a fides dogmatica-ra, vagyis egyes tételek igaznak tartására gondolnak, hanem az élő hitre, önmagunknak hitben, reményben és szeretetben való teljes önátadására, amely a lelkiismeretben kötelezőnek tartott parancsolatok megtartását is magában foglalja.

d) *Az úgynevezett bocsánatos bűnök nem szüntetik meg a megigazultság állapotát* (DS 1537). Hiszen a bocsánatos bűn nem fordul szembe Istennel, mint létünk céljával, éppen ezért önmagában nem mond ellen a kegyelemnek. A Szentírás sem beszél Isten olyan pozitív rendelkezéséről, amely szerint a kisebb vétkek megszakítanák Istennel való kapcsolatunkat, és Jézus a megigazultságban levőktől is megkívánja a kérést: „Bocsásd meg a vétkeinket, amint mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek” (Mt 6,12).

e) *Sőt nem is kisebbítik a bocsánatos bűnök a kegyelmi állapotot*, mert ha megtennék, lassanként oda jutnánk, hogy az megszűnnék; ami ellene van az előbbi tételnek. Indirekte azonban mégis befolyással vannak a bocsánatos bűnök, különösen a szándékosak, kegyelmi állapotunkra. Aki ugyanis hozzászokik, hogy kisebb dolgokban szándékosan ellene szegüljön Isten akaratának, azzal könnyen megtörténik, hogy nagyobb dolgokban is a saját feje után fog menni. Hasonlat: aki könnyelműen veszi a kisebbfajta egészségügyi előírásokat, annak szervezete fogékonyá válik a súlyosabb betegségek iránt. „Aki a keveset megveti, az mindent elveszít” (Sir 19,1).

76. §. Az érdem teológiája

Mindazok a gyümölcsök, amelyeket a megigazult emberben a kegyelem és a szabad akarat együttműködése létrehoz, az üdvösség szempontjából tekintve értéknek, értékes cselekedeteknek mondhatók. Ezt úgy is szoktuk mondani, hogy ezek a cselekedetek érdemszerzők. Az érdem szó azonban könnyen félreérthető, és sok félreértésre adott már alkalmat.

Az egyházi nyelvhasználatban az érdem (meritum) elsősorban értékességet jelent vagy *érdemességet*, vagyis bizonyos cselekedetek olyan tulajdonságát, amelynek alapján azok jutalomra méltók, örök jutalmat érdemelnek. Máskor viszont magukat az *érdemszerző cselekedeteket* mondjuk érdemnek éppúgy, mint a köznapi nyelvben, amikor arról beszélünk, hogy valaki nagy érdemeket szerzett vagy érdemei elismeréséül kitüntetését kapott.

1. Az érdemszerzés lehetséges

1. A SZENTÍRÁS TANÚSÁGA

Maga az érdem szó a Bibliában nem olvasható. Vannak azonban kifejezések, amelyek ugyanazt jelentik, amit ezen a szón értünk. Ilyen a jutalom (merces: Mt 5,12; Bölcs 5,16; Ter 15,1), ellenérték (retributio, remuneratio; Kol 3,24; Zsid 10,35; 2,2 stb.), versenydíj (bravium: 1Kor 9,24; Fil 3,14), a nyertesek koszorúja (corona: 1Kor 3,8; 2Tim 4,8 stb.).

a) De már az Ószövetség kiemeli, hogy *a jutalmazás nem jogi értelemben vett érdemességnek, hanem Isten leereszkedő jóságának köszönhető* (Iz 49,4; 61,8), továbbá sem az egyesek (Ter 6,8; 12,1-3; 25,26), sem pedig a nép (MTörv 7,7-8; 9,5-6; Kir 33,19; Oz 11,1-2; Iz 1,2-3; 5,1-7; Ez 16,1-34) kiválasztását nem az irányítja, hogy rászolgáltak, hanem pusztán Isten ingyenes jósága, kegyelme. Ennek ellenére a zsidóság körében, főleg a Krisztus előtti századokban, egyre általánosabb lett az elképzelés, hogy a törvény megtartása fejében kijár az isteni jutalom. Isten mintegy könyvet vezet az ember érdemeiről, és azok révén mintegy megvásárolható tőle az üdvösség, bizonyos számú érdemek fejében köteles azt megadni. A farizeizmus lényege ez a végzetes tévedés volt, ezért tartották fontosabbnak a Tóra által előírt cselekedetek pontos megtartását akkor is, ha a szeretetnek és irgalomnak rovására ment; ezért kerültek szembe Jézussal és Szent Pállal. Tulajdonképpen az önmegváltásnak egy különleges fajtája jutott szóhoz a farizeizmusban.

b) Jézus is, Szent Pál is *két igazságot* tanítanak. Egyik, hogy van jutalom, és az arányos a jócselekedetekkel. A másik pedig, hogy ez az arány nem a cselekedetek lényegéből és nem a mi lényegünkéből következő igazságosságra, tehát mintegy jogi alapra épül, hanem Isten jóságára, aki a jutalom reményével, ígéretével buzdít és segít bennünket a jócselekedetekre.

Isten előtt nincs mivel dicsekednünk (Róm 4,2), hiszen ha minden parancsot teljesítettünk, akkor is csak haszontalan szolgálk vagyunk (Lk 17,10). Mégis örvendhetünk, ha Jézus akarata szerint élünk, mert nagy lesz a jutalmunk az égben (Mt 5,12; 5,46; 6,1). Cselekedeteinkkel olyan kincset gyűjthetünk, amelynek a túlvilágon vesszük hasznát (Mt 6,20; 19,21). Még az is számíthat jutalomra, aki egy pohár friss vizet ad a szomjazónak (Mt 10,42), sőt a jutalmazást és büntetést a végítéleten elsősorban a felebaráti szeretet gyakorlása vagy elhanyagolása dönti el (Mt 25,31-46). A jutalom nem lesz egyforma, mert azt részben a cselekedet milyensége (Mt 25,14-30: példabeszéd az öt talentumról), részben az Isten szuverén fölsége (Mt 20,1-16) szabja meg. Különösen nagy jutalmat ígér Jézus azoknak, akik képesek lemondani érte a földi javakról (otthon, testvér, nővér, szülő, gyermekek, vagyon, jóhír), és az üldöztetést is vállalják (Mk 10,28-31), továbbá azoknak, akik gyakorolják az ellenségszeretetet (Lk 6,32-36).

Szent Pál szerint abban a tudatban kell élnünk, hogy Isten jósága, kegyessége adja meg az örökséget (Kol 3,23-24), de nekünk is meg kell tennünk mindent, hogy azt elnyerjük. Hiszen

életünk versenyfutáshoz hasonlítható (1Kor 9,24-27; 2Tim 4,7-8); mert Isten mindenkinek a tettei szerint méri ki a jutalmat (Róm 2,6-11; 1Kor 3,8 és 14; 1,17-18; 2Kor 4,17; 5,10; 9,6; Zsid 6,10; vö. Jel 22,12). A 2Tim 4,8 kifejezetten „igazságos bíró”-nak nevezi Istent.

2. A SZENTHAGYOMÁNY TANÚSÁGA

A korábbi atyák egyszerűen ismételtetik a Biblia szavait. A teológiai rendszerezést *Tertullianus* és *Cyprianus* kezdik, amennyiben átveszik a római jogban és kereskedelmi életben szereplő érdem és csereérték kifejezést, és ennek megfelelően csoportosítják a bibliai gondolatokat. *Origenes* az első, aki észreveszi, hogy ez a szemlélet farizeusi felfogásra, vagy legalábbis félreértésekre vezethet. *Augustinus* is látja ezt, azért az érdemességet a legszorosabb kapcsolatba hozza az ingyenes isteni kegyelemmel és Szent Pál nyomán (Róm 6,23; 1Kor 3,6-14; 15,10; Fil 2,13) azt tanítja, hogy érdemeink tulajdonképpen Isten ajándékai, hiszen azáltal jönnek létre, hogy Isten nekünk tulajdonít, érdemünknek számít be olyan cselekedeteket, amikhez Ő segített hozzá minket.

3. A TANÍTÓHIVATAL ÁLLÁSFOGLALÁSA

Ez a trienti zsinaton történt, lényegesen protestáns-ellenes tendenciával. Luther ugyanis egyfelől meggyőződéssel hirdette, hogy a megigazultnak olyan cselekedeteket kell végeznie, amik az ítélet napján javára szolgálnak. Másfelől viszont hevesen tiltakozott az érdem szó használata és az érdemről szóló tanítás ellen, mert attól félt, hogy ez a fogalom farizeusi önteltségre, önelégültségre, Istennel szemben támasztott jogi igényekre vezet, és ennek következtében az érdemekre törekvő ember saját teljesítményeire fog építeni, nem pedig Isten kegyelmére, az isteni irgalomban bízó hitre.

A Tridentinum Szent Ágoston szellemében járt el, amikor hangsúlyozta, hogy Krisztus a szőlőtő, és hogy a szőlővesszők csak az ő kegyelmi ereje folytán teremhetnek érdemszerző gyümölcsöket. Ha viszont a kegyelem segítségével jót tesz a megigazult ember, joggal bízhat annak ígéretében, aki a nevében nyújtott pohár vizet sem hagyja jutalom nélkül, és aki képes arra, hogy saját ajándékait a mi érdemünkül számítsa be. Az ember csak akkor képes érdemszerző cselekedetekre, ha Istennel együtt cselekszik, és ilyen esetben mindig Istené a nagyobb szerep (DS 1545-1550).

Éppen ezért a zsinat kizárással sújtja (anatematizálja) azokat, akik tagadják, hogy Isten ajándékai nem lehetnek egyúttal a mi valódi érdemeink is, vagy aki szerint nem tudjuk ezekkel valóban kiérdemelni a kegyelem növekedését, az örök élethez való jogot, az örök élet elnyerését és az örök boldogság nagyobb fokát (DS 1575; 1581). *Ennek a definíciónak alapján a megigazultak számára az érdemszerzés lehetőségét dogmának kell mondanunk, és pedig abban az értelemben, ahogy a zsinat kimondta, és ahogy a zsinat szavait a hittudósok a korszerű hermeneutika szerint értelmezik.*

4. A HITTUDÓSOK AZ ÉRDEMRŐL

Szent Ágoston után főképpen *Aquinói Szent Tamás* foglalkozott az érdemek teológiájával. Ő különbséget tett olyan cselekedetek között, amelyeket szabad akaratunk felhasználásával, de nem kegyelem állapotában, és olyanok között, amelyeket kegyelem állapotában teszünk. Szerinte az előbbieket csak méltányossági alapon (*secundum congruitatem*) várhatjuk jutalmul az örök életet, a második fajta cselekedetekkel azonban bizonyos fajta „jogot” is szerzünk az örök élethez, de csak annyit, hogy Isten önmagához méltó módon cselekszik, ha ezek fejében azt nekünk megadja. Az utóbbi cselekedeteket „*ex condigno*” érdemnek nevezi Szent Tamás. Az „*ex condigno*” kifejezést nehéz lefordítani, mert az „igazságosság szerint való” kifejezés – ami később divatba jött – többet mond, mint kellene. Semmi esetre sem lehet szó *iustitia commutativa*-ról, hanem arról, hogy a kegyelem lényegénél fogva éppúgy a megdicsőülésre irányul, mint ahogy az almamag az almafában találja meg a maga kiteljesülését

(vö. STh I II 114 33). Ha tehát Isten megadta nekünk a kegyelmet és mi azzal együttműködtünk, akkor önmagához méltó következetessége mintegy megkívánja, hogy az örök életet is megadja. A megdicsőülés egyenlő a célját elért kegyelemmel (*gloria est gratia consummata*).

A *Tridentinum* nem használja a kétféle érdem megkülönböztetését, de a szövegösszefüggésből kiderül, hogy amikor *igazi érdemről* beszél, az *ex condigno* (mások szerint: „de” *condigno*) érdemet tartja szem előtt. A későbbi teológiába azonban annyira bevonult a megkülönböztetés, hogy ma már általánosnak mondható, bár a kétféle érdem feltételeire és tárgyára vonatkozólag több századon át folyó viták után sem sikerült azonos véleményre jutniuk a hittudósoknak.

Abban a hittudósok egyetértenek, hogy az *érdem szót nem jogi, hanem analóg értelemben használjuk*. Jogi értelemben vett igényeket ugyanis még akkor sem támaszthat az ember Istennel szemben, ha Isten ígéretet tett neki. Hiszen Isten és ember közt akkora a távolság, a teremtmény annyira semmi a Teremtőhöz képest, hogy az utóbbtól még ígéretét sincs joga számonkérni. „Mikor Isten megkoszorúzza érdemeinket, önmaga ajándékait koronázza meg” (Aug.: Epist 194 19).

A *Tridentinum* értelmezésénél azt emeli ki a mai hittudomány, hogy a zsinat korában jogilag is hozzáférhető formában fogalmazták meg az érdemet, ezért inkább a teljesítményszerűsége volt a hangsúly. Ennek veszélye, hogy az ember a cselekedeteket szinte személytelen tárgyakként nézi, mintegy önmagukban értékeli, nem pedig a cselekvő lelkiületével együtt. Ezzel szemben a mai *perszonalisztikus* szemléletben – amit a zsinat ugyan nem alkalmaz, de nem is zár ki – *nem a cselekedet van előtérben, hanem az a szeretet, amelyből a cselekedet fakad*, és amely mindig a kegyelemben felkínált isteni szeretetre adott válaszként tekintendő. Ennek a szeretet-válasznak mintegy megtestesülései, külsőleg is megtapasztalható jelei a cselekedetek. Ha így nézzük, meglátjuk, hogy *cselekedeteink érdemszerző jellege nem egyéb, mint annak a jele, hogy Isten a mi viszonzszeretetünket elfogadja és azt kiteljesedéshez segíti*.

Hiszen a Biblia képei és hasonlatai nem külső jutalmat ígérnek, hanem a megigazulásban megkezdett isteni életnek kiteljesedését, magát Istent. Érdemeink jutalma tehát nem egyéb, mint jócselekedeteinkben testet öltött szeretetünk kiteljesedése; beérése annak, amire a cselekedetek mint célra irányulnak: akik éheznek és szomjazzák a teljes igazságot, azok megkapják (Mt 5,6-9); a tisztaszívűek a végtelen Tisztaságban fognak gyönyörködni; a békességesekeknek mint Isten fiainak a legnagyobb békében lesz részük Atyjuk hajlékában stb. Végül soron tehát arról van szó, hogy aki a neki felajánlott isteni szeretetre viszonzszeretettel válaszol, az a szeretet egyre nagyobb bőségét fogja elnyerni (a földi életben ezt jelenti a megszentelő kegyelem növekedése és az örök élethez való örökösödési jog), halála után pedig szeretet-dialógusa a lehető legtökéletesebbé válik. Az érdem teológiája arra figyelmeztet, hogy földi életünk az örök cél felé tartó fáradtságos vándorlás. Akkor jutunk csak előre, ha állandóan többre törekszünk. Ebben a törekvésben azonban nem vagyunk magunkra hagyva: akinek a kezdeményezést köszönhetjük, az vezet a beteljesedés felé (Fil 2,13).

2. Érdemeink tárgya

Mint a *Tridentinum* döntéseinek ismertetésénél és mostani gondolatmenetünkben is láttuk, téves volna az érdem lényegét pusztán a túlvilági boldogságra való „jogosultságban” megjelölni. Ez helytelen „extrinsecismus” volna, mondják a perszonalisták.

A zsinat dogmaként szögezte le, hogy háromféleképpen lehet érdemelnünk: a) a kegyelmi állapot elmélyülését (*augmentum gratiae sanctificantis*), b) a túlvilági boldogságot és annak elnyerését, c) a túlvilági boldogság nagyobb fokát (DS 1582).

Felvethető a kérdés: hogyan lehet érdem jutalma az örök élet, amikor már pusztán a megigazultság által örökösévé lesz az ember? Úgy, hogy Isten elvárja: mi is tegyünk valamit örökségünk elnyerése érdekében. A magban benne van a növény, de hogy tényleg növény legyen a magból, ahhoz jó föld, nedvesség és egyéb külső körülmények szükségesek. Ilyen feltételek szerepét töltik be az érdemek.

Az is feltűnő, hogy a zsinat külön említi az örök boldogságot és annak elnyerését. Ez azért történt, mert a zsinat korában folyt a vita a kettős megigazulásról (71. §.), és annak védői csak az örök élet öröklésének jogát tartották az érdem jutalmának, az örök élet elnyerését viszont Krisztus érdemei betudásának tulajdonították. Velük szemben szögezte le a zsinat, hogy az elnyerés az érdemre vezethető vissza.

Hogy érdemeink tárgyai hogyan függnek össze egymással, akkor értjük meg igazán, ha a jutalmat nem dologi jellegűnek, hanem személyes vonatkozásában szemléljük. Eszerint a boldogság, ha tárgyát tekintjük, Isten birtoklásával egyenlő, ahogy személyes síkon a kegyelem is önmagát adja Isten elsősorban. A kegyelem növekedése tehát a kölcsönös szeretetnek növekedését, a jó halál kegyelme a szeretetben való kitartást, a túlvilági boldogság pedig az isteni szeretetnek végnélküli és zavartalan élvezését jelenti. Az utóbbi nem mindenkinél egyforma intenzitású lesz, mert azoknál, akik „több érdemet szereztek”, nagyobb lesz a kölcsönös ismeret és szeretet nyomán járó boldogság, mint azoknál, akiknek kevesebb volt a szeretete és szeretetüknek cselekedetekben való megnyilatkozásai. Nem szabad szem elől téveszteni, hogy a kegyelem és az üdvösség a személyes barátságok mintájára képzelendő és abban, ill. annak áldásaiban éppúgy lehet fejlődni, mélyülni és egyre boldogabbnak lenni, mint a baráti viszonylatokban. Aki nem így próbálja elképzelni az érdemszerzést, annál könnyen „eltárgyasodik”, amit joggal gúnyoltak a protestánsok és gúnyolnak a mai ateisták is: a vallásos ember aprólékos szorgalommal gyűjtögeti azokat a kincseket, amelyeket majd felmutat a túlvilágon, és amiknek fejében Isten köteles őt megjutalmazni, boldog életet biztosítani számára. Az ilyen érdemhajhászás eltorzult vallásossághoz vezet.

3. Az érdemszerzés feltételei

1. A trienti zsinat szerint csakis a kegyelem állapotában véghezvitt cselekedet lehet érdemszerző (DS 1545 skk). Ezt tanítja Szent Pál szeretethimnusza is (1Kor 13,1-3: „mit sem érek, ... mit sem használ nekem”). Ezt *dogmának* vehetjük.

2. Ugyancsak a Tridentinum emlegeti az *isteni ígéret* szükségességét (DS 1545 skk). Ilyen ígérekkel nemegyszer találkozunk a Bibliában. Szent Jakab szerint (1,12) az élet koronáját Isten azoknak ígérte, akik szeretik őt. A Zsid 6,12 azokról beszél, „akik a hitben és béketűrésben az ígéret örökösei lettek”. De ígéretről beszélnek olyan szentírási helyek is, amelyek jutalmat, ellenértéket és hasonló kifejezéseket használnak. Szent Tamás figyelmeztet, hogy nem feltétlenül szükséges a külső ígéret, hiszen a kegyelem fogalmában lényegileg benne van az örök élet ígérete. (Lásd a fent említett almamag hasonlatot). *Szent Ágoston* azt mondja, hogy Isten adósunkká lett, de nem úgy, hogy kölcsönkapott tőlünk, hanem ígérete révén. Ez mutatja, hogy már a patrisztika fontos feltételnek tartotta az isteni ígéretet. Mivel azonban a Tridentinum erről nem a definíció szövegében szól, hanem a magyarázó szövegben, azért az ígéret szükségessége nem dogma, hanem csak biztos teológiai igazság (*certum*).

3. Jansenius-szal szemben ezt a kívánalmat szögezte le az Egyház (DS 2003): legyen a cselekedet *szabad akaratból* fakadó. A Tridentinum viszont jócselekedetekről beszél (DS 1545; 1548). Mivel egyik esetben sem kifejezett definícióról van szó, azért ezt a két föltételt (hogy ti. a cselekedet szabad akaratú jócselekedet legyen), szintén teológiailag biztos igazságnak kell mondanunk.

A Bibliából nem nehéz igazolni, hogy csak az erényes cselekedetek a jutalomra méltók (Mt 5,3 skk; Mt 25,34 skk; Gal 6,9). A szabadságot is fontosnak tartja a Szentírás: a Sír 31,10 arról beszél, aki vétkezhetett volna, de nem vétkezett, rosszat tehetett volna, de nem tette, ezért jutalma biztos az Istennél. Mt 19,17-ben Jézus így szól az ifjúhoz: „Ha el akarsz jutni az örök életre. ..” Szent Pál ezt írja a korintusiakhoz: „Ha önszántamból teszem, jutalmam lesz” (1 Kor 9,17). De a dolog lényegéből is következik ez a két követelmény. Hiszen a megigazultság esetében nem megszolgált berről van szó, hanem a mennyei Atya és megigazult gyermeke együttes munkájának eredményéről, ilyen munkáról viszont csak az esetben lehet beszélni, ha az szabad akaratból végbevitt jócselekedet.

4. Ötödik feltételnek ide vehetjük a *status viae*-t, vagyis a földi életet, mert a halál után minden érdemszerzés lehetetlenné válik (vö. DS 856 és 1000). Akkor eljön az éjszaka, amikor már senki sem munkálkodhat többé (Jn 9,4). Azért kell hűnek lenni halálíg, mert akkor kapjuk meg az élet koronáját (Jel 2,10). Ebből a tényből biztos teológiai igazságként következtetik a hittudósok ezt az ötödik feltételt.

Sokat vitatták egy időben, hogy az érdemszerző cselekedetnek mennyiben kell természetfölötti indítékokra épülnie. Nevezetesen mennyire kell az istenszeretnek mint indítéknak szerepelni ilyen cselekedetknél? Ha az érdemet a perszonalisztikus szemlélet fent ismertetett elvei szerint, tehát az érdemszerző cselekedetet a szeretet gyümölcseként tekintjük, akkor ez a kérdés – úgy látszik elveszíti jelentőségét. Hiszen nem a tudatos indítékon fordul cselekedetünk értéke, hanem a többé-kevésbé tudatos szeretet-gyökéren.

Ugyancsak mellékesnek tartja az új teológia azt a kérdést, hogy ha valaki elveszíti a kegyelem állapotát, akkor addigi érdemei elhalnak-e, vagy pedig csak olyan tetszhalottá válnak, amely egy újabb megigazulás alkalmával újraéled. Szent Tamással szemben az újkori teológia általában az újraélést vallotta. A legújabb hittudósok nem szeretik ezt a kérdésfeltevést, mert mindkét válasz azt a látszatot kelti, mintha az érdem dologi, teljesítményi jellegét akarnók előtérbe állítani, nem pedig az érdemszerző lelkületet.

4. A méltányossági érdem

Erre vonatkozólag az *egyházi magisztérium részéről semmi útbaigazítással nem rendelkezünk. A hittudósok is a legkülönfélébb nézeteket képviselik. Általában azt vallják, hogy méltányossági érdemről akkor beszélhetünk, ha a meritum de condigno előbb ismertetett követelményeinek valamelyike hiányzik. Általában a következőket vallják a hittudósok:*

1. *A kegyelem állapotában a) mások számára de congruo kiérdemelhetünk olyant, amit magunknak de condigno érdemelhetünk ki. Különösen más emberek megtérésének kegyelmét várhatjuk méltányossági alapon, ha azért állhatatosan közbenjárunk. Erre vonatkozólag számtalan példát és buzdítást olvashatunk a Bibliában. Egy a sok közül: „Mindenekelőtt arra kérlek, végezzetek imát, könyörgést, esedezést és hálaadást minden emberért, a királyokért és az összes elöljárókért. ... Ez jó és kedves üdvözítő Istenünk szemében” (1Tim 2,1-4). – b) Önmagunk számára ideig való javakat (egészség, anyagiak, sikerek, megélhetés stb.) szintén kiérdemelhetünk méltányossági alapon, de csak az esetben és annyiban, amennyiben ezek lelkünk üdvösségét szolgálják.*

2. *Aki nincs a kegyelem állapotában, az valószínűleg csak önmaga számára szerezhethet érdemeket, még de congruo is. Elsősorban kegyelmi állapotát készítheti elő „pozitív diszpozíciónak” is mondható cselekedeteivel (65. §. 2. 4. pont) .*

„Ajánlatos a kegyelem életét nemcsak a tudományos rendszerben követni, hanem főként a Szentírás nyomán a maga eleven gazdagságában is átélmélni. Törvény és evangélium, próféták és apostolok, Isten ujjai a természetben és történelemben, az egyes lélekben és az összességben mind a kegyelem gazdagságát hirdetik, mely minden helyzet, hangulat és temperamentum, minden sors és föladat számára magasabb, új, kimeríthetetlen erő és világosság forrása” (25).

„A mindennapi tapasztalat alapján hajlandók vagyunk azt állítani, hogy ez az élet sokkal inkább a bűn képét tárja elénk, mint a kegyelemét. Sok benne az ösztönösség, anyagiasság, kényelmesség, kevélység, durvaság, jellemtelenség. Sőt a démoni vonás akárhányszor ijesztővé válik. Mégis gondolkodásra készít az, hogy a rossznak látszólagos állandó túlkapása ellenére az erkölcsi értékek nem vesznek ki az emberiség életéből. Sőt minden korban találkozunk az igazság keresésével, bűnbánattal, türelemmel, önfeláldozással és szeretetből fakadó kölcsönös segítséggel. A józanabb megállapítás tehát inkább az, hogy a földi élet a küzdelem képét mutatja. Az egyes emberben és az egész emberiségben egymást váltja a bűn és az erény. A kegyelem hatását nem az emberek anyakönyvi hovatartozásában kell keresni, hanem életnyilvánulásokban. Ahol jóra irányuló törekvéssel találkozunk, ahol az emberek fájlalják mulasztásaikat, ahol együttérző készséggel tekintenek egymásra és ahol szóban és tettben kifejezik hódolatukat az istenség előtt, ott már biztosra vehetjük a kegyelem fuvallatát.” (26).

V. főrészt: A kegyelmi találkozás látható jelei (Szentségtan)

I. rész: Általános szentségtan

77. §. Krisztus egyháza és a szentségek

1. Az Egyház megszentelő tevékenysége

A II. vatikáni zsinatnak az Egyházzal szöveg dogmatikus konstitúciója ezeket írja: „Krisztus mindenkit magához vonzott, amikor fölmagasztalták a földről (vö. Jn 12,32). Amikor föltámadt halottaiból (vö. Róm 6,9), elküldte tanítványaira éltető Lelkét és általa az üdvösség egyetemes szentségévé tette saját Testét, az Egyházat” (E 48).

Az Egyház megalakulásáról, feladatairól, lényeges tulajdonságairól, szerkezeti felépítményéről és Alapítójához való viszonyáról a dogmatika „egyháztan” című főrésze tárgyal. Ez a főrészt jelen dogmatikánkból kimarad, mivel ennek tanítását tantervünk egy más tantárgynak, a „theologia fundamentalis”-nak tárgykörébe utalta. Itt csak röviden érintjük a mi szempontunkból leglényegesebb tetteket.

1. Krisztus Egyházát két oldalról közelíthetjük meg. Egyik oldala *intézményes jellege és történetisége*. Krisztus által alapított, hierarchikus szervezettel és jogi struktúrával rendelkező intézmény, amely a történelemben beállítva egyrészt őrző, sértetlenül fenntartja, másrészt az egyes korok nyelvén megfogalmazva tolmácsolja a krisztusi kinyilatkoztatást. Tolmácsolása nemcsak a tanok hirdetését jelenti, hanem ezen felül az üdvösségnek törvények által biztosított életformában és a megszentelés eszközei útján történő közvetítését. A II. vatikáni zsinat ennek a történeti vonatkozású intézményességnek megjelölésére az „Isten népe” képet alkalmazta az Egyházra.

2. Egyházában azonban nemcsak úgy van velünk Isten, mint ószövetségi választott népével. Krisztusban ugyanis jelenlétének új, példátlan, csak hittel megközelíthető módján is köztünk van: belépett az emberi történelemben. Az Egyház pedig *Krisztus Teste* (Róm 12,1-8; Kol 1,18; Ef 1,22-23; 4,15-16), benne tehát folytatódik Krisztus különleges jelenléti módja. Szent Pál Krisztus plérómájának, azaz teljességének is mondja az Egyházat (Ef 1,22-23; Kol 1,19). Arra vonatkozik ez a kifejezés, hogy Egyházunk telítve van a krisztusi megváltásból következő természetfölötti erővel, kegyelemmel, továbbá, hogy Krisztus üdvözítő tevékenysége rajta keresztül fogja elérni világvégi betetőződését, beteljesedését.

3. „*De nem kell két dolognak tekintenünk a szervek rangsorával ellátott társaságot és Krisztus titokzatos Testét, a látható gyülekezetet meg a lelki közösséget, a földi Egyházat meg a mennyei javakkal megajándékozott Egyházat*” – írja az Egyházzal szöveg zsinati konstitúció, és így folytatja: „Ezek egyetlen összetett valóságot alkotnak: olyant, amely emberi és isteni eleméből áll. Következőleg nem felszínes megfelelés alapján hasonlít az Egyház a megtestesült Ige titkához. Amint ugyanis a fölvett emberi természet fölbonthatatlanul egyesült az isteni Igével, és így az üdvösség elválaszthatatlan szerveként szolgál neki, ugyanilyen módon szolgál az Egyház társadalmi szervezete az őt éltető Léleknek, Krisztus Lelkének – a Test növekedésére (vö. Ef 2,16)”. (E 8).

4. Ebből az is következik, hogy ha az Egyházat az üdvösség jelének és eszközének mondjuk (E 1), „élő eszköz”-re kell gondolnunk, amelyen Krisztus embersége volt az isteni

Üdvözítő szeretetszolgálatában (1). *Krisztus embersége kettős feladatot teljesített*: egyrészt Isten emberszeretét, másrészt az embereknek erre adott válaszát, hálás imádatát jelenítette meg és tolmácsolta. *Az Egyháznak is ez a kettős megjelenítés és tolmácsolás a feladata.*

Az isteni üdvözítő szeretet megjelenítése két formában történik: a) Isten sok esetben érzékelhető eszköz nélkül adja a kegyelmet. Az ige hirdetésekor (prédikálás, szentírásolvasás stb.) nem érzékelhető formában kaphatunk segítő kegyelmet, sőt – ha az ige hirdetés tökéletes bánatot eredményezett – megszentelő kegyelmet is. Nem érzékelhető formában nyerik el a megszentelő kegyelmet mindazok, akik az Egyházon kívül élnek, de „in voto” hozzátartoznak és ezért üdvözülnek; hiszen a megszentelő kegyelem állapotát feltételezi az üdvözülés. Általában láthatatlan formában közölte Isten az üdvösségre szóló kegyelmet a teremtés óta Krisztus eljöveteleig. A látható jel hiánya miatt állandó bizonytalanság uralkodhatott: valóban megkaptam-e a kért kegyelmet? Krisztussal ez a bizonytalanság megszűnt, mert benne az üdvözítő terv végérvényesen győzedelmeskedett, az ő látható embersége lett a közvetítő Isten és ember között (1Tim 2,5). Mióta azonban Krisztus fölment a mennybe, új, látható jelre volt szükség. Ezt a feladatot teljesíti a látható Egyház.

Hogy az Egyház „élő” eszköze a kegyelemközvetítésnek, arra is figyelmeztet, hogy az üdvözítés nem mechanikusan, „tárgyi” jellegű kegyelmi adományok lelkünkben történő elhelyezése útján megy végbe, hanem a kegyelmi adomány által kiváltott „párbeszédben”: a megajándékozott hittel, reménnyel, szeretettel és hálával fordul az ajándékozó személy felé. Nemcsak az ajándéknak, hanem ennek a személyes kapcsolatnak közvetítése is az Egyház feladata.

5. A patrisztikában elég gyakran szerepelt, de később feledésbe merült, és csak újabban került elő egy teológiai szakkifejezés: *az Egyház szakramentalitása*. Ez azt jelenti, hogy az Egyház „jelzi és eszközli”, „kinyilvánítja és megvalósítja” a kegyelmi találkozást Istennel.

Hogy ezt megtehesse, szüksége van olyan jelekre, amelyek látható formában mutatják: itt és most kegyelemközlés történt. Az ilyen jelek – mivel a szakramentalitás az Egyház lényegéhez tartozik – *lényegi megnyilvánulásai* Egyházunknak. Azt mutatják, hogy Krisztus állandóan közli Lelkét Egyházával, az Egyház pedig egyre inkább valósítja küldetését, mert az üdvösséget történéssé teszi azok számára, akik ezekben a jelekben, illetve a jelzett kegyelemben részesülnek, és hittel, reménnyel és szeretettel válaszolnak ugyancsak az Egyház útján.

Az újszövetségi szentségek az Egyháznak ilyen jelekben történő életmegnyilvánulásai közé tartoznak.

2. A szentségek fogalmának megközelítése

1. A SZENTSÉGEK KLASSZIKUS MEGHATÁROZÁSA

Hitünk hét szentségről beszél. Ezek sok tekintetben eltérnek egymástól, de van egy meghatározás, amely kiemel néhány olyan elemet, amely mind a hétre jellemző. Ez a meghatározás a középkor óta jött használatba: a szentségek Krisztus által rendelt látható jelek, amelyek kegyelmet jelölnek és közölnek. Más formában: Krisztus által rendelt hatékony jelei a kegyelemnek (2).

2. ISTENNEL VALÓ TALÁLKOZÁS A SZENTSÉG ÁLTAL ESZKÖZÖLT KEGYELEMBEN

A kegyelem közlése két mozzanattól áll, mint a kegyelemtanban láttuk (60. §.): egyik a kegyelemnek Isten részéről történő felajánlása, a másik a kegyelem elfogadása, ill. az elfogadónak szabad akaratú válasza. Ennek a kettőnek együttesét újabban a hittudósok többsége kegyelmi találkozásnak, szentséghez járulás esetén pedig szentségi találkozásnak

mondja, még akkor is, ha nem mint találkozás jut el az ember tudatába, hanem csak mint egy szentség „felvétele”.

A szentségben kapott kegyelem „megigazultságot” eszközöl vagy gyarapít. Ez lelkünknek belső átformálódása, azonban alanyilag legtöbbször nem tapasztalható, tudatunktól függetlenül végbemenő „tárgyi” jellegű folyamat, amelynek hivatása hitben, reményben, szeretetben és egyéb erényekben „egzisztenciális síkon” is kibontakozni. Az újkori teológiában a kegyelem hatásának „tárgyi arculata” jutott előtérbe, személyi vonatkozásainak (egyéni válaszuknak és a találkozásnak) tudata pedig háttérbe szorult. Ez azt a veszélyt hordja magában, hogy a hívek tudatában a szentségek könnyen mágikus szertartásokká válnak. A mágia veszélyét többféle módon iparkodnak elhárítani a mai hittudósok. Egyik ilyen mód, hogy igyekeznek hangoztatni a „szentségi találkozás”, vagy jelek útján történő, szakramentális találkozás gondolatát, sőt egyes teológusok a szentségek meghatározásában is felcserélik a kegyelem szót a találkozás szóval: a szentségek az Istennel való találkozás hatékony jelei; vagy: a szentségek az Istennel az Egyházban való találkozás eszközlői a Krisztus által megállapított jelek útján.

A szentségek lényegének mai szemlélete mindenestre más meghatározást kíván, mint amely a középkor óta klasszikussá vált. Ma azonban még csak próbálkozásokról beszélhetünk. (83. §. 3. pont). Mivel a továbbiak megértéséhez nincs szükségünk minden tekintetben kifogástalan meghatározásra, gyakorlatilag elég, ha a klasszikussá vált meghatározásból indulunk ki, és ahhoz próbálunk hozzá venni két más megközelítési szempontot. Egyik az említett találkozás gondolata, másik pedig az Egyház szentségeinek a bibliai misztérium-fogalommal való egybevetése.

3. A SZENTSÉGEK ÚJSZÖVETSÉGI ÉRTELEMBEN VETT MISZTÉRIUMOK

A misztérium szó nem azonos értelemben szerepel az Ószövetségben, a Krisztus korabeli misztérium-vallásokban, az Újszövetségben és a zsidó apokaliptikában (3). A különféle értelmezésekben azonban fellelhető két közös vonás. Egyik, hogy olyan történelemről van szó, amelyben Istennel vagy az istenség erejével találkozik az ember és részt kap az isteni erőből; másik vonás: mindez értelmileg felfoghatatlan, titokzatos módon, de valamilyen érzékelhető külső szertartás keretében megy végbe.

a) A Krisztus korabeli zsidó apokaliptika Isten szándékainak megvalósulását, Isten Országának a végső (eszkatológikus) időben való beköszöntését tartja a misztérium lényegének. Az evangélisták szerint ez nem a világ végén fog bekövetkezni, hanem Krisztusban máris megkezdődött (Mk 1,15; Lk 11,20), „Isten Országának misztériuma” tehát azokhoz jött el, akik megkapták a kegyelmet, hogy Jézusban ezt felismerjék. Isten üdvözítő akaratának „titkát” (műsztérion) Szent Pál szerint is a Krisztus-esemény teszi számunkra hozzáférhetővé (Ef 1,9-11.14), *Krisztus az Isten „titkának” teljessége* (Kol 2,2-3). Amikor a patrisztika a görög műsztérion szót latinra „sacramentum”-mat fordította, a szónak ezt a szentpáli értelmét akarta kifejezni: Krisztusban jelent meg az emberek számára hozzáférhető formában az üdvösség (4). A mai teológia így fogalmaz: Krisztus az ős-szentség.

b) Mennybemenetele óta Krisztus megszűnt látható jel lenni. Pedig misztériuma nemcsak kortársainak szólt, hanem minden embernek, és arra hivatott, hogy a történelem során fokozatosan kibontakozva, egyre jobban megérlelje a világot Isten országának, helyesebben Isten uralmának teljességére (1Kor 15,28). Ezért Isten úgy határozott, hogy a Krisztusban megvalósult örök megváltói misztérium „most az Egyház által... legyen nyilvánvalóvá” (Ef 3,9-11), a látható Egyház evangelizációjában (azaz hithirdető és megszentelő tevékenységében) legyen hozzáférhetővé minden ember számára (Róm 16,25-26). Ezért analóg értelemben az *Egyház is misztériumnak*, „Krisztus szentségének” mondható. Misztériumnak mondotta az Egyházat már Antióchiai Szent Ignác (pl. Sml 2) és nyomában sok más szentatyja. Az új teológia szívesen nevezi alapvető szentségnek (Grundsakrament) vagy *egyetememes szentségnek*

(E 1 9 48 59; L 5 26; EM 42 45; M 5). Egyetemes, mert látható és mindenki számára hozzáférhető, és mert minden szenttétevő eszköznek foglalata és alkalmazó szerve (5).

c) Más fajta analógia alapján mondhatók misztériumoknak az Egyház olyan *életmegnyilvánulásai*, amelyekben az emberek látható jelek formájában kapcsolódnak be az Egyház üdvözítő tevékenységébe.

Amikor ezeket az életmegnyilvánulásokat is szentségeknek mondjuk, a Biblia és a szenthagyomány szerint járunk el.

Szent Pál ugyanis a misztérium szót a Krisztus-esemény egészén kívül (1Tim 3,16; Róm 16,25) annak egyes mozzanataira is alkalmazza, pl. Jézus kereszthalálára (1Kor 2,2-7), a zsidók és pogányok üdvözítésére (Róm 11,25; Ef 3,5-6) és az üdvösségből következő testi feltámadásra (1Kor 15,51). Ugyanezt látjuk az apostoli atyáknál, pl. Antióchiai Szent Ignácnál (Eph 19 1). – Ebből kiindulva és ezzel párhuzamosan egyes egyházatyák az Egyház egyes életmegnyilvánulásait is misztériumnak mondják. Így Ignatius a keresztséget (Mg 9 1), mások az eukarisztiát („mysterium fidei”), sőt a későbbi atyák ezeknek egyes mozzanatait (víz, keresztségi fogadalom, kenyér, bor stb.) misztériumnak, a latin atyák pedig sacramentum-nak nevezik.

d) Mivel az Egyház életmegnyilvánulásai külső szemlélő által észrevehetők, és mivel mindegyikük közül valamiféle kegyelmet, tulajdonképpen misztériumnak, szentségnek lehetne nevezni az Egyház valamennyi megszentelő tevékenységét. Az első évezredben éltek is ezzel a lehetőséggel, de már ugyanakkor megkezdték ezeknek az életmegnyilvánulásoknak összehasonlítását és rendszerezését. A rendszerezés csak a 12. század közepén sikerült teljes mértékben. Ekkor tudatosult és fogalmazódott meg, hogy Egyházunk ősidők óta hét olyan megszentelő cselekménnyel él, amelyek a többiektől eltérő módon és azoknál hatékonyabban eszközlik a Krisztussal való találkozást és az Egyház kiteljesedését. Ezeket a cselekményeket azóta *a szó legszűkebb értelmében* nevezzük szentségeknek (latinul: sacramentumoknak, görögül: müsztérion-oknak), a többi megszentelő cselekményt viszont szentelményeknek (latinul: sacramentale-knak, sacramentalia) mondjuk.

78. §. A szentségek jelszerűsége és a szentségi jelek

1. A szakramentalitás érvényesülése az üdvtörténetben

1. A második teremtéstörténet (Ter 1) szerint Isten szavában a semmiből létrehozó, teremtői erő van. *Szavában*, „*igéjében*”, azaz megszólalásában tehát Isten mindenható *lényegéből is feltár* valamit a gondolkodó ember előtt, aki így felismerheti az isteni erőt, bölcsességet, jóságot, és hálás hódolattal és szeretettel, vagy pedig ennek megtagadásával válaszolhat. A *teremtésbe* mintegy önmagát mondta bele, a teremtett dolgokban önmagát nyilatkoztatja ki Isten, de nem olyan értelemben, ahogy az emanatizmus vagy egyéb monista vagy panteista elképzelések tanítják, hanem ahogy egyik személy beszél a másikkal, feltár előtte olyan valamit, amit az illető el is fogadhat, vissza is utasíthat.

Különösképpen mutatkozik ez Isten tetteiben: népet választ magának, szövetségre lép vele, kivezeti Egyiptomból és a babiloni fogságból, jutalmazza, bünteti; tehát állandó dialógusban van vele, állandóan jelét adja üdvözíteni akaró szeretetének, és várja a nép viszonszeretétét.

Mint már láttuk, ez a dialógus a *Krisztus-eseményben* érte el a tetőpontját. Jézus személye és műve a legtökéletesebben mutat rá Isten üdvözítő akaratára és ugyanakkor – mivel Jézus mint Fő az egész emberiséget képviselte – az emberek részéről adható legtökéletesebb szeretet-válasz a Szentháromság nagy művére.

2. Isten teremtői ereje és üdvözítő szeretete tehát *az anyagvilág felhasználásával* jelent meg az emberiség történetében. Ennek folytatása; hogy Jézus megdicsőülése után az anyagság felhasználásával maradt köztünk látható Egyházában. Isten *a vele való találkozást, vagyis a kegyelmi életet ezáltal mintegy „megtestesíti”*. Nemcsak belső meglátások és felbuzdulások formájában akar szólni az emberekhez, hanem úgy is, ahogy mi szoktuk kifejezni gondolatainkat, érzéseinket, jóakaratainkat, szeretetünket: az „interkommunikáció” eszközeivel, egészen emberi módon. Személyiségünk mindig testünk igénybevételével, anyagi adottságaink felhasználásával nyilvánul meg. Ugyanígy történt a Logosz megtestesülése, és ennek folytatása az Egyház láthatósága, míg az idők végén testi valóságában újra láthatóvá nem lesz Krisztus. Ilyen értelemben írta Tertullianus: „üdvösségünk sarkpontja az emberi test”, *caro salutis cardo* (De carn res 8).

3. A Krisztus Lelkével telített Egyház Jézus kettős feladatát van hivatva megjeleníteni és közvetíteni: egyfelől az Istennel való találkozás anyagi jeleken keresztül történő (szakramentális) lehetőségét, másfelől a találkozást elfogadó embernek hitből és engedelmisségből fakadó és ugyancsak szakramentális formában megnyilvánuló személyes választ. Az idők végén testben számunkra is meglátható Kürioszt egyrészt várjuk és hívogatjuk (Tit 2,13; Jel 22,20; Mt 6,10; Lk 11,2), másrészt állandóan kapcsolatban vagyunk vele „*szakramentális formában*”, *azaz üdvözítő szeretetét és a mi arra adott válaszunkat közvetítő anyagi jelek révén*. Igaz ugyan, hogy Krisztus a látható Egyházon kívül is elérhető, és ilyen formában is üdvözít sokakat. Örökkétartó inkarnációja következtében azonban úgy akarja, hogy a hozzá vezető üdvökonómia útja az anyagvilág látható elemein keresztül vezessen, üdvözítő tevékenysége az inkarnációjában már részben megszentelt anyagvilág felhasználásával menjen végbe.

E célra látható Egyháza útján kiválaszt bizonyos látható „elemeket”, azaz anyagokat és anyagi jellegű megnyilatkozásokat (egy kevés kenyér és bor, olaj, víz, kézrátétel, kimondott szavak stb.). Ezeket több más vallás is felhasználta istentiszteleti céljaira. A keresztelest például mint a bűnök lemosását és egy új fajta életre való megszületésnek jelképét a misztériumvallásokban is megtaláljuk, hiszen ez a szertartás önmagában is szimbólum

jellegű. De mást szimbolizál a misztériumvallásokban, és mást a kereszténységben. Mert nálunk a Krisztus-misztériumba való bekapcsolódásnak egyedülálló, sehol másutt fel nem lelhető tényét szimbolizálja és közvetíti.

2. A szentségek mint jelek három irányba mutatnak

Minden szentség *emlékeztető jel* (anamnészis, signum rememorativum). A szentség létrejötte ünnepélyes formában emlékeztet a megváltásra, főképpen Jézus megváltói halálára és feltámadására, amelynek üdvösségünk és szakramentális életünk köszönhető.

A múlt felidezésén kívül az állandóan folytatódó megváltói tevékenységet is jelzi a szentség. Hiszen ebbe a tevékenységbe kapcsol be bennünket. A szentség tehát egy jelenben végbemenő történetre *rámutató* jel (signum demonstrativum) is.

Megváltásunk célja a világvégi megdicsőülés, az eszatonban fog megvalósulni a maga teljességében. Ennek következtében a megváltásba való bekapcsolódásunk „záloga” a szentség, biztosítéka a megdicsőülésnek, és egyben ébrentartója erre irányuló reményeinknek: *előremutató jel* (signum prognosticum).

3. A szentségi jelek alkotórészei

1. A szentségek eszközlői és jelei a Krisztussal való találkozásnak. A szentségtan kialakulásának kezdetén jelszerűségüket nevezték *sacramentum*-nak, később ezt az elnevezést a jelre és jelzetre egyaránt alkalmazták, tehát az egész szentséget sacramentumnak mondták. Azóta a jelet önmagában szentségi jel-nek (*signum sacramentale*) szokás nevezni.

A jelzetre a régiek a „res” szót alkalmazták. Ez dolgot jelent, ezért könnyen félreérthető. Hiszen a szentség által nemcsak dologi, tárgyi valamit kapunk, a megszentelő kegyelem nemcsak dologi jellegű accidens, hanem a Krisztussal való személyes kapcsolat jelzése is. Ezért ma a „res” szó helyett általában „a szentség hatása” (*effectus sacramenti*) kifejezéssel élünk.

2. A jel – mint láttuk – részben anyag (kenyér, bor, víz, olaj stb.), részben anyagi formában megnyilvánuló cselekmény) alámerítés, leöntés, megkenés, kézrátétel stb.). Összefoglaló néven ezt a kettőt *a szentség „agyagának”* nevezzük; amikor pedig együtt szerepelnek, akkor a szűkebb értelemben vett anyagot „távolabbi anyag”-nak (*materia remota*, pl. a víz), ennek alkalmazását pedig „közelebbi anyag”-nak (*materia proxima*) mondjuk. Közelebbi anyag pl. a vízzel való leöntés, vagy az olajjal való megkenés.

3. Mind az anyag (pl. víz), mind pedig annak alkalmazása (pl. alámerítés) egyéb vallásokban is fellelhető, de másutt mást szimbolizál. Láttuk továbbá, hogy amikor Isten a teremtéskor megnyilatkozott, megszólalása, „igéje” nemcsak ismeretet, parancsot és tilalmat közvetített, hanem teremtői erejét is közölte. Isten „igéje” tehát nemcsak más jelző szerepet kölcsönöz az anyagnak, mint amit az önmagában vagy a kereszténységtől különböző vallásokban tölt be, hanem teremtői ereje alkalmassá teheti arra is, hogy bekapcsoljon a Krisztus-misztériumba.

Ezt az elkülönítő és szentségi jellé avató teremtői igét *a szentség „formája”-nak* nevezzük. A megdicsőült Krisztus az Egyház által közvetített szentségi formával mintegy lefoglal magának bizonyos anyagokat, és üdvtörténeti tevékenysége eszközeivé, közvetítőivé avatja azokat.

4. Észrevehettük, hogy a szentségi jel (*signum sacramentale*) más, mint a szentség jelszerűsége (*sakramentalitása*). Szentségi jelnek az anyag és forma olyan együttesét nevezzük, amely „tartalmazza” a kegyelmet (80. §. 1. 2. p.). A szentség jelszerűségéről pedig akkor beszél a legrégebb és a legújabb teológia, amikor érvényesen és gyümölcsözően

veszi fel valaki a szentséget. Ilyenkor a szentség nemcsak a kegyelmi hatás jele, hanem jele egyúttal a kiszolgáltató Egyház és a szentség felvevője hitének is.

5. A *szentségi anyag és forma egymáshoz való viszonyát* a patrisztika így fogalmazta: az anyag a föld terméke, a forma viszont mint Isten igéje, égi eredetű. A szentség létrejöttekor tehát ég és föld együttműködnek.

A skolasztika viszont az arisztotelészi filozófia értelmezése szerint beszélt anyagról és formáról. A skolasztikus szemléletnek előnye, hogy jogilag is hozzáférhetővé teszi annak eldöntését, hogy akár az anyag, akár a forma mely esetben mondható elégnek, hogy a szentség valóban létrejöjjön, a szentség felvétele „érvényes” legyen. Hátránya a skolasztikus elgondolásnak, hogy a hangsúly idővel áttevődhetett a jogilag érvényes feltételekre, és sokak figyelmét elkerülte az a tény, hogy többről van szó, mint egy jogilag érvényes cselekményről. Elfelejték, hogy a szentségi jel záloga, helye és jelzése mind Krisztus cselekvésének, mind pedig annak a hitnek, amellyel az ember a krisztusi adományt fogadja.

Az anyag és forma kifejezéssel tanítóhivatali megnyilatkozásokban is találkozunk, de a) ezeknek a kifejezéseknek használata nem teszi kötelezővé a skolasztikus természetfilozófia „hilemorfizmusának” elfogadását. Erre már Szent Tamás rámutatott, amikor így fogalmazott: „per modum” formae, és „per modum” materiae (STh III 60). – b) A szentségek szükségszerű jogi szemléletét ki kell egészítenünk a patrisztika „misztikus” látásmódjával. Csak Így kerülhetjük el az imént említett hátrányt is, ennek következtében azt a látszatot, mintha az érvényesen „elkészített” szentségi jel (signum sacramentale valide confectum) mechanikus okság formájában hatna, tehát mágiáról volna szó (vö. 80. §. 3. 2.)

Megjegyezzük még, hogy a materia és forma patrisztikai felfogása nem kívánja meg, hogy az Egyház kizárólag „deprekatív” formát használjon (amilyen például a betegek kenetének formája: ... segítsen meg téged az Úr...). Az ún. kijelentő, „indikatív” forma (például: én megkeresztellek téged; én téged feloldozlak) érvényessége ugyanis nem a materia és forma egymáshoz való viszonyán múlik, hanem a szentség hatékonyságának dogmájában gyökerezik.

79. §. A szentségek üdvösségi hatásai

A szentségek feladata, hogy a Krisztus-eseményt megjelenítő Egyház látható jelei útján a megváltás misztériumában részesítsenek bennünket.

A trienti zsinat a szentségek hatásának a megváltás fő hatását, a megigazolást, másutt a megigazolást létrehozó kegyelmet mondja. A szentségek útján a megigazulás vagy létrejön, vagy a meglévő gyarapodik, vagy az elveszített megigazulás visszaszerezhető (DS 1600; 1604-1607). A megigazolást közvetlenül a kegyelem eszközli a lélekben, a szentségek hatása tehát így is fogalmazható: látható formában közlik a láthatatlan kegyelmet (DS 1639).

A II. vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója a szentségi közvetítés egyéb hatásait is említi: „A szentségek rendeltetése az emberek megszentelése, Krisztus Testének kiépítése, és végül az Istennek járó tisztelet megadása. Mint jelek pedig a megértést és tanítást is szolgálják” (L 59).

1. A megszentelő kegyelem közlése

1. A KEGYELEMKÖZLÉS TÉNYE

A szentségek első és legfontosabb hatása a megigazulás vagy megszentelés, amely – mint a kegyelemtanban bizonyítottuk – a megszentelő kegyelem közlésével történik.

Arról is volt szó az eddigiekben, hogy a megszentelő kegyelemnek csak egyik arculata az a „tárgyi” jellegűnek mutakozó természetfölötti accidens, amely lelkünket kedvessé teszi Isten előtt; ezt a tárgyinak mutakozó hatást kiegészíti a kegyelem másik arculata: az Istennel való személyes, kapcsolat, a Szentháromság életében való részesedés ténye.

A szentháromsági életközösséget a keresztség hozza létre bennünk, a bűnbocsánat szentsége pedig visszaszerzi, ha elveszítettük. Akikből a természetfeletti élet hiányzik, azokat a Biblia lelki halottnak mondja, azért ezt a két szentséget a „holtak szentségei” néven tartja számon a teológia. A többi szentséget olyanok vehetik fel, akik birtokában vannak a természetfölötti életnek, emiatt az „élők szentségei” elnevezést kapták. – Ez azonban csak elvi álláspont. Gyakorlatilag megeshet, hogy valakinél a betegek kenete eszközli a megigazolást, olyan szentgyónás pedig, amelyben súlyos bűnök nem szerepelnek, nem megadja, hanem csak növeli a kegyelmet. Az utóbbi esetben a bűnbocsánat szentsége „per accidens” az élők szentségévé lett, az előbbi esetben pedig a betegek kenete „per accidens” holtak szentségévé vált.

A kegyelem növekedését ne úgy képzeljük, mintha a kegyelem tárgyi, tehát mérhető valami lenne. A Szentháromság életében való részesedésünk új élet képességét és annak kevesebb vagy több „életerejét” jelenti. Az utóbbi abban nyilatkozik meg, hogy Jézuson keresztül, az Ő Lelkének segítségével kisebb vagy nagyobb hittel, reménnyel és szeretettel vagyunk képesek közeledni az Atyához és megélni a három isteni személy boldogító viszonzszeretétét.

2. A KEGYELEMKÖZLÉS A MEGVÁLTÁS, A MEGVÁLTÓ ÉS AZ EGYHÁZ MISZTÉRIUMÁBA KAPCSOL

a) A kegyelemközlés szótériológiai vonatkozásai

Az Egyház misztériuma főként a krisztusi megváltás misztériumát jeleníti meg és közvetíti. A keresztségben Krisztusban meghalunk, és feltámadunk egy új, krisztusi életre (Róm 6,1-14). Isten Lelke átalakítja az embert: Isten gyermekévé teszi (Gal 3,26-4,7). A többi szentség feladata, hogy az így megkezdett istengyermeki élet fokozatos kibontakozását segítse, természetfölötti erőt biztosítson ahhoz, hogy életünk bizonyos határhelyzeteiben felmerülő feladatainkat krisztusi szellemben tudjuk megoldani. Végző soron tehát megváltottságunk

megélésében, annak Istennel, embertársainkkal és önmagunkkal kapcsolatos érvényesítésében segítsenek a szentségek. Minderről bővebben szól a kegyelemtan (68-74. §.).

b) *A kegyelemközlés krisztológiai vonatkozásai*

ba) A szentségek Krisztusnak nemcsak művébe és annak hatásába, hanem *személyébe* is bekapcsolnak bennünket. A szentségek lényeges kegyelmi hatásai közé tartozik a krisztusképiség megadása vagy elmélyítése (STh III 72 1 4). Krisztus ugyanis egyrészt mintaoka istengyermekségünknek (Krisztusba öltözködünk: Gal 3,27; Krisztus lelkületét tesszük magunkévá: Fil 2,5), másrészt személyileg is hozzákapcsolódunk: testvéreivé válunk és Lelke útján irányít (Róm 8,14-17; Gal 5,16-26; Ef 2,18; 4,13).

bb) A krisztusi élet követése által Krisztus *titokzatos Testének kiépülését* is szolgáljuk (L 59). Szent Pál életművének egyik fő ihletője az a gondolat, hogy a világ végén létrejön Krisztus megváltásának plérómája, Testének kiteljesedése (Ef 1,10), és Krisztus követői ezen dolgoznak. Ebből kiindulva beszél a patrisztika irodalma arról, hogy akkor a világ Krisztusba öltözöttsége révén Krisztus is elnyeri saját kiteljesedését, „*totus Christus*”-szó válik (6). Eszerint a szentségek *a totus Christus megvalósulását is* szolgálják, amikor a titokzatos Testbe való bekapcsolódásunkat eszközlik vagy mélyítik.

3. A KEGYELEMKÖZLÉS EKKLÉZIOLÓGIAI VONATKOZÁSAI

a) A titokzatos Testnek a szentségek útján történő kiteljesedése *az Egyház kiteljesedését* is magában foglalja, hiszen Egyházunk azonos a titokzatos Testtel. Az Egyház kiteljesedését szolgálja az is, hogy a szentségek felvétele hitvallásjellegű, kiszolgáltatásuk pedig a megértést és tanítást, tehát a hit elmélyítését, az Egyház apostoli küldetését is érvényre juttatja.

b) A szentségek az Egyház lényeges életfunkciói közé tartoznak. Hiszen a szentségek kiszolgáltatásakor két olyan mozzanat valósul meg, amelyek az Egyház lényegéből fakadnak: egyik a kegyelem közlése, másik a szentség felvevője hitének és imádatának Isten felé való közvetítése. Ennek a kettős feladatnak figyelembevételével mondja újabban a teológia, hogy a szentségkiszolgáltatás voltaképpen *liturgikus aktus, kultikus cselekmény*. A liturgia (leiton ergon = közös cselekmény) a hívek közösségének cselekménye. Mivel azonban az Egyház Krisztust képviseli, azért a szentség felvételekor az Egyház útján az értünk állandóan közbenjáró (Zsid 7,25) Krisztusba kapcsolódunk, általa nyújtjuk át kegyelmet befogadni kész lelkületünket és hálás önátadásunkat az Atyának; a szentségi kegyelemkövetítés tehát ezáltal a mi emberségünknek és Krisztus emberségének együttműködése révén jön létre, Isten és az ember közös műve, a szó legszorosabb értelmében vett liturgia. A kultikus elemet a közösségi aktuson kívül az adja meg, hogy az isteni és emberi cselekménynek együttese, találkozása látható jelek útján megy végbe.

c) Minden istentiszteleti cselekmény, ha szívből végezzük, tanúságtétel is egyúttal: ünnepélyesen tanúsítja Jézus és az Egyház küldetésébe vetett hitünket és eszkatológiai reményünket. Ilyen értelemben szoktuk az összes szentségeket a hit szentségeinek mondani. (vö. L 59).

d) Az újabb teológiában nemegyszer olvassuk ezt a kijelentést: *a szentségek az Egyház önmegvalósítását szolgálják*. Ez a kijelentés a most ismertetett háromféle ekkleziológiai hatáshoz képest nem mond újat, hanem ezeket a hatásokat egybe foglalja. Az önmegvalósulás a mai filozófiában és pszichológiában használatos identitás-gondolatra utal. Amennyiben valaki saját egyéni adottságait, lehetőségeit és jól megválasztott hivatásából következő feladatait sikeresen megvalósítja, akkor fennáll az önmagával, igazi önmagával való identitás. Az Egyház identitása a Krisztus által rábízott feladatok hűséges végrehajtása során valósul. A szentségek is ennek a valósulásnak, az Egyház önmegvalósulásának eszközei, vagy inkább megnyilvánulásai közé tartoznak.

2. A szentségi kegyelem

Elvileg szentségi kegyelemnek lehetne mondani a szentségek által közvetített minden kegyelmet, a gyakorlatban azonban a hittudósok a szentség által közölt kegyelmek egyik fajtájára alkalmazzák a „szentségi kegyelem” (gratia sacramentalis) elnevezést. Mivel nemcsak a hittudósok egyértelmű tanítása, de nem-tévedhetetlen egyházi megnyilatkozásokban is találkozunk vele (pl. DS 3714), a szentségi kegyelem meglétét biztos teológiai igazságnak (certum) kell mondanunk.

Az egyes szentségek különféle feladatokra avatnak fel és képesítenek bennünket. A szentségi kegyelem ezeknek a feladatoknak teljesítéséhez, a szentség céljának megfelelő cselekvéshez szükséges segítő kegyelmekre való jogcímet, vagy inkább valamiféle „odarendeltséget” biztosít számunkra. A házasságnál pl. azoknak a kötelességeknek teljesítéséhez szükséges segítő kegyelmeket biztosít, amelyek a házasság állapotával járnak együtt.

Az „odarendeltség” fogalmát ezzel a hasonlattal világíthatjuk meg: rádiókészülékünkbe utólag beleépíthetünk olyan szerkezetet, amellyel pl. a rövidhullámon, vagy az ultrarövid hullámon történő adásokat is tudja fogni. Így épít bele a házasság szentsége a házasságok lelkébe olyan „szerkezetet”, amellyel Isten állandóan záporozó segítő kegyelmét a saját szükségleteinknek megfelelően felfoghatják, felhasználhatják, „transzponálhatják”.

Hogy a megszentelő kegyelem és a szentségi kegyelem egymáshoz való viszonyát hogyan képzeljük, abban nem egységesek a hittudósok. Azt azonban a maiak valamennyien vallják, hogy a szentségi kegyelemnek éppúgy megvannak a szótériológiai, krisztológiai és ekkleziológiai vonatkozásai, mint a többi kegyelemnek.

3. Az eltörölhetetlen jegy

A keresztség, bérmálás és egyházi rend szentsége különleges hatást is eredményez, amely Szent Ágoston óta „*eltörölhetetlen jegy*” (*character indelebilis*) néven szerepel a teológiában. A character szó eredeti jelentése szerint azokra a tetovált vagy rásütött megbélyegzésekre, ismertető jegyekre utal, amelyekkel a régi rómaiak állataikat, rabszolgáikat és néha katonáikat látták el. Amikor Szent Ágoston arról elmélkedik, hogy az Egyház ősi gyakorlata az említett három szentségnek megismételhetetlenségét tanítja, ennek a ténynek okát abban látja, hogy ezek ilyen eltörölhetetlen bélyeget nyomnak a lelkünkre. Általuk Isten az ő Egyházában betöltendő feladatok számára örökre lefoglalja lelkünket, és egyben alkalmassá teszi az illető feladathoz szükséges segítő kegyelmek befogadására.

A szentségi character *bibliai alapját* olyan szövegekben kell keresnünk, amelyek a választottak megjelöléséről (Jel 7, 2-10), a megigazulás pecsétjéről (Róm 4,11 és Kol 2,11 egybevetve) a Szentlélek pecsétjéről (Ef 1,12) szólnak, továbbá a Szentléleknek olyan jegyről, amely megigazulásunkat szolgálja (Ef 4,30), és amely mintegy foglalója a többi kegyelemnek és az örök boldogságnak (2Kor 1,22).

A firenzei zsinat (DS 1313) után a trienti zsinat (DS 1609) mondta ki *hittételként*, hogy az említett három szentség eltörölhetetlen jegyet nyom a lélekbe, és ennek következtében ezek a szentségek nem ismételtetők meg. Arról azonban nem nyilatkozott a tanítóhivatal, hogy mi a lényege a characternek.

Aquinói Szent Tamás abból indult ki, hogy a megdicsőült Krisztus az Egyháznak mint kultikus közösségnek felhasználásával gyakorolja főpapi tevékenységeit. Ezekből a tevékenységekből tehát az Egyház minden tagjának ki kell vennie a maga részét, és a szentségi character ezekre a *kultikus feladatokra képesít*. A keresztség character-e az általános papság (sacerdotium commune) számára foglalja le és képesíti az embert, de Krisztus papságának inkább passzív feladatait bízta rá (vö. Zsid 10,5-9: Krisztus gyermeki

önátadása mint áldozat). A bérmálás charactere ugyanennek a papságnak aktív, apostoli feladatai végzésére képesít. Az egyházi rend charactere pedig bizonyos kultikus feladatok hivatásszerű, vagyis a szolgálati papság (sacerdotium ministeriale) értelmében való végzésére ad felszentelést. Az újabb teológusok – így már a Scheeben elméletét továbbépítő Schütz Antal (7) – hozzátesszik, hogy nem egyszerűen istentiszteletré való küldések ezek, hanem az Egyház felépítését és kiteljesedését célzó küldések is. Hiszen a szentségek kiszolgáltatásakor az ekkleziológiai jelleg nem választható el a kultusztól. Sőt az Egyház egyéb életmegnyilvánulásai is, akár igehirdetés, akár tanúságtétel, akár milyen egyéb munka a lelkek érdekében, mindig kultikus jellegűek, mert látható formában folytatják. Krisztus mennyei főpapságát; de ugyanakkor az Egyház legfőbb célját, Isten országának kiépítését is szolgálják. Fokozott mértékben áll ez a szentségekre (8).

Szent Ágoston óta egyetemes tanítása az Egyháznak, hogy a jegyadó szentségek „érvényes”, de nem „méltó” felvétele (pl. a bérmálásnak halálos bűn állapotában történő felvétele) esetén nem jön létre a megszentelő kegyelem és a szentségi kegyelem közlése, de létrejön a szentségi jegy. A szentségi character tehát egészen más, mint a megszentelő kegyelem. Mi a viszonya egymáshoz a kettőnek? A jegy nem lehet kegyelem, nem is csírája annak, hanem „csatornája”. A jegy a kegyelem kútfejével, Krisztussal találkoztat, és ugyanakkor az Egyházzal való kapcsolatunk életszerű kibontakozásának ígéretét hordozza magában (9). Ezért nem egyszerűen jogcím a megszentelő és a szentségi kegyelemre – mint régebben a többségi nézet tartotta –, hanem ontológiai alapja azoknak: aki a jegyet megkapta, mintegy biztosítékot kapott, hogy Krisztus titokzatos Teste vérkeringésében, a kegyelemben is részesedjék, és így a jegyben kapott küldetését valóra tudja váltani (10).

A szentségi jegy rendeltetése, hogy a hívőket az Egyházban mint kultikus közösségben betöltendő állapotuk szerint megkülönböztesse (signum distinctivum), őket bizonyos krisztusi feladatokra kötelezze (signum obligativum), ezek betöltésére a Krisztushoz való benső hasonlóságot eszközölje (signum configurativum), és a betöltéshez szükséges kegyelmeket előkészítse (signum dispositivum).

4. A „lelki ékesség”

Említettük, hogy Szent Ágoston a szentségi jelet „sacramentum”-nak, a szentségi hatást pedig „res”-nek vagy „res sacramenti”-nek nevezte. Ugyancsak ő beszélt a character indelebilisről, amelyet szintén a szentségi hatások közé sorolt. A középkoriak azonban rájöttek, hogy a character is a jelek, jelzések, bár számunkra nem látható jelek csoportjába tartozik, tehát bizonyos értelemben „sacramentum”, ugyanakkor hatása is a szentségi jelnek, tehát „res” is egyúttal. Ezért Szent Tamás korában „res et sacramentum”-nak kezdték nevezni (STh III 63 3 2).

Századunk elején Billot nyomán több hittudós úgy vélte, hogy a szentségi jel hatása a character közvetítésével történik, hiszen ez kapcsolja be a szentség felvevőjét az Egyházba. De éppen ezért a character nem adó szentségeknél is fel kell tételeznünk ilyen bekapcsoló közeget, res et sacramentum-ot, amelyet Billot „lelki ékesség”-nek (ornatus animae) nevezett.

Ehhez az elmélethez hasonlót vall az ún. misztérium-teológia, amelynek újabb képviselői a szentségi jel mint „külső sacramentum” elsődleges hatását a „belső sacramentum”-ban látják (11). Ennek lényege pedig, hogy a szenvedő és feltámadó Krisztusnak az Egyházban állandóan jelen való misztériumába kapcsol bennünket, és ez olyan „krisztusképiséget” eredményez a lélekben, amelynek útján részese lesz az ember Krisztus kegyelmeinek. A krisztusképiség nem Jézus istenemberi egyéniségének képe, hanem a történelem során állandóan jelen levő megváltói cselekedetében (amit az elmélet képviselői a halálra és feltámadásra szűkítenek) való

részvétel. A misztérium-teológia ellen sok nehézség hozható fel, azért a Médiator Dei kezdetű enciklika (1947) óta általában elutasították. A II. vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója azonban feleleveníti mondanivalóit, de nem szól arról, hogy Jézus húsvéti misztériumának (mysterium Paschale) jelenléte a sokak által elfogadhatatlannak tartott klasszikus elgondolás, vagyis ontológiai jelenlét formájában értendő-e, vagy pedig abban a sokkal valószínűbbnek látszó hatékonysági dinamikus jelenlét formájában, amelyet 1950 óta képviselnek egyesek a misztérium-teológiában (12).

80. §. A szentségek hatékonyságának módja

1. A szentségek objektív hatékonysága

1. A SZENTSÉGEK DOLOGI TELJESÍTMÉNY FORMÁJÁBAN (EX OPERE OPERATO) HATNAK

Katolikus és protestáns szentségtan között az a fő különbség, hogy a protestánsok szerint a szentség nem közvetítője a kegyelemnek, hanem csak jele. Aki megkapta a hit kegyelmét, hitének külső jeléül megkeresztelkedik. Egyesek még hozzáteszik, hogy a keresztségre, ill. az abban megnyilvánuló kiválasztottságra és elkötelezettségre való későbbi visszagondolás – különösen ha az illető az eukarisztiát is magához veszi –, nemcsak jelzi, de életben tartja és mélyíti a hitet. A protestantizmus elgondolásában tehát a szentség a felvevő személyes teljesítménye formájában (ex opere operantis) hat: jele, de nem egyúttal eszközlője a bennünk működő kegyelemnek. Ezzel szemben a katolikus teológia már a középkorban megfogalmazta, hogy a szentség olyan eszköz, amely magában foglalja (continent) és a felvevőre átviszi (confert) a kegyelmet, ha a szentség kiszolgáltatásához és felvételéhez előírt feltételek fennállnak. Itt a hangsúly *a szentséget létrehozó cselekményen* (opus ab Ecclesia operatum) van.

Ez a tanítás, amelyet a trienti zsinat *dogmának* nyilvánított (DS 1606; 1608), szilárd *bibliai alapokra épül*. Elsősorban a bibliai egyházfogalomra, amely szerint az Egyház több, mint a Krisztusban hívők összessége, mert Krisztus Lelkével, kegyelmeivel telített intézmény, egyének fölött álló és az üdvösség eszközeivel rendelkező testület is egyúttal. Rajta keresztül a láthatatlan Krisztus cselekszik látható jelekben: az Egyház Krisztus eszköze, a szentségek pedig az Egyház eszközei.

Szentírási érvelésünkben másodsorban olyan bibliai kijelentésekre kell hivatkoznunk, amelyek egyes szentségeknek *eszközszerű okságot* tulajdonítanak. Például a kegyelmi hatást néha előjáró szavakkal (ex, per, in), máskor ablativus instrumentalis szerkezettel jelzik; Jézus (Jn 3,5) és Szent Pál (Tit 3,5) vízből és Szentlélekből való újjászületésről beszél; Szent Péter első pünkösdi beszédében a bűnök bocsánatára történő keresztségről van szó (ApCsel 2,38); Simon mágus úgy látja, hogy az apostolok kézzel általa száll le a Szentlélek (ApCsel 8,18; vö. 2Tim 1,6). Az eukarisztia megígérése (Jn 6,48-58) a kenyér és bor magunkhoz vétele hatásának tulajdonítja az örök életet.

Ugyanígy vélekedtek az *egyházatyák*, amikor pl. a keresztvíz fölött lebegő és abba erőt sugárzó Szentlélekről írtak (Tertullianus: Bapt 4), vagy a lelki újjászületésben olyan szerepet tulajdonítottak a keresztvíznek, mint amilyent a természetes születés esetén az anyaméh tölt be (Chrysostomus: In Joh 26 1). Legfőbb szenthagyományi bizonyítékunk a gyermekkeresztelés, amelyről már Tertullianusnál (Bapt 18) és Irenaeusnál (Rom 2 22 4) olvasunk. Ha ugyanis a szentség hatása teljesen a felvevő szubjektív hitén fordul, akkor az ilyen hitre képtelen kisgyermeket nem lehet érvényesen megkeresztelni.

2. MIK KÖVETKEZNEK ÉS MIK NEM KÖVETKEZNEK AZ „OPUS OPERATUM” TANÁBÓL?

a) A trienti zsinat szerint a szentségi jel magába foglalja, *tartalmazza (continent) a kegyelmet* (DS 1606). Az Egyház azonban sohasem úgy értelmezte ezt a kifejezést, mint ahogy a pohár a beleöntött vizet tartalmazza, hanem pl. ahogy a kimondott szóban benne van a kimondó gondolata. És ahogy szavam az én gondolatomat „átviszi” a másik ember lelkébe, olyan formán eszköze a szentség a Krisztus által belemondott kegyelemnek. Ilyen értelemben szokták a hittudósok a szentséget a kegyelem eszköz-okának (causa instrumentalis) mondani.

b) Mivel a kegyelmi hatást Krisztus és az Egyház garantálja, azért *a hatás nem a kiszolgáltató vagy felvevő lelki állapotán fordul*. Tehát akkor is fejt ki hatást a szentség, ha méltatlan a kiszolgáltató, vagy méltatlanul, de érvényesen veszi fel valaki. Az utóbbi a „jegyadó” szentségeknél fordulhat elő, de a házasság is létrehozza az ún. köteléket (*vinculum*) és annak jogi következményeit azokban, akik méltatlanul, de érvényesen kötöttek házasságot.

c) *A felvevő lelki állapota mégsem mondható mellékesnek* a szentség érvényessége és hatásai szempontjából. Hogy mely esetben beszélhetünk a felvevő részéről szükséges lelkiállapotról, azt egy későbbi fejezetben fogjuk részletezni. A hivatalos megnyilatkozások ezzel a szakkifejezéssel élnek: csak olyanok kaphatnak szentségek útján kegyelmet, akik nem vetnek akadályt (*non popunt obicem*) a kegyelem útjába (DS 1451; 1606).

Az *obex* kifejezés kétféle értelemben szerepel a szentségtanban: a) *Obex sacramenti*-ről beszélnek a hittudósok, amikor a szentség érvényes létrejöttét akadályozza valami. – Ezzel szemben *obex gratiae*-ről van szó, amikor „érvényesen, de nem méltó módon” vesz fel valaki egy szentséget, pl. súlyos bűn állapotában a házasságot.

Obex gratia esetén „újraéledhet” a szentség. Ez azt jelenti, hogy ha az illető utólag elhárítja az akadályt (*removet obicem*), akkor elnyeri a szentségi kegyelmet; előbbi példánkban a házasság szentségi kegyelmét és a megszentelő kegyelmet, ha később szentgyónáshoz járul.

d) Az *opus operatum* tanát Szent Ágoston dolgozta ki részletesen a donatistákkal szemben. Mint minden igazság, ez is egyoldalúan eltúlozható, elferdíthető. Úgy is értelmezhető, mintha a kiszolgáltató és a felvevő lelkülete egyáltalán nem jönne tekintetbe, mintha tehát a szentségek mechanikus okok módjára, vagy pedig mágikus formában hatnának. Ezzel szemben már a skolasztikusok így fogalmaztak: Az *opus operatum* csak elvben (*in actu primo*) ad kegyelmet; hogy egy felnőtt gyakorlatilag (*in actu secundo*) is hozzájusson a kegyelemhez, ahhoz a felvevőnek hívó és engedelmes lelkülete nélkülözhetetlenül szükséges.

2. A szentségek újraéledése

A szentségek újraéledésének (*reviviscentia sacramentorum*) alapját sokáig a *character indelebilis*-ben látták. Amikor később a házasság szentségének újraéledését is tanították, annak alapját az érvényes kötéskor létrejött *vinculum*-ban jelölték meg. A többi szentség újraéledését egyesek tagadták, mások (a gyónás és az eukarisztia kivételével) vallották, és a szentségi hatás létrejöttének morális vagy intencionális elmélete (lásd alább) alapján indokolták.

Újabban E. Schillebeeckx ekkleziológiai oldalról közelíti meg a kérdést (13). Abból indul ki, hogy a szentség felvétele annak a jele, hogy Krisztus az Egyházon keresztül valakinek felkínál valamit az üdvösségből, ami az illetőnek bizonyos konkrét szükségleteire vonatkozik. Ha ilyen szempontból mérlegeljük a szentségek hatását, sohasem beszélhetünk „üres” jelről. Hiszen Krisztus és az Egyház szakramentális kérő imádsága, amely a felvevő számára Isten kegyelméért esdekel, minden érvényes kiszolgáltatáskor elhangzik. És éppen ez az alapja a szentség újraéledésének. A felvevő méltatlansága azt eredményezi ugyan, hogy az ő kérése nem társulhat hozzá ehhez a krisztusi kéréshez, ezért gyümölcstelen lesz számára a szentség. De ha utólag méltóvá válik, akkor a jelnek teljes értelme meg fog valósulni.

Ebből az is következik, hogy bár a szentség csak gyümölcsöző felvétel esetén éri el tulajdonképpeni célját, kiszolgáltatása méltatlan, de érvényes felvétel esetén is kultikus imádsága Krisztusnak és az Egyháznak, és jele annak a végtelen szeretetnek, amely így a mennyből lenyúl a földre, hogy bizonyos konkrét élethelyzetben üdvözítő kegyelmét kínálja föl az embereknek.

3. Hogyan jön létre a szentségi hatás?

Ezt a kérdést a trienti zsinat utáni teológia vetette fel, és azóta is sok vita folyik róla.

1. A *régebbi elméletek* általában a szentségi jel eszköz-voltából indultak ki. Főbb típusaikat röviden így jellemezhetjük: a) A fizikai hatás elmélete a főök és eszköz-ok összefüggéséről írt szenttamási hasonlatot alkalmazza, és azt mondja, hogy ahogyan a favágó beleadja a maga erejét a fejszébe, úgy adja bele Isten a szentségi jelbe a kegyelmet a szentség létrejöttékor, a jel pedig továbbítja a felvevő lelkébe. – b) A morális hatás elmélete szerint a szentségi jel Krisztus vérével aláírt váltóhoz hasonlítható, ezt mutatja föl az Egyház az Atyának, aki ennek fejében kegyelmet folyósít. – c) Az intencionális hatás elmélete nem a szentségi jelet tartja váltónak, hanem lelkünknek azt az elváltozását, felkészültségét, ékességét (*ornatus animae*), amelyet a szentségi jel eredményez a felvevőben.

2. Az újabb teológia nem a kiszolgáltató által létrehozott szentségi jelet, hanem azt a jelszerűséget állítja szembe a kegyelemmel, amely a kegyelmet közlő krisztusi tett és a kegyelmet elfogadó hívó együttes cselekvésének jelzése. Az így értelmezett jel vagy jelzés már kevésbé mondható eszköz-oknak.

a) *Karl Rahner* „szimbolikus okságról” beszél. Vannak szimbólumok, amelyek túlmutatnak önmagukon, tárgyi jelentésükön, így a keresztségi alámerítés nemcsak a test megtisztítását, hanem a lélek tisztulását és az új élet kezdetét is szimbolizálhatja. Hogy mikor mit szimbolizál, az attól függ, minek a jelzésére használjuk. Jézus a keresztséget más fajta tisztulás és más fajta megújulás jelzésére használta, mint a misztériumvallások. A keresztségbe ezen kívül önmagát is belemondta, hogy Őt is elhozza lelkünkbe (beleöltöztessen Krisztusba), ahogyan bizonyos fajta „reálszimbólumok” nemcsak jelezni, hanem közvetíteni is képesek, mint a kézfogás a baráti szeretetet. A szentségi jelek ilyen reálszimbólumok: a Krisztus által rendelt és Egyházában elhangzó „szentségi ige” (a szentség formája) mintegy belesugározza a szentségi anyagba Krisztust, de csak akkor, ha a felvevő részéről a gyümölcsöző felvételhez szükséges feltételek adva vannak. Ebben az esetben a kegyelem mintegy „történéssé válik”, a jelszerűség következtében mintegy „testet ölt”; Isten igéjének hatékonysága pedig az inkarnációra emlékeztető (mert jelben is megtapasztalható) formában mutatkozik: a szentség a hatékony ige legmagasabbrendű megvalósulása (14). – Ebben az elméletben a szentség jelszerűsége csak analóg értelemben eszköz-ok: annyiban, amennyiben a szimbolikus okság eszköz-okságnak mondható.

b) A *misztérium-teológia* Krisztus halálát és feltámadását nem egyszeri történelmi eseménynek, hanem időfölöttinek, örök jelenben végbemenő misztériumnak tartja (vö. 79. §. 4. pont). A szentségi jel ebbe a történésbe kapcsol bele, de nem közvetlenül, hanem egy sajátosság „krisztusképesség” révén. Ez abban áll, hogy aki az Egyház keretében kultikus rítusokat végez, az mindannyiszor együtt hal meg és együtt támad fel Krisztussal, valahányszor végzi, ezért Krisztus halálának és feltámadásának gyümölcsében is részesül. Tehát nemcsak a szentségek, hanem Egyházunk egyéb kultikus tevékenységei is eszközölnek belekapcsolódást. A szentségekhez járulás kiváltképpen, mert az nemcsak kultikus tevékenység, hanem Krisztus üdvösségi tetteinek megjelenítése is. Ennek következtében a szentségi jel Istennek számunkra üdvösséget nyújtó kezévé válik (15).

c) *E. Schillebeeckx* elgondolásáról már volt szó: Krisztus az Egyházon keresztül felkínálja a kegyelmet, és ha Krisztus hatékony közbenjárásához az egyházi rítuson keresztül a felvevő készsége és kérése is csatlakozik, létrejön a kegyelemközlés, vagyis Krisztusnak és a felvevőnek „találkozása”. A szentségi szertartás tehát csak az esetben mondható jelnek teljes értelemben, ha kegyelemközlés történt, mert voltaképpen nem a felajánlásnak, hanem a találkozásnak jele akar lenni. Az érvényesen, de nem gyümölcsözően felvett szentség csak annak a jele, hogy Jézus ennek az embernek különleges kegyelmeket ajánlott fel (16).

81. §. A szentségek szerzője és száma

1. Mind a hét szentség szerzője Krisztus

A trienti zsinat *hittételként mondta ki*, hogy az Újszövetség szentségeit mind Krisztus rendelte (DS 1601; 1864). Azt is dogmatizálta a zsinat, hogy Krisztus hét szentséget rendelt (DS 1601); tanította továbbá, hogy az Egyház a szentségek lényegét nem változtathatja meg (DS 1728).

A zsinat a hitújítókat tartotta szem előtt, akik csak a keresztséget és az eukarisztiát eredeztették Krisztustól. Századunk elején a modernisták azt állították, hogy az összes szentségeket Egyházunk rendelte. Ennek alapja szerintük az ember vallási igénye, amely kultikus szimbólumokban keres kifejeződést, és az Egyház a történelem során egyes ilyen szimbólumokat Krisztus életének jelentősebb eseményeivel hozott kapcsolatba, így keletkeztek a szentségek. A modernizmust eretnekségnek nyilvánította a tanítóhivatal (DS 3439).

Krisztust és tanítását nem közvetlen forrásból ismerjük, hanem az Egyház írásba foglalt hitéből. Annak az Egyháznak hagyományából, amely a sugalmazott könyvek jegyzékét is összeállította. Ez az írásba foglalt keresztény hagyomány kifejezetten beszél a keresztség, az eukarisztia és a bűnbocsánat szentségének rendeléséről, a ma szentségnek ismert többi szertartásra vonatkozólag azonban csak utalásokat tesz. Mégsem feltételezhetjük, hogy a többi szentség létesítését Egyházára bízta Krisztus. Mert még *az apostolok sem adják jelét annak*, hogy birtokában vannak ilyen felhatalmazásnak, sőt olyan kijelentéseket tesznek, amelyek ezt a felhatalmazást kizárni látszanak. Önmagukat ugyanis Krisztus szolgálóinak és az isteni misztériumok *gondnokainak* (1Kor 4,1) tekintik, és azt vallják, hogy a hit építéséhez Jézus Krisztuson kívül más alapot nem vehetnek, és más alapra nem építhetnek (1Kor 3,10-11).

A szentatyák tanításában sem találjuk nyomát egyes szentségek apostoli eredetének, bár nem várható, hogy tételünket formálisan képviseljék, hiszen ők még nem rendelkeznek azzal a fogalommal, amelyet ma a szentség elnevezés jelez. De ha a mai értelemben vett szentségek valamelyikéről beszélnek, annak szerzőjéül mindig Krisztust mondják, és amikor annak érvényességét nem teszik függővé a kiszolgáltató személyi kiválóságától, tanításukat azzal indokolják, hogy voltaképpen Krisztus a kiszolgáltató, mert vele találkozunk a szentségben, és ezt neki köszönhetjük.

Egyházunk lényegéből is következik a krisztusi alapítás, hiszen a szentségek az Egyház alapvető megnyilvánulásai, az Egyház alapjait pedig Krisztus rakta le. Ahogy tehát reá vezethetők vissza a kinyilatkoztatott igazságok, továbbá az Egyház alapstruktúrája (pl. hierarchia, tévedhetetlenség stb.), ugyanúgy Krisztusnak kellett intézkednie arról is, hogy láthatatlan megváltói műve milyen látható formákban jusson el az emberekhez úgy, hogy ezekben a formákban az Egyház lényege is megnyilvánuljon.

2. Közvetlen vagy közvetett rendelés?

Nem hittétel, hanem *biztos teológiai igazság*, hogy Krisztus *nem közvetve, hanem közvetlenül* rendelte a szentségeket.

Közvetett rendelésről akkor beszélhetnénk, ha nem személyesen intézkedett volna mind a hét szentségről, hanem általános felhatalmazást adott volna, hogy az apostolok és azok utódai szükséglet és belátás szerint alapítsanak szentségeket. Ezt a nézetet több hittudós képviselte a

középkorban, és a trienti zsinat szándékosan mellőzte a vita eldöntését. A Tridentinum utáni hittudományban azonban általánossá vált a közvetlen rendelés elmélete, és *a fent említett* érvek is ezt látszanak bizonyítani, továbbá több nemtévedhetetlen egyházi megnyilatkozás szól mellette.

A szentségek közvetlen rendelése nem azt jelenti, hogy a szentségek mindegyikéről részletesen, tehát a szentségi jel és a kegyelem meghatározásával intézkedett volna Jézus. Akaratunkat ugyanis nem mindig kifejezett, azaz pontosan megfogalmazott, félreérthetetlenül körülírt formában szoktuk másokkal közölni, hanem sokszor bizonyos intézkedések, utalások, eljárások formájában, és aki jól ismer bennünket, ezekből is kiolvashatja, mit akarunk. Elképzelhető tehát, hogy némelyik szentségre vonatkozó akaratát Jézus is csak ilyen *indirekt formában* közölte, például a házasságról és a betegek szentségéről. Annyit mindenesetre tartanunk kell, hogy Jézus valamiképpen tudára adta apostolainak, hogy milyen életfeladatok megszentelésére akar szakramentális formában (azaz külső jelek közvetítésével) kegyelmet adni (17).

Az újabb hittudósok *között mégis vannak, akik közvetett rendelést vallanak*. Egyesek ilyen formában: amikor Krisztus lerakta az Egyház alapjait, a szentségeket is megalapozta, hiszen ezek az Egyház lényegéből fakadó életmegnyilvánulások. De egyes szentségek csak fokozatosan tudatosultak az Egyházban, ahogyan a kisgyerek értelme, öntudata, érzelmi és akarati világa (főleg szabad akarata) is évek során fokozatosan bontakozik ki. Így keletkeztek volna a szentségek az első századokban. Annál inkább állíthatjuk ezt – mondják –, mert az Egyház rendelkezik a tévedhetetlenség karizmájával.

A tévedhetetlenség maga nem elég – válaszolja Rahner –, mert a tévedhetetlenség nem közli, hanem magyarázza a kinyilatkoztatást. De az Egyház mindig tudatában volt annak, hogy krisztusi megbízatása folytán közvetítenie kell az üdvösséget, és élete során (valószínűleg még az apostoli korban) ráébredt, hogy melyek az egyén életében azok a fordulópontok, amikor a közvetítést külsőleg felismerhető formában kell végeznie. – Rahner kissé általános fogalmazásával szemben Schillebeeckx hangoztatja, hogy ha Krisztus nem jelölte volna meg az „egyetemes szentség” lényegi megnyilvánulásainak irányát, még közvetett Krisztusi alapításról sem beszélhetnénk.

3. A krisztusi intézkedés milyensége

Ha Jézus nem közvetve rendelte a szentségeket, mennyiben intézkedett a szentségi jel milyenségéről? Meghatározta-e a szentségek anyagát és formáját is? Mi az, amit az Egyház nem változtathat meg, mert „a szentség lényegéhez tartozik”, mint a trienti zsinat fogalmazta?

1. Biztos, hogy Jézus egyetlen szentséget sem határozott meg egyedi részletességgel (in individuo). A szentségek szertartásait illetően ugyanis különféle helyeken és időben nagy eltérések voltak az Egyházban. Ez nem alakulhatott volna így, ha Krisztus a matériát és a formát is pontosan előírta volna.

2. *Két szentségnek*, a keresztségnek és az eukarisztiának jelét nem részletezően, de eléggé világosan (in species = faji részletességgel) meghatározta Jézus. A keresztelésnél pl. vízzel kapcsolatos cselekményről és a Szentháromságra való hivatkozásról van szó, de arról nincs említés, hogy ez pontosan hogyan történjék.

3. *A többi szentséget* illetően nem egységes a hittudósok álláspontja. Sokan úgy vélik, hogy ezeknél a jel meghatározását teljesen az Egyházra bízta Jézus. Ez esetben a jel külső alakja nem tartoznék hozzá a szentség megváltozhatatlan lényegéhez, hanem csak az a követelmény, hogy a Jézus által megjelölt célokra megfelelő érzékelhető szertartás útján szentségi kegyelem közöltessék.

4. Miért éppen ezt a hét szentséget rendelte Krisztus?

A hét szentség nem egyéb, mint Krisztus egyetlen kegyelmének hétféle megtestesülése; Egyházunk kultikus cselekményei, amelyek egymástól eltérő módokon érvényesítik és fejezik ki azt, ami az Egyház lényegéből szükségszerűen következik.

De az Egyház sokféle szertartása és látható formában történő megszentelő tevékenysége közül miért éppen hét és miért éppen ez a hét mondható abszolút jellegű megnyilatkozási formának? *Erre a kérdésre nem tudunk kielégítő választ adni.* Mert sem az Egyház lényegéből, sem az emberi szükségletek különféleségeiből nem vezethető le apriori a hét szentség.

Az emberi szükségletekre való hivatkozás csak annyit tud kimutatni, hogy a szentségek természetfölötti rendje harmóniában van a természetes rend bizonyos alapvető szükségleteivel. A keresztség a természetfölötti születést eszközli, a bérálás a Krisztusban való nagykorúságot, az eukarisztia összefogja és táplálja Krisztus életének részeseit, a bűnbánat szentsége visszaszerzi az elveszített krisztusi életet, a betegek kenete pedig a szenvedés és halál rettenetességében találkoztat Krisztussal. A házasság nemcsak a két ember sírig tartó életszövetségét szenteli meg, hanem természetes biztosítéka a krisztusi Test gyarapodásának; ugyanennek természetfölötti gyarapodásáról az egyházi rend szentsége van hivatva gondoskodni. A szentségek tehát végigkísérik az emberi életet a bölcsőtől a sírig, és életünk minden jelentősebb fordulóját megszentelik (vö. Goethe: *Dichtung und Wahrheit* VII).

Ezek a szükségletek azonban nemcsak azért nem bizonyítékok, mert más szempont szerint rendezve több vagy kevesebb ilyen szükségletet lehetne összeállítani, – hanem azért sem, mert ha ezekből a szentségek levezethetők lennének, akkor azok ingyenessége, illetve a kegyelem ingyenessége kétségbevonható lenne.

A szentségek hetes száma csak aposzterióri bizonyítható, vagyis arra a tényre való rámutatással, hogy a sokféle szertartásszerű életmegnyilvánulás közül az utólagos elemzés ezt a hetet tarthatja a legalapvetőbbeknek. Az aposzterióri bizonyítást a részletes szentségtanban minden egyes szentségnél külön-külön végezzük.

A részletes szentségtan bizonyítékain kívül komoly megfontolást érdemel, hogy *a keleti ortodox egyházak*, amelyek jóval a szentségek hetes számát tagadó eretnokségek előtt szakadtak el Rómától, ugyanezt a hét szentséget vallják. A II. lyoni és a firenzei egyesülési zsinatokon nemcsak nehézséget nem támasztottak ebben a kérdésben, hanem kifejezetten hangoztatták a nyugatiakkal való egyetértésüket. Sőt amikor később protestáns (1676), még később ókatolikus (1874) részről felkínálták nekik az egyesülést, a görögök a hét szentség hitére hivatkozva utasították vissza. A keletiek hite és magatartása különös súllyal esik latba, ha megfontoljuk, hogy mennyire ragaszkodnak az ősi hagyományokhoz.

Az 5. században elszakadt *monofizita felekezetek* szintén vallják a hét szentséget, hitük tehát az 5. század előtti meggyőződésen alapul. *A nesztoriánusoké* szintén. Az utóbbiaknál megesett ugyan, hogy egy-egy szentséget elvetettek, de helyébe mindig új fajta szentséget iktattak, annyira erős volt a szentségek hetes számáról való meggyőződésük.

Egyházunk tehát jóval a protestantizmus fellépése előtt kinyilatkoztatott tételként vallotta a hét szentség krisztusi eredetét, és ebben a keletiek is egyetértettek vele.

Senki sem tud rámutatni zsinatra, pápára vagy olyan vallási tömegmozgalomra, amely akár egyes mai szentségeket megalapított volna, akár azok mai összességét behozta volna az Egyházba. A fentiek figyelembevételével ez a tény is döntő érve annak, hogy bár a

középkor eleje előtt nem beszél a hittudósok többsége a szentségek hetes számáról, az ettől fogva hét szentségnek nevezett jelekről ugyanúgy vélekedett a korábbi keresztény köztudat, mint a későbbi. Hogy addig Nyugaton nem beszélnek a hetes számról, annak oka, hogy csak ekkor alakult ki a szentségnek az a teológiai fogalma, amely ezt a hét szertartást közös szempont alá foglalja. Amíg a fogalom nem tisztázódott, addig a fogalom alá tartozó jelek számáról sem lehet beszélni.

Megjegyzés. A Szentírás úgy beszél az *utolsó vacsora lábmosásáról*, mintha az is eleget tenne azoknak a követelményeknek, amelyek a szentség fogalmát kimerítik (vö. Jn 13,2-17). Ezzel szemben állítható, hogy a szenthagyomány a legrégebbi idő óta és szinte kivétel nélkül úgy nyilatkozik, hogy nem tekinti állandó és egyetemes gyakorlatnak. Sok egyház nem ismerte, mások mellékes szertartásnak tartották. Sőt az is komolyan vitatható, hogy kegyelmet közlő szertartás volt-e. A „példát adtam nektek... ti is úgy tegyetek” kijelentés ui. „nem magára a lábmosásra vonatkozik, hanem arra az alázatosságra, amely a lábmosásban megnyilvánult, és amely nélkül senki sem lehet Jézus igazi követője” (18).

82. §. A szentségek kiszolgáltatója és felvevője

1. A szentségek kiszolgáltatója

A szentségek által az Atyaisten teszi számunkra hatékonyvá a maga misztériumát. A kiszolgáltatásnál tehát a fő tevékenység az Atyáé (vö. Ef 1,3-14; 2,4-7; Kol 2,13-15), és ezt Jézus közvetítésével az Egyházon keresztül eszközli. Az Egyháznak mint egyetemes szentségnek feje *a megtestesült Ige*, aki állandóan eltölti kegyelmével, és a szentségeken keresztül aktív formában nyújtja nekünk az üdvösséget (Ef 1,22-23; 2,16; 5,25-27). Az efezusiaknak írt levél ötödik fejezete kifejezetten tanítja Krisztus aktivitását a keresztelekor (vö. Ef 5,26-27.29). De Krisztus *Egyházának* ajándékozta a szentségeket, hogy azok révén önmegvalósításán és kiteljesedésén munkálkodjék. Amikor az Egyház megkeresztel valakit, egyrészt Krisztus misztériumába kapcsolja be az illetőt, másrészt saját krisztusi megbízatását, az üdvösségnek a világra való fokozatos kiterjesztését valósítja és a világnak az eszkatológiai teljességre való előkészítését munkálja, ugyanakkor a látható jelben saját lényegét is láthatóvá, megközelíthetővé teszi.

1. A megdicsőült Küriosz karizmatikus hivatalokat jelölt ki Egyházában (Ef 4,11-13; vö. 1Kor 4,1), hogy vele együtt munkálkodjanak az üdvösség misztériumának megjelenítésében és megvalósításában. De Egyházunknak mint Krisztussal azonos látható misztériumnak lényegéből is következik, hogy akik a misztériumot egy-egy konkrét esetben megjelenítik, azok *személyes felhatalmazást kapjanak, és így látható megbízottakként járnak el*. Sőt az Egyháznak Krisztus-rendelte hierarchikus felépítettségéből is könnyen kikövetkeztethető, hogy Krisztus papi hatalmában nem azonos fokban részesedik minden hívő (vö. Zsid 5,4).

Ezért a trienti zsinat joggal utasította vissza a hitújítóknak azt az állítását, hogy minden keresztény bármely szentséget kiszolgáltathat (DS 1610).

Dogmánkat a részletes szentségtanban bizonyítjuk. Minden egyes szentségnél kimutatjuk, hogy Krisztus milyen képesítést, illetve természetfölötti felhatalmazást kíván meg az illető szentség kiszolgáltatójától; továbbá, hogy ez a krisztusi akaratnyilvánítás közvetlenül történt-e, vagy pedig részben az Egyház közvetítésével. Egyházunk ugyanis, mivel Krisztus szándékának és önmaga kitüntetésének hivatalos értelmezője, kifejezett intézkedés hiányában képes felismerni és közvetíteni a nem kifejezett, de szándékolt krisztusi akaratot.

2. *A szentség érvényes kiszolgáltatásához a kiszolgáltatóban meg kell lennie legalább annak a szándéknak, hogy azt cselekszi, amit a szentséget kiszolgáltató Egyház tesz* (=intentio faciendi, quod facit Ecclesia). *Hittétel*, amelyet szintén a hitújítókkal szemben szögezett le a trienti zsinat (DS 1611).

A kiszolgáltató ugyanis nem a maga nevében, hanem az Egyház küldöttként cselekszik. Akiben tehát nem lehet meg az Egyházzal való kapcsolatnak minimális szándéka sem (kisgyermek, alvajáró, elmebajos, részeg), vagy aki szándékosan más céllal végzi a szentségi szertartást (pl. játékoságból vagy színészi szerepben keresztel), annak hiányzik a kapcsolata az Egyházzal, nem mondható az Egyház képviselőjének. Ezért történt, hogy már Cornelius pápa (†253) érvénytelennek jelentette ki Novatianusnak három leitatott püspök által történt felszentelését.

A szentségkiszolgáltató *szándék milyenségével* és fokozataival a theologia pastoralis foglalkozik részletesen. A dogmatika feladata itt kettős:

a) Megállapítja az érvényes kiszolgáltatáshoz szükséges szándék minimumát: nem elég a külső szándék, amely csak a jelre irányul, mint a színésznél; de elég a burkolt és *általános* szándék (az Egyházban szokásos szertartást akarom végezni olyan céllal, ahogy az Egyház

akarja); nem szükséges aktuális, elég a *virtuális* szándék: egyszer felindított és vissza nem vont szándék az éber állapotban levő, akarati cselekvést végző egyénnél, aki a kiszolgáltatáskor nem gondol a szándéokra, de a szándék hatással van a cselekvésére.

b) Ugyanakkor hangsúlyozza a dogmatika azt is, ami a szentségek jelszerűségéből és kultikus jellegéből következik: a kiszolgáltató egyrészt a látható Egyháznak, másrészt Krisztus misztériumának közvetítője, tehát az értünk közbenjáró Krisztust és ebbe a közbenjárásba hittel és bizalommal belekapcsolódó Egyházat egyaránt képviseli. Ez pedig megkívánja – ha nem is a szentség érvényessége szempontjából –, hogy egyénileg, *személyes önátadással* vegyen részt az Istennel való találkozás misztériumában, és apostoli buzgósággal minden lehetőt megtegyen, hogy a felvevő és a kiszolgáltatást szemlélők részére minél szentebb és élményszerűbb legyen a találkozás. A kiszolgáltató a „*devotio Ecclesiae*”-t is köteles közvetíteni (19).

3. A szentség érvényes kiszolgáltatása és hatása azonban *független a kiszolgáltató hitétől, etikai elveitől és viselkedésétől, továbbá természetfölötti életszentségétől.*

Ezt a *hittételt* már a harmadik században hivatalos formában vallotta az Egyház (DS 110), amikor egyesek érvénytelennek mondták az eretnekek által kiszolgáltatott keresztséget. A trienti zsinat felújította ezt a dogmatizálást (DS 1617), továbbá III. Ince pápa és a konstanzi zsinat elutasító döntését azokról, akik érvénytelennek mondták a szentségeket, ha a kiszolgáltató súlyos bűn állapotában van, vagyis hiányzik belőle a természetfeletti életszentség (DS 1612).

Tételünk igazolásánál abból az elvből kell kiindulni, hogy a kiszolgáltató egyén Krisztusnak és az Egyháznak kegyelmet osztogató kezében pusztán estköz, és Isten tökéletlen eszközökkel is képes tökéletes eredményt elérni (vö. Mt 7,22-23; 1Kor 3,3-7). Aki a kiszolgáltatásnál azt szándékozik végzi, amit az Egyház szokott, abban az Egyház mint egyetemes szentség tevékenykedik, még ha maga bűnös is vagy hitetlen.

Annál inkább, mert a kiszolgáltató belső lelki állapotát a legtöbb esetben nem lehet kívülről megállapítani. Ha tehát ezen fordulna a szentség érvényessége, akkor teljes *bizonytalanságban élnének* a szentség felvevői, vajon érvényes-e a szentség. Az ilyen állapot teljesen ellene mondana Krisztus „örömhírének”.

Ezeket az érveket már Szent Ágoston felhasználta a donatisták ellen. Ugyancsak ő utalt arra, amit később „*opus operatum*”-nak neveztek el. A skolasztika hozzátette, hogy mivel a kegyelmet teljesen ingyen kapjuk Istentől, a kegyelemnek a Krisztus által jelek útján való közvetítését a kiszolgáltató bűne éppúgy nem akadályozhatja, ahogyan életszentsége ki nem érdemelheti.

Más kérdés, hogy *egyéni* milyen *elbírálást* érdemel, aki szándékos hitetlenségével vagy súlyos bűneivel Krisztussal szembe fordult, és mégis Krisztus helyetteseként és Egyháza képviselőjeként szolgáltatja ki valamelyik szentséget. Egyházunk joggal minősítette az ilyen kiszolgáltatást a kiszolgáltató által elkövetett súlyos szentségtörésnek (kivéve néhány ritka esetet, pl. amikor a szentség felvevője halálveszedelemben forog).

Azon kívül, hogy a kiszolgáltató a kegyelem állapotában legyen, egyéb feltételeket is előír az Egyház, amelyek bűn terhe alatt köteleznek. Ezeknek meg nem tartása azonban nem érvénytelené (administratio invalida), hanem csak *meg nem engedetté* (administratio illicita) teszi a kiszolgáltatást. Ezekkel a feltételekkel a theologia moralis és a theologia pastoralis foglalkozik részletesen. Ilyenek: a szentség kiszolgáltatásához szükséges egyházi engedélyek, egyházi tilalmaktól való mentesség, megfelelő előkészület és figyelem, a szertartásbeli előírások megtartása stb.

2. A szentségek felvevője

A kiszolgáltatóra vonatkozó igazságokkal ellentétben a felvevőre vonatkozólag *nem mondott ki dogmát* az Egyház. Itt tehát a hittudósoknak bizonyos alapelvekből kell kiindulniuk.

Első ilyen alapelv: senkit sem lehet erőszakkal Krisztushoz vagy az Egyházhoz kényszeríteni, ezért a szentség felvétele feltételezi az Istennel való találkozás *szabad* igénylését. A második alapelv ebből következik: a felnőttnek valamilyen formában *akarnia kell* a szentségi szertartást, még ha nincs is tisztában annak természetfölötti hatásával. Hogy ez az akarat vagy szándék melyik szentségnél milyen formában szükséges, és hogy ezen kívül mi egyéb szükséges, azt két kérdés keretében szokta tárgyalni a hittudomány: mi szükséges egy szentség érvényes felvételéhez (*susceptio valida*)? és mi szükséges annak méltó vagy gyümölcsöző felvételéhez (*susceptio digna seu fructuosa*)? Érvényes, de nem gyümölcsöző felvételenről beszélünk, amikor pl. valaki súlyos bűn állapotában bérmálkozik. Ilyenkor megkapja az eltörölhetetlen jegyet, de nem kapja meg a kegyelmeket, amíg bűnétől meg nem szabadul.

1. AZ ÉRVÉNYES SZENTSÉGFELVÉTEL FELTÉTELEI

a) Első feltétel, hogy az illető a szentség felvételének *alkalmas* alanya legyen.

aa) Csakis *élő*, zárandok-állapotban levő ember lehet alkalmas alanya a szentségeknek, holtaknak tehát nem lehet kiszolgáltató szentséget. Az ilyen kísérleteket mindig visszaéléseknek minősítette az Egyház.

ab) A *keresztség* felvételére minden meg nem keresztelt ember alkalmas.

ac) A *többi szentség* alkalmas alanya csak megkeresztelt ember lehet.

ad) Hogy a keresztségen kívül milyen feltételek szükségesek ahhoz, hogy valaki alkalmas alanya legyen egy szentségnek, azt a részletes szentségtan minden szentségnél külön tárgyalja.

b) Az érvényes szentségfelvételhez az eszköz használatával rendelkezőknél szükséges a *felvétel szándéka*. Lehetetlen ugyanis, hogy Krisztus aktív üdvösségi cselekedete hatást váltson ki olyan emberből, aki nem akarná legalább passzív elfogadás formájában azt, ami az üdvösség lényegét érinti. Minimális követelmény – mondják a hittudósok –, hogy a felvevő személy annyit legalább akarjon, hogy az egyházi szertartást őérette végezzék; igent mondjon arra, hogy a rítus az ő személyére irányul; akarja elfogadni, amit az Egyház nyújt neki. Az érvényességhez azonban nem feltétlenül szükséges, hogy magát a gyümölcset is akarja.

A szándék milyenségét a theologia pastoralis részletezi. A szándék intenzitásáról azt tanítja, hogy a házassághoz virtuális szándék szükséges, hiszen ott a házasfelek kiszolgáltatók is együttal. Ugyancsak virtuális szándék kell a bűnbocsánat szentségéhez, ahol a felvevő cselekedete alkotja a szentség anyagát. A többi szentségnél elég a *habituális* szándék is (pl. valaki kérte a keresztséget vagy a betegek kenetét, de mire a pap megérkezett, eszméletét veszítette). Sok hittudós adott esetben a feltételezett, beleolvasott, interpretatív szándékot is elégségesnek tartja. Aki például aktív katolikus életet él, és váratlanul eszméletét veszítette, arról joggal feltételezzük, hogy kérné a betegek kenetét, ha éber állapotban volna; ezért kiszolgáltatójuk neki, ha nem is kérte.

c) A bibliai szentségkiszolgáltatók mindig feltételeznek hitet és felkészültséget. A hittudósok szerint mégis összeegyeztethető a kinyilatkoztatással az a tétel, hogy a szentség érvényes felvételéhez nem feltétlenül szükséges az igazhitőség, vagy az erkölcsi felkészültség. A Bibliában ugyanis általában nem elvi kijelentésekkel találkozunk, hanem olyan konkrét esetekkel, amelyekből nem mindig lehet általános elvet kikövetkeztetni.

Tételünk értelmében eretnek is érvényesen szolgáltathat ki jóhiszemű eretneknek keresztséget, és ha keleti ortodox pap ortodox hívőnek szolgáltatja ki az általa érvényesen konsekrált eukarisztiát, az is érvényes a felvevő részéről.

Más a helyzet a bűnbocsánat szentségénél, ahol a hit és a megtérés akarása nélkül nem lehet szó igazi bánatról, a bánat pedig a szentség anyagához tartozik.

2. A SZENTSÉGEK MÉLTÓ FELVÉTELE

Érvényes, de nem méltó felvételtől „obex gratiae” esetében beszélünk; ilyenkor nem jön létre a kegyelem. Obex gratiae a holtak szentségeinél a hitnek és abból következő bizonyos „cselekedeteknek” hiánya (lásd a kegyelemtanban és a theologia pastoralis-ban), az élők szentségeinél pedig a megszentelő kegyelemnek hiánya. – Az obex távollétén kívül kellő tisztelet és gondos előkészület szükséges ahhoz, hogy a felvétel gyümölcsöző legyen.

3. A SZENTSÉG FELVÉTELÉVEL KAPCSOLATOS PASZTORÁLIS PROBLÉMÁK

Ezeknek tárgyalása nem a dogmatikába tartozik, de a dogmatika elveiből is következik, hogy gondos mérlegelés tárgyává kell tennünk: mely esetekben vagyunk kénytelenek megtagadni, és mikor nem szabad megtagadnunk valamely szentség (különösen a keresztség, bérmálás és házasság) kiszolgáltatását? Ilyenkor ugyanis két ellentétes elv szokott egymással összeütközni. Egyik elv, hogy a szentségek azoknak szólnak, akik az Egyház élő tagjai akarnak lenni. A másik elv pedig, hogy a szentség elsősorban az Egyházzal találkozót, és sohasem láthatjuk előre, hogy ez a találkozás kiknél fogja kiváltani és kiknél nem váltja ki a Krisztussal való találkozást. Olyanoknál is kiválthatja, akiket pusztán a megszokás vagy más ember kívánsága indít arra, hogy egy szentséget felvegyenek.

Dogmatikus elvekből következik továbbá, hogy ha a szentség kiszolgáltatása a megváltás művének valósítása (L 6), akkor különleges gondot kell fordítanunk egyrészt arra, hogy belső átéléssel és mások átélését elősegítő élményszerű módon szolgáltassunk ki szentséget; másrészt arra, hogy a felvevőket alaposan felkészítsük a tudatos, cselekvő, lelki gyarapodással járó szentségi találkozásra (L 11).

83. §. Néhány vitatott kérdés

1. A szentelmények

Egyházunk kezdettől fogva megáldott embereket, emberi tevékenységeket és használati tárgyakat. Az új feladatra kijelölt embereknek, új lakásoknak és használati tárgyaknak megáldása voltaképpen kérő imádság, esedezés. Ilyeneket bárki egyedül is végezhet, de amikor az egyházi közösség képviselője előírás szerint végzi, a kérés hatása nagyobb, mert az egész közösség nevében hangzik, a közösség érdemeire való hivatkozással történik az esdeklés. Az ilyen cselekményeket szentelményeknek nevezzük.

Ide sorolhatók az exorcizmusok is, amelyek a gonosz lélek megfékezését célzó könyörgő szertartások. A többi szentelményt két csoportba szokás osztani: a) *A könyörgő áldások* (benedictiones invocativae) bizonyos személyeket vagy tárgyakat vagy cselekményeket Isten oltalma alá helyeznek, az ő áldását kérik azokra vagy a tárgyak használóira (házszentelés, vízszentelés, járművek megáldása stb.). – b) *A szentelő vagy konzekráló áldások* (benedictiones constitutivae, seu consecrationes) ugyanezt célozzák, de ezenfelül kivonják az illető személyeket vagy tárgyakat a profán használatból, és Isten szolgálatára szánják. Ilyenek: templomszentelés, harangszentelés, a papi szolgálatokra (ministeria) való felavatás, szerzetesi fogadalomtétel stb.

A szentelmények hatásairól és hatásmódjáról (csak ex opere operantis hatnak-e?) nem egyöntetű a hittudósok véleménye, tanítóhivatali állásfoglalás pedig nem történt. Abban a hittudósok megegyeznek, hogy a szentelmények nem közvetítenek olyan mélyreható és olyan biztos találkozást, mint a szentségek. Továbbá, hogy számuk nem állandó, mint a szentségeké, hanem korok és helyek szerint változó. Újabban ekkleziológiai vonatkozásuk is előtérbe került. Ez főleg abban áll, hogy használójuk hitén kívül az Egyház hitét is tolmácsolják és erősítik, továbbá az Egyház közbenjárását is hozzákapcsolják a használó egyén imájához. A papi áldás például nemcsak egy felszentelt személy áldását, hanem az Egyház áldó tevékenységét is közvetíti.

Használatuk nem kötelező, de üdvös. Aki él velük, azt fejezi ki, hogy ő is vallja, amire Timóteus figyelmét hívta fel az Apostol: „Istennek minden teremtménye jó, és semmi sem megvetendő, amit hálaadással veszünk magunkhoz, mert az Isten tanítása és az imádság megszenteli” (1Tim 4,4-5).

Legrégibb szentelmény az exorcizmus. Erre, valamint a betegek megáldására Krisztus kifejezetten hatalmat adott az apostoloknak. Kb. 200 óta van gyakorlatban a keresztelésnél. Szintén korai szenthagyomány említi a kereszt jelét és a vízszentelést.

A trienti zsinat a szentségek és a szentmise szertartásait vette védelmébe az újítókkal szemben (DS 1613). Több nem definíciós egyházi megnyilatkozás leszögezte, hogy az Egyháznak hatalmában van szentelményeket alkalmazni, és hogy ezek üdvösségünket szolgálják. Századunkban a liturgikus mozgalom nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a hívők és a hittudósok a szentelményeket éppúgy az Egyház kultikus tevékenysége megnyilvánulásainak tartják, mint a szentségeket (20).

2. A nem-keresztény szentségek

1. AZ ÚN. ÓSZÖVETSÉGI SZENTSÉGEK

Tágabb értelemben vett szentségek, vagyis olyan szertartások, amelyek természetfölötti hatást közvetítettek, az Ószövetségben is voltak (vö. Zsid 9,13). Ilyen volt a körülmetélés, a húsvéti bárány, a kitett kenyerek, a rituális tisztálkodások, a főpap szentelése stb.

Amikor Kálvin ezeket egyenrangúaknak mondta az újszövetségi szentségekkel, nézetét a Tridentinum kárhoztatta (DS 1602). A kárhoztatás bibliai alapja az, hogy Szent Pál „erőtlen és esendő elemek”-nek mondja ezeket (Gal 4,9), és a szenthagyomány sem tulajdonít nekik akkora erőt, mint az Egyház hétféle életmegnyilvánulásának. Sok hittudós véleménye szerint azonban az ószövetségi fokozatnak megfelelő törvényszerű megigazolást (iustitia legalis) megadhatták azoknak, akik kellő hittel és Messiást-váró reménnyel használták őket. Nagyon valószínű tehát, hogy az ilyenek üdvözülését is biztosították, így a körülmetélés valószínűleg eltörölte az áteredő bünt.

2. „SACRAMENTUM NATURAE”

Isten egyetemes üdvözítő akaratából azt következtette Szent Ágoston – és véleményét ma is sokan tartják –, hogy kellett léteznie valamiféle „természetes szentség”-nek (sacramentum naturae); mégpedig a zsidóknál a körülmetélés elrendelése előtt, sőt a nőknél utána is, továbbá a nem-zsidóknál Krisztusig. Ez a „szentség” abban állt, hogy olyan kisdedek, akiket szüleik valamilyen külső jel kíséretében Istennek ajánlottak, megszabadulhattak az áteredő büntől, és így üdvözülhettek. Ugyanakkor a felnőttek üdvözülése szabad akaratú magatartásukon fordult, vagyis azon, hogy jónak és igaznak ismert és meggyőződéssel vallott elveiket követték-e, vagy sem. Egyes hittudósok azt is feltételezik, hogy ha ilyenek súlyos személyes bünt követtek el, annak bocsánatát is kieszközölhették őszinte bánat és annak valami külső jele révén. Ez utóbbi volna „a természetes szentség”-nek második fajtája.

Mindezek a nézetek komolyan vitathatók, különösen a második. Mindenesetre elgondolkoztató, amit Szent Pál a szeretetben mutatkozó hitnek a körülmetéltségtől független hatékonyságáról ír (pl. Gal 5,6).

3. A szentségek meghatározása

A „klasszikus” meghatározás így hangzott: Az újszövetségi szentség olyan jel, amely Krisztus rendeléséből természetfölötti javakat, főként kegyelmet jelent és közöl (77. §. 2. 1.).

Annak érzékeltetésére, hogy a lábmosás szertartása és Jézusnak kegyelmet közlő egyéb eljárásai – mint a szenthagyományból tudjuk – csak átmeneti jellegűek voltak, ezért nem sorolhatók a szentségek közé, egyes szerzők a szentségek meghatározásába azt is belevették, hogy Jézus állandó használatra szánta ezeket a jeleket. Például ilyen meghatározást adtak: „Sacramentum est signum efficax gratiae a Christo perenniter institutum” (21).

Újabban más-más megoldásokkal próbálkoznak.

Figyelemre méltó, hogy az új próbálkozások a szokottnál több elemet is belevesznek a meghatározásba.

E. Schillebeeckx „analitikus” meghatározási kísérlete némileg rövidített formában így hangzik:

A szentség a) a megdicsőült Krisztusnak kultikus és szentelő jellegű személyes üdvösségi tette, – b) amely Egyházában és Egyháza közvetítésével megy végbe. – E célból Egyházát szakramentalizálta, vagyis megszentelő kultikus misztériummá tette, hogy feláldozott emberségének örökké időszerű és valamiképpen mindig jelen levő kegyelemközvetítése mindenki előtt megtapasztalható formában láthatóvá is váljék. – d) Az

Egyház a szentségekben folytatja Krisztus kultikus kegyelemközvetítését, ezért a szentség kiszolgáltatójának azt kell szándékolnia, amit az Egyház cselekszik, továbbá érvényes anyagot és formát kell alkalmaznia. – e) A szentség lényegéhez hozzátartozik, hogy személyekre irányul, ezért a felvevőben is meg kell lennie a kellő szándéknak, hogy érvényes legyen a felvétel. – f) Krisztus megszentelő kultikus misztériumai ugyan ex opere operato hatnak, teljes céljukat azonban csak akkor tudják elérni, ha a felvevő hittel és a Krisztussal való találkozás és önátadás szándékával, tehát bizonyos vallásos aktivitással vesz részt a kultikus misztériumban (22).

4. A szentségek sorrendje

1. A nyugati egyházban Petrus Lombardusnál (Sent IV 2 c) olvasunk először a szentségeknek arról a sorrendjéről, amely a trienti zsinat felsorolásában is szerepel: keresztség, bérmálás, eukarisztia, bűnbocsánat, betegek kenete, egyházirend, házasság (DS 1601). Ebben a felsorolásban első helyen állnak az ún. avató szentségek, amelyeket az ókori egyházban együtt szolgáltattak ki: keresztség, bérmálás, eukarisztia; a felsorolás végére az a két szentség került, amely nem annyira az egyén, hanem inkább a közösség megszentelésére való.

Keleten a legtöbb felsorolás azt a két szentséget teszi utolsó helyre, amelyik Nyugaton közbülső helyet foglal el: bűnbocsánat, betegek kenete (23).

2. Már Aquinói Szent Tamás hangsúlyozta, hogy az eukarisztia kiemelkedő értelemben szentség (STh III 65 3). Ezt a gondolatot századunkban a liturgikus megújulás szorgalmazói annyira belevitték a köztudatba, hogy ma már a hittudósok is elég általánosan első helyre teszik ezt a szentséget. Mert igaz ugyan, hogy „első és legfontosabb szentség a keresztség” (vö. DS 1314), – hiszen a keresztség révén kapcsolódunk bele a Krisztus vérében megkötött új szövetségbe –, de beletartozásunkat az eukarisztikus áldozat bemutatásával vállaljuk újra meg újra, és ehhez erőt az eukarisztikus lakomából merítünk; „az eukarisztia a keresztény élet forrása és tetőpontja” (vö. 84. §. 1.).

3. A többi szentség tárgyalási sorrendjét illetőleg nem egységes a hittudósok véleménye. Számunkra az az eljárás látszik legajánlatosabbnak, amely az eukarisztia után az ún. jegyadó szentségeket tárgyalja. Mert az eltörölhetetlen szentségi jegy a Krisztus misztikus Testében betöltendő közösségi feladatokra is képesít, míg a többi szentség elsősorban egyéni megszentelődésünket eszközli.

II. rész: Részletes szentségtan

84. §. Bevezetés az eukarisztia teológiájába

1. Az eukarisztia „a keresztény élet forrása és tetőpontja” (E 11; vö. L 2; 10; Ep 30)

1. A többi szentségben csak kegyelmével van jelen Jézus, az eukarisztiában testi-lelki valóságában (*szómatikusan*) is megjelenik. Ez a jelenléti mód a többi szentségnél jóval inkább megvalósítja a szentségek rendeltetését: jelszerűen kifejezésre juttatni és egyben közvetíteni az Egyháznak Jézussal való bensőséges kapcsolatát.

?. A szentségek alapításának fő célja, hogy Jézus úti eledellel táplálja és erősítse az örök haza felé vándorlókat. Ebben a szentségben nemcsak kegyelmével, de *a kegyelmek foglalatával*, szent testével és vérével táplálkozunk és erősítjük magunkat. „Az Egyház ebből él és növekszik állandóan” (E 26).

3. Jézus eukarisztikus jelenlétének létrejötte a szentmisében az Egyház istentiszteletének, liturgiájának középpontja, *sőt maga „a” liturgia*. A „leiton ergon” (közös ténykedés) elnevezés ui. nemcsak a hívek közösségére vonatkozik, hanem Isten és az ember közös műve: Isten jóságának megtapasztalása a szentségi jelek közvetítésével és az Egyház közös hálaadó és dicsőítő válasza erre, ugyancsak szent jelek közvetítésével. Az eukarisztiában ez tökéletesen megvalósul, mert amikor itt a Krisztus-misztériumot teljesen magunkévá akarjuk tenni (szép szimbóluma ennek, hogy táplálék formájában vesszük, aminek folytán szinte „felszívódik” bennünk, mint a testi táplálék szokott), és hálánk jeléül önmagunkat adjuk cserébe, az utóbbi nem külön áldozat bemutatásával történik, hanem Krisztus életáldozatának megjelenítésével. Áldozatunk azonosul azzal a krisztusi áldozattal, amelynek az Egyház, a kegyelem és a szentségek köszönhetőek. Ezzel „Isten tisztelete, a kultusz a legteljesebb mértékben megvalósul” (L 5).

4. Az Egyház a „már” és a „még nem” kettősségében él az idők végéig. Ehhez *a „rejtettséghez” alkalmazkodik* az eukarisztikus jelenlét: itt a Logosz már megtestesült formában, de mégsem láthatóan, hanem „színek” alá rejtőzve jelenik meg közöttünk.

5. Az egyházi hierarchiának klerikusokra és laikusokra tagolódó *kettősségét*, valamint az Egyháznak, mint az üdvözítés eszközt szolgáló égi ajándéknak, de ugyanakkor Krisztus terített asztala köré gyűlt gyarló, erősítő táplálékra szoruló emberek közösségének kettősségét sem nehéz meglátni ebben a rejtettségben.

6. A papi szolgálatról szóló zsinati dekrétum Aquinói Szent Tamást idézi: *Az összes többi szentségek az eukarisztiára irányulnak*, sőt a többi egyházi funkciók és az apostolság formái is (5; vö. S Th III 73 3 c).

Egyes hittudósok még szorosabbnak mondják az eukarisztia és az Egyház, továbbá az eukarisztia és a szentségek kapcsolatát. Azt tanítják, hogy mivel a világ valamelyik pontján a napnak minden pillanatában van szentmise, az így folytatódó krisztusi önátadás jelszerű állandóságának köszönhető, hogy bűnösök és nem-hívők is kapnak kegyelmeket. Más hittudósok szerint végső soron a többi szentség kegyelemközlő erejét is az eukarisztikus ünneplésnek ez az állandósága indokolná.

Ezek tekintetbe vételével nem meglepő, hogy már a régiek a legkiválóbb értelemben vett szentség (sanctissimum sacramentum) és a legméltóságosabb oltáriszentség néven emlegették az eukarisztiát.

2. Az eukarisztia „titka”

Mikor a misztérium szót az eukarisztiára alkalmazzuk, nemcsak a szentségi mivoltát akarjuk jelezni, hanem azt is, hogy hittitokról, vagyis ésszel föl nem érhető és ki nem meríthető valóságról van szó. Sokat gondolkoztak, beszéltek és írtak róla az elmúlt századok során, ennek ellenére állandóan új meg új oldalát látja és láttatja a hittudomány. Egyházunk a Szentlélek vezetésével értelmezi a kinyilatkoztatást, megnyilatkozásai azonban mindig korhoz kötöttek: egy-egy kor szükséglete szerint és annak nyelvén fogalmaz.

Mit lát és mit láttat a mai hittudomány az eukarisztia titkában?

1. Jézus az utolsó vacsorán úgy rendelkezett, hogy tanítványai ugyanazt tegyék, amit ő tett. Mennybemenetele után valóban egybegyültek „kenyértörésre”. Ennek egyik jelentése *emléklakoma* (memoria) volt, amelyen megismételték Jézus utolsó vacsorai szavait és eljárását, továbbá az ő mintájára *hálaimát* mondtak: köszönetet a halála és feltámadása révén kapott megváltásért. Ugyanakkor *paruziájáról* mondott ígéretét is felelevenítették. Az emléklakoma tehát egyrészt a közösség háláját és a paruzia várását tartotta ébren bennük, másrészt összetartozásuk tudatát szilárdította meg.

2. Jézus feltámadása azt jelentette, hogy most is él, az emléklakomán is jelen van, a lakomát rendezők közösségében mint titokzatos testének tagjaiban láthatatlanul köztük él. Sőt ő hívja össze őket lakomára az Atya nevében, és a hála és szeretet Lelke által eszközli azt, hogy hálájuk és szeretetük egyre gyarapodjék. *Krisztus a vendéglátó.*

3. Hamarosan arra is ráébredtek, hogy Jézus halála és az új szövetség, amelyekre most hálátelt szívvel visszagondolnak, nem befejezett, hanem a történelemben állandóan folytatódó esemény. Többről is van szó, nemcsak memoria-ról. Jézus abban az értelemben használta a megjelenítési parancsban az emlékezet szót, ahogy a zsidók értelmezték a pászka-vacsora anamnészisét, a zsidó „zikkarón”-t: *amire emlékeznek, az megjelenül*; a golgotai áldozat és annak bemutatója jelenvalóvá válik; a szentmise ugyanazt a szerepet tölti be, mint az ószövetségi áldozatok, *Isten új népének új áldozata.*

4. Az eukarisztiáról szóló bibliai szövegek legrégebbje, Szent Pál két korintusi levele azt mutatja, hogy a golgotai áldozat és a szentmiseáldozat azonosságában már a legelső időkben felismerték: ha Jézus önmagát áldozza fel, akkor *nemcsak titokzatos testének tagjaiban van jelen, hanem az áldozat tárgyát jelképező kenyérben és borban is.*

5. Földi vándorlása idején Jézus nem egy ízben vett részt vámosok és bűnösök lakomáin (Mt 9,9-13). Az ilyen lakomákon pusztán csak *külső jelenléttel* volt jelen azok számára, akik nem fogadták be szívükbe (vö. Lk 7,39: Simon farizeus).

a) Akik viszont a Szentlélek kegyelmével hinni tudtak benne, azok számára *belső jelenléttel* is jelen volt. Akik őt elfogadták, Testének tagjaivá váltak, és meggyőződésük volt, hogy a hit révén szívükben lakik (Ef 3,17), ha pedig az ő nevében összejönnek, ígérete szerint különösen közöttük van (Mt 18,20).

Az utóbbi ígéret értelmében a pap nélküli *közös imádkozás* is létrehozza Jézusnak egy fajta jelenlétét.

Még inkább jelenvalóvá teszi Jézust az *ige liturgiája* (vö. Lk 24,32). Itt ui. nemcsak együtt imádkozunk, hanem a Bibliának, vagyis annak a könyvnek útmutatása révén is találkozunk vele, amely sugalmazottságánál fogva sokkal hitelesebben közvetíti hozzánk szóló üzenetét, mint bármely más könyv. Ezért tanítja a II. vatikáni zsinat, hogy Jézus nemcsak a szentmise áldozati cselekményétől kezdve, hanem már az Ige liturgiájában is valósággal együtt van az összegyűltekkal (L 7).

Az eukarisztikus lakomát az Egyház közvetíti, az Egyház feje pedig Jézus, aki mint *házigazda van a lakomán* és mint Fő sugároz erőt a táplálék közvetítésével a tagokba. Említettük már, hogy az eukarisztia ünneplése áldozatbemutató, Jézus életáldozatának, főleg a Golgotának szentségi jelben történő megjelenítése is. Mivel pedig az Egyház áldozata nem külön áldozat, hanem a golgotai áldozat megjelenítése, jelen kell lennie az áldozatbemutatónak. *Ő a szentmise-áldozat fő bemutatója* (minister primarius seu minister principalis), őt képviseli a miséző pap (minister secundarius seu minister ministerialis).

b) Mivel az említett jelenlétek mind kegyelmet közvetítenek, ha önmagukban nézzük ezeket, kegyelmi jelenlétről beszélünk. Ha azonban tekintetbe vesszük azt a többletet, hogy az eukarisztia ünneplésekor Jézus vendéglátói és áldozatbemutatói tevékenységet fejt ki, akkor az utóbbi két jelenlét jellemzésére *az aktuális vagy operatív (= tevőleges)* jelzőket használjuk. Végül, amikor az áldozat tárgyát jelképező kenyérben és borban való krisztusi jelenlétről beszélünk, azt *szómatikus* jelenlétnak mondjuk.

A szómatikus jelenlét kifejezést csak az újabb teológiában olvassuk. A régiek *reális* (= *valóságos*) jelenlétet mondtak helyette. A mai ember számára azonban a reális jelenlét a pusztán elgondolt jelenléttel és a szimbolikus jelenléttel áll szemben, ezért a reális jelzőt ma a tevőleges jelenléti módra, sőt a kegyelmi jelenlét egyéb fajtáira (ahogyan a hívők szívében, ahogy az imádságra összegyűltek között, ahogy az ige liturgiájában stb. van jelen) is alkalmazzuk, itt viszont ma szómatikus jelenlétet mondunk. Egyes hittudósok azt is szeretnék kifejezésre juttatni, hogy Jézus testi-lelki valóságának lényege (szubsztanciája) szerint, de nem testi láthatóságában, hanem a kenyér és bor „szívében” van jelen a szentostyában, mint ahogy a dolgok lényege (szubsztanciája) mindig külsejük, színeik, járulékaik (akcidenseik) mögé rejtőzik. Ezek a hittudósok szómatikus jelenlét helyett vagy egyszerűen szubsztanciális, vagy pedig szómatikus-szubsztanciális jelenlétet emlegetnek.

Tevőleges és szómatikus jelenléti mód között fogalmilag nagy különbség van. Hiszen tevékenységet távolból is ki lehet fejteni, valamilyen hatás eléréséhez nem mindig szükséges a tevékenykedőnek személyes jelenléte. Az eukarisztiában azonban más a helyzet. Itt ui. a személyesen, szómatikusan jelenlevő megtestesült Ige tevékenykedik mint áldozatbemutató és vendéglátó. Másrészt van tevékenység nélküli, sztatikus jelenléte is a szómatikusan jelen levő Krisztusnak: a szentségházban őrzött vagy imádságra kitett, vagy körmenetben ünneplést eukarisztiában; bár az utóbbit sem nézhetjük attól elvonatkoztatva, hogy az átváltoztatáskor áldozati tárgy volt, a szómatikus Krisztusnak áldozati lelkületét is meg kell benne látnunk.

3. Az eukarisztia teológiájának rövid története

1. Az eukarisztiára vonatkozó tradíció legrégebbi elemei az *Apostolok Cselekedeteiben* és a *korintusiakhoz írt levelekben olvashatók*. Ezekben főképpen kultikus lakomáról van szó, de olyan emléklakomáról, ahol maga Jézus is jelen van és önmagát ajándékozza az ünneplőknek.

Szent Lukács evangéliumában Jézus áldozatának megjelenítése áll előtérben, és inkább szóhoz jut Jézus jelenlétének szómatikus volta, mint az előbbieken.

A feláldozott, de azóta megdicsőült Krisztus szómatikus jelenlétét *az első két evangélium* az előbbieknél határozottabb formában tanítja. Ezekben a bűnök bocsánatáért történt feláldozás gondolata is jobban hangsúlyozódik.

A *Szent János-evangéliumnak* csak egyik eukarisztikus témája a szómatikus jelenlét. Másik mondanivalója az, hogy az ünnepi lakomán résztvevő ember igent mond a megváltásra és hitével elkötelezi magát a Megváltónak. Ez a szótériológiai szempont fellelhető a korábbi bibliai könyvekben, de ott nem foglal el ennyire központi helyet.

2. A *patrisztika* korának eukarisztikus hitvallását később, az egyes tételek tárgyalásánál fogjuk látni. Általános jellemzőként azt kell mondanunk, hogy nem annyira spekulatív közelítették meg az eukarisztiát, hanem a liturgikus ünneplés, az Úrral való találkozás ecsetelésével. Magát az *eukarisztia* szót a zsidó pászka-rítus hatása alatt kezdetben a kenyértörés szertartásának hálaadó imádságára alkalmazták ((Mt 26,27 párh), később az egész szertartásra, végül az áldozati adományokra is.

A hálaadó imádságban (eukarisztia, eurgia) főleg azt ünnepelték, hogy amint a megtestesüléskor emberséget vett magára a Logosz, hogy megváltson minket, úgy a szentmisében emberi testévé és vérévé változtatja adományainkat, hogy megváltásában magunkhoz vétel útján részesüljünk. A megtestesülésnek és megváltásnak eukarisztikus ünneplése pedig összekovácsolja az ünneplőket; Egyházunk elsősorban eukarisztikus közösségnek tekintendő, amely egyrészt emlékezik, másrészt Krisztus áldozatához kapcsolja saját önátadását, vele együtt mutatja be az Újszövetség áldozatát.

Az *alexandriai teológiai iskola* átvitt értelemben kezdi értelmezni a megtestesülésnek eukarisztikus ünneplését. Itt a Logosznak az eukarisztiában történő magunkhozvétele majdnem csak szimbólumává válik az isteni Logoszba értelmi úton történő bekapcsolódásunknak, a Logoszról való teológiai fontolgatásainknak, eszmélődéseinknek. Az antióchiai iskola jobban ragaszkodik a Biblia mondanivalójához, és főképpen a golgotai áldozat és az eukarisztikus áldozat egymás közti összefüggéséről, továbbá Jézus szakramentális jelenlétéről elmélkedik. A legtöbbet és legszebben *Aranyszájú Szent János* (†407) írt (ezért az utókor a „doctor eucharistiae” címmel tisztelte meg), kívül a keletiek közül *Jeruzsálemi Szent Cirill* (†386) és *Damaszkuszi Szent János* (†749) említendők.

A *nyugati atyák* inkább az eukarisztikus jelenléttel foglalkoztak, és Jézus szómatikus jelenlétét Tertullianus óta egyértelműleg vallották. Szent Ágoston álláspontja e tekintetben ellentmondásos, és máig sem eléggé tisztázott. Ő veti fel elsőnek azt a kérdést, hogy mennyiben mondható a mi áldozatunknak is a szentmise.

3. Amíg az első évezredben Jézusnak inkább tevőleges jelenléte foglalkoztatja a hittudósokat, addig a *második évezredben* inkább sztatikus, szómatikus jelenléte, továbbá az eukarisztia tiszteletének kérdése jut szóhoz.

4. A *legújabb hittudomány* a második évezred problémakörét némileg háttérbe szorítja, és visszatér a tevőleges jelenléttel való foglalkozáshoz. Századunk közepe óta általánossá vált egy másik téma is: hogyan lehet a régebbi zsinati döntéseket a korukhoz kötött világszemléletnek és stílusbeli sajátosságoknak kereteiből kiemelni, a mai antropológiai és perszonalisztikus filozófia szemléletmódjának megfelelően újrafogalmazni és mai nyelven tolmácsolni?

5. Az *újabb magyar teológiai irodalomban* a régebben általánosan használt oltáriszentség szó helyett az eukarisztia elnevezés kezd meghonosodni. Részben azért, mert egészen más szentség ez, mint a többiek. Részben, mivel az oltáriszentség szó a legtöbb embert az imáadásra kített és az áldozáskor magunkhoz vett szentostyára emlékezteti, és nem gondolnak hálaadó és áldozatbemutató vonatkozására. Az eukarisztia jelentése viszont nem korlátozódik ennyire a szentostyára, így a mai ember tudatában könnyebben hozzákapcsolódhat mindaz, amit ez a szó az őskeresztényeknél jelentett: hálaadó lakomát és áldozatbemutatót, továbbá táplálékot és áldozati tárgyat egyaránt.

Hasonló okok miatt beszélünk ma szívesebben az eukarisztia ünnepléséről, mint szentmise hallgatásról vagy a szentmise bemutatásáról.

4. Az eukarisztia és a nem-katolikus keresztények

Különvált testvéreink:

a) Velünk együtt vallják az eukarisztiának kultikus lakoma jellegét és szentségi mivoltát;

b) áldozati voltát azonban a protestánsok (néhány kevésbé ismert közösség kivételével) általában tagadják;

c) Luther vallja a szómatikus jelenlétet, de csak a vétel pillanatára korlátozza; A kálvinisták és a zwingliánusok tagadják a szómatikus jelenlétet, hasonlóképpen az anglikánok nagyobb része;

d) a keleti ortodoxok mindenben azt tartják, amit mi (23).

85. §. Hálás megemlékezés ünnepi lakoma keretében

Az eukarisztia ünneplése hálás megemlékezés az üdvözítés nagy tetteiről.

Jézus az utolsó vacsorán a zsidó szertartás kereteit új tartalommal töltötte meg, és az új tartalmú szertartás megismétlését elrendelte.

1. Az utolsó vacsora szertartása

A szakemberek máig vitatkoznak arról, hogy az utolsó vacsora a zsidó pászka-vacsora keretében a zsidó szertartás elvégzése után ment-e végbe, vagy pedig pár nappal korábban, de a pászka közelsége miatt úgy, hogy ami Jézusnál többlet volt, annak kereteire és jelentésére hatással volt a zsidó szertartás.

Az utolsó vacsora bibliai leírásai (1Kor 11,23-26; Lk 22,19-20; Mt 26,26-28; Mk 14,22-24) szerint Jézus úgy járt el, mint a családfők szoktak a pászka-vacsorán: a családfő a megjelentek körében előbb áldást mondott a kenyér fölött. Ennek az áldásnak szövege ilyen szokott lenni: Áldott vagy Urunk, mindenség Istene, mert a te bőkezűségedből kaptuk a kenyeret. Aztán megtörte a kenyeret, majd kiosztotta, és annak elfogyasztását a húsvéti bárány előírás szerint magukhoz vétele követte. Vacsora után következett a bor megáldása és szétosztása. Az áldásokkal kapcsolatosan hálás szavakkal elbeszélte Isten nagy tetteit, főleg a teremtést, az egyiptomi rabságból való kiszabadulást és a Sínai hegyen kötött szövetséget. A vacsora legvégén azért imádkozott a családfő, hogy a vacsora résztvevőit is kapcsolja bele Isten az ő nagy tetteinek áldásába.

A *hálaima* Jézus korában nem olyan köszönetet jelentett, amely viszonzásképpen felajánl valami konkrétumot. Ez az ima Isten ajándékozó szeretetének magasztalása volt, és annak kinyilvánítása, hogy az imádkozók készek beleilleszkedni az Istentől ajándékkal kapott üdvösségi, kegyelmi rendbe.

Az Isten nagy tetteiről való *megemlékezésnek* is különleges értelme volt. Nemcsak szubjektív ráemlékezést (memoria) jelentett, hanem megjelenítést, jelenvalóvá tételt (anamnézisz; memoriale) is. A zsidó hálaadó imádságnak (héberül: berakah) csak egyik eleme volt a múltban nyert isteni ajándékok, továbbá a jövőre vonatkozó ígéretek (a messiási javak) emlékeztetbe idézése. Ennél jóval jelentősebb, hogy az imádság a régi ember korporatív szemléletének megfelelően *aktualizálta* is, amiért hálát mondott: az ünneplők mindegyike azt érezte, hogy ő maga is kimenekült az egyiptomi rabságból, vele is szövetséget kötött Jahve a Sínai hegyen, és ő is részese lesz a megígért messiási javaknak. Ennek az aktualizálásnak átélését jelentette a zsidó hálaadás (héberül: zikkarón).

Több mai hittudós úgy véli, hogy ezeknek a régi elgondolásoknak szellemében kell értelmeznünk Jézus viselkedését, különösen azt, hogy az utolsó vacsorán „hálát mondott”. Hálaimája azonban lényeges többletet tartalmazott az ószövetségi szertartáshoz képest (24).

Az új tartalom, amellyel Jézus a zsidó szertartás kereteit kitöltötte, az ő vérében kötendő *új szövetség*, illetve annak *másnapi megpecsételése*, a *golgotai áldozat*. Hálaimájában ezeket, valamint ezeknek hatásait Jézus egyrészt előre megköszönte, másrészt mintegy elővételezte. Az elővételezésnek szintén megvan a bibliai ember gondolkodására épülő alapja. A legrégebb keresztény hagyomány már vallja – amire csak újabban figyeltek fel a hittudósok –, hogy Jézus eljárás módja azoknak a prófétai szimbolikus cselekedeteknek sorába tartozik, amelyek az ószövetségi felfogás szerint egyrészt ábrázolásai a jövőben bekövetkező és Isten akarától függő eseménynek, másrészt valamiképpen már meg is kezdik és kiváltó okként máris realizálják az illető eseményt. Filozófiailag „signum efficax”-nak mondhatnánk ezeket a

héberben „óth” néven szereplő jelképes cselekvéseket. Hasonló felfogás ihlette Jézus hálaimáját Lázár feltámasztása (Jn 11,41) és a csodálatos kenyérszaporítás előtt (Jn 6,11): „Atyám, hálát adok neked, hogy meghallgattál”; „hálát adott és kiosztotta”.

2. Az utolsó vacsora lakomájának megjelenítése

Jézus úgy rendelkezett, hogy amit az utolsó vacsorán cselekedett, követői is azt tegyék. Ez a rendelkezés nemcsak a szertartás megismétlését és a hálás lelkületet írja elő, hanem a lakoma anamnészisét, megjelenítését is. A megjelenítés módjával később (88. §.) foglalkozunk.

Amikor az utolsó vacsorai lakomát Jézus utasítása szerint megjelenítjük, Jézus szellemében kell eljárunk.

1. Jézus példája szerint *nekiünk is igent kell mondanunk a megváltásra*. Jézus igenje egész önfeláldozó élete volt, főleg a kereszthalál bemutatása. Igenje elfogadásra talált: ennek jele, hogy az Atya feltámasztotta. Ez volt Jézus „mysterium Paschale”-ja, erre mondunk igent a lakoma megjelenítésekor. Megköszönjük nagycsütörtöki és nagypénteki önátadását, és annak húsvétkor nyilvánvalóvá vált eredményét, mert ezek révén rajtunk is beteljesednek Isten ígéretei.

2. Viszonyásul késznek nyilatkozunk beleilleszkedni az üdvösségi rendbe, *vállaljuk* a teljes önátadást, bízunk abban, hogy mi is elnyerjük a megdicsőülést, így mélyül el bennünk és növekedik hatékonyságában Jézus mysterium Paschale-ja, amelybe a keresztség minket is bekapcsolt.

3. A szertartás megismétlése Jézus szómatikus megjelenését eszközli (87. §). A köztünk megjelenő Jézus átveszi hálás önátadásunkat, és a magáéval együtt nyújtja át az Atyának. „Ezért hangzik föl *általa* ajkunkon az Amen (= Igen) Isten dicsőségére” – írja az Apostol (2Kor 1,20). „Ő általa, övele és ő benne a tiéd, mindenható Atyaisten, a Szentlélekkel egységben, minden tisztelet és dicsőség” –, imádkozza a szertartást végző pap (Prex eucharistica).

3. Az utolsó vacsora megjelenítésének hatásai

1. Hogy Jézus földi vándorlása során szívesen étkezett együtt vámosokkal és bűnösökkel, annak mélyértelmű mondanivalója van: közösséget vállal a bűnösökkel, *mintegy magára veszi és eltörli a bűneiket*, ha ők is közösséget vállalnak vele. Ez a büntörlés is hatása az eukarisztia ünneplésének, de közvetlenül csak a bocsánatos bűnökre vonatkozik, hiszen a halálos bűnök eltörlését a megkeresztelteknel a bűnbocsánat szentsége eszközli.

2. Jézus a lakomát annak a tökéletes és végleges közösségnek jelzésére is felhasználta, amely az idők végén vár azokra, akikben az üdvözítés műve kiteljesedik. Isten üdvözítő jóságának betetőzését ui. eszkatológikus lakoma képében ábrázolta Jézus (Mt 8,11; 22,1-14), és az utolsó vacsorán azt mondta, hogy akkor majd ismét együtt fog étkezni övével (Mk 14,22-25). Ebből joggal következtetjük, hogy minden eukarisztikus lakoma elővételezése (anticipálása, vö. az óth gondolatát) *az eszkatológikus lakomának*. Nem mintha az „új ég” és „új föld” idején szükség volna a szentmise bemutatására, hanem átvitt értelemben: az a bensőséges kapcsolat, amely most az eukarisztia révén mélyül el Krisztus és övéi között, akkor fogja elérni a tetőpontját.

3. Jézus az utolsó vacsorán *önmagát osztotta ki eledelül*. Ezzel azt jelezte, hogy a keresztségben kapott isteni élet táplálója akar lenni, és annyira sajátunkká akar válni, mint ahogy a testi táplálék felszívódik és asszimilálódik bennünk.

4. Az utóbbi ténnyel függenek össze az eukarisztikus lakoma egyéb hatásai, amelyeket később (90. §.) az eukarisztia szentségi hatásai címen fogunk részletezni.

4. Eukarisztikus lakománkon Jézus a mi vendéglátónk

Az utolsó vacsora vendéglátója Jézus volt. Ugyanezt ígérte az eszkatológikus lakomáról mondott példabeszédében (Lk 12,37). Ennek kell történnie az eukarisztia ünneplésekor is, hiszen ez az ünneplés részben az utolsó vacsora megjelenítése, részben az eszkatológikus lakoma elővételezése. Ebből következtetjük, hogy Jézus nemcsak eledel formájában jelenik meg szentmisénkben, hanem a tevőleges jelenlétnek vendéglátói formájában is.

Következtetésünket igazolja a Biblia. *Szent Pál* nemcsak az utolsó vacsora résztvevőiről mondja, hanem annak korintusi ünneplőiről is, hogy az Úr asztaláról részesednek (1Kor 10,21). *Szent János* szerint Jézus örök életre tápláló kenyeret ígért Kafarnaumban, ezt saját testével azonosította (Jn 6,27.51), és azt mondta, hogy ő maga adja eledelül. A *Zsidóknak írt levél* örök főpapnak mondja Krisztust (7,3-28), aki saját testét mutatta be áldozatul. Vegyük hozzá, hogy amint a zsidó áldozati lakomákon az áldozat bemutatója vendégelte meg a résztvevőket, úgy tett Jézus az utolsó vacsorán; így kell tennie akkor is, amikor az utolsó vacsora mint egyszeri áldozat (Zsid 10,14) a szentmisében megjelenül.

Az is megfontolandó, hogy az utolsó vacsora *búcsúvacsora* volt, az ilyeneket pedig végrendelkezésszerű ténykedésnek tekintett a Jézus korabeli zsidóság. Az apokaliptikus irodalom korában Izsák áldására (Ter 27) hivatkozva abban a meggyőződésben éltek, hogy Isten emberei életük búcsúlakomáján az életük során Istentől nyert áldásokat mintegy összesűrítve adják át, osztják ki a lakoma résztvevőinek. Jézus az utolsó vacsorán önmagát nyújtotta apostolainak a kenyér és bor formájában, és önmaga szétosztását külön elrendelte. Mivel így a szentmise az ő tevékenységének folytatása, nyugodtan állíthatjuk, hogy a mi eukarisztikus lakomáinkon is ő osztja ki áldott életét a kenyér és bor színében, itt is ő a tulajdonképpeni vendéglátó.

A *szenthagyomány* két irányból közelíti meg állításunkat: a) Irenaeus (Haer V 2 2) és sokan mások Jézusban a családtyát látják, aki asztalhoz ültet bennünket és testünket testével, vérünket vérével táplálja. Ennek a hagyománynak legszebb megfogalmazásai Aranyházájú Szent Jánosnál olvashatók (pl. Hom de prod Iudae k 6). – b) Más atyák, így már Ignatius (Phil 9 1), a főpapot ünneplik, aki saját testét áldozza fel a szentmisében, aztán kiosztja, hogy magunkhoz vegyük a szentáldozáskor.

A közöttünk tevékenykedő Krisztusra hivatkozik a *liturgia* hivatalos könyörgéseinek záradéka is: Per Christum Dominum nostrum. Sőt egyes liturgia-történészek azt bizonyítják, hogy a Dominus vobiscum köszöntés eredeti értelme nem kívánság volt, hanem kijelentés: az Úr tevékenykedik köztetek. Az erre adott felelet pedig arra hívná fel a figyelmet, hogy Krisztus lelke egyesül a pap lelkével, a pap tehát a Szentlélek erejével változtatja át a kenyeret és bort Krisztus testévé és vérévé.

Az *Egyház tanítóhivatala* nem vendéglátóról, hanem áldozatbemutatóról beszélt, amikor Krisztus tevékeny jelenlétét *dogmaként* mondta ki a trienti zsinaton. (DS 1743). Ezzel azonban bennfoglalólag vendéglátói tevékenységéről is nyilatkozott. Egyéb hivatalos megnyilatkozások közvetlenül szólnak az utóbbiról az eukarisztiával kapcsolatban.

5. Az eukarisztikus lakoma kultikus lakoma

A kultikus jelző mind az utolsó vacsorára, mind pedig az eukarisztia ünneplésére alkalmazható. A kultusz elsődleges jelentése ugyanis Istennek olyan dicsőítése, amely a tőle kapott javakra adott emberi válasz. Másodlagosan – a vallástörténet tanúsága szerint – az Istennek vagy istenségnek szánt szimbolikus ajándék előírás szerint való felajánlása is hozzátartozik a kultuszhoz. Mindezek megvalósulnak, amikor hálás önátadásunkat a kenyér

és bor színében megjelenő Krisztus önátadásával egyesítjük, és ez az Egyház által előírt szertartások keretében történik.

Az ősegyház elsődlegesen az eukarisztia ünneplésére összegyűlt és az eukarisztia által összetartott liturgikus közösségnek tartotta magát. A II. vatikáni zsinat kiadványai ennek a felfogásnak szellemében szorgalmazzák, hogy az eukarisztia ünneplésében lássuk a keresztény élet forrását és tetőpontját (vö. 84. §.), bár hangsúlyozzák, hogy kereszténységünk nem merül ki ebben, hanem a szeretet, az összes erények gyakorlása és az apostolkodás is lényeges részét alkotja (L 9).

86. §. Jézus és az egyház áldozata

Krisztus az eukarisztia ünneplésekor nemcsak megvendégel bennünket, hanem életáldozatát is jelenvalóvá teszi. Kultikus lakománkat „áldozati tevőleges jelenléte” áldozati lakomává teszi és az Újszövetség engesztelő áldozatává avatja.

1. Jézus életáldozata

Jézus élete és kereszthalála részben *általános értelemben vett önfeláldozás* volt, részben *kultikus jellegű áldozatbemutatás*.

Minden áldozat lényege az önmagát feláldozó lelkület (*actio interna sacrificii*), amely külső cselekedetben (*actio externa sacrificii*) is megmutatkozik. Legtökéletesebb áldozat az önként vállalt vértanúság. A mindennapi vallási életben azonban ritkán találkozunk vértanúsággal; itt az önátadást a kultikus áldozat mutatja: olyan cselekedet, amelyet bizonyos előírás szerint végzünk és amelyben önátadásunk szimbólumaként áldozati tárgyat ajánlunk fel Istennek. Ez rendszerint hálánk jele akar lenni, de jele lehet annak is, hogy Istennel való bensőséges kapcsolatunkat elmélyíteni és állandósítani akarjuk (ez történik a hódoló vagy dicsérő áldozatban), vagy pedig a megszakadt kapcsolat visszaállításért esedezünk (ez megy végbe az engesztelő áldozatban). Az áldozatok negyedik fajtája, a kérő áldozat közeli rokona a hódoló áldozatnak, mert az áldozat bemutatójának lelkülete ilyenkor is az Istentől való függés elismerése, átérzése és kinyilvánítása.

Jézus életét és halálát a *Biblia* sokszor mondja odaadásnak, önfeláldozásnak (pl. Mk 10,45; Jn 3,16; Gal 1,4; 2,20; Ef 5,2,25; 1Tim 2,6; Tit 2,14; Zsid 10,5-10). Hogy itt nemcsak általános értelemben vett önfeláldozásról van szó, hanem a *Biblia* Jézus életművének kultikus áldozati jellegét is tanítja, annak részletes bizonyításával a megváltástan (szótériológia) foglalkozik (34. §.; 40. §. B.). Itt csak néhány bibliai lelőhelyre szorítkozunk.

Jézus *kereszthalálának* kultikus áldozati jellegéről a Zsidóknak írt levél tárgyal témaszerűen (9-10 fejezet). De ugyanebben a levélben (10,5-10) és a *Biblia* egyéb helyein (pl. Jn 12,24-28) arról is olvasunk, hogy a keresztdózat csak tetőpontja volt annak az áldozatnak, amely a *megtestesüléskor* kezdődött, és Jézus *megdicsőülésében* nyerte el befejezését. A megdicsőülés annyiban tartozik hozzá áldozatához, amennyiben ebben vált nyilvánvalóvá, hogy az Atya elfogadta Fia áldozatát, és amennyiben Jézus megdicsőült embersége lett a mintaoka annak, amit áldozata nekünk megszerzett, amire mint célra irányult (vö. Róm 8,29; Gal 3,27).

Főleg Szent Pálnál és Szent Jánosnál olvasunk egyes kifejezéseket, amelyek kétségtelenné teszik Jézus életművének áldozati jellegét. Ilyenek: húsvéti áldozat (pászka: 1Kor 5,7; vö. Jn 1,29), engesztelő áldozat (hilasztérion: Róm 3,25; vö. 1Jn 4,10), bűnért való áldozat (2Kor 5,21), jóillatú áldozat (thüszia: Zsid 9,23-26; 10,12), hódoló áldozat (proszphora: Zsid 5,7; 9,14.25; 10,10.12.14).

2. Az utolsó vacsora mint áldozati lakoma

Az utolsó vacsora a golgotai áldozat elővételezett áldozati lakomája volt.

1. Az utolsó vacsorának régebbi hagyományra visszamenő leírása (Szent Pál és Szent Lukács szövege): a) már az *időpont* megemlítésével (a kínszenvedés előtti éjszakán) jelzi a két esemény kapcsolatát. – b) Méginkább jelzik a testhez és vérhez tett *jelzők*. Ugyanis a „didomenon” (adatott, adatik) az áldozatra szánt és leölésre átadott áldozatra, az

„ekhünnomenon” pedig az áldozati állatból kicsorgatott vérré alkalmazott szakkifejezés volt. c) Szerepel az áldozat céljának megjelölése is: „sokakért” (= mindenkiért).

2. A későbbi tradíciót megörökítő Szent Márk és Szent Máté-féle leírásban a *szövetség vére* kifejezés olvasható. Ez nyilvánvaló utalás a mózesi szövetségekötéskor bemutatott véráldozatra (Kiv 24,8; vö. Zsid 9,18-22).

3. Mindkét szöveg beszél a test és vér *elkülönítéséről*, ami az előbbiektől függetlenül is áldozatra utal. Hiszen egyébként nem lett volna szükség ezt említeni, mert az akkori nyelvekben a test és a vér külön-külön is az egész embert jelenti.

4. A jézusi szavak Izajás próféta *Ebed-Jahve*-ját juttatták eszébe azoknak, akik az utolsó vacsora történetét az apostoli igehirdetéskor hallották. Izajás szerint ugyanis az Úr Szolgája életét adja engesztelő áldozatul (Iz 53,10), és mert sokak vétkét hordozta, sokakat kap osztályrészül (Iz 53,12), továbbá az Úr a Szolgát tette meg a nép számára szövetségül (Iz 42,6 és 49,8), vagyis őbenne áll fenn majd az új szövetség.

5. Jézus „*kezébe vette*”. Ez a gesztus áldozatoknál szerepelt, amikor felemelték és szimbolikusan átnyújtották az ételáldozatot Istennek, aki ennek elfogadása után azért adta vissza, hogy az étel elfogyasztásában jóakarataról biztosítsa őket. Jézus önmagát nyújtotta át így „sokak” helyett és sokak javára – a hüper prépozíció ugyanis ezt a kettőt egyaránt jelenti –. A megtestesüléskor magára vette életünket, most a halálban visszaadta Atyjának, hogy feltámadásakor új formában kapja vissza, és ebben az új életben az áldozati lakoma útján részesítse követőit.

3. Az Egyház áldozata

Az eukarisztia ünneplése kultikus jellegű áldozatbemutató, Isten új népének új áldozata.

A középkorban a valdiak és albiak, később Wyclif, az újkor elején pedig a hitújítók tagadták a szentmise áldozati jellegét. Legfeljebb annyit engedtek meg egyesek, hogy hálánk és magasztalásunk kinyilvánítását átvitt értelemben vett áldozatnak is mondhatjuk. A tagadókkal szemben a IV. lateráni zsinat (DS 794), a konstanzi zsinat (DS 1155), majd a trienti zsinat (DS 1751) foglalt állást, és tételünket dogmaként képviselte.

1. A zsinati állásfoglalás *bibliai alapja* kétségbevonhatatlan. Az utolsó vacsorán Jézus kifejezett utasítást adott áldozati lakomájának megjelenítésére: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre!” (1Kor 11,24). Tanítványai engedelmeskedtek, és még az első időkben is, amikor előírt imádságaikat a jeruzsálemi templomban vagy zsinagógákban végezték, magánházakban gyakran összegyűltek „kenyértörésre” (ApCsel 2,42.46; 20,7).

a) Hogy ez a kenyértörés nemcsak igenlő visszaemlékezés volt, hanem az utolsó vacsora és a Golgota áldozati jellegének megjelenítése is, azt világosan látjuk Szent Pál és Szent János szavaiból.

Szent Pál a korintusiak úrvacsoráját a pogány áldozati lakomákkal veti össze (1Kor 10,20-21), ezek pedig nem régebben történt, hanem jelenvaló áldozatok tartozékai voltak. Ennélfogva a korintusiak eukarisztikus vacsorája Jézus áldozatát mint jelenlétet kell, hogy hirdesse (vö. 1Kor 11,24-26). Szent János evangéliumában testének és vérének magunkhoz vételéről beszél Jézus (6,53), ezt a testet pedig a világ életéért feláldozott testnek mondja (51).

b) *A szertartás megisméltésének parancsa* (Ezt tegyétek) önmagában tekintve is utal az Egyház áldozata és Jézus áldozata azonosságára. Vegyük hozzá, hogy a megisméltés célja az anamnészis („emlékezetemre”), amely az utolsó vacsorán – mint láttuk – nem ráemlékezés, hanem jelenbe hozás, memoriale volt; következésképp a parancs teljesítésének, a szertartás megisméltésének célja is a megjelenítés. Voltaképpen kettős megjelenítés történik a szentmisében: annak az utolsó vacsorának megjelenítése, amely a keresztség elővételező megjelenítése volt.

c) Ide kívánczok *Malakiás próféta jövendölése*: „Nem találom kedvemet bennetek – mondja a Seregek Ura –, nem fogadom szívesen kezetekből az ételáldozatot. De napkeltétől napnyugtáig nagy az én nevem a népek között. Jóillatú áldozatot mutatnak be mindenütt, tiszta ételáldozatot a nevemnek. Mert nagy az én nevem a népek közt – mondja a Seregek Ura” (Mal 1,10-11).

Ezt a jövendölést nem vonatkoztathatjuk sem a golgotai áldozatra, sem pedig a pogányok áldozataira. Mert ca) napkeltétől napnyugtáig a pogányok (gójok) közt mutatják be, ami nem áll a keresztáldozatra; – cb) a pogányok áldozataira sem vonatkozhat, mert azok a próféták szerint utálatosak az Úr előtt. – cc) valódi áldozat, mert két áldozati kifejezés szerepel a jövendülésben; – cd) a megjövendölt áldozat eledeláldozat lesz; – ce) a legrégebb szenthagyomány a szentmisére vonatkoztatja ezt a jövendölést.

2. Tételünket *a szentatyák* bőségesen igazolják. Például:

a) A *Didaché* (14,1-15,1) „kenyértörésről” és „hálaadásról” ír, és előtte bűnvallomást tart szükségesnek, hogy tiszta legyen az „áldozat”, melyet az Úr megjövendölt. A jövendölés igazolására Malakiás szövegét idézi. Majd azt írja, hogy aki nem akar kibékülni felebarátjával, nem vehet részt. Az utóbbival a Mt 5,23-24-ben olvasható jézusi szavakra utal, ezeket pedig valódi áldozattal kapcsolatban használta Jézus.

b) *Clemens Romanus* (Cor 40-41) áldozati ajándékokat (dóra) emleget, ezeket a püspökök mutatják be. Szerzőnk a bemutatást a proszpherein igével fejezi ki, ez az ige az akkori kultikus nyelvben áldozatra való előhozatalt és átnyújtást jelentett. Szintén a korabeli áldozati liturgiában szerepelnek egyéb itt olvasható kifejezések: „szentségben és feddhetetlenül”, „meghatározott időkbén”, „közösségi istentisztelet” (leiturgia).

c) *Ignatius* (Rom 4,1) a vadállatok foga által megőrlendő búzának mondja magát, és ez a megőrlés azért szükséges, hogy Krisztus kenyerévé lehessen. Ebben a képben a Krisztus kenyere kifejezés a szentostyára utal és a vértanúságban megőrlött áldozati kenyér szerepét tölti be.

d) *Tertullianus* írja: „Krisztus megöletik, és minden áldozáskor így vesszük magunkhoz eledelül” (De pud 9). Böjti napokon egyesek azért nem járultak szentáldozáshoz, hogy meg ne szegjék a böjtot. Ezeket arra buzdítja Tertullianus, hogy vigyék haza az Úr testét, és tegyék el másnapra. Így az áldozatban is részesülnek, és a böjtot is megtarthatják –, mondja (Orat 18 19).

e) Sokat mondanak továbbá azok a kifejezések, amelyek a *korai liturgiában* már szerepelnek a szentmisével kapcsolatban: pászka, memores offerimus stb., továbbá az anamnészis és a szümbolon szavaknak nem mai, hanem „funkcionális” értelmű használata: bekapcsolódás, részvétel, participálás.

f) Ezeken kívül főleg *Irenaeus* és *Cyprianus* bizonyítják a régiek közül az áldozati jelleget. A IV. század görög atyái közt legtöbbször *Cyryllus Hierosolymitanus* és *Chrysostomus* beszél az eukarisztikus áldozatról.

g) A legrégebb keresztény iratok (*Didaché*, *Clemens Romanus*, *Iustinus*, *Irenaeus*, *Clemens Alexandrinus* stb.) két ellentétesnek látszó gondolatot hangoztatnak. Egyik az, hogy – a zsidó és a pogány áldozatokkal szemben az eukarisztiában a krisztusi lelkülettel való azonosulás a fontos, ezért a keresztények áldozata amazokhoz képest „szellemi” jellegű áldozat (vö. Róm 12,1; 1Pt 2,5; Zsid 13,15-16). A másik gondolat a gnosztikusok túlzó spiritualizmusával szemben hangsúlyozza a materiális jellegű adományok (kenyér és bor) fontosságát. Az első gondolatot egyesek (*Athenagoras*, *Minutius Felix*, *Theophilus*) annyira egyoldalúan képviselik, mintha a szentmise valódi áldozati jellegét nem ismernék. Ez azért van, mert ők a pogányságból megtérteknek írnak, és óvni szeretnék olvasóikat, nehogy a pogányok módjára az anyagi jelek hatásaként, vagyis mágikusan fogják fel az áldozati adományok kegyelmi erejét.

A két gondolat látszólagos ellentétét a későbbiek úgy hidalják át, hogy tudatosítják: a szentmisében nem két külön áldozatról van szó, hanem Krisztus áldozatának megjelenítése egyben a mi áldozatunk is: memores offerimus (vö. *Chrysostomus*: In Hebr hom 17 3).

A Bibliának és a szenthagyománynak tanítása alapján a trienti zsinat dogmának nyilvánította, hogy az eukarisztia ünneplése, vagyis a szentmise maga is sajátos értelemben vett valódi áldozat (DS 1751).

4. A golgotai áldozat és a szentmiseáldozat összefüggése

1. HÁROM SZAKKIFEJEZÉS

A Tridentinum nem dogma-jellegű, de hivatalos magyarázata három kifejezést használ: *memoria*, *repraesentatio*, *applicatio*. A szentmise a golgotai áldozatra való hálás ráemlékezésnél (*memoria*) jóval több, mert megjelenítése (*repraesentatio*) is annak. Krisztus tehát nemcsak szubjektív gondolatainkban, hanem valósággal is megjelenik a szentségi színekben, hogy kereszthalálának gyümölcseiben úgy részesüljünk, mint Szűz Mária és Szent János apostol és mások, akik hívő lélekkel álltak a golgotai keresztfá alatt. Ez a részesülés az *applicatio*.

2. RELATÍV ÁLDOZAT

A hittudósok rámutatnak, hogy a *repraesentatio* kifejezés kizárja, hogy a keresztdózat megújításáról vagy megisméltéséről beszéljünk. A keresztdózat ugyanis egyszeri és megismételhetetlen, abszolút áldozat volt, amely egyszersmindenkorra meghozta az üdvösséget (Zsid 9,12.26.28; 10,12). A szentmiseáldozat tehát nem lehet új áldozat, hanem csak a golgotai áldozat valóságának és erejének közvetítése, teljesen a keresztdózatra ráutalt, tőle függő, *relatív, viszonylagos* áldozat.

3. AZONOSSÁG ÉS KÜLÖNBÖZŐSÉG

A Tridentinum a két áldozat azonosságát és különbözőségét egyaránt tanítja.

Mindkettőben azonos az áldozat *fő bemutatója* (*offerens principalis*), Krisztus, és azonos az áldozat *tárgya*: Krisztus teste és vére, ill, személye. Ebben a kijelentésben, valamint a *repraesentatio* kifejezésben benne foglaltatik, hogy az áldozati cselekmény is azonos.

Hogy mégsem egyszerű *memória*, hanem áldozatnak nevezhető cselekmény az eukarisztia ünneplése, azt a különbözőségek alapozzák meg. Különböző az áldozat bemutatás-*módja*. Ezt is vallja a zsinat, amikor arról beszél, hogy a Golgotán vérontással (*cruente*) áldozta fel magát Krisztus, itt pedig – bár véres áldozatról lehet beszélni, hiszen jelen van a szent vér – vérontás nélkül (*incruente*), továbbá szemmel nem látható, rejtett, titokzatos módon (*in mysterio*) történik az áldozatbemutatás. A hittudomány így is fogalmazza az utóbbit: a kereszten Krisztus közvetlenül megtapasztalható alakjában, mindenki által ismert formájában (*specie propria*) áldozta fel magát, a szentmisében pedig egészen más formában (*specie aliena*), szakramentális színekbe öltözve áldozza fel magát. – Különböző a kétféle áldozat *célja* is. A keresztdózat célja üdvösségünk megszerzése volt, a szentmise feladata pedig részben Jézus önfeláldozásába való jelszerű belekapcsolódásunk, részben az üdvösségi javakban való részesedésünk.

A hittudósok hozzátesszik, hogy Jézus a golgotai áldozatot *egyedül* mutatta be, a szentmisét pedig másokkal együtt. Elsősorban a papot használja fel személyének látható képviselőjére. A *Mediator Dei* kezdetű pápai körlevél (1947) arra figyelmeztet, hogy a pap elsősorban nem a híveket, hanem Krisztust képviseli a szentmisében. Hiszen ő végzi a misztériumot megjelenítő szertartást, ő hozza létre (*conficit*) a krisztusi áldozatot megjelenítő szentségi jelet (a szentségi anyag és forma együttesét). A II. vatikáni zsinat kiadványai a misztérium-teológia szellemében kiegészítik ezt az igazságot. Azt tanítják, hogy a hívek sem passzív résztvevők, hanem bizonyos értelemben ők is bemutatók, hiszen az önmagát feláldozó Fővel a Test tagjai nemcsak morális, hanem valamiféle ontológiai (misztikus) egységben vannak (E 11; 34; P 2). (25).

4. HOGYAN KAPCSOLÓDIK BELE AZ EGYHÁZ ÁLDOZATA KRISZTUS GOLGOTAI ÁLDOZATÁBA?

a) A bekapcsolódás elvi alapja

A keresztény ókor a platóni filozófia idea-tanának szellemében kereste a keresztáldozat és szentmiseáldozat azonosságának alapját. Eszerint az idea valamiképpen jelen van a konkrét létezőkben, azokon keresztül hat és azok nyomán ismerhető meg. A konkrét létező mint képmás (eikón) viszont részesedik (participál) az ideában mint ősválóságban (tüposzban). Ilyen értelemben írják a régiek Krisztus teste és az eukarisztia, továbbá a krisztusi áldozat és a szentmiseáldozat összefüggéséről. „Ugyanazok az egyházatyák, akik a legnagyobb nyomattal hangoztatják, hogy az eukarisztia nem közönséges kenyér, hanem Krisztus teste, minden aggodalmaskodás nélkül nevezik azt Krisztus képmásának. Egy későbbi kor, amelynek gondolatvilága a valóságot és a jelképet ellentétként fogta fel, sokszor képtelen volt megérteni, és nem egyszer félreértette az egyházatyák, különösen Szent Ágoston ilyen kifejezéseit. Az egyházatyák számára az eukarisztia éppen azért valóság, mert képmás, ... persze nem egy örök, változatlan eszme – e ponton az egyházatyák gyökeresen megváltoztatták a platói gondolatvilágot –, hanem halála által a feltámadás dicsőségébe emelkedett élő Krisztus... A papban mint képmásában ugyancsak Krisztus van jelen, és mutatja be egyetlen áldozatát” (26).

Ezekhez a platóni elképzelésekhez sokban hasonlít azoknak a mai hittudósoknak felfogása, akik abból indulnak ki, hogy a szimbólumoknak van egy különleges fajtája, a *reálszimbólumok*. Ezek nemcsak jeleznek, hanem valamiképpen tartalmazzák is, amit jeleznek. Nemcsak az emberek tudatában jelenítik meg, aminek szimbólumai, hanem ezen felül valamiféle reális jelenlétre mutatnak. Így tette Jézus az utolsó vacsorán testének és vérének szimbolikus szétválasztását másnapi keresztalálának reálszimbólumává, és így teszi a pap közvetítésével utolsó vacsorájának reálszimbólumává a szentmisét (27).

b) A bekapcsolódás gyakorlati megvalósulása

Mi teszi a szentmisét a mi áldozatunkká? Mit tesz a szentmise résztvevője, aminek következtében a szentmise is áldozatnak mondható?

ba) A protestáns *Joachim Jeremias* és *Max Thurian* azt bizonyítják, hogy az utolsó vacsora a zsidók pászka vacsorájának szellemében ment végbe (vö. 85. §. 1. pont). Az utolsó vacsora leírásában olvasható „benedicens” és „gratias agens” szavak megfelelnek az anamnészis zsidó értelmezésének, amely megjelenítette a múltat, és a zsidó óth-fogalmának, amely elővételezte a jövőt. Jézus tehát hálaimájával előlegezte a golgotai áldozatot, és amikor az anamnészist megparancsolta, számunkra is lehetővé tette az utolsó vacsora és a golgotai áldozat megjelenítését. Szerzőink azonban nem látnak áldozatot ebben a megjelenítésben, mert szerintük az eukarisztia ünneplői nem tevőlegesen, hanem elfogadás formájában igenlik a Krisztus által kötött új szövetséget, mondanak köszönetet a megváltásért, és reménnyel kérik, hogy az eszkatológiai javakban részesüljenek (28).

Ezt az elméletet – amely jól összehangolható a régiek platóni tüposzeikón elméletével, sőt a reálszimbólumok elméletével is – a katolikus *Louis Bouyer* így módosította: voltaképpen nem mi adunk hálát, hanem Krisztus. Mi csak bekapcsolódunk az ő hálaimájába, amelyet a Golgotán szerzett megváltásért előlegezett az utolsó vacsorán. Bekapcsolódunk részben a szakramentális színek alatt történő megjelenítéssel, részben azáltal, hogy szent testét és vérének kultikus keretben valósággal vagy „in voto” magunkhoz vesszük, ami által egy test és egy lélek leszünk vele, és így vele együtt mi is áldozattá válunk. Így lesz Jézus áldozata a mi áldozatunkká (29).

bb) Más oldatról közelítette meg a kérdést már századunk első évtizedeiben *Odo Casel* sokat vitatott misztérium-teológiája. Ennek lényege, mint korábban már láttuk (79. §. 4. pont) az, hogy a misztériumok időfölöttiek. Ilyen a golgotai áldozat, amely állandó jelenben él a történelemben és állandóan bővül is. Az áldozat-bemutató valamikor egyetlen személy volt: Christus individualis, aki azonban Fő is egyúttal, és testének fokozatos kiépülése során maga is

kiépül Christus totus-szá. Ezt Szent Ágoston és Szent Tamás tanítják, Casel pedig hozzáteszi, hogy az egész történelemben jelen való megváltói szenvedése ugyanígy épül ki a történelem végére passio tota-vá. A megváltói tevékenységnek ezt a kiépülését az Egyház hivatalos, kultikus szertartásai szolgálják, különösen a szentségek kiszolgáltatása, de mindennél inkább a szentmise, mert itt szakramentaliter, azaz a feláldozottság állapotára emlékeztető módon (a test és vér különléte formájában) kapcsolódunk bele az időfölötti áldozati történésbe.

bc) A legtöbb mai hittudós elfogadhatatlannak tartja a megváltás eseményeinek Casel által képviselt időfölöttiségét, szerintük csak a megváltás hatásainak időfölöttiségéről beszélhetünk. A szentmise áldozati jellegéhez azonban nem is szükséges, hogy reálisan kapcsolódjék a golgotai áldozatba, elég, ha annak hatásaiban participál. Az áldozat fogalmát az *analóg értelemben vett feláldozás* is kimeríti, vagyis az, hogy Jézus az Egyház útján megjeleníti és mennyei Atyjának átnyújtja a golgotai áldozatot. Az átnyújtás sem úgy megy végbe, mintha azt Jézusnak a napi körülbelül ötszázezer mise mindegyikében el kellene végeznie. A megdicsőült Krisztus ugyanis „mint leölt Bárány” (Jel 5,6) örökké megtartja az egyszeri golgotai áldozatban kifejezésre jutott önátadó szeretetét, engedelmességét, engesztelni és üdvözíteni akaró szándékát. Az Egyház pedig a megdicsőült Krisztusnak a kenyér és bor színében történő megjelenítésekor nemcsak emlékezik erre az önátadásra, hanem bele is kapcsolódik a maga önátadásával, és így létrejön egy csodálatos csere (admirabile commercium): magunkévá tehetjük értünk bemutatott áldozatát, mert ő elfogadja és a magáéhoz kapcsolja a mi önfeláldozásunkat. Így válik lehetővé, hogy a szentmise nemcsak a golgotai áldozat üdvösségi hatásainak kiosztása, hanem az áldozat lelkületébe és tényébe való reális bekapcsolódás, analóg értelemben vett áldozat.

Vannak ugyan kitételek a hivatalos liturgikus nyelvben is, amelyek úgy érthetők, mintha a kenyér és a bor felajánlása a mi önfelajánlásunk helyettesítése lenne, nem pedig Krisztus önfelajánlásának olyan megjelenítése, amelyhez a mienket hozzákapcsoljuk, és amelynek erejében a szentmise a mi áldozatunkká válik. Ezzel a látszattal szemben a valóság az, hogy a kenyeret és a bort nem mint önmagunkat helyettesítő anyagokat áldozzuk fel, sőt voltaképpen Krisztust sem mi áldozzuk fel a szentmisében, hanem ő áldozza fel magát, és a mi önfelajánlásaink arra irányulnak, hogy Krisztus áldozata az őt ünneplő kis közösség, továbbá az egész Egyház, sőt az egész világ számára gyümölcsöző legyen. Ilyen szellemben kéri a harmadik „prex eucharistica”: „Tekints, kérünk, Egyházad áldozatára; ismerd föl benne azt a Bárányt, akinek feláldozása árán kiengesztelődni akartál.”

Belekapcsolódásunk hogyanját annak az elvnek alapján szokás ma elképzelni, amelyet a patrisztika korában általánosan vallottak, később feledésbe ment, és csak századunk első évtizedeiben hívta fel rá a hittudósok figyelmét *Ansgar Vonier*: a szakramentalitás elve. Ezzel az elvvel korábban már találkoztunk (78. §. 1.). Láttuk, hogy Isten üdvözítő szeretete, valamint erre adott hálás válaszuk általában látható jelek útján szokott kifejezésre jutni. Az eukarisztia ünneplésénél – mondja Vonier – ez különleges hatékonysággal megy végbe, mert az átlényegülés meg is jeleníti az értünk feláldozott Krisztust, akinek áldozati cselekményébe hálás önátadással és az eszkatológiai ígéretekben bízva kapcsolódik bele az Egyház (30).

A szakramentalitás elvének ekkléziológiai vonatkozásait *Eduard Schillebeeckx* dolgozta ki elsőnek (31). Eszerint a Krisztussal való szakramentális találkozást mindig megelőzi az Egyházzal való szakramentális találkozás. Jézus ugyanis mennybemenetele óta láthatatlanul él közöttünk. Az Atyától kiérdemelt üdvözítő tevékenységének is, saját nevében és a mi nevünkben közvetített hálás viszonszeretetének is látható jele azóta az Egyház, amely mint „alapvető szentség” ezeket magában foglalja és kultikus tevékenységében hozzáférhetővé teszi számunkra. Egyházunk legfőbb kultikus tevékenysége az eukarisztia ünneplése, amikor a Krisztus-misztérium szakramentalitása a kenyér és bor színében elkülönülve, vagyis a keresztáldozatra emlékeztető formában jelenik meg. Ezért a szentmise minden egyéb kultikus cselekménynél inkább jeleníti meg és közvetíti a Krisztus-misztérium központját, a golgotai

áldozatot. Ennek alapján mondhatjuk az eukarisztia ünneplését analóg értelemben vett áldozatbemutatásnak (32). De ne feledjük, hogy az analógia, illetve a kereształdozat és a szentmiseáldozat közötti összefüggés lényegében ugyanaz, mint Krisztus és az Egyház jelszerűsége közti összefüggés.

bd) Vannak elméletek, amelyek még analóg értelemben sem tartják áldozatnak a szentmisét, hanem csak átvitt értelemben.

Német anyanyelvű evangélikusokkal folytatott párbeszéd eredménye, hogy ma már több evangélikus hittudós szívesen alkalmazza az úrvacsorára az „áldozat” kifejezést, a kifejezés tartalmát azonban ezekre a tételekre korlátozzák: a) Megjeleníti Krisztus áldozatát; – b) bemutatja a közösség dicsérő és hálaadó „áldozatát” (vö. Zsid 13,15-16); – c) ennek jeléül az egész teremtés önfelajánlása szimbólumaként felajánlja a kenyeret és bort; – d) ezzel sokkal inkább bekapcsolódik Krisztus áldozatába, mint bármi mással, mert ezzel az emberi önátadás – ha megfelelő lelkületből fakad – eléri a maga teljességét. De csakis átvitt értelemben mondható szerintük áldozatnak a szentmise, mert ha akár analóg értelemben is az Egyház áldozatának mondanók, kisebbitenők Krisztus áldozatának végtelen értékét (33).

Burkolt formában tagadja az analógiát az a közvetítési kísérlet, amellyel Otto Hermann Pesch próbálkozik az ökumenikus összefogással készült „Neues Glaubensbuch”-bah. Pesch szerint Egyházunk csak azért ragaszkodik az áldozat kifejezéshez, hogy ellensúlyozza azt a látszatot, mintha az eukarisztikus lakomán önmagát ünneplné az egyházi közösség, nem pedig Krisztussal együtt állna az Atya elé és Krisztus önátadásához kapcsolná a maga önátadását (34). Tehát pusztán pedagógiai jelentősége lenne Pesch szerint az áldozat kifejezésnek, vagyis csak átvitt értelemben mondható áldozatnak a szentmise.

Komolyan vitatható Hans Urs von Balthasar elmélete is, bár ő kifejezetten hivatkozik az analógiára. Szerinte a golgotai áldozat igelése csak passzív, nőies formában történhet, különben elhomályosítja a kereształdozat végtelen értékét. Arra hivatkozik, hogy akit igazán szeretünk, annak szenvedése és teljes elhagyatottsága ellen szívünk-lelkünk tiltakozik. Így értendő Szent Péter tiltakozása, amikor Jézus első ízben jövendölte meg szenvedését (Mt 16,22-23), méginkább akkor, amikor Jézus a szolgák teendőjét végezte a lábmosáskor (Jn 13,2-17). Ez alkalmakkor Szent Péter a Jézust szeretők közösségét képviselte: tiltakozásakor is, belenyugvásakor is. Jézus pedig a lábmosáskor a belenyugvást, az „átengedést” a vele való „koinonia” (közösség, azonosulás) feltételének nyilvánította (8. vers). Ezzel a nőies engedékenységgel és ugyanakkor fájdalmas együttérzéssel adja át jegyesét az Egyház a golgotai szenvedésre, amikor a golgotai esemény a szentmisében reprezentálódik. Az ilyen átengedés teszi Krisztus áldozatát a mi áldozatunkká. „Egyházunk számára ezt jelenti az eukarisztia: köszönet az Atyának Fia passah-jáért, vagyis hogy a szenvedés poklán át visszatér az Atyához a megdicsőülésben, és köszönet azért, hogy mi Őt (akit annyira szeretünk és féltünk a szenvedéstől), erre az útra átengedni, az ő akaratával egyesülni és így áldozatában részt venni képesek vagyunk”. „Az eukarisztia az ő passah-ja, és mi dicsőítjük az Atyát ezért az eukarisztiáért” – írja Balthasar (35).

Balthasar elmélete nem látszik összeegyeztethetőnek bizonyos szentírási kijelentésekkel (pl. Róm 12,1; Kol 1,24) és sok patrisztikai megnyilatkozással. Ezek ugyanis a hálán és önátadáson kívül bűnbánatunknak és szenvedéseinknek felajánlását is kívánják. Hasonlóképpen az Egyház liturgikus gyakorlata. Természetes, hogy nem abban az értelemben kapcsoljuk felajánlásainkat a golgotai áldozathoz, mintha azt kiegészíteni akarnánk, vagy mintha annak értékét növelni óhajtánánk. Fölajánlásaink az áldozatot bemutató Főnek fizikai és pszichikai fájdalmait teszik számunkra valamiképpen megközelíthetővé, és azt is lehetővé teszik, hogy a Test tagjainak élete és életáldozata beleépüljön a Fő áldozatába és így hozzájáruljon ahhoz, hogy a krisztusi áldozat a történelem során fokozatosan kiteljesedjék „passio tota”-vá.

be) A trienti zsinat utáni teológia „klasszikus” áldozatelméletei voltaképpen ugyanezzel a problémával foglalkoztak, csak másképp adták fel a kérdést. Ezt kérdezték: mi teszi a

szentmisét áldozattá? mi a szentmise „metafizikai lényege”? Válaszaik ma már meghaladottnak tekinthetők, mert nem veszik figyelembe a szentmise lakoma jellegét, és mert nem analóg értelemben tartják áldozatnak a szentmisét (36).

A klasszikus áldozat-elméletek egyike az áldozati tárgynak magasabb létrendbe való emelésében látta a szentmise áldozati lényegét. A felemeltetést pedig abban jelölte meg, hogy a kenyér és a bor Krisztussá lesz (Scheeben). Ez az elmélet nem veszi tekintetbe, hogy az áldozati tárgy nem a kenyér és a bor, hanem Krisztus. – Egy régebbi elmélet ennek ellenkezőjét, az áldozati tárgy lerontását (*destructio*) vallotta: a megdicsőült Krisztus alacsonyabb létrendben, kenyér és bor formájában jelenik meg (Lugo, Suarez); áldozáskor a kenyér és bor magunkhoz vétele és szervezetünkben való felszívódása Krisztus szenvedését szimbolizálja (Bellarmin). Lessius „*mactatio virtualis*”-ról beszél: az átváltoztatás szavai olyan erővel bírnak, hogy újra megölnék Krisztust, ha a megdicsőült Krisztus megölhető volna. – Később francia és belga hittudósok az önfeláldozó lelkületben jelölték meg az áldozat lényegét. De mi jelzi a szentmisében Krisztus áldozati lelkületét? Az, hogy a konzekráció két szín alatt történik, bár mindkét szín az egész Krisztust tartalmazza –, felelte századunk elején Billot. A két szín alatt történő konzekráció Krisztusnak a jelen pillanatban az Egyház útján történő önfeláldozási szándékát mutatja: azért veszi magára a megöltség látszatát, hogy lássuk, hogy a jelen pillanatban is feláldozza magát. – A liturgikus cselekményt a misztérium-teológia kapcsolta össze elsőnek a Bibliában olvastató Krisztus-misztériummal: annak alapja, hogy az Egyház képes bekapcsolódni Krisztus önátadó áldozatába, Krisztus főségében, ill. a titokzatos Testnek a Főhöz való viszonyában keresendő. Hozzáteesszük: az Egyház áldozata analóg értelemben vett áldozat, önfelajánlása azt kéri, hogy az Atya Fiának áldozatát egyúttal titokzatos Teste önátadásának, áldozatának is tekintse, elsősorban azokénak, akik kifejezetten igent mondanak az áldozatra, másodsorban az összes keresztények, sőt az egész emberiség nevében bemutatott reprezentatív áldozatnak (37).

5. A SZENTMISÉNEK MELYIK RÉSZÉBEN, ILL. MELYIK CSELEKMÉNYÉBEN KELL KERESNÜNK AZ ÁLDOZATI JELLEGET?

Vagyis: mi a miseáldozat „fizikai lényege”?

A korábbiak Szent Tamás nyomán (STh 80 12 2) így válaszoltak: Az átváltoztatás (konzekráció) szertartása. Ezáltal válik ugyanis a mi önátadásunkat jelképező kenyér és bor Krisztus testévé és vérévé, és így jut jelszerűen (sacramentaliter) kifejezésre az, hogy Krisztus a mi áldozatunkat a sajátjával egyesíti. – A későbbi teológia módosította a választ: igaz, hogy a szentmise áldozati cselekménye a konzekrációban jelölhető meg, de kiegészítő áldozati cselekményként (*pars integralis*) hozzá kell vennünk az áldozást. Hiszen a szentmise lényegéhez tartozik, hogy áldozati lakoma legyen, ezzé pedig csak akkor válik, ha legalább a miséző pap magához veszi a konzekrált színeket.

5. A szentmiseáldozat hatásai

1. AZ EUKARISZTIKUS ÁLDOZAT AZ ÁLDOZATOK VALAMENNYI CÉLJÁNAK ELÉRÉSÉRE ALKALMAS:

nemcsak hódoló, hálaadó és kérő, hanem *engesztelő áldozat is lehet*. (DS 1753).

Dogmánkat csak olyanok kifogásolhatják, akik a) nem veszik figyelembe, hogy a szentmise relatív értékű áldozat, vagyis Krisztus áldozatából meríti erejét és hatóképességét. Mivel a gólgotai áldozatot aktualizálja, azért annak értékét nem kisebbíti, amikor saját engesztelésünket Krisztus érdemeire hivatkozva és Krisztus közvetítésével (*per ipsum et cum ipso et in ipso*) nyújtjuk át a Mennyei Atyának. – b) Kifogásolhatják továbbá a dogmánkat olyanok, akik nem tudják, hogy már a legrégebb egyházi írók (Justinus, Tertullianus, Clemens Alexandrinus) kifejezetten tételünk értelmében nyilatkoztak.

2. UGYANEZEK A SZEMPONTOK INDOKOLJÁK MÁSIK KÉT DOGMÁNKAT:

a) *Szentmisét holtakért is be lehet mutatni* (DS 1753), és b) *helyes dolog a szentek tiszteletére mondani szentmisét* (DS 1755).

Amikor egy szent tiszteletére misézünk, voltaképpen közbenjárását kérjük; az ilyen szentmisét tehát ugyanúgy kell felfognunk, mint a szent közbenjárását kérő egyéb imádságot, bár minden egyéb imánál értékesebb ima a szentmise. Annál inkább tehetjük ezt, mert a szentek tisztelete végső soron Istennek szól, aki kegyelmével kitüntette őket és közbenjáróinkká tette. A szentekről szóló liturgikus imádságok majdnem kivétel nélkül Istent szólítják meg, nem a szentet (120. §. 1. 2).

3. A SZENTMISE ÉRTÉKE

Mondható-e végtelen értékűnek a szentmise? Attól függ, hogy milyen szempontból nézzük.

a) A szentmise fő bemutatója és áldozati tárgya Krisztus, reá való tekintettel tehát minden mise végtelen értékűnek mondható.

b) Ugyanezt kell mondanunk, ha a mise dicsérő és hálaadó hatásait tekintjük, sőt elvileg (secundum sufficientiam) még a kérő és engesztelő hatás sem választható el a keresztdózat végtelen értékétől: Krisztus kér számunkra.

c) Más a helyzet, ha nem objektív hatékonysága, hanem az Egyházra irányuló hatékonysága (secundum efficientiam) szempontjából vizsgáljuk: akik számára kér vagy engesztel Krisztus. A fenti kérdés egy-egy konkrét esetben erre a hatékonyságra szokott vonatkozni. A válasznak pedig abból a tényből kell kiindulni, hogy a szentmise több egyéni közreműködést kíván, mint a többi szentség. A többi szentséget „felvesszük” illetve azokhoz „hozzájárulunk”, a szentmisét azonban „bemutatjuk”. Ennek következtében itt inkább szóba jön az „opus operantis” a hatás szempontjából, mint egyéb szentségeknél (38). Egy-egy szentmise ránk vonatkozó hatékonysága attól függ, hogy a végtelen krisztusi értékből mennyit képes befogadni és magáévá tenni az Egyház. Tehát ca) mennyi az Egyházat a szentmisében képviselők (miséző, segédkezők, a szentmise résztvevői, a mise szolgáltatói) önátadásának értéke, – cb) sőt ezenfelül mennyi az egész Egyház „morális szentsége”. – cc) Különösen áll ez az értékrelativitás a szentmise kérő és engesztelő hatásaira (fructus missae).

Teljesen értéktelen azonban sohasem lehet a szentmise, még ha méltatlan is a miséző és méltatlanok a hívek. Mert elvileg végtelen értékű, és mert az Egyház áldozata, Krisztus jegyesének „ontológiai szentsége” pedig minden körülmények közt megmarad. Csak abban a tekintetben nem közömbös a bemutatók és az Egyház morális szentsége, hogy több vagy kevesebb kegyelmet közöl-e.

Mivel tehát egy-egy szentmise a befogadók végessége miatt sohasem mondható végtelen értékűnek, nincs elvi akadálya annak, hogy *ugyanarra az egy szándékra* (a szentmise intenciója, fructus specialis-a) *több szentmisét mondjunk*. Arról azonban vitatkoznak a hittudósok, hogy a szentmise végtelen értékére való tekintettel *egy szentmise felajánlható-e több szándékra*. Dogmatikai szempontból ma az igenlő válasz látszik valószínűnek, az egyházjog azonban – a visszaélések elkerülése céljából – szigorúan tiltja, hogy egy szentmisét több fizetett szándékra mondjunk.

87. §. Jézus szómatikus-szubsztanciális jelenléte

Már Aranyszájú Szent János felismerte, hogy Krisztus áldozata csak az esetben lehet a mi áldozatunk, ha mindkettőben azonos az áldozati adomány és az áldozat bemutatója; mivel pedig a keresztfán önmagát áldozta fel Jézus, azért nemcsak kegyelme révén, hanem testi-lelki mivoltában, azaz szómatikusan is jelen kell lennie Jézusnak a keresztdózat megjelenítésén, az eukarisztia ünneplésén.

A szómatikus jelenlét kifejezést újabban emlegeti a teológia, régebben valóságos, reális jelenlétről beszéltek (vö. 84. §. 2. 5. b) pont).

Jézusnak az eukarisztia ünneplésénél történő vendéglátói (kommemorativ dinamikus), áldozati dinamikus és szómatikus-szubsztanciális jelenléte között különbséget lehet tenni. A szómatikus jelenlét dogmája azonban csak annyiban mond többet az első két jelenlét dogmájával szemben, amennyiben rámutat: az a Krisztus, aki a vendéglátó és az áldozatbemutató tisztét ellátja, nem jelképesen, hanem testi-lelki valóságában van jelen és végzi ezeket a teendőket.

Jézus eukarisztikus jelenlétének módja a XVI. századi újítókkal folytatott vitákban került az érdeklődés középpontjába. Zwingli és követői szerint (a magyar kálvinisták egy része szerint is) az eukarisztikus kenyér és bor egyszerű szimbóluma Jézus halálának, hogy akik arra hittel emlékeznek, kegyelmet kapjanak. Ettől az elképzeléstől alig tér el *Oecolampadius* nézete, amely szimbólum helyett figuráról beszél. A figurában körülbelül annyi többlet van a szimbólummal szemben, mint egy szoborban az emlékoszloppal szemben. *Kálvin* virtuális jelenlétet vallott: a predesztináltak a vétel pillanatában Krisztus erejét (virtus-át) kapják. *Luther* kitartott a „reális” jelenlét mellett, de csak a vétel pillanatára korlátozta, és másképp képzelte a hogyanját, mint a katolikusok: transsubstantiatio helyett a companatio-t tanította (lásd alább).

A trienti zsinat négy szakkifejezést használt az eukarisztikus jelenlét jelzésére: Krisztus a színek alatt *valóban* (vere, szemben Zwingli nézetével), *valóságosan* (realiter; szemben *Oecolampadius* nézetével); és *lényegileg* (substantialiter; Kálvinnal szemben) van jelen, és *transsubstantiatio* útján válik jelenvalóvá (Lutherrel szemben) (DS 1651-1652).

1. Jézus szómatikus-szubsztanciális jelenléte a Bibliában

A szómatikus-szubsztanciális jelenlétnek legrégebb bibliai tanúsága az utolsó vacsorának a korintusiaknak írt első levélben olvasható leírása, továbbá a néhány verssel alább és az egy fejezettel korábban szereplő egy-egy utalás.

1. Az utolsó vacsorán elhangzott kijelentések

Az utolsó vacsora szentpáli leírása (1Kor 11,23-26) lényegében megegyezik ugyanennek a *szinoptikusoknál található leírásával* (Lk 22,19-20; Mt 26,26-28; Mk 14,22-24). A lényegtelen eltérések könnyen megérthetők az alábbiak figyelembevételével:

Az ősegyház kezdetben szeretetlakomával (agapé) egybekötve ünnepelte a megváltást (ApCsel 2,42; 20,7-11). A szeretetlakomát eleinte a kenyér és a bor színe alatt történt áldozás közt fogyasztották (Pál és Lukács leírása), később a lakoma az eukarisztia ünneplése elé került (Mk és Mt leírása), még később a lakomát szombat estére tették, az ünneplés pedig vasárnap reggel volt. A legősibb szertartás leírása az *1Kor 11*-ben olvasható. Megbízhatóságát bizonyítja elsősorban, hogy időbelileg a legkorábbi szövegtanú, másodsorban az, hogy tradícióra vagyis már közismert tényekre hivatkozik, harmadsorban pedig, hogy Szent Pál célja nem a lakoma leírása volt, hanem az arra épített bizonyítások, amelyek könnyen kikezdzhetők lettek volna, ha

a közismert tényekhez hozzáadott volna valamit, vagy lényeges hangsúlyeltolódást eszközölt volna.

A lényeges mondanivalóhoz az *evangéliumi leírások* is ragaszkodnak, de mivel ezek hitvallásjellegűek, ezért elhagynak a saját közösségük számára fontossággal nem bíró kisebb részleteket (pl. Jézus rendelkezését a lakoma megismétlésére, mert az ő közösségükben ezt már nem vonták kétségbe); részben hozzátesznek olyan kijelentéseket, amelyek talán nem az utolsó vacsorán, hanem máskor hangzottak el, de az illető közösség különleges körülményei miatt hangsúlyozandók voltak (pl. nem „értetek”, hanem „sokakért”). Az utólagos reflexiók alapján ilyenformán leginkább kiegészítettnek a Máté-féle leírás látszik.

Ha a szent iratok keletkezésének körülményeit számba vesszük, akkor az említett módosításokat nem hamisításoknak, hanem az eukarisztiára vonatkozó hitvallás fokozatos kibontakozásának látjuk. Hogy a módosítások nem ártottak a történeti hűségnek, ez kitűnik abból, hogy Szent Pál is, az evangélisták is fontosnak tartják a vacsora történeti kereteinek felvázolását (pl. az elárulásának éjszakáján), de abból is, hogy a tradíció mindegyiküknél olyanokra vezethető vissza, akik jelen voltak a vacsorán.

Az utolsó vacsora összes leírásaiban olvashatók ezek a jézusi kijelentések: Ez az én testem, ... Ez az én vérem ...

Ezek a kijelentések azonban csak akkor bizonyítják a szómatikus-szubsztanciális jelenlétet, ha

- aa) nyelvtanilag helyesen értelmezzük;
- ab) figyelembe vesszük, hogy milyen körülmények közt hangzottak el;
- ac) hozzávesszük Szent Pálnak egyéb helyeken olvasható utalásait.

aa) Jézus arámul beszélt, az arám nyelvben pedig az ilyen kijelentésekben éppúgy hiányzik az alanyt és állítmányt összekötő „van” ige („copula”), mint a magyarban. A ránk maradt szentpáli és evangéliumi görög szövegekben azonban a nyelv természetének megfelelően olvasható az „esztin” = van ige, a latin fordításokban pedig az „est” ige. Ennek a „copula”-nak használata azt mutatja, hogy Szent Pál és az evangélisták nem jelképre, hanem azonosságra gondoltak: ami kenyér volt, az test, ami bor volt, az vér.

Ma már ugyanis nem tartható Zwingli okoskodása. Zwingli több olyan szentírási példára hivatkozott, amikor a „copula” nem valóságos, hanem jelképes összefüggésre mutat. A bibliatudomány azonban kiderítette, hogy ilyen jelképes összefüggésről csak három esetben lehet szó a Bibliában, és ezeknek az eseteknek egyike sem forog fenn a jézusi kijelentésekben.

Képes beszédre utal a copula elsősorban akkor, ha két konkrét valami közt természetszerűleg képletes az összefüggés. Ha például valaki felmutat egy feszületet és így szól: ez Krisztus! Ilyenkor a természetes összefüggés alapján mindenki tudja, hogy nem azonosságról, hanem Krisztusnak csak ábrázolásáról, képéről van szó. Ugyanez a természetes összefüggés forog fenn álomképek esetén. Tévesen hivatkozik tehát Zwingli a Ter 41,26-ban és a Dán 7,17-ben olvasható szövegekre, ahol a fáraó illetve Dániel álma szerepel („A hét kövér téhen a hét termékeny esztendő”; „A négy vadállat a négy birodalom”), mert az álomban természetszerűleg nem lehet azonosság, hanem csak jelentés, még akkor is, ha nem a „significat”, hanem az „est” kapcsolja össze a jelző alanyt a jelzettel.

Előfordulhat, hogy a képletes összefüggés nem a dolog természetéből, hanem valamely nyelv, vagy pedig kultikus közösség szóhasználatából következik. Ilyen például az, hogy Krisztus a testnél az átadott, a vérnél a kiontott jelzőt használja. Ezek akkoriban közismert áldozati kifejezések voltak, és az apostoloknak, akiket hamarosan bekövetkező szenvedésére már korábban előkészített az Üdvözítő, jelezték, hogy szenvedése áldozati

jellegű lesz, és hogy testének és vérének bűneinkért való feláldozása összefüggésben van eukarisztiás jelenlétével. (Vö. „Az Úr halálát hirdetitek”... 1Kor 11,26). Tehát: az átadott test a jelen esetben nem szó szerinti átadottra, hanem átadásra szánt testre utal.

Harmadik eset, amikor kifejezetten említve van az átvitt értelem: Mt 13,38 szerint a szántóföld a világ. De előzőleg (34. vers) ezt olvassuk: „ezeket mind példabeszédben mondta el Jézus a népnek”. Az 1Kor 10,4-ben ezt olvassuk: „A szikla Krisztus volt”. A Gal 4,24 szerint Sára és Hágár a két szövetség. Szent Pál azonban mindkét esetben jelzi, hogy allegóriáról van szó.

Az eukarisztia szerzésénél a három eset egyike sem forog fenn. A kenyér és Krisztus teste, a bor és Krisztus vére közt nincs természetszerű jelképi összefüggés, sem szóhasználat alapján történő ilyen összefüggés, és azt sem jelezte Jézus, hogy nem szó szerinti értelmet akar. Nem így beszélt: „Vegyétek úgy, hogy ez a kenyér az én testem”, vagy: „Ez a megtört kenyér az én áldozati testemre fog titeket emlékeztetni, valahányszor ti is megtöritek a kenyeret”. Ha tehát Krisztus mégis azt akarta volna, hogy Zwingli szerint értsük az ő kijelentéseit, akkor a páli és péteri forrásokban fennmaradt szavai egyenesen értelmetlenek, érthetetlenek, erre a célra teljesen alkalmatlanok volnának.

ab) *Jézus szavainak szó szerinti értelmezését a körülmények is megkívánják*

Az utolsó vacsorán semmi jele a félreértésnek, zúgolódásnak, elégedetlenségnek, mint amilyen a kafarnaumi zsinagógában volt, és Jézus sem tartja szükségesnek, hogy helyesbítse vagy megmagyarázza szavait. Szent Pál és az evangélisták sem teszik ezt. A vacsora résztvevői nyilván visszaemlékeztek a kafarnaumi ígéretre („A testem valóságos étel...”); és ha nem is értették a jelenlét hogyanját (amit ma sem értünk teljesen), úgy fogadták a szavakat, amint azok elhangzottak.

A *szövetségre való hivatkozás* is kizárja a képletes beszédet. Amint a Mózes-féle szövetséget valóságos vér pecsételte meg, az új szövetséget sem pecsételheti meg a vérnek puszta szimbóluma.

Annál inkább, mert Jézus mintegy *végrendelkezett*. Hiszen maga mondja Lk-nál, hogy utoljára étkezik velük (22,16-18), és Istennek az emberekkel Krisztusban kötött új szövetsége is csak Jézus halála után lépett életbe. A végrendeletben pedig a dolog természete kívánja, hogy ne használjunk átvitt vagy képes értelmet. Ha valaki végrendeletileg fiára hagyja a házat, senki sem gondol a ház fényképére, hanem magára a házra.

ac) Hogy Jézus szavait Szent Pál hogyan értelmezte, azt nemcsak az utolsó vacsora leírása mutatja, hanem *azok az utalások is*, amelyeket ugyanannak a levelének egyéb helyein olvasunk.

Ezeknek egyike azokról szól, akik méltatlanul járulnak az eukarisztikus lakomához. Az ilyenek tulajdon ítéletüket eszik és isszák, írja Szent Pál, és a korintusi hívek közt tapasztalt betegségekre és halálesetekre mint istenítéletekre hivatkozik, sőt a kárhozatot is kilátásba helyezi (1Kor 11,27-32). Az ítélet oka: *az Úr teste és vére ellen vét az ilyen ember*. – Hogy a méltatlan áldozás ilyen nagy vétek az Úr teste és vére ellen, nem volna indokolt, ha csak jelképesen, nem pedig valóságosan vennők magunkhoz az Úr testét, és véréit az áldozati lakomán.

Egy fejezettel korábban arról ír Szent Pál, hogy az eukarisztia fogyasztása ugyanazt eszközli Krisztus hívei között, amit az izraelitáknál az Ábrahám-tól való testszerinti leszármazás. A „*Krisztus testében való részesülés*” és a „*Krisztus vérében való részesülés*” ugyanis Krisztuson keresztül testvériséget létesít az egész világ különféle származású keresztényei között (1Kor 10,14-22). Hogy magát a részesülést hogyan érti az Apostol, a zsidó és pogány áldozati lakomákra való hivatkozása mutatja: a feláldozott hús Isten tulajdonává vált, aki azt fogyasztotta, Istennel egyesült.

2. Jézus szómatikus jelenlétét több mai liberális protestáns nem Jézus szavainak, hanem az egész utolsó vacsorai történésnek szimbolikájára hivatkozva akarja cáfolni.

Eszerint Jézus utolsó vacsorai eljárása csak ennyit akarna mondani: amint most megtöröm a kenyeret, úgy török majd meg testemet, és amint szétszotom ennek a kehelynek tartalmát, úgy ontják ki majd véretem. – Ha azonban Jézus nem akart volna többet, mint jelképesen ábrázolni a rá váró sorsot, akkor semmi értelme nem lett volna a megisméltésre vonatkozó rendelkezésének: Ezt tegyétek emlékezetemre! Nem veszi tekintetbe ez az elmélet azt sem, amit az utolsó vacsorának a pászka-ünnepeléssel való összefüggéséről (lásd fentebb) tanít a teológia, nem is szólva a szómatikus jelenlétet bizonyító érveinkről.

Mások pusztán eszkatológiai jellegű búcsúvacsorának szeretnék feltüntetni az utolsó vacsorát: nemsokára megvalósul Isten országa, addig nem fogok veletek étkezni, ott viszont messiási javakkal fogunk töltekezni. Mit szóljunk ehhez az elmülethez? Azt, hogy ha csak arról lett volna szó, akkor semmi értelme nem lett volna annak, hogy a kenyeret testének, a bort pedig vérenek mondja.

A kétféle elmélet esetleges kombinálása sem helytálló: a megisméltési rendelkezés miatt.

3. Jézus szómatikus jelenlétére utal, hogy Jézus az átváltoztatott kenyeret és a bort *valódi áldozati adományként nyújtotta át* az apostoloknak. Minthogy pedig az akkori nyelvben a test is, a vér is az ember egészét jelentette (a test szó inkább törekenységére, a vér szó inkább élő voltára célzott), a testnek és vérnek valódi jelenléte áldozatra kész egész személyiségének jelenlétét, személyes jelenlétét kell, hogy mutassa: a kenyér és a bor „színeben” áldozatra szánt élő önmaga van jelen.

4. Jézus szómatikus jelenlétét *az eukarisztiának a kafarnaumi zsinagógában történt megígérése* (Jn 6) is igazolja.

Ez a beszéd valószínűleg az őskeresztény istentisztelethez kapcsolódó katekézis volt. Felépítése logikus. A beszéd előtt Jézus két csodája olvasható (6,1-21): a kenyérszaporítás leírása azt hirdeti, hogy Jézus mint új Mózes természetfölötti táplálékot is képes nyújtani, a vízenjárás pedig azt, hogy az ő teste nincs alávetve a fizikai törvényeknek. – Jézus beszéde két részre osztható.

Első része minden valószínűség szerint a jelenre vonatkozik. Főbb mondanivalói ezek: Örök életre szóló kenyeret adok. Égből szállott kenyeret adok. Én vagyok az égből szállott kenyér. A kenyeret a bennem való hit adja meg. – Az utóbbi mondatot kétféleképpen értelmezhetjük: vagy csak annyit jelent, hogy az örök élet feltétele az ő elfogadása, vagy a következő részt is elő akarja készíteni, vagyis arról szól, hogy a benne való hit a feltétele annak, hogy az eukarisztiában gyümölcsözően részesüljünk.

Mindez a 22-47. versekben olvasható. Egyes mai magyarázók ebbe az első részbe tartozónak gondolják a következő verseket is, különösen az 51. vers végét: „A kenyér, amelyet adok, a testem a világ életéért”. Itt „a testem” annyit jelentene, hogy „én”. Tehát így lenne: „A kenyér, amelyet adni fogok, én vagyok, aki feláldozom magamat a világ életéért; ilyennek fogadjatok el”. Az első rész befejezése a zsidók zúgolódása.

A beszéd második része a legtöbb mai egzegéta szerint már nem a jelenre, hanem a jövőre vonatkozik, vagyis az eukarisztia megígéréseinek tekinthető. Az egyházatyák nem mind voltak ezen a véleményen, és az egyházi tanítóhivatal sem nyilatkozott úgy, hogy ez az állítás dogmának volna tekinthető. A második rész (48-65, mások szerint: 52-65) főbb gondolatai: A kenyér az én testem. Ha nem eszitek testemet és nem isszátok véretem, nem lesz élet bennetek. Aki eszi testemet és issza véretem, annak örök élete van. Testem valóságos étel, vérem valóságos ital. Aki eszi és issza, bennem marad, és én őbenne. Tanítványai közül egyesek zúgolódtak, de ő nem vonta vissza és nem is magyarázta meg szavait.

Jézusnak azt a kijelentését, hogy testét és vérét adja eledelül, *nem lehet metaforikusan értelmezni*:

a) Valakinek testét enni, metaforikus értelemben is előfordul a Bibliában, és ezt jelenti: halálra üldözni és szétmarcangolni az illetőt, ahogy a vadállatok veszik üldözőbe és felfalják áldozatukat. Itt azonban nem jöhet szóba ez a jelentés, mert az örök életnek nem lehet feltétele, hogy valaki Jézust halálra üldözze. A vérét inni kifejezés ritkábban fordul elő átvitt értelemben, és értelme ugyanaz, mint a „testét enni” kifejezésnek.

b) Szokása az evangélistáknak, hogy ha Jézus szavai nem találtak helyes megértésre, vagy maguk magyarázzák meg azokat, vagy Jézus ajkára adják a magyarázatot. A jelen esetben azonban egyikről sincs szó, pedig a tanítványok elégedetlenkednek és a zsidók botránkoznak; sőt Jézus azzal indokolja értetlenségüket, hogy nem kaptak elég kegyelmet arra, hogy az ő küldetését elhiggyék, és engedi, hogy többen elhagyják a „kemény beszéd” miatt.

Van Jézusnak egy félreérthető kifejezése: „A lélek az, ami éltet, a test nem használ semmit. Hozzátok intézett szavaim lélek és élet ...” (63. v.). – Vagy azt akarja mondani itt Jézus, hogy nem az éltet bennünket, ami őbenne testi valami, hanem ami lelki, vagyis a Verbumtól átjárt, azzal egyesült egész egyénisége. Vagy pedig olyan értelmű „lelki” értelmezést sürget, hogy testét nem kannibálok módjára kell megenni, hanem finomabb formában, kenyér alakjában. – Ez a kétféle magyarázat nem zárja ki egymást, sőt mindkettőre utalhatott Jézus, és a tanítványok is így értették, ha nem is azonnal, de legalább az utolsó vacsora óta.

2. A szenthagyomány tanúsága a szomatikus jelenlétről

Már a *Didaché* említi az eukarisztia ünneplését, de a „cibus spiritualis” kifejezést használja, amit kétféleképpen lehet értelmezni. Mondhatjuk lelkünket tápláló kenyérnek katolikus módon, mert a kifejezésbe belefér a szomatikus jelenlét; de zwingliánus vagy kálvinista elképzelés szerinti jelenlét esetén is nevezhető az eukarisztia lelki tápláléknak.

Első kifejezett patrisztikai tanúságtétel *Ignatius*-é. Azt írja, hogy a dokéták azért tartózkodnak az eukarisztiától és a liturgiától, mert nem vallják, hogy az eukarisztia a mi Üdvözítő Jézus Krisztusunknak teste, amely értünk szenvedett, és amelyet az Atya kegyesen feltámasztott (Sm 7).

Iustinus tanúsága két szempontból többlet az előbbiekhöz képest. Egyrészt, mert kifejezetten említi: az Egyház tanításáról van szó (tehát nem saját nézetéről ír). Másrészt az eledelnek „elváltozásáról” beszél. Szövege a következő: „Nem mint közönséges ételt és mint közönséges italt vesszük mi azt, hanem miként Jézus Krisztus, a mi Üdvözítőnk, amikor Isten Igéje által testté lőn és a mi üdvösségünkre testet és vért öltött magára, úgy tanításunk van, hogy tőle eredő imádság által hálaadás közt megszentelt eledel, amely elváltozás útján testünk és lelkünk táplálására szolgál, nem más, mint ama emberré lett Jézus Krisztusnak teste és vére” (Apol I 66).

*Irenaeus*nál több kijelentést olvasunk. Például: a) ... tulajdon vérenek jelentette ki, ... tulajdon testének jelentette ki. ... Az elkészített kehely és a készített kenyér magába veszi az Isten igéjét, és Krisztus testének és vérenek eukarisztiája lesz belőle. – b) A gnóosztikusok tagadják a teremtést, következésképp Krisztus teremtői erejét is tagadniuk kellene. „Miképpen fogadhatják tehát hittel, hogy a kenyér, amely fölött hálát mondtak, Urunknak teste, és a kehely az ő vérét tartalmazza, ha nem vallják őt a világ teremtője Fiának?” – c) A gnóosztikusok a test romlottságát vallják, pedig az eukarisztia vétele ezt megakadályozza. „Miképp mondhatják, hogy a test romlásra jut és nem kap életre, ha Krisztus teste és vére táplálja?”

Néhány példa *Tertullianus* tanúságából: a) A mi testünk Krisztus teste és vére által tápláltatik, hogy a lélek is Isten által kövéredjék”. – b) A bálványkészítéssel foglalkozó keresztény ugyanazzal a kézzel fogja meg az Üdvözítő testét (az eukarisztiát akkoriban az

áldozók kezébe adták), amely az ördögnek csinált testet. – c) Féltő gonddal vigyázunk, hogy kelyhünkől és kenyérünkől akárcsak egy szemernyi is a földre ne hulljon.

Ugyanilyen értelemben ír *Cyprianus* és *Origenész*. Még bővebben a IV. század nagy görög atyái: Nyssai Gergely, Alexandriai Cyrill, Jeruzsálemi Cyrill, Aranyszájú János, később Damaszkuszi János.

Ide vehetők a régi katakombá-ábrázolások és feliratok, továbbá a keresztényüldözőknek ama vádja, hogy a keresztények egy kisdéd testének és vérének liszttel való keveréséből készült kalácsot fogyasztanak lakomáikon.

1883-ban Kisáziában találtak egy ősi keresztény síremléket, amelyet a török szultán XIII. Leó pápának ajándékozott. A síremlék a II. század végéről származik, és egy vers olvasható rajta, amelyet a frigiai Hieropolisz episzkoposza, *Aberkiosz* készítettett saját sírjára: „Paulum ego sequebar. Fides autem ubique mihi dux fuit. (Pál követése arra vonatkozik, hogy Aberkiosz Rómában járt.) – Praebuitque ubique cibum ichthün (piscem) e fonte (a hal Krisztus-szimbólum volt, az „e fonte” a keresztségre vonatkozik: csak a megkeresztelteknek eledele). Ingentem, purum, quemprehendit virgo casta (ez a virgo minden valószínűség szerint az Egyház). – Deditque amicis perpetuo edendum, – Vinum optimum habens ministrans mixtum dans rum pane.

A *Palatinus-dombon* végzett ásások alkalmával a császári palota Domus Flaviae romjai közt találtak egy feliratot, amelyet 1952-ben publikált felfedezője, Ezio Cannata. A felirat így szól:

Panis accep(tus) in luce Chresto(s)
susceptus pr(idie) K(alendas) Mai(as)
Com(mod)o Pris(co) coss (= consulibus).

Commodus és Priscus Kr. u. 78-ban voltak konzulok, konzulságuk idején, április 30-án (pr. K. Mai) „in luce”, azaz keresztelkedése alkalmával vette magához a felirat készítője Krisztust kenyér alakjában.

88. §. Hogyan lesz Krisztus jelenlévővé az eukarisztiában

Ez a kérdés elsősorban a szómatikus-szubsztanciális jelenlétre vonatkozik, de mivel a vendéglátói és áldozatbemutatói tevékenységet ellátó Krisztus azonos az étel-Krisztussal és az áldozat tárgyával, azért az alábbi válaszok a tevőleges jelenlétre is vonatkoznak.

A katolikus válasz így hangzik: *A jelenlétvé válás útja az átlényegülés (transsubstantiatio).*

1. Az átlényegülés dogmája

A szómatikus-szubsztanciális jelenlét azt jelenti, hogy a kenyér és bor „színe” alatt Krisztus teste és vére van jelen. Ennek hogyanja tárgyalásakor a teológia már a patrisztikában több szakkifejezést alkalmazott, ezek közül a középkor óta főleg a consecratio (átváltoztatás) és a transsubstantiatio (átlényegülés, lényegcsere) kifejezések használatosak: a consecratio hatására transsubstantiatio történik.

Amikor *a trienti zsinat* Luther felfogásával szemben *dogmának* mondta ki a transsubstantiatot, ezeket jelentette ki (DS 1652): a) A consecratio következtében az átalakulásnak, átváltozásnak egészen különös és csodaszerű módja következik be. – b) Mert a kenyér és bor substantia-ja átalakul Krisztus testének és vérenek substantia-jává, ugyanakkor a „látható színek” (species) változatlanul megmaradnak. – c) Ezt a folyamatot az Egyház a legalkalmasabb kifejezéssel (aptissime) transsubstantiatio-nak nevezi.

A zsinatot értelmező hittudósok szerint ez a trienti határozat *nem akarta dogmatizálni*: a) Sem azt, hogy a transsubstantiatio kifejezés is hittételként kezelendő. – b) Sem nem akarta hitbéli alapon kötelezőnek előírni a skolasztikus filozófiát, amelyből ezt a kifejezést vette. Mindössze arról van szó, hogy a zsinat idején szóba jöhető filozófiai elgondolások közül a transsubstantiatio kifejezéssel jelzett folyamatot találta legalkalmasabbnak annak érzékeltetésére, hogy mi megy végbe a szentmisében a consecratio hatása alatt. Ezt Luther companatio-jával szemben állította. A companatio szerint megmarad a kenyér substantia-ja, de vele együtt jelen van Krisztus is.

A zsinat döntésének *bibliai* alapja: „Jézus nem azt mondta, hogy aki ezt a kenyeret eszi és ezt a bort issza, az ő testét és vérét veszi. Nem azt mondta, hogy ez a kenyér az ő teste és ez a bor az ő vére. Egyáltalán nem mondotta: kenyér és bor. Négyen írták le, mit tett és mit mondott Jézus az utolsó vacsorán: Pál, Máté, Márk, Lukács. Mind a négyen más szavakkal, más megfogalmazásban. De megegyeznek abban, hogy leírásukban Jézus nem beszél kenyérről és borról, csak saját testéről és véréről” (39). Nem azt mondta Jézus: ez a kenyér az én testem, hanem: ez (tuto) az én testem, tehát: ez a valami, amit kezemben tartok, az én testem.

A transsubstantiatio kifejezés csak a skolasztika kezdete óta lett általánossá a hittudományban, de már a szenthagyomány tanúinál számos olyan kifejezést és hasonlatot olvasunk, amelyekből biztosan kiolvashatjuk, hogy szakkifejezés nélkül ugyanazt a változást vallják, amelyet ez a kifejezés jelez. Ilyenek: a) A kenyér és bor Krisztus testévé és vérévé lesz (Irenaeus). Az Üdvözítő a kenyeret testévé tette e szavakkal: ez az én testem (Tertullianus). Transfigurari, conficere corpus, mutare species, consecrare etc. Damaszkuszi Szent János írja, hogy amint az angyali üdvözléskor a Szentlélek Szűz Mária testének felhasználásával emberi testet teremtett az Igének, úgy hozza létre Krisztus testét a szentmisében a kenyérből (De fide orth IV 13). – b) Hasonlatként hivatkoznak a kánai csodára; Mózes botjára, amely kígyóvá változott; a Nílus vizére, amely vérré vált; arra, hogy a keserű vizek édes vízzé váltak a pusztában stb. – c) Különösen világosan szólnak az „epiklészisz”-ek, amelyeknek ez a kérése: küldje Isten az ő Lelkét, hogy a kenyeret Krisztusa testévé, és a bort Krisztusa vérévé változtassa (Euchol Seraph; Papyrus Der Balyzeh; Const Apost VIII).

Luther és követői arra hivatkoztak, hogy Krisztus szavai úgy is értelmezhetők, mint amikor felmutat valaki egy erszényt e szavakkal: ez pénz! – Az ilyen okoskodás azért hibás, mert az erszény rendeltetésénél fogva pénzt tartalmaz, a kenyér és a bor azonban még elvéve sem szokott a köznap használatban Krisztust tartalmazni.

2. Az átlényegülés hittudományos értelmezése

1. A „KLASSZIKUS” ÉRTELMEZÉS

A trienti zsinat óta századunk közepéig a hittudósok a transsubstantiatio-t a skolasztika substantia-fogalma szerint értelmezték (40).

A zsinat idején általánosan vallott skolasztikus filozófia szerint a substantia a kenyér és bor maradandó, de érzékeink számára hozzá nem férhető „lényege”. Ez teszi a kenyeret kenyérré, a bort borrá, továbbá forrása és hordozója a nem feltétlenül maradandó, hanem változásnak kitett járulékoknak (accidens-eknek), amelyek a zsinaton „species” (színek) néven szerepeltek: a kenyér alakja, nagysága, külső formája, színe, íze, illata stb., ugyanígy a boré. Ez a metafizikai jellegű, tehát „filozófiai lényeg” az eukarisztia tárgyalásánál már a IV. lateráni zsinat (1215) dekrétumában hivatalos egyházi álláspontként szerepelt az albiak és katharok véleményével szemben (DS 802). A substantianak ezt a filozófiai értelmezését a továbbiakban „klasszikus értelmezés”-nek nevezzük.

A klasszikus értelmezés szerint a transsubstantiatio a következőképpen megy végbe:

a) A consecratio hatására eltűnik a kenyér és bor teljes substantia-ja, tehát a filozófiai értelemben vett őanyag (materia prima) és a lényegadó forma (forma substantialis) egyaránt.

b) Megmaradnak azonban a kenyér és bor színei (species).

c) Az eltűnt substantia-k helyébe jön a teljes Krisztus.

d) Krisztus teljességéhez accidensei is hozzátartoznak. A hittudósok szerint ezek nem megtapasztalható formában vannak jelen, hanem „per modum substantiae”, vagyis ugyanúgy, mint a substantia, definitív jelenléttel (lásd alább). Több hittudós ezt abból magyarázza, hogy a megdicsőült Krisztus testére nem állnak a tér és az idő kategóriái.

e) A kenyér és bor megmaradt accidens-einek hordozója tehát Krisztus, de nem mint valódi substantia-juk, mert nem úgy forrasznak benne és élnek belőle mint régi substantia-jukból (mint ahogy az átültetett testi szervek új tulajdonosuk szervezetéből élnek), hanem Krisztus pusztán csak hordozójuk, fenntartó alanyuk lett (olyanok, mint a paróka, amelyet a fej csak fenntart, de nem belőle nő ki).

f) A zsinat nyomán a klasszikus értelmezés az átlényegülést az átalakulások (conversio-k) csodálatos és páratlan esetének mondja, hiszen a természetes átalakulásoknál csak a lényegadó forma változik, az őanyag megmarad. Továbbá, a lényegadó formával együtt az accidensek is megváltoznak természetes átalakuláskor.

g) A klasszikus értelmezés hívei az átlényegülés részletes elemzésében nincsenek egy véleményen.

ga) Abban egyetértenek, hogy a kenyér és bor substantiaja nem úgy szűnik meg, hogy átmegy Jézus testébe és vérébe. Ez ugyanis nem egyeztethető össze a feltámadt Üdvözítő testének megváltozhatatlanságával. A régi skotisták úgy vélték, hogy Isten egyszerűen megsemmisíti a substantia-kat, Szent Tamás követői azonban nem egyszerű megszűnésről beszélnek, hanem olyanról, amelynek isteni rendelés következtében az a rendeltetése, hogy Krisztus teste és vére jöjjön helyébe (desinit esse in ordine ad evadendum corpus et sanguis Christi).

gb) A skotisták szerint a consecratio Jézust mintegy „levezeti” az égből, de úgy, hogy az égben is megmarad. Mivel ezt nehéz elképzelni, a tomisták más megoldásokkal próbálkoztak, ezek közül Lessius elmélete vált a leginkább elfogadottá: Isten olyan új jelenléti módot teremt Jézus számára, hogy ha Jézus nem léteznék az égben, a consecratio hatására létezni kezdene a

konszekrált színek alatt. Mivel pedig az égben már létezik, nem új létezésről, hanem csak új létezési módról kell beszélnünk.

gc) Az eukarisztikus színek megromlásakor megszűnik Krisztus jelenléte. Később látni fogjuk, hogy ez dogma. A megszűnés elképzelésében is eltér a skotisták és a többiek tanítása. A skotisták ugyanis egyszerű megsemmisülésről beszélnek, a mai tomisták pedig Lessius-szal „annihilatio virtualis”-ról: olyan aktus ez, amely meg tudná semmisíteni Jézust, ha megsemmisíthető volna, így azonban csak ezt a jelenléti módját semmisíti meg. – A megromlott színek mindkét iskola szerint megváltozott természetüknek megfelelő új substantia-t kapnak csoda következtében, pl. a szent vér megecetesedésekor az ecetszerű accidensek mögé ecet-substantia jön.

2. MAI TÖREKVÉSEK AZ ÁTLÉNYEGÜLÉS ÉRTELMEZÉSÉBEN

A modern fizika és kémia a kenyér lényegét (vagyis azt, ami a kenyeret kenyérré teszi és minden mástól megkülönbözteti) bizonyos molekulák olyan együttesének látja, amely a kenyeret minden más tápláléktól megkülönböztető fizikai és kémiai hatásokat eredményez. Ez a „fizikai lényeg” vagy „fizikai értelemben vett substantia” azonban nem alkalmazható dogmákra – amelyben a substantia eltűnéséről van szó –, mert az említett fizikai hatások a consecratio után is kimutathatók. Amit a mai természettudomány a kenyér lényegének mond, a skolasztika az accidensek közé sorolta.

Mivel azonban a mai ember tudatában a lényeg legtöbbször éppen ezt a „fizikai lényeg” jelenti, azért az újabb teológiában különféle próbálkozások történtek az átlényegülés dogmájának mai nyelvre való lefordítására. Annál inkább, mert a klasszikus értelmezésben úgy tűnik, mintha a transsubstantiatio elsődleges célja az volna, hogy Jézus köztünk legyen, holott a mai hittudomány szerint nem a sztatikus, hanem a dinamikus jelenlét az elsődleges cél: az áldozat megjelenítése és lelkünk táplálása.

a) A klasszikus értelmezés kiegészítése

Vannak, akik új fogalmak bevezetését fölöslegesnek tartják, a középkori fogalmazás félreérthetőségét pedig bizonyos szempontok hangsúlyozásával akarják ellensúlyozni (41).

aa) Elsősorban azt kell tudatosítanunk, hogy a substantia metafizikai fogalom, amelynek nincs köze a fizikai és kémiai lényeghez, legfeljebb annyi, hogy hordozó alanya azoknak a jelenségeknek, amelyeknek összességét a fizika és kémia lényegnek mondja.

ab) Éppen ezért nem fontos, hogy feleletet keressünk az accidensek fennmaradásának hogyanjára. Kétségtelen, hogy ezeknek Krisztus csak fenntartó alanyuk, de nem tudjuk eldönteni, hogy Krisztus substantia-ja hogyan viszonyul ezeknek létbenmaradásához. Nem tartható az a középkori elképzelés, amely a „quantitas dimensiva”-ra vezette vissza a többi accidens-t, és csak ennek fenntartását tulajdonította Krisztusnak. A kérdés eldöntése nem is fontos. Krisztus az utolsó vacsorán semmit sem mondott a kenyér és bor fizikai és kémiai mibenlétéről, csak arról, hogy ezekben az ő személye áldozati tárgyként és az áldozati lakoma eledeleként, valamint az áldozat bemutatójaként van jelen.

ac) Az azonban tény, hogy az accidens-ek nem szubjektív látszatok, hanem fizikailag és kémiailag mérhető reális valóságok.

ad) Az accidensek mögött vagy inkább bennük a megdicsőült Krisztus van. Amikor a zsinat a középkori fogalmazásnak megfelelően Krisztus testének és vérének „szubsztanciája” jelenvalóságát említi, ezzel csak kettőt kíván hangsúlyozni. Egyrészt azt, hogy nem a Berengarius és Zwingli által képviselt jelképes, hanem valóságos, szubsztanciális vagy reális jelenlétről van szó; másrészt azt, hogy Krisztus nem fizikai testek módjára van ott, hanem „per modum substantiae”, ahogy a substantia-k léteznek.

ae) A megdicsőült Krisztus idő és tér fölötti. De a kenyér és a bor mint időhöz és térhez kötött szentségi jelek időben és térben jelenítik meg a konszekrációkor a golgotai áldozatot, áldozáskor pedig az utolsó vacsorai lakomát. A megjelenítés a pászka-vacsora anamnészisz

értelmében történik. Ennek következtében az eukarisztiában az élő Krisztus áldozati testével és lelkületével találkozunk, és ez nem átvitt értelemben vett, hanem valódi találkozás.

b) *Az antropológiai szempont érvényesítése*

A modern perszonalizmus hatása alatt több hittudós antropológiai irányból próbálja megközelíteni problémánkat. A transsubstantiatio ugyanis nem öncélú történés, hanem az emberek üdvét szolgáló, lényegesen emberre irányuló történés. Hogyan lehet ezt a mozzanatot kifejezni a dogma átfogalmazásával? Mi volt a kenyér és bor funkciója az ember számára a konsekráció előtt, és mivé lett a konsekráció következtében? – Ezt kérdezték.

A legtöbben két új szakkifejezéssel próbálnak válaszolni: transfinalisatio és transsignificatio. A *célváltozás (transfinalisatio)* azt jelenti, hogy a konsekráció előtt a kenyérnek és bornak az volt a rendeltetése, hogy testünket táplálják, a konsekráció után pedig lelkünk táplálására és a keresztdózat ünneplésére valók. Ugyanezt *jelentésváltozásnak (transsignificatio)* is lehet mondani, ha arra akarunk utalni, hogy a kenyér és a bor külseje a konsekráció előtt testi tápláléknak, utána viszont lelki tápláléknak jelenlétét jelzi.

ba) Akadtak hittudósok, akik ezzel a két új fogalommal helyettesíteni akarták a transsubstantiatio-t, mert a lényegét ők a célrendeltségben látták. Így okoskodtak: ha megváltozik egy dolog célja vagy jelentése, akkor lényegében változott meg az illető dolog. Egészen más pl. egy szövet aszerint, hogy ruhát, vagy nemzeti zászlót csináltak belőle. Ugyanazok a kövek mássá lettek, ha házat vagy hidat építettünk belőlük.

A transsubstantiatio-nak a célváltozással és jelentésváltozással való teljes azonosítását a *Mysterium fidei* kezdetű pápai enciklika (1965) elvetette, de nem zárta ki annak lehetőségét, hogy a lényegváltozás mellett célváltozásról és jelentésváltozásról is beszéljünk (42).

bb) Több hittudós rámutatott, hogy *a célváltozás és jelentésváltozás nem teszi fölöslegessé a filozófiai lényeg megváltozását, sőt abban gyökerezik*. A kenyér és bor jellé válik, a jeleknek azonban két fajtája van, – írja *Schoonenberg*. Az egyik fajta az ismeretközli jel (pl. egy közlekedési jelzés), a másik fajta a kommunikatív jel (egy készszorítás, egy csók, egy ajándék), amely mintegy tartalmazza és átviszi, amit jelez. Ilyen kommunikatív jelváltozást hoz létre a konsekráció, ezért a transsignificatio nemcsak föltételezi a lényegváltozást, hanem ennek fordítottja is végbe megy, a két fogalom voltaképpen azonos egymással, csak más-más szempontból (43). *Otto Semmelroth* szintén azt tartja, hogy a transsignificatio és transsubstantiatio kölcsönösen föltételezik egymást: a transsubstantiatio által a kenyér és bor új jelentést és új célt nyer. De ugyanakkor az is állítható, hogy az így nyert új jelentés és új cél által jön létre az az ontológiai változás, amelyet transsubstantiatio-nak mondunk (44).

Hogyan képzeljük ezt a változást? A modern antropológia az ember lényegét az anyagra irányult szellemiségben jelöli meg. Amennyiben az ember az anyagi dolgokat saját tevékenysége által „a maga tárgyává teszi”, annyiban azokat a saját énjébe is felveszi, abban részesíti, „szubjektíválja” (B. W. Möller; vö. STh III 61 1 c). Ha ajándékot adunk valakinek, önmagunkból is adunk az ajándékban, az ajándékot mintegy áthatjuk saját énünkkel és ezáltal magasabb létrendbe emeljük. Ilyen formában adja magát nekünk Jézus a szentségi jelekben. Amikor a szentség anyagát és formáját saját üdvözítő tevékenysége eszközeként használja, ezekbe mintegy beleönti szeretetét, amely végső fokon énjével, egyéniségével azonos. A többi szentségben is találkozunk ezzel az önátadásával. De az eukarisztiában Jézus önmagát ajándékozó szeretetaktusa nagyobb intenzitású, olyan erős, hogy üdvözítő szeretete teljesen áthatja a kenyeret és bort, teljesen azonosítja magát az így nyújtott ajándékokkal, adekvát módon azonosítja magát a kenyérrel és borral. Annyira áthatja azokat, hogy azok lényege megszűnik, csak a megdicsőült Krisztus jelenlétét jelző színek (species) maradnak meg.

Hogyan lehetséges ez a lényegváltoztató „szubjektíválás”? Erre a kérdésre keresett feleletet *L. Smits*, amikor az unio hypostatica-val állította párhuzamba a transsubstantiatio-t. „Transessentiatio”-nak nevezett és többek által kifogásolt elméletét *Joannes Betz* dolgozta át (45). Ez az elmélet abból indul ki, hogy egyes görög atyák szívesen hasonlítják az eukarisztikus

megjelenítést az Ige megtestesüléséhez. Ennek alapján azt kell mondanunk, hogy az általunk felajánlott kenyeret és bort Jézus annyira a magáévá teszi, hogy emberségét is magában foglaló *szubsztenciáját ezekre is kiterjeszti*. Lényegükben ragadja meg őket a Logosz, így tehát megszünteti lényegi különállásukat (ezért nem beszélhetünk Lutherrel *companatio*-ról) és pusztán a színeket hagyja meg, hogy azok legyenek jelei annak a személyes találkozásnak, amely az anamnészis útján jön létre, és amelynek elsődleges célja a szövetség megújítása: Krisztus szeretetének olyan önátadása, amely viszonzásul a mi önátadásunkat és Isten új népében való egybetartozásunkat kívánja.

bc) A *transfinalisatio* és *transsignificatio* említése nélkül és ezekkel az elméletekkel egyidőben, de tőlük függetlenül keletkezett *Joseph Ratzinger* elmélete (46). Ez a metafizikai értelemben vett szubsztancialitásnak két fajtáját különbözteti meg: az anyagi dolgok szubsztanciája csak annyit jelent, amennyit Arisztotelész látott meg: egy önmagában létezni és funkcionálni képes dolog maradandó lényege. Az értelemmel rendelkező teremtmények ezen kívül egy más fajta szubsztancialitással is rendelkeznek: önállóságuk megtartása mellett személyes kapcsolatokra is képesek. Eddig a filozófia. A hit hozzáteszi, hogy a konszekráció szavainak hatása alatt megjelenik Jézus személyi szubsztancialitása, és ennek következtében a kenyér és bor anyagi szubsztancialitása megszűnik, mert ettől kezdve a kenyér és bor új fajta funkciót teljesít: pusztá jellé válik, Jézus személyes jelenvalóságának jelzésévé. Teremtett lényege tehát felvételét Jézus személyes szubsztancialitásába, anélkül azonban, hogy Jézus lényegéhez hozzáadott volna valamit, mert hiszen Jézusra vonatkoztatva csak jelző szerepe van. Minthogy ez a változás a kenyér és bor lényegét érintette, joggal beszélhetünk *transsubstantiation*-ról, de nem szabad felednünk, hogy ennek elsődleges célja nem Jézus jelenléte, hanem velünk való személyes viszonya, amely jelszerűen bekapcsol bennünket a húsvét titkába, és a világot az eszkatológikus istenország megvalósításának céljára megszenteli.

bd) *Az antropológiai elméletek a substantia-t nem skolasztikus értelemben, hanem tágabb értelemben veszik*: itt a *species* nem úgy viszonylik a *substantia*-hoz, mint a skolasztikában, ahol a *substantia*-ból nő ki, hanem úgy, mint egy megtapasztalható külső valóság egy láthatatlan belső halóságához, amelynek csak jelzése, és jelszerűsége adott esetben megváltoztatható. A *species*nek ilyen elgondolása a skolasztikus szemléletből adódó több kérdést tesz tárgyatalanná. Ilyen kérdések: hogyan állhatnak fenn az *accidensek* az átváltoztatott ostyában a megfelelő *substantia* nélkül? miért nem sokszorozza meg Jézust a sok szentmise és a sok szentostya? hogyan lehet jelen az egész Jézus a kenyér és hogyan a bor színe alatt, sőt ezeknek legkisebb részében? Úgy, hogy itt ugyanannak a megdicsőült Jézusnak az ajándékokba belesugárzó teremtői szeretete, vagy pedig ezeket az ajándékokat saját *szubsztenciájába* belevonni képes tevékenysége egyforma erővel tud hatni minden egyes ostyára, sőt a széttört ostya minden morzsájára, és a bor minden cseppjére.

c) *A fenomenológiai elemzés igénybevétele*

Az antropológiai jellegű elméletek valamennyien vallják, hogy Jézus annyira azonosítja magát a kenyérral és borral, hogy istenségének teremtői ereje megszünteti azok lényegét. Ezeknek az elméleteknek megfogalmazásaiban azonban nem mindig jut eléggé szóhoz ez a gondolat, a felületes olvasó tehát nem jut el a lényegcseréig, hanem megreked a tevőleges aktuális jelenlétnél. Hogy minden ilyen félreérthetőséget eleve kiküszöböljenek, azért egyes hittudósok a modern fenomenológiai elemzés igénybevételével egészítették ki az antropológiai szempontokat. A legismertebb ilyen kísérlet *E. Schillebeeckx* elmélete (47).

Ismereteink fenomenológiai elemzése során rájövünk, hogy egészen „objektív”, vagyis az érzékelő személy alanyi megítélésétől független emberi észlelet nem létezik. Nem mintha nem tudnók megismerni a külvilágot, de „valóság”-nak csak annyiban tartunk valamit, amennyiben számunkra jelentőséggel, értelemmel bír. Más egy templom valósága az építész, más az imádkozó ember, és más a nem-hívő kiránduló számára, és ezek a valóságok mind függetlenek a templom fizikai valóságától. A kenyér fizikai valósága: bizonyos fizikai részecskék halmaza.

De a kulturált ember nem ezt tartja a kenyér valóságának, hanem számára étel lesz a kenyérből. Isten teremtői igéje viszont újabb valóságot kölcsönözhet a kenyérnek, Krisztus testének valóságát.

Már a teremtés létrehozta Isten személyes jelenlétét a világban, ha személyen olyan valakit értünk, aki megszólítható és dialógusra kész. Hiszen a teremtett dolgok a hívő ember szemében Isten ajándékának tűnnek, ezek szemlélete nyomán dialógust kezdhet Istennel, az egész teremtett világnak tehát kvázi-szakramentális jellege van. A dolgok valósága misztérium, amely fennáll ugyan az ember értelmezésével függetlenül is, de emberi értelmezésre van szánva; kinyilvánítja, de egyben el is takarja az isteni jelenlétet még az értelmező ember előtt is, ezért misztérium.

A kenyérben és borban a hívő ember Isten ajándékait látja: a kenyér az életet, a bor az élet örömeit van hivatva szolgálni, tehát szimbolizálják is ezeket. Lakoma esetén azonban arra is rájövünk, hogy jóval többek ezek, mint ételek. A közös lakoma ugyanis az emberi összetartozásnak és egymásrautaltságnak, testvéri vagy baráti közösségnek szimbóluma, valósága tehát több, mint egyszerű táplálkozás vagy akár közös étkezés. Mindez azt mutatja, hogy *interpersionális vonatkozásban más a dolgok lényege, mint ami a fizikus vagy kémikus számára*; anélkül azonban, hogy a fizikus vagy kémikus szemléletét ugyanakkor jogosulatlannak kellene mondanunk.

Még inkább változik a kenyér és bor „funkció”-ja és jelszerűsége (significatio-ja) az eukarisztikus lakomán. Itt olyan interpersionális összefüggésbe kerülünk, amelyben Jézus odaadó szeretete teremtői erejével egészen áthatja az ételeket, ezért szeretete csúcspontjának, a keresztáldozatnak, továbbá életének ránk való kiárasztását közvetlenül eszközlő megdicsőülésének jelévé válnak.

Funkciónak ez a természetfölötti megváltozása két tekintetben tér el a kenyérnek és bornak egy baráti lakomán történő új funkcióra való átváltozásától. Egyik az, hogy erre a tényre nem a természetes józan ész útján jön rá az ember, mint arra a tényre, hogy a kenyér és a bor más funkciót tölt be a baráti lakomán, mint egyedül fogyasztva. Nem észbeli belátás, hanem krisztusi kijelentés alapján, hitből tudunk csak a természetfölötti funkcióról. Az ugyancsak hittal elfogadott másik tény, hogy *amikor a krisztusi ige ezt az új valóságot (realitást) beleteremti a kenyérbe és borba, akkor azok régi valósága megszűnik* (különböztetve companatio-ról, illetve consubstantiatio-ról kellene beszélnünk). Interpersionális vonatkozásban (a hívők egymásközi, továbbá a hívőknek Krisztussal való kapcsolatában) nem közönséges kenyér és bor van tehát az oltáron. Az interpersionalitás pedig a jelen esetben *nem szemléletünk megváltozását jelenti csupán* – mintha csak hitünk olvasná bele ezekbe a lényeges változást –, hanem a valóságos lényeknek filozófiailag (a fenomenológia transzcendentális módszerével) igazolható olyan változását, amelyen változáson keresztülmegy a kenyeret alkotó részecskék „objektív halmaza”, amikor az emberi fölismerés hatása alatt étellé, kenyérré lett. „Igazi” lényege ilyenkor valóban megváltozott, *transzszubsztanciálódott, anélkül azonban, hogy fizikailag és kémiailag megtapasztalható lényege mássá lett volna*. Sőt az történik, hogy új valóságos étel-lényege csak addig áll fenn, amíg „tapasztalati lényege” meg nem változik, amíg a színek meg nem romlanak. – Hasonló történik a szentmisében.

Ez az elmélet szándékosan nem beszél szubsztanciáról és akcidenteokról, mert a tapasztalati lényegét nem a mélyebb valóságból kinövő, azt kibontakoztató jellegűnek tartja, hanem a mélyebb valóság szükségszerű jelzésének. Ahogy a kenyér és a bor tapasztalati valósága a konszekráció előtt ezek étel-valóságát jelezte, ugyanúgy jelzi konszekráció után a hívő lélek számára a természetes étel helyébe jött természetfeletti táplálékot, Krisztus testét és lelkét. Ennek következtében több olyan kérdés egészen

fölöslegessé válik, amely a metafizikai substantia-t vallókat még joggal érdekelte: mi tartja fenn a substantia nélküli akcidenteket? Hogyan fér el az egész Krisztus a kicsi ostyában vagy annak részeiben? Hogyan lehet az, hogy megvan a kerekesség kerek valami nélkül, a súly súlyos valami nélkül, az íz ízes valami nélkül? stb. A kenyér és bor ebben az elméletben pusztán jellé váltak. Krisztus nem alattuk vagy mögöttük van, hanem bennük, hiszen az ajándékokkal teljesen azonosította magát, és *a kenyér és bor tapasztalati valósága olyan viszonyban van vele, mint ahogy a modern katolikus antropológiai szemlélet a test és lélek egymáshoz való viszonyát fogalmazza*: a test a léleknek külsőleg megtapasztalható megjelenési formája.

89. §. Milyen Krisztus van jelen az eukarisztiában

1. A kenyérben is, a borban is az egész Krisztus van jelen

Egyházunk *hittételként* tanítja, hogy *a két eukarisztikus színek (kenyér és bor) mindegyikében jelen van az egész Krisztus.*

Tételünket először a konstanci zsinat (1415) mondta ki az ún. kelyhesekkel szemben (DS 1199), később a Tridentinum az újítókkal szemben (DS 1653).

A trienti zsinat így okoskodik (DS 1640): a) Az átváltoztató szavak hatása alatt (vi verborum) a kenyér színe alatt Krisztusnak csak teste, a bor színe alatt pedig csak vére jelennek meg. – b) De az eukarisztia a feltámadt Krisztust tartalmazza, ő pedig nem halhat meg többé (Róm 6,9), a test és vér különléte viszont halált eredményezne. Ezért a Krisztusban létező közvetlen összekapcsoltság következtében (per concomitantiam immediatam) együtt kell lennie a testtel a vérnek, meg a léleknek, sőt az „unio hypostatica” révén a Logosznak is.

A hittudósok tovább mennek, amikor arra is következtetnek, hogy a Logosz jelenléte Krisztusban az egész Szentháromság jelenlétét eredményezi. Mivel ugyanis a három isteni személy kölcsönösen átjárja egymást, közvetett összekapcsoltság révén (per concomitantiam mediatam) a Szentháromság jelenlétéről is beszélhetünk. Pasztorális szempontok azonban ellene szólnak a szentháromsági jelenlét emlegetésének, mert a hívek tudatában elhomályosítaná az eukarisztiának szentségi mondanivalóját: az eukarisztikus lakomában és áldozatban a megtestesült Igével találkozunk és vele egyesülve jutunk el az Atyához.

Annak viszont semmiféle dogmatikai alapja nincs, hogy – mint egyes túlzók akarták bizonyítani – a Boldogságos Szűz Máriának valamiféle jelenlétéről is beszélhessünk.

Tételünket *a szenthagyomány* a IV. század óta tanítja. A *bibliai* megalapozást két helyütt kereshetjük: a) Jézus kafarnaumi beszéde az 56. versben a „testemet és véretem”, az 57. versben pedig az „engem” kifejezést használja. – b) Szent Pál azt írja: Aki méltatlanul eszi a kenyeret „vagy” issza az Úr kelyhét, az Úr teste „és” vére ellen vét (1Kor 11,27).

2. A színek legkisebb részében az egész Krisztus van

A trienti zsinat tanítása szerint *mindegyik színek bármelyik része alatt jelen van az egész Krisztus.* (DS 1641; 1653).

Az apostolok az utolsó vacsorán egy-egy kortyot kaptak a kehelyből, és egy-egy darabját a konszekrált kenyérnek (Mt 26,26-27; Mk 14,22-23). Lehetetlenség, hogy ennek következtében nem az egész Krisztust, hanem csak részeit vették volna magukhoz. Az *ősegyház hitét* mutatja az a nagy gond, amellyel a konszekrált elemek legkisebb részeire is vigyáztak és óvták azokat a megszenteltetésétől (Tertullianus: Cor mil 3). Általános szokás volt továbbá a szent kenyeret a konszekrálás után megtörni és a részekkel áldoztatni, a szent vért pedig egy kehelyből kiosztani. Ezt a gyakorlatot az a meggyőződés éltette, hogy senki sem rövidülhet meg ezáltal, hiszen mindenki az egész Krisztust veszi (vö. Basilius: Epist 93).

A *hittudományos okoskodás* egyrészt arra hivatkozik, hogy az eukarisztiában az egész Krisztussal kell egyesülnünk, másrészt arra, hogy Krisztus a konszekráláskor annak a helyére lép, ami azelőtt a kenyeret és bort lényegénél fogva földi táplálékká tette. Már pedig a kenyér morzsáinak és a bor cseppjeinek táplálék jellegét senki sem vonhatja komolyan kétségbe. Amíg tehát olyan kicsi kenyérmorzsáról van szó, amely még tápláló kenyérnek, és olyan kevés borról,

hogy az még táplálék jellegű bornak mondható, addig az egész Krisztust kell annak tartalmaznia, hiszen az átváltoztatás előtt a kenyér és a bor egészének lényegét tartalmazta.

Tartalmazza-e az egész Krisztust a kenyérnek és a bornak bármely kis része *a széttörés előtt, illetve a szentvér kiosztása előtt is?*

A trienti dogma csak a színeknek részekre osztása utáni állapotáról szól, az osztás előtti állapotot nem említi. A hittudósok pedig majdnem kivétel nélkül igennel válaszolnak kérdésünkre. Mert ha nemet mondanánk, akkor azt állítanók, hogy a megosztás új jelenléte létesít, vagyis akkora erővel rendelkezik, mint a consecratio.

Hozzáteszik azonban a teológusok, hogy a meg nem osztott kenyérben nem annyiszor van jelen Jézus, ahány morzsája van a konsekrált ostyának, és a kehelyben sem annyiszor, ahány cseppje van a konsekrált bornak. Hiszen a szám (vagyis, hogy hányszor) a számlálás eredménye, a jelen esetben a megosztott részecskék megszámlálásának eredménye, megosztás előtt tehát nem beszélhetünk itt számról. Aquinói Szent Tamás így fogalmazta ezt: a színek megosztása előtt Jézus valóságban egyszer, képességileg sokszor van jelen, és mivel csak a megosztás után ténylegesül ez a képességiség, az így ténylegesült jelenlét száma az osztás eredményének számától függ.

Megjegyzendő még, hogy nemcsak hittudósok, de az újabb liturgikus előírások is hangsúlyozzák, hogy mivel a színeknek sakramentális, azaz jelző szerepük van, azért a kenyérmorzsának már nem mondható egész kicsi részecskékben és a nem biztosan észlelhető, nem táplálék jellegű borcseppcsekkben vagy a ruhaneműbe felszívódott borban megszűntnek tekinthető Krisztus jelenléte.

3. Az eukarisztikus Krisztus nem érzékelhető

Hogyan lehetséges, hogy Krisztus testének és vérének eukarisztiás jelenléte nem esik érzékeink alá: nem látjuk alakját, nem halljuk hangját, nem tapasztaljuk, hogy itt van stb.?

1. Kétségtelen, hogy Krisztusnak *egész teste és annak részei, továbbá testének szervei is jelen vannak minden részecskében.*

Egyes hittudósok arra hivatkoztak, hogy ha az emberi test atomjai közti távolságot préseléssel meg lehetne szüntetni, akkor az egész élő emberiséget négy köbcentiméternyire lehetne összehúzni. Miért ne eszközölhetné Isten mindenhatósága, hogy a konsekrált ostya vagy annak részei nagyságának megfelelően ilyen kompenetrált, kondenzált formában legyen jelen Krisztus a részecskék mindegyikében? – kérdik. Mert az nem az egész élő Krisztus volna, – válaszoljuk.

Éppen így elutasítjuk azt az elképzelést, amely Krisztus testét és szerveit kicsinyített, miniatűr formában akarja, gondolja elhelyezhetőnek az ostyákban és azok részeiben. Az ilyen torz forma méltatlan az Úrhoz, és nem is volna összeegyeztethető azzal, amit egész és élő Krisztuson értünk.

Az is biztos, hogy Jézus eukarisztikus teste és szerveinek működése *emberi tapasztalat számára hozzáférhetetlen és emberileg elképzelhetetlen.* Még hatásaiból sem tudunk következtetni jelenlétére, ahogy az élő ember lelkére hatásaiból következtetünk. Kiterjedtség hiányában minden valószínűség szerint *maga sem használja érzékszerveit* a világ felé, bár azok radicaliter megvannak: nem lát, nem hall stb. Ha valóban igaz a „bolsenai csoda”, vagyis ha valóban vérzett ott a szentostya (1264-ben), akkor az valódi csoda volt, nem pedig a szentostyában jelenlevő Krisztus kifelé való megnyilvánulása.

Mivel Jézus teste aktuális kiterjedtség nélkül van a szentostyában, azért *nem mondható el róla semmi olyan, ami a színeket mint színeket jellemzi vagy történés formájában érinti*. Tehát lehet savanyú a bor, de Jézus vére nem; lehet száraz a kenyér, de Jézus teste nem; földre eshet az ostya, de Jézus nem; át lehet szűrni az ostyát, de Jézust nem. A Jézus-szubsztanciát nem érheti semmiféle fizikai vagy kémiai hatás. Éppen ezért dogmatikailag nem igazolt az a nézet, hogy a szentostyát nem szabad megrágni; a rágás legfeljebb tiszteletlenség a színekkel szemben, de Jézust magát nem érinti. – Szabad azonban olyan kifejezéseket használni, amelyek merőben arra vonatkoznak, hogy hol van Jézus (ahol ti. a színek vannak), például a pap kezében, az áldozónak nyelvén, a tabernákulumban, az oltáron stb.

2. Különbőféle válaszok kínálóznak erre a kérdésre; hogyan lehetséges mindez? *mi a magyarázata annak, hogy az eukarisztikus Jézus nem tapasztalható meg*, szervei nem hatnak kifelé, és a színeken végbevitt változások nem érintik őt?

Válaszunk attól függ, hogy hogyan értelmezzük azt, amit a trienti dogma Jézus „substantia”-jának mond.

a) Akik az úgynevezett „klasszikus értelmezést” vallják, a jelenlétnek három formáját különböztetik meg: aa) Van körülírt (circumszkriptív) jelenlét. Így vannak a tárgyak a térben: a tárgy minden egyes része a tér egy-egy részét foglalja le, írja körül, a részeknek összege pedig a tárgy egészének terét („totum in toto et pars in parte”). – ab) Ezzel szemben lelkünk a testünkben „definitive” van jelen: a test minden kis pontján egész lélek van, ezeknek a pontoknak összege pedig, vagyis testünk egésze mégsem tartalmazza a lélek többletét, hanem ugyanannyit, mint az egyes pontok („totum in toto, et totum in qualibet parte”). Így vannak jelen a fizikai törvények; például a gravitáció mint arány ($G = m \cdot g$) ilyen formában áll a fizikai testekre. Mivel az ember szellemi lelkének ez a jelenléti módja, azért a definitív jelenlétet szellemi jelenlétnek is szoktuk mondani. – ac) Jézus eukarisztikus jelenléte voltaképpen definitív jelenlét: mindenütt a maga egészében van jelen ott, ahol az eukarisztikus színek vagy azoknak részei vannak. A skolasztika azonban nem definitív jelenlétről beszél ez esetben, hanem színek alatti, szakramentális, szentségi jelenlétről. Mert azt is ki akarja fejezni, hogy Jézus accidensei is definitíve vannak jelen, nemcsak substantia-ja. Ugyanolyan definitív jelenléttel vannak itt, ahogy a metafizikai értelemben vett substantia van jelen a dolgokban: *accidentia Christi „per modum substantiae” sunt praesentia*.

Ez úgy lehetséges – mondja sok skolasztikus –, hogy az eukarisztiában a feltámadt Krisztus dicsőségre elváltozott teste jelenik meg. A megdicsőült test pedig – mint az 1Kor 15,44-ből következtethető – túl van a tér és idő kategóriáin, képes arra, hogy akár definitív, akár circumszkriptív formában jelenjék meg.

b) *Az újabb elképzelések* – mint láttuk – a substantia és a species összefüggését nem a skolasztikus értelemben veszik, az eukarisztiában jelen levő Jézust pedig egyértelműen a megdicsőült Jézusnak mondják. Jelenlétét ugyan nem egyformán értelmezik, de az antropológiai és a fenomenológiai jellegű elméletek egyaránt fölöslegessé teszik, hogy Jézus accidenseiről beszéljünk.

c) Egészen különleges megoldást kínál fel egy újabb elgondolás, amely *a köznapi nyelvhasználatra* hivatkozik.

Ez az elmélet abból indul ki, hogy a *Mysterium fidei* enciklika szerint mindenki tudja, mi a substantia; márpedig a filozófia substantia-fogalmát nem mindenki ismeri (48).

Az elmélet képviselői tagadják Jézus accidenseinek jelenlétét. Mint más új elméletek, a kenyérral és borral kapcsolatban sem beszélnek skolasztikus értelemben vett accidensekről, sőt az *accidens* szó helyett is a „tapasztalati valóság”, a substantia helyett pedig a „lényegvalóság” kifejezést használják. A kenyér és bor tapasztalati valósága konszekrációkor megmarad, de eltűnik lényegvalóságuk, hogy helyt adjon Jézus lényegvalóságának.

Mit tartsunk Jézus lényegvalóságának, substantia-jának? – kérdezik. És válaszuk így hangzik: mindazt, ami Jézust Jézussá teszi. Mindaz, ami Isten örök elgondolása volt Jézusról,

és időben megvalósult a Názáreti Jézusban. Tehát igazi, valóságos, személyes Jézus, aki nemcsak sztatikusan elképzelt személyében, hanem egész életével együtt jelen van az eukarisztiában. Mert amikor Jézusra gondolunk, belefoglaljuk szüzi fogantatását, betlehemi születését, kereszthalálát stb. Itt van tehát az isteni kised és a felnőtt Krisztus is, itt van kereszthalála és itt van a keresztfeszített is; feltámadása és a feltámadt Jézus is; sőt nemcsak elmúlt élete, vagy mostani megdicsőült élete, hanem paruziája is. Hiszen Jézus „lényegvalóságához” hozzátartozik, hogy ő istenember, akinek személye a Fiúisten, ezért minden cselekedete részesül az isteni örök most-ban. Ennek következtében a konszekráció nemcsak „lehívja” a megdicsőült Krisztust, hanem jelenné teszi köztünk egész életét (ezért emlékezés, emléklakoma jellegű a szentmise), és a szentáldozás sem csak a mennyei Jézussal való egyesülés, hanem az egész Jézussal: a Kiseddel, a Csodatevővel, a Tanítóval, a Megostorozottal, a Feltámadttal, az Eljövendővel stb. A szentáldozásban nem a sztatikus Jézussal egyesülünk, hanem a megváltás egész dinamikájával (49).

Ugyanez a gondolat adja meg a helyes választ az ilyen kérdésekre: ha Jézus szubsztanciája van jelen, jelen van-e akkor Jézusnak a keze? Jelen van, de csak az, ami Jézus kezévé teszi. Ebben pedig benne van, hogy volt egy kisgyermek-kéz, munkás-kéz, csodatevő-kéz, átllyuggatott-kéz, feltámadt-kéz, közbenjárásra kitárt-kéz, és lesz az utolsó ítéleten mennybehívó- és pokolra taszító-kéz. Mert Jézus jelenléte „személyes” jelenlét ugyan, de úgy, hogy benne mint egyetlen pontba, egyetlen most-ba van sűrítve a jelen levő személy, életének minden pillanatával (50).

Hogy miért nem a megdicsőült Krisztus van jelen az eukarisztiában, annak indoklására azt mondja az elmélet, hogy Krisztus az utolsó vacsorán is megjelent a szentostyában és a szent vérben, pedig akkor még nem következett be megdicsőülése (51). De ha az elméletnek ezt az indoklását elfogadjuk, akkor a golgotai áldozat eukarisztikus megjelenülését is tagadnunk kell, hiszen az is az utolsó vacsora után, másnap következett be. Ha viszont az utóbbinak jelenlétét a zsidó berakah-szertartás, illetve a prófétai elővételezés (óth) szerint értelmezzük, akkor egyaránt el kell fogadnunk a golgotai áldozatnak és a megdicsőülésnek jelenlétét már az utolsó vacsorán, valamint ennek megjelenítésekor az eukarisztiában. Ettől az elmélettől függetlenül már Szent Tamás tanította, hogy a transsubstantiatio a mindenkori Krisztust jeleníti meg (STh III 76 1 1).

Vitatható továbbá, hogy az eukarisztiában megjelenő Krisztust szabad-e azonosítanunk a hívők tudatában élő Krisztus-képpel. Valamire vagy valakire vonatkozó ismereteink összességét azonosíthatjuk-e az illető dologgal vagy személlyel? A fogalom cum fundamento in re létezik, de nem azonosítható a res-szel. Amikor a Mysterium fidei azt mondja, hogy mindenki tudja, mi a kenyér substantia-ja, nem a kenyérnek tudatunkban létező képéről beszél, hanem a kenyér „lényegvalóságáról”, ami más, mint az a tudati kép, amelyben species-ek is szerepelnek.

Ezek a kérdések csak a köznapi nyelvhasználatra építő elméletre vonatkoznak. De *ugyanígy kérdések tehetők fel a mai elméletek mindegyikével kapcsolatban*. Ma még nem beszélhetünk tökéletes megoldásról, csak többé-kevésbé vitatható kísérletekről.

Hitünk lényegét ezek a megoldási kísérletek nem érintik. Hitünk tárgya elsősorban a szómatikus-szubsztanciális jelenlét, másodsorban az átlényegülés (transsubstantiatio). Az utóbbi két igazsággal egészíti ki a szómatikus jelenlét tanát: a) A kenyér és a bor species-ei nemcsak látszat szerint maradnak meg, hanem valóságban (mint „tapasztalati valóságok”), hogy a mögöttük vagy inkább bennük rejtőző Krisztus jelenlétét mutassák. – b) Másik mondanivalója az átlényegülésnek, hogy nem beszélhetünk „companatio”-ról, mert a kenyér és bor lényege teljesen átváltozik.

4. Jelen vannak-e Jézus életeseményei?

A köznapi nyelvhasználatra építő elmélet nyomán felvetődik a kérdés: lehet-e szó ettől az elmélettől függetlenül is Jézus életeseményeinek jelenlétéről?

1. Az utolsó vacsorának és a golgotai áldozatnak a szentmisében történő megjelenítését mindig vallotta a katolikus Egyház. Századunkban a misztérium-teológia tudatosította, hogy a nagypéntekhez szorosan kapcsolódik a húsvét, azóta a „mysterium Paschale” megjelenéséről is beszélünk. Ezt nem feltétlenül Odo Casel szerint kell értelmeznünk, hanem elég azt mondanunk, hogy az utolsó vacsorai prófétai elővételezésben a feltámadás is szerepelt. Hiszen Jézus abban a tudatban mondott hálát az utolsó vacsorán, hogy életáldozata elfogadásra talált.

2. Jelen vannak-e a szentmisén kívül is ezek az események *a tabernákulumban őrzött szent színekben*. Mivel az események megjelenítése a szentmisében történik, tagadó választ kell adnunk. Mivel azonban a tabernákulumban annak a feltámadt Üdvözítőnek személye van jelen, aki nemcsak emlékezetében, hanem egész emberi egyéniségébe beépítve is őrzi a vele történeteket, azért Jézus élete minden eseményének jelenvalóságát is állíthatjuk, de csakis ebben az értelemben. Ezt különösen a holland hittudósok hangsúlyozták.

Minden emberben jelen van egész múltja – mondták –, hiszen nemcsak emlékezetünkbe, de egész egyéniségünkbe beleépítődik mindaz, amit teszünk és ami történik velünk. A megdicsőült Jézusra – istenemberi mivolta és mindentudása következtében – fokozott mértékben áll ez. „Személyében egész élete tömörítve van. Múltját sokkal intenzívebben magában hordja, mint ahogy a többi ember arca, alakja és jelleme teszi: Azért is, mert élete egyenesvonalú, következetes, vargabetűk nélküli élet. A gyermeket például sohasem árulta el magában, ahogy mi tesszük gyermekkori vágyainkkal és eszményeinkkel. *Élete ezenkívül a halál és feltámadás révén sokkal inkább beteljesült, tökéletes élet, mint bármely más halandó emberé.* Az újszülött, a tizenkétéves, a munkás, a tanító, a haldokló (gondoljunk csak megdicsőült testén látható sebhelyekre), a feltámadt, a Szentlélek küldője, mindez egységbe fogva él tovább az ő megdicsőült egyéniségében, és ennek folytán az eukarisztiában. Ez a legmélyebb alapja annak, hogy az egyházi év minden ünnepét mint ma történt ünnepeljük, nem pedig mint pusztán visszaemlékezést múltban történt eseményekre. Mivel karácsonykor az eukarisztiában a megdicsőült Krisztus van köztünk, azért jelen van valami köztünk az ő gyermekségből is, és ezért térdelhetünk oda jászlához. Ez a valódi keresztény ünneplés: „Emlékezni” itt annyit jelent, mint „a mában birtokolni” (52).

5. Az eukarisztia tisztelete

Az eukarisztikus jelenlét elsődleges célja a történés: az engesztelő áldozat bemutatása és gyümölcseinek kiosztása az eukarisztikus lakomán. Tévedés volna azonban olyan következményt levonni ebből, a) mintha csak a magunkhoz-vétel pillanatában volna jelen Jézus, de nem előtte, vagy utána; – b) vagy azt következtetni, hogy a szentmisén kívül semmiféle tisztelet sem illeti meg az eukarisztiát.

1. JÉZUS JELENLÉTÉNEK TARTAMA

a) *Jézus jelenléte már a magunkhoz vétel előtt, a konszekrációkor megkezdődik.* Ezt elsősorban abból következtetjük, hogy az eukarisztiát ételnek rendelte Krisztus, étellé pedig nem az evés által válik valami, hanem étkezés előtt is az lehet, és ha nem fogyasztják el, akkor is étel marad. Talán az sem véletlen, hogy Jézus az utolsó vacsorán nem jövő, hanem jelen időt használt. Nem azt mondta, hogy ez lesz az én testem. Különösen jellemző e tekintetben, hogy a szent vérnél így olvassuk: „mert” ez az én vérem (Mt 26,28). A mert arra mutat, hogy már az átnyújtáskor vére volt, nem pedig a vétel pillanatában vált azzá.

b) Étel jellegéből az is következik, hogy *akkor is jelen marad, ha nem kerül sor az elfogyasztására*. Ezt a következtetésünket az ősegyház gyakorlata igazolja. Mert bár kezdetben nem őrizték az eukarisztiát ünnepélyes formában, de a betegek, utasok, remeték stb. áldoztatására félretették, és a IV. századtól kezdve már a „missa praesanctificatorum”-ról (olyan mise, amelyben előző nap konsekrált ostyával áldozunk, pl. nagypénteken) is van adatunk.

c) Az Üdvözítő *addig van jelen* az eukarisztiában, ameddig a színek épen maradnak. Hiszen úgy alapította az eukarisztiát, hogy jelenlétét kenyér és bor jelezze. Ha viszont már nincs igazi kenyér és bor, akkor a szentségi jelenlétnek is meg kell szűnnie. Hogy a bor ecetté-válásakor vagy a kenyér elpenészedésekor hogyan távozik Krisztus, illetve az ecet vagy a penész szubsztanciája hogyan cserél helyet vele, azzal a mai teológia nem foglalkozik. Csodaszerűen jön létre Krisztus jelenléte, csodaszerű a jelenlét megszűnése is. Így is lehet fogalmazni: „Krisztus jelenlétét csodaszerű állandó történésnek kell minősítenünk, a megromlott színeknek megfelelő új, természetes substantia megjelenését pedig a csodaszerű állandó jelenlét megszűnésének” (53).

d) Hogy Krisztus az eukarisztiában jelen van a vétel előtt, és jelen marad a szentmise szertartásai után is, ha nem vesszük magunkhoz, azt a lutheránusokkal szemben *hittételnek* mondta ki a trienti zsinat (DS 1654). Hogy a jelenlét a színek megromlásakor szűnik meg, arról nem szól a zsinat, itt teológiai következtetésre vagyunk utalva. Megjegyzendő még, hogy a magunkhoz vett szentostyában vagy szent vérben ugyanúgy szűnik meg Jézus szomatikus jelenléte, mint a színek romlásakor, hiszen ez esetben is a színek romlása következik be.

2. AZ EUKARISZTIKUS KRISZTUST IMÁDÁS ILLETI MEG

Ez a tétel két dogmából következik. Egyik az, hogy Jézus teljes mivolta szerint van jelen az eukarisztiában; a másik dogma, hogy Jézust Istennek kijáró tisztelet, vagyis imádás illeti meg.

Hosszú idő telt el addig, míg az Egyház ebből a két dogmából levonta a fenti következményt, és a dogmafejlődés odáig jutott, hogy tételünket – az újítókkal szemben – a trienti zsinat *dogmatizálta*. (DS 1656).

Nincs adatunk arra, hogy a niceai zsinat előtt kifejezetten imádták volna az eukarisztikus Krisztust. Szent Ambrus, Szent Ágoston és Jeruzsálemi Szent Cirill nyilatkozataiból úgy látjuk, mintha csak a vétel pillanatában imádták volna. Az ortodox keletiek mindmáig megtartották ezt a szokást, nyugaton azonban szokásba jött, hogy a konsekrált ostyát nemcsak betegeknek, foglyoknak és remetéknek vitték, hanem – eleinte ritkábban, később gyakrabban – másokat is megáldoztattak szentmisén kívül. Az ilyen célra szolgáló Sanctissimum-ot díszes helyen őrizték, és imádás végett is fel-felkeresték. A középkor eleje óta van a szentmisében Úrfelmutatás, későbbi keletiek az eukarisztiás körmenetek, a szentségkítétel és az Úrnapja ünnepének megülvése.

Mindezek nyomán igen mély és bensőséges hitélet fakadt. Mert az eukarisztia őrzése és felkeresése – ha nem is elsődleges célja a szentség megalapításának – azt a fajta találkozást eszközölheti, amelyet a „hitetlen” Tamás megrendült felkiáltása mutat: „Én Uram, és Istenem!” (Jn 20,28).

90. §. Az eukarisztia szentségi hatásai

Régebben az Egyházban mint Krisztus titokzatos Testében, továbbá Krisztus igéjében, valamint az eukarisztia ünneplésére egybegyűlteken megvalósuló „kegyelmi” jelenlétet szembeállították az eukarisztikus „reális” jelenléttel. Ma, amikor a reális szó a köztudatban a képzelttel és a szimbolikussal áll szemben, az előbbi esetekben is reális és személyes jelenlétről beszélünk (L 7; M 35-39; Myst. fidei encikl.). A szomatikus-szubsztanciális jelenlét a reális jelenlétnek egyik egészen különleges fajtája.

Az utóbbi nemcsak abban különbözik az előbbiektől, hogy szakramentális jellegű, azaz jelek közvetítésével jön létre és áll fenn, hanem abban is, hogy az előbbiek kegyelmi hatásait mintegy gyújtópontba gyűjti, és így képes létrehozni a személyes találkozásnak különleges formáját és egészen bensőséges, fokozott intenzitását mind az egyesekben, mind pedig az eukarisztiát ünneplő (mishallgató és áldozó) közösségben.

1. Az eukarisztiának a korábbiakban már említett hatásai

Az eukarisztia szentségi hatásainak egyikével-másikával már találkoztunk, amikor az eukarisztikus lakoma igent-mondó jellegéről és büntőrlő hatásáról szoltunk; továbbá akkor, amikor az eukarisztikus áldozat dicsérő, hálaadó, kérő és engesztelő hatásairól beszéltünk. Ezeket és a többi szentségi hatást egybefoglalja és jól illusztrálja az a kép, amelyet Jézustól kaptunk a kafarnaumi beszédben, és amelyet Egyházunk liturgiája és eukarisztikus irodalma áhítatos tisztelettel őrzött meg számunkra: égből szállott manna, Jézus híveinek és azok közösségének „mindennapi kenyere” (vö. Cyprianus: De dom orat 18).

2. Az eukarisztia ekleziológiai hatása

Az eukarisztia elsősorban a közösség mindennapi kenyere. A Bibliából látjuk, hogy az első keresztények alapélménye az eukarisztiáról ez volt: együtt étkezni Jézussal, akihez egyesek még életében, mások az első pünkösöd után csatlakoztak, s akinek világvégi visszajövetelét várták; de hitték, hogy láthatatlanul az eukarisztia ünneplésekor is megjelenik közöttük. Ez a hit és a közös szertartás összekovácsolta és összetartotta a híveket.

1. AZ EUKARISZTIA AZ EGYHÁZ EGYSÉGÉNEK JELE ÉS TÁPLÁLÓJA

Szent Pál írja, hogy egy testet alkotnak, akik egy kenyérből táplálkoznak (1Kor 11,17). Ezzel a testtel Krisztus azonosítja magát, saját testének tekinti, és belesugározza azt a természetfölötti erőt, amelyet kereszthalála és feltámadása révén érdemelt ki számára. És hogy ez hatékony legyen bennük, hogy ők benne, ő meg bennük megmaradjon, azért adja táplálékkul szomatikus testét és vérét. Egyes hittudósok (pl. Ratzinger) szerint amikor az Apostoli Hítvallás a szentek közösségét említi, nem személyekre, hanem szent ajándékokra utal, elsősorban az eukarisztiára, és annak egységesítő erejére. Mert az eukarisztikus lakoma fogja össze, illetve tartja össze a keresztségben Krisztussal és egymással egyesült híveket; Krisztus valóságos teste tartja életben Krisztus titokzatos Testét, és önt erőt azokba, akik az értünk szenvedett és feltámadt Kúriosz ünnepi lakomájára újra meg újra összegyűlnek. A kenyérnek sok búzamazgából és a bornak sok szőlőszemből való készítésében már a patrisztika korában a szentáldozásban eredményezett egységnek jelképét látták (vö. Didache: IX 4; Chrysostomus: 1 Cor hom 24 2). Szent Ágoston az egység jelének (signum unitatis) és a szeretet kötelékének (vinculum caritatis) mondja az eukarisztiát (In Joh 26 13). A középkorban is így gondolkodtak. Szent Tamás azt írja, hogy az eukarisztia az Egyház egységének szentsége (STh III 82 2 3).

2. AZ EUKARISZTIA LEHETŐVÉ TESZI A LEGTÖKÉLETESEBB ISTENTISZTELETET:

az Egyház belekacsolódását a mennyei liturgiába

A Mediator Dei enciklika a szentmise elsődleges céljának ezt mondja: a mennyei Atya dicsőítése a megdicsőült Krisztussal, az angyalokkal, és szentekkel együtt. Ezért szokott a praefatio Krisztuson kívül az angyalokra és szentekre is hivatkozni. Velük együtt hálát is mondunk Istennek. A hála fontosságának hangsúlyozása következtében ment át az eukarisztia elnevezés már az ókeresztény korban a liturgiát kísérő imáról az egész ünneplés jelzésére.

Az utolsó vacsora áldozati lakomájáról szólva említettük, hogy az anamnészis hálaadás és igent-mondás volt a megváltásra, ahogy Jézus lelkében is a hála és önátadás igenje élt az utolsó vacsorán. Az egyházi közösség a mennyei liturgiával egybehangzóan elsősorban a teremtést, megváltást és megszentelést köszöni meg Istennek, másodsorban magának a közösségnek létrejöttét és létbentartását. Köszönjük, hogy meghívott Egyházába (az ekkleszia szó eredeti jelentése: a kiválasztás útján meghívottak gyülekezete), ebben megtartott, és jelenlétével megerősít. Másodsorban – erre főképpen az újabb teológia hívta fel figyelmünket – nemcsak a maga, hanem az egész emberiség nevében is köszönetet mond az Egyház a megváltásért (54).

3. AZ EGYHÁZ ÖNMEGVALÓSÍTÁSÁNAK VÁLLALÁSA

Újabbban egyes hittudósok (pl. Schillebeeckx) azt állítják, hogy az eukarisztia nemcsak Krisztust jeleníti meg számunkra, hanem az Egyházat is. A Krisztust hittel elfogadó és felénk nyújtó Egyház is megjelenik az eukarisztiában. Ezzel az Egyházzal egyesül a lakoma résztvevőinek személyes odaadása: így találkozunk az eukarisztiában Krisztussal, az Egyházzal és egymással; így válik eggyé Krisztus valóságos teste és titokzatos Teste.

Ettől a több tekintetben vitatható elmélettől függetlenül is áll, hogy amikor az Egyház nevében és egyénileg hálát és igent mondunk, *igenlésünkben az Egyház feladatainak vállalása is benne van*. Vállaljuk elsősorban a Krisztusról szóló tanúságtételt, főként annak hirdetését, hogy halála mindenkinek üdvösséget szerzett (1Kor 11,26: Jézus halálát hirdetitek); vállaljuk továbbá az emberekért önmagát feláldozó Krisztus lelkületét, az önfeláldozó szeretetet. A szentmise szövegei többször említik a békét is. A bibliai béke az embereknek Istennel, egymással és önmagukkal való megbékéltségben áll; ennek szolgálatára is igent mondunk. Ezt az utóbbit abban a tudatban tesszük, hogy a Biblia békéjét nemcsak tevékenységünkkel mozdíthatjuk elő, hanem a kegyelemben való elmélyülés révén is. Hiszen a kegyelemmel megajándékozott ember forrásává lesz a kegyelemnek mások számára. Minél gyümölcsözőbben vesz részt tehát valaki a szentmisén, vagyis minél több kegyelemben részesül, annál inkább járul hozzá az Egyház „morális” szentségéhez, annál több kegyelem jut a titokzatos Test többi tagjainak.

4. A SZENTMISE NEM MAGÁNÁJTATOSSÁG, HANEM A KÖZÖSSÉG ÜNNEPE

Jézus az egész emberiség nevében mondott igent és köszönetet az Atyának. Ezt teszi az Egyház is. Az Egyház azonban szabad akaratú egyénekből áll, ezért szükséges, hogy tagjai ezt a hálát és igentmondást egyénileg is magukévá tegyék. Ez megy végbe azokban, akik résztvesznek az áldozat egészében úgy, hogy az áldozati lakomában magukhoz veszik az áldozati testet és vért. Az olyan résztvevőkben, akik nem tudnak elszakadni valamilyen súlyos bűnben megnyilvánuló nem-től, az említett igen-nek egy része mégis megvalósulhat. Az ilyen ember misehallgatása ugyanis azt a vágyat fejezi ki, hogy bár lenne ereje igent mondani; ehhez kéri a Szentlelket, az Atya és Fiú egymást igenlő szeretetének lelkét.

Bármennyire szükséges, hogy a közös ünneplésbe egyénileg bekapcsolódjunk, mégsem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a szentmise nem magánájtatosság. A régi húsvéti lakoma a közösség ünnepe volt, a szentmise is az egész Egyház ünnepe, még akkor is, ha kevés a résztvevő. Az eukarisztia rendeltetésének leginkább megfelelő és egyben leghatékonyabb

szentmise az, amelyiken az egy részegyházhoz tartozók valamennyien résztvesznek. Minthogy azonban a szentségi jelek az egész Egyházat képviselik (sőt Schillebeeckx szerint tartalmazzák is), ezért a kevés hívő jelenlétében mondott szentmisék, sőt az ún. privát-misék is érvényesek. Az eukarisztiának ekkleziológiai hatásai azonban kevésbé jutnak szóhoz ilyen esetben.

3. Az eukarisztia krisztológiai hatása

Az eukarisztia ekkleziológiai hatása nem öncélú, hanem a krisztológiai és a szótériológiai hatást szolgálja: sajátos módon eszközli, hogy az Egyházon keresztül egyénileg is találkozzunk Krisztussal, sőt vele bensőségesen egyesüljünk (*adunatio hominis ad Christum*), és kegyelmeket kapjunk.

Jézus ezt mondta Kafarnaumban: „Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, az bennem marad, én meg benne. Engem az élő Atya küldött s általa élek. Így az is élni fog általam, aki engem eszik” (Jn 6,56-57). Egyes szentatyák és középkori misztikusok ezt az egyesülést a jegyesek szeretet-egységéhez hasonlították (Origenes, Hilarius, Bonaventura, Szuzó). Ebben a hasonlatban az a fontos, hogy személyes találkozásról és egyesülésről beszél, bár tápláléknak tartja az eukarisztiát, mint a manna volt. Jeruzsálemi Szent Cirill szerint „a keresztény ember a test és vér vétele által Krisztus-hordozóvá válik, egy vér és egy test lesz Krisztussal” (Cath myst 4 3). Aranyszájú Szent János (In Joh hom 43 3) és Alexandriai Szent Cirill (In Joh 10 2 15) Krisztus testének és vérének a mienkkel való egybeolvadásáról beszélnek, és Cirill ezt két gyertyának egybeolvasztásához hasonlítja. Nagy Szent Leó írja, hogy Isten a megtestesülésben azért lett emberré, hogy köztünk éljen, eukarisztikus megtestesülése viszont arra szolgál, hogy az ember megistenüljön, hogy azzá váljék, amit magához vesz (Sermo 63 7).

Ezek a képek abból indulnak ki, hogy az eukarisztia eledel, az eledel viszont eggyé válik a táplálkozóval. Szent Ágoston azonban figyelmeztet, hogy itt fordított eset áll fenn, mint a természet rendjében: *nem a táplálkozó asszimilálja a táplálékot, hanem megfordítva történik* (Conf VII 10). Bibliai hasonlatra is hivatkoznak a szentatyák: a szőlőtő és szőlővesszők krisztusi hasonlatára (Jn 15,1-5).

Ezeket a túlzottan realiztikus színezetű képeket azonban nem ajánlatos önmagukban szemlélünk, hanem annak tekintetbevételével, hogy az egyesülés a titokzatos Test közvetítésével, azon keresztül valósul meg. Ezzel a szemlélettel kerülhetünk el két hibát: egyrészt a durva realizmust (mintha ti. az ember szó szerint Istenné vagy Krisztussá válhatna), másrészt ennek ellentétét, vagyis a pusztán szimbolikus vagy morális jellegű, érzelmi és etikai jellegű egyesülés gondolatát. Az eukarisztia hatása ugyanis e két szélsőséges felfogás közt foglal helyet. Ezért éppúgy misztérium-szerű, misztikus jellegű, mint Krisztus titokzatos Testének létezési módja. Hiszen a titokzatos Test sem realiztikusan elképzelhető fizikai test, de nem is átvitt értelemben test, vagyis testület, hanem e két természetes létezési mód közt elhelyezhető, de a természetben elő nem forduló módon, misztikusan létező.

Az eukarisztikus egyesülés távlati célja az egzisztenciális értelemben vett életközösség, amelyet Szent Pál így jellemez: „Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él énbenem” (Gal 2,20). Ez az élet a keresztségben kapott kegyelmi élet teljes kibontakoztatása. Ilyen kibontakozást szolgál a szentségi egyesülés: az önmagát halálában értünk adó és feltámadása által saját életét számunkra közvetíteni hivatott Krisztussal való személyes találkozásunk az eukarisztiában. Az eukarisztikus egyesülés tehát közbülső helyet foglal el az istenszeretet hatására, de szentségi közvetítés nélkül bekövetkező „erkölcsi egyesülés” (unio moralis) és a

gondolatvilágunkat és cselekedeteinket egészen krisztusivá tevő „egzisztenciális egyesülés” között, célja azonban az utóbbinak előmozdítása.

„Jézus Krisztus ...mindannyiszor személyesen eljön jegyeséhez, és jelenlétével újra meg újra megpecsételi, eleveníti és biztosítja a vele való benső egységet. És ezt nem azzal teszi, hogy mennyei valósággal egyszerűen megjelenik hitünk világában, hanem misztikai, de valós szentségi, tehát jelekben érzékelhető jelenlétével közvetlen személyes érintkezésbe lép velünk” (55).

4. Szótériológiai hatás: a Krisztussal való egyesülés kegyelmeket biztosít

A nyugatiakkal egyesülni készülő örmények számára a firenzei zsinat hitvallást készített. Ebben az eukarisztia szótériológiai és ekkleziológiai hatásait az étel és ital hatásaihoz hasonlítja (DS 1320): amilyen hatásokat eredményeznek ezek testi életünk számára, ugyanolyan hatásokat hoz létre az eukarisztia lelkünk számára. Az eukarisztia tehát természetfölötti életünk tápláléka.

Nem szabatos fogalmazás, hogy az eukarisztia lelkünket táplálja. Lelkünk tápláléka ugyanis a kegyelem, Krisztus eukarisztikus teste azonban több, mint a hétköznapi értelemben vett megszentelő és segítő kegyelem. De mivel Krisztus az összes kegyelmek foglalata és forrása (ős-szentség), azért a vele való egyesülés kegyelmeket is biztosít.

1. ELSŐSORBAN MEGSZENTELEŐ KEGYELMET

Mivel ez a szentség az „élők szentségei” sorába tartozik, a súlyos bűn állapotában levőknek csak kivételes esetben ad megszentelő kegyelmei (jóhiszemű tévedés esetén), a kegyelem állapotában levőknek pedig „*második kegyelmet*” ad, vagyis gyarapítja bennük a megszentelő kegyelmet. Ezt az igazságot *dogmaként* szögezte le a Tridentinum (DS 1655) Lutherrel szemben, aki az eukarisztia magunkhoz vételét a bűnbocsánatot eszközöző bánat jelének tekintette. – Szent Pál a Tridentinum szellemében írja a korintusiaknak, hogy aki az eukarisztikus lakomában méltatlanul részesül, saját ítéletét eszi és issza (1Kor 11,29). A szenthagyomány legrégebb emlékei is igazolják, hogy bűnösöknek nem szolgáltatták ki az eukarisztiát (Didache: 9 5; 14 1-2; vö. Iustinus: Apol I 66).

Akárcsak természetes életünk, a természetfölötti élet is állandó táplálásra szorul, hogy fennmaradjon, gyarapodjék és fejlődés útján fokozatosan kibontakozzék az egyesekben és az Egyházban a lelki nagykorúságra (Ef 4,13). A kegyelem gyarapodásának és ezzel a krisztusi élet táplálásának több módja van (lásd a kegyelemtanban a kegyelem növekedéséről és az érdemszerzésről szóló tanítást). Jézus rendelése szerint minden más tápláléknál kiválóbb az eukarisztia, amelyben közvetlenül egyesülünk az isteni élet teljességével (Kol 2,9).

A megszentelő kegyelem növekedésekor elsősorban a szeretet erénye gyarapszik. Ez azonban nem feltétlenül érzelmi jellegű szeretet, hanem Isten akaratának teljesítésére és embertársaink szolgálatára szóló elkötelezettség (vö. 1Jn 4,16.20), mint ahogy a szőlőtőről és szelővesszőkről mondott hasonlata után Jézus a vele való egységből adódó lelkületet jellemezte (Jn 15,9-13).

2. AZ EUKARISZTIA ÁLTAL SEGÍTŐ KEGYELEMEKET IS KAPUNK

Ezeket nem egyformán értelmezik a hittudósok. A legtöbben itt is abból indulnak ki, hogy az eukarisztia táplálék, a jó táplálék pedig egyrészt fenntartja az életet, másrészt kiküszöböli a kisebb betegségeket, harmadsorban bizonyos élvezetet, örömet, életkedvet eredményez. A gyümölcsöző szentáldozás is egyrészt biztosítja a megszentelő kegyelem állapotában való kitartásunkat; másrészt eltörli a bocsánatos bűnöket (DS 1638), sőt a hittudósok általános véleménye szerint az ideigtartó büntetések egy részét is indirekt módon, a lélek buzgóságának mértéke szerint, harmadsorban előidézhethet olyan lelki megbékélést és örömet, amely annál inkább jelentkezik, minél inkább megéli valaki a hozzá lehajló isteni szeretetet („omne delectamentum in se habentem”).

3. MIBEN KERESSÜK AZ EUKARISZTIA „SZENTSÉGI KEGYELMÉT?”

Jézus nemcsak a vele, hanem rajta keresztül *az Atyával való találkozásunkat* is akarja. Áldozati testét és áldozati vérént nyújtja, mert bele akar vonni bennünket az ő „húsvéti misztériumába”, az ő „pászka-jába”: tökéletes önátadásába és megdicsőülésébe, ami által az Atyát is megdicsőítette (Jn 17,1-5). Vele egyesült tökéletes önátadásunk és általa kapott megdicsőülésünk révén kell nekünk is megdicsőítenünk az Atyát. Mert az Atya dicsőségét nemcsak tökéletes önátadásunk szolgálja, hanem az isteni életben való részesedésünk is, hiszen akkor teljes az Atya dicsősége, ha a teremtés célja, a teremtmények megdicsőülése is bekövetkezik.

Jézusnak az Atya megdicsőítése felé vezető húsvéti zarándoklatába voltaképpen már a keresztség bekapcsolt bennünket. Ez a bekapcsolódás újul meg és más-más formában realizálódik minden szentségben. Mennyiben több és miben sajátosabb az eukarisztia mint pászka-misztérium? Abban, hogy az eukarisztia *elvezet a találkozásnak arra a magaslatára, ahol Isten szereti az Istent, a Fiút az Atyát a Szentlélekben*. „Mert ki találkozhat úgy Istennel, mint Isten az Istennel? Kizárólag Isten. Ilyen pedig csak egy volt az emberek között: Jézus. Ő valóságos ember, de személyében Isten, egyszülöttje az Istennek... Egy ember lépett be a Szentháromság életének szentélyébe: az Úr Jézus Krisztus, mert ő személyében Isten, és emberségével annyira és oly széttéphetetlenül eggyé vált a megtestesülésben, hogy szükségképpen embersége is van a Fiúnak, és evvel az emberségével az Atyáé a Szentlélekben...” (56).

„Amit az ember Jézus tett, élt, azt az Isten Fia tette és élte, ezért olyan Jézus élete, hogy úgy ölelheti át az Atya, mint Isten az Istent. A mi Jézusba oltottságunk kevés. Mibélénk nem áradhat át az ő Isten-mivolta. A szentségek révén való beléoltottságunk eredménye csodás: minőségünkben isteniek leszünk, át tudjuk venni a Fiú életstílusát –, de mindez önmagában kevés. Aki nem Isten, az nem találkozhat az Atyával mint Isten az Istennel. Ebben segít az eukarisztia. Általa két egészen csodálatos dolog valósul meg. Először az, hogy a szentmise révén mi Jézus életét éljük. Nem jézusi életet, hanem Jézusét. Nem isteni minőségű emberi életet, hanem az Istenember életét. Nem kegyelmi életet, a magunkét, hanem az Isten Fiának emberségében élt életét. Aki a szentmisét megcselekszi – akár a miséző pap az, akár a misébe aktívan bekapcsolódó hívő –, az végig csinálja magának Jézusnak egyszeri, megismételhetetlen életét ... A másik csodálatos eseménye a szentmisének: a mi életünk úgy beleötvöződik, úgy beleasszimilálódik Jézus személyes, istenemberi lényébe és életébe, hogy azzal egészen eggyé lesz, annyira, hogy Fiában bennünket is átölel az Atya. Nem külön, teremtményeknek kijáró öleléssel, hanem ugyanazzal, amellyel Jézust öleli magához, az embersége szerint is egyszülöttet, az Istennek kijáró öleléssel... A szentmise által lesz a keresztségben elindított istengyermekségünk valóban élet, mert általa ölel magához bennünket az Atya egyként Jézussal” (57).

4. AZ EUKARISZTIA JÖVENDŐ FELTÁMADÁSUNK ÉS ÜDVÖSSÉGÜNK ZÁLOGA (DS 1638)

Maga az Üdvözítő biztosít erről: „Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete van, s feltámasztom az utolsó napon” (Jn 6,54).

Hogyan lehet az eukarisztia üdvözülésünknek és dicsőségre való feltámadásunknak záloga? Hiszen az üdvözülés a végső kitartás kegyelmén (*gratia bene moriendi*) fordul, ahogy a kegyelemtan tanítja. Szent Pál is a Szentléleknek, a kegyelem Lelkének tulajdonítja a dicsőségre való feltámadást (Róm 8,11). Ám az üdvözülés érdemek tárgya is. Ha pedig a kegyelem állapotában szerzett egyéb érdemek is jogcímek lehetnek a *gratia bene moriendi* elnyerésére, a kegyelem állapotában végzett szentáldozás fokozott mértékben kell, hogy jogcím legyen, hiszen ez abba a titokzatos Testbe való bekapcsolódásunkat mélyíti és szilárdítja, amelynek örök sorsa a megdicsőülés.

91. §. Mik szükségesek az eukarisztia ünnepléséhez?

1. A szentségi jel anyaga és formája

1. AZ EUKARISZTIA SZENTSÉGI ANYAGA BÚZAKENYÉR ÉS SZŐLŐBOR

Erről hivatalos egyházi megnyilatkozás formájában először a firenzei zsinat szólt (DS 1303; 1320), és azt is megemlítette, hogy a kovásztalan és a kovászos kenyér használata egyaránt érvényes. Kovászos kenyeret a keleti szertartású egyházban használnak.

A zsinati döntés a kenyérré és borra vonatkozólag dogma. A kenyérnek búzakenyérként és a bornak szőlőborként való megjelölését a hittudósok biztos teológiai igazságnak tartották mindmáig.

Jézus az utolsó vacsorán valóban kenyeret használt (Mt 26,26 párh), és ezt tették az őskeresztények is (ApCsel 20,7; 27,35; 1Kor 10,17). A megfelelő görög szó (artosz) búzakenyeret jelent, ha nem tesznek hozzá más jelzőt; a zsidó szertartás is búzakenyeret írt elő a húsvéti lakomára. Eddig úgy tudtuk, hogy a szenthagyomány is a búzakenyér mellett tanúskodik, ezen belül viszont az első századokban vegyes volt a kovászos és kovásztalan kenyér használata, ami már eltér a zsidó szertartástól. A kovásztalan kenyér csak kb. 800 óta lett általánossá Nyugaton.

Az utóbbi évtizedek történeti kutatásai alapján egyes mai hittudósok azt állítják, hogy a búzakenyér használata nem mindig volt általános az Egyházban, ennél fogva a firenzei zsinat döntése nem kinyilatkoztatáson épülő dogmatikus, hanem csak fegyelmi jellegű döntés, amely azonban annyira kötelező, hogy ellenkező esetben nem lehet szó érvényes anyagról.

Az említett hittudósok a szőlőborról is így vélekednek, bár itt több nehézségbe ütközik a nézetük. Mert nemcsak a zsidó szertartás előírása szól amellett, hogy a bornak szőlőből kell készülnie, hanem Jézusnak egy mondata is erre utal: „Mondom nektek, mostantól nem iszom a szőlő terméséből addig, amíg majd az újat nem iszom veletek Atyám országában” (Mt 26,29).

Mivel joggal feltételezzük, hogy Jézus az akkori zsidó szokás szerint kevés vízzel elegyített bort használt, és az őskeresztényeknek ezt a szokását a szenthagyomány korai tanúi (Iustinus, Irenaeus, Cyprianus) már említik, ezért a víz hozzávegyítését is előírja az Egyház (DS 1748; 1759), és azt a nép és Krisztus egyesülése szimbólumaként tekinti.

Megjegyzendő, hogy a kenyér és bor csak akkor válnak anyaggá, ha az átváltoztatás által alkotó elemeivé lesznek a krisztusi ténykedésnek. Az eukarisztiában közvetített üdvösségnek igazi szimbóluma és közvetítője nem a külső jel, hanem Krisztus teste és vére.

2. AZ EUKARISZTIA SZENTSÉGI FORMÁJÁT A KONSZEKRÁLÁS SZAVAI ALKOTJÁK

Ez nem hittétel, hanem dogmatikailag biztosnak mondható igazság, de részletező megfogalmazása koronként más volt, és ma sem mondható teljesen egységesnek.

A firenzei zsinat arra utal, hogy mivel a miséző pap Jézus személyét képviseli, azokkal a szavakkal kell konsekrálnia, amelyekkel Jézus konsekrált. De hogyan konsekrált Jézus? A középkor óta sokan úgy hitték, hogy azokkal a szavakkal, amelyekkel testét és vérének eledelül nyújtotta. Az említett zsinati előírás óta *ezeknek a szavaknak az első évezred végére kialakult és a mai misekönyvben is olvasható fogalmazása a ma érvényes forma.*

A Bibliában azonban az átnyújtás szavai a lényegét nem érintő dolgokban eltérnek egymástól, és mai egzegéták szorgos kutató munkája sem tudta rekonstruálni Jézus eredeti szavait. A szenthagyomány sem egységes, nemcsak a krisztusi konszekrációt illetőleg, hanem abban sem, hogy a korai kereszténység hogyan konszekrált. Szent Ambrusig általában könyörgést említenek a tanúk, és ez a pap által szabadon megfogalmazott könyörgést jelent, amely az átnyújtás szavait (vegyétek és egyétek, mert ez az én testem stb.) is magában foglalta. Később a keletiek úgy vélték, hogy az átnyújtás szavai pusztán bevezető aktusa a konszekrálásnak, amely az ezeket követő „epiklészisz” hatására megy végbe.

A korai skolasztikában többen azt tartották, hogy Krisztus előttünk ismeretlen áldással, vagy pusztán akarati ténnyel konszekrált volna, nekünk azonban azokkal a szavakkal kell konszekrálunk, amelyekkel testét és véréát átnyújtotta. A trienti zsinat nem tér ki erre a problémára, pusztán csak azok nézetét kárhóztatja, akik elvetik a szentmise kánonját és a konszekráció szavait (DS 1759).

A tanítóhivatali megnyilatkozások és történeti kutatások alapján a legújabb időkig így fogalmaztak a hittudósok: az eukarisztia formája azok a szavak, amelyekkel Jézus az utolsó vacsorán tanítványainak adta testét és véréát, a forma lényege pedig így hangzik: „Ez az én testem; ez az én vérem” (58). Legújabbban kezdik hangoztatni egyes hittudósok, hogy a firenzei zsinat, illetve az egyházi rubrikák által előírt szavak feltétlenül hozzátartoznak a formához, sőt annak lényegét alkotják, de ezeken kívül a formához tartozik az egész „Prex eucharistica”, főleg annak átlényegülést kérő szavai. Hiszen az ószövetségi pászka-lakomán a hálaadó himnusz volt az elmúlt események megjelenítője.

Az *epiklészist* nem említi az utolsó vacsora leírása, és az első három században sem találkozunk vele Irenaeust kivéve, aki úgy ír róla, mintha a lényeghez tartozónak vélné. A keletiek Damaszkuszi Szent János óta általánosan használják. Eredete vitatható. Akik a formát az átnyújtás szavaiban látják, azok az epiklészist a megtörtént konszekrálás drámai ábrázolásának tartják. Hasonló dramatizálás, mint ahogyan a temetéskor vagy gyászmisében irgalmas ítéletet kérünk az elhunytak, pedig tudjuk, hogy az ítékezés már megtörtént a halál pillanatában.

2. A szentség létrehozója és kiszolgáltatója

1. Az eukarisztia szentségének közvetlen létrehozója csak felszentelt áldozópap lehet.

A Tridentinum ezt *dogmának* nyilvánította az újítókkal szemben, akik minden hívőnek misézési hatalmat tulajdonítottak (DS 1752). Ezzel megismételte a IV. lateráni zsinatnak az albiak és valdiak ellen hozott határozatát (DS 794).

Már az Ószövetségben külön papságnak volt fenntartva az áldozat bemutatása. Ennek az intézkedésnek szellemében járt el Jézus, amikor az utolsó vacsorát nem családi körben, vagy tanítványai és tisztelői körében, hanem csak tizenkét apostola társaságában fogyasztotta, és csak nekik mondotta: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre!”. A szenthagyomány szava is határozott és egyöntetű már kezdettől fogva (Didache: 15 1; Clemenés Romanus 41-42; Ignatius: Smyrn 8 1; Trall 2 3; Phil 4; Iustinus: I 65 stb.).

2. Az eukarisztia *rendes kiszolgáltatója a püspök, az áldozópap és a diakonus, rendkívüli kiszolgáltató az akolitus, továbbá az a személy, akit az egyházmegye vezetője közvetlenül vagy közvetve (= megbízottja útján) felhatalmaz erre. Szükség esetén bárki kiszolgáltathatja.*

Mindezeket az Egyház ősrégi gyakorlata igazolja, és egyházi rendelkezések szabályozzák.

3. Ahhoz, hogy a szómatikus jelenlét létrejöjjön vagy a kiszolgáltatás érvényes legyen, *nem feltétlenül szükséges a miséző vagy kiszolgáltató hite.* Elegendő, hogy az illető az Egyház által előírt szertartás végzésének szándéka által bekapcsolódik az Egyház hitébe. Ilyenkor a szentség jelszerűsége – amelynek kivételében csak azok számára van mondanivalója, akik hisznek benne – „per fidem Ecclesiae” érvényesül. Az történik, hogy az isteni ajándékot

hálásan magáévá tevő Egyház a szentségi szertartás által adja meg a kenyérnek és bornak mint Isten végtelen szeretete jeleinek azt a természetfölötti értelmet, amelynek fejében a Szentlélek a szertartás révén megjeleníti Krisztust. Az Egyház hitével telített szertartás hívja le Isten teremtői hatalmát, így konszekrál.

Természetes, hogy ha a miséző vagy kiszolgáltató hitetlen, vagy súlyos bűnben van, Isten szigorú ítéletét vonja magára (1Kor 11,29).

3. Kik részesülnek az eukarisztia hatásaiban?

1. A HATÁSOK KÖZVETÍTÉSÉNEK KÉTFÉLESÉGE

Az eukarisztiának nem az az elsődleges célja, hogy Jézus köztünk időzzék, hanem hogy általa belekapcsolódjunk az ő életáldozatába, és a szentáldozás révén közte és köztünk az elképzelhető legszorosabb egység jöjjön létre. Úgy jelenik meg, mint aki állandóan felénk nyújtja (re-praesentat), felkínálja önmagát.

Az eukarisztia ünneplésére, vagyis a szentmisére összegyűltek az egész Egyházat képviselik, és a szentmisét maguk is tevőlegesen bemutatják, nemcsak az őket képviselő pap révén (L 48; E 10; 11). Ezt az teszi lehetővé, hogy a keresztség szentsége mindenkinek megadja az általános papságot (sacerdotium commune). Tehát önmaguk és az egész Egyház nevében valamennyien igent mondanak az új és örök szövetségre, egész önmaguknak Jézus önfeláldozásával való azonosítására, és ezzel önmaguk átadására, a paruzia várására, továbbá az áldozatot közvetítő Egyházra (lásd a 85. §. 2. pontját).

Jézus étel formájában történő megjelenítése jelzi, hogy *jelenlétének végső célja a szentáldozás*. Az ünneplés tehát elvileg azoknál éri teljes hatását, akik áldozáshoz is járulnak. Mivel pedig a lakoma áldozatbemutatás is, a szentség céljának leginkább az felel meg, ha szentmise keretében áldozunk. Bár tagadhatatlan, hogy a misén kívüli áldozás gyümölcsöző lehet, hiszen Krisztus szómatikus jelenléte a színek megromlásáig megmarad. Az eukarisztia alapítója szándékának azonban kevésbé felel meg az ilyen.

2. A HATÁSOK KÖZVETÍTÉSÉNEK FELTÉTELEI

Krisztus szómatikus jelenléte objektív jellegű, vagyis elvileg független a résztvevők és az áldozók hitétől, jelszerűsége következtében azonban csak azok számára van mondanivalója, akik hisznek benne. Aki nem hisz, annak számára nem jelzi és nem is közvetíti a szentségi Jézust; az ilyen misehallgatónak – bizonyos körülmények fennforgása esetén – legfeljebb szentségen kívüli kegyelmeket ad.

A szentáldozás hatásait illetőleg megkülönböztetésekkel élnek a hittudósok.

Amikor nem abban a tudatban áldozik valaki, hogy szentségről van szó, akkor pusztán *materiális* vételről (sumptio materialis) beszélnek. Ez esetben nincs hatásközvetítés.

Ennek ellentéte a *gyümölcsöző* vagy méltó áldozás (sumptio fructuosa seu digna). Olyanoknak áldozása ez, akik nemcsak hisznek, hanem a megszentelő kegyelem állapotában vannak és kellő felkészültséggel bírnak. Legteljesebben ilyeneknél fejti ki hatását az eukarisztia.

Mi történik azokkal, akik a szentségi jelenlét tudatával *súlyos bűn állapotában* áldoznak? Ha tudják, hogy ez tilos, akkor súlyos szentségtörést követnek el. Ezt már Szent Pál megírta a korintusiaknak (1Kor 11,28-29). Aki azonban jóhiszeműleg és kellő bánattal veszi magához így az eukarisztiát, annál a szeretet szentsége létrehozza a bűnbocsánatot.

A vallásos irodalomban lelki áldozásról (sumptio mere spiritualis) is olvasunk. Ez nem egyéb, mint tudatos vágyakozás az eukarisztia vétele után (votum explicitum sacramenti Eucharistiae), amely szentségen kívüli úton közvetít kegyelmeket, ha megvan a kellő bűnbánat.

Az eukarisztia méltó felvételéhez a kegyelem állapotán kívül megfelelő előkészület is szükséges.

Aki két szín alatt áldozik, nem valószínű, hogy több kegyelmet kap, mintha egy szín alatt áldozna.

4. Az eukarisztia szükségessége

Az eukarisztia isteni és egyházi parancs alapján szükséges az üdvösségre. Amikor a trienti zsinat ezt ünnepélyesen kimondotta (DS 1659), elsősorban arra gondolt, hogy Jézus a kafarnaumi zsinagógában az örök élet feltételének mondta az eukarisztiát (Jn 6,54), az utolsó vacsorán pedig parancsot adott az eukarisztia ünneplésére (1Kor 11,24). Arról viszont nem intézkedett Jézus, hogy hányszor kell ezt tennünk, ez az intézkedés tehát Egyházára maradt.

Jézus a kafarnaumi szavait sohasem értelmezte az Egyház úgy, hogy az eukarisztia az üdvözülésnek nélkülözhetetlen feltétele. Még a „votum Eucharistiae”-t sem tartja *eszközszerűen szükségesnek*, mint pl. a vágykeresztséget, a votum baptismit.

Relatív eszközszerű szükségességről azonban beszélhetünk. Az Üdvözítő szavaiból, valamint az eukarisztia hatásaiból ugyanis logikusan következik, hogy ha valaki szándékosan nélkülözi, szabad akarattal elutasítja, bajosan marad meg a kegyelem állapotában; nem valószínű, hogy megkapja a végső kitarás kegyelmét. Így kell értenünk Jézus szavait, hogy ha nem esszük testét és nem isszuk véréit, nem lesz bennünk élet.

92. §. A keresztség szentségi jellege

1. A keresztség szentségének előzményei

A keresztség görög eredetű latin neve: baptismus, -i, vagy baptisma, -atis. A görög baptein és baptizein ige jelentése: vízbemerít, lemos. A víznek mint a tisztulás jelének szereplése gyakori a vallástörténetben. A Jézus korabeli misztériumvallásokban és az ószövetségi zsidóság vallási életében is találkozunk vele. Újszövetségi jelentésének megértéséhez a zsidó előzményekből kell kiindulnunk.

Az *ószövetségi Szentírás* egyrészt olyan eseményeket tartalmaz, amelyeket az újszövetségi szentkönyvek a keresztség *előképeinek* tüntetnek fel: ilyen a vízözön (1Pt 3,20-21) és a Vörös-tengeren való átkelés (1Kor 10,1-2). Másrészt a Tóra *rituális mosakodásokat* írt elő, amelyek tisztává, azaz a kultuszra alkalmassá tettek (Szám 19,2-20); MTörv 23,10-12). A *próféták* bűnöktől megtisztító víz kiadásáról jövendöltek (pl. Zak 13,1), és ezt az eszkatológikus megtisztulást Isten Lelkének kiadásával hozták összefüggésbe (Ez 36,24-28; vö. Zsolt 51,9.12-13).

A fogság utáni zsidóságban, az esszéusoknál és a qumrániaknál gyakoriak az olyan fürdők, amelyek bűnbánattal összekötve lelki tisztulást eredményeznek. De *Keresztelő Szent János* eljárásával ellentétben ők (főleg a qumrániak) mindennap keresztelkedtek, és mindenki maga merült a vízbe. Náluk tehát nem beavatási (iniciációs) szertartásokról volt szó. János keresztsége azonban beavatás volt, és e tekintetben az övé a prozelitáknál előírt keresztséghez hasonlít. A prozeliták ugyanis a Krisztus előtti időben a körülméletlenségén kívül keresztség formájában is csatlakoztak a zsidó néphez (vö. Mt 23,15). János nem prozelitákat akar, hanem olyanokat, akik Ábrahám igazi utódai (Mt 3,9 párh), mert várják a Messiást, aki majd Szentlélekkel és tüzellel fog keresztelni (Mt 3,11 párh; ApCsel 2,1-20; 11,16; 19,3-4). A János féle keresztség az egész zsidó népnek szóló ajánlat, nemcsak a prozelitáknak és a bűnösöknek. De mivel a messiási országra készít elő, feltételezi, a korábbi szemléletnek és lelkületnek tökéletes megváltoztatását, a metanoia-t (Mt 3,1-12 párh).

Jézus is felvette János keresztségét. Nála nem lehet szó bűnvallomásról, sem metanoiáról. Keresztsége azt bizonyítja, hogy a bűnösök közé akarja sorolni magát, magára veszi a világ bűnét (Jn 1,29.36). Így ez a keresztség előre jelzi és előkészíti Jézusnak a halálban történő „megkeresztelkedését” (Lk 12,50; Mk 10,38). Másodsorban annak bizonyossága ez a keresztelkedés, hogy az Atya Jézust beiktatja messiási munkájába. Ezért idézi az Atya hangja Iz 42,1 szavait, de a prófétánál szereplő „szolga” szót a „fiú”-val helyettesíti; a Léleknek galamb képében történő leszállása pedig az eszkatológikus jövendölések beteljesedését jelzi, és azt is, hogy amikor majd a halál keresztsége után megdicsőül, embersége megkapja a Lélek teljességét és „éltető Lélek”-ké (1Kor 15,45) lesz, aki a benne hívőknek szintén megadja a Szentlelket (vö. Ef 5,25-32; Tit 3,5-6).

Igen valószínű, hogy *maga Jézus nem keresztelt*, csak tanítványai. Hiszen amíg a Földön járt, a messiási ország elfogadása az ő látható személyének elfogadása volt, és a bűnöket is személyesen bocsátotta meg. Szent embersége „ős-szentség”, minden későbbi szentségnek alapja. Aki Jézussal hitben találkozott, az közvetlenül őáltala szentelődött meg, nem külső jellel kapta a kegyelmet. Jézuson kívül ilyenre más nem képes, ezért rendelte mennybemenetele utánra a szentségeket mint érzékelhető jeleket, köztük a Jánosétól lényegesen különböző új fajta keresztséget, a keresztség szentségét.

2. Keresztség az ősegyház gyakorlatában

János keresztségét Jézus tanítványai is magukra vették, sőt másoknak is kiszolgáltatták (Jn 4,1-2). Hiszen Jézus életében csak az volt a feladatuk, hogy az embereket előkészítsék a Jézussal való személyes találkozásra.

Jézus megdicsőülése után szintén kereszstelnek, de egészen más tartalommal:

1. Jézusnak mennybemenetele előtti *megbízására hivatkoznak*: „Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére, és tanítsátok meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam nektek” (Mt 28,19-20).

Egyes egzegéták a trinitológiai formula miatt úgy gondolják, hogy ez a parancs („mandatum baptismi”) nem pontosan így hangzott, csak az első keresztyén közösségek értelmezése adta ebben a formában Jézus ajkára. Ha így volna, akkor is bizonyítaná, hogy az új fajta keresztséget Jézusra vezették vissza. Ezt nemcsak a Máté-féle, hanem a János-féle hagyomány is igazolja: Jézus azt mondja Nikodémusnak, hogy az Isten országa elnyerésének feltétele a vízből és Szentlélekből történő újjászületés (Jn 3,3 ssk).

Jézusi intézkedést következtetünk abból is, hogy az első pünkösdkor (ApCsel 2,38-41), valamint az etióp udvari tiszt esetében (ApCsel 8,36-38) térovázás nélkül, magától értődő természetességgel kereszstelnek Jézus nevében (vö. ApCsel 10,48; 19,5).

2. A Jézus nevében történő keresztkelés több, mint a jézusi rendelkezés végrehajtása. Az udvari tiszt hitvallása („Jézus Krisztus az Isten Fia”) a Jézus isteni küldetésébe vetett hitet mutatja, Szent Pál szerint pedig Krisztust ölti magára a keresztkelő (Gal 3,27; vö. Róm 13,14; 1Kor 6,17). *A jézusi keresztség tehát Jézus személyébe kapcsol*, hiszen benne jött el a próféták által ígért Ország; a Jézus titokzatos Testébe való felvétel a benne megjelent isteni élet (1Jn 1,2) részeseivé tesz bennünket (Róm 6,11).

3. Jézus közvetítésével Istenhez való viszonyunkat is lényegesen módosítja a keresztség. Mindezekről bővebben a 93. §. 2. pontjában lesz szó.

3. A keresztség mint szentség

1. Az eddigiek alapján nem nehéz felismerni, hogy a keresztség *kezdetől fogva tartalmazta azokat az elemeket, amelyeket a szentség fogalmának tisztázása óta lényegesnek kell tartanunk* ahhoz, hogy egy szertartást szentségnek mondhassunk. Megtalálható ugyanis benne a) a külső jel (vízzel való lemosás és Jézus, majd a Szentháromság említése), b) a kegyelmi hatás (istengyermekség stb.) c) a krisztusi alapítás. Szent Pál olyan szertartásnak tartja, amelyben Krisztus isteni szava mossa tisztára az Egyházat, hogy szent és szeplőtelen legyen (Ef 5,26-27).

2. *A szentség nevet* (latinul: sacramentum, görögül: müszterion) Tertullianus óta alkalmazzák a keresztségre. A III. és IV. század atyái már elkülönítik a többi misztériumtól, és ezt főleg két tulajdonsága kiemelésével teszik: a) a keresztség olyan, mint a római katonák hűségesküje, amelyet szintén sacramentum-nak neveztek: Krisztus szolgálatára való elkötelezés. b) Mégsem egy magunk-kezdeményezte csatlakozás megpecsételése, mert kegyelmi meghívást és kiválasztást feltételez, és mert természetfeletti belső átalakulást vált ki; Isten teremtői tevékenysége Krisztusban való újjászületést eszközöl általa.

4. Keresztség és hit, keresztség és mágia

A keresztség felnőtt esetében feltételezi ugyan, hogy a keresztkelő az evangélium hirdetése nyomán megkapta a hit ajándékát, sőt hitét külsőleg is megvallotta (ApCsel 16,31-32). Ez a hit azonban „fides implicita” is lehet, vagyis pusztán készség mindannak elfogadására, amit a hithirdetés közölni fog vele. Úgy tűnik ugyanis, hogy Kornéliusz (vö.

ApCsel 10,47), és a filippi fegyőr (16,33) esetében a családapa hite elég volt arra, hogy az egész család megkeresztelkedjék. De sohasem elég a Jakab-levél által „holt” hitnek (2,17) mondott elméleti igaznak-tartás, hanem ennek logikus következményére, a teljes megtérésre (ApCsel 2,38) is szükség van. Mindez a kegyelem műve (Ef 2,8). A keresztséget megelőző kegyelmet bizonyítja az a néhány eset, amikor a Szentlélek hatása már keresztelezés előtt megmutatkozott mások által is érzékelhető formában (ApCsel 10,44-46).

A keresztség azonban jóval több, mint külsőleg is tanúsított szimbolikus jele a feltámadt Krisztussal való hitben történt találkozásnak. A patrisztika gyakran elmélkedik arról, hogy a víz a természetes élet egyik feltétele. A keresztségben szintén életet hoz létre a víz, természetfölötti életet, és ezt a hatását Isten teremtői szózatának köszönheti (vö. Ef 5,26). A keresztség tehát Isten szabad teremtői tevékenységét feltételezi. Lényegesen különbözik a pogány szertartásoktól, amelyek megszemélyesített természeti erők hatását vélték közvetíteni természetes okozati összefüggés formájában. A pogányok mágikus ceremóniái mintegy kikényszeríteni akarták a felsőbb hatalmak beavatkozását; a szentségi találkozás létrejöttékor viszont szabad isteni akarat jutalmazza meg a kiválasztottnak juttatott kegyelem hatására ébredt hitkészséget.

5. A keresztség szentsége és a szenthagyomány

A keresztségről már a *Didachéban* (7) olvashatunk. Legrégibb monográfiát (értekezést) *Tertullianus* írt a keresztségről (De baptismo címen).

Iustinus (Apol 1 61) Istennek való szentelést és Jézus által történő újjáteremtődést tulajdonít a keresztségnek. Ezek a feltételei a mennyek országába való belépésnek. *Hermász Pásztor*a a halálból való megszabadulásról és az igaz élet elnyeréséről ír (9 16 2-4). *Alexandriai Kelemen*: Isten gyermekeivé leszünk, és ezáltal a halhatatlanság birtokosaivá (Paed I 6 26 I-3). *Origenész* (Ad mort 17): a vízből való újjászületés által eljutunk az új Paradicsomba, az Egyházba, és új szövetséget kötünk Istennel.

Ettől kezdve gyakran emlegetik a vétkek lemosását, az újjászületést, a megvilágosodást (vö. Ef 5,8; Zsid 6,4; 10,32) és a pecsétet (vö. 2Kor 1,22), amellyel Isten lefoglalja magának a megkeresztelt lelkét; továbbá a Szentlélekkel való felkenést (vö. 2Kor 1,21; 1Jn 2,20).

93. §. A keresztség hatásai

1. Beiktatás a keresztesy közösségbe

A keresztség közvetlen hatása *ekklézológiai* jellegű: *beiktatás (initiatio)* a keresztesy közösségbe, felvétel Krisztus Egyházába.

Ez a hatás – amelyre a Jn 3,3-ban találunk utalást –, csak másodrangú a szótériológiai és a krisztológiai hatásokhoz, vagyis a lelki újjászületéshez és a Krisztusba való beiktatáshoz képest, logikai sorrendben azonban megelőzi őket: feltétele azoknak.

A természetes rendben is így van. Természetes életünket emberek (szüleink) közvetítésével kaptuk Istentől, sőt az újszülött később is rá van utalva az emberi közösségre (anya, család, társadalom), hogy életben maradjon és egyénisége kibontakozhasson. A természetfölötti élettel Egyházát telítette Isten, az egyén jelszerűen csak az Egyház közvetítésével juthat hozzá, sőt ebben az új életben megmaradni és természetfölötti személyiséggé kibontakozni is csak akkor képes, ha állandó kapcsolatban marad az Egyházzal.

A szentségek kiszolgáltatásakor a felvevő először az egyetemes szentséggel, az Egyházzal találkozik. Fokozottan áll ez a keresztségre, amely első szakramentális találkozás és kölcsönös elkötelezettség.

Mit eredményez a kölcsönös elkötelezettség?

1. *Visszavonhatatlanul* keresztesyek leszünk, tagjai Krisztus Egyházának.
2. *Teljes jogú* tagokká válunk, az egyetemes szentségnek juttatott kegyelmek részesévé és a többi szentség felvételére alkalmassá.

3. A keresztség az *Egyházba mint közösségbe* (communio sanctorum = a hívek és a szent cselekmények közössége) iktat be. Tehát nem úgy fogunk viszonyulni az Egyházhoz, mint egy üdvösséget „szolgáltató” intézményhez, vagy érdek-szövetséghez, hanem mint élő, szerves (organikus) közösséghez, amely bennünk és általunk is él, épül vagy visszafejlődik: Krisztus élő Testének tagjai leszünk a keresztségben.

Ezért Jézus főpapi imája (Jn 17,21-23) főként azt az egységet kérte hívei számára, amely közte és az Atya közt áll fenn. Ebből az egységből fakadó lelki javakban való részesedést, és ennek az egységnek fenntartására irányuló „közösségi kötelességeket” Jézus az Egyház jelszerűsége egyik lényeges megnyilvánulásának tartotta: „... megtudja a világ, hogy te küldtél engem, és szereted őket, amint engem szeretted” (uo). Szent Pál is az egyházi közösség természetes megnyilvánulásaként szorgalmazza a Test tagjainak egyetértését, együttérzését, együttes munkálkodását és az Egyház jól értelmezett érdekeinek önzetlen szolgálatát (vö. 1Kor 12,13-14; Ef 3,6.13-22; 4,1-6; Kol 3,12-16; Róm 12,3-8).

4. A keresztségi character eszközli az *általános papságba* (sacerdotium commune) való beiktatást. Ennek a papságnak megnyilvánulásai: Az Egyház áldozatát nemcsak a pap keze által mutatják be a hívek, hanem maguk is aktív bemutatói a szentmisének (E 10; 11; L 48). Hirdetői és eszközlői továbbá a világ népei egységének, vagyis annak, hogy Isten minden népet és minden embert szeret és mindenkit meghív az üdvösségre. Hirdetői továbbá az eszkatológiai remények ébrentartásának és az üdvösség valóságának (E 9). Napról napra bemutatják lelki áldozataikat önmagukért és a világ megszentelésére, tanúi Isten nagy tetteinek és az örök életre vonatkozó reménységnek (E 10; 34; vö. 1Pt 3,15). Áldozatos életük kovászként járja át és szenteli meg a hétköznapi teendőit (M 15).

Nb. Mivel az általános papság a keresztségi characterben gyökerezik, jogaival és kötelességeivel együtt azokban is megmarad, akik a szolgálati papság (sacerdotium ministeriale) characterét megkapják. Ugyanez vonatkozik az 1. és 2. pont alatt említett hatásokra.

2. Az újjászületés kegyelme

Szent János evangéliuma, az első János-levél, az első Péter-levél és különösen Szent Pál levelei főleg a keresztség újjászüelő hatásairól szólnak.

Szent János prológusa azt mondja, hogy akik Jézust hittel befogadták, Isten gyermekei lettek, de nem emberi nemzés, hanem Isten teremtői tevékenysége folytán, „Istenből születtek” (Jn 1,13). Nikodémusnak maga Jézus beszél vízből és Szentlélekből történő újjászületésről (Jn 3,5). Ennek alapján az első keresztények így gondolkodtak: a Szentlélek erejétől mintegy megtermékenyedik a keresztség. Szent Pál is az újjászületés fürdőjének mondja a keresztség (Tit 3,5), itt születik meg az új ember (Ef 2,15; 4,22), a benső ember (Ef 3,16), az új teremtmény (2Kor 5,17). Szent János evangéliumának és leveleinek állandó témája a Krisztusban nyert új élet.

Az újjászületés *egy negatív és egy pozitív mozzanatból* épül fel. A kettőt egybefogva szemlélteti Szent Pál hasonlata, amely a keresztséget a mysterium Paschale-val hozza kapcsolatba: „A keresztségben ugyanis eltemetkeztünk vele együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk” (Róm 6,4).

1. ELTEMETKEZTÜNK VELE EGYÜTT A HALÁLBA

Krisztus halála a bűnök miatt történt. Magára vette bűneink büntetését, ezért elmondhatjuk Szent Pállal, hogy a régi ember bennünk vele együtt keresztre feszített, és vele meghaltunk a bűnnek. Ez a meghalás egyaránt jelent tényt és feladatot. Tény, hogy a keresztség eltörli a bűnöket és azok következményeit, de ugyanakkor feladatot is vállal az ember: egész életében küzdeni fog a bűn ellen, vagyis mindent megtesz, hogy bűnbe ne essék, és másokban meg a világban is csökkentse a bűn uralmát.

a) A tényt Szent Pál úgy is fogalmazza, hogy a keresztség *lemossa bűneinket* (Ef 5,26). Megtérésekor ezt Ananiástól hallotta (ApCsel 22,16). De már Szent Péter is a bűnbocsánatot mondta a keresztség első hatásának első pünkösdi beszédében (ApCsel 2,38). Ugyanezt vallják az apostoli Atyák: „A bűnök szennyétől piszkosan szállunk le a keresztségbe, és teljes tisztaságban emelkedünk ki onnan” (Barnab 11 1 8; vö. Did 9 5; Herm 9 16 stb. Így tanítanak az első egyetemes zsinatok: „Vallozz az egy keresztséget a bűnök bocsánatára” (Nicea-konstantinápolyi Hitvallás: DS 150). Felnöttek kereszstelkedésekor a bűnbocsánat feltétele a bánat.

b) Szent Pál teológiája a bűnös tetteken és a bűnös lelkiállapoton kívül az egész emberiségnek a bűntől való olyan megfertőzöttségét említi (Róm 3,10; vö. 5,12-21), amelyet a későbbi teológia *áteredő bűn* néven tárgyal. Ezért amikor azt írja az Apostol, hogy a keresztség „megszabadított téged a bűn és a halál törvényétől” (Róm 8,2), és amikor a bűnnek való meghalásról, a régi ember levetéséről, újjászületéséről, új Ádamba való belekapcsolódásunkról, újjáteremtődésről és hasonlókról beszél, az áteredő bűn eltörlésére is joggal gondolhatunk. Ezt az eltörlést a trienti zsinat dogmának nyilvánította (DS 1514).

Nem következtethetünk azonban Szent Pál szavaiból a rendetlen hajlamok (concupiscentia) eltörlésére. Hiszen a rómaiaknak írt levélben önmaga belső meghasonlottságát sem szégyenli ecsetelni a nemzetek Apostola (7,14-25).

c) „Nincs semmi elmarasztaló ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban élnek” (Róm 8,1). Ilyen kijelentéseknek, továbbá annak a ténynek alapján, hogy a megkeresztelt új teremtmény, vallanunk kell, hogy a keresztség nemcsak a bűntől, hanem büntetésre-méltó voltunktól,

bűnadósságainktól is megszabadít bennünket, *az örök kárhozattól és az ideigtartó büntetésektől egyaránt*. Az Egyház gyakorlata ezt a meggyőződést azzal fejezi ki, hogy a keresztkedőkre nem szab ki semmiféle vezeklést és elégtételt (vö. DS 1316).

2. MIKÉNT KRISZTUS FELTÁMADT, MI IS ÚJ ÉLETRE KELÜNK

A keresztségben kapott új élet a keresztyén létnek, a keresztyén ember egzisztenciájának egészen különleges, a vallástörténetben páratlan sajátosságát alapozza meg. A keresztségben kapott új élet ugyanis nemcsak etikailag új, tehát nemcsak abban áll, hogy bűneinktől megszabadulva egészen Istennek élhetünk, hanem ezenfelül *ontológiai újdonság* is. A keresztség nemcsak a Krisztust követők társaságába iktat be bennünket, és nemcsak Krisztus életművének tesz részesévé, hanem *beleépít Krisztusba*, az ő életébe, sőt személyébe. *Az új élet a megdicsőült Krisztus életében való részesedés*. Nem a viselkedés, lelkület és érzésvilág közössége jön létre Krisztus és a megkeresztelt között – bár ennek a megszerzése a keresztyén ember elsőrendű feladatai közé tartozik (vö. Fil 2,5-11) –, hanem a természet világában elő nem forduló, ezért fogalmilag meg nem ragadható ontológiai egység. Szent Pál szerint a keresztség abba az életbe kapcsol bennünket, amelynek feje nem az első Ádám, hanem Krisztus mint második Ádám (Róm 5,12-21; 1Kor 15,45). De maga Krisztus is utalt erre az új életre a szőlőtőről és szőlővesszőről mondott hasonlatában (Jn 15,1-8).

Szent Pál hol azt írja, hogy Krisztusban vagyunk, hol pedig, hogy Krisztus van bennünk. Ellentétesnek látszó állítások, de csak addig, amíg rá nem jövünk, hogy a megigazultság nem annyira tárgyi megnyilvánulás, inkább Krisztusnak olyan ontológiai azonosulása velünk, amely kettőt eredményez: titokzatos Testébe való felvételünket, és ennek hatásaként lelkünknek a megszentelő kegyelemben Krisztus képére való ontológiai átformálódását.

A krisztusképiség realizálódásának mikéntjével főleg a teológiának misztérium-teológia néven ismert irányzata (80. §) foglalkozik. Hogy pedig a Krisztusban nyert új élet mit eredményez, azt a dogmatikai kegyelemtan mutatja be részletesen (vö. 68-74. §.). Itt csak néhány szempontot emelünk ki:

a) Minden ember Ádám utódeként születik a világba. Lelkén az áteredő bűn; ennek pedig az a következménye, hogy az újszülött csak teremtményi viszonyban lehet a mennyei Atyával, nem pedig gyermeki szeretet-kapcsolatban. Pedig Isten eredeti szándéka az első ember teremtésekor az utóbbi volt. Ennek megvalósulását teszi lehetővé számunkra Isten, amikor a második Ádám utódai közé iktat a keresztség szentségében. *A Krisztusba való beiktatódás istengyermeki viszonylatot és életet eredményez.*

Az Atya tehát úgy tekinti és úgy szereti a megkeresztelteket, mint elsőszülöttének testvéreit és örökostársait (Róm 8,17.29). Másfelől a Lélek minket is ráébreszt istengyermekségünk nagy ajándékára, és arra, hogy ennek következtében teljes bizalommal fordulhatunk Istenhez, aki mindent lelkünk javára akar fordítani, hiszen nem mi választottuk őt, hanem ő választott ki és hívott meg bennünket már a világ teremtésekor (Róm 8,28-30; Jn 15,16; Ef 1,4-5).

A megkeresztelteket tehát olyan *családot alkotnak*, ahol az apa szerepét a mennyei Atya tölti be, a legidősebb testvér Krisztus, aki egyben példaképe, képviselője, közvetítője a többieknek, a család tagjait egybefűző kötelék pedig az isteni szeretet Lelke, a Szentlélek. Az üdvözítés végső célja nem kisebb, mint az emberiség hatalmas családjának ebbe a természetfölötti életközösségbe való bekapcsolása (Ef 1,5-6).

Istengyermekségünk nemcsak tény, hanem *feladat is*: mint a természetes életben, ebben is állandóan fejlődünk kell, míg „meglett emberré nem leszünk, elérve a krisztusi teljességet” (Ef 4,13). Ez a fejlődés egyrészt kötelességünk, de másrészt jól felfogott érdekünk, hiszen csak így tudjuk kibontakoztatni személyi adottságaink egészét, személyiségünknek Isten által elgondolt és kinyilatkoztatott teljességét.

b) Már az Ószövetség nagy tettei Isten Lelkének hatására mentek végbe. Jézust is felkente a Lélek, sőt teljesen eltöltötte emberségét az Atya és Fiú közti szeretet Lelke. Ezt a Lelket,

Krisztus Lelkét kaja a keresztségben az ember. A megdicsőült Krisztus az eukarisztiában testileg (szómatikusan) van jelen, a megigazult emberbe pedig a Lelkét küldi, hogy az illető természetes szeretetét természetfölöttire változtassa. A megkeresztelt ember (1Kor 6,19), sőt a megkereszteltek közössége is (1Kor 3,16) a Szentlélek templomának mondható. Ezért nevezték magukat és egymást „szent”-nek az első keresztények, noha tudatában voltak gyarlóságaiknak (ApCsel 9,13; Róm 1,7; 8,27; 1Kor 6,1; 2Kor 11,2; Ef 1,1; Fil 1,1, Zsid 3,1; Jel 5,8 stb.).

A Szentlélek *nem sztatikusan* tartózkodik templomában, hanem tevékenyen segít, hogy Krisztust lelkünk urának, Küriosznak tudjuk vallani (1Kor 12,3), hogy Istent atyánknak tudjuk szólítani (Róm 8,15), hogy Isten bölcsessége járja át a lelkünket (1Kor 2,13); a Lélek adja a karizmákat is. Általában tehát a keresztény élet gyakorlati megvalósítását teszi lehetővé számunkra.

c) Az ősegyház már az apostolok korában felismerte: mivel az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek ilyen szerepe voltaképpen a Szentháromság életében való részesedésünket jelenti, ezért a trinitológiai formula is jogosult. Ez a formula jobban tudatosította, hogy a megkeresztelt lényegesen más kapcsolatba került Istennel, mint eddig volt.

A keresztségben kapott új élet tehát a Szentháromság élete. Ezt hangsúlyozza az is, hogy a keresztelési parancs görög szövegében az apostolok a szentháromsági személyek „nevére”, nem pedig azok „nevében” való keresztelésre kapnak utasítást. Mivel a név a semitáknál a lényegét jelentette, a „nevére” ugyanazt hirdeti, mint amit a Péter-féle második levél ír: a keresztelés a Szentháromságnak megismert Isten „természetének részeseivé” is tesz bennünket (vö. 2Pt 1,4), nemcsak szolgálatára szentel.

Megjegyzés. Amit a mai teológia újjászületés címen tárgyal, megfelel annak, amit régebben egyszerűen *a megszentelő kegyelem megadása* címen szoktak említeni, bár nem teljesen azonos vele. Az új tárgyalási mód előnye, hogy általa könnyebb a kegyelmet és annak hatását perszonalisztikusan értelmezni.

A keresztség által kapott character viszont azt eredményezi, amivel ekkleziológiai hatások címen foglalkoztunk. A keresztségi character az alapja annak, hogy a keresztség szentségének újraéledéséről beszélhetünk.

3. A keresztség szentségi kegyelme

A keresztségnek ez a hatása jogcím arra, hogy életünk során segítő kegyelmeket kapjunk a keresztségben vállalt kötelességek teljesítéséhez. A jogcím nem külsőleges, hanem lelkünknek olyan átformálása, amely különösen alkalmassá tesz bennünket az isteni ígéret szerint nekünk szánt kegyelmek befogadására.

A régebbi teológia a szentségi kegyelem hatásának tulajdonította, hogy a keresztség *a bocsánatos bűnöket és azok büntetését* is eltörli. Ennek oka, hogy a Bibliának a bűnök eltörléséről szóló kinyilatkoztatását csak a teológiai értelemben vett bűnökre, vagyis a halálos bűnökre értették a régiek. Újabban azonban kiderült, hogy a Biblia nem ilyen értelemben beszél bűnről, hanem a bocsánatos bűnök is beleférnek a bibliai bűn-fogalomba, ezeket tehát és ezek büntetését nem a szentségi kegyelem, hanem az újjászületés törli el.

4. A keresztség eszkatológiai vonatkozása

Eszkatológiai vonatkozása annyiban van a keresztségnek, amennyiben általa a megdicsőült Krisztus megváltói műve végső beteljesülésének előkészítő munkájába, az abszolút jövő eljövételének munkálásába is beiktatódik az ember.

94. §. A keresztség kiszolgáltatása

1. A keresztség kiszolgáltatója és felvevője

A keresztség felvevőjének az a szándéka, hogy az Egyházon keresztül Krisztusba kapcsolódjék, ugyanakkor kész vállalni az ezzel járó feladatokat. A kisgyermeket ebben a szándékában a szülők és a keresztszülők képviselik. A kiszolgáltató az Egyházat képviseli, amely hajlandó az illetőt felvenni tagjai sorába és Krisztusba kapcsolni. Mivel a keresztség az Egyház sajátos életmegnyilvánulásai közé tartozik, egyházunknak joga van meghatározni, hogy kinek és milyen körülmények fennforgása esetén szolgáltatja ki vagy tagadja meg ezt a szentséget.

1. A KERESZTSÉG LEGFŐBB KISZOLGÁLTATÓJA

a láthatatlan Krisztus, aki a látható Egyházon keresztül működik. Az Egyház teljhatalmú képviselője a püspök, ezért ő az ünnepélyes kiszolgáltató (minister ordinarius). A püspököt a közösség előtt a mindennapi életben a plébános vagy felhatalmazottja képviseli (vicarius ordinarius ministri). Ezért szintén ünnepélyes formában szolgáltatja ki a szentséget, vagyis az előírt szertartások keretében. A diakonus a papi munusban részesül, ennek következtében ő is ünnepélyesen szolgáltatja ki a szentséget. Szükség esetén azonban bárki, még másvallású vagy ateista is keresztelhet, de a kísérő szertartások mellőzésével (mint minister necessitatis).

Ünnepélyes formában nem nyilatkozott a tanítóhivatal a kiszolgáltatókról, de az Egyház gyakorlatában és pasztorális nyilatkozataiban a most említett tételek alapvető hitigazságokként szerepelnek, ezért *dogmáknak* tekinthetők.

Annak alapja, hogy szükség esetén meg nem keresztelt ember keresztelhet, egyrészt a keresztség egyetemes szükségessége, másrészt az emberiség történetének krisztocentrikus jellege. Ezek miatt meg nem keresztelt ember is lehet Krisztus kegyelemközlő eszköze. A keresztség érvényességéhez természetesen szükséges az „intentio faciendi id, quod facit Ecclesia”, vagyis hogy azt akarja tenni a keresztelő, amit az Egyház szokott cselekedni kereszteléskor.

2. A KERESZTSÉG FELVEVŐJE

a) *A keresztség szentségében minden olyan ember részesülhet, aki nincs megkeresztelve.*

Ünnepélyesen ezt sem mondta ki a tanítóhivatal, de mindennapi gyakorlatával kezdettől fogva hirdeti, tehát dogmának kell tekintenünk. Elvi alapja az, hogy az áteredő bűn minden emberre kiterjeszkedik, és Jézus üdvösségére is hivatva van mindenki. Jézus szerint mindenkinek újjá kell születnie vízből és Szentlélekből, különben nem lehet részese Isten országának (Jn 3,5).

Felnőtt-keresztelésnél szükséges, hogy az illető hittel vállalja a küldetést, amelyet Egyháza tagjainak szánt az Úr, és hogy komoly bánattal bánja meg a keresztség előtt elkövetett bűneit. „Tökéletes bánat” azonban nem szükséges.

Úgy tűnik, mintha a keresztség nem tételezne föl hitet, hiszen a szertartás elején *a felnőtt keresztelendő hitet kér az Egyháztól*. Ezzel szemben Jézus (Mk 16,16) és az apostolok (ApCsel 8,37; Gal 3,26; Kol 2,12) a keresztség előtti hit szükségességét vallják. Ez természetes is, hiszen a szentségek személyes találkozások, ezért mindig feltételezik a személyes elkötelezettség szándékát, az élő hitet. Ilyen értelemben az összes szentségek „a hit szentségei” (E 21; L 59; P 4). A keresztelendő nem ezt az elkötelező hitet kéri, hanem másfajta hitet: az Egyház hitét. Mivel ugyanis az Egyház hűségesen hisz Krisztusban és a

krisztusi megbízatás folytán birtokolt teremtmő szentségi igében, azért képes a szentségek útján kegyelmet közvetíteni. A keresztelendő azt kéri, hogy az ő elkötelező hitéhez kapcsolja hozzá az Egyház a maga hitét, és így az opus operantis (a keresztelendő hite) és az opus operatum (az Egyháznak a szentségi jelben megnyilvánuló hite) együttesen létrehozza a kegyelemközvetítést.

Nb. A hit *megvallásának* hiánya az egyébként megfelelő szándék esetén nem teszi érvénytelenné a keresztelést.

b) *Lehet, sőt kell kereszteni kisgyermeket (csecsemőket) is.*

Tételünket hittételként tanította a trienti zsinat (DS 1514). Elvi alapja az, hogy a keresztségnek a Bibliából ismert hatásai – főleg az új élet adományozása – kisdedekre is alkalmazhatók (59). Tételünk gyakorlati vonatkozásait a „theologia pastoralis” tárgyalja.

A *Bibliában* kifejezett tanúságot nem találunk, de joggal feltételezzük, hogy amikor családokat kereszteltek (Kornéliusz: ApCsel 10,44-48; Lidia: ApCsel 16,14-15; a filippi börtönőr: ApCsel 16,33; Kriszpusz: ApCsel 18,8; Sztefanász házanépe: 1Kor 1,16), a gyermekek sem maradtak ki. Sőt talán Szent Péter pünkösdi beszédére is utalhatunk, azt mondotta ui., hogy a gyermekek számára is eljött az üdvösség (ApCsel 2,39). Annál inkább feltételezhetünk ilyeneket, mert Szent Pál szerint a keresztség a körülmetélést váltotta fel (Kol 2,11). – A *szenthagyomány* régtől fogva szokásként említi a kisgyermek megkeresztelését (Irenaeus, Tertullianus, Cyprianus, Hippolytus, Origenes), bár kétségtelen, hogy kb. 400-ig jobbra felnőtteket kereszteltek. A gyermekkeresztelés elterjedése két tényezővel függött össze. Részben azzal, hogy egyre több felnőtt akadt, akik annyira erősek voltak a hitben, hogy merték vállalni gyermekük vallásos nevelését, részben pedig azzal, hogy az áteredő bűn egyetemessége fokozatosan tudatosult.

Gyermekkeresztelés esetén a gyermek hitét a család (szülők és keresztszülők) és a közösség képviseli. „Amint az ember természetes személyiségét a család védőszárnyai alatt fejleszti ki, úgy természetfölötti kibontakozása is rászorul a keresztény családi fészek melegére. Ez biztosítja a légkört, amely lehetőséget nyújt a személyes hit kifejlődésére” (F. Klostermann).

Gyermekkereszteléskor az áteredő bűn eltörlését nem valami mágikus szertartás erejétől várjuk, hanem az újszövetségi választott népbe való bekapcsoltságtól és Krisztus Lelkével való habituális egybekapcsolódástól. Isten a keresztség által elindítja a gyermeket azon az úton, amely az ő igazi szabadságához, igazi egyénisége kibontakozásához és abszolút jövője biztosításához vezet. A gyermek üdvösségének biztosításán kívül erre a többletre, szabadsága és egyénisége kibontakozásának lehetőségére is kell gondolnunk. Mindezeknek a szempontoknak együttes figyelembevétele ment meg attól, hogy a gyermekkeresztelésben mágikus ceremóniát lássunk.

De nem jogtalanság-e a kisgyermekkel szemben, hogy kötelezettségeket rakunk a vállára a keresztségkor az ő megkérdése nélkül? Ne feledjük, hogy a kötelezettségek fejében örök üdvösségének biztosítását kapja, és igazi személyisége kibontakozásának útja nyílik meg. Igaz ugyan, hogy a megkeresztelttel szemben nagyobb igényei vannak Istennek és Egyházának, de nem külső kényszer hatása alatt, hanem szabad döntések formájában kell majd neki realizálnia ezeket az igényeket, mikor értelmének használatára eljut.

Nb. Végszükség esetén már az anyaméhben levő magzatot is meg lehet kereszteni, hiszen ő is ember. A megkeresztelés kötelessége azonban mindig csak olyan esetben lép életbe, ha a gyermek halálveszedelemben forog.

A *protestánsok* a gyermekkeresztelésről nem egységesen vélekednek. Luther saját szentségtanával ellentétben (mert szerinte ex opere operantis hatnak a szentségek) kezdettől szükségesnek tartotta. Kálvin eleinte ellene volt, később az Istennel kötött szövetségre és az isteni ígéretre hivatkozva (aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözülni) elfogadta. Neves

hittudósaik egy része ellenzi (így E. Brunner, K. Barth, M. Barth, P. Tillich), mások védelmezik (pl. P. Althaus, J. Jeremias).

2. A keresztség szentségi anyaga és formája

1. *Hittétel, hogy a keresztség távolabbi anyaga a természetes víz folyékony állapotban, vagyis amit általában víznek tartanak az emberek, és lemosásra alkalmas (Tridentinum: DS 1615).*

A Szentírás mindenütt vizet említ, így a Nikodémussal folytatott beszélgetésben, az etiópai főtiszt esetében és Szent Pál számtalan megnyilatkozásában (pl. 1Kor 6,11; Ef 5,26; Tit 3,5; vö. Zsid 10,22). Ezt tanúsítja a szenthagyomány is. Már a Didaché így ír: „Merüljete meg élő vízben (azaz folyó vízben) az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevében. Ha nincs élő víz, más vízzel keresztelj; ha nem lehet hidegben, akkor melegben. Ha egyikből sincs elég, önts a fejére vizet háromszor az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében” (7 2; vö. Barn: 11 14; Just: Apol I 61; Tertull: Bapt 1). A keresztvíz megszentelését sohasem tartották az érvényesség feltételének.

A közelebbi anyag vagyis a keresztvíz alkalmazása lehet alámerítés vagy leöntés.

Az alámerítéssel való keresztelés a nyugati egyházban a 13. sz. végéig volt általános. A legújabb keresztelési rendelkezések ennek felelevenítésére biztatnak, mert jobban szimbolizálja a teljes megtisztulást, továbbá a meghalást és újjászületést. A leöntés – mint a Didaché tanúsítja – háromszor történik, és pedig úgy, hogy a víz folyjon a keresztelendőn. Előírás szerint a fejtetőt vagy homlokot kell leönteni, de ez az előírás nem feltétele az érvényességnek. Az sem, hogy a leöntés vagy alámerítés háromszor történjék.

A háromezer ember megkeresztelése az első pünkösdkor (ApCsel 2,41), de különösen a börtönőr megkeresztelése a börtönben (ApCsel 16,33), alig történhetett másként, mint leöntéssel, sőt esetleg meghintéssel. A meghintést elsőnek Tertullianusz említi (Bapt 6), szükség esetén ez is érvényes lehet.

2. A keresztségnek ma általánosan kötelező, tehát az érvényességhez szükséges formája a Szentháromságra való hivatkozás és a keresztelő cselekedet megnevezése. A római szertartásúaknál ez így hangzik: „N... én megkeresztellek téged az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében”. Hogy kell forma, az az efezusiaknak írt szentpáli igéből is következik („lavacrum aquae in verbo vitae” Ef 5,26), a trinitológiai formáról pedig a keresztelési parancsban (Mt 28,19) olvasunk első ízben, ugyanezt a szenthagyomány is egyöntetűen tanúsítja (Did, Iust, Iren, Tert stb.).

3. A keresztség szükségessége

1. A TRIENTI ZSINAT DOGMAKÉNT MONDTA KI, HOGY AZ EVANGÉLIUM KIHIRDETÉSE ÓTA A KERESZTSÉG MINDENKINEK SZÜKSÉGES AZ ÜDVÖSSÉGRE (DS 1618; vö. M 7)

A zsinat magyarázó szövege egyes újítoknak tagadó álláspontjával szemben a Nikodémusnak mondott krisztusi szavakra utal: „Aki nem vízből és Szentlélekből születik, az nem megy be az Isten országába” (Jn 3,5). Ezen az elvi kijelentésen kívül Jézus parancsot adott „minden nép megkeresztelésére” (Mt 28,19; vö. Mk 16,16), és az apostolok meg is kereszteltek mindenkit, aki Krisztushoz akart csatlakozni, még olyanokat is, akik rendkívüli formában már részesültek a Szentlélekben, mint Kornéliusz (ApCsel 10,47) és Szent Pál (ApCsel 9,15-19). A szenthagyomány kezdettől fogva ugyanezt vallja.

2. A SZENTSÉGI KERESZTSÉGET PÓTOLJA A VÁGYKERESZTSÉG.

A trienti zsinat magyarázó szövege ezt a biztos teológiai igazságot is állítja (DS 1524), és állítását az egész üdvtörténet igazolja. Már az Ószövetségben látjuk, hogy Isten az üdvözülés útját senki elől el nem zárja, aki hitben, reményben és szeretetben közeledik hozzá. Ez még Ninivére is áll (Iz 58; Joel 2,12; Tób 12,9; Zsolt 51; Jón). Jézus is így vélekedik: „Mester – szólította meg a törvénytudó –, mit tegyek, hogy eljussak az örök életre? Így válaszolt: „Szeresd Uradat Istenedet... tégy így, és élni fogsz” (Lk 10,25-28.37; vö. Lk 7,47; 18,14; Jn 14,21). Kereszttség nélkül üdvözült a bűnbánó lator, Kornéliusz pedig már megkeresztelkedése előtt megkapta a Szentlelket.

Az Egyház elég későn és fokozatosan fogalmazta meg, amit ma a vágykeresztségről tanítanak a hittudósok: a) Valentiniánusz császár hitújonc korában halt meg. Szent Ambrus mégis arról beszél, hogy üdvözült, mert *tudatosan óhajtott* megkeresztelkedni (Obit Val 51-52; vö. E 14,3). – b) A későbbiek ráeszméltek, hogy Jézusnak szavai, amelyek a szeretet üdvözítő erejét hirdetik, nem teszik feltétlenül szükségessé a tudatos vágyat, hanem megengedik a *bennfoglalt (implicit) votum*-ot is. – c) Sok idő elmúltával alakult ki az a mai nézet, amely szerint a votum implicitum fogalma olyan *nem-hívőkre is kiterjeszhető*, akik nem kifejezetten a Krisztus által megjelölt úton ugyan, de őszinte és áldozatos meggyőződéssel keresik azt, amit ők igazságnak és jóságnak (humanum) ismertek meg; feltéve, hogy nem tehetnek arról, hogy nekik az evangélium nem hirdettetett meggyőző formában (vö. E 16; NC 2). Ez esetben a votum implicitum éppúgy feltételezhető náluk, ahogy a kisgyerekeknél feltételezzük, amikor kifejezett intenció hiánya ellenére megkereszteljük őket.

Újabban egyre több hittudós vallja, hogy *kereszttség nélkül elhunyt kisdedek is üdvözülhetnek*.

A legrégebbi időkben nem foglalkoztak ezzel. Szent Ágoston korában többen úgy gondolták, hogy a kereszttség nélkül elhunyt kisdedek a kárhozat helyére jutnak, de nagyon mérsékelt kínokat szenvednek, mert állapotukról nem tehetnek. A skolasztika óta több hittudós tartotta, hogy nem szenvedhetnek, sőt olyan természetes boldogságban van részük, amelyet nem zavar meg annak tudata, hogy mások üdvözültek, mert üdvözülésről és üdvözültekről ők nem tudnak. A „*limbus puerorum*”-nak ez az elmélete nem több, mint valószínű hittudományi vélemény.

Az újkorban tágabbá vált az emberek földrajzi látóhatára, egyre több olyan népről vettünk tudomást, amelyik nem ismeri a kereszténységet. Felmerült a kérdés: hogyan realizálódik Isten egyetemes üdvözítő szándéka és a megváltás egyetemessége, ha a kereszttség nélkül elhunyt kisgyerekek szüleinek aránylag kis hányada ismeri a kereszttséget? Lehet-e, hogy saját hibájukon és szüleik hibáján kívül olyan rengetegen ne jussanak el az üdvösségre? Annál inkább, mert a kinyilatkoztatás az utolsó ítélet után már csak két túlvilági állapotot említ, a mennyországot és a poklot; hogyan fér bele a „limbus” ebbe a kinyilatkoztatásba? Ezért a középkor vége óta több jelentős hittudós kereste és keresi az *elvi alapot* arra, hogy a kereszttség nélkül elhunyt kisdedek üdvözülési lehetőségét vallhassuk.

Már egyes skolasztikusok (pl. Sz. Bonaventura), sőt már Nüsszai Szent Gergely, felvetették a „votum parentum” gondolatát. Ezt újabban éppoly tágan értelmezik, mint a felnőttek votum-át: etiam votum implicitum parentum, vagyis a szülők implicit vágya is elégséges. – Mások tovább mennek: mivel minden őszinte igazságkereső és meggyőződésből humanumot szolgáló embert „in potentia” az Egyház tagjának lehet mondani (E 16, NC 1, M 7, EM 22), ezt a votumot nem kell azokra korlátozni, akiknek szülei ismerik a kereszttséget, hanem az ilyen értelemben vett egyházi tagoknak votum implicituma is elég jogcím arra, hogy kereszttség nélkül elhunyt gyermekeik üdvözüljenek.

Sajnos, az ilyen votum sem oldja meg a problémát maradéktalanul, ha a limbus-t elejtjük. Ha ui. csak pokol és mennyország van, akkor a votum parentum elfogadásával azt is el kellene fogadnunk, hogy saját hibáján kívül jut a kárhozatra minden olyan gyermek, akinek szüleinél ez a votum hiányzik.

Ezért több mai hittudós arra gondol, hogy a keresztség nélkül elhunyt kisdedeket *isteni megvilágosítás* teszi alkalmassá arra, hogy szabad akarattal dönteni tudjanak Isten mellett vagy ellene. Boros László elmélete minden emberről, tehát minden kisdedről vallja ezt. Mások az anima separata szellemi életére való fokozatos felkészülésről, a léleknek a testtől való fokozatos elválásáról beszélnek, és úgy vélik, hogy ennek során jut el a gyermek odáig, hogy képes lesz a szabad döntésre. Vannak végül, akik az utolsó ítélet idejére hagyják a megvilágosodást és a döntési lehetőséget.

Mindezek *az elméletek vitathatók*. Az a tény azonban egyre kevésbé tűnik vitathatónak, hogy Isten irgalma és igazságossága megkívánja annak tekintetbe vételét, hogy Jézus ilyenekért is életét adta, és ez az isteni irgalom tud találni a zarándok Egyház számára talán soha meg nem ismerhető elvi alapot arra, hogy ki ne zárja őket az üdvösségből.

3. A VÍZKERESZTSÉGET PÓTOLJA A VÉRKERESZTSÉG, VAGYIS A VÉRTANÚSÁG.

Ez a tétel sem dogma, hanem *biztos teológiai igazság* (certum), akárcsak a vágykeresztség.

Vérkeresztségről beszélünk abban az esetben, amikor a meg nem keresztelt ember türelemmel (vagyis ellenállás nélkül) szenved el az erőszakos halált, vagy olyan kínokat, amelyek természetesen halálhoz vezetnek; és ezt keresztény hitének megvallása céljából, vagy keresztény erényének megőrzése céljából teszi. Átvitt értelemben ide számítjuk az ún. aprószenteket is, akik ugyan nem tudatosan vállalták a halált, de Krisztus miatt haltak meg.

Az Úr Jézus már a hegyi beszédben a mennyek országát ígéri azoknak, akik üldözést szenvednek az igazságért (Mt 5,10), később pedig azt ígérte, hogy Atyja előtt magáénak vallja mindazokat, akik őt megvallják az emberek előtt (Mt 10,32); aki életét oérette elveszíti, nála majd megtalálja (Lk 9,24; vö. ApCsel 7,55-56). Mert nincs nagyobb szeretet, mint a barátainkért való önfeláldozás (Jn 15,13). Jézus saját vértanúi halálát is keresztségnek tartja (Mk 10,38). Így tanít a szenthagyomány (Tertullianus, Cyprianus, Augustinus), és így vélekedik az Egyház gyakorlata, amely a meg nem keresztelt vértanúkat a megkereszteltekkel mindig egyenlő tiszteletben részesítette.

A vérkeresztség teológiai alapja az, hogy míg a szentségi keresztség csak szakramentálisan köt hozzá bennünket Jézus halálához, addig a vértanúság Jézus kereszthalálának valódi követése.

A vértanúság közvetíti a keresztség összes hatásait, a character kivételével. A vágykeresztség azonban nemcsak character-t nem ad, hanem a látható Egyházba sem iktat be, a bocsánatos bűnöket és az ideigtartó büntetéseket pedig csak az illető egyéni buzgóságától függően (ex opere operantis) törli el.

* * *

Azok közt az ajándékok között, amelyekkel Isten megajándékozta az embereket, újjászületésünk a legnagyobb. Ezért sokszor és hálás lelkülettel kell rá visszagondolnunk, és a keresztségben vállalt kötelezettségeinket szívesen kell újra meg újra tudatosítanunk. Annál inkább, mert a szentség kiszolgáltatása egyszeri, meg nem ismételt cselekmény, de kegyelmi tartalma, az új élet, további kibontakozásra hivatott. Ezért keresztény voltunk új meg új feladatokra való isteni hívást, újabb meg újabb felszólításokat is jelent.

95. §. A bérmálás szentségi jellege

A bérmálás latin neve: sacramentum confirmationis. A confirmatio megerősítést jelent. Keleten megkenésnek (chrizma), vagy a szentolaj szentségének (müron) nevezik.

1. A bérmálás az Egyház történetében

1. A PÜNKÖSD LELKE

A bérmálásról tárgyaló egyházatyák minduntalan az első pünkösdre utalnak. Nem mintha akkor történt volna a bérmálásnak akár alapítása, akár első kiszolgáltatása, hanem azért, mert az első pünkösöd mintegy összefoglalása és jelzése mindannak, ami a bérmálásban végbemegy. A bérmálás szentsége azokban a javakban részesít bennünket, 'amelyek az első pünkösdkor áradtak ki, ezért a bérmálkozás kinek-kinek egyéni pünkösdsje. Az Ószövetségben ígért messiási javak Isten Lelkéhez fűződnek (pl. Iz 61,1; Joel 3,1-5). A megdicsőült Krisztus először az apostolokat részesítette bennük (Jn 20,22), aztán a meginduló Egyházat (ApCsel 2,1-47), majd a Szentléleknek a zsidókra és pogányokra való kiárasztásával (ApCsel 10,1-11. 44-48) megmutatta, hogy ajándéka mindenkinek szól, végül azt is kinyilatkoztatta, hogy nemcsak közösségileg, hanem egyenként is lehet benne részesülni (ApCsel 19,1-7).

2. A PÜNKÖSDI LÉLEK ÉS AZ APOSTOLOK

A zsidó pünkösöd elsősorban a gabona betakarításának megünneplése volt, másodsorban a lelki aratásé. Annak ünnepe, hogy miután a választott népnek Egyiptomból való kiszabadítása nyilvánvalóvá tette Jahve hűségét és hatalmát, a Sínai hegyen szövetség jött létre a nép és Istene között. Ez a szövetség egyrészt a korábinál nagyobb igényekkel lépett fel a néppel szemben, másrészt kezdete lett a Messiásra való tudatos felkészítésnek.

A mózesi szövetségekötés nem lehetett végleges: további kiegészítést, betetőzést kívánt. Ezt hozta meg az új szövetség, amely mintegy lelki aratása mindannak az ajándéknak, amit Isten a választott népnek ígért, és amely szövetség a törvényt kiegészítette a szeretet Lelkével, aki *látható hatások formájában* az első pünkösdkor lett mindenki előtt nyilvánvalóvá, ahogy Joel próféta (3,1-5) előre jelezte. Az első pünkösöd egyrészt az ószövetségi ígéretek beteljesedésének, másrészt Jézus megváltói műve gyümölcseinek „aratása”. Nem adott hozzá semmit Jézus művéhez, különösen a „húsvét titkához”, nem közölt új igazságokat, és nem adott új felhatalmazásokat. Lényege abban állt, hogy a Lélek arra képesítette a benne részesülőket, hogy Krisztus ígérete szerint (Jn 14,26; 16,13-14) megértsék a korábban közölt igazságokat, és teljesíteni tudják azokat a feladatokat, amikkel Jézus megbízta őket, különösen hogy tanúságot tudjanak tenni az igazságról (vö. Jn 15,26-27; ApCsel 1,8).

A Szentlélekkel már korábban találkoztak az apostolok. Hiszen Jézus szent embersége birtokolta a Szentléleknek Izajás által leírt (11,1-2; 61,1-2) adományait (Lk 4,1.14-21; vö. ApCsel 10,38). A Jézus szent emberségével való találkozásuk és együttlétük pótolta náluk a keresztséget és megadta a keresztség hatásait, tehát a Szentlélek keresztségi adományait is. Pünkösdkor újabb találkozás jött létre, és a Lélek most erőt sugárzott beléjük, hogy korábban kapott feladataikat és képesítéseiket külsőleg is valóra tudják váltani, és egész életük tanúságtétel legyen. Hogy azt, ami benne élt már a lelkükben (Jn 7,37-39), megértsék és róla szóval és tettel kifelé is tanúságot tegyenek. Ahogy Jézus nyilvános tevékenysége a Jordánban való megkeresztelkedése alkalmával látható „felkenéssel” kezdődött, úgy ők is a Lélek nyilvános vétele után és következtében (ApCsel 2,4) kezdtek szerepelni a nyilvánosság előtt (60).

3. A PÜNKÖSDI LÉLEK ÉS AZ ELSŐ KERESZTÉNYEK

Az apostolok a Szentléleknek ezt a különleges adományát általában a keresztséggel együtt közölték. A kereszténységbe való „beavatás” az első időben ez volt: a keresztséggel egyidejűleg a később bérmálásnak nevezett szentséget, „a Szentlélekkel való fölkenést” is kiszolgáltatták, aztán bevezették az illetőt a közösségi istentiszteletbe, itt részesült az eukarisztikus lakomában, és ettől kezdve részt vehetett a keresztény közösség életében.

4. A BÉRMÁLÁS TOVÁBBI TÖRTÉNETE

A bérmálást kezdettől fogva a keresztség kiegészítésének, betetőzésének, megkoronázásának tekintették. Nem mintha a keresztség önmagában nem lenne teljes, hanem a keresztény ember feladatait illetően érezték egymáshoz tartozónak a két misztériumot. A keresztség a krisztusi életet a maga teljességében adja, a bérmálás pedig ennek az inkább passzív értelemben vett, bensőleg élt életnek öntudatosításához és aktív megnyilvánulásaihoz biztosít erőt.

A két szentség együttes kiszolgáltatása nem egy helyütt ahhoz a félreértéshez vezetett, hogy a bérmálásban csak a keresztségi kegyelmek gyarapítása történik, ezért nem is lehet a kettőt elkülöníteni egymástól.

A szentségek fogalmának tisztázása óta azonban felismerte a hittudomány, és véglegesen tisztázta, hogy két külön szentségről van szó. Visszatért az ókeresztény gondolathoz, és ettől fogva a keresztség a halálból az életbe való átjutásnak, a bérmálás viszont, mint a beavatás második fázisa, a keresztségben kapott élet nagykorúsításának, a hit öntudatos vállalásának és megvallásának szentségévé lett. A két szentség együtt juttatja érvényre a megváltás misztériumának teljességét, e tekintetben tehát organikus egészet alkotnak. De mivel mindegyikük a megváltásnak más-más mozzanatát jelzi és eszközli, ezért tartalmilag mégis különböznek. És ha két külön szentségről van szó, akkor időben is elválaszthatók egymástól. Amióta a középkor elején a megváltás misztériuma tartalmának kettős mozzanata rájöttek, fokozatosan bekövetkezett a két szentség kiszolgáltatásának elvszerű elkülönítése.

Megkönnyítette az elválasztást, hogy a felnőttkeresztelés fokozatos háttérbeszorulásával egyidejűleg az eukarisztiát már nem szolgáltatták ki a megkereszteltnek, hanem az első áldozást a hetedik életév utánra halasztották. Önként adódott ebből, hogy a bérmálással ugyanezt tegyék. Így a Nyugat már a 13. sz. óta nem bérmál kisgyermeket, Kelet azonban megmaradt az ősrégi gyakorlat mellett. Mivel két külön szentségről van szó, dogmatikai szempontból mindkét gyakorlatot helyesnek kell mondanunk. Más kérdés, hogy a pasztorális szempontok melyik gyakorlat mellett szólnak (61).

2. Krisztus által alapított külön szentség

1. MÁS, MINT A KERESZTSÉG

a) Az apostolok az Üdvözítő mennybemenetele előtt már meg voltak szentelve (Jn 13,10), az ő barátai voltak (Jn 15,15), az eukarisztiát magukhoz vették; tehát már megkapták azokat a kegyelmeket és jogokat, amelyeket mi a keresztségben kapunk. Jézus *mégis kilátásba helyezte nekik* a Szentléleknek az ő megdicsőülése után történő bőségesebb ajándékozását, de nemcsak nekik, hanem *minden hívőnek*: „,Aki szomjazik, jöjjön hozzám és igyék, aki hisz bennem; belsejéből az Írás szava szerint élő víz forrása fakad.’ Ezt a Lélekről mondta, amelyben a benne hívők részesülnek. A Lélek ugyanis még nem jött el, mert még nem dicsőült meg Jézus” (Jn 7,37-39; vö. Lk 24,48-49; Jn 15,26; 16,7.13).

Jézusnak ez az ígérete az apostolok és az első keresztények számára teljesebbé ment az első pünkösdkor. A Szentléleknek a megszentelő kegyelem elnyerésétől (a keresztségtől) különböző adományozása azonban *minden hívő számára* kilátásba volt helyezve, ezért kell,

hogy a Szentlélek közlésének olyan módja is meglegyen, amely *állandósítja* a pünkösdi adományt az Egyházban.

b) Az apostolok *valóban alkalmaztak* egy látható szertartást a Szentlélek közlése céljából, mégpedig a keresztelezésen kívül, bár vele kapcsolatban. Ezt látjuk, mikor Fülöp diakonus megkeresztelte a samariaiakat (ApCsel 8,4-17), és ez történt Efezusban, amikor Pál odaérkezett (ApCsel 19,1-7). Az első esetben annyira szembetűnő volt a kézrátétel hatása, hogy Simon mágus pénzen akarta megvásárolni ennek a közlésnek hatalmát (ApCsel 8,7-19). Különbösen már az első pünkösdi különleges hatásokat váltott ki az apostolokból, amelyek csak úgy magyarázhatók, ha lényegesen más kegyelemközlésről volt szó, mint a keresztségekben.

c) A *Zsid 6,2* a kézrátételt a keresztséggel, a feltámadással és az örök ítélettel együtt a hit alapvető tételei közé sorolja. Néhány egzegéta véleményével szemben igen valószínű, hogy itt a bérmálás kézrátételére utal a szerző, nem pedig a papszentelésre.

d) Az is figyelemre méltó, hogy a keresztelezés és a kézrátétel rítusának *kiszolgáltatói nem azonosak*. Samariában nem a diakonus (ApCsel 8,5-17), és Efezusban nem a keresztelező tanítványok (ApCsel 19,6; vö. 1Kor 1,14-17), hanem az apostolok végzik a kézrátételt.

Az első keresztényeknél a kézrátétel hatása rendkívüli karizmákban (glosszológia, jövendölés, csodatevő hatalom) mutatkozott meg elsősorban. Figyelemre méltó, hogy amikor ezek a karizmák többé már nem jelentkeznek, az Egyház akkor sem hagyott fel a kézrátétel szokásával, mert abban a hitben élt, hogy itt olyan kegyelmi hatások jönnek létre, amelyek mindenki számára kiegészítik a keresztségekben kapott kegyelmeket.

Hogy a bérmálás más szentség, mint a keresztségek, a trienti zsinat a hitújítókkal szemben a *dogmák* közé sorolta (DS 1628).

2. SZENTSÉGI JELLEGE

a) A krisztusi *alapítás* könnyen kielemezhető abból a módból, ahogyan az apostolok Krisztus ígérését és a pünkösdi eseményt értelmezték, és rájöttek, hogy az utóbbinak kegyelmeiben másokat is kell részesíteniük. Krisztus akaratának hiteles értelmezői ezzel bennfoglalólag bizonyítják a krisztusi alapítást.

b) A *természetfölötti hatás* is nyilvánvaló az elmondottakból.

c) A bérmálás *szentségi jelére* vonatkozó tévedhetetlen tanítóhivatali megnyilatkozásokkal nem rendelkezünk, a szentségek története pedig különféle megoldásokról tudósít.

ca) A *szentség anyagát* a Biblia még a kézrátételben látja. A 3. század kezdete óta kenést is alkalmazott az Egyház, és ettől kezdve a nyugati egyházban inkább a *kezrátétel*, keleten inkább a *kenés* jött szokásba. Az utóbbinak bibliai alapja az lehet, hogy az Írás a Lélek közlését több ízben átvitt értelemben a Lélekkel való felkenésnek mondja (Iz 61,1; ApCsel 10,38; 2Kor 1,21; 1Jn 2,20.27). A kenéshez a 6. századig csak olajfa-olajat használtak, később illatos anyagot kevertek hozzá. Ennek a balzsamnak megszentelését Keleten és Nyugaton egyaránt a püspökök tartják fenn. A hittudósok vitatják, hogy a püspöki áldás az anyag lényegéhez tartozik-e vagy sem. A vita kimenetele azon fordul: kimutatható-e, hogy az első keresztények használták a kenést, bár sehol sem említik? Ha ugyanis ők nem használták, akkor a kenés is, a püspöki áldás is csak a mai előírások szerint tartozik a materia lényegéhez. A nyugati egyház újabban nem ragaszkodik az olajbogyóból sajtolt olajhoz, szükség esetén tehát minden növényi olaj érvényes anyag.

cb) A szentség története azt mutatja, hogy *Jézus nem határozta meg* a bérmálás anyagát, hanem Egyházára bízta, hogy a mindenkori szükségleteknek megfelelően milyen anyagot alkalmazzon. Ugyanez áll a formára is. A történelem során más-más formát használt az Egyház, és a keletiek és nyugatiak szentségi formája ma sem azonos. A Szentírás általánosságban csak imádságot említ (ApCsel 8,15; vö. 2Kor 1,21-22).

Ennek alapján ezt kell mondanunk: a bérmálás formája azok a szavak, amelyeket a homloknak kézrátétellel történő megkenése közben mond a kiszolgáltató az Egyház mindenkori előírásának megfelelően. Ma érvényes forma: „N., vedd a Szentlélek ajándékának jelét!” Mai érvényes anyag: krizmával való megkenés a homlokon, kézrátétel kíséretében.

96. §. A bérmálás hatásai

1. Krisztológiai hatás

1. Krisztus misztériuma két fő mozzanatból áll. Egyik a *húsvéti misztérium*: az Atyától küldött és emberséget felvett Ige nagypénteken beteljesíti megváltói művét és húsvétkor elnyeri a megdicsőülést. A másik misztérium *pünkösd misztériuma*: a megdicsőült Üdvözítő embersége részt kap a Szentlélek küldésében, és Lelke által működni kezd Egyházában (ApCsel 2,33). Így éri el Krisztus messiási küldetésének a teljességét.

A keresztség úgy kapcsol Krisztushoz, hogy testvéreivé tesz, és elsősorban húsvéti misztériuma kegyelmeit közvetíti és ennek feladatait rója ránk. *A bérmálás a pünkösd misztériumba kapcsol, Jézus messiási küldetése teljességét ránk is kiterjeszti (62).*

2. A keresztségben úgy iktatódunk Krisztusba, ahogyan ő embersége szerint is Fia az Atyának; a bérmálásban úgy, ahogyan ő embersége szerint is küldőjévé vált a Szentléleknek. A bérmálásban *a Szentleket mint az ember-Krisztus ajándékát kapjuk.*

2. Szótériológiai hatás

1. A pünkösd misztériumban való részesedés által az apostolok erőt nyertek a Szentlélektől, hogy a Krisztustól kapott új életet öntudatosan tudják vállalni, látható formában is tudják képviselni, és így tanúságot tudjanak tenni Krisztusról, aki ehhez a tanúságtételhez a Szentleket ígerte (Jn 15,26; Mt 10,18-20). Számunkra is erő szentsége a bérmálás, legfőbb szótériológiai hatása a „*gratia roboris*”. A keresztségben „*filii Dei in Filio*” leszünk, a bérmálásban „*filii Dei in virtute*” (Schillebeeckx). A keresztség megadja a krisztusi élet pecsétjét és feladatainak, valamint az ezek teljesítésére való képességeknek teljességét, a bérmálás viszont erőt biztosít a képességek teljes kibontakoztatásához (vö. AL 3).

A keresztségben fiak leszünk az Egyetlen Fiúban. Újjászületünk az énközpontú, ádami életnek való meghalással és a Fiú életére való feltámadással. Ez az élet mindig az Atyára irányul a Szentlélekben. Hálás elfogadása annak, hogy mindenünket az Atya szeretetének köszönhetjük, és válaszképpen egész önmagunk átadása az Atyának, szeretetből. Szeretetválaszunk azt eredményezi, hogy sohasem a magunk akaratát keressük, hanem az Atyáét, mint Jézus, akinek személye relatív személy, vagyis a Fiú csak az Atyára és a Lélekre való vonatkozásában értelmezhető. Ennek a szentháromsági életnek alapszerkezetét építi bele lelkünkbe a keresztségi character, tehát mintegy „új természetet” alakít ki bennünk. Ennek az új természetnek és életnek tudatos, áldozatokat és kockázatokat vállaló, vagyis lelki felnőttiséget feltételező kibontakoztatására ad erőt a bérmálás. A bérmálás tehát új, *természetfölötti „személyiséggé”* akarja kibontakoztatni az új természetet.

A mai antropológia szerint ugyanis az ember más emberekkel és a világgal folytatott kölcsönhatás, dialógus révén tudja kibontakoztatni természetének adottságait, és így válik személyiséggé. A természetfölötti világban hasonló a helyzet. Hogy a keresztségben kapott új természet természetfölötti személyiséggé tudjon kibontakozni, ahhoz a tanúságtétel természetfölötti aktivitása és dialógusa szükséges. Ezt az aktivitást alapozza meg és segíti a bérmálás.

Az új személyiség nincs ellentétben természetes személyiségünkkel, sőt kiegészíti, kiteljesíti azt, amennyiben értékeit, továbbá önállóságra és aktivitásra törő igényeit megvédi

a szabadosságtól, beleépíti Isten és az emberiség szolgálatának nagy művébe, és természetfölötti segítséget biztosít számára.

2. Mindennek feltétele, hogy a természetfeletti igazságot és szeretetet, amelyet a keresztségben megalapozott hit eredményez, átértsük, vagy inkább átéljük, belsőleg megtapasztaljuk, és feladatait öntudatosan vállaljuk. Ezért szokták a bérálást a *személyes döntések szentségének* mondani. Nem mintha a bérálás akár első, akár végleges döntést eredményezne. Hiszen ilyen döntésekre bérálás előtt is képesek vagyunk, és további életünk is át lesz szöve ilyenekkel. Nem biológiai vagy pszichológiai érettséget pecsétel meg a bérálás, hanem *üdv történeti szempontból* tesz éretté a hitben: Isten Lelke mintegy kötelezi magát, hogy szabad akaratú együttműködésünk esetén kibontakoztatja természetfölötti személyiségünket (vö. E 11).

3. Ekkleziológiai hatás

1. Személyes döntéseink az Egyház életébe kapcsolnak bennünket, részletnek az evangéliumnak az Egyház által képviselt hagyománykincsében, és ugyanakkor *hozzájárulnak a hagyomány folytonosságának fenntartásához*. Hiszen az evangéliumi hit és élet az ilyen döntések eredményeképpen tud fennmaradni, tudja végigélni a történelmet az idők végéig. „A bérálás az Egyház állandósított pünkösdje, állandó belső megújulásának lehetősége és valósulása”(63).

2. A lelki felnőtté válás természetes velejárója, hogy a bérálkozó felelősséget vállal az *Egyház lényeges feladataiban való együttműködésre*, főképpen a világ megszentelésének művére kötelezi el magát. Aki ezt az apostoli, vagy inkább prófétai küldetést teljesíti, az egyházi közösséget is segíti, hogy Krisztus által kitűzött céljait megvalósítsa. Az ilyen ember tehát közreműködik az Egyház önmegvalósításában.

4. Eszkatológiai hatás

Ez abból következik, hogy a Lélek eljövetele és az Egyházban való működése már kezdete Isten országa beteljesülésének. A végső idő már megkezdődött, az ország teljes kibontakozásának előkészítését a bérálásban nyert kegyelmek eszközlik.

5. A bérálás caractere

A bérálás hatásainak ontológiai alapja a bérálási caracter. Ez eszközli ugyanis Krisztus messiási küldetésének teljességébe történő beiktatásunkat, a beiktatás pedig a szótériológiai, krisztológiai és ekkleziológiai hatásokat.

Hogy a bérálás eltörölhetetlen jegyet nyom a lélekbe, hitigazság, *dogma* (DS 1609). A Szentírásnak a szentségi caracter létezése érdekében idézhető helyei (pl. 2Kor 1,22; Ef 1,12; 4,30) főként a bérálásra értelmezhetők. A legrégebbi szentatyák érdeklődésének előterében a keresztségi jegy áll, mert a keresztséget és bérálást sokáig együtt szolgáltatták ki; de a 4. századtól kezdve már a bérálási jegyről is szólnak patrisztikai megnyilatkozások.

Minden szentségben a Szentlélek végzi lelkünk megszentelését, a caracter a keresztségben is a Lélek pecsétje. Mivel azonban a bérálás sokkal inkább bekapcsol bennünket a Lélekkel telített Egyház feladataiba, és mivel ugyanakkor személyiségünk kifejlődését is biztosítani hivatott, joggal állíthatjuk, hogy a bérálás caractere bensőséges *személyi kapcsolatot eredményez a Szentlélekkel*. A bérálási jegyben a Szentlélek véglegesen tulajdonába veszi tudatos élettevékenységeink elvét, személyiségünket, és Krisztus szolgálatába állítja. Ezzel a

kegyelemközlések sorára is pecsétet tesz, mert minden további kegyelemközlés a keresztségi és bérmálási kegyelemnek bizonyos sajátos célokra való további kiépítését szolgálja(64).

Amint természetes személyiségünk kifejlődésének útja a közösség, úgy a bérmálásban kapott krisztusképeség is a közösség útján tudja kibontakoztatni a keresztségben kapott képességeket. A szentségi jegy az egyházi közösségen belül a kultikus küldetés céljához, az eukarisztikus lakoma és áldozat ünnepléséhez akar elvezetni elsősorban. Ennek következménye a nagyobb közösséghez való küldetés: a világ elfogadásának, átalakításának, megszentelésének, vagyis hitünk életre váltásának és érvényre juttatásának eszközlése. A bérmálás charactera a világot meggyógyító és megszentelő Krisztus misztériumában részesít bennünket.

6. Szentségi kegyelem

A bérmálás szentségi kegyelmét úgy kell értelmeznünk, mint a szentségi kegyelmet általában: lelkünkbe beleteremtett gyökér és jogcím a szentségben megjelölt feladatokhoz szükséges segítő kegyelmek biztosítására.

Nb. A krisztológiai és szótériológiai hatás megfelel annak, amit régebben a megszentelő kegyelem növelése címen tárgyaltak. Az ekkleziológiai hatás pedig a szentség characterében gyökerezik.

97. §. A bérmálás kiszolgáltatása

1. A bérmálás kiszolgáltatója és felvevője

1. KISZOLGÁLTATÓJA

A trienti dogma szerint a bérmálás rendes kiszolgáltatója (minister ordinarius) *a püspök* (DS 1630). Tehát nem kizárólagos kiszolgáltatónak mondja a Tridentinum a püspököt, hanem csak azt tanítja, hogy az áldozópap nem azonos hatalommal és csak a püspök képviselőjeként szolgáltathatja ki. Ugyanezt a II. vatikáni zsinat úgy fogalmazza, hogy a püspök *elsődleges kiszolgáltató* (minister originarius; E 26). Az új fogalmazás azt akarja, hogy tisztelettel gondoljunk a keletiek gyakorlatára, amely már a 4. század óta minden papnak megadja a kiszolgáltatás jogát, a püspök elsőségét pedig azzal juttatja kifejezésre, hogy püspök vagy pátriárka által megszentelt krizmát használ. Újabban Nyugaton is elég sok esetben szolgáltathatja ki áldozópap ezt a szentséget.

A püspök előjoga a Szentírásból bizonyítható (ApCsel 8,14; 19,6). Az értelmi megfontolás arra utal, hogy a bérmálás a szentség felvevőjét az Egyháznak a nyilvánosság előtti munkájába kapcsolja be, az Egyház nyilvánosság előtti fő képviselője pedig a püspök (E 23). Az Egyház egységének ténye is kifejezésre jut azáltal, hogy a bérmáláskor a püspök személyesen találkozik minden bérmálkozó hívével.

A bérmálás *másodlagos kiszolgáltatója* bármely pap lehet, aki akár egyetemes jogi rendelkezés, akár a Szentszék külön engedélye formájában, bérmálási felhatalmazást kap.

Tételünknek alapja a presbiterek jogkörének kialakulása: az első század vége felé egyes felszenteltek nem kapták meg a püspöki jogok teljességét, hanem csak egy részét azoknak, bár a szentelés erejénél fogva a többihez is megvolt a képesítésük. És amint a szentségi feloldozás érvényességéhez a szentelésben kapott képesítésen kívül szükséges a felülről kapott joghatóság, úgy itt is csak a szentelési és a főpásztori hatalom együttese hozhatja létre a szentséget. A két tényezőnek ezt az együttműködését az indokolja, hogy a keresztény beavatás teljességéről van szó, a teljességhez pedig a főpástorral való kapcsolat is hozzátartozik.

2. A SZENTSÉG FELVEVŐJE

Minden megkeresztelt bérmálkozhat, ha nem vette még fel a bérmálás szentségét. Ez biztos teológiai igazság.

A Szentírás tanúsága szerint a megkereszteltek mindjárt megbérmálták, és ezt nem tagadták meg senkitől. Kornéliusz esete viszont nem bizonyítéka a keresztség előtti bérmálásnak, mert egészen kivételes jelenség volt a Szentlélek rendkívüli kiáradása, annak bizonyosságául, hogy Isten is akarja a pogányok megkeresztelését. – A szenthagyományból tudjuk, hogy a bérmálás nyomon követte a keresztséget, még kisgyermeknél is.

Hogy a bérmálás felvételére melyik a legalkalmasabb életkor, arról még vitatkoznak a szakemberek. A vita eldöntése nem a dogmatika, hanem a pasztorális teológia hatáskörébe tartozik.

A bérmálás *méltó* felvételéhez a kegyelem állapota és kellő áhítat szükséges; az egyházi előírás ezen kívül megfelelő bérmálási oktatást és bérmaszülőt kíván.

2. A bérálás szükségessége

A bérálás az *Egyház egésze* számára feltétlenül szükséges, mert Krisztus rendelte a belső és külső nehézségek leküzdésének megkönnyítésére (Mt 10,16-20; Jn 15,20; 16,7-13).

Megkeresztelt *egyének* számára azonban nem szükséges nélkülözhetetlenül (*necessitate medii*), hiszen már a keresztség által a mennyország örököseivé váltak (Róm 8,15-18; Gal 4,5-7; Ef 1,14; Tit 3,7). Parancsszerű szükségesség (*necessitas praecepti*) sem áll fönn, mert nem mutatható ki akár isteni, akár egyházi parancs, amely előírná.

Mindazonáltal az Egyház mindig sürgette ennek a szentségnek felvételét. Hiszen Krisztus nem hiába kínálja fel kegyelmeit ezen az úton. Továbbá, a keresztény élethez és a krisztusi küzdelmekhez szükséges erőt intézményes formában ez a szentség biztosítja. Ha ebből a „*belső szükségességből*”, továbbá Egyházunk jelszerűségéből és világmegváltó feladataiból indulunk ki, akkor ezt kell mondanunk: súlyosan vétkezik, aki merő közömbösségből, kényelemszeretetből vagy önzésből tudva és akarva elmulasztja a bérálás szentségének felvételét. Felvétele és a kegyelmeivel való együttműködés olyan formán szükséges, mint az imádság.

98. §. Az egyházi rend szentségi jellege

Az egyházi rend szentségének latin neve: sacramentum ordinis:

Ebben az elnevezésben az ordo név kétféle értelemben szerepel: a) Elsősorban felszentelést (ordinatio; ordo in fieri) jelent, vagyis a szentség kiszolgáltatását. – b) Másodsorban a felszentelés eredményét mint karizmatikus állapotot (status ordinis; ordo in esse): a püspöki, az áldozópapi vagy a diakonusi „rendbe” tartozik valaki; felvétetik valaki a klerikusok „rendjébe”.

1. A papi szolgálat és fokozatai

1. ISTEN EGÉSZ NÉPE PAPI NÉP

Az újszövetségi Szentírásban hiába keressük a mai értelemben vett püspöki, áldozópapi és diakonusi szolgálatoknak megfelelő kifejezéseket. Sőt magának a papság közvetítő szerepének is mintha ellene mondana a Biblia, amikor *Krisztust mondja egyedüli közvetítőnek* Isten és az emberek között (1Tim 2,5). Jézus mint főpap örökké él és közbenjár értünk (Zsid 7,25), örökké folytatja a világ megszentelésének nagy művét.

Másutt azonban arról is szól a kinyilatkoztatás, hogy Jézus ezt a láthatatlan tevékenységet, amellyel alkalmassá teszi a világot Isten szeretetének befogadására, hogy az idők végén letehesse mennyei Atyja kezébe (1Kor 15,28), *látható formában Egyháza úján gyakorolja* (Ef 3,10). Az Egyház a világ megszentelésére való papi közösség (Jel 1,6; 5,10; 20,6), sőt királyi papság, mint Izrael volt (1Pt 2,5.9; vö. Kiv 19,6). Az Egyház a megdicsőült Uralkodó (Küriosz) és Főpap papi ténykedéseinek megjelenítője és közvetítője a világ megszentelésére és az Atyának kijáró hódolat szüntelen bemutatására. *Ilyen értelemben az Egyház minden tagja pap, akár laikus, akár klerikus.* Ez az általános papság (sacerdotium commune).

2. MÉGSEM KRISZTUS AKARATA ELLENÉRE TÖRTÉNT, HOGY IDŐVEL ELKÜLÖNÜLT EGYMÁSTÓL A KLERIKUSOK ÉS LAIKUSOK STÁTUSA ÉS KIALAKULTAK A SZOLGÁLATI FOKOZATOK, LÉTREJÖTT A „SACERDOTIUM MINISTERIALE”(65).

a) Jézus a *Tizenkettőt* elkülönítette a többitől, és rájuk bízta Egyházának vezetését. Felkészítette őket az ige szolgálatára, keresztlelő és bűnbocsátó hatalmat adott nekik (Mt 28,19-20; Jn 20,22-23), rájuk bízta az eukarisztiát (Lk 22,19), és a keresztyén élet törvényeinek megállapítását (Mt 18,18), továbbá személyes megbízottáivá tette őket (Mt 10,40; Lk 10,16). Az apostolok Jézus életében az ő irányításával, feltámadása után Szentlelke vezetésével ilyen megbízottakként jártak el a térítésben, egyházközségek szervezésében és irányításában, sőt elvi jellegű döntésekben (ApCsel 10,47; 15,28-29; Gal 2,9).

b) A Tizenkettő mellett az első időkben *más vezetőkkel* is találkozunk. Ezek feladatait nem tudjuk pontosan meghatározni és egymástól elkülöníteni. A Tizenkettőn kívüli „apostolok”, „előljárók” (proisztamanoi), „vezetők” (hégumenoi), „felügyelők” (episzkopoi), továbbá a különféle karizmákkal rendelkezők elnevezései sok esetben csak átmeneti jellegű megbízatásra utalnak; a „preszbüterosz” név pedig gyakran nem vezetői megbízatást jelez, hanem olyan hívőkre vonatkozik, akik valami miatt tekintélynek örvendtek. *Időre volt szükség és bizonyos tapasztalatokra, amíg a szolgálat hivatalos formái kialakultak*, a tisztviselők feladatkörei tisztázódtak és a kléruson belüli rangfokozatok elrendeződtek. Mindez a Szentlélek irányításával ment végbe (vö. Jn 14,26; 16,12-14).

c) Már az első században minden rész-egyházban fontos szerepet tölt be *egy legfőbb irányító* – akit később püspöknek neveznek –, aki a maga személyében jele és öre a papi tevékenység alapvető feltételének: a hit, az istentisztelet és a fegyelem egységének.

Ilyen Krétában Titusz, Efezusban Timóteus, Rómában Kelemen, Antióchiában Ignác. Hatáskörük olyanféle volt, hogy abból a későbbi monarchikus püspöki jogkör természetsszerűleg kialakulhatott. Egyes helyeken ez korábban megtörtént. Timóteus pl. Szent Pál irányításával kormányzott, de Pál halála után saját kezébe került a vezetés. Ez az ún. antióchiai forma. Ezzel szemben a palesztinai forma a zsinagóga mintájára alapított kollégiális vezetés volt, amelyből jóval később tértek át a monarchikus vezetésre.

Fokozatos dogmafejlődés tapasztalható a pápai *primátus* kialakulásában is, – ezt az egyháztan részletezi.

A *diakonusok* már Szent Pál idejében a püspök segítőitársai (Fil 1,1; vö. 1Tim 3,9-11).

Az *áldozópapi* rendfokozat kialakulását a 2. sz. elejétől kísérhetjük figyelemmel. Az történhetett, hogy egyes püspökök, akiknek lelki hatalma nagyobb földrajzi területet ölelt fel, hatáskörük nagy részét megosztották a mai áldozópapoknak megfelelő presbiterekkel, és csak ezeket a felhatalmazásokat közölték velük.

Az *episzkoposz, preszbüterosz, diakonosz szakkifejezések mai értelemben először Antióchiai Szent Ignácnál fordulnak elő*. Ugyanezzel a hármassággal és ezeknek a hivataloknak a laikusoktól való elhatárolásával azonban már Római Szent Kelemen első levelében találkozunk (ad Cor 40,5), csak ő más elnevezéseket használ (a püspököt ui. főpápnak, a diakonust pedig levitának nevezi).

Ignatius így ír: „Mindnyájan hasonlóképpen tiszteljük a diakonusokat, mint Jézus Krisztust, a püspököt pedig mint az Atya képviselőjét, az áldozópapokat viszont mint Isten szenátusát és az apostolok tanácsát” (Trall 3,1). „Buzdítalak benneteket, törekedjetez mindent Isten szellemében egyetértéssel intézni, miközben a püspök Isten helyett, az áldozópapok az apostoli tanács helyett járnak az élen, az én kedves diakonusaim pedig Jézus Krisztus szeretetszolgálatával vannak megbízva” (Magn 6,1; vö. Sm 8, Phi14, Eph 2). Ezeket a tisztségeket az eukarisztiával is kapcsolatba hozza Ignatius (Phil 4).

d) Az egyes rangfokozatok kialakulása tehát *történeti szükségszerűség folytán* jött létre. Nagy szerepet játszhattak ebben az Egyházon belül fellépő tanbeli elhajlások, továbbá a kívülről fenyegető judaizáló gnosztikus tendenciák. Ezek a krisztusi hit fennmaradását és az Egyház fegyelmi egységét fenyegették. Már a pasztorális levelekben látható, hogy az egyházi vezetők legfőbb feladata az apostoloktól kapott hitletétemény (depositum) megőrzése (1Tim 6,20; 2Tim 1,14; Tit 1,9) és megfelelő formában történő továbbadása (2Tim 2,2). A hit tisztaságának, a hitbeli és erkölcsi meggyőződés apostoli folytonosságának biztosítása csak úgy látszott lehetségesnek, ha lesznek, akik nemcsak saját hitükért, hanem a többiek hitéért és keresztény életéért is felelősséget vállalnak és ennek tudatában járnak el a tévtanítókkal szemben, irányítják az istentiszteletet és a hívek viselkedését.

e) A *szervezet kialakulása az Egyház szakramentalitásának tudatában történt*. Abban a meggyőződésben éltek, hogy ők nem múltban élt valakinek tanítását hirdetik és követik, hanem személyt hirdetnek és követnek, olyan valakit, aki ma is él és kapcsolatban áll velük: Ő prédikál, amikor az igét hirdetik, Ő keresztel, amikor keresztelnek, az Ő Lelke működik vezetőben és vezetettben, parancsolóban és engedelmeskedőben egyaránt. Hitték, hogy az Egyház nemcsak a Krisztusban hívők testülete, hanem magának Krisztusnak teste, ezért lényegéből fakadó megnyilvánulásainak mindegyike mögött Krisztus van. Amint tehát a Tizenkettőt közvetlenül Krisztus hívta meg és bízta meg, úgy az Egyház által hivatalosan elrendelt előjárókat is Ő maga rendeli Szentlelke közvetítésével (ApCsel 20,28; vö. 1Kor 12,28-29; Ef 4,7.11).

Ha Tehát szó szerinti idézetek formájában nem is mutatható ki a mai *ordo-k* (püspök, áldozópap, diakonus) *krisztusi alapítása*, annyi kétségtelenül bebizonyítható, hogy *ezek kialakulásának szilárd bibliai alapja van: a bibliai szakramentális egyházfoglalom*. Eszerint

Egyházunk a történelemben láthatatlanul jelen levő és Szentlelke útján működő Krisztusnak látható megjelenési formája és kegyelemközvetítő eszköze („egyetemes szentség”); ennek a szerepének betöltéséhez pedig – mint láttuk –, elkerülhetetlenül szükséges, hogy az általános papságon kívül legyen szolgálati papság is, és az hierarchikusan tagolódjék. „Ez a papság nem kiváltságos csoport, nem sérti sem Krisztus egyetlen papságának, sem a hívők papságának jogait. De mindkettőt szolgálva egyik formája annak a többbretű közvetítésnek, amely Isten népének szolgálatát biztosítja”(66).

2. Papi szolgálat és papi „hatalom” az Egyházban

Az egyházi vezetők „hatalma” lényegesen más természetű, mint a világi hatalom birtokosaié. Egyrészt azért, mert nem tekinthető a tisztségviselő saját hatalmának, hanem a közösség hatalmából neki juttatott jogkör és feladatkör; másrészt, mert bár a közösség nevében gyakorolt hatalom, mégsem közösségi megbízatás adja, hanem *krisztusi kiválasztás*. A püspököt nem a közösség egésze, vagy annak képviselője ruházza fel hatalommal, hanem Krisztus küldi. Lehet, hogy személyét egy kisebb vagy nagyobb közösség, vagy annak képviselője jelöli ki, vagy pedig másik püspök, vagy akár a pápa. Hatalmát mégsem ezektől, hanem Krisztustól kapja a felszentelésben; „*isteni jogon*” birtokolja, és „*in persona Christi*” gyakorolja (E 27; P 2). Kánoni küldetése mindig ennek a személyes küldetésnek szolgálatában áll, azért elsősorban az Atya felé felelős, és csak másodsorban a közösség felé. Viszont mindkét irányú felelősségnek prototípusa az Atyát és Fiút szeretetben egybekapcsoló és egymás iránti szeretetüket az egyházi közösség felé is tolmácsoló Szentlélek.

Elöljáró és alattvaló egyaránt az eukarisztiából táplálkozó titokzatos Krisztus-test tagja, ezért minden jog és kötelesség, kötöttség és szabadság, törvénytisztelet és karizma, közösség és egyéni szempont ennek a „szeretetszövetségnek” életét van hivatva szolgálni és gyarapítani. Olyan elvek, eszmények és érdekek összeegyeztetését, amelyek a természet világában ellentétben vannak egymással, mindig ennek a természetfölötti ténynek szem előtt tartásával keresték az első keresztények. A szeretet szentségéből táplálkozó tudatosan arra törekedtek, hogy az Egyház mint szeretetközösség *észrevehető jele és közvetítője legyen a világmegváltó krisztusi emberszeretetnek*. Annál inkább, mert az őszentség (Krisztus) és az egyetemes szentség (Egyház) benső egységéből nem nehéz kikövetkeztetni, hogy törvényhozás és törvénytéljesítés, parancsolás és engedelmség egyaránt a köztünk és bennünk élő, mindhalálig engedelmes Fiú cselekedete.

Ebben az összefüggésben minden funkció, amelyet akár klerikusok, akár laikusok gyakorolnak, *bibliai értelemben tett diakonia, azaz szolgálat*. Nem hatalmi jellegű diakonia, nem is humanizmusból teljesített szolgálat, hanem Krisztus diakoniájának folytatása, ezért azonos jelentésű a tágabb értelemben vett karizmával (E 18; vö. 1Kor 12,5). Ez a tény vezetők és vezetettek részéről *állandó metanoia-t kíván*: a funkcióknak az evilágítól teljesen eltérő természetfeletti szemléletét és gyakorlatát. Így válik lehetővé, hogy jog, hatalom, törvény, engedelmség és egyéb evilági kategóriák teljesen átértékelt formában „Krisztus Testének felépítését szolgálják” (Ef 4,11-12). Ez az átértékelés nem szünteti meg sem a hatalmat, sem a jogot, sem az engedelmséget, hanem áthatja a krisztusi szeretet és alázat szellemével (Mt 20,25-28; Jn 13,13-15).

3. Szentelés útján közölt vezetői megbízatások

1. KÜLÖN SZENTSÉG

Az egyházi hatalomnak minden evilági hatalomtól különböző karizmatikus jellege az oka annak, hogy Krisztus Urunk külön szentségben adja megbízatását azoknak, akik ennek a hatalomnak feladatait gyakorolják. Azt akarja, hogy vele való szentségi találkozásban kapják megbízatást és segítségének ígérését éppen úgy, ahogy a házasulandók külön szentségben kapnak megbízatást, felhatalmazást és segítséget a hitvesi és szülői jogok és kötelességek gyakorlására.

Nem minden vezetői megbízatás szentségi jellegű az Egyházban, még a krisztusi alapításúak mindegyike sem az (pl. a pápaság). Hogy melyek szentségi jellegűek, annak problémája akkor merült fel, amikor a szentségek hittudományos meghatározása már kialakult. Látni fogjuk, hogy dogma-szerűen ma sincs végleges megoldásunk. A mai három szentségi ordo fogalma és jogköre kétségtelenül bibliai alapon, de történeti szükségszerűség folytán alakult ki. Erre való tekintettel több neves hittudós (pl. E. Schillebeeckx) nem zárja ki a lehetőségét annak, hogy az Egyház további fejlődése során más egyházi hivatalok átadása is szentség keretében fog végbemenni. Más kérdés ugyanis, hogy létezik-e Krisztus által alapított külön szentség, az ordo szentsége, és más kérdés, hogy milyen rangfokozatok átadása történik ennek a szentségnek keretében.

a) *Nincs rá adatunk, hogy Jézus akár apostolait, akár másokat „felszentelt” volna a manapság „szolgálati papság”-nak nevezett állapotra.* Nem bizonyítható, hogy az eukarisztia megjelenítésének utolsó vacsorai parancsához kapcsolódott volna az apostolok felszentelése. Hiszen az eukarisztia ünneplése csak egyike azoknak a megbízatásoknak, amelyekkel Jézus ellátta választottait. Igen valószínű, hogy éppúgy nem szentelte őket püspökké vagy pappá, ahogy a keresztséget és a bérházat sem szolgáltatta ki nekik. Mert ők nem Krisztus által alapított külső jelek, hanem Krisztus szent emberségével mint ős-szentséggel való közvetlen kapcsolatuk révén és teremtő jellegű ígéje közvetítésével szentelődtek meg, kapták a felhatalmazásokat és a kegyelmeket.

b) *A későbbi egyházi vezetők részére azonban Krisztus megalapította az egyházirend szentségét.* Ezt sem említi kifejezett formában a Szentírás, de biztosan következik az alábbi tényekből:

ba) Az ősegyház vezetői imádság kíséretében történő kézföltétellel adtak bizonyos megbízatásokat. Így történt a hét férfiú kiválasztásakor (ApCsel 6,6), Pál és Barnabás megbízásakor (ApCsel 13,3), és minden bizonnyal olyan esetekben is, amikor a Biblia nem említi a szertartást, csak annyit mond, hogy „az egyházak élére előjárókat rendeltek és imádkozva, böjtölve az Úr oltalmába ajánlották őket” (ApCsel 14,23); vagy hogy egyes egyházak igazgatására előjárót rendelt általuk a Szentlélek (ApCsel 20,28).

bb) A kézföltétel egyéb célokat is szolgált, pl. a gyógyítást. Különleges megbízatásoknál *bizonyos hatalom közlésének jeleként* az ún. saljach-intézmény használta. Az Ószövetségben ugyanis uralkodók, később a nép vagy a vallás hivatalos vezetői nem egyszer küldtek idegenbe olyanokat, akiket felhatalmaztak, hogy az ő nevükben szerződéseket kössenek vagy más hivatalos ügyben eljárjanak. Ezeket a saljachokat (seljachim) kézföltétellel bocsátották útnak, miközben imádkoztak értük. Nyilván ezt a szokást vette át az ősegyház, de más tartalommal.

bc) Hogy mi volt az ősegyház kézföltételének és imádságának tartalma, azt a Timóteushoz írt levelekből tudjuk. „Ezért figyelmeztetlek, éleszd fel magadban Isten *kegyelmét*, amely kézföltételem folytán benned él” (2Tim 1,6). A további sorok arról szólnak, hogy a kézföltételkor az erőnek, szeretetnek és józanságnak lelkét adja meg a kegyelem (7. vers), továbbá szent hivatásra való meghívást említi a levél szerzője (9. vers). – Az 1Tim 4,14 szintén olyan kegyelemről szól, amelyet Timóteus „a papságra felavató kézföltétellel” kapott. Más fordításban: „a papság kézföltétele által”; az utóbbi fogalmazás arra utalhat, hogy a jelenlevő

papok is rátették a kezüket, bár magát a szentelést az előbb idézett szöveg szerint Szent Pál végezte. Itt a „prófétai szó” kifejezés is előfordul. Ez az 1Tim 1,18-at juttatja eszünkbe, ahol Szent Pál egy régebben elhangzott proféciára hivatkozik, amely profécia Timóteusra vonatkozott. Alighanem jövendölési karizmával rendelkező hívek jövendölése volt ez, és Efezusban hangzott el, amikor a távozó Pál olyant keresett, akire rábízhatná az efezusiakat. Hasonló eset magával Pállal kapcsolatban is történt: ApCsel 13,2.

bd) A Timóteushoz írt levelekből kitűnik, hogy a kézföltétellel közölt kegyelem a hit tisztaságának megőrzésére, a hívek életének felügyeletére, buzdításokra, továbbá az istentiszteletnél szokásos felolvasások és magyarázatok irányítására vonatkozott, tehát *vezetői felhatalmazást közvetített*.

be) A Tituszhoz írt levélből tudjuk, hogy az előljárónak a maga *megbízatását tovább kellett adnia*, egyházi előljárókat kellett rendelnie más városokban (1,5; vö. 2Tim 2,2).

c) Az eddigiek alapján nyilvánvaló: ca) a kézföltétel természetfölötti hatása (Isten kegyelme), cb) a szentség anyaga (kézföltétel) és formája (imádság). cc) Hogyan bizonyítjuk a krisztusi rendelést? Közvetlen krisztusi rendelésről – mint fentebb már láttuk – nem találunk adatot a Bibliában, a közvetett rendelés azonban a bibliai szakramentális egyházfogalomból könnyen levezethető. Ezt is láttuk fentebb az 1. e) pontban.

2. MELY FOKOZATOK MONDHATÓK SZENTSÉGI JELLEGŰNEK?

A *középkor eleje óta* a hittudósok a papság lényegét az eukarisztikus áldozat bemutatásában és ennek előkészítésében látták. Mivel pedig a püspöki hatalom az eukarisztiával kapcsolatos legfőbb tevékenységhez, a konsekráláshoz képest nem jelent többletet, ezért a püspökszentelés szentségi jellegét általában tagadták. A püspökszentelést éppoly szentelménynek tartották, mint a pápakoronázást. Ugyanakkor – sőt később is a szigorú tomisták – szentségi jellegűnek tartották a szubdiakonátus és az ún. kisebb rendek (ostiariatus, lectoratus, exorcistatus, acolythatus) feladását. A püspöki hatalom krisztusi eredetét (hierarchikus voltát) mindnyájan vallották.

A *trienti zsinat* tartózkodott a vitás kérdések eldöntésétől, csak a hitújítókkal szemben nyilvánított *dogmának* bizonyos tételeket: a) Az ordo szentsége Krisztus által alapított, kegyelmet és character indelebilis-t közlő szentlég (DS 1773-1774). – b) A püspöki méltóság lényegesen, minőségileg más, és több hatalommal jár, mint az áldozópapság (DS 1777). – c) A püspök hatalma hierarchikus, vagyis krisztusi eredetű (DS 1776). – d) A presbiterek és a diakonusok is a hierarchiához tartoznak (DS 1776).

Arról tehát nem szólt a zsinat, hogy mely fokozatok tartoznak az ordo szentsége körébe. Mivel azonban a középkorban és a Tridentinum idején a hittudósok az áldozópapok szentelését valamennyien, a diakonusokét pedig csekély kivétellel szentségi jellegűnek tartották, azért joggal feltételezhető, hogy a zsinat, amely ezeket hierarchikusnak tartotta, a szentségi jelleget elsősorban ezekre vonatkoztatta. *A hittudósok többsége azonban csak azt tartja dogmának, amiről legalább burkolt formában nyilatkozott a Tridentinum. Tehát: a) az áldozópap szentelése szentségi jellegű és character ad. – b) A diakonátus is hierarchikus rend. – c) A püspökség több hatalommal jár, és hierarchikus rend. – Hogy a diakonusok szentelése is szentségi jellegű és character ad, azt biztos teológiai következtetésnek mondja a legtöbb hittudós.*

Mivel a püspökszentelésről nem mondhatjuk el az akkori hittudósok véleményének egyöntetűségét, és mivel erről nem nyilatkozott a Tridentinum, továbbra is többségi nézet maradt, hogy az csak szentelmény.

Jóval később jött rá a hittudósok nagy része, hogy ez a vélemény akkor sem volna tartható, ha a konsekrálásban jelölnék meg a papi hatalom teljességét. Hiszen a konsekrálás áldozópapi hatalmát a püspök által történő felszentelés adja, sőt a hatalom megengedett gyakorlásához is püspöki engedély szükséges. A keleti egyház igen régi hagyományt őriz,

amikor az eukarisztia ünneplése fejének a püspököt tartja. *Századunkban* új szemlélet alakult ki, amely már nem az eukarisztia körüli szolgálatból, hanem az Egyház szakramentalitásából eredezteti az ordo szentségét. Ebből a szemléletből az következik, hogy a püspökszentelés is szentség, és külön character indelebilis-t ad. A *II. vatikáni egyetemes zsinat* már így tanít. (E 21). Minthogy azonban ennek a zsinatnak döntései nem dogma jellegűek, tételünket nem mondhatjuk dogmának, csak biztos teológiai tanításnak (theologice certum).

Hogyan lehet egy szentség az egyházirend, amikor három külön szentségi jellegű szentelésben három külön character indelebilis-t ad?

Ha az Egyház szakramentális jellegéből indulunk ki, akkor elvileg lehetséges, hogy mindegyik character külön szentséget feltételezzen (K. Rahner). Mivel azonban az egyházi hagyomány nem kilenc, hanem csak hét szentségről beszél, a szentségek hetes száma dogmájának értelmében ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy a három character ellenére csak egy szentségről van szó.

Ez nem ellentmondás, mert az egyházirend szentségének célja a krisztusi lelki hatalom közvetítése. A hatalom azonban részekre bontható, és részei egymástól függetlenül is közvetíthetők. A püspökszentelés a hatalom teljességét adja meg, a másik két szentelés a hatalomnak csak bizonyos részletét közvetíti. A három character tehát más-más megbízatást alapol meg, de mindhárom egyetlen központi gondolatot szolgál és épít ki: „hogy Istennek irántunk való szeretetét, amely Krisztusban ölt testet, az igehirdetés és a szentségek által tegye jelenvalóvá, és ugyanakkor az embereket Istennel és egymással való közösségben egyesítse” (II. ált. püsp. szinodus: A szolg. papság 6).

3. EGYÉB IURISDICTIO-S SZOLGÁLATOK ÉS MÁS TISZTSÉGEK A MAI EGYHÁZBAN

a) Egészen önálló helyet foglal el a szolgálatok vagy „lelki hatalmak” sorában a *pápai primátus*. Ez egyrészt Krisztus által alapított hierarchikus fokozat, másfelől az ordo-tól független iurisdictio. Hiszen a pápa nem szentégi úton kapja a maga lelki hatalmát, hanem azáltal, hogy elfogadja megválasztását. Pápává koronázása pusztán szentelmény, pápai jogait már koronázása előtt, rögtön az elfogadás után érvényesítheti.

b) A pápaságon kívül *egyéb olyan egyházi hivatalok* is vannak, amelyek függetlenek az ordo szentségétől. De ezek nem hierarchikus jellegűek, vagyis nem krisztusi alapításra mennek vissza, hanem pusztán az egyházjog alapján szerveződtek, ezért idővel módosíthatók, meg is szüntethetők. Ilyenek elsősorban a hierarchikus rendek közé beiktatott szervek, amelyeknek tiszte nem joghatósági intézkedés, hanem felügyelet. Így az esperes, főesperes, érsek és a pátriárka méltósága. – Vannak továbbá olyan méltóságok, amelyek elvileg csak megtisztelő címeket jelentenek, pl. püspöki vagy érseki tanácsos, c. apát, c. prépost, c. kanonok, pápai káplán, pápai prelátus, pápai protonotárius. Hasonló jellegűek, de egészen külön kategóriába tartoznak – mert bizonyos iurisdictióval járnak – a szerzetesi méltóságok (apát, főapát, prépost, házfőnök, praepositus provincialis, praepositus generalis stb.) – Szintén némi felhatalmazást kapnak a szentelmény-szerű szentelésben azok, akiket az ún. ministeria (szolgálatok) ellátására választ ki az Egyház útján a Szentlélek.

c) A hierarchikus fokozatokon belül a *iurisdictio gyakorlását* ekképpen szabályozza az egyházjog:

Legfőbb iurisdictio-s hatalommal a pápa rendelkezik. A pápát az egyházmegye területén a megyéspüspök képviseli, a helyi egyházban pedig a plébános. Kívülük még a felszentelt püspökök, az összes áldozópapok és a diakonusok rendelkeznek szentelési hatalmukból folyó bizonyos iurisdictio-val. Mindezekről az egyháztan és az egyházjog tárgyalnak bővebben.

4. SZENTELÉSI HATALOM ÉS IURISDICTIO-S HATALOM

A középkor óta szokásba jött a szentelésben kapott felhatalmazást azonosítani a joghatósággal, iurisdictioval. Eszerint a három szentelési fokozat (püspökszentelés, áldozópapi és diakonusi szentelés) más-más fokú iurisdictiot biztosítana, ez lenne a szentelés legfőbb eredménye. Az újabb teológia a Biblia és a patrisztika nyomán ennek ellenkezőjét vallja: az ordo elsőbbségét a iurisdictioval szemben. Mert az Egyházban állandóan jelen levő Krisztus az ordo-ban, vagyis a szentelésben választ ki vezetőket az apostolok hite és életmódja folytonosságának biztosítására és hatalmazza fel őket bizonyos cselekményekre. Ezzel szemben a iurisdictio nem sakramentális jellegű, hanem fegyelmi, jogi eredetű tényező, amely a szentelésben nyert hatalomnak bizonyos konkrét esetekben való gyakorlását szabályozza. A iurisdictio szabja meg pl. azt, hogy az áldozópap a szentelésben elnyert bérnálási hatalmát mely esetekben érvényesíti. – Így tekintve a iurisdictio az ordo-hoz képest másodrangú, de nem jelentéktelen tényező, mert szükségszerűen következik abból, hogy Egyházunk a világban élő és a világot szolgáló küldetés (66).

99. §. Az egyházi rend szentségének hatásai

1. Első hatása az eltörölhetetlen jegy (character sacerdotalis).

Hogy a szentelés ilyen eredményez, *dogmának* mondta a trienti zsinat (DS 1774), bibliai alapját pedig a Timóteushoz írt második levélben (1,6) olvassuk. Ott ugyanis a kegyelem feléléstéséről van szó, ahogy a hamvadó tüzet szokás felszítani (anazópürein). Ez a kifejezés arra mutat, hogy az Apostol kézföltétele nemcsak megszentelő kegyelmet közölt Timóteussal, hanem olyan belső hatást is kiváltott, amelyet a bűn nem olthat ki, mint a kegyelmet. Ugyancsak az eltörölhetetlen jegyet igazolja Római Szent Kelemen és Szent Ágoston, amikor arról írnak, hogy az érvényesen felszentelt papot többé nem lehet megfosztani papi jellegétől. Ide vehető még, hogy a IV. századi atyák ezt a szentséget gyakran párhuzamba állítják a keresztséggel.

A papi character-t úgy értelmezi a teológia, hogy ez a keresztség és bérmálás jegyeihez képest *egészen új viszonylatot eredményez Krisztushoz és Egyházához*. A keresztség és bérmálás Krisztus titokzatos *Testébe* való beleilleszkedésünket szolgálja, az egyházi rend szentsége pedig Krisztusba mint *Főbe* oltja be a választottakat. Krisztus ugyanis – mint a 98. §. 1. pontjában láttuk – nem közvetlenül gyakorolja fősi funkcióit, hanem általa kiválasztott és felszentelt emberek közvetítésével. Isten a felszenteltnek *élethivatását foglalja le* ebben a szentségben, és azt mintegy kisajátítja.

A papi characterből folyó szolgálatnak kettős vonatkozása van, egy krisztológiai és egy ekkleziológiai.

1. KRISZTOLÓGIAI HATÁS

Krisztus a pap tevékenységét és személyét *megváltói műve eszközeként* használja: közvetítő tevékenységét a pap tevékenységeinek, sőt személyének igénybevétele útján végzi.

a) Jézus az emberek hódolatát, háláját, bűnbánatát és kéréseit a liturgiát végző pap kezéből veszi át és viszi a mennyei Atya elé; másfelől az Atya üzeneteit, nagy tetteit, irgalmát, segítő szeretetét és kívánalmait is a pap szavain és ténykedésein keresztül juttatja el az emberekhez. Isten szolgálata az emberek nevében, az emberek szolgálata Isten erejével, ez a kettős szolgálat egészen sajátosan kapcsolja a papot Krisztushoz, és ez bizonyos értelemben elkülöníti az ő tevékenységeit a laikusokétól (vö. ApCsel 13,3: ephorizate, segregate). Az eukarisztiának a pap által történő konszekrálása és az Ige szolgálata *mintegy hidat képeznek*, amely a hívek közösségét Krisztussal, a Test tagjait a Fővel köti össze. Ezért nagyon kívánatos, hogy a papok és papjelöltek sokszor és behatóan tanulmányozzák Krisztus egyéniségét, érzületét, viselkedését és módszereit, hogy „Krisztus követségében” (2Kor 5,20; vö. Ef 6,20) minél hűségesebben tudjanak eljárni (vö. 1Kor 4,2.15; 11,1; 1Tesz 1,5-6).

b) Mivel a pap szentségi úton kapja megbízatásait, a szentségek pedig lelkünk legmélyét érintik, azért a papnak nemcsak szerepében, hanem *személyében* is fellelhető Krisztusnak valamiféle szakramentális jelenléte. Ha a papot „alter Christus”-nak mondjuk, erre is gondolhatunk. Ennek a jelenlétnak célja nem a pap személyének kijáró tisztelet, hanem, hogy a pap személye maga is híd, vagy inkább jel legyen, amely által eljutunk Krisztushoz.

2. EKKLÉZIOLÓGIAI HATÁS

A pap nemcsak Krisztust, hanem az Egyházat is hathatósabban képviseli és nyújtja a világnak, mint a hívek. Ebben áll hivatásának ekkleziológiai jelentősége.

„A hívek lelki áldozata azáltal teljeseedik ki, hogy a papok közreműködésével Krisztusnak, az egyetlen közvetítőnek áldozatával egyesül. Ezt az egész Egyház nevében az eukarisztiában

vérontás nélkül és szentségileg ők mutatják be mindaddig, amíg az Úr el nem jő” (P 2). „Erre irányul és ebben teljesedik ki a papi szolgálat. Az evangélium hirdetésével kezdődő szolgálatuk ui. Krisztus áldozatából meríti erejét, hatásosságát, és arra irányul, hogy az egész megváltott népet, azaz a szentek közösségét, mint egyetemes áldozatot mutassa be a Főpap az Istennek, aki szenvedésében önmagát is fölládozta értünk, hogy neki a nagy Főnek teste legyünk” (uo.).

Egyházunkat *elsősorban az áldozat bemutatásával* kapcsolatos teendőkkel szolgálja és képviseli a pap. Hiszen az eukarisztia ünneplése nem jöhet létre az ő prészideálása (szervezői, irányító és átváltoztató tevékenysége) nélkül. És ugyanakkor, amikor az áldozatot bemutatja, egyúttal a Krisztus megváltói halálába vetett hitünknek és föltámadásában gyökerező reményünknek, továbbá egymással való szeretetközösségünknek is leghatékonyabb kifejezője és munkálója.

Az „Egyház szívéen”, az eukarisztia ünneplésén kívül a többi szentség sem független a pap személyétől. Még ha laikusok szolgáltatják ki is azokat mint a házasság és néha a keresztség szentségét –, a kiszolgáltatás akkor is papi tevékenységet kíván, mert az ő ellenőrzése alá tartozik.

A szentségeken kívül a pap feladata *Isten igéje* hirdetéséről és korszerű magyarázatáról gondoskodni. Az Egyház tanítóhivatala a klérusból kerül ki. Nem mintha igaz volna az a megkülönböztetés, amely a klerikusokat a „tanító egyházba”, a laikusokat pedig a „tanuló egyházba” sorolja. Hiszen a tanítóhivatalba nem tartozik az egész klérus, csak annak vezetői (pápa és püspökök). De ők is kötve vannak a kinyilatkoztatás forrásaihoz, ezért egyrészt kötelesek egyéni tanulmányokat végezni, másrészt ki kell kérniük a többi klerikus és a laikusok tanácsát, hogy megnyilatkozásaik az összegyűlt hitének kifejezői legyenek. Kétségtelen viszont, hogy *elsősorban a klérus tagjait terheli a felelősség*, hogy a hívek megtalálják az Egyházban mindazt, ami hitük tisztasága és lelkük üdvössége biztosításához szükséges, és ugyanakkor Egyházunk más vallások követői és a nem-hívók felé is vonzó formában tudja sugározni Isten gyermekeinek boldog állapotát.

Tehát elsősorban a szolgálati papságon múlik az Egyház mindenkori „önmegvalósulása”.

A papság ekkléziológiai aspektusát a II. vatikáni zsinat megnyilatkozásai különösen hangsúlyozzák.

A keleti egyház a legrégebb liturgiai emlékekkel egybehangzóan azt tanítja, hogy Isten öröktől fogva megszabta, hogy ki milyen helyet foglaljon el és milyen feladatokat látson el a megváltott világban. Az eukarisztia köré gyűlt és abból táplálkozó általános papi közösségbe a keresztség kapcsolja be, annak messiási feladataira a bérmlás keni fel (Messiás = Fölkent), különleges feladataira pedig a papszentelés képesíti az arra kiválasztottakat, hogy a megváltott Kozmosz megszentelésén munkálkodjanak.

2. Apostoli küldetés

Az egyházirend szentségének második hatása: a hatalommal és tekintéllyel felruházott küldetés, az „apostoli küldetés”. Mik jellemzik ezt a küldetést?

A pap Krisztus és az Egyház nevében áll ki a többi hívő elé és irányítja őket, noha maga is a hívők seregéhez tartozik, hiszen a szentségeket sem szolgáltathatja ki önmagának, kivéve az eukarisztiát. Küldetését és tekintélyét hatalmi jellegűnek, egyházi hatalomnak, lelki hatalomnak szokták mondani, de ez a hatalom egészen más, mint a földi hatalom birtokosaié: *karizmatikus* szolgáltató hatalom.

1. Elsősorban azért karizmatikus, mert a pap nem maga szerezte, nem is örökölte, a rábízottaktól sem kapta, hanem *Krisztus közölte vele* ezt a hatalmat.

2. Másodsorban, mert megbízatása *a prófétákra emlékeztet*. „Az ige hivatott – mert erre felszentelt – hirdetői Krisztust kell, hogy hirdessék, Istennek emberré lett Fiát... Egy tant

könnyebb elfogadtatni az emberekkel, mert mindig akadnak, akik egy-egy életbölcsest vonzónak és megfelelőnek találnak. Sokkal nehezebb tanúsítani, bizonyítani, hogy egy általunk nem ismert zsidó ácsmunkás személyileg maga az Isten. Ilyesmit emberi tehetséggel, felkészültséggel és apparátussal igazolni egyszerűen lehetetlen. Ha tehát Urunk mégis megparancsolta, hogy bizonyítsuk, akkor fel kell tételeznünk, hogy megbízó szava teremtő parancs, amelyet a szentségben közöl velünk. Tehát: akit papságra szentelnek, annak az élet Igéjét hirdető szava különleges, természetfölötti erővel bír. Éles karddá lesz, amely a szív mélyéig hatol. Ugyanolyan hatású, mint Péter apostolé pünkösdi napján: „E szavak szíven találták őket” (ApCsel 2,37)”.(67)

3. Jézusnak „hatalma” van a bűnök megbocsátására (Lk 5,24), ezt a hatalmat megadta apostolainak is (Jn 20,21-23). Ugyanez a természetfölötti hatalom érvényesül a keresztség szentségének kiszolgáltatásában (Mt 28,18-20). Jézus szava életet közlő, teremtő ige, amelynek erejében a szentségek „ex opere operato” közlik a kegyelmet (lásd az Általános szentségtanban). Ezt az igét a szentséget kiszolgáltató pap szavai közvetítik: *természetfölötti hatalmat közvetít a pap*. Szavának ereje nem saját képességein, vagy képzettségén fordul, hanem annak hatalmán, akit hirdet, akár szószéken, akár szentségkiszolgáltatáskor, akár egyéb papi szolgálatban tesz tanúságot mellette (vö. ApCsel 10,42).

4. *Az egyházi hatalom lényegéből kifolyólag szolgáló hatalom* (lásd 98. §. 2. pont), Krisztus diakoniájának folytatása. Krisztus a szolgálatot választotta (Fil 2,6-7), ezt kívánta meg apostolaitól és azok utódaitól (Lk 22,24-27). A hierarchia szó könnyen félreérthető és félremagyarázható, mert etimológiailag „szent uralmat” jelent. A kinyilatkoztatás szerint azonban az uralom szót itt nem szabad politikai vagy szociológiai értelemben vennünk, hanem kizárólag üdvtörténeti szerepében. Eszerint minden megkeresztelt ember küldetést kap Krisztustól, mindegyik részesedik Krisztus tanítói, papi és pásztori hatalmában (ez a sacerdotium commune), de egyesek (a sacerdotium ministeriale tagjai) többet, más területeket kapnak belőle, olyan feladatokat, amelyek lényegileg mások ugyan mint a többiek, de semmiképpen sem állíthatók szembe azokkal. A kléruson belül sem állítható szembe a püspök hatalma az áldozópapével vagy a diakonuséval.

Az Egyházzól szóló zsinati konstitúció mind az általános, mind pedig a szolgálati papságnál *Krisztus „munus”-aiban*, nem pedig a krisztusi hatalomban való részesedésről beszél. Ennek oka sokak szerint az, hogy a keresztségben és papszentelésben nyert munus-ok csak az esetben válnak jogi értelemben vett hatalommá, ha az illető a pápa engedélyével, ill. a pápával egyetértésben gyakorolja azokat. Azt a kérdést nem döntötte el a zsinat, hogy a háromféle munus közül melyik az a gyökér, amelyből a másik kettő sarjad. A mai teológia a legjelentősebb, sőt gyökér-munus-nak az apostoli ige-szolgálatot tartja.

3. Az egyházi rend szentségi kegyelem

A szentelés *különleges kapcsolatot létesít a Szentlélek és a felszentelt között*. Jézust „Isten felkente Szentlélekkel és hatalommal” (ApCsel 10,38). Amikor Jézus nyilvános működése elején magára alkalmazza Izajásnak a felkentéről szóló jóvendölését (Lk 4,18-21; vö. Iz 61,1), maga magyarázza meg, hogy ezt a fölkenést az isteni üzenet hirdetése végett kapta, mint ahogy a próféták kapták fölkenésüket a hirdetésre, nem olajjal, hanem Isten erejével. Hasonló „felkenés” megy végbe a papszentelésben: a felkenés itt is a Szentlélekkel, a személyes szeretet Lelkével történik, azért a szentelés az Atya és Fiú közti személyes szeretetet is közvetíti erőforrásként a felszenteltnek.

4. A megszentelő kegyelem

A szentségi jellegből következik a megszentelő kegyelem növekedése. Ezt is kétféleképpen lehet nézni: tárgyilag és perszonalisztikusan. Tárgyi szempontból a lélekbe ültetett ajándék, amely kedvesebbé teszi az embert Isten előtt. Személyi vonatkozása pedig az a kegyelem növekedésének, hogy növeli a felszenteltben a természetfölötti életnek, vagyis az Istennel hitben, reményben és szeretetben folytatott dialógusnak képességét.

100. §. Az egyházirend szentségének kiszolgáltatása

1. A szentség anyaga és formája

Mindkettőt az Egyház mindenkori intézkedése szabja meg. Ma érvényes szentszéki rendelkezés szerint az egyházirend mindhárom fokozatának érvényes anyaga a püspök kézfeltétele, formája pedig a kézfeltételt követő praefationak bizonyos szavai.

Ennél a szentségnél az anyag és forma a történelem során többször változott. Legősibb forma a kézföltétel volt, és ezt imádság kísérte, mint a Timóteusnak írt levélben olvassuk. A patrisztika irodalma olajjal való megkenésről is tud. Ezt a középkorban már nem tartották lényegesnek – bár a kezek megkenése máig megmaradt –, akkor azonban szokásba jött a szerek (áldozópapnál: kehely borral és ostyával) átadása, és egy időben ezt is lényegesnek tartották.

2. A szentség kiszolgáltatója

1. A trienti zsinat szerint: „ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a püspöknek nincs hatalma bérálni és szentelni, vagy pedig ez a hatalom közös az áldozópapokéval” (DS 1777).

Ebből a kánonból általában azt szokták következtetni a hittudósok, hogy ezt a szentséget kizárólag püspök szolgáltathatja ki. Annál inkább, mert Timóteust és valószínűleg Titust is maga Szent Pál szentelte, ők viszont másokat szenteltek. Cyprianustól tudjuk, hogy bár a püspököt a nép választotta, szentelését mindig püspök végezte. Aériusz ellenkező nézetével igen erősen szálltak szembe az atyák. Ezt a felfogást képviselte az első niceai zsinat is.

A trienti dogmának ezzel a régi hagyományra visszanyúló értelmezésével szemben (amely szerint kizárólag püspök adhatja fel érvényesen a szentségi rendeket) egyes mai hittudósok (pl. Diekamp-Hoffmann, Lennerz, Schmaus) úgy vélik, hogy a püspök csak a püspökszentelés kizárólagos kiszolgáltatója, a preszbiterátusnak és a diakonátusnak pedig nem kizárólagos, hanem *rendes kiszolgáltatója (minister ordinarius)*; rendkívüli kiszolgáltatásra (administratio extraordinaria) azonban bármely pap kaphat felhatalmazást a pápától éppúgy, mint a bérálásnál történik. Eszerint a szentelési képesítést (munus) mindenki megkapná a papszentelésben, érvényesen gyakorolható hatalommá (potestas) azonban csak akkor válnék ez a munus, ha pápai engedély aktualizálja.

Az áldozópapok papszentelési munus-át valló nézet két liturgiátörténeti tényre hivatkozik. IX. Bonifác pápa 1400-ban egy angol ágostonrendi apátot és utódait felhatalmazta, hogy kolostora tagjainak feladja a diakonátust és az áldozópapságot; bár három év múlva visszavonta ezt az engedélyt. – VIII. Ince pápa 1489-ben a ciszterciták abbas generalis-ának és négy főapátjának megengedte a diakonátus kiszolgáltatását. Bár az erre vonatkozó bulla másolata nincs meg a vatikáni levéltárban, ezt az engedélyt mégsem vonja kétségbe a szaktudósok mindegyike, mert az illetékesek kb. 200 éven át éltek vele.

Ezeket az eseteket több liturgiátörténész nem tartja perdöntőnek. Ők az engedélyeket vagy a Szentszék téves intézkedésének minősítik, vagy pedig nem a szentelésre vonatkoztatják, hanem arra, hogy az illetők bármely püspökkel felszenteltethették alattvalóikat, nem voltak kötve a területileg illetékes püspök személyéhez, vagy engedélyéhez. Ha bizonyítható a 200 éves gyakorlat (ezt is kétségbevonják egyesek), akkor az utóbbi (exemptio-s) magyarázat nem jöhet szóba, tehát vagy téves intézkedést kell feltételeznünk, vagy pedig el kell fogadnunk, hogy preszbiter is szentelhet diakonust.

2. Papszentelés alkalmával *a püspökön kívül a jelen lévő papok is felteszik kezüket a szentelendőre*. Ősrégi szokás, már a Timóteusnak írt első levél (4,14) említi.

A legújabb időkig az volt a vélemény, hogy ez a kézfeltétel nem tartozik a szentelés anyagához, pusztán szimbolikus értelme van. Szent Tamás szerint a szenteléssel közölt kegyelem bőségére akar utalni, mások szerint azt jelezné, hogy a papság befogadja az illetőt a papi kollégiumba, megosztja vele a küldetést és a hatalmat. – Az újabb teológiában többen úgy vélik, hogy köze van a szentelés lényeges anyagához: *kiegészítő, integráns* része annak. A „pars integrans” kifejezést nem szabad ugyanabban az értelemben vennünk, mint a szentmiseáldozatnál. Amikor ugyanis azt mondjuk, hogy az áldozat lényeges része a konszekráció, kiegészítő rész pedig az áldozás (legalább a miséző papnak magához kell vennie a konszekrált színeket), akkor egészen másra gondolunk, mint a szentelésnél. Mert áldozás nélkül nem beszélhetünk szentmiseáldozatról (hiszen a szentmise áldozati lakoma), a papszentelés azonban akkor is érvényes, ha nincsenek jelen papok, akik a püspökön kívül kézrátételt végeznek.

A püspökszentelésnél hárman szoktak lenni a szentelő püspökök. Régi szokás, de nem lényeges, hogy hárman legyenek. Ha viszont hárman vannak, akkor mind a három kiszolgáltatónak tekintendő, mondja egy 1944-ben kelt pápai döntés, amely azonban nem dogma-jellegű határozat.

3. *Mi szükséges a kiszolgáltató részéről az egyházi rend kiszolgáltatásához?*

A szentelés érvényességéhez nem szükséges egyéb, mint szentelési hatalom és szentelési szándék. Nem kell tehát, hogy a szentelő kegyelem állapotában legyen, sőt esetleges eretnekvolta sem teszi érvénytelenné a szentelést.

A szentelés megengedettségéhez a kánonjog azt írja elő, hogy a területileg illetékes püspök vagy maga szenteljen, vagy az ő engedélyével szenteljen más püspök. Ide tartozik még a szentelési előírások (rubrikák) megtartása.

4. *Mit szóljunk a keleti ortodoxok, az anglikánok és bizonyos protestáns felekezetek szenteléseikhez?*

Amikor a keletiek elszakadtak, érvényesen felszentelt püspökök szakadtak el, szentelési munus-uk megmaradt. A szentelési anyagot, formát és az intentio-t is megtartották. Szenteléseik tehát ma is érvényesek, és az ebből folyó potestas ordinis-szel valamennyien rendelkeznek, ők is, felszenteltjeik is, pl. érvényesen konszekrálnak, bérálnak stb.

Az *anglikánok* helyzete sokáig vita tárgyát képezte. XIII. Leó pápa úgy döntött, hogy szenteléseiket nem tekinthetjük érvényesnek, mert VIII. Henrik utóda, VI. Eduárd alatt Canterbury érseke protestáns hatásra úgy változtatta meg a szentelés szertartását, hogy abban semmi se legyen, ami a katolikus értelemben vett papságra utal. Ezáltal megváltozott az „intentio faciendi quod facit Ecclesia”. XIII. Leó pápának ezt a döntését újabban több hittudós revideálni szeretné. Szerintük alapos tanulmányokat kell végezni, nincs-e szó történelmi tévedésről: nem félreértés-e, hogy az 1549-ben bevezetett új szentelési szertartás nem a katolikus értelemben vett papi hatalmat akarta és akarja továbbítani?

Egyes protestáns felekezetekben megtalálható a papszentelés és a katolikusokéra emlékeztető papi rend, de általános nézet, hogy a protestáns pap-fogalomból kiindulva róluk is fel kell tételeznünk a „debita intentio” hiányát, amit XIII. Leó állapított meg az anglikánokról.

3. Az egyházi rend szentségének felvevője

1. Dogma, hogy szentséget csak olyan vehet fel érvényesen, aki meg van keresztelve. A kereszttség a többi szentség kapuja. Nem is volna rendjén való, hogy a szolgálati papság méltóságára emelkedjék olyan, aki nem részese az általános papságnak.

Hivatalos döntés nincs róla, sokan mégis dogmának tartják (mások csak biztos teológiai tanításnak), hogy ezt a szentséget csak férfi veheti fel érvényesen.

A nőknek a papságból való kizárását nem indokolja az a tény, hogy Krisztus és az apostolok semmi jelét nem mutatták, hogy változtatni akarnának az ószövetségi előíráson. Szent Pál apostolnak a nők egyházi szereplését korlátozó kijelentései pedig többféleképpen értelmezhetők. Komoly érvnek csak az egyház kétezer éves gyakorlata látszik. Hogy azonban perdöntő érv-e ez, attól függ, hogy szenthagyomány jellegű-e, vagyis mennyiben mondható a magisterium ordinarium megnyilatkozásának: abban a tudatban gyakorolta-e az Egyház, hogy a kinyilatkoztatáshoz tartozó rendelkezésnek tesz eleget? Mert ha nem erről, hanem csak fegyelmi jellegű intézkedésről, vagy kizárólag a társadalmi szemlélettől függő gyakorlatról volt szó, akkor nem mondható dogmának a nők kizárása a papságból. A mellette és ellene szóló érveket az egyháztan tárgyalja bővebben. (Lásd még a Hittani Kongregáció 1977. febr.-ban kiadott dokumentumát.)

2. Az egyházirend szentségének *megengedett* felvételéhez kegyelem állapota és a mindenkor jogi előírások megtartása szükséges. Ma érvényes legfontosabb előírások: megfelelő életkor, testi-lelki alkalmasság, teológiai felkészültség, erényes élet, bérmlás, egyházi büntetésektől való mentesség, a szentelési fokozatok és időközök megtartása.

Ezek csak a megengedettséghoz tartoznak, nem az érvényességhez. Elvileg tehát már csecsemőkorban is felszentelhető valaki. Ilyennek azonban, ha megfelelő életkorba jutott, nyilatkoznia kell, hogy vállalja-e a papság terheit, és tagadó válasz esetén laikusként élhet.

3. A *szentelési fokozatok meg-nem tartásának* az érvényességre való hatásában nem egyöntetű a hittudósok véleménye.

Olyan ember püspökké-szentelése, akit előbb nem szenteltek áldozópappá, a régebbiek többségi véleménye szerint nem érvényes, mert a püspökség nem közöl áldozatbemutató hatalmat. Ma egyre több tudós vallja ennek ellenkezőjét: a püspökszentelés a papi hatalom teljességét adja meg. Timóteusnál, Titusznál és Barnabásnál csak egy szentelésről tudunk, és a liturgiátörténet is tud felmutatni olyanokat, akik laikusból lettek püspökké.

Mivel a diakonátus nem közöl teljesen új lelki hatalmat, hanem csak az általános papság feladatait avatja élethivatássá, ezért a hittudósok általában úgy vélik, hogy olyan megkeresztelt férfi is pappá szentelhető, akit nem szenteltek diakonussá.

A saját püspök engedélye nem a szentelés érvényességéhez, hanem megengedettséghöz szükséges. Ezért akkor is érvényes a szentelés, ha a saját püspök megtagadta a „litterae dimissoriales” megadását. Más kérdés, hogy mennyire súlyos a bűne annak, aki így szembeszáll az egyházi előírásokkal.

101. §. A bűnbocsánat szentségének alapítása

1. A bűn teológiája

1. A „BŰNÖK” és „A BŰN”(68).

a) Mint általában az emberek, a Biblia is elsősorban a törvényszegést mondja bűnnek, a bűn fogalma tehát elsődlegesen bizonyos *cselekedetekre* vonatkozik.

A bűnös tettek között vannak kisebb és nagyobb jelentőségűek. Jézus szálkához és gerendához (Mt 7,3), szűnyoghöz és elefánthoz (Mt 23,24) hasonlít bizonyos bűnöket. Szent Pál olyan bűnöket említ, amelyek halált okoznak (Róm 6,20-21; Kol 2,13; vö. Jak 1,15; 1Jn 3,14). Ugyanezeket másutt a sáttánnal vállalt közösségnek (2Kor 6,15), Isten haragja (Róm 1,18; Kol 3,5-6) és az örök kárhoz (2Kor 5,10; vö. 2Pt 2,3-6) okainak mondja, és több olyan bűnt sorol fel (Róm 1,29-32; 1Kor 6,9-10; Gal 5,19-21; Ef 5,3-5), amelyek kizárnak Isten országából. Másfelől olyan bűnökről is tud a Szentírás, amelyek észrevétlenül tapadnak hozzánk, mint a föld pora (Jn 13,10), amelyeket nem tagadhatunk le anélkül, hogy félre ne vezetnők magunkat (1Jn 1,8-10; vö. 3,6-9), mert mindnyájan sokban vétünk (Jak 3,2).

Ilyen bibliai kijelentésekből kiindulva jött szokásba az Egyházban a *halálos és bocsánatos bűnök* megkülönböztetése. Az egyházi tradíció a legrégebb időktől kezdve vallja ezt a megkülönböztetést, a szakkifejezéseket azonban csak a skolasztika óta használja a keresztény köztudat és használják a tanítóhivatali megnyilatkozások (pl. DS 1557; 1680; 1707). A kétféle bűn nem fokozatilag, hanem lényegileg különbözik egymástól. A halálos bűnnel ugyanis elfordul az ember Istentől és megtagadja parancsolatát, a bocsánatos bűn azonban nem fordít el Istentől és a vétkező nem tagadja meg a parancsot, csak tökéletlenül teljesíti, vagy kisebb jelentőségű parancsot nem teljesít. Ezért *teológiai szempontból a halálos és bocsánatos bűn között nincs azonosság, csak analógia: a bocsánatos bűn csak analóg értelemben bűn.*

b) *Mindkét fajta bűnben a cselekedeteken túl mást is észre kell vennünk:* a bűnök jelei és terjesztői az egyén és az emberiség legsúlyosabb betegségének, amelyet az Újszövetség – főleg Szent Pál és Szent János – egyes számban „a bűn” néven emleget. Ennek lényege az egész emberiség bűnös szituáltsága, vagyis a történelem során kialakult olyan belső magatartás-formánk, amely állandóan szembe akar fordítani bennünket Istennel és Krisztussal. Ennek a *szituáltságnak* a következménye, hogy az ember szabad személyes állásfoglalások formájában függetleníteni akarja magát az Isten akaratát képviselő erkölcsi rendtől, saját akarata és saját elképzelései szerint akar élni, és ezzel veszélyezteti az emberekkel és dolgokkal való rendezett, Isten által szándékolt kapcsolatát, sőt megghiúsítja saját igazi létének, igazi emberiségének kibontakozását. Minthogy a lázadás annak az eredeti állapotnak is a megghiúsulása, amelyet Isten az ember számára öröktől fogva tervezett, azért a személyes bűnök egyre növekvő száma és „a világ bűnének” elhatalmasodása nemcsak az egyének jövő sorsát, hanem az emberiség létének alapját és értelmét is kétségessé tette. Hogy mégsem pusztul ki az emberiség, sőt egyre magasabb erkölcsi színvonalra képes emelkedni, annak köszönhető, hogy Isten kegyessége a krisztusi megváltásra való tekintettel eleve megóvta a pusztulástól és lehetővé tette felemelkedését.

2. A BŰN ÉS A MEGVÁLTÁS

A krisztusi megváltásnak köszönhetjük a bűnbocsánaton kívül az emberiség fennmaradását, továbbá, hogy képesek lettünk fölébe kerekedni a világ bűnének (vö. Jn

1,29), azaz elkerülni azokat az egyéni törvényszegéseket – „bűnöket”, többes számban –, amelyekben a bűnös szituáltság külsőleg is megnyilvánul, fertőz és mintegy megsokszorozódik. A megváltás meghozta az „evangéliumi szabadságot”, amelynél fogva hatalmunkban áll Isten akaratát választani és kegyelmének támogatásával az általa kijelölt úton járni.

A megváltásban egyénileg a keresztség szentségében részesülünk. A keresztség azonban csak istengyermekségünket és az isteni akarat szerint való választások lehetőségét adja meg, de nem szünteti meg *annak lehetőségét, hogy továbbra is vétkezzünk*. Természetfölötti segítséget biztosít a bűnös szituáltsággal szemben, de meghagyja bünt is választani képes személyes szabadságunkat. Megmarad a lehetősége annak, hogy megtagadjuk istengyermekségünket, tékozló fiú módjára elhagyjuk az atyai házat (vö. Lk 15,11-32), kiessünk a szentek közösségéből, Isten üdvözítő tervét önmagunk számára meghiúsítsuk.

Az így elkövetett súlyos bűn mint tett (peccatum actuale) bűnös állapotot (peccatum habituale) eredményez. Az Istentől való elfordulás olyan állapotá válik, amelynek következtében a lélek mintegy halottá dermed. Meghalni nem képes, még természetfölötti szempontból sem, mert a keresztség eltörölhetetlen pecsétjét nem tüntetheti el a bűn. Inkább tetszhalotthoz hasonlítható: olyan bénultságba merevedik, amelyben szünetel a természetfölötti élet vérkeringése, és ha ilyen állapotban kerül Isten ítélőszéke elé, örök halál lesz a sorsa. De a megváltás azt is lehetővé tette, hogy a tetszhalott föléledjen, azaz bűnös állapotunkból kiemelkedjünk, újra visszaforduljunk és visszatáljunk Istenhez.

A visszatalálás alapvető feltétele a „*metanoia*”. Ezt a magyarban bűnbánatnak és megtérésnek egyaránt mondhatjuk, mert lényege a bűn olyan megbánása, amellyel együtt jár érzésvilágunknak és viselkedésünknek gyökeres megváltoztatása, életünknek Isten akaratára szerint való teljes átrendezése. A metanoia-ra való felszólítás Keresztelő Szent János igehirdetésében egyaránt hívta azokat, akik igaznak tartották magukat (Mt 3,8), akik nyilvános bűnösöknek számítottak (Lk 3,12), sőt még a pogányokat is (Lk 3,14). A metanoia igazi értelmét a megváltás hozta meg. Ezért az apostoli igehirdetés olyan Istenhez való megtérést sürget, aki Jézus személyében és tanításában nyilatkoztatta ki magát. A metanoia az Újszövetségben olyan készséget jelent, amely elfogadja a Jézus személyében megjelent isteni életet mint ajándékot, és gyökeresen szakít azzal, ami gátolja ezt az életet.

Hogy a metanoia lehetősége megkeresztelkedésünk után is fennáll, sőt Isten minden bukás után újra meg újra elfogadja bűnbánatunkat, azt az Egyház kétezer éves gyakorlata mutatja. *A bűnt és a bűnbánatot ugyanis nem privát ügynek tekinti Isten*, hanem annak a kegyelmi közösségnek ügyévé tette, amely Jézust képviseli a világon és a bűn hatásával szemben az Istennel és emberekkel való egység elve. Ezért minden ember, de főleg a keresztyén ember számára bűn és bűnbocsánat mindig ekkleziológiai vonatkozású.

2. A bűn és a bűnbocsánat ekkleziológiai vonatkozása

1. KRISZTUS EGYHÁZA SZENT, DE MÉGIS BŰNBOCSÁNATRA SZORUL

Szent, mert Krisztus titokzatos Testével azonos, és mert Krisztus Lelke élteti (ontológiai szentség). Szent a tanítása, istentisztelete, szentek a törvényei, birtokában van a megszentelés eszközeinek és fel tud mutatni életszentségre eljutott tagokat (morális szentség). Ugyanakkor Egyházunknak olyan tagjai is vannak, akik nemcsak Isten egyéb törvényei ellen vétnek, hanem még az Egyházra bízott tanítással, törvényekkel és kegyelmi eszközökkel is képesek visszaélni. „Krisztus szent, ártatlan, szeplőtelen (Zsid 7,26). Bűnt nem ismert (2Kor 5,21), hanem azért jött, hogy a nép bűneit kiengesztelje (vö. Zsid 2,17): az Egyház, amely bűnösöket foglal magában, egyszerre szent is, és folytonos megtisztulásra is szorul, a bűnbánatnak és a megújulásnak útját járja szüntelen” (E 8). Gyengeségeivel szemben élő hittel fordul éltető

Lelkéhez, az isteni irgalomban bízva alázatos és bűnbánó lélekkel kéri és fogadja ennek tisztító erejét, és így folyton erősíti magában és követőiben az igazi krisztusi életet.

2. AZ EGYHÁZ KÜZDELME A BŰN ELLEN

Mivel az Egyház a bűnt elítélő, de a bűnösök megmentésére jött Krisztusnak titokzatos Teste, azért egész léte és minden megnyilvánulása élő tiltakozás a bűn ellen. Igehirdetésének legfőbb ihletője az a törekvés, hogy Istennek a világgal történt megbékélését minden ember tegye magáévá (2Kor 5,17-6,2). Életének központja, az eukarisztia ünneplése egyrészt Jézus engesztelő halálát hirdeti, másrészt a kisebb bűnöket eltörli, és a nagyobb bűnök ellen segítséget biztosít. Bűntörli hatása van az imádságnak, böjtölésnek, virrasztásnak, a szenvedések elviselésének és az alamizsnálkodásnak (Mt 6,1-18; 9,13; Mk 9,29). Javulást eszközöl a baráti feddés (Mt 18,15), a közösségi vezetők intelme (2Tim 3,16-17; 1Tim 5,20), ha pedig az utóbbi sem használ, a közösségből való kizárás és visszafogadás gyakorlata.

A súlyos bűnt elkövetőknek a *közösségből való kizárásával* már az Ószövetségben találkoztunk (MTörv 13,6). Ennek az intézkedésnek hátterében az a gondolat áll, hogy a bűn veszélyezteti a népnek Istennel kötött szövetségét, hiszen Isten nemegy esetben az egész népet megbüntette egyes emberek vétkéért. A zsinagóga korában a kizárásnak és visszafogadásnak már fokozatai voltak: a vétek súlyossága határozta meg, hogy kit mennyi időre zártak ki, és milyen feltételek teljesítése után fogadtak vissza. Hasonló gyakorlattal találkozunk a qumráni közösségben.

A bűnben megátalkodott ember kizárását Jézus is előírta (Mt 18,17). Szent Pál tudósít, hogy bizonyos esetekben ítéletet tartottak a bűnös fölött (1Kor 5,3.12), és a vétkest kizárták a közösségből (1Kor 5,3.13; Róm 16,17; 2Tesz 3,6.14). A kiközösítettet „Urunk Jézus Krisztus hatalmával” átadták a sátánnak (1Kor 5,5; 1Tim 1,20; 2Tim 2,26), hogy ráébredjen: a közösség kegyelmi támogatása nélkül mennyire gyenge; és hogy visszakívánozzék, kész legyen beállítottsága és magatartása megváltoztatására, és így „lelke üdvözljön az Úr napján” (1Kor 5,5). (69).

3. AZ EGYHÁZ BŰNBOCSÁTÓ HATALMA

Az apostoli Egyház nemcsak azért zárta ki a bűnösöket, mert szégyent hoztak a közösségre, vagy megbontották a fegyelmet, hanem – mint már az Ószövetség hitte – a közösségnek Istenhez való viszonyát is veszélyeztetve látták a súlyos vétekben. A kizárásnál és visszafogadásnál az ítélkező és irgalmazó Krisztus nevében, tehát *felhatalmazásának tudatában* jártak el, hiszen „Urunk Jézus Krisztus hatalmával” adták át a sátánnak az illetőt. Krisztusi felhatalmazásukról való meggyőződésüket Krisztusnak Szent Máté és Szent János evangéliumában olvasható szavaira építették.

Szent Máténál (18,15-18) Jézus elsőnek a négy szemközti, másodiknak a tanúk előtt történő feddést, harmadiknak az egyházi közösség feddését ajánlja. Aki még az Egyházra sem hallgat, azt olyannak kell tekinteni, mintha pogány volna vagy vámos, vagyis ki kell rekeszteni a közösségből, mint ahogy az ószövetségiek tették. Majd így folytatja Jézus: „Bizony mondom nektek: *amit megkötök a földön, a mennyben is meg lesz kötve, és amit föloldoztok a földön, a mennyben is fel lesz oldva.*”

A megkötésnek és feloldásnak ezt a hatalmát Jézus már korábban Szent Péternek is megígérte ugyanezekkel a szavakkal (Mt 16,19).

A megkötés és feloldás kifejezéseket akkoriban kétféle értelemben használták. Általánosabb értelme a törvényekkel és előírásokkal való megkötés, ill. az ilyenek alól való felmentés hatalma. Szűkebb értelme a bűnösök kizárása és a megtérők visszafogadása volt. A megkötést ugyanis úgy fogták föl, hogy a kizárt bűnöst a sátán kezébe adják, aki bilincsbe veri, ha viszont megtér, a visszafogadás megoldja a sátán kötelékeit.

Hogy az apostoloknak ígért megkötő és feloldó hatalom szűkebb értelemben, a bűnökre vonatkoztatva is értelmezhető, azt Jézusnak *Szent Jánosnál* olvasható kijelentése igazolja: „Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket”. Ezekkel a szavakkal rájuk lehelt, s így folytatta: „Vegyétek a Szentlelket. Akinek megbocsátjátok bűneit, az bocsánatot nyer, s akinek megtartjátok, az bűnben marad” (Jn 20,21-23).

A bűnbocsátó hatalom *megígérése (Mt) és megadása (Jn) két közös elemet tartalmaz:*

a) Mindkét esetben csak a kiválasztott tizenkettő kapta meg a hatalmat, nem az összes tanítvány. b) Az apostolok kizáró vagy visszafogadó intézkedését a mennyei Atya is szentesíti. Mégpedig nemcsak olyan értelemben, hogy a visszafogadott miatt már nem bünteti a közösséget, hanem úgy is, hogy a megtért és visszafogadott bűnösnek Isten ellen elkövetett bűnét eltörli. Ez a tény különösen a hatalom megadásának szavaiban tükröződik. Hiszen itt Krisztus ugyanazt a bűnbocsátó hatalmat adta, amelyet maga is gyakorolt. Továbbá itt olyan kifejezések szerepelnek, amelyek kétségtelenül mutatják, hogy az illetőt az Atya bűnösnek tekinti-e, vagy sem (a bűnök elvételnek, eltöröltetnek, aphantai; vagy megtartatnak, kekraténtai).

Tévesen gondolták egyes értelmezők, hogy Jézus csak a keresztségre gondolt volna, amikor itt bűnbocsánatot emlegetett. A szöveg ugyanis nemcsak megbocsátást, hanem „megtartást” is engedélyez, és az apostoloknak maguknak kell megítélniük, hogy mely esetben nem bocsátják meg, hanem „megtartják” a bűnt. Ők viszont abban a meggyőződésben éltek, hogy csak megkereszteltek fölött van joguk kárhozható ítéletet mondani, a kívülállók megítélését Istenre kell bízniuk (1Kor 5,3-13).

Hogy Krisztus az Egyháznak bűnbocsátó hatalmat adott, a trienti zsinat dogmának nyilvánította a 16. századbeli újítókkal szemben (DS 1703).

4. A BŰNBOCSÁTÓ HATALOM MINDEN BŰNRE KITERJED

A 2. századi montanizmus és a 3. századi novaciánizmus eretnekségével szemben hivatalos formában mondta ki az Egyház, hogy teljhatalommal gyakorolhatja a bűnbocsánatot, ha tagjai élő hittel és kellő bánattal kérik tőle. A teljhatalom kettőt jelent: egyrészt azt, hogy minden bűnt megbocsáthat, másrészt pedig, hogy a visszaeső bűnösnek is újra meg újra megbocsáthat (DS 212; 802; 1579; 1686-1688).

a) Jézus a bűnbocsátó hatalomnak sem megígérésénél, sem megadásánál nem tett *semmilyen megkülönböztetést, vagy megszorítást*. Az ígéret azokra az esetekre vonatkozik, amiket az apostolok feloldanak, a megadás pedig azokról az emberekről szól, akiknek megbocsátanak; a kettőt egybefogva így beszélhetünk: akinek amit, vagy bárkinek bármit megbocsátanak a földön, isteni jóváagyást nyer a mennyben.

Tételünket az is bizonyítja, hogy az üdvözítő olyan hatalmat adott, *amilyent ő kapott az Atyától*. Ő viszont megbocsátotta a legsúlyosabb bűnöket, ha bűnbánatra talált, így pl. a rosszhírű nő (Lk 7), a vámos Máté, a házasságtörő asszony (Jn 8), a keresztfán függő lator bűnét.

Egy ízben azt a kijelentést tette Jézus, hogy a Szentlélek elleni bűnök nem nyernek bocsánatot (Mt 12,31). A szövegösszefüggés szerint azonban nem egyházi, hanem isteni bocsánatról van szó, Jézus szavait tehát nem vehetjük jogi értelemben (mintha ti. Istennek nem volna joga vagy hatalma valamit megbocsátani). Tehát csakis a konkrét helyzetnek, az ilyen bűnök természetének elemzése alapján kell értelmeznünk a kijelentést: a Szentlélek ellen vétők elbizakodottságból, kétségbeesésből vagy makacsságból kifolyólag képtelenek a bűnbánatra, a bocsánat alapvető feltételére.

Szent János azt írja, hogy a „halált hozó bűn” elkövetőieért nem kell imádkozni (1Jn 5,16). De korábban azt olvassuk tőle, hogy Isten mindenkinek megbocsát, aki bűnbánóan megvallja bűneit (1Jn 1,9). Itt tehát szintén az ilyen vétkezők lelkiállapota (a Krisztus tagadásában való megátalkodottság) zárja ki a megbocsátást. Különbözik János apostól – mint a szövegösszefüggés mutatja – nem tiltja, hanem csak kilátástalannak tartja az imádkozást.

b) *Az egyházi bűnbocsátó hatalom gyakorlása hosszas és változatos dogmafejlődésen ment keresztül.* Ezt a fejlődést az utóbbi fél évszázadban sokat tanulmányozták; a kutatások eredménye így foglalható össze vázlatosan. Kétségtelen, hogy a bűnbocsátó hatalom gyakorlása az első századokban, sőt az egész első évezredben sokban különbözik a maitól. A feloldozó hatalom teljessége elvben mindig és mindenütt megvolt, hiszen tagadóit eretneknek tekintették, a gyakorlatban azonban *többféle megoldással* találkozunk:

ba) Némely helyen egyes bűnök alól egyáltalán nem oldoztak fel az első századokban. bb) Más helyen, vagy más korban csak egyszer oldoztak fel, a visszaesők feloldozását megtagadták. bc) A bűnök, amelyeket az Egyház súlyosaknak nyilvánított és ezért ítélete alá vont, nem mindenkor és nem mindenhol voltak ugyanazok. A bűn ekkleziológiai vonatkozása miatt és a Krisztustól kapott hatalom alapján ugyanis joga van az Egyháznak eldönteni, hogy mi súlyos bűn. bd) Némelyik bűnért nyilvános vezeklés volt előírva, a mai privát gyónás minden valószínűség szerint csak a 7-8. század óta jött szokásba (vö. 102. §. 2. 2. pont).

A bűnbocsánat történetének első emléke Hermész Pastorja (70). Ebben egyszeri bűnbánat tartásról van szó, mert közeledik a végítélet. Az utóbbi indokolást később elfelejtik, a bűnbánattartás megismételhetetlenségét mégis sokan tanítják Nyugaton (főleg Tertullianus hatására) a 6. századig. Keleten ez Alexandriában fordul elő a laxizmus veszélyére való hivatkozással. – Egyes egyházakban nem bocsátották meg a főbenjáró bűnöket (peccata capitalia: hittagadás, gyilkosság, házasságtörés), elvi kérdéssé azonban csak a montanisták és novaciánusok élezték ki ezt. – A bocsánatot nyilvános vezeklés előzte meg. Ennek leteltével a püspök adta a feloldozást abban a meggyőződésben, hogy krisztusi felhatalmazás alapján cselekszik, ezért a Lélek eszközli rajta keresztül a bocsánatot. Néha a közösséget képviselő püspök imájának feltétlen hatékonyságára is hivatkoznak. – A 4. század óta az egyházi ítélet alá tartozó bűnöknek elsősorban a főbenjáró bűnöket tekintik, ezeket azonban egyre tágabb értelemben veszik, mert idővel hozzá számítják a szentpáli bűnlajstromok bűneit, vagy az illető közösségben elkövetni szokott vétkeket. Később különféle bűnkatalógusok készülnek, ilyen volt Nyugaton Szent Ágostoné, amely a tízparancsolat alapján sorolja fel a bűnöket.

c) *A szenthagyomány tanúi* bőségesek. A Didaché-ban csak a testvérek előtti bűnbevallásról olvasunk. Clemens Romanus leveléből tudjuk, hogy a preszbiterek büntetését szabta ki. Polycarpus óvja a preszbitereket a túlzott szigorúságtól; itt találkozunk először azzal, hogy a preszbiterek bíróként szerepelnek. Iustinus és Irenaeus, továbbá Korintusi Dénes (170 körül) szerint minden bűn megbocsátható. Tertullianus tagadja ezt, de ugyanakkor azt írja, hogy a „püspökök püspöke” (vagy a pápát vagy a karthagói püspököt nevezi így, nem tudjuk), mindent megbocsát. A hittagadás megbocsáthatóságát Cyprianus is igazolja.

3. Az egyházi bűnbocsánat szentségi jellege

1. AZ EGYHÁZI BŰNBOCSÁNAT SZENTSÉGI ÚTON TÖRTÉNIK

Az egyházi bűnbocsánat a) Egyházunk lényeges életmegnyilvánulásai közé tartozik; – b) megtalálható benne a szentségek három alapvető tényezője: külső jel, kegyelmi hatás és krisztusi alapítás; c) állandó jellegű.

a) Láttuk, hogy Egyházunk lényegénél fogva ellene van a bűnnek, de nemcsak szent, hanem bűnös is. Ez a lényegi kettőssége kifejezésre jut minden olyan hivatalos megnyilatkozásában, amelyben a bűnök kiirtására törekszik. A bűnbevallás által ugyanis a bűnösök közé sorolja magát, a bűnbocsátó hatalom gyakorlása által pedig a benne működő Szentlélek hatását engedi érvényesülni.

b) Így válik a bűnt legyőző isteni kegyelem állandó jelenlétének is hatékony jelévé és az egész világ számára az üdvösség egyetemes szentségévé (E 48; EM 45). Bűnbocsátó egyetemes szentségi jellege különlegesen konkretizálódik a keresztségben és a bűnbocsánat szentségében. Mindkettőnek szertartása külsőleg érzékelhető *szentségi jel* útján közvetíti a láthatatlan kegyelmet. És mindkettő *krisztusi rendelkezésre* megy vissza, mint korábban igazoltuk.

c) Hogy pedig a bűnbocsátó hatalom megígérése és megadása nem az apostoloknak adott átmeneti jellegű felhatalmazás, hanem minden időkre szóló *állandó* jellegű rendelkezés volt, abból következtetjük, hogy a vándoregyháznak az idők végéig kell küzdenie a lényegéből fakadó kettősséggel, és rendeltetéséből kifolyólag állandóan harcolnia kell a bűn ellen.

2. MÁS SZENTSÉG, MINT A KERESZTSÉG

A bűnbocsánatot Krisztus nevében és az ő halálának érdemeiért kapjuk, Krisztus halálába és feltámadásába pedig a keresztség kapcsol be bennünket. Ilyen értelemben a bűnbocsánat szentsége a keresztség következményének és folytatásának mondható. Tévedés azonban azt állítani, hogy ez a szentség nem több, mint a keresztségben kapott kegyelmek bűnbánó és hálás tudatosítása, Krisztus halálába vetett bizalmunk felújítása, és a keresztségben vállalt köteleességek újbóli vállalása. Kétségkívül ez is. De a) keresztkedni csak egyszer lehet, a bűnbocsánatnál azonban nem tett ilyen korlátozást Jézus; b) a bűnbocsátó hatalom alternatív (vagy megbocsátja a bűnt az Egyház, vagy megtartja), a keresztség nem; c) jelentős továbbá, hogy külön szentségi jele van (vö. DS 1671-1672).

Hogy az egyházi bűnbocsátás a szentségek közé tartozik, és hogy ez a keresztségtől lényegesen különböző szentség, a trienti zsinat óta dogma (DS 1701-1702).

3. BÍRÁSKODÁS, KEGYOSZTÁS, ORVOSLÁS

a) A trienti zsinat dogmának mondta ki (DS 1709), hogy *az egyházi bűnbocsátás bírói jellegű ténykedés (actus iudicialis)*. Az újtók ui. hasznosnak és üdvösnek tartották a közösség képviselője előtt való bűnbevallást, de a bűnök bocsánatát nem a közösséget képviselő pap feloldozásának tulajdonították, hanem a bűnbánatnak és a bocsánatban való bizakodásnak. A pap szerepe szerintük annyi, hogy megállapítja, kinyilvánítja (declarat) a bánat meglétét, tehát a megigazulás létrejöttét.

Ezzel szemben a katolikus hagyomány arra hivatkozik, hogy Jézus a maga bűnbocsátó hatalmát vagylagos formában közölte apostolaival és azok utódaival: ha esetleg valakinek (an tinón) megbocsáttok..., ha esetleg valakiét (an tinón) megtartjátok... Tehát az Egyház képviselőjének kell megítélnie, hogy kinek adhatja meg, vagy kitől kell megtagadnia a bocsánatot. Hogy ez az ítélet jogerős, azt is jelzik Krisztus szavai: a mennyben is bocsánatot nyer, a mennyben is megtartva marad. A bírói ítélezésnek *három alapvető feltétele* van: a bíró törvényes illetékessége, az ügy ismerete és az ítélet kimondása. A bűnbánat szentségében az illetékességet a krisztusi felhatalmazás biztosítja, az ügy ismeretét a bűnbevallás, az ítéletet pedig a feloldozás megadása vagy megtagadása.

b) *A szentségi ítékezés azonban több szempontból különbözik a profán jogi peres eljárásoktól:*

A jogi törvényszék a vádlott akarata ellenére is megállapíthatja a tényállást, a szentségi törvénykezés viszont a vádlott önkéntes beismerését kívánja. Továbbá itt vádló, vádlott és tanú ugyanaz a személy. Az ítékezés célja pedig a megbocsátás: a bíróság addig szorgalmazza és folytatja a tárgyalást, amíg felmentő ítéletet nem tud hozni.

Ezért a szentségi bíraskodást csak analóg értelemben mondhatjuk ítékezésnek, vagy pedig azt kell mondanunk, hogy ez *kegyelmi bíróság*. De nem úgy kegyelmez, mint ahogy a felmentő ítéletet hozó bíróság, vagy az amnesztiát kimondó hatóság szokott. Mert az előbbi csak a vád bizonyíthatatlanságát mondja ki, nem pedig a bűntelenséget, az utóbbi pedig a büntetést engedi el, a bűnösséget azonban nem szünteti meg. A lelki bíróság büntetlennek mondja ki és azzá is teszi a vádlottat. Krisztus kereszthalála ítélet volt a bűn felett és kegyosztás a bűnösök számára; az isteni szeretetnek ezt az ítélezését közvetíti az egyházi bűnbocsánat, amikor a bűnt kárhoztatja, nem pedig a bűnöst.

c) Jézus nemcsak a test betegségeit, hanem a lélek sebeit is gyógyította földi életében. Az isteni szeretetnek ezt a gyógyító hatását, *a lélek bajainak orvoslását* is közvetíti az egyházi bűnbocsátás. Föltámadásának gyümölcse, az isteni életben való részesedés számára teszi alkalmassá Jézus a bűnbánókat. Gyógyító hatása van a pap intelmeinek és lelki vezetésének is, de sokkal inkább a kegyelemnek, amely az intelemtől függetlenül is kiárad a szentségből a feloldozás révén.

102. §. A bűnbocsánat szentségének szentségi jele

Ennél a szentségnél *anyagról és formáról csak analóg értelemben beszélünk*. Mert itt nem materiális jellegű anyagot (kenyér, bor, víz, olaj), hanem a szentség felvevőjének és kiszolgáltatójának bizonyos ténykedéseit mondjuk anyagnak és formának. Ezeknek pontos mibenléte azonban nincs meghatározva dogma által. A hittudósok általános véleménye azt tartja, hogy formának a szentségi feloldozás szavait, anyagnak pedig a gyónó (poenitens) bánatát, bűnbevallását és elégtételre való készségét kell mondanunk. A szentség létrehozásában tehát az Egyház nemcsak a kiszolgáltató útján tevékenykedik, hanem a gyónó tevékenységei útján is. Az utóbbiak nem hozzák ugyan létre a szentséget, mert hatékonyságukat csak a feloldozás adja meg, de kétségtelenül nagy a szerepük abban, hogy a szentség több vagy kevesebb kegyelmet közvetít-e, és hogy mennyiben (azaz jobban vagy kevésbé) egyesít Krisztussal, és ezáltal a szentségnek Krisztus által szándékolt jelszerűsége mennyiben valósul meg.

1. A szentség formája

Nem dogma, hanem a tanítóhivatal által jóváhagyott biztos hittudományi tétel, hogy *a bűnbánat szentségének formája: a feloldozás szavai* (DS 1323; 1673).

Hiszen ezek a szavak juttatják kifejezésre, amit rendeltetésénél fogva közöl a szentség, a bűnbocsánatot. A bírói ténykedések lényeges és befejező mozzanata is a bírói ítélet szokott lenni.

A forma lényeges része a latin egyházban ma így hangzik: „...én feloldozlak téged bűneidről...” Az ezt megelőző és követő imádságok elhagyása nem teszi érvénytelenné a szentséget. A kijelentő (indikatív) forma csak a 13. század közepe óta használatos, azelőtt kérő (deprekatív) formával adták a feloldozást. A protestánsokkal szemben kezdettől fogva vallotta az Egyház, hogy ez a forma nem egyszerű kijelentés, hanem konszekratív jellegű kijelentés, vagyis eszközli is, amit mond. A bűnbocsánat létrejöttének fokozott bizonyosságát nyújtja, és ugyanakkor azt is jól kifejezi, hogy az Egyház eszköz-szerepet tölt be a szentség létrehozásában.

Mivel szentségi formáról van szó, vagyis a jelszerűségnek is kifejezésre kell jutnia, azért a feloldozást mindig élő szóval és jelenlévőnek kell megadni, különben nem érvényes.

2. A szentség anyaga

Hittétel, hogy *a bánat, bűnbevallás és az elégtételre való készség szerves alkotórésze a bűnbánat szentségének* (DS 1074). Ezek nélkül ugyanis nem jöhetne létre a bírói ténykedés.

Hogy ezek csak lényeges föltételei-e a szentségnek – ahogy a skotisták állították –, vagy pedig anyagát képezik – ahogy a tomisták tanítják –, arról sokáig vitatkoztak. A mai hittudósok kevés kivétellel azt vallják, hogy *a gyónónak ez a három tevékenysége a szentség anyagát képezi*. Nem-tévedhetetlen tanítóhivatali megnyilatkozások (DS 1323; 1673; 1704) is nagyon valószínűvé teszik ezt a hittudományi okoskodást.

1. A BÁNAT

a) A bánat fogalma és tulajdonságai

Amikor a bánatot latinul paenitentia-nak vagy contritionnak mondjuk, ezeket a szavakat tágabb értelemben használjuk. Szűkebb értelemben a paenitentia elégtételt vagy vezeklést, a contritio pedig tökéletes bánatot jelent.

A bánatnak mint metanoia-nak szükségességével már foglalkoztunk (101. §, 1. 2. pont). Láttuk, hogy a bűn lényege az Isten iránt való engedetlenség, Isten parancsának megszegése, lázadás, elfordulás Istentől. Ennek jelentőségét nem elég a természetes etika fogalmaival mérnünk, azért az Isten megbántása vagy megsértése szavak sem adnak róla helyes fogalmat, sőt félreértésre vezethetnek. Isten üdvözítő szándékának megghiúsulását és a bűnnek a krisztusi kereszten történt megítélését kell számba vennünk ahhoz, hogy a bűnt kellőképpen minősítsük. A bánat szó sem fejezi ki pontosan a metanoia lényegét, sőt azt a látszatot eredményezheti, mintha az átérzésen volna a hangsúly, nem pedig a szándékon. A szándék két elemből áll: egyrészt bűnünk és bűnös magatartásunk teljes elítéléséből (sajnáljuk, hogy ezt tettük; utáljuk, amit elkövettünk), másrészt abból az eltökéltségből, hogy a jövőben mindenáron el akarjuk kerülni a bűnt (az utóbbit ugyancsak félreérthető kifejezéssel „erős fogadásnak” szokták mondani).

A szándékot általában megelőzi a bűnökre való rá gondolás, a lelkiismeretvizsgálat. Aki azonban tudatában van bűneinek, annak nincs szüksége külön lelkiismeretvizsgálatra. A komoly sajnálatban (*animi dolor*) és a vétek elítélésében (*detestatio peccati*) általában benne szokott lenni a nemvétkezés szándéka (*propositum non peccandi*); és megfordítva: a bűntől való elfordulás komoly szándékában általában benne van a bánat is. Azért ezeket külön-külön felindítani nem szükséges.

Az így értelmezett bánat vagy metanoia a következő tulajdonságokkal kell, hogy rendelkezzen: aa) Legyen szívből fakadó (*contritio interna*), nem pedig megjátszott vagy külsőleg ránk kényszerített; – ab) bűneinkre gondoljunk, és ne higgyük, hogy istenszeretetünkben enélkül is benne van a bánat (legyen *contritio formalis et explicita*); – ac) természetfölötti (*supernaturalis*) indítékből fakadjon; – ad) *universalis*-nak kell lennie, vagyis tudatosan egyetlen súlyos bűn sem hagyható ki belőle; – ae) legyen mindenekfölötti. Alapja az az értékelés legyen, hogy mivel Isten a legfőbb jó, inkább érjen bármi rossz, mint hogy őt elveszítsem. Ezt azonban nem átérzeni, hanem tudni kell (*contritio non affective, sed appetiatiue super omnia*).

b) *A bánat szükségessége*

A trienti zsinat biztos hitigazságként tanítja, hogy bánat nélkül nincs bocsánat (DS 1685). A bűn természetéből kifolyólag még Isten sem teheti meg, hogy megbocsásson valakinek, aki nem akar megtérni. A bűn ugyanis Isten akaratának elutasítása, és Isten nem kerülhet szembe saját akaratával. Ez áll minden idők minden emberére. Ezért szólította fel Isten az emberiséget bűnbánatra Ádámhoz intézett szavain kezdve Noé történetén és a mózesi törvényhozáson, továbbá a próféták és zsolnárok szövegét folytatva. Jézus, akárcsak előfutára, a mennyek országa elnyerése nélkülözhetetlen feltételének mondja a bűnbánatot (Mk 1,15), mert aki azt nem akarja, annak sorsa a pusztulás lesz (Lk 13,3-5).

A bűnbánat szentségének alapítása óta a bánathoz a bűnbevallás és az elégtétel készsége is szükséges.

c) *A tökéletes bánat (contritio)*

Kétféle bánatról szokás beszélni, tökéletes bánatról (szűkebb értelemben vett *contritio*) és kevésbé tökéletes bánatról (*attritio*). A megkülönböztetés alapja a bánat motívuma (indítéka) és a kétféle bánat kétféle hatása (a tökéletes bánat önmagában is büntörölő).

ca) *Tökéletes bánatról akkor beszélünk, ha valaki Isten iránt való szeretetből bánja bűneit, nem pedig azért, mert jutalmat vár vagy fél a büntetéstől.* Ennek kezdő foka a hála Isten ajándékaiért. Az ilyen hála magára az ajándékozóra, Isten ajándékozó jóságára irányul, és szeretetére viszonszeretettel válaszol, ezért akar elfordulni a bűntől. A szeretet egyesülésre vágyik, és az Istennel egyesülni kívánó szeretetből fakadó bánat már tökéletes bánatnak mondható akkor is, ha Istenben nem lát többet, mint a tökéletes boldogságot biztosító legfőbb

Jót. A bűneinkért szenvedő Jézussal való együttérzés, ha nem pusztán természetes részvétekből fakad, szintén alapja lehet a tökéletes bánatnak.

cb) *A tökéletes bánat megigazolást szerez a bűnbocsánat szentségén kívül is; de nem annak vágya nélkül* (DS 1677).

Az Ószövetség az Istennel való teljes kiengesztelődésnek más útját nem ismerte, mint a tökéletes szeretetet (MTörv 4,29; Ez 3,12; vö. Iz 30,19; Zsolt 34,5-9; Péld 8,21 stb.). Az Újszövetségben a rosszhírű nő a szeretete miatt nyert bocsánatot (Lk 7,47); a tudakozódó ifjúnak is a teljes szívből fakadó szeretet szerzi meg az örök életet (Lk 10,27). Jézus ezt hirdeti: „Aki szeret engem, az megtartja tanításomat, és Atyám is szeretni fogja. Hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (Jn 14,23; vö. 1Jn 3,9; 4,7.16). Az első Péter-levél szerint „a szeretet leplet borít a rengeteg bűnre” (4,8). Így vélekednek az egyházatyák is.

A szeretetben benne foglalják az a készség, hogy Isten akaratát megtegyük. Aki tehát tud a bűnbánat szentségéről, annak tökéletes szeretete magában foglalja azt a vágyat és készséget, hogy az Isten által erre a célra rendelt eszközt, a szentséget is igénybe veszi, mihelyt lesz rá módja. Ennek következtében a tökéletes bánat nem teheti fölöslegessé a bűnbánat szentségét. Az utóbbi gondolat hangsúlyozására írja elő az Egyház, hogy bár a tökéletes bánat megigazolást eszközöl – kivételes esetektől eltekintve –, az eukarisztia vételéhez a bűnbocsánat szentsége is szükséges (DS 1661).

d) *A kevésbé tökéletes bánat (attritio)*

da) Kevésbé tökéletes bánatról beszélünk, amikor Isten büntetésétől, vagy a túlvilági boldogság elvesztésétől való félelemből, vagy az Istentől való eltávolodás megutálása (turpitude peccati), esetleg az Istennel szemben való becsületes magatartás megsértése miatt bánjuk meg bűneinket. Tisztán emberi indítékok nem jöhetnek szóba; a megszégyenítéstől, vagy bűneink következményétől való félelem, vagy a természetes önutálat nem elégséges a kevésbé tökéletes bánathoz. Az igazi, természetfeletti bánatban feltétlenül szerepelnie kell Istennel való hitből fakadó személyes kapcsolatunknak.

Egy időben élénken vitatták: mennyiben kell, hogy a szeretet is indítéka legyen a gyónáshoz szükséges, vagyis a kevésbé tökéletes bánatnak? Biztos, hogy nem kell hozzá tökéletes szeretet, mint ahogy a „contritionismus extremus”-nak nevezett vélemény kívánta. Hiszen ez esetben már tökéletes bánattá válna. Nem valószínű azonban az ellenkező nézetnek, az „attritionismus extremus”-nak állítása sem, amely szerint elég a félelem, szeretet egyáltalán nem szükséges. Hogy ez mennyiben fogadható el, és hogy a két véglet között álló contritionismus mitigatus és attritionismus mitigatus közül melyik a minimum, azt a kérdést a maiak nem feszegetik. Ma ugyanis nem a minimumra vagyunk kíváncsiak, hanem minden tőlünk telhetőnek megtételére törekszünk. Tudjuk továbbá, hogy igazi indítékaink nem mindig tudatosak, ezért az indítékoknak pusztán a tudat síkján történő elemzése nem vezethet reális eredményekhez.

db) *Hittétel, hogy a kevésbé tökéletes bánat erkölcsileg jó és hasznos előkészület a megigazolásra* (DS 1678; 1705).

A Biblia gyakran hivatkozik Isten büntetéseire, hogy elrettentsen a bűntől és megtérést váltson ki. Ez történik még az Újszövetségben is (Mt 3,7-12; 5,29-30; 10,28; Jn 5,14 stb.). A félelem ugyanis nem zárja ki a magasabbrendű indítékokat, sőt útja lehet azoknak. Hiszen félelemből fakadó tetteink célja is lehet az, hogy megnyerjük Isten jóakarátát.

dc) *A kevésbé tökéletes bánat a bűnbocsánat szentsége nélkül nem adja meg a megigazolást, a szentség felvételéhez azonban elegendő.*

Ha megadná a megigazolást, akkor azonos volna a hatása a tökéletes bánatával, különbség tehát nem lenne közöttük.

Ha viszont nem volna elegendő a szentség felvételéhez, akkor nem a bűnbocsánat szentsége eszközölné a bűntörlést, hanem a hozzá szükséges tökéletes bánat. Hogyan lehetne ez esetben a gyónás szükségességéről beszélni? és hogyan lehetne azt állítani, hogy ez a szentség a „holtak szentségei” közé tartozik? Mi értelme volna továbbá a „forma consecratoria”-nak, ha sohaem eredményezné a forma, amit jelez?

2. A BŰNBEVALLÁS (CONFESSIO)

a) *A bűnbevallás szükségessége*

Hittétel, hogy a szentségi bűnbevallás (= szűkebb értelemben vett gyónás) isteni rendelkezés alapján szükséges a szentségi feloldozás megszerzéséhez (DS 1707; 1679-1683).

A szűkebb értelemben vett gyónás a keresztség után elkövetett és megbánt bűnök bevallása az arra felhatalmazott pap előtt, hogy feloldozása által bocsánatot nyerjünk Istentől.

aa) Az Ószövetségben és az Újszövetségben egyaránt látható, hogy Isten *csak olyanoknak bocsátott meg*, akik nyíltan bevallották bűnüket (Lev 5,7; 2Sám 12,13; Lk 15,21; 1Jn 1,9). Magában ez a tény nem mond többet, mint hogy Isten előtt be kell ismernünk bűnösségünket. Ha azonban hozzávesszük, hogy Jézus akarata szerint ebben a szentségben a bűnbocsánat eszköze az Egyház képviselője, akkor logikusnak látszik, hogy a bűnök beismerése is ez előtt a képviselő előtt történjék.

ab) Tételünk fő bizonyítéka, hogy a szentjánosi hagyomány szerint Jézus vagylagosan adta át saját bűnbocsátó hatalmát. Mindentudásánál fogva ő mindig tudta, kinek lehet megbocsátania, és kinek a bűnét kell megtartania. Az apostolok és utódaik azonban nem mindentudók, ők csak akkor élhetnek a vagylagos hatalommal, ha a bűnös megvallja nekik bűnét és bánatát.

ac) A bűnökért kezdettől fogva *vezeklést és elégtételt* szabott ki az Egyház. Ezt csak akkor teheti a bűn súlyosságával arányos mértékben, ha ismeri a jóváteendő bűn nagyságát és körülményeit.

ad) Ha a feloldozó nem ismerné a bűnös lelkiállapotát, nem tudná, hogy mire vonatkozik a feloldozás, és akkor feloldozása emberhez méltatlan gépies ténykedés volna.

ae) Az Üdvözítő szándéka szerint a bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatója orvos is a bűnös lélek számára. De hogyan gyógyítson az orvos, ha nem ismeri a betegséget?

af) Hatásai is igazolják a bűnbevallást. A gyónási titok tudatában történő kibeszélés általában megkönnyíti a lelkiismeretet, alkalmas a tanácskérésre és az önismeret megszerzésére. Az így létrejött megalázkodás és önlegyőzés hatásos eszköz további vétkek kerülésére. A bűnbevallás által elmélyül a bűn objektív súlyosságának tudata és a bánat is. Végül a bűnök részletes megvallása megóv attól, hogy bűnösségünket annak elnagyolása, eláltalánosítása révén mentegessük, és kevésbé érezzük át az önvádat.

b) *A bűnbevallás szükséges tárgya*

A gyónás elengedhetetlenül szükséges tárgyát képezik a *keresztség után elkövetett és meg nem gyónt súlyos bűnök, fajuk, számuk és lényeges körülményeik szerint részletezve*.

A trienti zsinat kiközösíti azokat, akik tagadják, hogy isteni jogon szükséges külön-külön meggyónni a halálos bűnöket, beleszámítva a titokban vagy csak bensőleg (gondolatban, vágyban) elkövetetteket, valamint a bűn fajtáját lényegesen módosító körülményeket (DS 1706).

A hittudósok a külön-külön történő felsorolást „részletező” gyónásnak (*confessio distincta*) mondják, szemben az „általános” gyónással, amelyben hiányzik a bűnök felsorolása (vö. az 1973-ban engedélyezett általános bűnvallomást és feloldozást). Ha a bűnbevallás az összes elkövetett bűnökre kiterjeszkedik, akkor anyagában teljesnek (*confessio materialiter integra*) mondjuk; ha pedig csak azokról és mindazokról vádolja magát valaki, amelyekre gondos

lelkiismeretvizsgálat után visszaemlékezik, akkor csak forma szerint teljes a gyónás (confessio formaliter integra). A szentség csak a forma szerinti teljes bűnbevallásra kötelez bennünket; ha önhibánkon kívül nem emlékezünk valamely súlyos bűnre, érvényes lesz a gyónásunk, de az így kimaradt súlyos bűnt, ha később eszünkbe jut, újabb gyónásban be kell vallanunk.

c) *A bűnbevallás nem szükséges tárgya.*

A „bocsánatos bűnök” (peccata venialia) neve onnan ered, hogy a bűnbánat szentségén kívül is bocsánatot nyerhetnek. Eltörölheti őket az ima, a szentmise egyes fohászainak (pl. Kyrie, Agnus Dei) és bűnbánati aktusainak átérzése, a szeretetszolgálatok, a bensőleg felindított bánat, a szentáldozás, az ellenünk vétők bűneinek megbocsátása és hasonlók.

A trienti zsinat biztos igazságnak tartja a hittudósok általános véleményét: a bocsánatos bűnök meggyónása hasznos, de mivel nélkülük is teljes a gyónás, vétek nélkül kihagyhatók (DS 1680). Kétségtelen azonban, hogy azok közül az eszközök közül, amelyekkel az ilyen bűnöktől megszabadulhatunk, a gyónás a leghatékonyabb.

Ebből az állásfoglalásból következik az ún. ájtatossági gyónások megengedettsége és hasznossága. Ájtatossági gyónásról akkor beszélünk, amikor csak bocsánatos bűnöket kell meggyónnia valakinek. A lelkipastorok és egyes pápai megnyilatkozások szívesen ajánlják az ilyeneket, mert egyrészt fokozatosan érvényesülnek bennük a gyónás áldásos következményei, másrészt rendszeres végzésük lehetővé teszi a tervszerű lelkipastorációt, továbbá az így gyakrabban elnyert szentségi kegyelmek hatékonyan segítenek tökéletességre való törekvésünkben. Megigazulást előidéző nagyobb hatásuk lényegét Karl Rahner abban látja, hogy szakramentálisan láthatóvá és megtapasztalhatóvá teszik, hogy mennyire rá vagyunk utalva Isten megbocsátó szeretetére, amelyet Egyháza útján folyósít számunkra.

Ez az ekleziológiai szempont még inkább szóhoz jut a közösségben végzett *bűnbánati ájtatosságokon*. Ezekben ugyanis jobban tükröződik az a meggyőződésünk, hogy a bűn és a bűntől való szabadulás nem egészen privát ügy, hanem a legkisebb bűn is Isten népének kegyelmi megkárosítása, ezért jóvátételében szerepelnie kell a közösség közbenjáró imádságának. Természetes, hogy a közös ájtatosságok sohasem pótolhatják a súlyos bűnök meggyónásának köteleességét. Sőt az ájtatossági gyónásokat sem teszik fölöslegessé, mert az utóbbiak biztosítják a kibeszélésnek, tanácskérésnek, a kétségek előadásának és a személyes lelkipastorációnak lehetőségét.

Megjegyzés. Az Egyháznak adott oldó-kötő hatalom lényegéből és az Egyház szakramentális jellegéből következik: *a tanítóhivatalnak joga van meghatározni*, hogy mit tekintünk súlyos bűnnek, illetve mely bűnökre áll a bűnbevallás kötelezettsége. Szó volt már róla (101. §. 1. 4. pont), hogy a történelem során nem mindig ugyanazok a bűnök voltak az egyházi bűnbocsátás tárgyai. Nem lehetséges azonban, hogy minden bűn bevallása alól felmentse az Egyház a híveket, tehát minden bűnbevallást pótolni lehessen általános abszolúcióval. Hiszen ez a szentség „per se” egyének feloldozására való, ezekre viszont csak úgy alkalmazható a bírói eljárás, ha az ítélező pontosan ismeri a bűnös helyzetét.

A *fülgyónás* (confessio auricula) nem idegen Krisztus rendelkezésétől (DS 1706). Ő ugyanis a bűnbevallás módját közelebbről nem határozza meg. Ez a tény lehetőséget ad arra, hogy az Egyház megfelelő okok alapján ezt az enyhébb módot válassza. A történelem tanúsága szerint az Egyház sokáig ragaszkodott a nyilvános vezekléshez, de a bűnök bevallása néha ilyenkor is titokban történhetett (Origenész, Baszileiosz, Augustinus). Mióta a nyilvános vezeklés megszűnt, általánossá vált a fülgyónás. A bírói eljárás lényegén nem változtat, hogy a tárgyalás nyilvános-e vagy zárt. Az első századokban főképp nyilvános bűnök voltak a szentségi feloldozás tárgyai. Mióta az Egyház sok titkos bűn meggyónását is megkívánja, szükségesnek látta az Egyház a bűnbevallás titkosságát, vagyis a zárt

tárgyalást engedélyezni. A titkos gyónással vele jár a gyónási titok kötelezettsége, melynek első tanúja Szent Ágoston (Serm 82, 7, 10).

A fülgyónás kifejezést néha tágabb értelemben használják, és a *magánygyónást nagy magántöredelmet* (paenitentia privata) jelzik vele. Ha így értjük a fülgyónást, tehát a bevallás titkosságán kívül a feloldozás és vezeklés titkosságát is bele vesszük, akkor nem állíthatjuk, hogy kezdettől már megvolt. A dogmatörténészek vitatják, hogy mikor honosodott meg. Ma elég sokan elfogadják Poschmann kutatásainak eredményét: a magántöredelem mai formáját ír és angolszász szerzetesek alkalmazták először, és térítő munkájuk nyomán a 8. században vált általánossá a kontinensen annyira, hogy kiszorította az akkor már jórészt a halálos ágyig halogatott bűnbevallást és nyilvános vezeklést.

A hittudósok általános véleménye, hogy *az egyszer már feloldozást nyert bűnök újabb meg újabb gyónások tárgyát képezhetik*. Mert igaz ugyan, hogy a feloldozás egyszersmindenkorra megszünteti bűnösségünket (reatus peccati), de emberi viszonylatban is újra meg újra bocsánatot lehet kérni a már megbocsátott sértésekért, továbbá lelkünk megbékélését is elősegíti, ha ismételten halljuk Isten megbocsátást hirdető igéjét a gyóntató közvetítésével. Az ilyen gyónások az ájtatossági gyónások közé tartoznak. Hatásuk a bűn maradványainak (reliquiae peccatorum) eltávolítása, valamint a fennmaradt ideiglenes büntetések megszüntetése.

3. AZ ELÉGTÉTEL (SATISFACTIO)

Elégtételnek mondjuk a feloldozó által kiszabott vezeklés- jellegű cselekedeteket, amelyeknek célja a bűnösség és örök büntetés eltörlése után fennmaradt ideigtartó büntetések lerovása. Az igazi bűnbánat mindig magában foglalja az elégtétel szándékát, legalább burkolt formában. A szándék végrehajtása a szentség teljességéhez tartozik, ezért tudva és akarva történő elmulasztása bűnnek számít, de nem változtatja meg a kimondott feloldozás érvényességét (vö. DS 1713).

a) *Hittétel, hogy Isten a bűnösséggel (reatus culpae) és az örök büntetés adósságával (reatus poenae aeternae) együtt nem mindig törli el az ideiglenes büntetések adósságát* (DS 1712; 1715).

A Szentírás történeti példákkal igazolja, hogy Isten a bűn megbocsátása után is szokott kiszabni ideigtartó büntetéseket. Így történt az ősszülők (Ter 3,15-19), Mirjam (Szám 12,14-15), Mózes és Áron (Szám 20,12), Dávid (2Sám 12,13-14) és mások esetében. Jézus a hívőket is önmegtágadásra és önkéntes kereszthordozásra buzdítja (Mt 10,38; 16,24). Ugyanígy vélekedik az Apostol (1Kor 9,26-27; 11,32; 2Kor 7,10). A szenthagyomány felfogását mutatja az a gyakorlat, hogy a feloldozás előtt, a későbbi időkben a feloldozás után teljesítendő vezeklést róttak ki a bűnbánókra, és az, hogy imádkoztak a megholtakért. Kifejezett nyilatkozatok is találhatók a patrisztikában. A jogi színezetű elégtétel kifejezés Cyprianus óta használatos.

b) Szintén hittétel, hogy *önként vállalt vezeklő cselekedeteinkkel elégtételt adhatunk Istennek* (DS 1713-1715).

Ez a tétel abból a dogmából következik, hogy a kegyelem állapotában végzett cselekedetekkel kiérdemelhetjük az örök üdvösséget; az ideig tartó büntetések pedig jóval csekélyebbek az örök üdvösségnél. A Szentírás részben történeti példákkal szolgál (Jónás és a niniveiek, Nebukadnezár, Ácháb király), részben a próféták, Jézus és az apostolok által adott buzdításokkal (Mt 3,2; 4,17; Kol 1,24; Jel 2,5).

c) Ugyancsak hittétel, hogy *a gyóntatónak joga, sőt kötelessége a bűnös képességeihez és a bűn természetéhez mért elégtételt kiróni* (DS 1692; 1715).

Akinek ugyanis hatalma van a bűnöket megbocsátani vagy megtartani, annak joga van a megbocsátás feltételeit is megszabni. A megkötő hatalmat kezdettől fogva gyakorolta az Egyház a bűnök súlyosságához és a bűnös képességeihez mért vezeklések kiszabásával. – A

kirovás *kötelessége* ebből következik: a szentség teljességéhez hozzátartozik, hogy Isten igazságossága és irgalma egyaránt érvényesüljön; irgalma a megbocsátás, igazságossága pedig a kirótt vezeklés révén érvényesül.

d) *A gyónó tartozik elvégezni a gyóntatótól feladott elégtételt.*

Ezt a hittudósok annak alapján tanítják, hogy a gyóntató ítélete bírói ítélet, ilyen ítélet elfogadása pedig kötelessége a vádlottnak. Súlyos bűnért járó elégtételt súlyos bűn terhe alatt, bocsánatos bűnök elégtételét bocsánatos bűn terhe alatt vagyunk kötelesek elvégezni. Mivel pedig bírói ítéletet csak törvényszék változtathat meg, azért az elégtételt még a püspök is csak gyóntatói szerepben változtathatja meg vagy cserélheti fel.

Elégtétel gyanánt ájtatossági gyakorlatokat, önmegtagadásokat és szeretet-szolgálatokat szokás feladni. Önkéntes elégtételnek a bajok és szenvedések elviselése (satispassio) is felajánlható. Az a tény, hogy az elégtételek nagysága kevésbé mondható arányosnak bűneink nagyságával, arra figyelmeztet, hogy bűnbánattartásunk nem önmagából, hanem Krisztus keresztyéből meríti erejét, értékét, hatékonyságát. Éppen ebből a kegyelmi kapcsolatból következtetjük, hogy a kiadott elégtétel dologi teljesítmény formájában (ex opere operato) fejti ki a hatását. Az önként vállalt elégtétel személyi teljesítmény formájában (ex opere operantis) hat.

103. §. A bűnbocsánat szentségének használata

1. A szentség hatásai

1. A BŰNBOCSÁNAT SZENTSÉGÉNEK KÖZVETLEN HATÁSA AZ EGYHÁZZAL VALÓ MEGBÉKÉLÉS, A KÖZÖSSÉGGEL VALÓ KIENGESZTELŐDÉS

Ez az ekkleziológiai hatás az ókori Egyháznak jobban tudatában volt, mint a későbbinek. Mert akkor a visszafogadásban nemcsak a közösségi fegyelemben való újbóli beilleszkedést és a közösségi szellem biztosítását látták, hanem szakramentális jelet is. Vagyis hitték, hogy amikor a Szentlélekkel telített krisztusi titokzatos Test visszafogad valakit, saját szentségében részesíti, ennek következménye, hogy bűnei eltűnnek, és ő újra beleépítődik az Atyával való kegyelmi kapcsolatba. Tételünk nem dogma, hanem biztos hittudományos igazság.

2. A BŰNBOCSÁNAT SZENTSÉGNEK LEGFŐBB HATÁSA AZ ISTENNEL VALÓ MEGBÉKÉLÉS

Isten az emberiséget Jézus Krisztusban fogadta vissza szeretetébe (2Kor 5,19), minket pedig egyénileg a keresztségben (Róm 5,10-11). A szentségi feloldozás visszaállítja a súlyos bűn által elveszített, vagy elmélyíti a bocsánatos bűn által veszélyeztetett szeretet-kapcsolatot. A bűnbocsánat szentsége ui. ahhoz a Krisztushoz tesz minket hasonlóvá, aki a keresztfán elszenvetve a bűnökért járó ítéletet és megtörte a bűn hatalmát.

A megigazulás természetéből következik, hogy a bűnbocsánat vagy az összes súlyos bűnökre áll, vagy egyikre sem.

Az Istennel való személyes kapcsolat visszaállítását szaknyelven a *megszentelő kegyelem elnyerésének* mondjuk. Ez természetesen hozza magával

- a) *bűnök* bocsánatát,
- b) az *örök büntetés* eltörlését,
- c) *továbbá segítő kegyelmeket*; az utóbbiak arra irányulnak, hogy a visszakapott vagy elmélyített kegyelmi életet ápolni és a fenyegető kísértések közt megtartani tudjuk.
- d) Az örök büntetés elengedésével nem jár együtt az ideigtartó büntetések adósságának eltörlése. Ideigtartó büntetést a feloldozás is eltöröl; hogy mennyit, az attól függ, hogy milyen áhítattal vesszük a szentséget. A bocsánatos bűnök meggyónása, az elégtétel és a búcsú szintén alkalmas eszközök e tekintetben.

A Szentírás a keresztségnek olyan hatást tulajdonít, hogy az általa eltörölt bűnök nem élednek föl, még akkor sem, ha a bűnös visszaesik. Joggal tulajdonítjuk ezt a hatást a bűnbocsánat szentségének is, hiszen megigazulást közvetít. Ezért a korábban feloldozást nyert bűnöket későbbi gyónásokban nem szükséges megemlítenünk. Így minden gyónásunk új kezdetté, és Istenbe vetett bizalmunknak, hálánknak és örömünknek megalapozójává válhat.

3. ESETLEGES HATÁSOK

a) Nem mindig és nem mindenkinél következnek be a bűnbocsánat szentségének *lélektani hatásai*: lelki béke, a lelkiismeret megnyugvása, vigasz, fellelkesedés és hasonlók (DS 1674). Ha ezek elmaradnak, sőt önvádak vagy lelki szárazság és vigasztalanság üli meg lelkünket, ne a jó gyónás hiányára gondoljunk, hanem arra, hogy Isten így akar próbára tenni bennünket: őt magát keressük-e, vagy csak vigasztalását?

b) A hittudósok ma már általánossá vált véleménye szerint a súlyos bűn által tetszhalottá vált *korábbi érdemek* a megszentelő kegyelem hatására felélednek. Már az egyházatyák korában találkozunk ezzel a tanítással. Egyesek a Bibliára is hivatkoznak (vö. Ez 33,12-20), de abból ez nem mutatható ki, legfeljebb annyi, hogy Isten az üdvtörténet során mindent megtett,

hogy mentse, ami menthető; aki ilyen irántunk, az bizonyára ebben a kérdésben is egyetemes üdvözítő akarata szerint fog eljárni (lásd még: 450. lap).

Nb. A bűnbocsánat szentségének hatásaiból a trienti zsinat az összes halálos bűnök és az örök büntetés eltörlését nyilvánította dogmának (DS 1701; 1703).

2. A bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatása

1. KISZOLGÁLTATÓJA

A bűnöket végső soron az Atya bocsátja meg, amennyiben Krisztus érdemeiért és közbenjárására elküldi Lelkét, akinek kegyelmi jelenléte eltörli a bűnt és az örök büntetést. Ennek a hatalomnak látható közvetítését Egyházára bízta, az Egyház pedig a krisztusi megbízás alapján kijelölt személyeket veszi igénybe a szentségi ítékezés, kegyosztás és orvoslás végrehajtásában.

a) *A bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatója az arra jogosított pap.*

A montanisták kizárólag a Szentlélektől megszállt híveknek (pneumatikusok) tulajdonítottak bűnbocsátó hatalmat. Wyclif és Luther szerint bármely hívő kijelentheti hívőtársának, ha az jelét adta komoly bűnbánatának, hogy bűnbocsánatot nyert. Ezzel szemben a tanítóhivatal ismételten tételünk értelmében tett *dogma*-szerű nyilatkozatot (DS 1463; 1710). Az Egyház gyakorlati eljárás módja pedig azt az elvet képviseli, hogy a papszentelés közli ugyan a bűnbocsátó hatalmat, érvényes gyakorlásához azonban – kivételes esetektől eltekintve – szükséges az a jogosítvány (az ún. gyóntatási iurisdiction), amelyet az illetékes püspök ad.

A Szentírásból kétségtelen, hogy Jézus csak apostolainak (és implicate: azok utódainak) ígérte meg (Mt 18,18) és adta meg (Jn 20,23) a megkötés és feloldás hatalmát. Az is bizonyos, hogy a közösségből való kizárás és a megtérőnek visszafogadása Szent Pál közvetlen utasítására történt (1Kor 5,4-5). Jézus és az apostolok az ószövetségi minta szerint jártak el: nem a levita, hanem a pap képviselte a közösséget, csak ő vehette át az engesztelő áldozattal járó bűnvallomást (vö. Lk 5,14).

Tételünkkel formálisan a montanizmus fellépése óta foglalkoztak az egyházatyák, de korábbi nyilatkozataikban is mindig püspök vagy pap szerepel akár bűnbocsátásról, akár az eukarisztikus lakoma vezetéséről, akár az Egyház kormányzásáról van szó.

A 16. századi újítók tévesen értelmezték az általános papságot és a szentségi bűnbocsánatot, azért tanítottak mást, mint a katolikusok.

b) Úgy látszik, hogy az ősegyházban a confessorok is gyakoroltak bűnbocsátó hatalmat, később diakonusok, sőt laikusok (főleg karizmatikusok) is gyóntattak. A keleti egyházban 1250-ig laikus szerzeteseknek is volt hatalmuk, sőt a nyolcadik század óta kizárólagos hatalmuk a bűnök megbocsátására. *Mit szóljunk ezekhez a „laikus gyóntatások”-hoz?*

A dogmatörténet tanúsága szerint nem szentségi jellegű bűnbocsátások voltak ezek, hanem ájtatossági bűnbevallások, mint a bizonyos szerzetekben szokásos capitulum culpae-k. Lehetséges azonban, hogy paphiány, tökéletes bánat és error communis következtében bűnbocsánat is létrejött ilyenkor, de azt csak a tökéletes bánat eszközölte, nem a laikusoktól vagy szerzetesektől nyert feloldozás (71). A laikus gyóntatás a keresztesháborúk idején és Luther korában eléggé elterjedt volt a katonák között, a katolikus hittudósok mégis egy emberként fordultak szembe Luther tanításával.

2. A SZENTSÉG FELVEVŐJE

A bűnbocsánat szentségének *alkalmas alanya minden megkeresztelt ember*, aki személyes bűnöket követett el, és hajlandó a bánatra, bűnvallomásra és elégtételre. Ide tartoznak az olyan gyermekek is, akik értelmük használatára már eljutottak, és különbséget tudnak tenni erkölcsi jó és rossz között. Tételünk bizonyítása az eddigiekben implicate már benne foglaltatik.

Ennél a szentségnél *gyümölcsöző és érvényes felvétel közti különbség nincs.*

3. A BŰNBÁNAT SZENTSÉGÉNEK SZÜKSÉGESSÉGE

A keresztség után elkövetett halálos bűnök bocsánatának elnyeréséhez elkerülhetetlenül szükséges a bűnbocsánat szentsége vagy valóságban vagy legalább vágyban. A Tridentinum leszögezte, hogy ez a szentség a keresztség után elbukottaknak éppúgy szükséges, mint az újjá nem születetteknek a keresztség (DS 1706; vö. 1672).

a) Jézus alternatív hatalmat adott Egyházának: a megbocsátás vagy megtartás hatalmát. Ha a bűnbocsánat a szentség megkerülésével elnyerhető volna, akkor a bűn-megtartó hatalom *névlegessé válnék*, mert a megtartás esélyével számoló bűnösök a szentségen kívüli, tehát könnyebb utat választanak. Ezért van, hogy a tökéletes bánatban is benne kell lenni annak a szándéknak, hogy a legközelebbi gyónásban meggyónjuk a halálos bűnt.

b) Jézus parancsa a hittudósok általános tanítása szerint minden megkeresztelt bűnöst kötelez, *legalább halálveszedelem idején*. Az Egyház ehhez a parancshoz hozzáteszi a maga valláspedagógiára építő rendeletét: minden megkeresztelt, aki értelmének használatára már eljutott, *évenként* legalább egyszer köteles meggyónni súlyos bűneit. Aki ezt szándékosan elmulasztja, súlyosan vétkezik (vö. DS 812; 1862; 1708).

Hogy a gyermekek mikor részesüljenek első ízben a bűnbocsánat szentségében, és hogy első gyónásuk megelőzze-e első szentáldozásukat, ennek a két kérdésnek megvitatásával a theologia pastoralis foglalkozik, a döntés joga viszont a Szentszéket illeti.

104. §. A búcsú

1. A búcsú fogalma

Egyházunknak a búcsúkra vonatkozó tanítása hosszú dogmafejlődés során bontakozott ki. Először a gyakorlat vált külön az egyházi vezeklés gyakorlatától, ezzel párhuzamosan kezdődött a fogalmi tisztázás, amely csak a középkor derekán érte el a teljességét.

1. Elsőnek az a tény tudatosult, amit Szent Ágoston így fogalmazott: *a bűnök eltörlése után is fennmarad számunkra bizonyos büntetés*, mert az ember könnyen kicsibe venné a bűnt, ha eltörlésével együtt minden adósságunk eltöröltetne.

Ennek a ténynek bibliai bizonyításával már találkozunk, hiszen az Egyház által kiszabott elégtétel is ezen alapul.

2. A nyilvános vezeklések megrövidítését az Ókorban mindig abban a meggyőződésben engedélyezte az Egyház, hogy rendelkezéseit Isten is jóváhagyja, pedig az ilyen *változtatások* már a feloldozás után, tehát a *szentség keretein kívül történtek*. Egyházunk vezetői úgy tudták, hogy az oldás-kötés hatalma a szentség keretein kívül is megilleti őket.

3. Kezdetben a vezeklés megrövidítése főleg a confessorok közbenjárására történt. Confessorok azok voltak, akik az üldözésekben kínzatást szenvedtek, de túléltek, ezért később tiszteletnek örvendtek. Kialakult a meggyőződés, hogy az Egyház közbenjárására Isten az ő érdemeiket is beszámíthatja az elengedett vezeklés pótlására. Érdemeikhez később hozzávették *Jézus és a szentek érdemeit*, és így okoskodtak: az oldó-kötő hatalomnál fogva biztos eredménnyel pótolhatja ezekkel az Egyház az elengedett vezeklést. Nem mintha a confessorok és a szentek érdemei egyenlő értékűek lennének Krisztus érdemeivel. Érdemeik jutalmazásakor Isten voltaképpen a Krisztus által kiérdemelt kegyelem eredményét jutalmazza.

Krisztus és a szentek búcsúnyerésre fordítható érdemei összességét a középkor óta olyan kincstárhoz szokás hasonlítani, amelynek kezelése az Egyházra van bízva (*thesaurus Ecclesiae*). A kincstár szó analóg értelmű, tehát súlyos tévedés lenne úgy képzelni a kegyelmi kincstárat, mintha abban anyagiakhoz hasonló értékeket őrizne és abból alkalmmal kiutalna, kifizetne valamit az Egyház. A kegyelmeket és érdemeiket nem dologilag, hanem perszonalisztikusan kell értelmezni. Tulajdonképpen maga Krisztus, a Megváltó a kincstár, amennyiben megváltói művének érdemei az örökkévalóságon át érvényben maradnak és hatékonyak (Indulg. doctrina 5); és amíg ezek az érdemek fel nem használódnak valakinek érdekében, addig Isten tudásában és akaratában léteznek.

4. Hogy az Egyház nekünk is folyósíthat a kegyelmi kincstárból, annak *két dogmatikai alapja* van. Egyik alap az említett oldó-kötő hatalom, másik alap a szentek közösségének (communio sanctorum) dogmája. Az utóbbinak értelmében az Egyház élő és elhunyt (de el nem kárhozott) tagjai kegyelmi kapcsolatban állnak egymással és érdemeiket szerezhetnek egymás számára.

2. A búcsúk alkalmazásának elvi kérdései

A búcsúk alkalmazása két elvi kérdést vet fel. Nemcsak dogmák nem válaszolnak ezekre a kérdésekre, de a hittudósok sem tudnak biztos választ adni, mert az új teológia más utakon keresi a megoldást, mint a régiek.

1. A középkori teológia *csak az Isten által kiszabott büntetésekre* (szervedések, küzdelmek, balsikerek, fáradoalmak, idő előtti vagy kínos halál, purgatórium stb.) vonatkoztatta a búcsúkat. Az újabb hittudósok a kiszabott büntetéseken kívül ide számítják *a bűnök lényegéből folyó károsodásokat*, amelyekről meg kell tisztulnunk, különben nem nyerhetjük el az örök életet.

Ilyen károsodások a bűnöknek jellemünkben visszamaradt nyomai (vö. Jn 8,34), bűnök nem mondható, de bűnből származó rossz szokások, a környezethez és az erkölcsi világrendhez való viszonyulásunk elferdültsége, bűneinknek embertársaink és az Egyház életében tovább gyűrűző nem-kívánatos következményei stb. Ezek nem szűnnek meg a bűn megbocsátásával, csak hosszas vezeklésben történő érlelődés tüntethet el ilyeneket (vö. 128. §.). Ezt az érlelődést akarja siettetni a bűcsú: Krisztus és a szentek érdemeire való tekintettel Isten felfokozza általa az érlelő kegyelemmel való együttműködés készségét, és így vezeklésünk is megrövidülhet.

2. A bűcsú alkalmazásának másik elvi problémája: *hogyan érvényesül itt az Egyház oldó-kötő hatalma?*

A középkor óta az volt a vélemény, hogy az élőkre alkalmazott összes bűcsú olyan fajta jogi ténykedések, mint a szentségi feloldozás, *a holtakért felajánlott bűcsúknál pedig csak hatékony közbenjárásról lehet szó.* Az utóbbi esetben tehát nem „per absolutionem”, hanem „per modum suffragii” hatnak a bűcsúk, ezért hozzávetőleg sem lehet megmondani, hogy mennyi büntetést enged el általuk Isten.

Dogmatörténeti kutatások alapján *újabb hittudósok* úgy vélik, hogy az Egyház iurisdictiono-ja csak evilági büntetésekre vonatkozhat, ezért a még élő ember túlvilági büntetéseit sem engedheti el az Egyház per absolutionem, hanem csak imádkozhat, közbenjárhat azok elengedéséért. Tehát nemcsak a holtakért felajánlott bűcsúknak van közbenjáró jellege, hanem minden bűcsú ilyen, ha túlvilági büntetés elengedéséről van szó. Ebből kifolyólag az sem lehetséges, hogy az összes feltételek fennállása esetén valóban bekövetkező „teljes bűcsú” az összes túlvilági büntetések elengedését eszközölje; csak annyit eszközöl, amennyit Isten jónak lát elengedni. A teljes jelző az evilági büntetések teljességére vonatkozik.

Más teológusok tovább mennek, és az evilági büntetések elengedését is közbenjárásra vezetik vissza. Ez a közbenjárás mindig meghallgatásra talál, tehát a bűcsúnyerés ténye az Egyház által megszabott feltételek teljesítése esetén biztosan bekövetkezik, hiszen ilyenkor Krisztus jegyese jár közben az Atyánál (72).

3. A bűcsú alkalmazásának gyakorlati vonatkozásai

1. A hagyományos nézet szerint a bűcsúnyerés általában a iurisdictiono-n múlik, ezért lehetett azt állítani, hogy bizonyos feltételek mellett annyi büntetést enged el Isten, amennyiért a régiek 300 napig, vagy 7 évig, vagy a negyvennapos böjt keretében stb. tartottak nyilvános vezeklést. Az új teológia a személyi teljesítményekre teszi a hangsúlyt, ennek alapján pedig a bűcsú hatékonyságának mértékét legfeljebb csak olyan formában lehet megszabni, ahogy az 1967-ben kiadott „Indulgentiarum doctrina” kezdetű pápai konstitúció tette.

Eszerint a részleges bűcsú elengedéséért előírt ima vagy más előírt cselekmény fejében – mint minden cselekmény fejében, amit kegyelem állapotában megfelelő szándékkal végzünk – büntetésadósságunkból Isten annál többet enged el, minél kiválóbb ez a cselekmény, és minél buzgóbb lelkülettel végezzük. Részleges bűcsú esetében ez az Isten által történő elengedés megkétszereződik. Képszerűen fogalmazva: a kegyelem állapotában és istenszeretetből végzett és bűcsúval ellátott cselekmény érdemét Egyházunk a „thesaurus Ecclesiae”-ból megkétszerezi.

2. A középkor óta szokásos megkülönböztetés: van *teljes bűcsú* és vannak *részleges bűcsúk*. A teljes kifejezésen a bűcsúnyerés útján elengedhető összes ideigtartó büntetések eltörlését értjük, a részleges bűcsú viszont a büntetésadósságnak csak egy részét törli el.

Minden bűcsúnyerés *feltétele* a kegyelem állapota, a bűcsúnyerés szándéka és az előírt ima vagy cselekmény elvégzése. A teljes bűcsú elnyeréséhez szükséges még, hogy bocsánatos bűneink és gyarlóságaink egyikéhez se ragaszkodjunk. Az utóbbi feltétel miatt gyakorlatilag

nagyon ritka a teljes búcsú még akkor is, ha a régiekkel azt valljuk, hogy az Egyház iurisdictio-ja kiterjed az élők túlvilági büntetéseire. Teljes búcsú elnyerésére törekedni mégsem fölösleges, mert ha adott esetben csak részlegesen hat, hatása akkor is nagyobb, mint bármely részleges búcsúé, hiszen itt tudatosabban törekszünk gyarlóságainktól megszabadulni, mint a részleges búcsúknál.

3. A búcsúról *két dogmánk* van:

a) Az Egyháznak hatalma van ahhoz, hogy búcsúkat engedélyezzen (DS 1835).

b) A búcsúk a hívek üdvösségét hatékonyan szolgálják, ezért a búcsúkat tiszteletben kell tartanunk (DS 2537), még akkor is, ha a történelem során sok félreértés, félremagyarázás és visszaélés fordult elő.

Egyházunknak a búcsúkra vonatkozó többi tanítása hittudományos következtetéseken alapul.

Nb. A búcsú *meghatározása* hasonlít az elégtétel meghatározásához. Az elégtétel az ideigtartó büntetések lerovása (*compensatio*), a búcsú pedig az ideigtartó büntetések elengedése (*remissio*). A búcsú *latin nevét* általában többes számban használjuk: *indulgentiae, -arum*.

105. §. A betegek kenetének szentségi jellege

A komoly betegség és a halál ún. határhelyzetet teremtenek, vagyis olyan állapotot hoznak létre, amelyben megtapasztaljuk végességünket, és vagy engedelmesen elfogadjuk teremtettségünket és kiszolgáltatottságunkat, vagy pedig tehetetlenül és eredménytelenül lázadunk ellene.

Ugyanekkor alkalmunk van ráébredni az ember eszkatológiai orientáltságára. Vagyis arra, hogy életünk biológiai befejezése nem szükségképpen jelenti nemesebb vágyaink meghíúsulását, hanem legnemesebb törekvéseink beteljesedésének kezdete is lehet.

E tapasztalataink és felismeréseink integrálásához, vagyis egyéniségünkbe való harmonikus beépítéséhez különleges segítségre van szükségünk, mert bár a keresztség által beöltöttünk Krisztus halálába és feltámadásába, fizikai és esetleg szellemi erőink csökkenése lényegesen megnehezíthetik az Istennel folytatandó legjelentősebb dialógust. Azért legjelentősebb, mert életünk végső dialógusa lehet, felgyógyulásunk esetére pedig egy életünk végéig tartó eszkatológikus elkötelezettséget alapozhat meg.

1. A szentség dogmatörténete

1. A BETEGEK MEGSZENTELESE A BIBLIÁBAN

A Biblia embere a betegséget és a halált a bűn következményének, a sátán emberek feletti hatalma jelének tartotta (vö. Lk 13,16). Jézus is ezt vallotta, ezért nem vesztegetett időt arra, hogy adandó alkalommal különbséget tegyen a betegség és a sátántól való megszállottság között, hanem testre és lélekre egyaránt kiárasztotta a maga isteni erejét. Jézus és az apostolok gyógyításai a sátán hatalmának megtörését és a messiási idők beköszöntését hirdették (Mt 10,7-8; vö. Iz 35,5-6 és 61,1). Azt tanúsították, hogy Krisztusban eljött a Lélek működésének rég várt ideje (1Kor 12,9.28.30).

Jézus azonban nem azért gyógyított és támasztott fel halottakat, hogy egyszersmindenkorra megszüntesse a betegséget és a halált. A bűn következményeit az idők végéig kell hordoznia az emberiségnek. De a jézusi megváltás mindkettőt, a betegséget is, a halált is beépítette az üdvösség rendjébe. Amikor Jézus magára vette szenvedéseinket és halálunkat, új értelmet adott azoknak. Hogy ez mit jelent, Szent Pálnál látjuk. Ő több ízben megtapasztalta, hogyan lehet Krisztussal egyesülve viselni a szenvedést (Gal 4,13-14; 2Kor 1,8-10; 12,7-10). Azt írja: örülni tud, hogy testében kiegészítheti, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik Testének, az Egyháznak javára (Kol 1,24), és bízik abban, hogy ha szenvedését Jézuséval egyesíti az ember, megdicsőülésének is részese lesz (2Kor 4,10).

A megváltásnak tehát kétféle hatása lehet a betegekre: vagy karizmatikus úton történő csodás gyógyulás, vagy betegségük megszentelése Szent Pál módjára. Mindkét hatás feltétele a hit és lelkünknek a bűntől való megtisztítása. Egy ideig a keresztények az elsőben, a csodás gyógyulásban látták a betegek megváltottságát, hiszen az ősegyházban nagy szerepe volt a karizmatikusoknak, de a paruzia késlekedése és a karizmatikusok megfogyatkozása csakhamar ráébresztette őket, hogy a karizmatikus gyógyítás csak jelzés, az istenország beköszöntésének jele, nem pedig elsőrendű hatása annak a kegyelmi segítségnek, amelyet a megváltás a betegek testi-lelki megszentelésére tartalmaz.

Arra is rájöttek, hogy *a megváltás hatásainak közlése kétféle módon történhet.* Gyógyító szavakkal (Mt 8,13; 9,6; Mk 9,25; 10,52; ApCsel 3,6; 9,34; 14,9-10 stb), vagy külső jel alkalmazásával (Mt 8,3; Mk 16,18; Jn 9,6-7). Feltűnő, hogy mikor a tizenkettő első ízben kapott felhatalmazást a gyógyításra és ördögűzésre (Mk 6,7-13), a gyógyítást olajjal való megkenéssel végezték, noha erre nem kaptak utasítást. Küldetésüket tehát úgy fogták fel, hogy gyógyító szavak hatásosabbá tételére az olajjal való megkenés külső jelét is alkalmazhatják.

Jézus pedig nem kifogásolta eljárásukat. Ha ezt szándékosan írta meg ebben a formában a Márk-evangélium – ahogy sok mai egzegéta feltételezi –, akkor olyan hagyományt akart igazolni vele, amely idővel általánossá vált a betegek megszentelésekor.

A *Szent Jakabnak tulajdonított levél* már ennek az általános meggyőződésnek jegyében írja: „Beteg valamelyitek? Hivassa el az Egyház elöljáróit (preszbitereit), és azok imádkozzanak fölötte, s kenjék meg olajjal az Úr nevében. A hitből fakadó ima megszabadítja (szózei = üdvére lesz, megmenti, megszabadítja) a beteget, és az Úr talpra állítja (egeirei = felsegíti). Ha pedig bűnöket követett el, bocsánatot nyer” (Jak 5,14-15). Feltűnő ebben a szövegben, hogy a kenést nem a karizmatikusok, hanem az Egyház elöljárói végzik. Ez igazolja azt az apostoli korba nyúló hagyományt (DS 1718), amely a hierarchia lényeges feladatának tekintette, hogy a betegeket szent szertartás keretében részesítse az üdvösségnek olyan javaiban, amelyek testi-lelki gyógyulásukat vannak hivatva szolgálni.

2. A BETEGEK KENETE A KÉSŐBBI EGYHÁZBAN

Az első századokban *kétféle kenésről* tudunk. Enyhébb lefolyású betegségben maga a beteg, vagy hozzátartozói végezték a kenést a püspök által megszentelt olajjal. Ennek célja a gyógyulás volt, és az olajat azért szentelték meg, hogy a hatást ne mágikus formában képzelje valaki, hanem a szenteléssel közölt Szentléleknek tulajdonítsa. Súlyosabb betegeknél liturgikus kenés szerepelt. Ennek kiszolgáltatója a pap vagy a püspök volt, hatása pedig üdvtörténeti jellegű: a bűntől való megszabadítás által akarta megtörni a sátán betegséget okozó uralmát (74). Újabban több szerző kétségbevonja, hogy az első századokban is csak a püspök vagy áldozópap által végzett kenés számított szentségnek. Szerintük ez csak Beda Venerabilis (†735) óta mutatható ki (75).

A régészek a hatvanas évek elején egy ezüst lemezt találtak Palesztinában. Ez az első századból származik, és 17 sornyi arám nyelvű szövege a betegek megkenéséről tudósít (76). A *Didaché* is említ ilyent, de a bűnbocsátó, kegyelemközlő, üdvtörténeti hatás egyiknél sem vitathatatlan. Feltételezzük tehát, hogy pusztán csak a testi egészség helyreállítását célzó kenésről van szó mindkét esetben. Nem világos, hogy ugyanezt kell-e mondanunk arról a két olajszentelési imádságról, amelyeknek egyikét *Hippolytusnál* (†215), a másikat *Thmuiszi Szerápiónnál* (†362) olvassuk. *I. Ince* pápának 416-ban írt levele már kifejezett tanúság a liturgikus kenésről, mert a Szent Jakabnak tulajdonított szöveget idézi. Ugyanígy *Arlesi Caesarius* (540 körül), *Cassiodorus* (550 körül) és *Beda Venerabilis* (†735).

Hogy a korai keresztény irodalom keveset foglalkozik ezzel a szentséggel, annak nem kizárólagos oka a dogmafejlődés vontatottsága, hanem egyéb tényezők is közrejátszhattak. Hiányoztak a külső alkalmak, amelyek az atyákat nyilatkozatra bírták volna. Az egyházi élet és tanítás homlokterében az avató szentségek álltak, a többiekkel nemigen foglalkoztak a régi katekézisek. Jelentős tényező továbbá, hogy az első időkben származó kommentárok nem maradtak ránk Szent Jakab leveléről, holott éppen ezekből láthatnánk a kommentátorok véleményét erről a bibliai helyről. A ránk maradt első kommentár, (amelyet Beda Venerabilis készített), a kenet szentségi jellegéről tanúskodik.

A *Karoling-korszakban* háttérbe szorul a szentség gyógyító hatása, és *a hangsúly áttevődik a lélek túlvilági sorsára*. Ezért a szentséget halálos betegeknek adják fel. Ilyen betegeket a bűnbocsánat szentségén és a viaticum-on kívül azért részesítenek a kenetben, hogy a szentgyónásban nem szereplő kisebb bűnöktől és az ideigtartó büntetésektől megszabaduljon (*complementum poenitentiae* = a bűnbocsánat szentségének kiegészítése). Ekkor kapja az „utolsó kenet” nevet, amelyet így értelmeznek: az élet végső óráit megszentelő kenet (*sacramentum exeuntium*).

Amikor a skolasztika tisztázta a szentségek fogalmát, felismerte, hogy a krisztusi rendelésű és természetfölötti hatásokat közvetítő kenet is a hét szentség közé tartozik. Meghagyta azonban azt a félreértést, amely a szentség feladatának a halálra való felkészítést tartotta. A trienti zsinat elvben helyreállította az egyensúlyt, de a köztudat, sőt a hittudomány továbbra is a Tridentinum előtti nyomokon haladt a legújabb időkig. Csak az *utóbbi évtizedek* alapos liturgiátörténeti tanulmányai készítették a dogmatikusokat az ókeresztény szemlélethez való visszatérésre. A II. vatikáni zsinat nyilatkozatai és az utána kiadott hivatalos rendelkezés (*Ordo unctionis infirmorum*, 1972) a betegek kenete eredeti elgondolásának szellemében készültek.

2. A betegek kenete mint szentség

A trienti zsinat rámutatott, hogy az Egyház joggal sorolja a betegek kenetét a szentségek közé (DS 1716-1717). Hiszen mind a három elem megtalálható benne, amelyek az újszövetségi szentségek lényegét alkotják: a) A szentségi jel az olajjal való megkenés (materia) és a beteg fölött mondott ima (forma). – b) Kegyelmi hatás a beteg üdvössége, esetleg bűneinek bocsánata. – c) A krisztusi alapítást a trienti zsinat magyarázó szövege és sok hittudós szerint „az Úr nevében” kifejezésből következtethetjük. Ez a kifejezés viszont önmagában azt is jelentheti, hogy Krisztus érdemei alapján és az ő ereje által hat a kenés. Ilyen értelemben fordul elő nemegyszer a Szentírásban (pl. Lk 10,17; ApCsel 3,6.16; 4,7.10; 9,34). Ezért tehát nem közvetlen krisztusi parancsra kell gondolnunk, hanem közvetett alapításra. Arra, hogy amikor az apostolok az Úr utasítására gyógyítottak, Krisztus szavainak és az Egyház feladatainak a Szentlélek vezetésével történt elemzése során fokozatosan rájöttek, hogy nemcsak a karizmatikus gyógyulásban részesülőkhöz, hanem minden beteghez el kell juttatniuk az üdvösséget, és ezt külső jellel kell tudomásukra hozniuk. Hiszen Jézusnál a gyógyítások nem öncélúak voltak: ő az újfajta istenország üdvösségében akarta részesíteni a betegeket. Tudták, hogy csak a Megváltó rendelkezhet azzal a hatalommal és tekintéllyel, hogy külső jelekhez szentségi módon kapcsolja hozzá az üdvözítés gyümölcseiben való részesedést. Eszerint a betegek kenetének mint szentségnek alapítása közvetve megy vissza Krisztusra, közvetlenül az Egyház egyetemes szentségi öntudata fokozatos kialakulásának tulajdonítható.

106. §. A betegek kenetének hatásai

1. Res et sacramentum

Mai hittudósok szívesen felelevenítik azt a középkori megkülönböztetést, amely a „res”-nek mondott kegyelmi hatáson kívül „res et sacramentum”-ot is keresett minden szentségben. Az utóbbi közbülső valami a jel és a kegyelmi hatás között, tehát már nem a szentségi jel fogalmába tartozik, de a kegyelemmel sem azonosítható, csak előidézője vagy inkább előfeltétele annak. Ilyen a jegyadó szentségeknél a character indelebilis.

1. KRISZTOLÓGIAI HATÁS

A betegek kenete res et sacramentum-a elsősorban a krisztusképiségnek speciális formája: a szenvedésében és halálában önmagát feláldozó, szenvedésében és halálában az Atyát megdicsőítő és ezáltal önmaga számára dicsőséget, nekünk pedig üdvösséget kiérdemlő Krisztusnak követésére ken fel bennünket a Szentlélek.

A keresztség caractere már bekapcsolt bennünket Krisztus halálába és feltámadásába. De ott még csak az ezek által létesült új életforma átvételéről beszélhetünk. A bérmlás caractere hozzáadta ehhez az új életformának megfelelő öntudatos aktivitás kötelezettségét és kegyelmi segítségét. A betegek kenete quasi-character (res et sacramentum) pedig a *szenvedésben és halálban diadalmaskodó Krisztussal olyan ontológiai kapcsolatot hoz létre*, amelynek következtében betegségünk és halálunk üdvösségünket képes szolgálni.

A felkenés Jézusnál a Szentlélek által ment végbe. Itt is ez történik. A Szentlélek a személyes szeretet Lelke, ezért az Isten iránt való szeretetnek erejét is közvetíti, hogy a beteg ne csak átérezze a feladatot, amit az új krisztusképiség követel, hanem ereje is legyen annak megtételére. A res et sacramentum tehát az Atya és Fiú közti szeretetet mint erőforrást biztosítja.

2. SZÓTÉRIOLÓGIAI HATÁSOK

„A hitből fakadó ima megszabadítja a beteget, és az Úr talpra állítja” (Jak 5,15). A talpra állítás a testi egészség visszaállítására vonatkozik, és ezt imádságos bizalommal kell várunk az Úrtól. A legrégebbi időkben bizonyosan így értelmezték a levél kijelentését. Később a hangsúly áttevődött a lélek talpra állítására: a szentség olyan lelkületet akar létrehozni, amely várja Isten irgalmas ítéletét, le tudja győzni a gonosz lélek lázadását és kétségbeesést előidézni kívánó kísértéseit, a testi szenvedéseket pedig türelemmel és lelki haszonnal viseli el. A mai hittudomány összekapcsolja ezt a kétféle értelmezést. Két oka van erre. Egyik az, hogy a megszabadítani (szózei) ige részben az Ószövetségben, részben a Jakab-levél egyéb helyein (1,21; 2,14; 4,12; 5,20) eszkatológiai értelemben vett megszabadítást jelent, tehát a megváltásnak testre és lélekre vonatkozó teljességét ígéri. A másik ok az, hogy a Biblia embere nem mindig szokta szembeállítani egymással a testet és a lelket, hanem az ezek kölcsönhatásában álló egész emberre gondolt, amikor a megváltás, megszabadulás és gyógyulás kifejezéseket használta. Ma tehát így értelmezzük a szótériológiai hatást:

a) A betegek kenete *a test gyógyulását is eszközzi, ha az a léleknek javára válik* (DS 1696).

b) Ezt a hatást azonban nem szabad úgy felfognunk, mintha a szentség konkurrálni akarna az orvostudománnyal. Mert ha általa Krisztussal egyesülünk, akkor Krisztus szellemében kell elviselnünk a betegséget, a szenvedő Krisztus viszont Isten akaratára hagyatkozott. Isten pedig azt akarja, hogy egészségünk helyreállítása érdekében használjunk fel minden rendelkezésünkre álló természetes eszközt, és ugyanakkor fogadjuk el azt a lehetőséget is, hogy esetleg nem tudunk már meggyógyulni. A res et sacramentum jellegű hatás tehát itt is

elsősorban a lélekre, a lélek egészségére irányul, és a *gyógyulás valószínűleg úgy következik be, hogy az egészséges lélek hat a testre.*

A lélek egészsége természetfölötti kiegyensúlyozottságot is jelent, amely kizárja a túlzott aggodalmaskodást, egocentrikus szorgoskodást és rettegést a testi egészség miatt, másrészt a csüggettséget, az önmagunkról való lemondást és a halálba való menekülés vágyát. A szentség célja ez a kiegyensúlyozottság, és ez hozhatja magával (sokszor természetes következményként, tehát nem természetfölötti úton) az esetleges gyógyulást.

A halálfélelem átérése nem ellentéte ennek a hatásnak, hiszen Krisztus is átélte a halálfélelmet és szüksége volt felülről jött vigasztalásra (Lk 22,43). Ezt a felülről jött vigasztalást is közvetíteni akarja a szentség azoknak, akiket könnyen elfog a gyöngeség, amely megkönnyíti a sátán utolsó kísérlését, hogy akár a földiekhez való ragaszkodás, akár bűnösségünk átérése a kétségbeesés örvényébe és így a végső penitenciátlanságba taszítson. Mert arra képesít, hogy Isten akaratát készséggel fogadjuk, akár gyógyulást akár halált szánt nekünk az isteni akarat. Szent Tamás ebben a vigasztalásban és megerősítésben látja a kenet szentségi kegyelmét.

3. EKKLÉZIOLÓGIAI HATÁS

Mint a többi szentség, a betegek kenete is különleges kapcsolatot létesít a szentség felvevője és a szentség közvetlen forrása (az egyetemes szentség) között. Az ókeresztény szentségtan mindig az Egyházon keresztül szemlélte a bűnt legyőző és a halál fullánkját megsemmisítő Krisztust és köztünk való megjelenítését. Hangsúlyozta, hogy csakis az Egyházon keresztül tudunk részesedni benne és ajándékaiban.

a) *A betegek kenetében az Egyház gondozásába fogadja a beteget.*

aa) „A betegek szent kenetével és a papok imádságával az egész Egyház a szenvedő és megdicsőült Krisztusnak ajánlja a betegeket...” (E 11).

Az Egyház állandóan szenved a történelem során és szentjeiben a szenvedésben megdicsőültek példáját mutatja. Az olajjal való megkenés az Egyház lényegében már megdicsőült szenvedését, ill. e szenvedés gyümölcseit közli a beteggel. Akik e kenetben részesülnek, sajátos egyházi „státus”-ba kerülnek: az Egyház különleges gondoskodásába fogadja és imájával állandóan támogatja őket (77).

ab) Az Egyház alapstruktúrájához hozzátartozik az eszkatológikus remény és várakozás. Amikor a beteget a szentség révén gondoskodásába fogadja, ezt a bizakodó várakozást is közli vele az Egyház, hogy az említett eszkatológiai értelemben vett megszabadítás (106. §. 1. 2. pont) bekövetkezzék.

b) *A szentség felvevője is szolgálja az Egyház céljait.*

ba) „Az Egyház... buzdítja a betegeket, hogy tudatosan csatlakozzanak Krisztus szenvedéséhez és halálához... és így szolgálják az Isten népének lelki javát” (E 11).

bb) Azzal, hogy a beteg igent mond az Egyház szertartására és segítségére, önmaga is eszköze, sőt cselekvő tagja lesz az Egyház önmegvalósításának, mert benne és általa is megvalósul a krisztusi lelkülettel szenvedő és győzelme biztos tudatában az eszkatológikus kiteljesedés felé siető Egyház.

2. A kegyelem közlése

A Jakab-levél burkoltan tanítja a kegyelemközlést, amikor az üdvösség javaiban való részesedést, továbbá a bűnök bocsánatát mondja a szentség hatásának. Az egyházi tradíció ezt a szentséget mindig összekapcsolta a megigazulás állapotával, tehát úgy beszélt róla, mint az élők szentségeiről szokás, ezért azt kell mondanunk, hogy a betegek kenete *nem megadja, hanem növeli a megszentelő kegyelmet.*

A kegyelem növelését perszonalisztikusan, vagyis a Krisztus részéről felajánlott és a betegből kiváltott szeretet növekedése értelmében is kell értelmeznünk. Isten Krisztusban a Szentlélek közvetítésével úgy ajánlja fel magát a betegnek, hogy az benne lássa élete igaz értelmét, halálát pedig mint élete odaadásának kiteljesedését nézze. Ez az isteni hívás a beteg lelkében titokzatos, kegyelmi formában szólal meg, és kisebb-nagyobb mértékben (ez a kegyelmi növekedés mértéke) kiváltja a betegből a reményt és az önátadást.

Az így értelmezett kegyelemközlésből könnyen megérthető a Jakab-levél kijelentése: „*Ha pedig bűnöket követett el, bocsánatot nyer*”. Hiszen ilyen kegyelmi jelenlét nem egyeztethető össze a halálos bűnnel. Mivel azonban a halálos bűnök megbocsátására – mert ilyen bünt jelent elsősorban a szövegben szereplő „hamartia” kifejezés – a bűnbánat szentségét rendelte Krisztus, a kegyelmi hatás létrejöttének az a feltétele, hogy a beteg a súlyos bűnöktől tisztuljon meg az arra rendelt szentségben.

A betegek kenete akkor pótolja a bűnbocsánat szentségét, ha az utóbbinak felvételére már nem képes a beteg, és ha legalább habituális formában megvan benne a kevésbé tökéletes bánat. Mert bánat nélkül mágikus jellegű lenne a bűnbocsánat. A skolasztikus teológia a két szentség bűnbocsátó jellegét így különböztette meg egymástól: mindkettő lényegéből kifolyólag (*per se et directe*) bocsátja meg a bűnöket, nem pedig esetlegesen (mint pl. az eukariszta annak, aki halálos bűnére nem emlékezve, jóhiszeműen megáldozik); de ez a lényegi hatás a szentség rendeltetéséből a töredelemnél elsődlegesen, a betegek keneténél másodlagosan következik. A kenet másodlagos rendeltetése folytán (*ex institutione secundaria*) hoz létre bűnbocsánatot.

Aki halálos bűneinek bocsánatát nem a bűnbocsánat szentségében, hanem a betegek kenetében kapta meg, de később képes lesz arra, hogy szentgyónást végezzen, köteles ezt elvégezni. Ha elmulasztja, súlyosan vétkezik és elveszíti a betegek kenetében kapott kegyelmeket.

3. Egyéb hatások

A középkori hittudósok majdnem kivétel nélkül azt tanították, hogy aki megfelelő lelkülettel veszi fel ezt a szentséget, annak nemcsak halálos bűneit, hanem *bocsánatos bűneit*, sőt *ideigtartó büntetéseit* is eltörli Isten. Később ezt sokan kétségbe vonták, manapság azonban – ennek a szentségnek mint Krisztus szenvedésére és halálára való felkenésnek értelméből kiindulva – újra elfogadottá vált ez a vélemény a hittudományban. Aki egészen átadja magát Istennek, annak Isten is egészen odaajándékozza magát, ez a kölcsönös önátadás viszont minden olyant kizár, ami a lelket Istentől elválasztaná.

Minthogy azonban a megfelelő lelkület meglétéről sohasem lehetünk eléggé biztosak, teljesen indokolt, ha a haldoklót általános feloldozásban, pápai áldásban és *commendatio animae*-ban részesítjük, és halála után is imádkozunk meg misézünk érte.

107. §. A betegek kenetének kiszolgáltatása

1. A betegek kenetének kiszolgáltatója és felvevője

1. A trienti zsinat dogmaként mondta ki, hogy ennek a szentségnek kiszolgáltatója a püspök vagy az áldozópap (DS 1719). A Jakab-levélben említett preszbiterék nem gyógyító erővel bíró karizmatikusok, sem nem olyan privát személyek, akik eljönnek imádkozni a betegért, hanem a helyi egyház képviselői, ill. vezetői. Ez a preszbütérosz szónak egyéb bibliai helyeken való használatából következik (ApCsel 11,30; 14,23; 15,2; 16,4; 20,17; 21,18; 1Tim 5,17.19; Tit 1,5; 1Pt 5,1.5). Ezeken a helyeken a preszbütérosz szó a helyi egyház hivatalos vezetőit jelenti, akik az apostolok távollétében vezették a közösséget a távol levők utasítása szerint és a hagyományoknak megfelelően, mind liturgikus, mind pedig fegyelmi ügyekben. Hogy a jelen esetben műkifejezéssel van dolgunk, azt a határozott névelő és birtokos jelző használata is sejteti: az egyház preszbitereit.

Hivatalos képviselőknek a betegágnál való megjelenése a korabeli zsidóságnál is szokás volt. A hitközség képviselőiben a vének közül többen a beteg köré gyűltek, de nem közbenjárás céljából, hanem hogy jelenlétükkel és fohászaikkal megkönnyítsék a halállal való viaskodását. Ilyenkor olajjal való kenést is szoktak alkalmazni.

Az ősegyházban és a keresztény ókorban több áldozópap gyűlt a beteg köré, a keleti egyház máig is fenntartja ezt a szokást. Nyugaton azonban, hogy megkönnyítsék a kiszolgáltatást, a mostani gyakorlatot vezették be már a középkorban. Az utóbbinak nincs elvi akadálya, mert a Jakab-levélben szereplő többes szám „pluralis genericus”-nak is felfogható, vagyis a kérdéses dolog nemét jelölő többes számnak. Nemcsak a görögben, de a magyarban is előfordul ilyen, például amikor valaki így beszél: aki beteg, forduljon az orvosokhoz.

A trienti zsinat a kiszolgáltatók számával nem foglalkozott. Mai szentszéki előírás szerint gyóntatási joggal nem bíró pap is kiszolgáltathatja. A megengedett kiszolgáltatáshoz azonban szükséges a plébános engedélye.

2. A betegek kenete *felvevői* a Jakab-levél szerint általában betegek, gyengélkedők. A mai előírás így fogalmaz: mindazok, akik betegségük vagy öreg koruk miatt gyengélkednek. A gyengélkedés súlyos voltánál megítélésénél azonban elég a józan valószínűség. Elmebajban megbetegedetteknek és öregeknek is kiszolgáltatható, és olyanoknak, akik saját lábukon jöttek a templomba. Nem életveszélyes műtét előtt is feladható, de nem adható fel olyan halálveszedelemben, amelyet nem betegség okoz (kivégzés vagy roham előtt, bombázáskor stb.). Gyermek is megkaphatja, ha már annyira értelmes, hogy a szentségről némi fogalmat tud szerezni. Feladható olyan eszméletlen betegnek, akiről joggal feltételezhető, hogy éber állapotban kérte volna a szentséget. Kisdedek és józan eszük használatára el nem jutott felnőttek nem vehetik fel, mert ők nem vétkezhetek. Természetes, hogy csak megkereszteltetteknek szolgáltatható ki.

2. A betegek kenetének szentségi jele

1. A szentség távolabbi *anyaga* az olíva-olaj vagy másféle növényi olaj (pl. napraforgó-olaj), amelyet vagy a püspök, vagy ha a szükség úgy kívánja, maga a kiszolgáltató megszentelt. Közelebbi anyaga a homloknak és mindkét kéznek megkenése. Szükség esetén azonban

egyetlen kenés is elég a homlokon vagy – a beteg állapotára való tekintettel – a test bármely részén.

2. A kenet szentségének *formája* a kenést kísérő ima. A ma előírt imádság így hangzik: „E szent kenet által és nagy irgalmassága szerint segítsen meg téged az Úr a Szentlélek kegyelmével! (Ámen). Szabadítson meg bűneidől, üdvözítsen téged, és erősítsen meg jószágosan! (Amen)”. – A szöveg első felét a homlok megkenésekor, a második felét a kezek megkenésekor kell mondani.

3. A betegek kenetének szükségessége

Sem eszközszerű, sem parancsszerű szükségességről nem beszélhetünk. A Jakab-levél szavai ugyanis a hittudósok általános meggyőződése szerint nem parancsot, hanem csak buzdítást közvetítenek. Legfeljebb *erkölcsi szükségességről* lehet szó. Hiszen a szentségeket azért rendelte Krisztus, hogy használják az emberek. Továbbá igen hatékony eszközt utasítana el, aki nem akarna vele élni. Ezért a szentség szabad akaratú visszautasítása nagy felelősséggel jár, sőt ez a felelősség a hozzátartozókra és a papra is ránehezedik, ha módjukban van a szentség felvételét szorgalmazni, de nem teszik. Így tanít a Tridentinum magyarázó szövege (DS 1699).

4. Dogmák a betegek kenetének szentségéről

A trienti zsinat a következő dogmákat állapította meg: 1. Nem szentelményszerű szertartás, amely ex opere operantis segítő kegyelmet közvetítene. – 2. Alapítása Krisztusra megy vissza. – 3. A Jakab-levél szavai erre a szentségre vonatkoznak. – 4. Hatása a megszentelő kegyelem, a bűnbocsánat és a beteg megkönnyítése. – 5. Kiszolgáltatásának módja lényegileg azonos legyen a Jakab-levél utasításával. – 6. A kiszolgáltatáshoz papi character kell (DS 1716-1719).

108. §. A házasság szentségi jellege

A szentségek nem véletlen, önkényes jelképek, hanem egy természetes jelképiségnek adnak új értelmet. Életünkben ugyanis vannak emberi lényegünkből fakadó fordulópontok, amilyen a születés, halál, felnőtté válás, családalapítás. Ezekkel kapcsolatban az ember felismeri szabadságát és felelősségét, és így ezek mintegy csomópontokká, szabad cselekvések kiinduló pontjaivá válnak számára. Ezt akarja kifejezni az a természetes szimbolika, ami együtt jár ezekkel, ilyenek közösségi megünneplésével. A szentségek ilyen szituációkban ragadják meg az embert, és a szituációt, valamint az abból folyó emberi ténykedéseket az üdvösség eszközüvé avatják.

A családalapítás az ember kétneműségéből következő, tehát lényegesnek mondható szituáció. Ugyanakkor túlmutat az emberen, mert olyan kötelességek vállalásával jár együtt, amelyeknek teljesítése nem egészen rajtunk fordul. Az a remény, hogy ezeket teljesíteni tudjuk, és így házasságunk az új család minden tagja egyéniségének teljes kibontakozását fogja szolgálni, a családalapítást önmagán túlmutató, transzcendens szituációvá teszi. Ebben a transzcendenciájában ragadta meg Isten a szituációt azáltal, hogy azt az Ószövetségben szakrális cselekménnyé, az Újszövetségben pedig szentséggé avatta (78).

1. A házasság dogmatörténete

1. HÁZASSÁG ÉS A BIBLIA

a) A Ter 1,27 szerint a férfi és nő *együtt alkotja* az embert a maga egészében, együttesen hordozói az istenképiségnek. Ez nem azt jelenti, hogy Isten kétnemű, hanem arra utalhat, hogy nemcsak az ember alatti természetben való uralom tartozik az istenképiséghez, hanem az egymás birtoklására és szolgálatára irányuló szeretet uralma is, ahogy Isten (Krisztusban) szolgáló szeretettel uralkodik a teremtett világon.

„Nem jó az embernek egyedül lennie. Alkotok neki segítőtársat, aki *hasonló hozzá*” (Ter 2,18). Ez a kijelentés, valamint az a mód, ahogy a jahvista forrás leírja Éva teremtését és Ádám ujjongó felkiáltását (Ter 2,23-24), a két nem egyenlőségét és egymásra utaltságát jelzi. „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá” (Ter 1,28). Itt viszont azt látjuk, hogy egyrészt közvetlen munkájukkal, másrészt utódaikon keresztül kell úrrá lenniük a természetben; együttlétük ezt a célt is szolgálja.

Jahve és a választott nép kapcsolatának jelzésére nem egyszer használja fel az Ószövetség (főleg a próféták és az Énekek éneke) a házasság képét. Amikor pedig arról beszél, hogy Jahve éppoly áldozatos és megbocsátó szeretettel szereti népét, mint az ideális férj a feleségét, akkor implicite az ideális házasságot is megrajzolja: hűség, megbocsátás, felbonthatatlanság és egynejlőség uralkodnak abban, hiszen Jahvenak is csak egy választott népe van, és nem bontja fel a vele kötött szövetséget sohasem.

A *mózesi törvény* mégsem ennek az eszménynek értelmében szabályozta a házasságra vonatkozó előírásokat. A férfiak jóval több jogot élveztek, mint a nők, meg volt engedve a többnejlőség és a válás, és az utóbbi is a férfit részesítette előnyben, mert csak ő adhatott válólevelet, a nő nem hagyhatta ott a férjét.

b) *Jézus* nem tartotta érvénytelennek a zsidó házasságokat, de meg akarta tisztítani azokat. Szerinte Mózes a zsidók „keményszívűsége” miatt (Mk 10,5; Mt 19,8) lazított, „de kezdetben nem így volt”. A vele beköszöntött istenországban vissza kell térni az eredeti elgondoláshoz, főleg ami az egynejlőséget és felbonthatatlanságot illeti (Mk 10; Mt 19).

Az eszkatológikus istenországban megszűnik a házasság (Mk 12,25 párh). Éppen ezért a jelenben is nagy érték, ha valaki „a mennyek országaért” önként lemond a házasságról (Mt 19,12). A „mennyek országaért” kifejezés egyrészt arra vonatkozhat, amit Szent Pál említ

(1Kor 7,32), hogy az ilyen inkább tudja keresni Isten tetszését, fáradozni Isten ügyéért. De ez csak egyik szempont. Másik az eszkatológikus jelszerűség, amely Jézus csodáit is jellemzi: amint a csodák, úgy a szüzesség is jelzi és mintegy elővételezi az eszkatológikus istenország állapotát.

c) *Szent Pál* hangsúlyozza a házasság vallási vonatkozását. Azt mondja ugyanis, hogy „az Úrban” kell megkötni (1Kor 7,39), és ugyancsak az Úrra hivatkozva állítja a felbonthatatlanságot (1Kor 7,10-11).

Maga a nőtlenséget választotta, ezt másoknak is szívesen ajánlja, a közeli paruziára hivatkozva (1Kor 7,26.29.32). Ugyanakkor azt is írja, hogy jobb megházasodni, mint érzéki vágytól égni (1Kor 7,9).

Szent Pálnak a házasságról írt sorai közül a legjelentősebbek azok, amiket az Ef 5,21-33-ban olvassunk:

„Legyetek egymásnak alárendeltjei Krisztus iránti tiszteletből. Az asszony engedelmességedjék férjének, akárcsak az Úrnak, mert a férfi feje az asszonynak, ahogy Krisztus feje az Egyháznak: Testének ő a megváltója. Amint tehát az Egyház alá vetve Krisztusnak, az asszony is mindenben férjének. Férfiak, szeressétek feleségeteket, ahogy Krisztus is szeretete az Egyházat, és feláldozta magát érte, hogy a keresztségben isteni szavával megtisztítva megszentelje... Így a férj is köteles szeretni feleségét, mint saját testét. Aki feleségét szereti, önmagát szereti. A saját testét senki sem gyűlöli, hanem táplálja, gondozza, akárcsak Krisztus az Egyházat. Mert tagjai vagyunk Testének. „Ezért az ember elhagyja apját, anyját, feleségével tart és a kettő egy ember lesz”. Nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom. Szeresse tehát mindegyiktek a feleségét, az asszonyok meg tiszteljék férjüket”.

Szent Pál a házasságot a Jahve és népe kapcsolatára emlékeztető módon Krisztus és az Egyház szeretetkapcsolata jelzésének tekinti. De nem egyszerűen jelképnek (szimbólum), hanem *titoknak (misztérium)* mondja. A misztérium Szent Pálnál mindig Isten szeretetének ajándékával való találkozás. A házastársak szeretetét tehát mintegy átfogja Isten ajándékozó szeretete, az emberi hűséget Isten hűsége. Egyes hittudósok szerint éppen ezért a misztérium kifejezés már eléggé bizonyítja azt, hogy Szent Pál szentségnek tartja a házasságot: olyan jel, amely Istennel találkoztat és Isten kegyelmét közli.

Más szerzők a misztérium kifejezést kevésnek tartják és a *megelőző mondatokra* is építenek: Mivel mi tagjai vagyunk Krisztus Testének, azért Krisztus fenntartás nélkül szeret bennünket, akárcsak mi a saját testünket. Szeretetének bizonyossága a megváltás. Amikor egy férfi elhagyja atyját és anyját, hogy egy emberré legyen feleségével, akkor Krisztusnak ezt az áldozatos szeretetét utánozza. Az utánzás mintegy hozzáadja a maga szeretetét ahhoz a szeretethez, amellyel Krisztus szereti az illető nőt. És ha ezt az „Úrban”, vagyis szakrális keretek közt teszi, akkor abba a kegyelmi közösségbe kapcsolódik, amellyel Krisztus szereti Egyházát, vagyis a Szentlélekben szeret. Mert ilyenkor nemcsak magából ad a másíknak, hanem – mint Krisztus titokzatos Testének tagja – a Főnek, Krisztusnak javaiból is. Ugyanez áll a nőre, amikor elhagyja a szülői házat, és az Úr nevében elkötelezi magát férje szeretetére. Ezért misztérium, vagyis Isten szeretetének közvetítése a házasság.

2. A HÁZASSÁG A SZENTHAGYOMÁNYBAN ÉS AZ EGYHÁZI ÁLLÁSFOGLALÁSOKBAN

Ignatius lelkére köti a jegyeseknek, a püspök előtt kössék meg házasságukat, hogy Isten szándéka szerint, nem pedig az érzékek szerint való legyen. Az ún. 2. Kelemen-levél szentnek mondja a házasságot, és ennek igazolására az Ef 5 gondolataira hivatkozik. Tertullianusz ünnepli az olyan házasságot, amelyet létrehoz az Egyház, megerősít az áldozat, megpecsétel az

áldás, angyalok hirdetnek, és a mennyei Atya hagyja jóvá. Alexandriai Kelemen a gnóosztikusokkal szemben veszi védelmébe a keresztény házasságot. Mások is védelmükbe vették a házasság szent voltát a manicheus elgondolásokkal szemben, pedig a pogány házasságokban tapasztalható visszaélések azokat látszottak igazolni, akik gonosznak, vagy legalábbis megtűrtnek mondták a házasságot. A későbbi atyák, Origenésztől kezdve már kifejezetten hangsúlyozzák a házasság kegyelemközvetítő erejét.

Amikor a középkor elején tisztázták a szentségek fogalmát, a házasságot rögtön a hét szentség közé sorolták. *Első hivatalos megnyilatkozás* a II. lateráni zsinaton történt (DS 718). Később a II. lioni zsinat (1274), a firenzei zsinat (1439) és a Tridentinum foglalkozott a házassággal, és hozott döntéseket.

3. A HÁZASSÁG ÉS A PROTESTÁNSOK

A 16. századbeli újítók a házasságot nem tartották szentségnek vagy az üdvrendhez tartozónak. Csak a teremtés rendjéhez tartozik, világi jellegű szerződés, ezért az államnak kell örködni fölötte, az Egyház legfeljebb áldását adhatja rá.

Luther nézete sokban hasonlít egyes keleti hittudósokéhoz: a bűnbeesés előtt csak az emberiség fennmaradását szolgálta, azóta olyan isteni ajándék is, amely megvéd az ösztönösség túlkapásai ellen (vö. 1Kor 7,2). Kiszolgáltatói nem a házások, ők csak a világi jellegű szerződést kötik meg. Az egyházi áldás viszont azt szolgálja, hogy fennmaradjon a hűség és a szeretet. Ez akkor is szükséges, ha vegyes házasságokról van szó. Különbözik sincs különbség különféle vallásúak és egyvallásúak házassága között. Egyik fél hűtlensége esetén a másik házastárs szabadabbá válik.

2. A házasság mint szentség

1. TERMÉSZETFÖLÖTTI HATÁST KÖZVETÍTŐ MISZTÉRIUM

Láttuk, hogy Szent Pál a házasságot egy sorba veszi a többi misztériummal, mert Krisztusnak Egyháza iránt való szeretetét nemcsak jelképezi, hanem közvetíti is. Hiszen az ő Testének tagjai kötnek életszövetséget. A megkereszteltek házassága tehát természetfölötti hatást közvetít.

A krisztusi alapításra nincs kifejezett bizonyítékunk. A régebbiek általában feltételeztek olyan közvetlen krisztusi alapítást, amelyről nem szól a Biblia. A hittudósok másik része olyan módon értelmezett alapításról beszél, mint amilyent a betegek keneténél és az egyházirendnél láttunk: az Egyháznak saját küldetésére és az apostoloknak saját hatalmukra való ráeszmélése még az apostoli korban létesítette.

2. MI A SZENTSÉG A HÁZASSÁGBAN?

a) Elsősorban az az aktus, amellyel egy férfi és egy nő szakrális keretek között („az Úrban”) elkötelezi magát egymásnak, hogy egy életre egy emberré legyenek. Tehát *maga az életszövetség megkötése* a szakrális jellegű házasságkötés. A Biblia azt mondja, hogy ketten „egy testté lesznek”. Ez a kifejezés nem szükségképpen testi egyesülésre vonatkozik, hiszen a test szó a Bibliában gyakran embert jelent. Ezért olyanok is köthetnek házasságot, akiknek élemedett kora miatt már nem lehet szó testi kapcsolatáról. A házasságkötést a dogmatikusok „sacramentum matrimonii in fieri”-nek mondják.

b) A házasságkötés eredménye a házastársi állapot („matrimonium in esse”). Mivel a kötésnek ez az állapot a célja, ezért magát az állapotot is szentségnek mondhatjuk. Annál inkább, mert a házasság jelszerűségét a felbonthatatlan kötelék éppúgy képviseli, mint a családalapítás, hiszen a házastársak egymás iránti szeretete és hűsége Isten és az Egyház egymás iránti szeretetét és hűségét jeleníti meg. A kötelék maga is erőforrás, amely kegyelmet biztosít, hogy a kötelékben állók családi vonatkozásban is istengyermeki életet éljenek.

Ennek az elvi állásfoglalásnak némileg ellentmondani látszik az a gyakorlat, hogy a jogi kategóriák könnyebb alkalmazhatósága céljából általában csak a házasságkötésre (matrimonium in fieri) szoktunk gondolni, amikor a házasság szentségéről beszélünk.

3. A HÁZASSÁGI SZERZŐDÉS

Újkori keletű hittudományos vélemény, amelyet több hivatalos, de nem tévedhetetlen szentszéki megnyilatkozás is magáévá tett, hogy a házasságkötés voltaképpen szerződéskötés, és a megkereszteltek között az ilyen „házassági szerződés” (contractus matrimonialis) megkötése által jön létre a szentség. A jozefinizmus korában ugyanis több egyházjogász azt kezdte tanítani, hogy a házassági szerződés megkötése kizárólag világi törvény által szabályozott közjogi ténykedés, amely akkor válik szentséggé, ha hozzájárul az Egyház áldása. Ezzel a nézettel szemben született meg tételünk, amely a *keresztényeknek az Egyház által megállapított feltételek mellett kötött házassági szerződését magát mondja szentségnek*. A szentségi jelleg nem külön ráadás, nem az egyházi áldás eredménye, hanem maga az életszövetség válik szentséggé.

Ennek a tételnek védelmében Jézus és Szent Pál eljárására utalhatunk. Hiszen amikor ők a házasságról mint kegyelmet közvetítő, vagyis szentségi intézményről szólnak, akkor olyanokhoz beszélnek, akik zsidó vagy pogány szertartás szerint kötöttek házassági szerződést. Nyoma sincs annak, hogy az Egyház csak akkor ismerte volna el az így keletkezett házasságokat keresztény házasságnak, ha előbb megáldotta volna. Azzal, hogy az illetők megkeresztelkedtek, házassági szerződésük szentséggé vált. A hagyomány és az Egyház későbbi gyakorlata sem tett különbséget a házasságban szentség és szerződés között. Az Egyház a trienti zsinat előtt a keresztényeknek négyszemközt kötött (klandesztin) házasságát is érvényesnek és szentségnek ismerte el; és nem elvi, hanem gyakorlati, egyházfegyelmi okok indították a trienti zsinatot arra, hogy a házasság érvényességéhez más feltételeket állapítson meg, és azok alapján továbbra már ne ismerje el a klandesztin házasságokat.

4. A DOGMATIKA ÉS EGYHÁZJOG

A házasságkötésnek szerződéskötés-szerű felfogása a házasság dogmatikájából átvezet az egyházi házasságjogba. Jézus ugyanis a szentségek kezelését és kiszolgáltatásuk lényeges feltételeinek megállapítását Egyházára bízta. Ha tehát a szerződéskötés a szentség létrejöttével azonos, akkor az Egyház feladata annak megállapítása, hogy a házassági szerződés érvényességének mik a lényeges feltételei, és az Egyházra tartozik annak eldöntése is, hogy adott esetben valóban létrejött-e érvényes szentségi házasság. Egyházunknak ezt a jogát a trienti zsinat a szerződéselmélettől függetlenül *hittételnek* nyilvánította (DS 1804; 1812), a szerződés-elmélet pedig kielégítően megindokolja az Egyháznak ezt az igényét.

A szerződés-elméletnek azonban nagy veszélye, hogy a szentséget pusztán csak jogi kategóriák fényében látja és láttatja, holott annak lényege üdvtörténeti, ezért jogilag teljesen át nem fogható. A házasságjog nélkülözhetetlen, de a legszemélyesebb belső indítékok és szándékok a jog számára sohasem hozzáférhetők („De internis non iudicat praetor”). Annál inkább, mert a házasságjog egyik alapvető fogalma az „emberi természetnek” általános emberi, absztrakt elgondolása, holott a valóságok világában mindig egyéni, személyes módosulásokkal valósul meg a „természet”, és ezek a módosulások mindig lényegbevágók.

Ezért az új teológia és a II. vatikáni zsinat (EM 47-51) üdvtörténeti szempontokkal egészítette ki a jogi szemléletet. A szerződés helyett, vagy inkább mellette olyan életszövetségről beszélt, amelyet személyes partneri találkozás hoz létre és kölcsönös szeretet tart életben, és amelynek jogi vonatkozásai is vannak, akárcsak a szerződésnek. A házasságnak a természettől megszabott céljai helyett pedig a házasság értelmét és értékét tette meg zsinórmértéknek.

109. §. A házasság üdvösségi hatásai

1. Res et sacramentum

Minden érvényesen megkötött házasság létrehozza a *kötéléket* (*vinculum*), amelynek lényegéből folyik a házasság egysége és felbonthatatlansága. Ez a nem-keresztény házasságokra is érvényes vinculum a keresztény házasságban „res et sacramentum”-má válik, amennyiben általa a házastársak új formában realizálják Krisztushoz és Egyházához fűződő kapcsolatukat. A keresztény házasságban a felek a Krisztustól megvalósított üdvrendi magasságba emelkednek, de semmit sem kell feladniuk abból, ami a házasság természetes tartalmának tartozéka (79).

1. KRISZTOLÓGIAI HATÁS

A krisztusképiség új formája abban áll, hogy a házastársak testük-lelkük önátadásával azt a Krisztust utánozzák, akinek isteni Személye emberi testet és lelket vett magára, hogy egy legyen az emberiséggel és feláldozza magát érte. Önfeláldozása jutalmául jegyesül kapta az újszövetségi választott népet, és megdicsőülése után elküldötte Lelkét, aki szeretetével állandóan élteti a jegyest, aki Teste is Krisztusnak. Ezt az önfeláldozó szeretetet semmiféle emberi kapcsolat nem jelzi jobban, mint a házasság, mert embernek emberrel való önátadása sehol sem valósulhat meg oly mértékben, mint a keresztény házasságban.

A krisztusképiség Szent Pál szerint egymás megszentelésére is irányul, ahogyan Krisztus önátadása az emberiség megszentelését célozta.

Egymás megszentelésének *objektív* mozzanata a szentség által történő kegyelemkövetítés. Ez nemcsak a kötéskor megy végbe, de a keresztény módon élt házasság folyamán állandóan. Hiszen a családi szeretetnek minden megnyilvánulása kegyelmeket közvetíthet önmaga és a szeretett családtag számára. Így kell értenünk Szent Pál kijelentését, hogy az asszony azáltal üdvözülni, hogy vállalja az anyaságot, kitart a hitben, a szeretetben, a szerénységben és a tisztességben (1Tim 2,15). A megszentelésnek *szubjektív* oldala, hogy az általános papságból folyó kötelezettségek a bensőséges családi kapcsolatban sokkal inkább érvényesülhetnek, mint a lazább emberi kapcsolatokban.

2. SZÓTÉRIOLÓGIAI HATÁS

a) A kölcsönös szeretet megszentelése

Amikor Szent Pál házastársi szeretetre buzdít, az *agapé* kifejezést használja, mert csak a lelki, szellemi természetű szeretet képes biztosítani azt az áldozatot, önátadást és hűséget, amelyet annyit emleget (pl. az 1Kor 13-ban) az Apostol. Ugyanakkor arról is ír az efezusiaknak, hogy ketten egy testté lesznek, tehát nem zárja ki az *erósz*t, a testi szerelmet, amelynek emberteremtő ereje van. A régiek „remedium concupiscentiae”-nek, az érzékiség törvényes keretek közt való kiélési lehetőségének, és egyben a törvényesen ki nem élt érzékiség esetleges káros hatásaitól mentesítő orvosságnak mondták a házasságot. Ma inkább az érzékiség megszenteléséről beszélünk, arra utalva, hogy az állatitól különbözővé, igazán emberivé csak a bensőséges és áldozatos szeretettől, az *agapé*től átjárt erősz lehet, amit viszont csak az élő hit és a kegyelem képes biztosítani. Az erősznak önzésre és szenvedélyességre hajló természetét a természetfölöttitől átjárt *agapé* megfékezi és megnemesíti.

Magát az erősz, a testi szerelmet, a régebbi szemléletmód hajlandó volt leértékelni, mintha annak egyedüli célja a gyermeknemzés, az emberi nem fennmaradásának szolgálata volna. A II. vatikáni zsinaton főleg az egyesült keleti egyházak képviselői szólaltak fel ez ellen a

felfogás ellen, és azt vallották, amit a perszonalista filozófia is hangoztat, hogy a nemi kapcsolat a kétnemű emberek egymás iránti szeretete és önátadása teljességének természetes megnyilvánulása. A zsinat kiadványai ezt nem fogalmazták meg kifejezetten, de burkoltan tanították. (EM 49). A mai hittudomány is rámutat, hogy a bibliai teremtéstörténetben az isteni rendelkezés előbb rendeli el egymás támogatását, és csak azután a gyermekáldást.

b) A gyermekáldás és gyermeknevelés megszentelése

Bizonyos modern törekvések hajlandók a személyes önátadást annyira előtérbe helyezni, hogy a gyermekáldás másodlagos céllá válik mellette. A tradicionális felfogás szerint viszont a házasság elsődleges célja a gyermek, és csak másodlagos cél az egymás kiegészítése. Ezt a fogalmazást ma kerülnék, nehogy úgy lássék, mintha a házasság elsősorban az emberi nem fennmaradására szolgáló eszköz volna, és a személyes szeretet háttérbe szorulhatna emellett az eszközszerűség mellett. Ma úgy mondjuk, hogy a házastársi szeretet a gyermeknemzésben és gyermeknevelésben objektíválódik. Krisztus és az Egyház találkozási új meg új gyümölcsöket érlel az Egyház térítő tevékenységében, ugyanígy kell, hogy a házassági kapcsolat is túlmutasson önmagán gyümölcsérlelő hatásában. Erről különben a későbbiekben még szó lesz.

c) A társadalmi vonatkozások megszentelése

A házastársaknak egymással és a családdal való szoros kapcsolata nem zárhatja ki *más emberek felé való megnyitottságukat*. Sőt éppen ezt a megnyitottságot eredményezi az igazi házasság. A jó házasságban nevelődő ember kilép az egoizmusból, amely az emberekkel és dolgokkal való viselkedésében csak saját céljait akarja érvényesíteni, és kilép a másoknak használni nem akaró, mások ügyes-bajos dolgaival törődni nem tudó közömbösségből. A jó család az áldozatos szeretet iskolája; annál inkább, minél több a gyermek.

3. EKKLÉZIOLÓGIAI HATÁS

Mivel az általános papságból származó feladatok nemcsak egymással szemben kötelezik a házastársakat, hanem gyermekeikkel szemben is, a család mintegy külön kis-egyházat (ecclesiola) alkot a nagy Egyházon belül. Minél jobban sikerül ezt megvalósítani, annál inkább eszköze a család az Egyház önmegvalósításának (E 35).

Másik ekkleziológiai vonatkozása a házasságnak, hogy a gyermekek vallásos nevelése által új meg új tagokkal gyarapítja a krisztusi titokzatos Testet, hogy Isten népe megmaradjon a századok folyamán (E 11).

A házások erre a prófétai, papi és pásztori feladatra különleges megbízást és kegyelmi segítséget kapnak (E 11), és ennek teljesítése őket is megszenteli.

2. Megszentelő kegyelem

A házasság megszentelő kegyelmet is közvetít. Hiszen lényege a krisztusi áldozatos szeretet utánzása, és ez csak az Istennel való személyes kapcsolat Lelke, a Szentlélek jelenlétével jöhet létre. De már szentségi mivoltából is következik a kegyelemközlés, amely általában nem első kegyelem, hanem második, vagyis a házasság nem megadja, hanem növeli a megszentelő kegyelmet. A kegyelem gyakorlatilag abban is realizálódik, amit a szótériológiai hatások címén emlegettünk.

3. Szentségi kegyelem

Ez abban áll, hogy a házasulandók lelke alkalmassá válik olyan segítő kegyelmek befogadására, amilyenekre házasesetük során szükségük van. Nemcsak egymással kötnek szerződést, hanem mintegy Isten is bekapcsolódik az ő szerződésükbe harmadiknak, és kötelezi magát, hogy segíteni fogja őket.

Jézus mindenkinek megígérte segítségét, akik az ő nevében összejönnek és kérnek valamit (Mt 18,19-20). Kell, hogy különleges formában álljon ez az ígéret azokra, akik csak a keresztből tudnak erőt meríteni olyan nagy feladatok teljesítésére, amiket az Úr nevében vállaltak. Mert „a házastársaknak Krisztussal való közössége egyszerre vezeti őket a keresztt alá és az Úr dicsőségébe. A földön a házasság inkább a szenvedés és lemondás jegyében tudja megteremteni azt a boldogságot, amely visszfénye lehet a paradicsomnak. Lényege szerint tehát szükségszerűen a keresztt alatt áll a házasság. Az egymásnak való kölcsönös szolgálat áldozatai a Krisztussal kötött keresztközösség megvalósítását és ígérte hordják magukban” (80).

4. Eszkatológiai vonatkozás

A házasság eszkatológiai vonatkozása egyrészt abban keresendő, hogy a krisztusi házasság az abszolút jövőt tudatosan munkáló embereket nevel. Másrészt abban, hogy a legjobban sikerült házasság sem tudja megadni az embernek a szeretet és boldogság teljességét, és ez a tény ébren tartja bennük a hitet és reményt, hogy tökéletes boldogság csak a túlvilági istenbírásban lehet osztályrészük, és azt a házassággal együtt járó áldozatok árán kiérdemelhetik.

110. §. A házasság tulajdonságai

1. A házasság célja és értelme

A tradicionális felfogás szerint a házasság elsődleges célja a gyermek (bonum prolis), másodlagos célja pedig kettő van, az egyik egymás segítése és kiegészítése (mutuum adiutorium), a másik pedig a nemi ösztön törvényes keretek közt való kiélése (remedium concupiscentiae). Olyanok házasságának érdekében, akik önként eleve lemondtak a nemi életről (ún. józsefházasságok), vagy akiknek magas kor vagy betegség miatt nem lehetnek gyermekeik, új fogalmat vezettek be a hittudósok, a házasság *értelmének* (ratio matrimonii) fogalmát, és a házasság értelmét a kölcsönös segítségben (mutuum adiutorium) jelölték meg.

Az újabb teológia és a II. vatikáni zsinat kerülik a cél és az értelem szakkifejezéseit. A gyermekáldást mint a házasság megkoronázását és Isten ajándékát említik (EM 48), és életszövetségről, önkéntes, személyes önátadásról szólnak. Abban a szellemben beszélnek, amit sok mai hittudós úgy fogalmaz, hogy a házasság *alapvető tartalma az életközösség*, amely a vonzalom és szeretet, kölcsönös önátadás és egymás segítése révén személyes kiegészüléssé alakul, és egymás számára a kegyelmet közvetíti, a földi közösség az Istennel való közösséget mélyíti. De az ember testi mivoltából következik, hogy ez a tökéletes önátadás és szeretet szexuális kapcsolatban is megnyilvánul, annak pedig *immanens célja a gyermekáldás*: „a házasság lényegéből kifolyólag az élet továbbadására irányul” (EM 50).

Mindezek annyira hozzátartoznak a házassághoz, hogy ezek elvi kizárásával kötött házasságok nem is érvényesek. Az ún. józsefházasságok nem a szexualitáshoz és a gyermekhez való jogról, hanem csak a szexuális kapcsolatról és a gyermekáldásról mondanak le. Viszont a nemkeresztény házasságokat bizonyos föltételek mellett azért ismeri el érvényesnek az Egyház, mert normális esetben a házasságkötés külön szándék nélkül is magában hordja ezeknek a lényegből folyó tulajdonságoknak vállalását. Ilyenkor a házas állapot, a házassági kötelék (vinculum) létrejön, de a házasság nem válik kegyelmet közvetítő szentséggé.

2. A házasság lényeges tulajdonságai

A házasság rendeltetéséből természetesen következik a házasság két „lényeges tulajdonsága”, az *egység és a felbonthatatlanság*. Ezeket a kötelék következményeinek is szokás mondani, mert az Egyházon kívül kötött olyan házasságokra is állnak, amelyeket Egyházunk érvényes, de nem szentségi házasságnak ismer el. Az utóbbiakat egy időben „természetes házasság”-nak nevezték, hogy megkülönböztessék a természetfölötti kegyelmet közvetítő szentségi házasságtól. Az újabb hittudósok inkább „természetjogi” házasságnak mondják, mert az ilyen házasságok is jelképei lehetnek Krisztus és az Egyház egymás iránti szeretetének, ennél fogva közvetíthetnek természetfölötti segítő kegyelmeket. Természetfölötti üdvrendben élünk, ez a tény kihat a nemkeresztényekre is. Megszentelő kegyelmet azonban nem közvetíthetnek, mert szentséget csak megkereszteltek vehetnek fel érvényesen, sőt a keresztényeknél is csak akkor válik a szentség kegyelemkövetítővé, ha hiányzik az „obex gratiae” (vö. 80. §. 1. 2. pont).

1. A HÁZASSÁG EGYSÉGE (unitas matrimonii)

a) *A keresztény házasság lényegéből kifolyólag egy*. Azt jelenti ez, hogy egy férfiúnak egyszerre csak egy felesége, egy nőnek egyszerre csak egy férje lehet. Ez *dogma*. A trienti zsinat csak az egynejűséget definiálta (DS 1802), aminek oka, hogy a többférjűség problémája akkoriban fel sem merült. A II. lionai zsinat (1272) különben az utóbbit is tilalmazta (DS 860).

A egységet monogámiának, ellentétét poligámiának mondjuk. A poligámia lehet többnejűség (poliginia) és többférjűség (poliandria), vagy a kettőnek keveréke, az állatvilágban gyakran előforduló promiszkuitás.

Tételünk csak a szimultán poligámiát tiltja, de nem a szukcesszív poligámiát. Ha tehát a felek egyike meghal, az életben maradt félnek szabadságában áll új házasságot kötni.

b) Tételünk nem igazolható *természetjogi alapon*. Az etnológiai kutatások majdnem biztosnak mondják ugyan, hogy az emberiség legrégebb nyomai monogámiára utalnak, de ez nem döntő érv.

Kifejezett parancsszerű bizonyítékot az ószövetségi, sőt az újszövetségi Bibliában sem találunk. *Implicite azonban benne van a Bibliában.* ba) Isten egy férfiút és egy nőt teremtett (Ter 1), és olyan kölcsönös odaadást és kiegészülést kívánt (Ter 2), ami csak monogámiában valósítható meg. – bb) A próféták egynejűségben éltek, a bölcsességi könyvek is ezt az állapotot dicsérik, Jézus korában pedig eléggé általános volt a zsidók között. Jézus és Szent Pál házasságtörőnek mondják a férfit, aki elbocsátja feleségét és mást vesz el (Mk 10,11 párh; Róm 7,2-3; 1Kor 7,2.10). Többnejűség engedélyezése esetén nem lehetne szó ez esetben házasságtörésről. – bc) Legfőbb érvünk az Ef 5 hasonlata. Krisztusnak ugyanis csak egyetlen igazi Egyháza van, az Egyháznak pedig egyetlen Krisztusa. – bd) A monogámiát vallja a szenthagyomány a legrégebb idők óta. Egyes egyházatyák (pl. Jusztinusz, Athénagorász) túlzásba is mentek, amikor a házastárs halála után sem akarták megengedni az újra házasodást. – be) Az önátadó szeretet teljessége csakis monogámiában érvényesülhet. A házassági hűtlenségnek és a házasságon kívüli nemi kapcsolatoknak többszemélyűsége vagy a lelki vagy a testi szerelem vagy mindkettő gyengeségének, tehát nem egészséges alkattal szimptomája.

c) Biztos teológiai tanítás, hogy *a szukcesszív poligámia meg van engedve*. Voltak ugyan törekvések, különösen Keleten, amelyek az ellenkezőjét tanították. A keleti ortodox egyházak némelyike azon az állásponton van, hogy a harmadszor házasulóktól három, a negyedszer házasulóktól öt évre meg kell tagadni az eukarisztiát. Az egyesülési zsinatok mindig kívánták, hogy a keletiek mondjanak le ilyenféle fenntartásokról.

Tételünk szentírási bizonyítékát az 1Kor 7-ben olvassuk: „A nem házasoknak és az özvegyeknek ezt mondom: ...De ha nem tartóztatják meg magukat, kössenek csak házasságot, mert jobb megházasodni, mint vágytól égni” (8-9. vers). „Az asszony le van kötve, amíg férje él, de ha férje meghal, felszabadul. Férjhez mehet, akihez akar, de csak az Úrban” (39. vers).

A második házassági kötelék nem olyan tökéletes jele Krisztus és az Egyház viszonyának, mintha előtte nem állt volna fent kötelék, hiszen Krisztus sem lép folytatólag más-más egyházakkal jegyesi viszonyba. De ez a tökéletlenség nem a második házasságból mint házasságból származik, hanem egy külső körülménynek következménye. Éppen ezért nem teheti érvénytelenné a krisztusképiséget, és nem teheti tilossá a második vagy harmadik vagy negyedik házasságot.

2. A HÁZASSÁG FELBONTHATATLANSÁGA (indissolubilitas matrimonii)

Különbséget szoktunk tenni belső és külső felbonthatatlanság között. A belső felbonthatatlanság (indissolubilitas interna) azt jelenti, hogy a házaspár maguk nem bonthatják fel a házasságot. A külső felbonthatatlanság (indissolubilitas externa) arra vonatkozik, hogy az Egyház sem bontja fel, csekély kivételtől eltekintve.

a) Belső felbonthatatlanság

Az érvényesen megkötött házasság (matrimonium ratum) belsőleg felbonthatatlan, tehát *maguk a házaspár sohasem bonthatják fel*. A trienti zsinat ezt a tételt dogmának nyilvánította (DS 1805).

A *Szentírás* világosan tanítja a belső felbonthatatlanságot: aa) Jézus kijelentette: „Aki elbocsátja feleségét és mást vesz el, házasságot tör, és az is házasságot tör, aki férjétől

elbocsátott asszonyt vesz el” (Lk 16,18; vö. Mk 10,9-12). Mikor ezzel szemben a farizeusok a mózesi válólevélre hivatkoztak, Jézus azt felelte, hogy kezdetben nem így volt, azért amit Isten összekötött, ember ne válassa szét (Mk 10,1-9). – ab) Szent Pál apostol szintén a felbonthatatlanságot vallja: „A házásoknak meg nem én parancsolom, hanem az Úr: a feleség ne hagyja el férjét. Ha mégis elhagyná, maradjon férj nélkül, vagy béküljön ki férjével. A férfi se bocsássa el feleségét” (1Kor 7,10-11).

A *szenthagyomány* álláspontja kezdettől fogva határozott és egyöntetű. Nemegyszer élesen szembehelyezkedik a pogány szokásokkal (Hermász, Jusztinus, Alexandriai Kelemen, Origenész, Cipriánusz). Egyetlen kivétel Tertullianusz.

Tételünk *értelmi megokolása* a személyi önátadás lényegére hivatkozik, továbbá a kölcsönös támogatás veszélyeztetettségére (a legtöbbször olyankor hagyja el az egyik a másikat, amikor az leginkább rászorul a támogatásra). Hivatkozik továbbá a gyermekek érdekére.

A *trienti zsinat* dogmatikus határozata (DS 1807) abban az esetben is a felbonthatatlanságot képviseli, ha az *egyik fél házasságtörése miatt akarja felbontani a köteléket a másik fél*. A zsinati döntés azonban tekintettel volt a keletiek jóhiszemű ellentétes gyakorlatára, ezért – szokásos eljárás módjától eltérőleg – nem az ellenkező gyakorlatot bélyegezte meg, hanem csak azokat sújtotta kiközösítéssel, akik a római egyház gyakorlatát Krisztus szándékával ellentétesnek mondják. A zsinatnak ilyen eljárása miatt több hittudós nem tartja dogmának, hogy házasságtörés esetén is felbonthatatlan a házasság, csak olyan biztos teológiai igazságnak, amelyet a tanítóhivatal esetleg módosíthat, a ma érvényes jogszabályok alapján azonban az így elváltaknak mással kötött házassága érvénytelen.

A keletiek és a protestánsok a házasság felbonthatatlanságáról a Mt 5,32-ben és Mt 19,9-ben olvasható krisztusi kijelentésnek erre a beszűrésére, záradékára („felbonthatósági klauzula”) hivatkoznak: „kivéve a fornicatio esetét”. Ennek a két bibliai helynek nagy irodalma van, egyesek a keleti és protestáns, mások a trienti zsinat értelmezése mellett sorakoztatnak fel érveket. A trienti értelmezést a szakemberek érvelésén kívül másfél évezredes egyházi hagyomány támogatja. Feltűnő továbbá, hogy sem a másik két szinoptikus, sem Szent Pál nem említi ezt a klauzulát, sőt a korai keresztény tradíció is hallgat róla.

b) *Külső felbonthatatlanság*

Az Egyház gyakorlati eljárására hivatkozva a hittudósok biztos teológiai igazságnak mondják, hogy *abszolút külső felbonthatatlanságról nem beszélhetünk*. A szentszék ugyanis főpásztori felelősségének tudatában bizonyos esetekben úgy ítélte, hogy a hívek üdvössége érdekében joga van a felbontás és új házasság engedélyezéséhez. Ilyen esetek

ba) Az ún. privilegium Paulinum és a privilegium Petrinum. Ezeket később részletezzük.

bb) Az érvényesen megkötött, de el nem hált házasság (matrimonium ratum non consummatum) egyházi engedély alapján felbomlik, ha az egyik házastárs a másik beleegyezésével szerzetesrendbe lép és ott ünnepélyes szerzetesi fogadalmat tesz.

bc) Más esetben is felbontja az Egyház a keresztények el nem hált érvényes házasságát, ha a házastársak komoly lelki érdeke ezt kívánja.

bd) A Rómával egyesült keletiek egy részének gyakorlatát érintetlenül hagyta az Egyház. Ők ugyanis hűtlen elhagyás esetén megengedik az ártatlan fél újraházasodását.

Privilegium Paulinum-nak nevezzük azt a kivételt, amelyet az első korintusi levélben említ Szent Pál (7,15-16): Ha két meg nem keresztelt közül az egyik megkeresztelkedik, és a megkereszteltlen fél semmiképpen sem akar vele békében élni, mert nem tűri a hitét; vagy csak a hívő fél súlyos bűnének árán akar vele továbbra is együtt élni: a hívővé lett fél otthaghatja, és ha új házasságot köt, megszűnik a régi kötelék. A felbomlás tehát nem az elhagyással, nem is az otthagyt új házasságával következik be, hanem a keresztény fél új házasságával.

A *Privilegium Paulinum* akkor is alkalmazható, ha egyik fél megkeresztelkedése után született gyermek a házasságból. Nem alkalmazható azonban, ha az egyik fél megkeresztelkedése után egyházi házasságot kötöttek. Vitatott, hogy olyan esetekben is érvényes-e ez a privilégium, amikor az egyik fél a nem katolikus keresztény felekezetek valamelyikében keresztelkedett meg.

Az egyháztörténet ismer néhány olyan esetet, amikor elhált házasságokat is felbontott a pápa, és a hittudósok a Szent Péternek ígért oldó-kötő hatalomra hivatkozva igazolták eljárását. Ez az ún. *Privilegium Petrinum*. Amikor ezt alkalmazták, vagy két meg nem kereszteltnek egymásközi házasságáról volt szó, vagy pedig egy megkereszteltnek meg nem keresztelttel kötött érvényes házasságáról.

A házasság felbontásától lényegesen különbözik az „asztaltól és ágytól való elválasztás” (*separatio a mensa et thoro*). Ez akkor lehetséges, ha a házastársak közt valami miatt úgy elmérgesedett a helyzet, hogy további együttélésük nekik vagy gyermekeiknek súlyos kára nélkül nem tartható fenn. Ilyenkor szétköltözhetnek, de házasságuk érvényben marad, tehát nem szabad újra házasodniuk. Ilyen elválasztás azonban nem a házastársak jogkörébe esik, hanem kizárólag az Egyháza tartozik. A gyakorlati megoldást az egyház jog szabályozza.

Nem katolikus keresztényeknek saját házasságát érvényesnek ismeri el az Egyház, ha nem volt köztük érvénytelenítő akadály. Az ilyen házasság szentség és kegyelmet is közölhet: jóhiszeműség címén és *ex opere operantis*.

Katolikus félnek nem katolikus kereszténnyel kötött házasságát csak komoly okból engedélyezi a Szentszék, és azzal a feltétellel, hogy a katolikus fél hitének gyakorlása és az összes születendő gyermekek katolikus nevelése előreláthatóan biztosítva legyen. A nemkatolikus fél tudomásul veszi jegyesének ezt az ígétét, valamint a katolikus házasság két lényeges tulajdonságát. Az ún. trienti formulához (saját plébános és két tanú) általában ragaszkodik az Egyház, kivételes esetben azonban eltekint tőle.

Ha *egyik fél nincs megkeresztelve, a másik pedig katolikus*, akkor az említett ígéreten kívül a egyes vallás akadályai alóli felmentés is szükséges. Hogy a trienti formulával megkötött ilyen házasság csak *vinculum*-ot eredményez-e mindkét fél részére, vagy azonfelül a katolikus fél számára kegyelmet is biztosít-e, arról vitatkoznak a dogmatikusok. Egyre több lesz azok száma, akik feladják a régiek elvi álláspontját (*matrimonium non debet claudicare*), és vallják az ilyen házasságok szentségi jellegét (vö. 1Kor 7,14).

Meg nem kereszteltnek egymásközi házasságát természetjogi házasságnak szoktuk nevezni. Hogy ezekben mikor és milyen feltételek fennforgása esetén jön létre a *vinculum*, azt minden esetben külön kell megvizsgálni, amikor az ilyen házasság felbomlik és egyik fél katolikkal akar megesküdni. Ha mindkét fél megkeresztelkedik és nincs köztük érvénytelenítő akadály, akkor házasságuk szentséggé válik.

Vitatott, hogy mennyiben fogadható el a *poligámia az evangéliumot nem ismerő pogányoknál*. Sok hittudós szerint náluk sincs megengedve, ezért csak egyik nővel kötött házasságuk tekinthető érvényes házasságnak, ha tehát ilyen férfi megkeresztelkedik, csak egy házastársat tarthat meg magának.

111. §. A házasság szentségének kiszolgáltatása

1. Kiszolgáltatója és felvevője

1. A házasság szentségének *kiszolgáltatói* maguk a házasok. Ez nem hittétel, csak teológiailag biztosnak mondható következtetés, amellyel a hittudomány a skolasztika óta vall, és amelyet Nyugaton egyházi megnyilatkozások is képviselnek. A keletiek egy része szerint a pap a kiszolgáltató.

Tételünk értelmében a *házasfelek mindegyike a másik számára szolgáltatja ki a szentséget*. A pap csak az érvényességhez szükséges hivatalos tanúként szerepel, továbbá szentelményi jellegű áldást ad.

Tételünket abból következtetjük, hogy az Üdvözítő és az apostolok a házasság megkötésére semmi újat sem rendeltek. Ők azt a házasságot tartották érvényesnek, amelyet a mózesi törvények szerint, vagy a pogány szokások szerint kötöttek kortársaik. Az így kötött házasságoknál nem volt szükség külön keresztény egyházi szertartásra, mert a házasfelek megkeresztelkedése által magától szentségi rangra emelkedett a házasság. A szentatyák gyakran hangoztatták ugyan, hogy a házasságot az Egyház színe előtt kell megkötni, de a titkos házasságokat mégsem tartották érvénytelennek.

Az új teológiában egyre több képviselője lesz annak a nézetnek, hogy a házasság ekkleziológiai vonatkozása következtében a házasulandók *az Egyházzal is szerződést kötnek*. Ebben megígérik, hogy teljesítik ekkleziológiai küldetésüket (109. §. 1. 3. pont), az Egyház pedig azt ígéri, hogy mint egyetemes szentség, kegyelmeket folyósít számukra. Ennek következtében az Egyház képviselőjének, *a papnak is nagyobb a szerepe, mint hogy egyszerűen hivatalos tanú legyen*. Kétségtelen ugyan, hogy a házasfelek mindegyike kegyelmet közvetít a másik számára, az sem tagadható, hogy pap nélkül kötött házasságok is lehetnek érvényesek, mégis több az Egyház képviselőjének szerepe, mint a tanúskodás és szentelmény-kiszolgáltatás. Ennek a szentségnek kiszolgáltatási módja ugyanis más, mint a többi szentségé. A házasfelek itt sokkal inkább gyakorolják az Egyház szentségi jellegéből és a hívek általános papságából adódó jogait, mint egyebütt, de az eskető papnak tevékenysége is hozzájárul ehhez az általános papi tevékenységhez, és erősíti azt. Ezért valószínű, hogy a pap előtt kötött házasság elvileg több kegyelmet közöl.

2. A házasság szentségét azok *vehetik fel érvényesen*, akiknek komoly szándékuk van katolikus házasságot kötni, meg vannak keresztelve, és nincsenek érvénytelenítő akadályoktól gátolva. Az alkalmassághoz az is hozzátartozik, hogy különmeműek legyenek. Egyes modern törekvésekkel szemben le kell szögeznünk, hogy egyneműek közti házasságot sohasem engedélyezett az Egyház. A házasság *megengedtségéhez* szükséges a kegyelem állapota, a tiltó akadályok távolléte, és a megbérmáltság.

2. A házasság szentségi jele

Az egyházi tanítóhivatal nem nyilatkozott erről. A hittudósok egyöntetűen azt vallják, hogy *az érvényes házassági szövetség maga a szentségi jel*.

1. A szentségi jel tehát elsősorban azokban a külsőleg is megállapítható ténykedésekben áll, amelyekkel a házasulandók az életre szóló szövetséget megkötik. Hogy milyen körülmények és aktusok szükségesek ehhez, azt az Egyház határozza meg, mert neki van joga megállapítani a szentségek kiszolgáltatásának matériáját és formáját.

Matériáról és formáról csak analóg értelemben beszélhetünk a házasságnál, hiszen hiányzik a Krisztus vagy az Egyház által előírt olyan „szent ige”, amely forma lehetne. Kvázi-

matériának a kölcsönös önátadást, kvázi-formának pedig a kölcsönös önátadás kölcsönös elfogadását tartják a hittudósok. Újabban egyesek azt kezdik bizonyítani, hogy a kvázi-matériát a partnereknek a házasságra való alkalmasságában kell keresnünk, a kvázi-formát pedig a szövetség megkötésében; mert az utóbbi aktualizálja az előbbit. Volt idő, amikor a házasság elhálását (*copula carnalis*) is szükségesnek tartották az életszövetség teljességéhez, később azonban felülkerekedett az a nézet, amelyet már régen így fogalmaztak meg a hittudósok: „*consensus, non copula, facit nuptias*” (vö. DS 643). Az elhálás tehát nem nélkülözhetetlen mozzanata a házasság létrejöttének, hanem a már létrejött házasság olyan kiegészítő része, amely az érvényes házasságban is nélkülözhető.

2. Ha meggondoljuk, hogy a házasság nemcsak létrejöttékor jele Krisztus és az Egyház önátadó szeretetének, akkor azt kell mondanunk, hogy a jelszerűségbe valamiképpen beletartozik minden olyan mozzanat, amely a házasság tartama alatt a házasfelek összetartozását és szeretetét mutatja. Hiszen a házasfelek az ilyen cselekedetekkel kegyelmet is közvetítenek egymás számára.

3. A házasság szükségessége

1. *Sem isteni, sem egyházi törvény nem kötelezi az egyes embert a házasságra.* Talán azért van ez, mert a természet maga képesíti és készíti az embert házasságra, egyrészt az ösztön erejénél fogva, másrészt azzal, hogy a legtöbb ember így tudja munkálni egyéni tökéletesedését és a közösség javát. Minthogy azonban nem mindenkinél van így, azért joggal állíthatjuk, hogy a *természettörvény sem kötelez* bennünket házasságra.

Az összüllőkhöz intézett isteni parancsot („*Legyetek termékenyek, szaporodjatok...*” Ter 1,28) az összüllőknek szánt utasításnak és az összemberiséghez intézett olyan egyetemes kötelezettségnek kell felfognunk, amely megenged egyéni kivételeket. Mivel azonban a házasság a természetben és Istennek az egész emberiségre vonatkozó terveiben gyökerező alapvető jelentőségű intézmény, azért kötelezettsége, terhei és áldásai alól az egyén csak megfelelő súlyos ok alapján vonhatja ki magát.

2. Az előbbiből az is következik, hogy a házasság *nemcsak megengedett, hanem Isten szándékaival megegyező, tehát dicséretes intézmény.* Az ember teremtéséről szóló bibliai leírások és kijelentések megcáfolnak mindenfajta gnosztikus és manicheus elképzelést, amely rossznak, esetleg csak megtűrtnek akarja feltüntetni a házasságot. A kinyilatkoztatás szerint a nemiség a teremtő Isten szent gondolata, sőt az ember teremtésében az Istennel való együttműködés, mert Isten akkor teremt lelket, amikor a szülők nemző tevékenysége létrehozza az új testet. Jézus és Szent Pál mindig tisztelettel nyilatkoztak a házasságról.

3. Mindazonáltal *a szűzi állapot elvileg kiválóbb a házas állapotnál.*

Amikor a trienti zsinat ezt *hittételként* tanította (DS 1810), nem személyeket, hanem állapotokat hasonlított össze egymással, és a természetfölötti indítékból önként választott házasság nélküli állandó önmegtartóztatás állapotáról nyilatkozott. Gyakorlatilag lehetséges, hogy egy házas személy tökéletesebb egy szüzességben élő személynél (pl. Szent Erzsébet egy lanya apácánál). A II. vatikáni zsinat Szent Pálnak a karizmákról szóló tanítását követte, amikor két különféle „*adományról*” és ezek helyes felhasználásáról beszélt.

Jézus is olyan adományként állította oda az önként vállalt szüzességet, amely meghaladja azok felfogását és méltánylását, akiknek nem adatott meg (Mt 19,10.12; vö. 22,29-30). Ő maga szűzi állapotban élt, akárcsak az Apostol, aki ennek vállalását másoknak is tanácsolja (1Kor 7,38-40), bár nagyra tartja a házasságot (1Tim 5,14; vö. 4,3). A Jelenések könyve szerzője (Jel 14,1-5) és a szentatyák nem fogynak ki a szüzesség dicséretéből és ajánlásából, ugyanakkor élesen szembefordulnak a házasságot elítélő gnosztikus-manicheus törekvésekkel.

A szüzesség teológiája abból indul ki, hogy a kinyilatkoztatás az eszkatológiai időkre egyrészt az istenszeretet, emberszeretet és önszeretet kiteljesedését (1Kor 13,13), másrészt a

teljes önmegtartóztatást (Mt 22,30 párh; vö. Jel 14,4) helyezi kilátásba. Ezt az állapotot különféle szempontból lehet elővételezni a karizmák különfélesége szerint. Egyik mód a keresztény házasság állapotbeli tisztasága, amely a végső állapot intimitását tükrözi, a másik mód az önként vállalt önmegtartóztatás, amely az eszkatológiai szeretet önfeláldozását példázza (P 16). A szüzesség azért lehetséges, mert bár a nemiség hozzátartozik egyéniségünkhöz, nem azonos azzal, tehát magasabb célok érdekében szublimálható. De csak akkor van értelme, ha jele és ösztönzője a szeretetnek, valamint különleges forrása a lelki termékenységnek (E 42). Hivatása, hogy folytassa azt a „generatio spiritualis”-t, amely Krisztussal, a második Ádámmal kezdődött (1Kor 4,15; Gal 4,19). Másik lényeges feladata, hogy felkiáltó jel legyen az evilágiságba és különösen a nemiségbe belevesző emberek felé: az önmegtartóztatás lehetséges voltának és szépségének vonzó példája. Ezért a szüzesség vállalására csak olyanok alkalmasak, akiknek adottságuk és hivatásuk van az önzetlen szeretetre.

4. Olyan ember is megélheti az istengyermekség harmonikus világát, *aki kényszerűségből magányos*. Mert minél fejlettebb személyiség az ilyen ember, annál könnyebben felismeri, elfogadja és átöleli azt az isteni Szeretetet, amely az ilyen kényszerű helyzetben is felkínálja magát számunkra. Ennek következtében Isten és az emberek szolgálatában gyümölcsözővé és tartalmassá teheti életét, és mélyebb értelmet adhat neki. Az önkéntes szüzességben élőknel azonban nem erről van szó. Nekik nem hiányzik a házasság és a családi közösség személyiséget-kiteljesítő ereje, és ha magányosnak érzik magukat, az csak ádami énjük maradványa lehet. Nekik tehát nem magányosságukat kell megoldaniuk, hanem az Egyház szent közösségét kell átölelniük és ezt éppolyan odaadással kell tenniük, ahogy a házasság emberek élettársukért és gyermekeikért élnek a szeretetben (81).

A szótériológia bizonyítja, hogy Jézus élete minden egyes mozzanatának külön mondanivalója van megváltásunk szempontjából. Az Egyház hét szentsége Jézus életének hét ilyen fő mozzanatához kapcsolódik, azokat megjeleníti, hogy Jézussal együtt mi is átéljük azokat és gyümölcsökben részesüljünk. Így ünnepeljük a keresztségben halálát és feltámadását, a bérnyúlásban Lélekkel való teljességét, és így ünnepeljük a házasság szentségében azt a bensőséges szeretetet, amely Jézust jegyeséhez, az Egyházhoz fűzi. A szentség mint látható jel a hívó számára kézzelfoghatóan bizonyítja, hogy a megjelenítés, együtt-ünneplés és kegyelemközlés valóban bekövetkezett. A házasság szentsége tehát jele és biztosítéka annak, hogy Isten az új házasságokat különlegesen belekapcsolta abba az éltető szeretetközösségbe, amely Krisztus és az ő Egyháza között örök időkre fennáll.

„Az Egyház kultikus tevékenységében mint megszentelő közösség léphet fel, mert telítve van Krisztussal, és végeredményben azt a kultikus történetet valósítja meg, amit Krisztus a 'tárgyi megváltásban' valóra váltott: odaadta magát értünk irántunk való szeretetből a mennyei Atyának. Amikor Krisztus Urunk e tettében megváltott bennünket, az emberségében meg is szentelődött. Ugyanez történik velünk is a szentségek kiszolgáltatásánál: odaadjuk magunkat Krisztusnak és a szentháromságú Istennek, és ezáltal megszentelődünk... A szentségek tehát az Egyháznak kultikus cselekményei, amelyekben az Egyház égi fejével, Krisztussal való kegyelmi közösségében tevékenykedik... Ezért joggal mondja Szent Tamás, hogy minden szentség az Egyház kultikus imája. Ez a szentséget felvevő egyén számára annyit jelent, hogy az égi Krisztus húsvéti és pünkösdi misztériumai révén az Egyház krisztusi életközösségébe lép, vagy még bensőségebben tagja lesz annak. A szentség kiszolgáltatása ugyanakkor az Egyház számára azt jelenti, hogy szentségei révén egyre jobban kiteljesedik és mint 'egyetemes szentség' aktualizálódik. Minden egyes szentség kiszolgáltatása az egész Egyház szentségi cselekménye, amelyben egyszerre minden hívó érdekelve van” (82).

VI. főrészt: A Krisztusban megigazultak mintaképe (Mariológia)

112. §. Bevezetés a mariológiába

1. A mariológia alapelve

1. A patrisztika teológiájában, sőt még a középkorban sem volt külön mariológia. Szűz Mária üdvtörténeti szerepére és egyéniségére vonatkozó igazságokat egyéb igazságokkal összekapcsolva tárgyalták homiliákban, kommentárokból és monográfiákban. A külön mariológia az újkor elején alakult ki; a múlt században, valamint századunk első felében egyre bővült, de bővülése azzal a veszéllyel fenyegetett, hogy a hívők tudatában a Boldogságos Szűz Mária mintegy elkülönül a többi megváltott embertől, még a szentektől is. A régebbi tárgyalási formában viszont nem eléggé domborodik ki Máriának az üdvösség szolgálatában betöltött szerepe, és nem kísérhető nyomon egyes mariológiai igazságok egymásközi összefüggése.

A mai dogmatikák általában megmaradnak a külön tárgyalási forma mellett, az elkülönítés veszélyét pedig más módon próbálják elhárítani.

Az újabb teológia Krisztus személyét nem önmagában, hanem üdvtörténeti szerepében mutatja be. Hiszen az Üdvözítő egyénisége és élete Isten irántunk tanúsított végtelen szeretetét szemlélteti, és annak kinyilatkoztatása, hogy mit jelent számunkra Isten üdvözítő akarata. Ugyanez a szempont érvényesül az új mariológiákban, és a II. vatikáni zsinat is arra törekedett, hogy csak üdvtörténeti vonatkozású kijelentéseket tegyen Máriáról (1).

2. Az új szemléletmódnak megfelelően fontosabb lett a mariológiai alapelv kérdése. Ez az alapelv ma már nemcsak arra akar rámutatni, hogy a mariológiai dogmák milyen logikai összefüggésben vannak egymással, hanem arra is, hogy az egyes dogmák hogyan hozhatók kapcsolatba Istennek az emberek üdvözítésére vonatkozó elgondolásaival (2).

a) A középkorban még csak Szűz Mária *istenanyasága* és *szüzessége* volt dogmatizálva. Az utóbbit Szent Tamás úgy tekintette, mint Isten különleges ajándékát, amilyent földi gyermek nem tud adni édesanyjának, kizárólag csak Isten. Az Istenanyának adott ajándék gondolatát a tomista irány a később dogmatizált igazságokra (szeplőtelen fogantatás, mennybefulvétel) is kiterjesztette mint mariológiai alapelvet.

Ugyanakkor a skotisták az Irenaeus-féle elgondolásból indultak ki: Mária *mint új Éva segítőtársa az új Ádámnak*. Ebbe a szemléletbe az általuk már Duns Scotus óta képviselt szeplőtelen fogantatás jól beleillett, így viszont nehezebben volt indokolható az istenanyaság.

b) Éppen ezért, mikor a múlt század vége felé komolyabban is felmerült az alapelv kérdése, Scheeben közvetítő megoldást ajánlott: *jegyési jellegű anyaság*. Eszerint Mária szava által: „teljesedjenek hát be rajtam szavaid” (Lk 1,38), nemcsak istenanyasága vette kezdetét, hanem Mária a Verbum jegyesi segítőtársává lett a megváltás művében, és első jegyesi szolgálata éppen az istenanyaság vállalása volt.

c) Századunk mariológusai több új alapelvvel próbálkoznak: ca) Egyesek az istenanyaságot módosítják: *a Megváltó-Isten anyja*; *a Messiás anyja*; *mater Christi totalis* (= a történeti és a misztikus Krisztus anyja); *mater Verbi incarnati*, de olyan értelemben, hogy a Verbum itt nem annyira a második isteni Személyt jelenti, hanem Isten megváltói szózatát (igéjét), amely szózat gyakorlatilag a második isteni Személy megtestesülésében

valósult meg. – cb) Egyes belga hittudósok az Irenaeus-féle gondolatot akarják továbbépíteni. – cc) Ezzel szemben a németek erősen hangsúlyozzák Szűz Mária teremtményi voltát, és ekkléziológiai szerepét állítják a középpontba. Egyesek Máriát *az Egyház prototípusának* mondják, amennyiben ő volt az első, aki a megváltás kegyelmét minden vonatkozásával együtt elfogadta, szabad akarattal magáévá tette, ahogyan az Egyház tagjai vannak hivatva a kegyelmet magukévá tenni. Rokon ezzel az elmélettel Karl Rahner alapelve, de többet mond: *creatura per gratiam perfectissime redempta*, vagyis olyan teremtmény, akiben a megváltás által szerzett kegyelmek összes gyümölcsei (még a test megdicsőülése is) teljesen beértek; rajta mutatta be Isten, hogy mi mindent eredményez a megváltás azok számára, akik azt teljes szívvel magukévá teszik. – Ezt a két alapelvet elég sok kritika érte, mert felmerül a kérdés: hogyan illeszthető bele ezekbe logikailag a szüzesség és a szeplőtelen fogantatás? Ezért mások így próbálják biztosítani az ekkléziológiai szempontot: *Mária „igen”-je az emberiség nevében mondott „igen” volt Isten megváltói terveire*. Isten nem akarta ránk erőszakolni a megváltást, hanem az emberiség szabad akarati elfogadásától tette függővé, és ezt az elfogadást mondotta ki Mária. Erre az óriási jelentőségű igenre készítette fel a szeplőtelen fogantatás, és ennek jutalma volt a szüzesség meg egyéb kitüntetései.

d) Vannak végül közvetítő megoldások: da) Alois Müller az Egyháznak abból a lényeges feladatából indul ki, hogy amikor tagjai életükkel tanúságot tesznek a ma is élő Krisztusról, mintegy látható testet adnak Isten Fiának. Ebben a kvázi-megtestesülésben betöltött szerepük hasonlít Máriához, sőt abban is hasonlítanak, hogy ezzel a megváltás kegyelmeit közvetítik önmaguk és a többi ember számára, ahogyan Mária tette, amikor testet adott az örök Igének. Ennek a gondolatnak megfelelően Müller így fogalmazza meg alapelvét: *Mária olyan valaki, aki Krisztus emberségéből és annak gyümölcseiből a legkiválóbb módon vette ki a részét* (3). Ebbe a fogalmazásba belefér Mária kegyelmi teljessége és annak következményeiként a szeplőtelen fogantatás és a szüzesség, sőt az a gondolat is beleilleszthető, hogy ha típusa is Mária az Egyháznak, tagja is annak. Kegyelmi teljességéről olyan értelemben beszél ez az elmélet, hogy míg a többi ember csak átvitt értelemben adott testet Isten Fiának, a Szent Szűz szó szerint tette ezt, hiszen az ő testéből való Jézus teste; ez a tény viszont a bűnbeesés utáni ember számára az elképzelhető legnagyobb kegyelem. – db) Michael Schmaus alapelve szintén a Krisztussal való legszorosabb kapcsolatot keresi az istenanyaságban. Szerinte az egzisztenciális-személyes értelemben vett istenanyaság részben Isten üdvözítő tervére adott engedelmes válasza utal, részben arra, hogy Mária ezzel *tökéletesen átadja magát Jézus művének szolgálatára; Jézusban és Jézus által bocsátja magát rendelkezésére Istennek*, így lett a megváltottak elseje és az Egyház prototípusa.

Bármilyen alapelvet fogad el valaki, tudatában kell lennie, hogy a mariológiai dogmák nem vezethetők le szigorú logikával semmiféle alapelvből. Hiszen mindaz, amit a Szent Szűz kapott, isteni szabad akaratból származó karizma, ingyenes ajándék. Az alapelv keresésénél mindössze arról van szó, hogy Isten nem vaktában, hanem bizonyos tervszerűséggel osztotta ki Mária karizmáit, és mi ezt a tervet keressük, hogy rajta keresztül mélyebben beletekinthessünk Isten üdvözítő akarata és az önmagát tökéletesen Isten rendelkezésére bocsátó emberi akarat találkozásának titkaiba.

2. A Szűz Máriára vonatkozó kinyilatkoztatás értelmezése

Az első század vége óta Isten a kinyilatkoztatáshoz nem ad hozzá új objektív adatokat, hanem Szentlelke által úgy irányítja Egyházát, hogy a Krisztushoz tartozó emberek mindig új meg új mélységeket látnak meg a régi kinyilatkoztatásban. Az Egyház a hit területén is állandó fejlődésben van, a régi tanítás egyre világosabbá válik részleteiben és

következményeiben, és ezáltal hitünk tartalmilag is állandóan bővül, az egyházi tanítóhivatal pedig alkalmilag hivatalosan nyilatkozik az új meglátások helyességéről vagy tévességéről.

Az egyházi megnyilatkozásokat elemző *dogmatikusokat* az a veszély fenyegeti, hogy formálisan is ki akarnak mutatni a Szentírásból minden olyant, amit a tanítóhivatal a dogmák közé tartozónak nyilvánított. Hasonló veszély fenyegeti az egzegétákat. Egyesek egzakt filológiai módszerekkel keresik mindannak lelőhelyeit a Bibliában, amit az Egyház hivatalosan tanít. Abban igazuk van, hogy a tanításnak nem szabad eltérnie a Bibliáétól, figyelembe kell azonban venniük, hogy *a későbbi hivatalos értelmezés számára elég, ha csíraszerűen tartalmaz valamit a Biblia*. Erre éppen a mariológiában találhatunk jó példákat, mert Máriának a Biblia összképében betöltött szerepe, továbbá a róla elszórtan található kijelentések olyan csíráknak bizonyultak, amelyek csak lassan, fokozatosan kezdtek kibontakozni az Egyház tanításában, életében, istentiszteletében. Az ősegyház igehirdetése alig említi Jézus Anyját, hiszen akkor a legalapvetőbb hitigazságokat kellett hangsúlyozni, tanítani és magyarázni. A lelkiélet és a teológia fokozatos fejlődésével párhuzamosan azonban egyre határozottabb körvonalakban mutatkoznak meg az istenanya szerepére és egyéniségére vonatkozó hitigazságok. A legújabb teológia fontos feladatának érzi, hogy a mariológiai igazságokat ne csak bemutassa és magyarázza, hanem olyan bibliai elveket is felkutasson, amelyek a későbbi dogmafejlődés csíráinak tekinthetők. Ezért keresi a mariológia alapelvét is, amelyet – mint láttuk – ma még nem egyformán képviselnek a hittudósok, de mindegyikük olyan részletet lát meg belőle, amelynek kétségtelenül megvannak a bibliai alapjai, amely részlet tehát magában is alkalmas arra, hogy bizonyos mariológiai dogmák bibliai megalapozásánál figyelembe vegyük (4).

113. §. Mária istenanyasága

A legrégebb Mária-dogmát az efezusi zsinat szögezte le 431-ben: *Mária Isten anyja* (theotokosz; DS 251).

A theotokosz elnevezés először római Hippolytusnál szerepel a 3. század elején, gyors elterjedéséről pedig Origenész (†254) tudósít. A 3. és 4. század krisztológiai harcaiban azok jelszava lett, akik Nestorius és követőivel szemben Krisztus személyi egységét védelmezték. De korábbi eretnek elképzeléseket is ellensúlyozott: a gnosztikusokét, mert Jézus igaz emberségét, és a zsidózó irányzatét, mert Jézus valódi istenségét vitte bele széles néprétegek köztudatába.

Az efezusi zsinat leszögezte, hogy Jézusban az isteni és emberi természetet egyetlen személy fogja egységbe, és mivel ez a személy Isten, azért anyja, Mária, Isten anyjának mondható. Az anyaság értelmezésében később kétségek és félreértések merültek fel, ezért a III. konstantinápolyi zsinat (681) két kifejezéssel toldotta meg az efezusi dogmát: a) nem átvitt értelemben, hanem valóban istenanya, vagyis foganta, szülte és nevelte azt a valakit, aki, egyúttal Isten; – b) sajátos értelemben istenanya, vagyis magát a megtestesült Istent foganta és szülte, nem pedig olyan emberi természetet, amelyet később Isten magára vett volna (DS 555).

Tételünk ellenfelei mindazok, akik tagadják Krisztus istenségét, így a liberális protestánsok is. Az ortodox protestánsok „Urunk” anyjának nevezik Máriát, bár újabban többen visszatérnek Lutherhez, aki dogmánk értelmében gondolkodott.

1. A Biblia tanúsága

A Biblia nem nevezi Máriát Isten anyjának, de olyan kifejezéseket használ, amelyek bennfoglaltan (implicite) tartalmazzák az istenanyaságot:

a) Azt tanítja a Biblia, hogy Mária fia Isten fia (Lk 1,35; Róm 1,3; Gal 4,4); ebből logikusan következik, hogy Mária Isten anyja.

b) Máriát a Biblia nyolc helyen Jézus anyjának mondja. Jézusról azonban a krisztológiában bebizonyítottuk, hogy Isten; ennél fogva Mária Isten anyja.

c) Ide vehető Erzsébet köszöntése: „Hogy lehet az, hogy Uramnak anyja látogat el hozzám?” (Lk 1,43). Hiszen az „Úr” elnevezést akkoriban a „Jahve” név helyett használták.

Feltűnő, hogy Jézus sehol sem mondja Máriát anyjának, hanem az „asszony” kifejezést használja. Nagyon valószínű oka ennek az, hogy Mária testi anyaságánál fontosabbnak tartja a köztük levő lelki kapcsolatot, ezt akarja a megszólítással hangsúlyozni (vö. Mk 3,31-34).

2. A szenthagyomány tanúsága

Már a legrégebb atyákban él Mária istenanyaságának tudata, sőt Jézus igazi emberségét erre hivatkozva igazolják. Különösen Ignatius, Irenaeus, Tertullianus és Iustinus említik az istenanyaságot, ha nem is ezzel a szakkifejezéssel. Ignatius pl. ezt írja: „A mi Urunk Jézus Krisztust méhében hordozta Mária” (Eph 18). Szent Ágoston óta nem annyira azon van a hangsúly, hogy Mária testet adott az Isten Fiának, hanem azon a hiten és engedelmisségen, amely őt Istenhez és Krisztushoz kapcsolta. A theotokosz fordítása így szól: istenszülő, latinul: Dei Genetrix. Nyugaton ehelyett inkább az istenanya (latinul: Mater Dei) kifejezés jött szokásba annak érzékeltetésére, hogy Mária anyasága nemcsak biológiai és fiziológiai szerepére vonatkozik, hanem arra a lelki kapcsolatra is, amely őt Fiához és Fia művéhez fűzte.

3. A hittudósok véleményei

1. Már az efezusi zsinaton (431) azzal érveltek a katolikusok, hogy *a szülés nem természetet, hanem személyt hoz létre: nem valamit, hanem valakit szül az anya*. Ámde a személy, a valaki Krisztusban Isten, tehát Mária Istent szülte. Mária tevékenysége (a fogamzás és a szülés) nem arra irányult, hogy gyermeke ember legyen, hanem hogy Isten-ember legyen. *Istent azonban Mária nem mint Istent szülte, hanem azt a valakit, aki Isten: a megtestesült Istent; Istent az Ő emberi természete szerint*. Krisztusban eszerint kétféle születés és kétféle fiúság különböztethető meg: öröktől születik az Atyától mint Verbum, és időben születik Máriától mint Isten-ember. A kétféle születés eredménye azonban nem két fiú. Hiszen mindkét fiúság alanya a Verbum (vö. 52. §. 2. 4 c) pont).

2. *Az istenanyaság minden teremtménynél kiválóbb méltóságot kölcsönöz Máriának*.

A Szentírásban azt látjuk, hogy az angyal különös tisztelettel köszönti és kegyelemmel teljesnek mondja (Lk 1,28). Rokona, Erzsébet is feltűnő tisztelettel üdvözli, és Szűz Mária a Magnificat-ban jóváhagyja, hogy ő rendkívüli kegyelmeket kapott (Lk 1,43 és 49).

Igaz, hogy a továbbiakban ritkábban emlegetik az evangéliumok, ez azonban érthető: egyrészt abból, hogy nekik elsősorban a megváltásról és a Megváltóról kellett beszélniük; másrészt abból, hogy az anya személyének előtérbe helyezése a pogány istennők kultuszának veszélyét hozta volna magával.

Origenész óta a keleti és nyugati atyák szinte egymással versengve zengik Szűz Mária dicséretét. Méltóságban – mondják – minden teremtményt felülmúl, még az angyalokat is, ezért az egész világmindenség királynője. Gyakran akkomodálják (alkalmazzák) rá azokat a zsoltárverseket, amelyek a szövetség sátrát, a frigyládát és a jeruzsálemi templomot dicsőítik (pl. 46,5; 87,3; 132,13); a bölcsességi könyveknek a bölcsességet magasztaló sorait (ő a bölcsesség széke, mert a második isteni Személy, a Sapientia Divina az ő anyai ölében pihent meg), végül az Énekek Énekének verseit: a Szentlélek valamiféle jegyesi szeretettel szereti őt.

A későbbiek szívesen elmélkednek arról, hogy milyen kapcsolatban áll a Szentháromság egyes személyeivel:

a) Az Atyával való kapcsolatát az jellemzi, hogy mindketten ugyanazt a valakit mondják gyermeküknek: akit az Atya öröktől fogva szül, azt szülte ő időben. Ezért – persze átvitt értelemben – az Atyaisten jegyesének (a feleség félreérthető kifejezés) mondható.

b) Gyakran mondják a Szentlélek arájának, hiszen a Biblia a Szentlélek erejéről beszél, vagyis a megtestesítést a Szentléleknek tulajdonítja. Csakis tulajdonításról lehet beszélni, hiszen a megtestesítés mint kifelé irányuló tevékenység a három személy együttes műve. – Ha viszont arra gondolunk, hogy a Szentlélek a Verbumtól is származik, akkor ezt mondhatja neki Mária: aki Téged lehel, az az én fiam.

c) A *Fiúistennel* vérrokonságban van: „caro Christi caro Mariae”. Ezen az alapon rokon a másik két isteni személlyel is. – Mint anya foganta, szülte, táplálta, mosdatta, nevelgette a Fiút. A Fiú ugyanakkor gyermeki tiszteletet tanúsított iránta. – Ha néha azt olvassuk, hogy Mária Krisztus vagy a Verbum jegyese, túlzásnak kell minősítenünk. Jézus arája ugyanis az Egyház (Ef 5,22-32; Jel 22,17).

Mária tehát mérhetetlenül közelebb van az isteni személyekhez, mint bármely más teremtmény. Mindenki, aki a megszentelő kegyelem állapotában van, belekapcsolódik a Szentháromság életébe. Ilyen szoros kapcsolata, szinte vérrokonsága azonban senki másnak nincs, még az angyaloknak sem. Erre a kapcsolatra gondolva szokták őt egyes hittudósok „Complementum Trinitatis”-nak mondani. Ez a kifejezés azonban úgy hangzik, mintha a Szentháromság kiegészítésre szorulna. Emiatt ne beszéljünk így!

3. Mária Krisztus teste által, ill. az unio hypostatica révén *ontológiailag kapcsolódik Istenhez*. Ennek következménye az Isten előtt való kedvességnek és az isteni életben való részesezésnek minden más teremtményt felülmúló bősége.

De nemcsak ebben áll Mária kiválósága, hanem moraliter (erkölcsileg), vagyis *erényei révén is mindenkinél közelebb áll Istenhez*. Erényeiről egy későbbi fejezetben lesz szó. Itt csak annyit jegyezzünk meg, hogy Isten Fiát anyai szeretettel is szerette, Isten iránti önátadása egész személyét teljesen igénybe vette. Ez az önátadás számunkra akkor vált leginkább láthatóvá, amikor az angyal szavára kimondta a legyen-t. Ez nem azt jelentette, hogy elhiszem, hanem: Isten rendelkezésére bocsátom magam. A patrisztika ezért állítja párhuzamba ezt a legyen-t a világ teremtésénél elhangzott „legyen”-ekkel („legyen világosság” stb). Szent Ágoston írja, hogy Mária hite foganta meg Krisztus testét (Maria carnem Christi fide concepit). Arra is utal Ágoston, hogy istenfélő lelkülete nagyobb jelentőségű volt üdvössége szempontjából, mint istenanyasága: „Materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset”. (Vö. Nagy Szent Leó: Sermo 1 de Nat 2: „isteni és emberi magzatát előbb foganta lelkében, mint testében... divinam, humanamque prolem prius conciperet mente quam corpore”). Ez a hívő lelkület nemcsak neki vált javára, hanem nekünk is. Így példát adott, és típusa lett az isteni ígét hitbéli elkötelezettséggel fogadó Egyháznak, hitével pedig hozzájárult a megtestesüléshez. Nem mintha nélküle, az ő beleegyezése nélkül Isten nem hajthatta volna végre üdvözítő akaratát (még a megtestesülést is!), de Istennek az emberre vonatkozó rendelkezései mindig tiszteletben tartják az emberi személy szabadságát, és minden csoda, amelyet Isten az emberrel tesz, ennek a szabadságnak bevonásával történik. A megtestesülésben is két mozzanat szerepel: az isteni teremtő aktus és ennek Mária által való szabad elfogadása.

Már Irenaeus párhuzamba állította Máriát e tekintetben az első asszonnyal. Éva engedetlensége halált hozott az emberiségre, Mária engedelmissége az életet hozta. Mária engedelmissége, beleegyezése miatt típusa, mintaképe a hívő Egyháznak (vö. „Mystici Corporis” enc. befejező részét). Egyes mai tudósok azonban tovább mennek, és azt mondják, hogy a Bibliában sokszor szereplő szolidaritási elv is érvényesült ez esetben: amikor Mária elfogadta a megváltást, az egész emberiséget képviselte, az egész emberiség nevében mondott igent az angyal szavára (118. §. 2.2. b) pont) .

4. Kétségtelen, hogy Mária hite érdemszerző volt. *Tévedés volna azonban azt gondolni, hogy hitével és erényeivel érdemelte volna ki az istenanyaságot*. Ilyen nagy kegyelmet nem lehet igazi értelemben kiérdemelni, legfeljebb csak átvitt értelemben (meritum de congruo). Erre gondoljunk, amikor a Mária-antifonát imádkozzuk: „Quia quem meruisti portare = mert kit méhedben hordozni méltó voltál”.

A II. vatikáni zsinat „Lumen Gentium” kezdetű dogmatikai konstitúciója főleg az 52-59. pontokban említi a Boldogságos Szűz Mária istenanyai kiválóságát. A továbbiakban összeveti szerepét az Egyház szerepével, majd tiszteletéről, végül pedig lelki életünkre vonatkozó mondanivalóiról tanít.

114. §. Az Istenanya szüzessége

A katolikus hittudomány Máriának háromféle szüzességét tanítja: szűz volt Jézus születése előtt (ante partum), szűzen szülte Jézust (in partu), és szűz maradt későbbi életében is (post partum).

1. Virginitas ante partum

Első tétel: *Mária nemcsak Krisztus fogantatása előtt élt szüzességben, hanem férfitól hozzájárulása nélkül, közvetlenül isteni hatás alatt szűzen foganta szent Fiát.*

1. A SZENTÍRÁS TANÚSÁGA

Hogy Mária Jézus fogantatása előtt szűz volt, azt Lk 1,26-27-ből tudjuk („Isten elküldte Gábor angyalt... egy szűzhöz”). Hogy Jézust szűzen foganta, azt Mt 1,18-25 és Lk 1,26-38 írja le (főleg: „Ne félj attól, hogy feleségül vedd Máriát, hiszen a benne fogant élet a Szentlélektől van”). Az Újszövetség Iz 7,14-et is „(Íme a szűz fogan, fiút szül, és Immánuelnek nevezi el”) Jézusra vonatkoztatja (Mt 1,23; Lk 1,31).

2. A SZENTHAGYOMÁNY TANÍTÁSA

Az Atyák kezdettől fogva vallják Mária szüzességét, különösen említendő Ignatius, Iustinus, Irenaeus, Tertullianus, Ambrosius, Augustinus. Ignatius négy helyen is mondja: szűztől született. Tertullianus írja: Amint az Igének a szűztől való születése előtt atya lehetett az Isten anyja nélkül, úgy amikor szűztől született, lehetett neki földi anyja emberi atya nélkül.

3. A HITTUDÓSOK VÉLEKEDÉSEI

A megtestesülés szempontjából nem volt szükség Mária szüzességére. Ha mégis így választott Isten, mik lehettek valószínű indokai választásának? Semmi esetre sem az, hogy a Mennyei Atya mellett senki se jöhessen szóba mint második atya. Hiszen Istenben nincs nemiség, a Verbum fogantatása szellemi jellegű. – Arra sem hivatkozhatunk, hogy a szűzi fogantatás jobban biztosítaná Jézusnak az áteredő büntől való mentességét. Ez a bűn ugyanis nem biológiai úton száll át az utódokra.

Valószínű okok: a) A szűzi fogantatás *jel*, a megváltás ingyenes kegyelmi jellegének jele, abban az értelemben, ahogy a János-evangélium prólógusa Isten fiainak születését leírja (Jn 1,13).

b) Jézus születésével döntő jellegű fordulat állt be a történelemben: megjelent egy új *embertípus*, amely elővételezi az eszkatológiai idők állapotát, amikor a földi szeretet legnagyobbjának jelét és eszközét, a házasságot nélkülözik ugyan (Mt 22,30), a szeretet és az együvértartozás érzése azonban fokozódni fog.

c) Végül jó alkalom ez a szüzesség *Isten hatalmának* olyan *megnyilatkozására*, amely képes egy embernek (Máriának) személyét az üdvösség munkálása céljából tökéletesen igénybe venni, a tökéletesbe beleértve nemcsak a teljes lelki önátadást, de az illető testi termékenységét is, amit Isten kizárólag a saját céljaira használ föl.

4. ELLENVETÉSEK

a) A Codex Syro-Sinaiticus-ban *Mt 1,16 lectio variansa* így hangzik: „Jákob nemzette Józsefet, József, Mária férje nemzette Jézust”. Ez az egyedülálló kódex-variáns elírásból (dittográfia) származhatott, vagy a szír fordító nem talált más szót, amivel József „törvényes” apaságát kifejezni tudta volna. Különbözik a továbbiakban a Codex Syro-Sinaiticus ugyanúgy leközlő az angyali üdvözlést Máténál és Lukácsnál is, mint a többi kódexek.

b) A *Gal 4,4-ben ezt olvassuk*: „Az Isten elküldte a Fiát, aki asszonytól született...”. Az „asszony” szóból a bibliai racionalizmus azt következteti, hogy az ötvenes években még nem volt szó a szüzességről, ez csak pár évtizeddel később került bele a kérügmába, részben pogány mitológiák, részben Iz 7,14, részben olyan ószövetségi elbeszélések hatására, amelyek Isten választottainak (pl. Izsák, Sámuel) csodás fogantatásáról beszélnek. Ezzel szemben a következőket kell megállapítanunk:

ba) Aki a Biblia sugalmazottságát elfogadja, eleve nem vehet fel ilyen ellentétet Pál és a későbbi keltezésű Máté- és Lukács-evangélium között. Annál inkább, mert a szenthagyomány – mint láttuk – kezdettől fogva és egyértelműen a szüzességet tanítja. Nekünk pedig a Bibliát a szenthagyomány szerint kell értelmeznünk. Az asszony-szóban több mai egzegéta utalást lát a Ter 3,15-re, ahol arról van szó, hogy az asszony ivadéka fogja megtörni a kígyó hatalmát.

bb) A pogány mitológiák nem szüzi fogantatásról beszélnek, hanem arról, hogy egy isten emberi vagy állati formában szexuális úton termékenyít meg valakit (pl. Lédát Zeus hattyú alakjában). Az angyali üdvözlétnél nem szerepel szexualitás. A Szentlélek még galamb képében sem jelenik meg, hanem mint a Magasságbeli ereje, mint tisztán szellemi erő, úgy ahogyan a teremtéskor lebegett a mélység fölött. Isten teremtő ereje hozta létre Mária méhében azt, amihez egyébként a fogamzásnál férfiúi erő szükséges.

bc) Iz 7,14 szerint egy fiatal lány ('alma) fogan és szül. A héber szó szüzet is jelenthet, és a Septuaginta szüznek fordítja, de sehol sincs nyoma annak, hogy Krisztus korában vagy annak előtte szüztől születettnek várták volna a Messiást. Szent Máté azonban felhasználja a Septuaginta fordítását, és erre hivatkozva akarja elfogadhatóvá tenni elbeszélését. Nem a jövendölés szülte tehát az elbeszélést, hanem az elbeszélés igazolja magát egy, csak a Septuagintában – de a többi görög fordításban nem – szereplő értelmezéssel. A szüzi fogantatásnak nincs előzménye az Ószövetségben, a tudósítás teljes egészében újszövetségi.

be) Annál inkább, mert csoda-szerű fogantatásokról tud ugyan az Ószövetség, de ezeknek éppúgy nincs köze a szüzességhez, mint a mitológiáknak. Izsák és Sámuel esetében mindössze az történik, hogy terméketlen és idős nő Isten beavatkozására termékennyé válik. Ugyanez az eset Keresztelő Szent János fogantatásakor. Kétségtelenül csodák, ezért jelek ezek az esetek is: Isten így jelezte, hogy ezek a gyermekek, akiket szüleik nem annyira nemzettek, inkább „kaptak” – bár ugyanakkor nemzették is őket –, az Ő küldöttei. A jelzés Jézus fogantatásánál is fennáll, éppúgy imádkoztak érte évezredek keresztül, ahogy Sára, Rebekka, Zakariás, továbbá Sámsonnak és Sámuelnek szülei az ő gyermekükért. Csodás módon is fogantatott, mert nagy küldetése volt. De Jézus fogantatását szüzinek írja le Máté és Lukács, ilyen leírást pedig a küldetés és jelszerűség nem indokol. Itt tehát nincs meg a párhuzam. József sem érti, hogy mi történt (Mt 1,19-20). – Éppen ezért teljesen elhibázott az a racionalista elmélet, amely szerint Máté és Lukács elbeszélése csak „mitológiai keret” volna ugyanannak a jelszerűségnek érzékeltetésére, amellyel egyes ószövetségi nagyok küldetése kapcsán találkozunk.

c) Harmadik ellenvetés: *Biológiailag elképzelhetetlen* a szüzi fogantás. Amiket ugyanis az orvostudomány „szüz-nemzés” címen tart számon, teljesen más fajta esetek, mint amit a Biblia leír.

Embereknél ilyen eset igen ritkán fordul elő. Egypetűjű leányikrek közül csak egyik indul fejlődésnek és születik meg, ikertestvére viszont a megszületettnek szervezetében fejletlenül marad mindaddig, amíg ez fel nem serdül. Ekkor a szervezetében rejtőző ikertestvér fejlődni kezd, majd megszületik. Az anya tehát saját ikertestvérét szüli meg ilyenkor. De mert egypetűjűek, azonos neműeknek kell lenniük, így tehát csak lány születhet. Jézus pedig nem volt lány.

Arra az ellenvetésre, hogy a szűzi fogantatás biológiailag elképzelhetetlen, egyszerű a válasz. Ez csoda volt, mindig is ilyennek hitte a kereszténység. Az ún. abszolút csoda, vagyis a legtöbb csoda emberileg létre nem hozható, ezért annak természetes lehetősége is elképzelhetetlen.

2. Virginitas in partu

Második tétel: *Mária szűz maradt a szülésben is, tehát Krisztust szüzessége megsértése nélkül szülte.*

1. Máriának szülés közben és szülés utáni szüzessége *fokozatosan ment át az Egyház köztudatába*. Hiszen a Szentírás egyiket sem tanítja formálisan.

A gnoszticizmus dokétái elég korán kezdték hirdetni, hogy Jézus születése úgy történt, ahogy az üvegen áthatol a napsugár anélkül, hogy az üveget megsértené, vagy ahogyan Jézus feltámadása után bezárt ajtón keresztül lépett be a szobába. Az apokrif Jakab-evangélium részletesen ecseteli, hogy mennyire meglepődött Mária, mikor szülési folyamat nélkül egyszerre maga előtt látta a kisdedit, és érezte, hogy terhessége megszűnt. Több más apokrif irat is dokéta tendenciával bizonygatja a szűzi szülést. Azok az apológéták, akik a dokéták ellen fordultak, tételünket is elutasították, különösen Tertullianus. Ő, Origenész és Jeromos a természetes születést egyenesen bizonyítékként használják a dokéták ellen. – Mások viszont, így Irenaeus és Alexandriai Kelemen, támadják ugyan a dokétákat, de védik a szűzi születést. A vita az efezusi zsinatnak Mária istenanyaságára vonatkozó döntése után komolyabb formát öltött, és a II. konstantinápolyi zsinat (553) már használta a 4. sz. elején felmerült és Epiphanius hitvallásában is szereplő (DS 44) „aeiparthenosz = semper virgo = mindenkor szűz” kifejezést (DS 422, 427, 437). Az I. lateráni zsinat pedig (649) ezt a kifejezést így értelmezte: szűzi fogantatás, szűzi szülés és szüzesség a szülés után is (DS 503). Ezt a *dogmát* több későbbi hivatalos egyházi megnyilatkozás megismételte.

2. *Nem szól azonban egyetlen hivatalos egyházi megnyilatkozás sem arról, hogy az in partu virginitas-nak mi a pontos értelme.* Ezért újabban az a nézet is felmerült (A. Mitterer, 1952), hogy elég volna a dogma értelmezéséhez az, ha Mária természetesen szült volna, de addig nem élt nemi életet. Ezt a nézetet a mai hittudósok általában elutasítják. Ugyanakkor azonban azt is vallják, hogy a szülés folyamata az anyasághoz nemcsak biológiailag, hanem személyi tekintetben is hozzátartozik, ezért a dokéta nézet sem tartható.

3. Elégedjünk meg akkor azzal – amit egyesek állítanak –, hogy természetes úton, de a szülés fájdalmai nélkül hozta világra szent Fiát? Hiszen a paradicsomi büntetésben mint az ősbűn következménye szerepel a fájdalmas szülés (Ter 3,16), Szűz Mária viszont mentes volt az áteredő büntől. A legtöbb mai hittudós azon a nézeten van, hogy még ennyire sem szabad belemennünk a részletek elképzelésébe, elég nekünk az, hogy *számunkra elképzelhetetlen, „csodás módon” szülte meg szent Fiát.* Az utóbbi kifejezést XII. Pius pápa használta a Mária mennybevitelét kihirdető bullában, és az újabb teológia nem egy képviselője szerint ez sokkal alkalmasabb volna a dogma tolmácsolására, mint a „szülés közben való szüzesség”. Annál inkább, mert a mai felfogás szerint a szüzesség lényege nem a szűzhártya épen maradása, vagy a méh meg-nem-nyitása, hanem a nemi aktustól való tartózkodás.

De ha ez így van, miért nem elég akkor Mitterer nézete? Miért kell csodás szülésről beszélnünk? Ugyanazon indokok miatt, amiket a születés előtti szüzességgel kapcsolatban felhozhatunk, főleg Jézus fogantatásának és *születésének jelszerűsége következtében*. A bibliai szimbolikus gondolkodás megkívánja, hogy Krisztus, az új embertípus, ne úgy szülessék, mint a régi ember. Ennek a szimbolikának teljesen ellentmondana, ha a Szentlélektől szűzen fogantatott Jézus az Éva-féle átok jegyében jönne a világra.

Pusztán ez az „analogia Biblica”, vagyis általános bibliai szimbolika lehet bibliai alapja a szűzi születésnek.

A régebbi teológusok utaltak az Iz 7,14-ben olvasható jövendölés participiumaira: virgo concipiens et pariens = fogamzás és szülés közben szűz. Erről a jövendölésről azonban a mai szakemberek vitatkoznak, és általában nem tartják biztosnak, hogy közvetlenül vonatkozik a Messiásra. Arra is hivatkoztak régebben, hogy Lk 2-ben nincs szó olyanokról, akik segítettek volna a szülésben, és nincs szó fürdetésről stb., csak pólyába takarásról. Ma erre azt mondjuk: nem a hogyanról akar beszélni Lukács, sőt amikor a „megszülte” kifejezést használja, mintha a szülés folyamatát is jelezni akarná.

A mennybevételt kihirdető bulla a mennybe felvételt a szűzi szüléssel állítja párhuzamba. Egyiknek sem ismerjük a hogyanját, és *sohasem fogjuk tudni elképzelni, hogy mi minden történhet az olyan testtel, amely nincs alávetve az áteredő bűnnek.* Mindkét esetben a kegyelem „új törvénye” érvényesült, nem pedig az áteredő bűn „régii törvénye”.

3. Virginitas post partum

Harmadik tétel: *Mária szűz maradt a szülés után.* Mint említettük, a II. konstantinápolyi zsinat és az I. lateráni zsinat ezt is *dogmaként* tanítja.

Máriának ez a fajta szüzessége sem bizonyítható a Bibliából közvetlenül, csak közvetve. *E tekintetben azonban sokkal régibb és egyöntetűbb a szenthagyomány, mint a szűzi szülés kérdésében.*

Az apokrif Jakab-evangélium ezt is tanítja, és azt tartja, hogy akiket a Biblia Jézus testvéreinek mond, József korábbi házasságából származtak. Akik a szentatyák közül erről a problémáról szólnak, Tertullianus kivételével valamennyien vallják tételünket, különösen Origenész, Hilarius, Nüsszai Gergely, Efrém, Khrüszosztomosz, Ambrosius, Augustinus. Mint fentebb láttuk, az aeiparthenosz kifejezés már a 4. sz. elején terjedni kezd, és biztos, hogy azt erre a tételre is vonatkoztatták.

Hogyan állunk a Bibliával?

1. *A Biblia nem tanítja tételünket közvetlenül, sőt több olyan kifejezést használ, amelyek egyenesen ellentmondani látszanak a régi hagyománynak, vagy legalábbis valószínűtlennek teszik:*

a) Mt 1,18: „még mielőtt egybekeltek volna”. Mt 1,24-25: „magához vette feleségét, de nem ismerte meg, *míg* világra nem hozta Fiát”. Mit szólunk ezekhez?

aa) Mai ezegéták szerint nem a kifejezéseket kell nézni, hanem a szentíró mondanivalóját, ez pedig nem több, mint az, hogy Jézus nem Józseftől való.

ab) Az egybekelés (szünelthein) nem jelent nemi érintkezést, hanem csak azt a szertartást jelenti, amellyel az új férj a házassági szerződés után pár hónappal ünnepélyesen bevezette feleségét saját otthonába. Tehát összeköltözésről volt szó.

ac) A magyar „míg” szó héber és görög megfelelői egyáltalán nem állítják, hogy az előbbi tagadott cselekedet azután bekövetkeznék. Példák: 2Sám 6,23 szerint Micholnak nem lett gyereke, *míg* meg nem halt (héber és görög szöveg). A 110. zsolt. 2. verse szerint csak addig ültetné Isten jobbára a Fiát, *míg* le nem igázza ellenségeit?

b) Lk 2,7 egyes kódexek szerint Jézus „*elsőszülött*”. – Az elsőszülöttség azonban a zsidóknál mint jogi kifejezés nem azt jelentette, hogy utána mások is következtek, hanem olyanra utalt, aki előtt más fia nem volt a szülőknek, függetlenül attól, hogy következett-e utána második és harmadik, vagy sem. Az elsőszülött fiút ugyanis áldozattal kellett megváltani (Lk 2,22-24; Kiv 13,1-2.11-16; vö. Lev 12,1-8; Szám 3,44-51) és különleges jogokat élvezett (vö. MTörv 21,15-17).

c) Komoly nehézségként csak „*Jézus testvéreit*” lehet felhozni (5). Ezek az evangéliumokban néha egyszerűen csak említve vannak (Mk 6,3; Mt 13,55-56; Jn 2,12); máskor viszont szembe kerülnek Jézussal (Mk 3,21; Mk 3,31-35; Mt 12,46-50; Lk 8,19 és 21; Jn 7,5). Nem evangéliumi szövegekben is szerepelnek (ApCsel 1,14; Gal 1,19; 1Kor 9,5). Neveik: Jakab, József vagy Joses, Simon, Júdás. Mit szólunk ehhez?

ca) A görög „adelphosz” ugyan általában vérszerinti testvért jelent, a héber „ach” (nőnemben: acha) azonban közeli rokont is. A Septuaginta az utóbbi esetben is az adelphosz szót használja pl. Ábrahám testvéreinek nevezi unokaöccsét, Lótót (Ter 13,8. vö. uo. 14,12 és 16), Jákob pedig nagybátyját és apósát, Lábánt (Ter 29,10-14. vö. Lev 10,4; 2Kir 10,13). A testvér szó tehát magában sem nem bizonyít, sem nem cáfol.

cb) Jézus testvéreit a Biblia sohasem mondja a Szűz Mária fiainak, még akkor sem, ha együtt szerepelnek Jézussal, mint a legtöbb esetben.

cc) Mk 3,6: Nemde az ács ez, „a” fia Máriának? Nem Jakab, József, Júdás és Simon testvére? – Egyes magyarázók úgy vélik, hogy itt a névelő elkülöníti Őt a többiektől: egyszülöttet jelez.

cd) Mk 3,21 és Jn 7,3-4 szerint a testvérek tekintéllyel lépnek fel vele szemben. Az akkori szokásjog alapján ez csak abban az esetben történhetett, ha idősebbek voltak nála. De ha idősebbek és testvérek, akkor hogyan lehet Jézus az elsőszülött? Tehát csak rokonai, esetleg unokatestvérei lehettek.

ce) Jn 19,26-27-ben a kereszten függő Jézus Jánosra bízta édesanyját. Pedig a testvérek még éltek, sőt vele is tartottak, mint azt a mennybemenetel (ApCsel 1,14) története mutatja.

cf) Mk 15,90 és Mt 27,56 Jakab és József anyját említi, aki nem Jézus anyjával, hanem minden valószínűség szerint a Mt 27,61-ben és 28,1-ben említett „másik Máriával” azonos. Hiszen a sírhoz Máté 28,1 szerint a „másik Mária”, Márk szerint pedig (16,1) Mária, Jakab anyja ment. Ez a Mária valamiféle rokona lehetett Szűz Máriának. Jn 19,25: a kereszt alatt Mária, Kleofás felesége áll Jézus anyján kívül. Itt is ugyanarról van szó, vagy más valakiről? Ennek a kérdésnek meglehetősen nagy irodalma van, azt azonban máig sem sikerült tisztázni, hogy milyen rokonságban vannak a „testvérek” egymással, Jézussal, és hogy kik a szüleik. Egy dolog bizonyos: ha vérszerinti testvérei volnának Jézusnak, a bibliai szövegek sokkal nehezebben lennének értelmezhetők, mintha csak közeli rokonokat tételezünk fel.

2. *A Bibliában tehát semmi olyan nincs, ami kizárná, hogy virginitas post partumról beszélhessünk.* Van-e ezen a negatívumon kívül pozitív bizonyítékunk is? Fentebb már említettük, hogy közvetlen érveléssel nem rendelkezünk. *Közvetett érveként ezek jöhetnek szóba:*

a) A rabbinikus tradíció szerint Mózes a csipkebokor jelenet után nem érintette többé feleségét. A Bibliában is vannak helyek, amelyek arról beszélnek, hogy az Istennel való közvetlen kapcsolat időleges megtartóztatást kíván (Kiv 19,15; 1Sám 21,5-6). Az egészen mély házastársi személyes kapcsolat természeténél fogva zárja ki azt a lehetőséget, hogy a házaspár valamelyike máshoz is kapcsolódjék. Ezt a gondolatot Isten és az ember viszonyára alkalmazzák Jézusnak a mennyek országáért vállalt nemi megtartóztatásáról mondott (Mt 19,12 és 29), valamint Szent Pálnak a „megosztottságról” írt szavai (1Kor 7,32-35). – A bibliai szemléletmód tehát azt kívánja, hogy Mária

aa) aki az istenanyaság vállalásával minden emberi kapcsolat intimitását felülmúló közelségbe jutott Istennel, ezután is teljes megtartóztatásban éljen. Hiszen a nemi aktus a férfi és a nő közti legszemélyesebb kapcsolat kifejeződése.

ab) Azt kívánja továbbá, hogy aki anyai gondoskodását és szeretetét a megtestesült Istennek adta, ne legyen kénytelen megosztani ezt a gondoskodó szeretetet Jézus és másik gyermeke között.

Mária teljes szüzességét tehát önátadásának teljessége kívánja meg. Így lesz tökéletes „jele” ez a szüzesség annak, ami Isten és Egyháza közt csak az eszkatológikus időkben fog megvalósulni. Minden házasság Krisztus és az Egyház közti kapcsolat misztériumát szimbolizálja (Ef 5,32), Szűz Mária és Isten kapcsolata nem csak szimbolizál, hanem meg is valósítja a misztériumot.

b) A virginitas post partum mellett régóta pozitív bizonyítékként emlegetik, hogy Jézus a keresztfán Jánosra bízta édesanyját. Ez azonban nem bizonyíték, legfeljebb csak valószínűségi érv.

c) Sokat vitatják továbbá azt a 4. század óta ismert feltevést, hogy amikor Mária az angyali üdvözlésre válaszolt, a „Hogyan válik ez valóra, amikor férfit nem ismerek?” kérdéssel azt is elárulta, hogy nem volt szándékában házasesetet élni, fogadalomról is beszélhetünk, esetleg – mint Ágoston és Nüsszai Gergely. Ezt a feltevést ma sokan kétségbe vonják. A hitű zsidók ugyanis akkoriban nem ismertek ilyen fogadalmat. Az esszénusoknál és a terapeutáknál előfordult, de kérdés, hogy volt-e Máriának tudomása erről, kapcsolata ezekkel? Az is kétségtelen, hogy az Ószövetségben az Istennel való találkozás hatása alatt nem egyszer önmegtágadásra szánta rá magát valaki. De Máriánál ez a találkozás éppen az angyali üdvözléskor jött létre, tehát nem lehet szó korábbi fogadalomról. – Azt is nehéz elképzelni, hogy ha Máriának titkos szüzességi fogadalma volt, hogyan szánta rá magát a házasságra; ha pedig Józsefet beavatta ebbe a fogadalomba és ő akceptálta, ez ismét csak esszénus vagy terapeuta hatás alatt történhetett.

4. Szűz Mária és Szent József házassága

1. Törvényesség tekintetében, vagyis *jogi szempontból ítélve nem jegyesség, hanem érvényes házasság volt.* Hiszen megvolt a házassági szerződés.

2. De nemcsak a nemi kapcsolat hiányzott, hanem *a személyi önátadás lelki komponensét is Isten vette igénybe* Mária részéről. Hogyan lehet mégis valódi házasságról, személyes házastársi szeretetről beszélni?

A kérdés megválaszolása azért nem könnyű, mert nem tudjuk elképzelni, hogy az áteredő büntől teljesen mentes lélek hogyan képes integrálni magában a tökéletes istenszeretetet és emberszeretetet. Ennek az elképzelésnek hiányában csak egy viszont-kérdéssel válaszolhatunk. Elképzelhető-e, hogy a Szentcsaládban a hitvesi szeretet pusztán külsőséges, tartalom nélküli, megjátszott szeretet volt? Hogy csak a kötelesség és a gyermek tartotta volna őket össze, érzelmileg viszont közömbösek lettek volna egymás iránt? Nem inkább azt kell-e gondolnunk, hogy a testi önátadásban is megnyilvánuló teljes hitvesi szeretet hiányzott ugyan (mint láttuk, ez a Szűzanya jelszerűségével ellenkezett volna), de lelki kapcsolatuk és annak intenzitása nem hogy kárára lett volna istenszeretetüknek, hanem egyenesen segítette azt?

3. *Szent József személyével az újkorban kezdtek különösebben foglalkozni.* Legújában egyesek már valamiféle „josefológiával” is kísérleteztek. Ezt a túlzó irányzatot szerencsésen ellensúlyozta az üdvtörténeti szempont felülkerekedése. Az utóbbi csak egy kérdést enged meg Szent Józseffel kapcsolatban: milyen szerepet játszott az emberiség üdvözítésében?

a) Elsősorban az volt a szerepe, hogy a törvény értelmében biztosította Jézusnak Dávid nemzetségébe való betagolódását. Máriának Dávid házából való származása ugyanis nem biztos, mert Máté és Lukács geneológiája József őseit sorolja fel. A Messiás Dávid családjából kellett, hogy származzék, és az akkori törvények szerint Jézus akkor is Dávid családjába tartozott, ha csupán nevelőapjának ősei tudták visszavezetni családfájukat Dávidig.

b) További szerepe Szent Józsefnek: kenyérkeresője és a külvilág felé oltalmazója volt Jézusnak, a törvény előtt pedig képviselője.

c) A családi életben pedig azt a tekintélyt képviselte és azt a légkört tette lehetővé, amely a gyermek egészséges fejlődéséhez szükséges, amilyen légkört csak apa, anya és gyermek hármassága tud biztosítani.

d) Egyes szerzők hozzátesznek ehhez még egy szerepet: ha nem gondolták volna Jézust az emberek József fiának (Lk 4,22), Máriát megvetették volna, vagy pedig elkerülhetetlen lett volna a szűzi fogantatásnak és a megtestesülésnek idő előtti kitudódása; az pedig több zavart és ellentmondást, mint megértést okozott volna.

4. Szent Józsefet Jézussal való különleges kapcsolata és üdvtörténeti szerepe miatt *különleges tisztelet* illeti meg. A tisztelet mindig valamilyen kiválóság elismerését jelenti. A szenteket azért tiszteljük, mert Isten különleges kegyelmével megtisztelte őket. Ha ezt hódolattal elismerjük róluk, akkor a szaknyelv vallásos tiszteletről (*cultus duliae*) beszél. A szentek közt a legnagyobb megtiszteltetés a Boldogságos Szűz Máriát érte, ennek a legnagyobb kiválóságnak elismerését hüperduliának mondjuk (lásd a 120. §-t). Szent József közbülső helyet foglal el Szűz Mária és a többi szent között, ennek elismerését a szaknyelv megkülönböztetett tiszteletnek, prótoduliának nevezi.

5. Mária szüzessége és a nem-katolikus keresztények

1. Az *ortodox keleti egyházak* Szűz Mária istananyaságát és aeiparthenosz-jellegét éppen úgy dogmának tekintik, mint a nyugatiak.

2. A *protestánsok* egy része vallja Jézus szűzi fogantatását, imádkozzák is az Apostoli Hitvallásban. A szűzi születést és a születés utáni szüzességet azonban – az utóbbit főleg „Jézus testvéreire” való hivatkozással – a mai protestáns felekezetek legtöbbször tagadják, a Taizé-i protestáns közösség azonban velünk együtt vallja, akárcsak Luther és Kálvin.

115. §. Szűz Mária szeplőtelen fogantatása

1. Szűz Mária örök predestináltsága

Isten minden embert öröktől fogva bizonyos természetfölötti hivatás betöltésére szánt. Erre nemcsak kijelöli, hanem alkalmasnak is tervezi őt, és megfelelő kegyelmi segítséget biztosít számára. A Biblia Istennek ezt az örök határozatát predestinációnak mondja (vö. Ef 1,4-5; 9-11; 3,9.11; Róm 8,28-30; 1Pt 1,20). A predestináció nem szünteti meg, sőt szükségessé teszi az ember szabad akarati közreműködését. Ilyen értelemben szoktunk beszélni a Boldogságos Szűz Mária predestináltságáról istenanyai szerepével kapcsolatban.

A megtestesülés nem a mitológiák receptje szerint történt: a Logosz nem hullott közénk az égből, hanem az emberi nemzedékek sorozatába beiktatódva, emberi anyától születve akart a világba jönni (Gal 4,4). Ezért a megváltásnak, megtestesülésnek és Mária istenanyaságának elhatározása logikailag egybeesik. Ezt a „Lumen gentium” így fogalmazta meg: „A Boldogságos Szűz, aki öröktől fogva az Isteni Ige megtestesüléséhez kapcsoltnan eleve elrendelt Istenanya...” (6). Már a szeplőtelen fogantatást meghirdető pápai bulla is (IX. Pius: „Ineffabilis Deus”; 1854) ebben az értelemben írt: az istenanyaság időben ugyan az angyali üdvözletkor kezdődött, Isten dekrétumában azonban öröktől fogva szerepelt, *aminek következtében Isten öröktől fogva ennek a szerepnek vállalására és betöltésére alkalmasnak tervezte Mária egyéniségét* (DS 2800-2803). Ha a megszentelő kegyelmet az Istennel való személyes kapcsolatra való alkalmasságnak is tekintjük, akkor az istenanyasággal együttjáró kegyelmi teljességből nem nehéz kikövetkeztetni, ha nem is logikai, de morális szükségszerűséggel, a szeplőtelen fogantatás dogmáját. Feltéve, hogy a kegyelem teljességét Mária örök predestináltságának szellemében értelmezzük.

A *régiek* csak arra hivatkoztak, hogy a kegyelemmel teljes (kekharitómené) szó úgy szerepel az angyali üdvözletben, mintha megszólítás, személynév lenne, azért kezdettől meg kellett lennie Máriában; és lelkének tisztasága nem lehetne teljesnek mondható, ha akár csak egy pillanatra is beárnyékolta volna azt az áteredő bűn. A *mai hittudósok* a kegyelmi teljességet predestináltságával kapcsolják össze: *arra volt predestinálva*, hogy az Ige megtestesülésében, és ezen keresztül az áteredő bünt eltörlő megváltásban a legszemélyesebb odaadással közreműködjenek.

Ennek a közreműködésre való felkészültségnek meg kellett kezdődnie élete első pillanatában. Kezdetől fogva mentesnek kellett lennie az Istentől való elfordultságtól és annak következményeitől, attól a megkötöttségtől, amely természetünket Isten akaratával szembeállítani kívánja. Ahogy a Megváltónak, úgy annak is, aki testének és lelkének teljes átadásával szolgálta a megváltást, már eleve „újjászületett”-nek, „új ember”-nek, „új teremtmény”-nek kellett lennie:

a) Már a szentatyák úgy dicsőítik Máriát, hogy benne az Atya méltó hajlékot készített Fiának. Ezzel a gondolattal az egyházi megnyilatkozásokban is gyakran találkozunk, különösen az Egyház imaéletében. Ámde méltó hajlék – folytatják a szentatyák – csak egy egészen büntelen édesanya lehetett.

b) Egyedül az Isten elleni lázadásra készítő hajlamoktól mentes lelkület biztosíthatta, hogy a szűzanya kezdetől fogva, ha nem is tudatosan, de fokozatosan felkészülhessen hivatására, amely a hitnek, a reménynek és szeretetnek legfelsőbb fokát, egyénisége egészének tökéletes odaadását kívánta. Hiszen nemcsak Fiának sorsában kellett osztoznia: anyai nevelő munkájához minden valószínűség szerint a messiási küldetésre való felkészítés is hozzá tartozott. Tehát nemcsak külső szerepe, hanem egész lényének Krisztusra mint Megváltóra való ráirányultsága kívánja meg az immaculata conceptio-t.

2. A dogma mondanivalói és bizonyítása

1. A dogmát „ex cathedra” kihirdető bulla definíciójában ezek szerepelnek:

a) A Boldogságos Szűz az áteredő bűn minden szennyétől mentes volt. b) Fogantatása pillanatától fogva. Vagyis attól a pillanattól fogva, hogy élni kezdett. A dogma tehát nem szülei nemi tevékenységére vonatkozik, hanem Máriára, a megfogant gyermekre. Mivel a fogantatás szót ma sokan félreértik, némely hittudós szeretné, ha szeplőtelen fogantatás helyett áteredő bűntől való mentességről beszélnék.

c) Isten egészen különleges, senki másnak nem adott adományáról, privilégiumáról van szó.

d) A kiváltságot, privilégiumot „praeservatio”-val, a megváltásnak már eleve megőrző, nem pedig megszabadító erejéből kapta a szűzanya; ő is tartozott volna részesednie az áteredő bűnben és annak következményeiben, de ennek a tartozásnak (debitum) „kifizetésétől” Isten őt felmentette.

e) A fölmentést kizárólag Krisztus érdemeinek köszönheti, tehát ő is a megváltottak közé tartozik. Fogantatásakor még nem történt meg a megváltás, de annak kegyelmeit számára előlegezte Isten (= praeredemptio).

f) Mindez kinyilatkoztatásból levezetett és a tanítóhivatal által előterjesztett igazság: dogma.

2. A bulla szentírásai helyekre is hivatkozik, nevezetesen az ősevangéliumra (Ter 3,15) és az angyali üdvözlésre, amely utóbbiban a kegyelemmel teljes kifejezés szerepel, és az, hogy ő a legáldottabb az asszonyok között. A bulla hivatkozása nem teszi kötelezővé ezeknek a szentírásai helyeknek bizonyítékul való elfogadását. Több mai teológus nem is foglalkozik ezekkel részletesen, hanem a *Biblia általános üdvtörténeti szemléletéből*, és az istenanyai predestináltságból próbálja kikövetkeztetni az immaculata conceptio-t.

Mások az ősevangélium „sensus plenior”-járól beszélnek, az angyali üdvözlést pedig az egész bibliai szemléletmód egyik jellegzetes megnyilvánulásának mondják, nem pedig külön bizonyítéknak. A sensus plenior így képzelhetjük: akik a Genézisben (3,15) szereplő győzelmet először hallották vagy olvasták, valószínűleg magára a kígyóra gondoltak; a jövendölés elsődleges értelme tehát az, hogy az ember idővel ártalmatlanná teszi a mezei munkát végzők számára annyira veszedelmes állatot. A jövendölés leírása után pár száz év múlva újabb, teljesebb értelmet kap a jövendölés. A Bölcsesség könyvének szerzője már megkapta azt a kinyilatkoztatást, hogy a kígyó mögött a sátán rejtőzött (Bölcs 2,24). Ezt vallja Jézus is (Jn 8,44). Az Újszövetség azonban még tovább megy, mert kinyilatkoztatja, hogy az emberiség Krisztusban lett győztessé a sátán fölött (Jn 12,31; 1Jn 3,8; Róm 16,20; Kol 2,15). Tehát a prótoevangélium teljesebb értelemben (sensus pleniore) Krisztusra vonatkozik. Sőt ennél is tovább megy a szenthagyomány, és annak nyomán az Egyház hivatalos tanítása, amikor a győzelemben Krisztus, a második Ádám mellé odaállítja Szűz Máriát: a második Évát. Eszerint a prótoevangélium a szeplőtelen fogantatást is magában foglalja, ha a legteljesebb értelemben vesszük.

3. A dogma fejlődésének története

Mária is rászorult a megváltásra, és az üdvösséget ő is Krisztusnak köszönheti. Ezt sohasem vonták kétségbe a keresztények. *Mária abszolút szentsége kérdésében azonban egy ideig megosztottak a vélemények*, mert egyesek a Lk 2,48-50 verseket félreértették. Különösen a keleti Atyák (Khrüszosztomosz, Baszileiosz, Alexandriai Kürillosz) tulajdonítottak Máriának kisebb vétkeket, vagy inkább gyarlóságokat: kíváncsiság, tapintatlanság, stb. – Nyugaton Hilarius és Augustinus a legfőbb képviselői annak a nézetnek, hogy Szűz Máriánál szó sem lehetett bűnről. Áteredő bűnről azonban még nem beszélnek akkor, csak személyes bűnökről. Az áteredő bűn léte és problémái

tulajdonképpen csak a pelagiánusokkal folytatott vitákban merültek fel. *Korábban nem vetették fel a bűnösség kérdését* de olyan magasztaló kifejezéseket és bibliai képeket használtak, amelyek kizárni látszanak Mária bűnösségét: új Éva, Noé bárkája, el nem égő csipkebokor, Gedeon gyapja, Dávid bevehetetlen tornya, hortus conclusus (Én 4,12) stb. – Ezek a képek önmagukban nem bizonyítják dogmánkat.

Adatunk van arra, hogy *Keleten a 7. században Mária „csodás fogantatásának” ünnepét ünnepelték*. Valószínű, hogy az ünnep tartalma azon a legendán épült, hogy szüleinek idősebb korában született. Krétai András (†740) és Damaszkuszi Szent János (†749) egy-egy ránk maradt beszéde azonban majdnem kifejezetten *tételünk értelmében* említi ezen az ünnepen Szűz Mária fogantatását. Az ünnep Nyugaton Olaszország görög részein, majd Nápolyban terjedt el, de később; és tárgya is egészen más volt: Mária épp úgy megszentelődött anyja méhében, mint Keresztelő Szent János.

Első kifejezett tanúságunk 1120-ból származik: Angliában két bencés (Edömér és Osbert) tételünk értelmében magyarázza az ünnepet. Így akarják ünnepelni Lionban is, de *Szent Bernát* rögtön tiltakozik ellene. Szerinte ugyanis három lehetősége jöhet szóba Mária megszentelődésének: ante conceptum, ez lehetetlen; in conceptu: ez nem történhetett meg, mert a nemi élvezet méltatlan arra, hogy a Szentlélek ugyanakkor működjék; marad tehát a post conceptum, mint Keresztelő Szent Jánosnál és Jeremiásnál.

A post conceptum gondolatot olyanok is átveszik, mint *Alexander Halensis, Szent Bonaventura és Szent Tamás*, bár ők a nemi gyönyört ki tudják iktatni, hiszen az arisztotelészi elképzelésből indulnak ki, amely szerint a méhmagzat egy ideig növény, aztán állat, és csak hónapok múlva lesz emberré, tehát jóval a fogantatás után. Miért nem szentelődhetett meg emberré-válásának ebben a későbbi pillanatában? Miért csak ezután? Mert Szent Tamásék nem tudták elképzelni, hogy ez esetben hogyan volna fenntartható az áteredő bűn egyetemességének és a megváltás egyetemes szükségességének tétele, ha Mária kivétel ezek alól.

A megoldást Duns Scotusnak az a meglátása hozta meg, hogy lehetséges a megváltás előlegezése, „praeredemptio”, „redemptio praeservativa”: *a később bekövetkezett megváltás hatását Máriánál úgy előlegezte Isten, hogy az áteredő bűnnek mint adósságnak kifizetéséből őt felmentette*. Minden lelket Isten teremt, és beleteremti az áteredő büntől megfertőzött testbe – mondták Scotusék –, Mária testét azonban lelke teremtésének pillanatában megszentelte Isten, és lelke ebbe a megszentelt testbe szállt. Természetesen nem időbeli, hanem logikai egymásutánról van itt szó, hiszen a test csak akkor mondható testnek, ha már egyesült a lélekkel.

Scotus elképzelését már 1300 körül átvette az oxfordi, majd a párizsi egyetem. Ettől fogva sorozatos viták voltak a szeplőtelen fogantatást védő ferences, majd jezsuita és az azt támadó domonkos rend tagjai között. A trienti zsinat szándékosan úgy fogalmazta az áteredő bűn dogmáját, hogy „nem szándékolta ebbe belevenni a Boldogságos Szűz Máriát” (DS 1516). Ünnepe ekkor már majdnem az egész kereszténységben elterjedt.

Mielőtt IX. Pius a dogmát ünnepélyesen kihirdette volna, körkérdést intézett a világ püspökeihez, és azt a választ kapta, hogy mindegyikük hitigazságként tanítja. A tanításnak ez az egyöntetősége már magában dogmává teszi a szeplőtelen fogantatást, az ünnepélyes kihirdetés inkább pasztorális célból történt, azért ti., hogy felhívja rá a világ figyelmét, és megadja Szent Péter utódának szentesítését azokhoz az ájtatosságokhoz és ünneplésekhez, amelyek évszázadok óta kialakultak Szűz Máriának ezzel a kiváltságával kapcsolatban.

Megjegyzés. Magyar vonatkozások: az 1637-ben Pázmány által alapított nagyszombati egyetem – amely később Budára költözött – alapokmánya előírta, hogy a tanároknak katedrájuk elfoglalása előtt esküt kell tenniük arra, hogy vallják a szeplőtelen fogantatást. – Mátyás királyról is feljegyezték, hogy résztvett Budán a szeplőtelen fogantatásról folyó vitatkozáson.

116. §. Szeplőtelen fogantatás következménye: Mária szentsége

A szentség megnyilatkozásai:

- a) pozitíve: a megszentelő kegyelem és az erények;
- b) negatíve: büntelenség.

1. Kegyelmi teljessége és erényei

A szeplőtelen fogantatás a megszentelő kegyelem meglétét is jelenti, hiszen a halálos bűn és a kegyelem átlós ellentétben vannak egymással. A Boldogságos Szűz Máriánál azonban nemcsak kegyelemről, hanem a kegyelem *teljességéről beszélünk*, és az utóbbit istenanyaságából következtetjük. Láttuk ugyanis, hogy ennek következtében az elgondolható legtökéletesebb formában kapcsolódott bele Krisztus emberségébe, és ezen keresztül önmaga és a többi ember megváltásába.

1. *Mária kegyelmi teljességét régen így fogalmazták: több kegyelmet kapott, mint az angyalok és szentek együttvéve. Sok mai hittudós ezt a fogalmazást nem tartja helyesnek.*

a) A kegyelem nem kvantitativ mérhető valami: lényege az Istennel való gyermeki kapcsolat, ami lehet mélyebb, közvetlenebb, intenzívebb az egyik embernél, mint a másiknál; az istenképiség az egyik ember lelkén lehet hatékonyabb (mert több erényt tud létrehozni), mint a másikén; de sokak szerint nem lehet több. Az azonban kétségtelen, hogy Szűz Mária *méltósága nagyobb*, mint bármely más emberé, mert közelebbi személyes kapcsolatba senki sem lépett Istennel, mint ő. Számára az Isten jobban kitért a szeretetben, mint más teremtmény előtt, és egyúttal arra képesítette, hogy igazán szívből fakadó, tökéletes szeretettel ragaszkodjék hozzá. Tehát legfeljebb erre utaló, *átvitt értelemben* beszélhetünk „több” kegyelemről.

b) Újabbon több hittudós magáévá teszi a skotisták véleményét, hogy a jelen üdvrendben minden kegyelem Krisztusnak köszönhető, tehát szótériológiai vonatkozású, ezért újabbon nem szokás mondani, hogy Mária több kegyelmet kapott, mint az angyalok. Méltósága kétségtelenül felülmúlja az angyalokét, de az angyalok kegyelméről semmit sem tudunk. Ők időnként kaptak átmeneti szerepet az üdvtörténetben, de nem olyat, amiből Krisztushoz való lényegi viszonyukra következtetni lehetne.

2. *Mária kegyelmi teljessége nem mérhető össze az ember-Krisztus kegyelmi teljességével.* Jézusban megvan a Verbum szeretete az Atya iránt és a Verbum kedvessége az Atya szemében, ezt teremtetlen kegyelemnek mondjuk. De van Jézus lelkében teremtett kegyelem is, ami az ember-Krisztusnak a Verbummal és általában az Istennel való személyes szeretetkapcsolatát jelenti. Ez a kegyelem az unio hypostatica-n épül, ezért abszolút értelemben teljes. Hiszen Krisztus embersége a Verbumban szubsisztál, azaz személyességét a Verbum adja meg. Ennél közelebb jutni Istenhez lehetetlen. Ezzel az abszolút kegyelmi teljességgel szemben Mária kegyelmei csak relatíve teljesekek.

3. Krisztus kegyelmi teljességének célja a „gratia capitis”, ami azt jelenti, hogy kegyelmi teljessége nem öncélú, amint megtestesülése sem az, hanem az üdvözítés szolgálatában áll. Mint caput az egész emberiséget képviseli az Atya előtt, érdemei miatt kap kegyelmet minden ember, így Szűz Mária is. Ennek értelmében azt kell mondanunk, hogy a *Szűzanya kegyelmei az Egyháznak juttatott kegyelmek közé tartoznak*. Az Egyháznak juttatott kegyelmekbe Mária kegyelmi teljessége beletartozik, hiszen ő is az Egyház tagjai közé számít.

Hogyan viszonylik a Boldogságos Szűz kegyelmi teljessége az Egyház többi tagjának kegyelmeihez? *A neki juttatott kegyelmeket nem lehet szembeállítani a többi tag*

kegyelmeivel. Mert nem önmagáért kapta a kegyelmi teljességet: Istennek iránta való kitüntető szeretete az isteni megváltói szeretet legelső megnyilvánulása és legelső állomása. Minden további kegyelem ennek a kegyelemnek, ennek a szeretetnek időben való kibontakoztatása. A Szent Szűz kegyelmi teljessége végső soron arra való, hogy az egyes emberek és az emberiség minél több kegyelemhez juthasson. – Ennek a ténynek szemmel tartásával állíthatjuk csak, nagy valószínűséggel, hogy teljesebb kegyelemmel rendelkezik Mária, mint a többi ember együttvéve. De amikor ezt mondjuk, arra is kell gondolnunk, hogy az ő kegyelmei a fentiek szerint egyben a többi ember kegyelmei is: Isten uralmának a világ végéig tartó fokozatos kibontakozását vannak hivatva szolgálni.

4. Nincs okunk feltételezni, hogy a kegyelemmel való megajándékozottság Jézus Anyjánál más törvény szerint ment volna végbe, mint a többi embernél. Ezt a törvényt Szent Ágoston így fogalmazza meg: Isten azt akarja, hogy ingyenes ajándékai részünkről érdemkké váljanak. Az ingyenesség nem szünteti meg a megajándékozottnak szabad akarati közreműködését. A Máriának juttatott kegyelmek is szabad akarati döntések és állásfoglalások révén váltak egyre intenzívebbekké. Élete minden pillanatában volt rá alkalma, hogy mélyítse hitét, reményét és szeretetét. Kétségtelen, hogy sokkal közelebb volt Istenhez, mint bármely más teremtmény, de a külső körülmények őt is újra meg újra próbára tették, és a *próbák kiállása nyomán fokozatosan bontakozott ki egyéniségében a kegyelmi teljesség.* Erényei közül a Szentírás alapján főképpen ezeket szokták kiemelni: hite, engedelmessége, alázata, tisztasága, buzgósága, áhítatos lelkülete. Komolyan vitatható, hogy volt-e csodatevő hatalma és prófétáló tehetsége. Jövendőli karizmája igazolására a Magnificat soraira szoktak hivatkozni: „Lám, mostantól fogva boldognak hirdet minden nemzedék” (Lk 1,48). Ez valóban bekövetkezett, de kérdés, kellett-e hozzá jövőbelátás, vagyis mennyiben volt ez „futurum contingens”? Nem következett-e természetesen abból, hogy ő a Messiás anyjának tudta magát?

Mária kegyelmi teljességét az angyali üdvözlés szavaihoz kapcsolódva mindig *hittételként* vallotta az Egyház, éppen ezért az dogmának mondható „ex ordinario magisterio Ecclesiae.”

2. Mentessége a személyes bűnöktől

A trienti zsinat tanítása szerint Mária Isten különös kiváltságánál fogva élete egész folyamán mentes volt minden súlyos és bocsánatos személyes bűntől (DS 1573).

A szeplőtelen fogantatás tárgyalásánál már láttuk, hogy ez a tétel dogmafejlődésen ment keresztül. Főleg keletiek tulajdonítottak Máriának asszonyi gyarlóságokat (Lk 2,48: nem volt képes megérteni Fia szándékát; Jn 2,1-12 a kánai csodánál nőies hiúság és uralomvágy mutatkozik; Mk 12,46: tapintatlanul viselkedik Jézussal szemben; Jn 19,25: azért bízta volna őt Jézus Jánosra, mert szívét nem a részvétnek, hanem a kételkedésnek töre járta volna át stb.). Ezek az elképzelések részben abból a gondolatból fakadnak, hogy Mária is rászorult a megváltásra, részben bizonyos férfiúi gögből, a gyengébb nem lenezéséből, ami a keletieknél gyakoribb. Esetleg abból a tapasztalatból is, hogy a nők általában, de nem kivétel nélkül, nem az elvek, hanem pillanatnyi hangulataik vagy érdekeik szerint hajlandók viselkedni (la donna è mobile = az asszony ingatag). Nyugaton kevésbé találkozunk ilyen megnyilatkozásokkal, és a kérdés felmerülésekor itt hamarosan győzedelmeskedett Ágoston álláspontja: aki „causa nostrae salutis” (Irenaeus), attól távol állott a bűn. Ha ő a sátán legyőzője, akkor büntetlennek kellett lennie, hiszen minden bűn a sátán diadalát jelenti. A kegyelem teljessége éppúgy kizárja a bűnt, mint a ragyogó napfény a legkisebb sötétséget.

A keleti Egyház később egyre erőteljesebben kezdte hirdetni Mária büntelenségét. A keleti liturgia telve van olyan kifejezésekkel, amelyek Mária kegyelmi teljességét és büntelenségét magasztalják. A szeplőtelen fogantatást azonban általában nem vallják az

ortodoxok, csak néhány újabb hittudósuk. Náluk ugyanis e tekintetben kimaradt az a dogmafejlődés, amely elszakadásuk óta Nyugaton végbement.

A mai protestánsok egyiket sem vallják. Mert náluk a bűn és bűnösség egészen mást jelent, mint nálunk. Szerintük minden ember szükségképpen bűnös és a pokolra való. Mivel ők a bűnösséget a concupiscentia-ban látják, azt mondják, hogy együtt jár emberségünkkel, és legszerencsétlenebb az az ember, aki bűnösségét nem tudja átérezni. A bűnösség átérése viszont annak a jele, hogy kegyelmet kapott valaki. Mária tehát nem kapott volna kegyelmet, ha nem érezte volna át a maga bűnösségét. – A szeplőtelen fogantatást ugyanazon ok miatt nem akarják elfogadni a protestánsok, ami miatt a legtöbb ortodox hittudós: nem ismerik el a „praeredemptio”-t, és Mária megváltottságát látják veszélyeztetve annak elfogadásával. – A Taizé-i protestáns közösség – Lutherre hivatkozva – ugyanúgy vélekedik Szűz Mária szentségéről, mint a katolikusok.

3. Mentessége a bűnös hajlamoktól és az ezekből származó kísértésektől

A hittudósok a szeplőtelen fogantatás, továbbá a szűzanya kegyelmi teljessége tételéből azt következtetik, hogy *nemcsak a személyes bűnöktől volt mentes Mária, hanem a concupiscentia-tól is.*

Ezt a tételt általában mindkettőre vonatkoztatják: mind a concupiscentia „habitualis”-ra (bűnös hajlamok, „főbűnök”), mind pedig a concupiscentia „actualis”-ra (az előbbiből eredő, tehát belülről jövő kísértések).

A concupiscentia, vagyis „alsóbb természetünk” állandó lázadni akarása Isten akarata ellen (Róm 7,21-24) az áteredő bűnből származik és személyes bűnök felé terel bennünket (Tridentinum; DS 1515). Kegyelemre támaszkodó önnevelésünk képes visszaszorítani, bár teljesen kiirtani nem tudja. Mária kegyelmi teljessége azt eredményezte, hogy neki nem fokozatos harcokban kellett azt megfékeznie, eleve fel volt mentve alóla ugyanazzal az isteni elhatározással, amely istenanyaságát és szeplőtelen fogantatását predestinálta. Gyakorlatilag csak belső kísértésektől való mentességét jelzi, nem pedig azt, hogy a külvilág és a sátán nem állítottak volna fel kelepécet számára. Sőt egész élete a megpróbáltatások sorozata volt. Hiszen Jézus születésétől kereszthaláláig minden az ellenkezőjét látszott bizonyítani annak, amit az angyali üdvözlés ígért („nagy lesz... Isten neki adja Dávid trónját... országának nem lesz vége”). Tehát a szűzanyának is alaposan meg kellett küzdenie hitéért, reményéért és szeretetéért. Küzdelmei és helytállása nagyobbak voltak, mint az átlagemberé, mert úgy látszott, mintha Isten ellentmondana önmagának. Legfeljebb arról lehet szó, hogy minden küzdelmét megkönnyítette a concupiscentia hiánya, így minden kísértést és szenvedést könnyebben tudott „integrálni”, vagyis azok igazi valóját, ill. értelmét könnyebben meglátta, mint mi. Nekünk a külső kísértések legyőzése azért nehéz, mert azok született rossz hajlamainkat élesztgetik, és az utóbbiak sokszor öngazolást találnak a kívülről érkező benyomásokban.

Máriának az áteredő büntől és a concupiscentiától való mentességéből általában azt következtetik a hittudósok, hogy olyan „természetén kívüli adományokat” kapott, amelyeket őszülainknek tulajdonítunk az ősbűn elkövetése előtt. Itt most szándékosan használjuk a tulajdonítás szót, mert a legújabb elméletek szerint (Flick-Alszeghy) az is lehetséges, hogy ezt a „felszereltséget”, amely a megszentelő kegyelmen kívül az ún. dona praeternaturalia-ból áll, nem kapták meg őszülaink, csak följánltatott nekik, és ők visszautasították (Vö. 26. §. 2).

Szűz Mária megkapta a kegyelmet már fogantatása pillanatában. Megkapta-e a dona praeternaturalia-t is? Két szempont szól az utóbbi ellen: a) Kérdés, hogy az áteredő bűnnel megfertőzött mai „bűnös világ”-ban egy „paradicsomi ember” szociológiailag életképes tudna-e lenni egyáltalán. – b) A természetén-kívüli ajándékokban benne van a szenvedésektől és a

halál borzalmaitól való mentesség. Ezeket Krisztus „magára vette”. Ugyanerről volna szó Szűz Mária esetében is?

A *dona praeternaturalia* egészéről tehát lehet vitatkozni. A hittudósok szerint azonban vitathatatlanul *biztos*, hogy ezeknek a donum-oknak egyikét, a concupiscentiától való mentességet a Szent Szűz megkapta.

4. Szűz Mária vétkezhetetlensége vitatható

Mária kegyelmi teljességéből, szeplőtelen fogantatásából és a concupiscentiától való mentességéből *egyes hittudósok vétkezhetetlenségét is próbálták kikövetkeztetni.*

Ezt a vétkezhetetlenséget nehéz pontosan meghatározni. Egyrészt ugyanis emlékeztet az üdvözüteknek „jóban való megszilárdultságára”, amely nem zárja ki a szabad akaratot. Másrészt viszont az üdvözüteknek már nem kell megküzdniük hitükért, erényeik elmélyítéséért, mint Máriának. Ezért inkább Krisztus vétkezhetetlenségére emlékeztet. Annál inkább, mert az utóbbit egyes hittudósok ma összeférhetőnek tartják azzal, hogy Jézus élete a mienkhez hasonló küzdelmekkel volt tele, mert a „visio beatifica” nem tette nála fölöslegessé a hitet és annak növekedését, mint ahogy a régi hittudósok gondolták (vö. 58. §. 3-7. pont).

Isten vétkezhetetlensége metafizikai jellegű, Krisztusé fizikai jellegű, mert az unio hypostatica-n alapul, Máriáé azonban csak morális jellegű lehet, és teljesen ingyenes, kegyelmi adomány.

117. §. A Boldogasszony mennybefelevétele

1. A dogma mondanivalója, fejlődése, bizonyítása

1. A mennybefelevél dogmáját XII. Pius pápa 1950-ben „ex cathedra” hirdette ki „Munificentissimus Deus” kezdetű bullájában: „... *Mária földi életpályája befejezése után testével és lelkével együtt felvétetett a mennyi dicsőségbe*” (DS 3903).

A bulla szándékosan használta a „földi életpályája befejezése után” kifejezést a „post mortem” helyett. Az utóbbi ugyanis azt jelentené, hogy a pápa azoknak ad igazat, akik szerint Mária előbb meghalt, aztán föltámadott, és azután dicsőült meg. Egyes hittudósok ugyanis úgy vélik, hogy halál nélkül változott át megdicsőültté Mária teste. A bulla nem akarta eldönteni a vitát. „A mennyi dicsőségbe” kifejezést is szándékosan használta a pápa, mert ez teológiai jellegű, és eleve kizár minden kozmológiai találgatást arról, hogy hol van, a világmindenség mely részében tartózkodik a megdicsőült test. Mint az eszkatológia tanítja, mai felfogás szerint a megdicsőült test túl van a tér és az idő dimenzióin, azért az előbbi kérdés fel sem vethető. De ebbe a vitába sem akar beleszólni a definiálás, csak annyit akar leszögezni, hogy Mária teste-lelke tökéletesen egyesült Istennel és élvezzi az ember által elérhető legnagyobb boldogságot.

2. *A Szentírásban formális bizonyíték nincs, sőt a szenthagyomány is hallgat róla az első 4-5 században.*

Ettől fogva emlegetik, de csak elszórtan és fantasztikus legendás formában. Ezekből a jámbor hiedelmekből *fokozatosan kristályosodott ki a dogma*. Először csak ünnep és egy-egy hittudós nyilatkozata formájában jelentkezik, majd a 17-18. században annak vitatásával, hogy kinyilatkoztatott tételnek tekinthető-e. Végül annyira bevonult a hittételek közé, hogy amikor XII. Pius pápa 1946-ban körkérdezt intézett a világ püspökeihez, jelentéktelen (1,8%) kivétellel úgy nyilatkoztak, hogy hittételként tanítják.

3. *A mennybefelevél dogmáját a hittudósok a következőképpen hangolják össze azzal a képpel, amelyet a Biblia ad Jézus anyjáról.*

a) Szűz Mária földi életében a lehető legszorosabb kapcsolatban volt szent Fiával: testéből vette Jézus a maga emberi testét. Szinte lehetetlen, hogy ez a kapcsolat az édesanya halála után teljesen megszakadjon azzal, hogy Mária teste szétbomlik, és ezzel ő testileg távol marad Jézustól.

b) Annál inkább, mert reá sokkal inkább alkalmazhatók Szent Pál szavai (Róm 6,5), mint bárki másra: „Ha halálának hasonlóságában egybenöttünk vele, úgy leszünk föltámadásában is”. Az Isten Fiához való hasonlatosság őt minden más teremtménynél inkább jellemezte (szeplőtelen fogantatás, biológiai anyaság, a kereszthalál gyötrelmében való részvétel). Ennek a kiválasztottságnak mintegy megkoronázása, hogy az üdvösség teljességét is másképpen kapta meg: rögtön halála után.

c) Neki nemcsak lelkét, de testét is az Isten iránt való teljes odaadottság jellemezte (anyaság, szüzesség); illet, hogy az ő teste előbb kapja meg a választottaknak ígért jutalmat, mint a többieké.

4. Sőt Mária legrégebbi szenthagyományi szemléletében is ott rejtőzik tételünk. Mint később részletesebben látjuk, a *tradíció szerinti* Mária ősmintája az Egyháznak. Az Egyház viszont jel. Jele a megváltottságnak, az eszkatológiai korszak kezdetének. Máriának ilyen ekkleziológiai szemléletéből következik, hogy mint ősminta, kellett, hogy elővételezze a végső állapotot. Ha „szeplőtelen fogantatás”-át illetően „előre megváltott” (praeredempta), akkor illet, hogy megdicsőülése tekintetében is az legyen.

2. Mária halála nem bizonyítható, de valószínű

Mint láttuk, a bulla nem akarta eldönteni a vitát, hogy halál után vagy halál nélkül következett-e be a mennybefelevél. A hittudósok többsége azonban ma is úgy tartja, hogy a Szűzanya sorsa nem hasonlított azokéhoz, akik esetleg a világ végén életben maradva változnak át a dicsőségre (1Kor 15,51; 1Tesz 4,15-17), *ő meghalt és feltámadt*.

1. Mária halálának kérdése történetileg nem dönthető el, nem találunk rá bizonyítékot sem a Szentírásban, sem a szenthagyományban. A szenthagyomány Keleten is (Origenész, Efrém, Nüsszénosz), Nyugaton is (Augustinus, Hieronymus) emlegeti, de nem hittényként. A mennybefelevéletről szóló apokrif írások sok szempontból eltérnek egymástól, csak abban nem, hogy Mária meghalt; ez figyelemre méltó tény, de nem formális bizonyíték.

2. *Mária halálára csak a teológiai spekuláció következett:*

a) A régebbiek így okoskodtak: a bűn zsoldja a halál (Róm 6,23). Mária mentes volt ugyan még az áteredő büntől is, de nem az utóbbi adósságától (debitum), tehát illő, hogy meghaljon; mentessége csak a „halál utálatosságától” (agonizálás, a test felbomlása, a lélek tartós távolléte a testtől) való mentességet kívánja.

b) Újabbán a fenti szentpáli helyet az örök halálra, a kárhozatra vonatkoztatják, és azt mondják, hogy áteredő bűn nélkül is meglelt volna a halál az emberiség történetében, csak akkor mindenki mentes lett volna a halál utálatosságától. Ez az elgondolás méginkább igazolja Mária halálát, hiszen így méginkább áll, hogy minden megdicsőülés útja a halál és a feltámadás.

c) Krisztus is szenvedés és halál útján ment be dicsőségbe. Illendő, hogy aki olyan szoros kapcsolatban volt Krisztussal, ugyanabban a sorsban részesedjék.

d) Életünk csúcsteljesítménye a tudatos, engedelmesen elvállalt halál. Csak a Szűzanya életéből hiányzott volna ez a csúcsteljesítmény, ez a „halálig való engedelmesség?”

e) Egyetlen szóba jöhető *ellenérv* az a szentpáli állítás, amely szerint egyesek a világ végén halál nélkül változnak át dicsőségre (1Kor 15,51; 1Tesz 4,15-17). A legtöbb mai egzegéta szerint azonban ezeken a bibliai helyeken nem tényként állítja ezt Szent Pál, hanem így: ha lesznek, akik életben érik meg a paruziát, azok átváltoznak. De ha valóban lesznek ilyenek, nem lehet azt mondani, hogy Szűz Mária hátrányosabb helyzetben lett volna, mint ezek; legfeljebb az igaz, hogy ezt a sajátos eszkatológiai, de a Krisztus halálához való hasonlóságnál kisebb adományt nem kapta meg.

3. Megjegyzések az előbbi két tételhez

1. A Biblia Jézus mennybemenetele után egyszer szerepelteti Szűz Máriát, a Szentlélek eljövetelekor, az Egyház megalakulásakor. *Az Egyház további életében már nem szerepel.* Mai hittudósok egy része ezt is a mennybevétel dogmájával hozza kapcsolatba: Jézussal való szoros kapcsolata hamarosan őt is oda szólította, ahol Szent Fia van; de előbb részt vett az Egyház megalakulásában, mert ezentúl az ő szerepét az Egyház tölti be; azt a szerepet, hogy a földön a megváltottság jele és egyúttal az eszkatológikus állapot némi elővételezettsége legyen.

2. Abból viszont, hogy halálát és mennybevételét sem a Biblia, sem a kifejezett hagyomány nem említi, azt lehet következtetni, hogy minden feltűnés nélkül, *természetes halállal* halt meg, feltámadása és mennybevétele pedig nem látványosan (mint az apokrifok írják), hanem a tapasztalás számára hozzá nem férhető, tisztán természetfölötti formában ment végbe.

3. A mennybevételt *nem szabad* gyerekesen, *mitologikusan* elképzelni: Jézus nem jött le érte, és az angyalok sem emelték fel a testét. Hiszen a megdicsőült test engedelmes eszköze a léleknek. Azért ha valaki

a) a régebbi elképzelés szerint helyet szán a megdicsőült test számára, mert térbeliség nélkül nem tudja elképzelni az anyagot, képzelje úgy, hogy Mária lelke maga vitte el a testét arra a „helyre”, ahol Krisztus megdicsőült teste is tartózkodik.

b) Aki viszont az újabb hittudósokkal a megdicsőült testet a tér és a hely kategóriáin kívülinek képzei, annak számára a „fel” és a „felvétel” csak jelképes kifejezés, mitikus nyelv, amely azt akarja jelezni, hogy Krisztuson keresztül Istennel egyesült lelke most már „tökéletesen birtokba vette testét”. Ez esetben a „felvétel” nem külön aktus, hanem megdicsőülésének jelzése.

4. Miért van szükség a felvétel kifejezésre és *miért nem beszélünk inkább mennybemenetelről?* Hogy megérezzük a különbséget Krisztus sorsa és az ő sorsa között. Jézus ugyanis saját hatalmából, önerejéből támadt fel és ült az Atya jobbára, Mária viszont Jézus erejéből részesedett. Jézus ereje támasztotta fel és képesítette arra az egyesülésre, amelyet akár hely nélkül, akár hely szerint képzelünk el, mindenesetre Jézussal telítődött lelke eszközölt. Ezt jelenti a felvétel.

5. Több hittudós abban is különbséget lát Jézus és Mária feltámadása között, hogy *Jézusnak korábbi testében kellett feltámadnia*, hiszen az unio hypostatica a sírban sem szűnt meg. Máriáról viszont fel lehet tételezni – egyes újabb teológusokkal –, hogy Isten a lelkéhez mért új testet teremtett neki, régi teste tehát ott maradt volna a sírban. A régiek azt vallották, hogy Mária testi megdicsőülése elővételezte azok sorsát, akik a világ végén részesülnek a megváltásnak ebben a gyümölcsében. Ezzel szemben több mai hittudós úgy képzei, hogy az üdvözülteknél rögtön a halál után új, megdicsőült testet teremt Isten, náluk a megdicsőülés már be is következett. Ha az utóbbi elképzelés igaz, akkor dogmánk jóval kevesebbet mond, mint az első pillanatra látszik. Annyit mindenesetre, hogy a szűzanya földi élete befejezése után azonnal, és más szenteknél sokkal nagyobb fokban részesült a mennyi dicsőségben.

4. Mária a mennyország királynője

Mária megdicsőülésével függ össze, hogy őt részben a hívők áhítata, részben több pápai megnyilatkozás a mennyország királynőjének mondja. (Legutóbb XII. Pius enciklikája: *Ad coeli Reginam*, 1954; DS 3917).

A hittudósok ezt két tételből következtetik: egyik Mária mennybevétele, másik az az istenanyaságból folyó tétel, hogy méltósága felülmúlja az összes üdvözültek, sőt az angyalok méltóságát. – Hozzávehetjük, hogy már Nazianzenus, Ephraem, Augustinus, főleg pedig a keleti és nyugati liturgia egyképpen királynőnek nevezi. Vö. a *Salve Regina*, *Ave Regina coelorum*, *Regina coeli laetare* antifónákat, a Lorettói litánia és a szentolvasó kifejezéseit.

Egy időben hangsúlyozták, hogy nemcsak olyan értelemben királynő, mint a földi királyok anyja, hiszen ő olyan valakinek édesanyja, aki nem később lesz királyné, hanem már fogantatásának pillanatában az. Így tehát Mária „*vere et proprie regina*”. Ezzel szembeállíthatjuk azt a tényt, hogy a királyi hatalom összetevőiből (*potestas legislativa, iudicialis, executiva, dominii*) egyik sem illeti meg Máriát, csakis a hathatós közbenjárás hatalma (*potestas deprecativa seu intercessionis seu misericordiae*, ő a „*mater misericordiae*”). Kérdés azonban, hogy a közbenjárás, bármilyen hathatós is, mondható-e királyi hatalomnak?

Éppen ezért Mária királynői voltát nem ajánlatos túlságosan hangsúlyoznunk. Annál inkább, mert a mitológiákban jártas mai emberek könnyen félreértik ezt a kifejezést. Hiszen megegyezik a mitológiákban a női istenségek egyikére alkalmazott elnevezéssel, pedig tartalma tökéletesen más, mint a mitológiáké: méltóság és közbenjárás, valami egészen sajátos, üdvtörténeti értelemben vett „uralom” gyakorlása (vö. a 118. és 119. §-okat).

Megjegyzés. Mária szeplőtelen fogantatását, büntől való mentességét és mennybevitelét a protestánsok egyértelműleg tagadják. A keleti ortodox egyházak liturgiája magasztalja Máriának személyes büntől való mentességét, a szeplőtelen fogantatás dogmáját azonban általában nem vallják a keletiek. Ennek az is oka, hogy ők az áteredő bűn lényegét nem annyira a vétkekességben, mint azokban a mozzanatokban látják, amiket mi a bűn következményeinek mondunk: szenvedés, halál, értelmünk és akaratunk meggyengülése. Mária mennybefelevételét az ortodox egyházak legtöbbje már az 5. század óta vallja, és külön ünnepet is szenteltek a mennybe fölvetett Szűzanyának. A szeplőtelen fogantatás Luther korában erősen vitatott volt, és ő a legújabb kutatások szerint azok nézetét tartotta valószínűnek, akik védték (6).

118. §. Mária szerepe az üdvösség megszerzésében

1. Általános alapelvek

1. Aki részesült a Krisztus által megszerzett üdvösség gyümölcseiben, az Krisztusban és Krisztus segítő kegyelmével mások számára is forrásává válik az üdvözítésnek (vö. Jn 7,38). Ez az elv Szűz Máriára különleges fokban és extenzitásban alkalmazható.

Jézus anyjának az üdvözítésben betöltött szerepe istenanyaságából vezethető le, tehát közvetlenül Jézus Krisztus üdvözítő szerepéhez kapcsolódik. Ennek következtében *nála semmi olyan üdvözítői tevékenységről nem lehet szó, amely más, vagy több lenne, mint Krisztus kereszthalála, tehát az utóbbihoz valami újat adna hozzá*, – akárcsak kiegészítené Krisztus áldozatát mint „pars integrans”. Hogyan beszélhetünk mégis Mária szerepéről az üdvözítésben?

a) A patrisztika irodalmában két gondolatot olvasunk. Már Iustinus vértanú (†165) felveti, és Irenaeus (†202) kidolgozza az *Éva-Mária párhuzamot*: Éva engedetlensége meghozta a kárhozatot, Mária hite és engedelmsége pedig az üdvösséget. Hosszú időn át ez a gondolat uralkodott a mariológiában, de különösebb következményeket nem vontak le belőle. – Másik gondolat, amely szintén Irenaeusnál, majd Hippolytusnál és Tertullianusnál olvasható, részletesebben pedig Augustinusnál nyert kidolgozást, Mária üdvtörténeti jelentőségét azonosnak mondja az Egyház jelentőségével. Ebben a szemléletben az Egyház a hívők édesanyjaként szerepel, hiszen az ige hirdetése és a keresztség kiszolgáltatása által fiakat, keresztényeket szül. Mária az Egyház Fejét, Krisztust hozta világra, ezért ő is a hívők anyjának mondható. Mária és az Egyház ilyen párhuzamba állítása idővel azt hozta magával, hogy a megszemélyesített Egyház több tulajdonságát Máriára is átvitték.

b) A patrisztikát követő idők mariológiája az istenanyasághoz, az Évával való szembeállításhoz és az Egyházzal analóg tulajdonságokhoz hozzávette a Szűzanyának *Krisztus keresztségében való részvételét*.

Idők múltával a népájtatosságok és a Mária-ünnepek egyre inkább az érdeklődés központjába állították Szűz Mária szerepét és személyét, a hittudósok is egyre többet foglalkoztak mariológiával, különösen a legutóbbi századokban. Eltérő eredményekhez jutottak, mert sokszor vagy a maximalizmus vagy a minimalizmus elvét alkalmazták, vagyis a lehető legnagyobb vagy legkisebb szerepet akartak biztosítani Máriának. Mindkét elv helytelen, helyes eljárás mód csak ez lehet: józan mérlegelés tárgyává kell tennünk a Biblia Mária-képét és az abból levonható következményeket, és állandóan szemünk előtt kell tartani az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásait.

2. *Szűz Máriának az üdvösség megszerzésében betöltött szerepe két kérdést vet föl*: a) Volt-e szerepe Jézus üdvösségszerző tevékenységében? Ha igen, ez a szerep alapvető (konstitutív) vagy csak kiegészítő (integratív) volt-e? – b) A második kérdést így fogalmazhatjuk: Mi a része Jézus Anyjának abban a tevékenységben, amellyel az egyes emberek magukévá teszik a számunkra Jézus által megszerzett üdvösséget?

Ezeknek a kérdéseknek megválaszolásához *nincs kötelező egyházi döntés, csak némi útmutatás*, amennyiben egyes pápai megnyilatkozások „társmegváltónak” (corredemptrix) mondják Máriát, viszont XII. Pius azok kívánságát, akik a társmegváltói szerep hittétel gyanánt való kimondását kérték, nem teljesítette. A „Lumen gentium” sokat és szépen beszél Mária üdvtörténeti szerepéről, de a *corredemptrix* kifejezést tudatosan kerüli. Amikor pedig Máriát a kegyelem anyjaként mutatja be, kijelenti, hogy ennek a tanításnak részletezését a hittudományra hagyja.

3. *A corredemptrix kifejezés könnyen félreérthető*, mert ha – mint sokan tartják – volt is szerepe Máriának az üdvösség Krisztus által történt megszerzésében, ez a szerep nem homályosíthatja el Krisztus közvetítői szerepének egyetlenségét, amit formálisan tanít a Biblia (pl. 1Tim 2,5-6). Krisztus anyjának minden ilyen szerepe csakis Fia érdemszerző tevékenységében forrásozhat, Mária tehát Krisztushoz viszonyítva csak alárendelt szerepet tölthet be.

2. Miben állhatott szerepe az üdvösség megszerzésében?

1. Biztos, hogy Mária *indirekt módon* közrejátszott üdvösségünk megszerzésében: testet szolgáltatott az Üdvözítőnek. Üdvözítésünk műve tehát az ő „legyen” szaván is fordult, bár – mint istenanyaságával kapcsolatban említettük – nem az üdvözítés „sine qua non”-jaként, hiszen Isten nélküle is képes lett volna üdvözíteni az emberiséget.

2. Volt-e ezenfelül közvetlen szerepe is?

a) Századunk első felében sokan úgy gondolták, hogy részben „legyen” szava, részben az, hogy szent Fiát végigkísérte az életben, és szenvedéseit is megosztotta, valamiképpen *érdemként* számított be az üdvözítés művébe. Nem mintha Krisztus műve kiegészítésre szorulna, hanem Isten pozitív rendelkezéssel intézkedett így. Ennek az érdemnek nem szabad jogi jelleget tulajdonítani (meritum de condigno), hanem csak méltányossági alapon jöhet szóba (meritum de congruo). Az utóbbiban megegyeztek ennek az elméletnek követői, közelebbi részletekben azonban eltértek egymástól.

b) Egészen más irányt mutatott az ötvenes évek elején H. M. Köster és O. Semmelroth által képviselt és a II. vatikáni zsinaton nagy tekintélyre jutott „*cooperativ receptiva*” elmélete. Ez abból indul ki, hogy a Krisztus által hozott üdvösség nem öncélú, hanem lényegénél fogva emberekre irányuló és az emberiség szabad akaratú közreműködését feltételező üdvözítés. Ennek a szociológiai vonatkozásnak következtében csak úgy jöhetett létre, hogy volt valaki, aki az egész emberiség nevében szabad akaratú hittel és engedelmes önátadással elfogadta az üdvösséget. Szűz Mária volt az, aki nemcsak „legyen” szavában, hanem Jézus életének végig kíséréssel és szenvedésének megosztásával kimondta az emberiség igen-jét, és pedig a hit és engedelmesség legtökéletesebb igen-jét, mert ő a teremtmények legtökéletesebbje. Szerepe emlékeztet arra, hogy Ádám és Krisztus is „*korporatív személyiség*”-ként az egész emberiséget képviselték (vö. 27. §. 2. 2. d) pont).

Emellett lehetne érdemről is beszélni, de akkor Mária személyét állítanánk előtérbe, nem pedig üdvtörténeti szerepét, amely sokkal közelebb áll a bibliai korporatív szemlélethez, mint az érdem, ahogy Krisztus érdem-szerzéséről is csak átvitt értelemben beszélünk (36. §. 5. 2 p.). Lényeg az, hogy amint Krisztus mindenki nevében engesztelt, úgy Mária igen-je is minden ember nevében hangzott el, mint az emberiség hitének és szeretetének képviselője (Jn 2,1-11; Mk 3,34 párh.; Lk 11,27-28; Lk 2,19.51; Jn 19,26-27; E 59).

c) *Mária személyes önátadásának eszerint ekkleziológiai, sőt univerzális jelentősége van.* Hiszen Krisztus üdvözítő ténykedése gyakorlatilag az Egyházban valósul meg (Lumen Gentium 59): Egyházában tette jelenlévővé és hozzáférhetővé az üdvösséget nemcsak a tényleges tagok számára, hanem azoknak is, akik csak „in voto” tartoznak az Egyházhoz. Ha az Egyházat mint a hívők közösségét nézzük, akkor azt kell mondanunk, hogy annak legelső és legkiválóbb tagja a Boldogságos Szűz. Legelső, mert a későbbi hívőket képviselte, amikor az Egyház formálisan még nem volt megalapítva (az angyali üdvözletkor), és legkiválóbb, mert a „receptio” az üdvösség elfogadása tekintetében a legtisztább hitet és szeretetet nyújtotta, szeplőtelen szívének embertől kitelhető legtökéletesebb ajándékát.

Szűz Mária személyes önátadásának ekkleziológiai szemlélete akkor válik egészen világossá előttünk, ha a Szentírásnak, főleg Szent Pálnak az Egyházra vonatkozó képeit tanulmányozzuk. Különösen két kép figyelemre méltó. Egyik az Egyháznak mint Krisztus Testének és Krisztusnak mint az Egyház fejének képe, másik az a kép, amely az Egyházat Krisztus jegyeseként ábrázolja. Ezek a képek mutatják, hogy az Egyház, a hívók közössége arra van hivatva – és felelős is érte –, hogy az emberiségnek az üdvösség szerzőjével való személyes szeretetkapcsolata egyre mélyüljön és állandósuljon. Ugyanaz a kapcsolat, amely – sokkal nagyobb fokban, mint nálunk – Jézus és Mária között állt fönt. Ennek alapján nyugodtan állíthatjuk, hogy a Krisztushoz hitben és szeretetben történő kapcsolódás mindig szűzmáriás jellegű. Főleg ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy az ő kapcsolata lényegileg nemcsak saját személyére vonatkozott, hanem minket is képviselt, minden hívőt képviselt.

Krisztus utolsó vacsorai beszédében azt ígérte, hogy ha Ő eltávozik, elküldi a Szentlelket, aki ugyanazt a szerepet tölti be a hívők közösségében, amit Ő az apostolok között. Maga Jézus marad köztünk a Szentlélek által irányított és segített Egyházban. Ígéretét be is váltotta pünkösdkor. És Mária, akinek jelenlétére nem volt szükség az utolsó vacsorán, az ApCsel 1,14 szerint jelen volt akkor, amikor az apostolok a Szentlélek eljövételét várták. Aki egész különleges módon megtapasztalta, hogy Jézushoz való viszonyulásunkban mit jelent a Szentlélek ereje (Lk 1,35), jelenlétével mintegy tanúságot tett róla, hogy Jézus ezentúl a Szentlélektől vezetett Egyháztól várja annak a feladatnak a betöltését itt a földön, amelyet köztünk való tartózkodása idején édesanyja teljesített: hogy hitével és hálás engedelmissége által élő tanúja legyen a megváltás megtörténtének, és közvetítse a megváltás gyümölcseit mások számára is; hiszen aki részesül a megváltás gyümölcseiben, az mások számára is forrása lesz az üdvözítésnek.

119. §. Mária szerepe az üdvösség gyümölcseinek kiosztásában. Mária és az egyház

1. Szűz Mária szerepe a megváltás gyümölcseinek kiosztásában

Máriának az üdvösség gyümölcseinek kiosztásában betöltött szerepéről két tételt szoktak tanítani a hittudósok:

1. Első tételünk: *Szűz Mária kiemelkedő módon közvetítője üdvösségünknek.*

a) A Szent Szűznek a kegyelmek kiosztásában vitt szerepe *könnyen kiolvasható a Biblia Mária-képéből.* Hiszen a Biblia szerint egész életét a Megváltó és a megváltás szolgálatában töltötte. Fiának azért Jézus a neve, mert Ő szabadít meg a bűnöktől (Mt 1,21). Ebben a feladatban állt Szent Fia mellett egész földi életében.

Halála után méginkább betöltheti azt a szerepet, amelyet életében gyakorolt Jézus mellett az emberek üdvözítésének érdekében. Mennybevétele következtében ugyanis még közelebb került Jézushoz, mint itt a földön. Hiszen az üdvözültek Jézuson keresztül részesei a megváltottság betetőzésének; Mária tehát testének megdicsőülése folytán még inkább krisztusivá vált, mint annakelőtte volt. Egész lelkivilága állandóan Fiára s annak testvéreire és nővéreire irányul. Amije csak van, Krisztusnak köszönheti, és amit tesz, mind Krisztusért, Krisztus művének beteljesedéséért teszi, természetesen nem önállóan, hanem Krisztuson keresztül. „Krisztus közvetítői szerepén alapul, teljesen tőle függ, és minden hatékonyságát belőle meríti” (E 60). Ugyanakkor „a hívőknek Krisztussal való egyesülését pedig egyáltalán nem akadályozza, hanem éppen előmozdítja” (uo).

Ilyen értelemben kell fogadnunk azokat a patrisztikai kijelentéseket, amelyek Máriát „üdvösségünk okozójának” (causa nostrae salutis, Irenaeus), „az élők anyjának” (Epiphanius) nevezik, vagy így írnak: „Éva által a halál, Mária által az élet” (Hieronymus, Augustinus Chrysostomus, Cyrillus Hierosolymitanus, Damascenus etc.).

b) Amikor Mária közvetítő szerepéről beszélünk, a *mediatrix kifejezést éppoly óvatosan kell használni, mint a corredemptrix kifejezést*, nehogy elhomályosítsa az egyedüli közvetítő, Krisztus (1Tim 2,5) szerepét. Krisztushoz képest Mária *csak analóg értelemben* közvetítő: a megváltásra rászoruló emberiségnek mint morális vagy inkább korporatív személyiségnek képviselője; aki önmaga is rászorul a kegyelemre, kapja a kegyelmet, de ugyanakkor – kiválóságai miatt – sokkal inkább forrása is a kegyelemnek mások számára, mint a kegyelemmel megajándékozott többi teremtmény. *A tételben szerelő „kiemelkedő módon” kifejezés azt jelenti, hogy sokkal inkább kegyelem-közvetítő, mint a kegyelemben élők bármelyike.*

c) A fenti tétel nem dogma, de az Egyház megnyilatkozásai olyan sokszor használják, hogy teológiailag biztos tételnek mondható.

2. Második tételünk: *Szűz Mária megdicsőült állapotában minden kegyelem közvetítője.*

a) Ezzel a gondolattal már régi szövegekben is találkozunk, de tételként csak az újkorban vetették föl egyes hittudósok, sőt századunkban néhány pápai körlevél is hangsúlyozta. A II. vatikáni zsinat azonban szándékosan kerülte ezt az egyes hittudósok által egyenesen definibilisnek (dogmaként kimondhatónak) tartott kifejezést: „Mária egyetemes kegyelemkövetítő”. Tételünk azt jelentené, hogy minden kegyelemben, amit bármely keresztény vagy nem-keresztény kap, Máriának is van közvetítői szerepe. *A Lumen Gentium 62. szövege ennek a kijelentésnek szellemében készült, de a kifejezést kerüli, és határozottan hangsúlyozza Krisztusnak mint egyetlen közvetítőnek méltóságát és hatóerejét.*

„Mert teremtményt sohasem lehet egy sorba helyezni a megtestesült Igével, a Megváltóval. Amint azonban Krisztus papságában másképpen részesednek a fölszentelt szolgák, mint a hívő nép, és amint az Isten egyetlen jósága a valóságban különféleképpen árad szét a teremtményekben: úgy a Megváltó egyedülálló közvetítői tevékenysége sem rekeszti ki, hanem éppen serkenti a teremtményekben az egy forrásból eredő változatos együttműködést. Szűz Mária betölt ilyen alárendelt feladatot: ezt az Egyház meggyőződéssel vallja, ennek gyümölcsét szüntelenül élvezi...” (uo).

b) Többször volt már szó arról, hogy a Biblia egyik alapvető tanítása az emberek szolidaritása. *Az emberek az üdvösségben nem egymástól elszigetelt egyének módjára részesülnek, hanem mint egy közösség tagjai.* Aki megkapja az üdvösséget, az mások üdvözítésének is kiinduló pontjává válik. Mária egyetemes kegyelem-közvetítése, amit egyes hittudósok már a 8. században is fölvetettek, és amit népájtatosságok és legújabbkori pápák is emlegetnek, csakis az üdvösségre rászoruló összes emberek szolidaritásán épülhet. Mivel pedig ő maga is egyike ezeknek az üdvösségre szorulóknak, azért *kegyelemkövetítése teljesen más jellegű, mint Krisztusé, akinek tehát nem lehet versenytársa, hanem csak eszköze.*

Az egyetemes kegyelemkövetítés ilyen szemlélete közvetlen összefüggésben van előbbi tételünkkel, ahol arról volt szó, hogy amint földi életében egészen átadta magát Fia személyének és művének, úgy mennybevétele után is folytatja, sőt nagyobb intenzitással szolgálja a megváltás művét.

c) *Méginkább világossá és elfogadhatóvá válik tételünk, ha ezt a kegyelemkövetítést nem antropomorf módon képzeljük.* Krisztusról azt olvassuk a Bibliában, hogy a mennyben közbenjár értünk (Róm 8,34; 1Jn 2,1; Zsid 7,25 stb.). Nem szabad ezt úgy képzelni, mintha állandóan átvinné s az Atyához továbbítaná kisebb-nagyobb kéréseinket, hanem arra kell gondolnunk, hogy hittel és bizalommal hozzá intézett kéréseink bekapcsolnak bennünket az Ő érdemeibe, és részt juttatnak az általa szerzett üdvösség gyümölcseiből. Sőt a kérés nélkül kapott kegyelmek is az Ő érdemeire való tekintettel, tehát az Ő „közbenjárására” jutnak el minden emberhez. Mivel pedig Mária mennyei léte – mint többször hangoztattuk – egészen Krisztus üdvözítő művének szolgálatában áll, ezért nyugodtan állíthatjuk, hogy neki is része van a számunkra folyósított kegyelmekben. „Osztogatja” a kegyelmeket Szent Fiával együtt és hozzá hasonló módon. Nem mintha Krisztus segítőtársra szorulna, hanem azért, mert Isten titokzatos örök rendelkezése értelmében Mária a mennyben is az emberiséget képviseli, az emberek nevében ott is állandóan a szeretet „igen”-jét mondja a megváltásban nekünk juttatott, irántunk megnyilvánult isteni szeretetre.

3. A szentségek olyan külső jelek, amelyek egyrészt jelzik a kegyelem jelenlétét, másrészt pedig közvetítik a kegyelmet. Szűkebb értelemben csak hét szentségről beszélhetünk. Újabban azonban Krisztust és az ő művét is szentségi jellegűnek kezdik mondani. Hiszen az Isten-ember minden kegyelem forrása, ezért jelzi is, folyósítja is a kegyelmeket, tehát joggal sorolható a szentségek közé, Ő a legalapvetőbb a szentségek között, őszentség (Ursakrament). Több hittudós tovább megy, és azt mondja, hogy Krisztus mennybemenetele óta a kegyelem látható forrása az Egyház, ezért az Egyházat alapvető szentségnek kell mondani. Mások még tovább jutottak: felvetették a kérdést, hogy mivel a mennybe felvett Szűzanya egyrészt a megváltás gyümölcseit azok eszkatológiai teljességében élvezők előképe (prototípusa), másrészt kegyelemkövetítő is, elmondható-e róla, hogy kegyelemkövetítése nem közbenjáró jellegű, mint a szenteké, hanem szakramentális, szentségi jellegű? Erre a kérdésre azt kell válaszolnunk, hogy ha a kegyelemkövetítő közbenjárást nem antropomorf, hanem az előbbi pontban leírt módon

képzjük, akkor Mária ugyanúgy jár közbe, mint a szentek. *Mária és a szentek közvetítése és jelszerűsége közt nincs lényegi különbség, hanem csak fokozati.* Mária megdicsőült teste ugyanis nem lényegesen ad hozzá jelszerűségéhez, csak annyit, hogy így inkább jele az eszkatológiai állapotnak, mint a megdicsőült test nélküli üdvözültek.

4. Szintén jelentéktelennek tűnik az a régebbi kérdésfeltevés, hogy *mi a része Máriának az „objektív” és a „szubjektív” megváltásban.* Az objektív elnevezés ugyanis azt a látszatot kelti, mintha Krisztus műve bizonyos emberi közreműködés nélkül jött volna létre. Ha azonban tekintetbe vesszük Máriának „cooperatio redemptiva” szerepét, akkor azt kell mondanunk, hogy az ő igen-je emberi közreműködést képviselt. De a művet még így sem állíthatjuk szembe a többi ember által teljesített „szubjektív” ténnyel, mert a közreműködő Mária maga is megváltásra szoruló valaki, tehát az ún. objektív múltrejtőben már valamiképpen benne van a szubjektív tényező is.

2. Szűz Mária és az Egyház

1) Kifejezetten csak Ambrosius tanítja, de jóval korábban fel-felbukkan a gondolat, hogy *Mária az Egyház előképe*, és az Egyház Mária antitípusa, azaz utóképe, képmása. A hasonlóság mindkettőnek anyai termékenységében (Isten számára szülnek) és sértetlen szüzességében mutatkozik (7).

2. Máriának és az Egyháznak anyai hasonlatosságából Augustinus óta többet is láthatunk, mert azóta Máriát az Egyházban egyesült összes *hívók lelki anyjának* is tekintjük. A Lumen Gentium (53) mindkét gondolatot (az Egyház előképe és tagjainak anyja) említi.

3. Egy sokáig Szent Ambrusnak tulajdonított, de valójában a 11. századi Berengarius tollából származó irat szerint egyrészt az Egyházban egyesült híveknek, másfelől pedig *magának az Egyháznak is lelki anyja* Mária.

4. A 13. század elejéről származik egy irat, amelynek szerzője ismeretlen. Ez a Berengárius-féle gondolatot újabb mozzanattal bővíti, amennyiben Mária és az Egyház anyai-gyermeki viszonyát *kettősnek* mondja: a Szűzanya bizonyos szempontból nézve az Egyház anyja, más szempontból tekintve azonban az Egyház mondható Mária anyjának.

5. A II. vatikáni zsinat szándékosan mellőzte az Egyház anyja kifejezést, csak ennyit mondott: „a katolikus Egyház ... szerető szívű édesanyaképp tiszteli őt” (E 53). VI. Pál pápa – a zsinati kisebbség megnyugtató záróbeszédében mégis az Egyház anyjának nevezte Máriát, hiszen ezt az elnevezést helyesen is lehet értelmezni (8).

6. *Hogyan értelmezi a mai teológia ezt a könnyen félreérthető, és sok protestáns által félreérteti elnevezést?*

a) Elsősorban úgy, hogy itt inkább képpel, szimbólummal van dolgunk, messzemenő következtetéseket nem szabad tehát levonnunk belőle.

b) Másodsor: az Egyház-szót kétféle értelemben vehetjük, ha ilyen összefüggésben használjuk.

ba) Az Egyház Krisztus által alapított intézmény. Olyan közösség, amely igehirdetése és szentségei által mintegy megszüli a lelkekben Isten Fiát, ahogy a középkori misztika szerette kifejezni. Ennek az *intézmény-jellegű közösségnek* részben típusa, részben anyja Mária. Típusa, hiszen az Egyház Máriához hasonlóan szüli Isten Fiát a lelkekben, amikor a Krisztusban megvalósult messiási üdvösségről eszmélődik, azt magáévá teszi és hirdeti, továbbá szentségeiben közvetíti. Az így értelmezett közösség anyjának Mária csak annyiban mondható, amennyiben ő szülte a közösség létét megalapozó és a közösséget életben tartó Főt, és amennyiben a közösség életét az idők végéig elkíséri az ő termékeny közbenjárása. Ennyire tág értelemben a protestánsok is elfogadhatják, hogy Mária a krisztusi Egyház anyja.

bb) Az Egyházat úgy is tekinthetjük, mint *egyes hívők összességét*. Az ilyen értelemben vett Egyháznak azért anyja Mária, mert anyja az így egyesült hívők mindegyikének, amint az Szent Ágoston óta tudatosult Egyházunkban. Anyja, hiszen az egyesek üdvösségéről gondoskodó szeretete minden egyes hívőre kivétel nélkül ráirányul, anyai szeretettel szeret mindenkit, aki Krisztust szereti. Aki a protestánsok közül Mária közbenjárásának tényét el tudja fogadni, ezt a második fajta anyaságot még inkább elfogadhatja, mint az előbbit.

120. §. Szűz Mária és a többi szentek tisztelete

1. Tételek a szentek tiszteletéről

Egyházunk a szentek tiszteletéről idők folyamán három dogmát mondott ki. Ezekben szenteken az üdvözülteket érti, elsősorban Szűz Máriát, aztán az angyalokat, azután olyan embereket, akiket az Egyház tévedhetetlen ítélete szentté avatott. A dogmák tehát Szűz Mária tiszteletére is vonatkoznak, de nem térnek ki arra, amit kezdettől fogva tanúsít az Egyház imaélete a tanítóhivatal hallgatólagos beleegyezésével: Szűz Máriát – mivel méltóságban minden üdvözült teremtményt felülmúl (vö. 113. §. 3. 2. pont) kiváló vallási tisztelet illeti meg.

1. Első hittétel: *A megdicsőült szentek vallási tiszteletre méltók* (DS 1867). Vallási tiszteletéről akkor beszélünk, amikor valakinek vallási kiválóságát hódolattal elismerjük. A tisztelet lényege ugyanis mindig valamilyen kiválóság hódolattal történő elismerése. Mivel Isten kiválósága minőségileg más, mint a teremtményeké (Ő az Abszolútum), az ő tiszteletét külön névvel jelöljük: *cultus latriae* = imádat. Ennek lényege annak elismerése, hogy minden tőle függ, Ő azonban nem függ senkitől és semmitől. Ezzel szemben a teremtmények, nevezetesen a szentek tisztelete csak egyszerű hódolat (*cultus duliae*) lehet. Mivel a szentek közt a legkiválóbb a Boldogságos Szűz Mária, az ő tiszteletét *cultus hyperduliae*-nek szokás mondani, Szent Józsefnél pedig *cultus protoduliae*-ről beszél a teológia (9).

A trienti zsinat dogmája nem azt mondja, hogy a szentek tiszteletét igénybe is kell vennünk, mint az üdvösségre nélkülözhetetlenül szükséges eszközt; csak azokat közösíti ki, akik tagadják a szentek tiszteletre-méltóságát. Más kérdés, hogyan bírálja el Isten az olyan embert, aki szándékosan elutasítja magától egyéni és közösségi megszentelődésünk kiváló eszközét, a szentek tiszteletét.

A Szentírás szerint az angyalok tiszteletre méltók, mert látják a mennyei Atya arcát (Mt 18,10); ez az ok azonban fennforog a szenteknél is. Jézus nagy tisztelettel nyilatkozik Mózesről, Dávidról, a három fő pátriarkáról és Keresztelő Jánosról; az apostolok is példaként állítják a hívek elé Ábrahámot, Noét és Jóbót. A szenthagyomány egy második századi emléke, amelyet Martyrium Polycarpi néven ismerünk, kifejezetten szól a vértanúk tiszteletéről, a 3. és 4. századi katakombák feliratai pedig a nem-vértanú szentek tiszteletét és segítségül hívását is tanúsítják.

2. *A szentek segítségül hívása megengedettségét, sőt üdvös hatását* szintén a trienti zsinat mondta ki dogmának (DS 1867).

Az Ószövetségből elég legyen arra utalnunk, hogy Isten meghallgatta Ábrahámnak Szodomáért, Mózesnek a népért, Jóbnak barátaikért való közbenjárását. Az Újszövetségben Szent Pál eredményesen imádkozott a hajótöröttekért (ApCsel 27,44). Jézus az Atya jobbán állandóan közbenjár értünk (Róm 8,34; Zsid 7,25), ezt teszik a szentek is, akik végleg bele vannak kapcsolva a Főbe, és teljesen hasonultak hozzá.

Szűz Mária közbenjárásáról már volt szó az előbbi fejezetben, ott azonban csak egyik oldaláról közelítettük meg témánkat: ne képzeljük közbenjárását antropomorf módon! Ezt az oldalt egészítsük ki azzal a megállapítással, hogy a szentek közbenjárása sohasem olyan eszközül ki Istentől, amit magunk nem tudnánk kieszközölni. Ilyenfajta közbenjárás ugyanis nem egyeztethető össze Isten fenségével. Mi tehát a helyes megoldás? Az a tény, hogy *akár közvetlenül intézzük kéréseinket Istenhez, akár Szűz Mária vagy egyéb szentek közvetítésével, kéréseink voltaképpen nem Istent fordítják felénk, hanem minket tesznek alkalmassá Isten ajándékainak befogadására.* Aki Szűz Mária vagy egy szent közvetítésével terjeszti elő kérését,

voltaképpen azt kéri, hogy a szűzanya vagy az illető szent őt is karolja át istenszeretetével, hogy az így felfokozott szeretet révén szíve még jobban kitáruljon Isten ajándékainak befogadására (10). Vegyük hozzá, hogy csak az tud eljutni Istenhez, akit maga Isten vonz magához (Jn 6,44), ebből viszont az következik, hogy kérő imánk – akár közvetlenül, akár egy szent közvetítésével jut el Istenhez – maga is Isten ajándéka, irántunk való szeretetének jele. Ezért kéréseink a legtávolabbi értelemben sem mondhatók az ember eszközének Istennel szemben; inkább Isten eszközei, amelyekkel lelkünket akarja kitágítani kegyelmi ajándékai befogadására.

A jól imádkozó ember kéréseinek elsődleges tárgya Istennel való kapcsolatának biztosítása és mélyítése, másodlagos tárgyai pedig mindazok, amik ezt a célt, vagyis lelkének javát szolgálják. Így tekintendők a földi javak is, amiket kérni szoktunk.

Mária közbenjárása – mint az előbbi fejezetben említettük – minőségileg nem különbözik a többi szent közbenjárásától. Különbözik azonban intenzitás és extenzitás tekintetében, vagyis jóval hatékonyabb, mint azok, továbbá univerzális, egyetemes kegyelemközvetítés.

3. Harmadik tételünket már a II. niceai zsinat (787) dogmatizálta, és a Tridentinum újra kimondotta: *Megengedett és üdvös dolog tisztelni a szentek képeit és ereklyéit* (DS 600-605; 1822-1823).

Mivel az ószövetségi képeket a bálványimádás veszedelme fenyegette, tilos volt faragott képet készíteniük (Kiv 20,4; MTörv 5,7-9). Ennek a tilalomnak jelentése nem egészen világos, hiszen maga Isten rendelte el, hogy a frigyláda tetejére két kerubot állítsanak. Az Egyház első századaiban tovább élt ez a tilalom a zsidókeresztényekben; annál inkább, mert akik a pogányságból tértek meg, azokat az Egyház féltette a bálványimádástól. De már a 2-3. századi katakombákban láthatunk szentképeket. Ezeknek elsődleges célja még csak a vallási igazságok és a tisztelet tárgyainak szemléltetése. Kivált az Üdvözítőnek és a szent keresztnek képei voltak használatban (Tertullianus: Apol 16). A 4. században templomokat is díszítenek képekkel, ez ellen többen felszólalnak, a nagy atyák (pl. Basilius, Augustinus, Nyssenus, Chrysostomus) azonban védelmükbe veszik. A képek tiszteletének bizonyos külső formái az 5. században jöttek szokásba.

Az ereklyék (a szent vére, csontjai, ruhái, használati tárgyai, koporsója stb.) tisztelete arra hivatkozik, hogy a vérfolyásos asszony meggyógyult Jézus ruhája szegélyének érintésére (Mt 9,20), és Szent Pál kendőinek érintésére is sokan meggyógyultak (ApCsel 19,11-12). A szmirnai keresztények vértanú püspökük holttestét értékes kincsnek tekintették és tiszteletben részesítették. A 3. század óta oltárokat és templomokat emeltek a vértanúk sírja fölé, ereklyéiket nagy megbecsülésben részesítették, fogadalmi tárgyakat ajánlottak fel, és nem egy ízben örömmel tapasztaltak ereklyék közvetítésével történt csodákat.

A teológiai megfontolás megállapítja, hogy tiszteletünk közvetlen irányulhat egy szent vagy Szűz Mária személyére. Ez esetben cultus absolutus-ról van szó. Amikor viszont a szent képére vagy ereklyéjére irányul, cultus relativus-ról kell beszélnünk, hiszen tiszteletünk közvetve ilyenkor is az illető szent személyének szól. Sőt mivel Istentől kapott kiválóságaik miatt tiszteljük őket, kétszeresen relatív a képek és ereklyék tisztelete. Szent Jeromos írja: „Tiszteljük a vértanúk ereklyéit, hogy imádjuk azt, akinek vértanú” (Epist 109 1). Mivel tehát a tisztelet nem magának a képnek vagy ereklyének szól, olyan esetben sem hamis a vallásosságunk, ha véletlenül hamis ereklyére irányul a tiszteletünk. A világi életben is megeshet, hogy egy elhunyt nagyságnak múzeumban őrzött emléktárgyáról idővel kiderül, hogy nem tőle való; az illető iránt való tiszteletünket nem szokta ez csorbítani.

Akár a szentek személyét, akár képeiket vagy ereklyéiket tiszteljük, tiszteletünk tárgya mindig Istennel, illetve Krisztussal való bensőséges kapcsolatuk és üdvtörténeti szerepük. Szűz Máriánál különösen latba esik tökéletes megváltottságának és az Egyház életében betöltött szerepének tisztelete.

Ebből látható, hogy milyen nagy a különbség Mária és a pogány vallásokban szereplő női istenségek és anya-istenek tisztelete között. A külső formák, a tisztelet külső megnyilvánulásai lehetnek hasonlóak, sőt azonosak. Ennek oka, hogy emberi alaptermészetünk egymástól egészen eltérő tartalmú érzelmeket nem egyszer azonos formában nyilvánít meg külsőleg. Ha például egy külső szemlélő messziről látta azt a jelenetet, amikor Jézus a jeruzsálemi templomot megtisztította (Jn 2,13-17), és nem ismerte Jézust, viselkedését könnyen összetéveszthette egy dühöngő örült viselkedésével.

4. Nem dogma, hanem biztos teológiai igazság, hogy a Szűz Máriának kijáró *hiperdulia* nem közbülső fok a szenteknek kijáró *dulia* és az Isten iránt tanúsított *latría* között, hanem a *dulianak* egy magasabb foka, tehát lényegesen más, mint a *latría*.

Ha néha költői magasztalásokban vagy népájtatosságok kifejezéseiben és viselkedési formáiban Mária tisztelete közel jár a *latría* megnyilvánulásaihoz, az az imént említett érzelme-kifejeződési törvény szerint ítélendő meg. Még az Egyház által hivatalosan használt szövegekben is találunk olyan költői jelzőket, amelyek csak Istent illetik meg (pl. *vita nostra*, *spes nostra*); ezeket sem szabad dogmatikusan értelmezni, hanem csakis a költészet hermeneutikája szerint. Esetleg arra is gondolhatunk ilyenkor – amit az előbbi fejezetben említettünk –, hogy mivel minden üdvözült forrása mások üdvösségének, ezért életet, természetfölötti életet remélhetünk Máriától (11).

2. Szűz Mária tiszteletének története

A Bibliában kevés szó esik Jézus anyjáról. Ez érthető, hiszen az apostoli igehirdetés elsősorban Urunk nyilvános működését, halálát és felmagasztalását hirdette, védelmezte és értelmezte; másodsorban a Jézus által felkínált üdvösséget és Isten uralmának közelségét; harmadsorban pedig a fokozatosan kibontakozó Egyház igényeit és a keresztény élet gyakorlati követelményeit. A Jézus anyjára vonatkozó hagyomány tanúi kevesebben is voltak, és ennek a hagyománynak írásba foglalása is jóval később történt, mint az előbb említett témaköröké. Ennek ellenére az „újszövetségi könyvek Egyházában „az Úr anyjának” egészen különleges szerepe volt, és pedig magától értetődő formában”, – ahogy a liberális protestáns Bultmann megállapította (12). Gondoljunk ilyen helyekre: Gal 4,4; Mt 1. és 2.; Lk 1. és 2.; Jn 2,1-11; Jn 19,25-27.

Az első niceai zsinat (325) előtti időben a Szűzanyát mint Madonnát, vagyis gyermekével együtt ábrázolták. Emlegetése is Krisztus misztériumaival kapcsolatos, tehát ekkor még csak üdvtörténeti szerepében tisztelik. Legrégibb képe a Priscilla-katakombában (2-3. sz.), továbbá Szent Péter és Marcellianus katakombájában (3-4. sz.) látható. Már az 1. sz. végétől emlegetik szüzességét, istenanyaságát és közbenjárását.

A negyedik század elejéről származó papyruson szerepel a *Sub tuum praesidium* kezdetű imádság, ebben a században találkozunk az első Mária-ünnepekkel is, amelyek Keleten az 5. században már kifejezett tartalommal bírnak. Ugyanakkor kezdenek templomokat építeni tiszteletére. Athanasius és Ambrosius óta mintaképnek tekintik, az első nyugati hozzá intézett imádságot pedig Ágostonnál olvassuk.

Tisztelete különösen tért hódít a keleti liturgiában. Dicsérete mindennapivá lett (400 körül). És, hogy ez a Mária-tisztelet mennyire átjárta a tömegeket is, mutatja a Nestoriusszal szemben nyilvánult heves tömegtüntetés. Nagy hatással volt a Mária-tisztelet elterjedésére az efezusi zsinat (431).

Hogy a hivatalos Egyház milyen álláspontra helyezkedett, mutatja, hogy a 6. században már belevették nevét (több más szent névsora élén) a római misekánonba.

Legnagyobb hullámokat a Mária-tisztelet a középkor végén, a trienti zsinat után és századunk közepe táján vetett: Ave Maria, Angelus, harangozás, szentolvasó, skapuláré, új

ünnepek, társulatok, Mária-kongregációk, szerzeteknek és egyéb társulatoknak oltalma alá való helyezése, Mária-oltárok, kegyhelyek, jelenések, mariológiai kongresszusok stb.

A II. vatikáni zsinat a liturgiáról és az Egyházzól szóló konstitúcióiban arra törekedett, hogy az istenanya tiszteletének biztosítsa helyét a Biblia és a krisztocentrikus teológia értelmezése szerint. Azóta bizonyos ájtatosságok részben átalakultak, részben elavultak. A papi szolgálatról és a pap életéről szóló zsinati határozat sem említi a papi lelki élet tartozékai közt a napi szentolvasó imádkozást (bár egyes zsinati atyák szerették volna bevenni), mert a keleti Egyházban az nem szokásos. Ugyanakkor buzdítja a papokat, hogy küldetésükben tartsák szemük előtt a Boldogságos Szűz Anya példáját. Ő „a Szentlélek vezetése alatt tökéletes teljességben szentelte magát a megváltás misztériumának. A papok tehát gyermeki odaadással tiszteljék és szeressék őt, az Örök Főpap édesanyját, az apostolok királynőjét és szolgálatuk oltalmazóját.” (P 18).

Az 1974. február 2-án kelt „*Marialis cultus*” kezdetű Apostoli Buzdítás úgy mutatja be a Szent Szűzet, mint az Egyház mintaképét Isten tiszteletének gyakorlásában. De magát Máriát is megilleti a tisztelet, hiszen Isten különleges szerepet juttatott neki megváltói tervei megvalósításában. Mivel alakja a Bibliában elválaszthatatlanul hozzákapcsolódik Krisztushoz és az Ő művéhez, tiszteletét is a krisztocentrikus szellemnek kell áthatnia, ahogy az a liturgikus reform során elvben már megvalósult. Ezért a liturgián kívüli ájtatosságoknak összhangban kell állniuk a liturgikus istentiszteleti formákkal, összekeveredniük azonban nem szabad. Különösen ajánlja a pápa az Úrangyala és a szentolvasó elmélkedő imádkozását, mert ezek révén alkalmunk van arra, hogy Szűz Mária lelkének tükrében szemléljük a megváltásunkra irányuló eseményeket.

3. Mit tartunk a Mária jelenésekről?

1. ALAPELVEK

a) *Első alapelvünk*, hogy ilyenek lehetőségét elvben nem zárhatjuk ki. Isten megengedheti, hogy ilyenek is legyenek.

b) *Második alapelvünk*: ha a jelenés ellene mond a kinyilatkoztatásnak, vagy azt kiegészíteni akarja, feltétlenül elvetendő. Minthogy ugyanis a kinyilatkoztatás ideje az 1. sz. végén lezárult, minden magánkinyilatkoztatás legfeljebb a Krisztusba vetett hit mélyítésére és a bűnbánat előmozdítására szolgálhat, nem egyébre.

2. TOVÁBBI SZABÁLYOK:

a) Hogy egy jelenés és az azzal kapcsolatos kijelentések összeegyeztethetők-e a kinyilatkoztatással vagy sem, annak eldöntésére egyedül az egyházi tanítóhivatal képviselője illetékes; nem perdöntő az élménynek vagy az ennek nyomán jelentkező hiedelemnek intenzitása. Az Egyház általában a kísérő csodák alapján dönt. Döntését megnehezíti, hogy számolnia kell a lélek tudattalan részéből fakadó illúziókkal és a tömegszuggesztió erejével.

b) Az egyházi döntés sohasem a jelenés megtörténtét mondja ki, hanem annak elfogadhatóságát: mivel nem mond ellene a kinyilatkoztatásnak, azért szabad elhinnünk; nem esik a babona bűnébe, aki elhiszi. A természetfeletti okosság ellen viszont vétkezhet, aki nem hiszi.

c) A jelenés hogyanja. Lehet, hogy Mária megdicsőült teste jelenik meg látható alakban. A megdicsőült test ugyanis tökéletes eszköze lehet a léleknek. A feltámadt Jézus is tetszés szerint tette magát láthatóvá, felismerhetővé, vagy láthatatlanná, ill. felismerhetetlenné (emmauszi tanítványok). – Vagy pedig az történik, hogy Isten úgy hat a

látnok érzékszerveire, hogy Szűz Máriát véli látni és hallani. Ilyenkor is lehet Mária-jelenésről beszélni.

d) Nem valószínű, hogy a jelenéskor közölt igazságot maga az istenanya fogalmazza úgy, ahogy azt a látnok tolmácsolja. Valószínűbb, hogy a Szent Szűz csak a gondolatot közli az illető lelkével, ő pedig egyéni stílusa, korának vallási elképzelései és a korabeli kifejezési formák szerint fogalmazza meg és tolmácsolja a gondolatot.

e) Ha a jelenések megtérést hirdetnek és eszközölnék, de azt nem egyoldalú fanatizmussal és nem az egyházi tekintély ellen irányuló éllel teszik, akkor olyan esetben is elfogadhatók, amikor azok hitelességét, történetiségét még komoly valószínűséggel sem lehet megállapítani. Hiszen ez esetben is az üdvözítés szolgálatában állnak.

f) A jelenéseknek egy időszakban vagy egy helyen való gyakorisága viszont a jelenés megtörténte ellen szól, hiszen Istennek a Bibliában, az egyházi hagyományban és a teológiában annyira hangsúlyozott transzcendenciájával és „rejtettségével” (Iz 45,15: Deus absconditus) nehezen lenne összeegyeztethető, hogy ilyen rendkívüli utakon is minduntalan üzeneteket küldjön számunkra.

g) „A Szentlélek... sajátos kegyelmeket is oszt szét a hívők minden fokozata között... Ezeket a karizmákat... hálaadással és vigasztalódással kell fogadnunk... Valódiságukat illetően... azokra tartozik az ítélet, akik előljárók az Egyházban, és akiknek különösképpen feladatuk nem a Lélek kioltása, hanem az, hogy vizsgáljanak felül mindent, és a jót tartásák meg (vö. 1Tesz 5,12.18-22; E 12.)”.

VII. főrészt: Megváltottságunk gyümölcseinek beérése (Eszkatológia)

121. §. Bevezetés az eszkatológiába

1. Az eszkatológia tárgya

Az eszkatológia az egyén és az emberiség életének végső dolgaival, illetve eseményeivel (görögösen: ta eszkhata) foglalkozik. Ilyenek: halál, különítélet, mennyország, purgatórium, pokol, paruzia, végítélet, a világ megdicsőülése. Az „eszkaton” szót vagy ezek összességének, vagy pedig bekövetkezésük idejének jelzésére szoktuk használni.

A kinyilatkoztatás a véget nem a tények és a történések megszűnésének tekinti, hanem *végállomásnak, beteljesedésnek* (Mt 28,20: szünteia), amely felé irányul és igyekszik minden. A végállomás azonban nem nyugvópont, nem az egyén és az emberiség életének végére tett olyan pont, amely után már semmi sem következik, hanem új élet kezdőpontja. Ez az új élet a kinyilatkoztatás szerint egészen más élet lesz. A platóni, a sztoikus és az indus filozófia a dolgok és események örök körforgását tanította, és a kereszténység ókorában egyes alexandriai hittudósok (pl. Origenész) így értelmezték a Szentírásban olvasható újjászületés (Mt 19,28: palingeneszia) és újjáalakulás (ApCsel 3,21: apokatasztaszisz) kifejezéseket. Úgy vélték, hogy a történelem befejezésekor minden megsemmisül, aztán újra kezdődik minden, megint lesz Ádám és Éva, ősbűn, áteredő bűn, megváltás stb. Ezt a nézetet az egyházi tanítóhivatal tévesnek minősítette, mert a legősibb időkre visszamenő értelmezés szerint az említett bibliai kifejezések nem megismétlődésre, hanem olyan átalakulásra utalnak, amilyenről Iz 55-56 és Jel 21,1-5 beszél: minden megszűnik, ami a világon ártalmas és értelmetlen; minden bűn, pusztulás, pusztítás és diszharmónia végleg eltűnik, és az értékek a maguk teljességében érvényesülnek.

Az emberiség boldog jövőjét valló evilági és keresztény elképzelés közt sok a hasonlóság. Megegyeznek az immanenciában, de különböznek abban, hogy a keresztény elgondolás nemcsak immanens, hanem azonfelül transzcendens is. Immanencián itt az evilágban végbemenő és az emberi fáradozás folytán létrejövő fokozatos fejlődést, az igazság, igazságosság, béke és boldogság világának ember által munkált kibontakozását értjük. Ennek szükségességét a kinyilatkoztatás nyomán Egyházunk mindig vallotta, leghatározottabb megfogalmazásban pedig a II. vatikáni zsinat tanította (pl. EM 21; 39). A transzcendencia arra vonatkozik, hogy a kinyilatkoztatás a véget Isten országa kiteljesedésének is mondja, Isten országa pedig nem evilágból való (Jn 18,36), tehát pusztán világi eszközökkel meg nem valósítható – bár így is kell érte dolgozni, hiszen immanens is, – hanem a kegyelem eszközli és bekövetkezése is Isten ingyenes ajándéka lesz (Ef 1,10-11).

2. Az eszkaton a Bibliában

1. Az Ószövetségben az eszkaton eseményeiről elsőnek a prófétai könyvek szólnak teljes határozottsággal. Az eszkaton itt és az újszövetségi Jelenések Könyvében „Jahve napja”, az *ítélet napja*, a végső leszámolás ideje. A gonoszok számára Isten haragjának és megtorló ítéletének napja, a jámborok viszont igazolást és jutalmat kapnak (Ám 5,18; Iz 2,12; 10,3; 22,5;

Szof 1,2-3). Végítélettel az evangéliumokban is találkozunk (pl. Mt 25,31-46), de itt nem a harag és a megtorlás ítélezik, hanem az történik, hogy az ítélet napjára érnek be a jó és rossz cselekedetek gyümölcsei, ekkor különül el egymástól a ma még együtt növekedő tiszta búza és konkoly, választódnak szét a hálóbba került hasznos és haszontalan halak (Mt 13). Akkor látjuk majd, hogy mi mire volt jó, és akkor érthetővé válik a ma még irracionálisnak látszó dolgok és események isteni rendeltetése. Ilyen értelemben „apokalüpszisz”, vagyis leleplezés is lesz az eszkaton.

2. Az apokalüpszisz kifejezésnek azonban csak másodlagos értelme a jóknak igazolása és a történelmi irracionálé megérthetősége. Elsődlegesen az *Úr dicsőségének végleges és teljes megnyilatkozását* jelenti ez a kifejezés (vö. Mt 24,30; 1Pt 4,13; 2Kor 1,13-14). Isten dicsősége abban áll, hogy szeretetét teljesen ingyen felkínálja mindenkinek, üdvözíteni azaz boldogságban akar részesíteni minden értelmes teremtményt; az embert is a vele való boldog életközösségre teremtette. Az eszkatonban mindenki előtt világossá válik ez az üdvözítő szeretet, és még azok is kénytelenek lesznek tudomásul venni, akik szabad akarattal elutasították. Az ítélet után kezdődő „aión”-t Isten dicsőségének ragyogása tölti be (Mk 10,30; Lk 18,30; 24,26; Róm 5,2; 1Kor 2,6-7; 2Kor 4,4; Ef 1,21 stb.).

3. Hogy az ítélet hogyan fog végbemenni és milyen lesz az utána következő állapot, arról a kinyilatkoztatás *a próféciák és az apokaliptikus irodalom nyelvén* szól: képekben és látomásokban. Kezdetben az üdvösség úgy jelenik meg, mint a bajokból való szabadulás és földi javak birtoklása. Izajás 60-66. fejezetei is még a paradicsomi béke áldásait helyezik kilátásba. Az újszövetségi nép már ráébred, hogy Isten nem tejjel-mézzel folyó országot ad övéinek, hanem abban a jutalomban részesíti őket, amelyben Krisztus részesült, amikor visszatért Atyjához. Az apostoli egyház felismeri Krisztus első és második eljövételének különbözőségét és azt, hogy az apokaliptikus képek a második eljövételre vonatkoznak. De mi a képeknek és jelképeknek lényeges mondanivalója, és mi az, ami csak az akkori ember világképének és általánosan használt szimbólum-rendszerének függvénye, vagyis csak kifejezési forma, tehát nem tartozik a lényeghez? Ez a kérdés régóta foglalkoztatja a Biblia értelmezőit, igazi jelentőségére azonban csak századunkban döbrentek rá a hittudósok. Ilyenekről van szó: a régiek a mennyet a levegőég fölöttinek képelték, a kárhozottak helyét pedig a föld mélyében; a sztoikus filozófia hatása alatt a világnak tűzben való megsemmisülésében hittek stb. A szentírási képek és fogalmazások örök mondanivalóit kutató hermeneutika tudománya a „Divino afflante” kezdetű pápai körlevél (1943) óta sokat fejlődött. Eredményeivel az egyes fejezetek részletezésénél fogunk találkozni.

4. Azt már régebben is látták, hogy „a kinyilatkoztatás *rendkívül tartózkodó*, a szó legnemesebb értelmében józan a *részletekre nézve*, épp azokban a mozzanatokban, amelyekről az eszkatológiailag érdekelt fantázia a legtöbbet szeretne tudni. Jámbor képzelődés, népies hiedelem és való vagy vélt kinyilatkoztatás aztán kiszínezi a kinyilatkoztatási eszkatológia térképének fehér foltjait, átfesti eredeti rajzait, és sokszor igen megnehezíti az eredetinek tiszta visszaállítását” (1). A múltban néha hittudósok is hibáztak e tekintetben, mert válaszolni próbáltak olyan kérdésekre, amelyekre nincs válasz a kinyilatkoztatásban, és feleletük csak bibliai kijelentések félreértésére – ennek mentsége koruk hermeneutikájának fogyatékosága –, vagy pedig bizonyos filozófiai elvekből való következtetésre támaszkodott (2).

3. Az eszkatológia története

1. Az apostolok korának igehirdetésében és az apostoli atyák idejében a már beköszöntött, de még nem teljes üdvösség gondolata és a paruzia állt előtérben, az apologéták pedig a test feltámadását védelmezték. Az eszkatológia egész tárgykörének részletes feldolgozását a 4. század nagy hittudósai kezdik el, és csak a skolasztika nagyjai fejezik be. Így alakul ki az ún. klasszikus eszkatológia, amelyet az új teológia képviselői egészen átdolgozandónak tartanak.

Ezt azzal indokolják, hogy hiányoznak benne a krisztológiai, szótériológiai és ekkleziológiai vonatkozások, továbbá a ma emberének más a vilásképe, mint a régi teológusoknak, végül az új hermeneutika eredményei néhány részletkérdésben más állásfoglalást kívánnak, mint amit pl. a múlt század hittudósai képviseltek (3).

2. Miket hangsúlyoz az új teológia az eszkatológiában?

a) Bár a klasszikus eszkatológia is tudatában volt annak, hogy az eszkaton végkifejlet, amely felé az egyén és az emberiség történelme irányul, nem figyelte fel az *eszkaton visszafelé ható dinamikájára*. A mai „eszkatológiai szemlélet” ezt így látja: az eszkaton eseményei szükségképpen jelen vannak valamilyen formában és hatnak az egész történelem során, tehát a mában is. Ezért csakis rájuk való tekintettel kaphatja meg a maga teljes értelmét a teremtés, a megváltás, az Egyház története és kegyelmi, szentségi élete. A teremtés motívuma olyan ajándékozó szeretet volt, amelynek a gyümölcsei az eszkatonban érnek be, és a Krisztus által szerzett kegyelmi erők már a jelen eseményeivel az abszolút jövőt készítik elő, a földi küzdelmek és szenvedések Krisztus keresztségében való részesedést eredményezhetnek, és így a krisztusi megdicsőülés ígértét is magukban foglalják. Az öskereszténység ezt úgy fogalmazta, hogy Egyházunk szentségi életének középpontja, az eukarisztia ünneplése Krisztus halálának és feltámadásának hirdetése, „míg el nem jön” (1Kor 11,26).

b) Az egyháztan részletezi azt az igazságot, hogy a megváltott ember életét a „*már*” és a „*még nem*” *kettőssége* jellemzi (O. Cullmann). Az üdvösség rejtett módon itt van már, de kiteljesedéséért még küzdenünk kell és imádkoznunk érte (2Tim 2,10; 1Pt 2,2). A „vándoregyház” már útban van a tökéletesség felé, és a megváltottság gyümölcseit nem fogja elveszíteni soha, a teljességtől azonban még nagyon távol van; még nem tökéletes. Nem tökéletesek intézményei, megfogalmazásai, tagjai. Mivel Krisztus titokzatos Teste, már birtokolja az „ontológiai” szentséget, „morális” szentsége azonban csak az idők végén lesz teljes. Addig örökös harc az egyén és az Egyház élete. Kegyelmi életünk ontológiai síkon a Fiú élete bennünk, aki a Lélek által utat nyit az Atyához (Ef 2,18), de Istennel való egyesülésünk nem lehet teljes, mert gyengeségeink és gyarlóságaink még akadályozzák, és nem lehet végleges, mert bármikor elveszíthetjük. Teljessé és véglegessé az eszkatonban válik, akkor találjuk meg igazi hazánkat (Jn 14,3), és a világ is akkor fogja maradéktalanul tükrözni Isten elgondolásait. Ennek a kettősségnek szem előtt tartása kettőt eredményez: megadja azt, amit ma „eszkatológiai feszültség”-nek szokás nevezni, továbbá segít bennünket önmagunk és a világ lényegének megértésében. Legmélyebb énünket megérteni ugyanis csak az képes, aki a reá és a világra váró örök sorsból kiindulva is értelmezi önmagát.

c) Az eszkatonban bekövetkező teljességet, révbeérkezettséget az új teológia gyakran mondja „*abszolút jövő*”-nek. Ez a kifejezés könnyen félreérthető: abszolútnak csak azért mondjuk, mert az evilágban elérhető értékek és tökéletességek relatív jellegével áll szemben. A mi világunkban ugyanis még a legtisztább szeretet és a legnagyobb boldogság is relatív, fogyatékos, ha másért nem, elveszíthetőségének lehetősége miatt. Akkor azonban teljes tisztaságukban érvényesülnek az értékek. Az abszolút jelző nem jelenti azt, hogy egyforma mértékben részesül benne mindenki, és azt sem, hogy akkor mintegy megmerevedik az élet. Az abszolút jövő élete a végtelen igazságban, jóságban, szépségben és szeretetben való részesedésnek végtelen sok formáját és fokozatát, a végtelen Isten végtelen sok formában történő élvezésének lehetőségeit rejti magában, ezért a végkifejlet nem befejezés lesz, hanem az új és igazi, határtalan élet kezdete (4).

d) Az eszkatológiai szemlélet és az eszkatológiai feszültség a keresztény ember földi életét a *reményből és a reményben való életté* teszi. Ez a remény nem pusztán várakozás, vagy jámbor óhajoknak, vágyaknak a jövőbe való kivetítése, hanem hitre épülő meggyőződés (2Kor 5,6-9). Isten ugyanis a múltban világosan kimutatta szeretetét, szándékait, hatalmát, és ereje a jelenben is állandóan működik. Krisztus feltámadása igazolta, hogy Isten örök életet biztosíthat az ember számára, élete és tanítása pedig megmutatta, hogy milyen úton érhetjük el az abszolút jövőt, és

hogyan az emberiség élete fokozatos haladás ennek irányában, az egész történelem üdvtörténet is egyúttal.

A remény azonban nem jelent bizonyosságot, hiszen egyéni üdvösségünk Isten kegyelmének elfogadásán vagy visszautasításán fordul, és senki sem tudhatja teljes bizonyossággal, hogy ki fog-e tartani az elfogadott kegyelemben. Éppen ezért az eszkatológia állandó *éberségre és felelősségérzetre* int bennünket: minden tettünkkel egyéni jövőnket és az emberiség jövőjét építjük vagy romboljuk.

e) Az új eszkatológia lényegesen *krisztocentrikus*. Nemcsak azért, mert Krisztus megdicsőülése után már biztosak lehetünk benne, hogy minden a megdicsőülés állapota felé tart. (vö. Jn 12,32), hanem azért is, mert a világ megdicsőülése bizonyos értelemben Krisztus egyéni sorsának kiteljesedése is lesz. A megváltás műve ugyanis akkor bontakozik ki a maga teljességében, a Megváltó személye pedig már nem mostani, „rejtett” dicsőségbe öltözött, hanem olyan formában jelenik meg, hogy az egész világ kénytelen lesz elismerni Küriosz-voltát.

Szent Pál szerint Krisztus a mi gyarló testünket átalakítja és hasonlónak teszi megdicsőült testéhez, mégpedig azzal az erővel, amellyel hatalma alá tudja vetni a mindenséget (Fil 3,21). Eszerint Krisztus megdicsőült testéből sugárzik ki az erő, amely az embert és a világot dicsőségre változtatja (vö. 2Kor 3,18; 2Tesz 1,10; 2,14). A megdicsőült Krisztusnak ez a szerepe – több mai hittudós szerint – nem korlátozódik a végső állapotra. Már a történelmi fejlődés során is ez az erő tereli a fejlődést az abszolút jövő felé az evolúció természetes működésének irányítása által.

Az egyén számára Krisztus megdicsőülése a biztosítéka az eszkatológiai ígéretek beteljesülésének. Sőt mivel Krisztus prófétai, főpapi és királyi szerepét örökkévalónak mondja a kinyilatkoztatás (Zsid 7,23-24; Lk 1,33), joggal feltételezzük, hogy az örök életben is ő lesz eszköze Isten színelátásának, Ő fogja közvetíteni a megdicsőültek hódolatát, és az ő királyi győzelmében részesülnek azok, akik földi életükben őt ismerték el legfőbb uruknak és parancsolójuknak.

f) Az ősegyház eszkatológiája erősen *kozmosz és kollektív jellegű*. Az egyén túlvilági és világvégi sorsával aránylag keveset foglalkozik, mert az egyént Isten népe közösségének tagjaként és a világmindenség sorsának részeseként veszi (Róm 8,19-21; vö. Iz 65,17-24). Ezzel szemben a középkorban, méginkább a protestantizmus fellépése óta, minden területen az individuum került előtérbe. Századunk antropológiai szemlélete eredményeként az új teológia visszakanyarodott a kinyilatkoztatás emberképéhez, és az eszkatológiában is elsősorban az emberiség és az ember világa sorsával foglalkozik, és ennek keretében beállítva, továbbá az egyén közösségi vonatkozásaiba beágyazva tárgyalja az egyénre vonatkozó eszkatológiai problémákat.

122. §. Onnan leszen eljövendő

1. A dicsőséges eljövétel bizonyossága

A próféták gyakran beszélnek az Úr eljövételének napjáról, és azt általában az ítélet napjának mondják. A korábbiak még ide vesznek egyes történelmi katasztrófákat, az ellenség diadalát (Ez 13,5; Siral 1,12; 2,21) vagy Izraelnek ellenségei fölött aratott győzelmeit (Ez 31,15-18); a későbbiek viszont a történelem befejezéseként említik az „*Úr napját*”, és az egész világ megítélésére vonatkoztatják (Dán 9,26; 11,27; 12,13; Zak 14,12-21; Zsolt 94,2; 96,13).

1. Az Újszövetség szerint az Úr eljövetele *Jézus dicsőséges visszajövetele* által történik. Az utóbbit hol paruziának (Mt 24,3.27; 1Tesz 2,19; 2Tesz 2,1; 1Kor 15,23; Jak 5,7-8; 1Jn 2,28), hol epiphaneia-nak (1Tim 6,14; Tit 2,13), hol pedig apokalüpszisz-nek (2Tesz 1,7; 1Pt 4,13) mondja. A paruzia szó a hellenizmus korában a császárnak vagy más főembernek ünnepélyes látogatását jelentette. A diaszpóra-zsidóságban a messiási ország dicsőséges beköszöntését jelezték ezzel a kifejezéssel. Az *epiphaneia* a dicsőség külső megnyilvánulására utal, az *apokalüpszisz* pedig leleplezést jelent. Jézusnak első, szolgálai alakban történt eljövetele és világvégi dicsőséges eljövetele közti minőségi különbséget nem fejeznék ki, ha második eljövételéről vagy egyszerűen visszajöveteléről beszélünk, ezért inkább a „dicsőséges eljövétel” elnevezést használjuk. De mikor Jézus világvégi eljövételéről szólunk, kerülnünk kell annak látszatát, mint ha ez az eljövétel helyváltoztatással járna. A megdicsőült Krisztus teste fölötté áll a tér és idő kategóriájának, számára a menny nem jelent helyet, eljövetele tehát azonos lesz epiphaneia-jával, azaz megdicsőült embersége mindenki előtt való kinyilvánításával: akkor az egész emberiség olyan változáson megy keresztül, hogy mindenki kénytelen lesz megtapasztalni a láthatatlanul állandóan köztünk élő dicsőséges Krisztust. Így tehát Krisztus voltaképpen nem jön el hozzánk, hanem a *világ érkezik el őhozzá*, amennyiben a történelem során fokozatosan olyanná fejlődik, hogy a történelem végén képes lesz befogadni mindazt, amit Krisztus a megváltással kiérdemelt számára (5).

Jézus dicsőséges eljövetele kezdettől fogva szerepel az apostoli ígéretekben (ApCsel 17,31; 1Kor 1,8) és az Egyház legrégebbi hitvallásaiban. Jézus mennybemenetele után angyali jelenés juttatta ezt eszébe az apostoloknak (ApCsel 1,11), akiknek maga Jézus több ízben beszélt róla, hogy ennek tudata vigasztalást és erőt adjon nekik a miatta szenvedett üldöztetésekben (pl. Mt 10,16-23; Mk 8,34-38; 13,9-13; Lk 9,23-26). Jézus mindig az Emberfia eljövételét említi, ezt a jelzőt viszont a szentírók kizárólag Jézus szájába adva használják, ami azt mutatja, hogy világvégi eljövételének megjövendölése egyenesen tőle és nem az ősegyház utólagos reflexiójából származik.

2. *A paruzia már az apostolok idejében kettős arculatú.* Egyrészt azokat az ószövetségi elemeket tartalmazza, amelyek a borzalmas világítéletet és a gonoszok megbüntetését helyezik kilátásba (vö. Mk 13; Mt 24-25; Lk 17). Az így előadott apokaliptikus képek rettegést, bűnbánatot, megtérést akarnak kiváltani az emberekből. A paruzia másik arculatát így fogalmazza a Titushoz írt levél: „Várjuk reményünk boldog beteljesedését: a nagy Istennek és Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak dicsőséges eljövételét...” (2,13). Szent Pál az igazságos bíróban bíz, aki a győzelem koszorúját, az igaz élet koronáját adja annak, „aki örömmel várja eljövételét” (2Tim 4,8). A kétféle szemlélet közül egyszer az egyik, máskor a másik jut szóhoz az újszövetségi Szentírásban. Ennek oka minden valószínűség szerint az ígéretek aktuális szükségleteiben keresendő. A paruzia tudata az üldözések idején a vigasztalás eszköze és a hűség biztosítója volt, az üldözések megszűntével és a pogányok kritikájának elhallgatása után pedig, amikor a kereszténységben a lanygulás jelei mutatkoztak, az ígéretek inkább az

ítélkezés idejét, Jézusban pedig a számonkérő bírót láttatja, hogy a keresztény élet komolyságát és a hívek felelősségét ébren tartsa.

3. Azzal a gondolattal is találkozunk az Újszövetségben, főleg Szent Pálnál, hogy Jézus világvégi eljövetele *megkoronázása és betetőzése lesz a történelem során végighúzódó állandó eljöveteleinek*. Első ízben megtestesülésekor jött közénk, de azóta is állandóan eljön a vele való egyéni találkozásokban. A benne hívő és keresztségét vállaló ember a megdicsőült Krisztus életében részesül, a keresztény ember Krisztusban él és Krisztus él őbenne (Fil 1,20-21; Gal 2,20). Minél többen kapcsolódnak így bele a történelem során, annál inkább nő Krisztus titokzatos Teste, amely az így bekapcsolódott élő és elhunyt embereket mind magába tudja foglalni. Amikor végre Krisztus mértéke betelik (Ef 4,12-15), amikor majd azok, akik arra hivatottak, hogy az ő plérómáját alkossák (Ef 3,19), valamennyien elérik a túlvilági megdicsőülést, akkor következik be a paruzia. Ez a felfogás Krisztus dicsőségének megjelenését összekapcsolja a Krisztusból élő és általa megdicsőült emberek föltámadásával és dicsőségüknek az utolsó ítéleten való megnyilvánulásával, sőt az egész teremtett világ megdicsőülésével (vö. Kol 3,3-4: „... életetek Krisztussal el van rejtve az Istenben. Amikor majd Krisztus, a mi életünk megjelenik, vele együtt ti is megjelentek dicsőségesen”).

4. A *paruzia beköszöntését a kinyilatkoztatás apokaliptikus színekkel ecseteli*. Az ún. Márk-apokalipszisben (Mk 13,24-27) például ezt olvassuk: „Azokban a napokban, amikor a gyötrelmek véget érnek, a nap elsötétedik, a hold nem ad világosságot (vö. Iz 13,10), a csillagok lehullanak az égről, és a mindenséget összetartó erők megrendülnek (vö. Iz 34,4). Akkor majd látjátok az Emberfiát, amint eljön a felhőkön (vö. Dán 7,13), hatalommal és dicsőséggel. Szétküldi angyalait és összegyűjti választottait a szélrőzsa minden irányából (vö. Zak 2,9.10), a föld szélétől az ég határáig (vö. MTörv 30,4)”. A többi evangéliumban, Szent Pál leveleiben (főleg a két tesszalóniki és az 1Kor levélben), továbbá a Jelenések könyvében is találkozunk ilyen, részben az Ószövetségből, részben a Krisztus-korabeli apokaliptikus irodalomból vett leírásokkal.

Ezek mítikus képek, amelyek az akkori ember irodalmi nyelvén azt az ellenállhatatlan erőt akarják kifejezni, amelyet a dicsőségben (doxa = dicsfény, mint a hatalom jele) megjelenő Krisztus a világ hatalmasaival, a gonosz lélekkel, sőt a természet erőivel szemben is képviselni fog.

2. A paruzia előjelei és időpontja

1. A PARUZIA ELŐJELEI

A Biblia több olyan eseményről tesz említést, amelyek a paruziát megelőzik, ezeket régtől fogva a paruzia előjeleiként szokták számontartani a hittudósok, véleményük azonban nem egységes sem abban, hogy hány ilyen előjel van, sem abban, hogy milyen sorrendben fognak ezek bekövetkezni. Mai felfogás szerint nem lehet történeti egymásutánról beszélni, mert ezek csak azt a folyamatot jelzik, illetve olyan eseményeket jeleznek, amelyek a történelem során az Egyház sorsát kísérik fogják. Nem jövendölések akarnak lenni, hanem vigasztalások. Arról szólnak, hogy a végső győzelem Krisztusé lesz. Lesznek közben is nagy diadalai az Egyháznak, de tagjainak ilyenkor nem szabad elbizakodniuk, mert ezek a győzelmek a világvég beköszöntése előtt nem tekinthetők véglegesnek. Krisztus az ellentmondás jele (Lk 2,34; Róm 9,33) volt földi életében, ez a sors vár követőire a világ végezetéig.

A paruzia ilyen előjelei: a) Az evangéliumot hirdetni fogják minden népnek; b) Izrael elfogadja Jézust Messiásnak; c) Illés és Hénoch visszajövetele és vértanúhalála; d) az antikrisztus fellépése, amely nagy aposztáziát eredményez; e) viszálykodások, gyűlölködések, gyötrelmek; f) kozmikus katasztrófák; g) az Emberfia jelének feltűnése.

„Az Isten országának ezt az evangéliumát hirdetni fogják az egész világon, bizonyosságul minden népnek. Csak akkor jön el a vég” (Mt 24,14). Jézus itt nem szól arról, hogy a hirdetés milyen eredménnyel jár, ezért elvileg évszázadokig tartó hirdetésre is gondolhatunk, és akkor csak annyi a mondanivalója, hogy a paruzia bekövetkeztéig mindenütt adódik alkalom arra, hogy Krisztus mellett, vagy ellene döntsenek az emberek.

„A megátalkodottság csak részben érte Izraelt, amíg a pogányok teljes számban meg nem térnek, akkor majd egész Izrael elnyeri az üdvösséget az Írás szerint” (Róm 11,25-26). Jézus is utal *Izrael megtérésére* (Mt 23,39 párh). Mivel Szent Pál ezt a pogányok megtérése utánra teszi, és nem hozza közvetlen összefüggésbe a paruziával, itt is feltételezhetjük, hogy bár a paruzia nem következik be megtérésük előtt, a megtérést nem tekinthetjük a paruzia közvetlen előjelének.

Hénoch és Illés eljövételének tekintetében nem volt egyértelmű az ősegyház véleménye; egyesek tagadták. A Jelenések könyve (11,3-13) két tanút említ, akik vértanúságot szenvednek, három és fél nap elteltével feltámadnak és az égbe szállnak. „A két tanúban sokan Mózeszt és Illést látják, mint akik jelen voltak az Úr színeváltozásakor... Mások Hénochot és Illést látják bennük, mint akiknek a zsidó felfogás szerint a Messiás második eljövetele előtt kell megjelenniük. Különbözően a zsidó törvények szerint legalább két tanúra van szükség, hogy valami jogilag bizonyossá váljék. A két tanú jelenti az Egyház hivatalos tanítói hatalmát. A két tanúnak a megadott időben semmi baja sem történhetik, vagyis az Egyház tanítói működését nem lehet megakadályozni. Csak a világvégi üldözéskor szűnik meg a két tanú szereplése, sőt meg is ölik őket” (6). Illésnek mint Isten útja előkészítőjének visszatéréséről Malakiás próféta (3,1.23) beszél, ezt vette át a Siracides (48,9-12), és Jézus idejében sokan vallották. Az evangéliumok azt hirdetik, hogy mivel Keresztelő Szent János Illés lelkületével készítette elő Jézus útját (Lk 1,17), ezért benne jött el Illés, nem kell rá többé várni (Mt 11,14; vö. Mk 6,15). Ennek csak látszólag mond ellent az, hogy Jézus egy alkalommal így beszélt: „Illés ugyan eljön és helyreállít mindent”. Mert ugyanezen szöveg következő verseiben szemrehányást tesz, hogy Illés eljött már az Ő előhírnökében, de sokan nem akarták felismerni (Mt 17,10-13; Mk 9,13). A jövőidejű fogalmazással tehát nem a jövőre akar utalni Jézus, hanem Malakiás jövendölését idézi, bár nem szó szerint.

„Jézus második eljövételét előjelek előzik meg, ezek közt nagy szerepet játszik az *antikrisztus* (1Jn 2,18-27). Szent Pál a ‚bűn emberének‘, a ‚kárhozat fiának‘ (2Tesz 2,3) nevezi. Jézus beszédében, amelyet a világ végéről mondott, ‚hamis Krisztusoknak és hamis prófétáknak‘ (Mt 24,24) nevezi azokat, akiknek János az antikrisztus (ellenkrisztus) nevet adja. Az antikrisztus azokat a felforgató erőket személyesíti meg, amelyek a történelem folyamán Krisztussal szembe helyezkednek. Jánosnak ez a felfogása nem zárja ki annak lehetőségét hogy a világ végén személyként is megjelenik az antikrisztus” (7). „Számolni kell azzal, hogy lesz hitehagyás és szakadás az Egyházban, sőt a gonoszság néha nyomasztólag felülkerekedik. Az utolsó időkben ezek a jelek még feltűnőbbek lesznek. A ‚bűn embere‘... viselkedésének leírása emlékeztet Iz 14,4, Ez 28,2 és Dán 11,36-ra. A gőg megnyilvánulása végső fokon az önistenítés” (7). Az antikrisztus egyéb neveken is szerepel. A Jelenések könyve például sárkányról (12) és két vadállatról (13), továbbá a sátán által vezetett seregekről (20) beszél, Szent Pál pedig betolakodóról (2Tim 3,1-9) és a gonoszság titká-ról (mysterium iniquitatis: 2Tesz 2,1-12).

„*Nemzet nemzet ellen és ország ország ellen támad.* Éhínség, ragály üti fel a fejét és a föld megrendül itt is, ott is. De ez még csak a kezdete a gyötrelmeknek” (Mt 24,7-8). A Szentírás egyéb helyei rámutatnak, hogy mindezeknek oka a „világ bűne” (Jn 1,29), amely részben az áteredő bűn által rosszra hajló természetünknek, részben a történelem során felhalmozódott gonoszságnak következménye, és amelyet Krisztus „új parancsának” (Jn 13,34), a szeretetre, békére, egyetértésre való törekvésnek kell ellensúlyoznia. Az ígélet szerint ugyanis a szereteté lesz a végső győzelem (1Kor 13,8.13).

A kozmikus katasztrófákat később fogjuk tárgyalnia világ megdicsőülésével kapcsolatban.

Az *Emberfia jele* az egyházatyák véleménye szerint a kereszt lesz. Mások erről másként vélekednek.

2. A PARUZIA IDŐPONTJA

Láthatjuk, hogy az ún. előjelek alapján nem lehet megmondani, hogy mikor lesz a paruzia. Bonyolítja a helyzetet, hogy néha úgy tűnik, mintha *Jézus és az ősegyház közelinek gondolták volna a paruzia bekövetkezését, más adatokból viszont ellenkezőjére következtethetünk*. Az olyan kijelentések, amelyek váratlan, meglepetésszerű eljövételről szólnak (Mt 24,44.50: abban az órában, amikor nem gondoljátok; 1Tesz 5,2; Lk 12,39; 2Pt 3,10; Jel 3,3; 16,15: tolvaj módjára lepi meg az embereket), nem hozhatók fel a közelség ellen, mert akár hamarosan, akár évezredek múlva következik be, mindkét esetben meglepetésszerű lehet az eljövetele. Ezek a kijelentések legfeljebb azt igazolják – amit az imént láttunk –, hogy az úgynevezett előjelek nem közvetlenül Krisztus dicsőséges eljövetele előtt végbemenő események.

Szent Pálról és az ősegyházzal feltételezhetjük, hogy tévedtek, amikor közelinek vélték a paruziát (1Tesz 4,15; 1Kor 7,29-31; Fil 4,6; Zsid 10,25.37; Jak 5,8; 1Pt 1,5). Hiszen az üdvösségünkre irányuló tanításhoz Jézus világvégi eljövételének csak a ténye tartozik hozzá, az viszont, hogy mikor lesz vége a világnak, nem üdvösségi, hanem tisztán természettudományos kérdés, természettudományt pedig nem akar tanítani a kinyilatkoztatás.

Vannak tények, amelyek azt mutatják, hogy az időpont kérdése nem nagy szerepet játszott az ősegyház életében. Hiszen Jézus Egyházat alapított, és apostolait minden nép megtérítésére küldötte. Szent Pál is egyházközségeket szervezett, és ezekbe utódokat nevezett ki. Figyelemre méltó továbbá, hogy a szent iratokban semmi nyoma sincs annak, hogy a többek által közelinek várt paruzia elmaradása nagy csalódással és zavarokkal járt volna. Ezek és hasonló tények meg kijelentések azt mutatják, hogy az ősegyházat *nem a paruzia bekövetkezésének időpontja foglalkoztatta elsősorban, hanem a „döntés szituációja”*: előbb-utóbb találkozni fogunk a megdicsőült Jézussal, és mostani döntéseinken fordul, hogy örök boldogságra vagy örök kárhozatra fog-e ítélni. Ítéletem tehát tulajdonképpen már mostani döntéseimmel megkezdődik, a vele vagy ellene való elkötelezettséggel (Lk 12,8-9; Mt 10,32-33; Mk 8,38 párh stb.).

Jézus tévedhetetlensége mellett a most mondottakat is szem előtt kell tartanunk, amikor egyes kijelentései alapján úgy tűnik, mintha – legalább egy ideig – ő is közelinek hitte volna dicsőséges eljövételét.

Ilyen félreérthető kijelentések: a) „Biztosan nem járjátok végig Izrael városait, amíg az Emberfia el nem jön” (Mt 10,23). Mai magyarázók szerint az Emberfia eljövetele ebben a szövegben vagy Jézus feltámadását vagy Jeruzsálem pusztulását vagy az evangélium diadalát jelentheti. – b) Ugyanez a megoldás kínálkozik Jézus színeváltozásakor mondott szavaira: „... az itt állók közül némelyek nem halnak meg, amíg nem látják az Emberfiát, amint eljön országában” (Mt 16,28). – c) Kevesebb gonddal jár a Kaifásnak adott válasz értelmezése: „De mondom nektek, mostantól látni fogjátok az Emberfiát, amint a Mindenható jobbán ül, és amint majd eljön az ég felhőin” (Mt 26,64). Hiszen a „mostantól” a távoli világvéget is jelentheti. – d) Annál nehezebb ennek a kijelentésnek megfejtése: „Mondom nektek, nem múlik el ez a nemzedék, míg ezek mind be nem következnek” (Mt 24,35). A nemzedék szót egyesek a zsidóságra vonatkoztatják: fennmarad a világ végéig. Mások szerint a nemzedék szó az üdvtörténetnek jelen szakaszára vonatkozik. A zsidók ugyanis a történelmet bizonyos szakaszokra osztották: Ádám-tól Ábrahámig egy szakasz, Ábrahám-tól a mózesi szövetségig egy másik szakasz, Mózes-től egy harmadik. Jézus azt mondaná, hogy az általa kötött új szövetséggel kezdődő új szakasz a világ végéig fog tartani, a nemzedék szó tehát az új szakaszban élők és

egyúttal ennek az új szakasznak tartamát jelentené. Hogy Krisztussal új szakasz (aión) kezdődött, kifejezetten vallja a Biblia (pl. Mt 12,32; 13,39-43; 28,20; Mk 10,30; Ef 1,21; vö Zsid 9,26; Gal 1,4). Az a felfogás sem valószínűtlen, hogy Jézus hallgatói a korabeli zsidó apokaliptika hatása alatt úgy vélték, hogy „Jahve napjának” beköszöntését igen nagy gyötrelmek fogják megelőzni, és amikor Jézus a mostani nemzedékről beszélt, arra célzott, hogy a szorongás és gyötrelmek az ő követői életében már megkezdődik, a paruzia napját (ama „napot”) viszont, amely csak a gyötrelmek után jön, senki sem ismeri (Mt 24,36), még ő sem mint ember (8).

Jézus mindenesetre hallgatói felfogásához alkalmazkodott, az általuk várt új kornak beköszöntéséről az apokaliptikus irodalom képeivel, sőt a „synopsis prophetica” szellemében beszélt, ugyanakkor azonban nem szűnt meg hangsúlyozni, hogy a várt istenország övele és őbenne már megérkezett (pl. Mt 4,17; 12,28; Mk 1,15). Tanítványai kezdetben nem reflektáltak ez utóbbira, hanem csak dicsőséges eljövételére és saját megdicsőülésükre gondoltak. Később, valószínűleg Jeruzsálem pusztulása után, jöttek rá, hogy Jézus feltámadása és megdicsőülése igazolja az új korszak (aión) eljöttét (Zsid 6,5). Szent János evangéliuma már tudatosan képviseli azt a kettősséget, amelyet a későbbi szenthagyomány gyökereztetett meg az Egyházban: Krisztus dicsőségének megjelenése már feltámadásakor megvalósult (Jn 16,16-22), a holtak feltámadása az ő megdicsőült életében való részesedés lehetőségével elvileg már megkezdődött (Jn 11,23-26; vö. 5,24), sőt már az ítélet is kezdetét vette (Jn 3,18-19). Mégis várható egy világvégi feltámadás (Jn 5,28-29; 6,39.44.54.), Jézus dicsőségének mindenki előtt való megnyilvánulása (Jn 21,22-33; 1Jn 2,28; 3,2; Jel 20,11-15) és a végítélet (Jn 5,25-30).

A paruziával kapcsolatos kijelentéseknek ilyen értelmezése közbülső helyet foglal el az ún. radikális eszkatológisták (J. Weiss, A. Schweitzer, F. Buri, M. Werner stb.) felfogása és Bultmann „eszkatologizálás” (Enteschatologisierung) között. A radikális eszkatológisták Jézust a közeli paruziával fenyegetőző, de saját elképzeléseiben csalódott prófétának próbálták feltüntetni. A paruzia késői eljöttét tanítványai találták volna ki önmaguk és mások vigasztalására. Bultmann mitoszalanító eljárása viszont teljesen jelentéktelennek tünteti fel a paruzia tényének és időpontjának kérdését. Szerinte Jézus és követői szándéka csak az volt, hogy a „döntés szituációjára” figyelmeztessenek, a paruzia pedig azoknak a szemléletes mitológiai képeknek egyike, amelyekbe a döntés és felelősség gondolatát beöltöztették: halálunk pillanatában találkozni fogunk Istennel, és mostani döntéseinken fordul, hogy mit kapunk tőle akkor; valódi paruziáról tehát nem lehet szó.

123. §. Ítélni eleveneket és holtakat

1. Az utolsó ítélet

1. AZ ÍTÉLET TÉNYE ÉS KÖRÜLMÉNYEI

a) A *legrégibb* szentírási könyvek szerint az Egyiptomból való kiszabadulás Isten büntető ítélete volt Egyiptom fölött (Ter 15,14; vö. Bölcs 11,10); ítélet volt Szodoma sorsa (Ter 18,20; 19,13) és a vízözön is (Ter 6,13). A régiéknél az ítélet napja („Jahve napja”) általában egybeesett a természeti csapások, a háborús borzalmak és egyéb súlyos történelmi megpróbáltatások idejével (lásd: 122. §. 1.).

Amosz próféta óta tevődött át a hangsúly a történelem végére. Ettől kezdve Jahve napja a végítélet napja lesz (Ám 5; Iz 24-27; Joel 3; Hab 3; Szof 1-3). Az Újszövetség is a végítélet napjának tartja a paruziát (pl. Mt 13,30; 19,28; 25,31-46; Mk 8,38; Jn 5,25; Róm 2,5-11; 2Kor 5,10; 2Tim 4,1 stb.). Az újszövetségi lelohelyek azonban nemcsak a harag és büntetés napjának mondják (Mt 11,22-24; 2Pt 2,9; 3,7; Jel 6,17), hanem főleg a választottak összegyűjtése és megjutalmazása (Mk 13,27; Lk 21,28; Mt 24,31; 25,14-23; ApCsel 2,20; 1Kor 4,5; 2Tim 4,8; 1Jn 4,17 stb.) napjának.

Krisztus ugyanis sokak romlására és üdvözítésére jött (Lk 2,34). Aki őt elutasítja, már meg is ítéltetett (Jn 16,11). A fejsze a fa gyökerére van helyezve: minden szárazfát kivágnak és tűzre vetnek (Mt 3,10 párh). Jézus példabeszédei (Mt 13: konkoly és háló; Mt 25: tíz szűz és öt talentum; Lk 12: éber szolgák; Lk 14: az ünnepi lakoma stb.) és dramatizált színes leírása azt hirdetik (Mt 25), hogy minden ember örök sorsát eldönti az utolsó ítélet, *az ítékezés végső célja* azonban nem a kárhoztatás, hanem a jók és gonoszok végleges szétválasztása és a jók megjutalmazása, az üdvözítés betetőzése (lásd: 121. §. 2. 1-2.) lesz.

A végítéletnek ilyen szemlélete az első evangelizáció tartalmára vonatkozó rövid utalásokban már fellelhető (pl. 1Tesz 1,10; ApCsel 10,42-43; 17,31; 24,25). Itt is, az evangéliumokban is, továbbá Szent Pál, Péter, Jakab és Júdás levelében, valamint a Jelenések könyvében is szembeötlő, hogy míg az Ószövetségben inkább *a népek megítélésén* volt a hangsúly, addig az Újszövetség általában *egyének megítéléséről* beszél.

A *szenthagyomány* a legrégebb időktől fogva (már Polükarposz) ugyanúgy tanít az ítéletről, mint a Biblia, az Egyház tanítóhivatala is már a legrégebb hitvallásokban *dogmaként* vallja a világ és az egyének megítélését (DS 6-76).

b) *Az ítélet körülményei.* Erről nem sokat tudunk. A Biblia szerint Jézus lesz az *ítélőbíró* (Jn 5,22; 8,15-16; Mt 16,27; 25,32; ApCsel 10,42; 17,31; Róm 2,16; 2Kor 5,10; 2Tim 4,1; Zsid 10,30; Jel 16,5; 19,11). Más helyek viszont az Atyát mondják az ítélet bírójának (Róm 2,3; 14,10; 1Pt 1,17; Jel 14,7 stb.), de arról is olvasunk, hogy az angyalok (Mt 13,49), az apostolok (Mt 19,28), sőt az igazak (1Kor 6,2) ítélnék.

Jézus szerepét valószínűleg ebből az idézetből kiindulva kell értelmeznünk: „... azon a napon, amelyen Isten Jézus Krisztus által ítélik az emberek rejtett dolgai fölött” (Róm 2,15-16; vö. ApCsel 17,31). Alighanem az történik, hogy a Krisztusban kinyilatkoztatott és felkínált végtelen isteni igazság, jóság, könyörület, továbbá az általa képviselt követelmények lesznek a norma, amelyet az ítéletkor magunk előtt látunk, és lesznek a mérték, amelyhez önmagunkat, saját életünket hozzámérjük, és amelyhez mérten szinte magunk ítéljük meg magunkat.

Az angyalok, apostolok és az igazak ítélezése abban állhat, hogy ártatlanságuk, helytállásaik, hűségük vagy esetleg megtérésük példaként fog ragyogni, és a bukottakból kiváltja az önitételt: ha ők meg tudták tenni, miért nem tettem meg én?

Azt is olvassuk, hogy az ítélet *a Jozafát völgyében* megy végbe (Joel 4,2). Ennek a szónak szimbolikus jelentésére kell gondolnunk, mert azt jelenti, hogy Jahve ítél. Azért szerepelhet

szimbólumként ez a völgy, mert itt semmisítették meg az ellenséget, később pedig ide hordták ki és égették el a szemetet. De kérdéses, hogy vajon földünkön megy-e végbe az ítékezés, bár biztos, hogy a földkerekség képes lenne befogadni az egész történelem minden emberét, hiszen a feltámadt test valószínűleg nem lesz térbeli. Az *ítélet módjáról* képletesen mondja a Szentírás, hogy felütik a nagy könyvet (pl. Jel 20,11-15), vagy hogy Jézus két oldalára állítja a jókat és a rosszakat (Mt 25). Valószínű, hogy ez nem szó szerint lesz így, hanem mindenki olyan kegyelmi megvilágosítást kap, amelynek következtében látni fogja saját és az egész emberiség minden gondolatát, szavát, cselekedetét, mulasztásait és ezek következményeit. Ilyen megvilágosítás pillanatok alatt lefolyhat, amennyiben egyáltalában szó lehet pillanatról, időbeli kategóriáról a feltámadásban elváltozott embernél. Az ítélet *nemcsak a megkereszteltre terjed ki*, hanem minden emberre (Mt 25,32), hiszen Isten mindenkinek üdvösségét akarja, és mindenkivel közli a Krisztus által kiérdemelt kegyelmeket. Nem könnyű megérteni azt a szentírási kijelentést, hogy Isten az angyalokat is megítéli (1Kor 6,3; 2Pt 2,4; Jud 6). Ez elsősorban a bukott angyalokra értendő, akiknek sorsa már eldőlt, a világ végéig azonban képesek akadályokat gördíteni Krisztus művének útjába. Ítéletük részben ennek az engedélynek lejártát jelenti, részben annak nyilvánosságra hozatalát, hogy minden erőfeszítésük hiábavaló volt, sőt Krisztus ügyét még mesterkedéseik is előbbre vitték. A jó angyalok ítélete abból állhat, hogy az emberek üdvözítése érdekében végzett munkájuk mindenki előtt nyilvánvalóvá lesz.

2. AZ ÍTÉLET TÁRGYA

Az ítélet tárgya mindaz, amit az ember tett vagy mulasztott (2Kor 5,10). Még gondolatainkról (1Kor 4,5), sőt fölösleges szavainkról (Mt 12,16) is számot kell adnunk. Jézus leírásából az következne, mintha csak „az irgalmasság hét cselekedete” szempontjából ítélné meg bennünket (Mt 25,34-46), egyéb szentírási helyekből azonban látjuk, hogy Jézus csak annyit akart hangsúlyozni, hogy aki ezeket az erényeket szándékosan nem gyakorolja, elkárhozik. Többek szerint még arra is gondolhatunk, hogy az utolsó ítéleten tetteink, gondolataink és mulasztásaink nem külön-külön jönnek napvilágra – hiszen a különítéleten már szerepeltek ebben a formában –, hanem az lesz nyilvánvalóvá az ítéleten, hogy mivé váltunk ezek hatására. Természetfölötti egyéniségünk teljes kibontakozását viszont Isten iránt való kötelességeink mellett elsősorban az önzetlen és önfeláldozó felebaráti szeretet alakítja, illetve ennek hiánya akadályozza. Ezért fognak ezek különös hangsúllyal szerepelni az ítéleten (vö. Róm 1,29-2,9; 13,10; Jak 2,13; 4,11-12).

Sokan lehetségesnek tartják, hogy a végítéleten olyanok bűnei is nyilvánvalóvá válnak, akik megtértek, sőt üdvözültek (Szent Tamás: Suppl 87 2). De nem megszegyenítés formájában, hanem Isten irgalmas szeretetének és annak bemutatásával, hogy milyen sokra viheti, aki az isteni irgalomra épít, bármilyen mélyre süllyedt a bűnökben.

2. A különítélet

1. A KÜLÖNÍTÉLET IGAZOLÁSA

A Szentírás sehol sem említi kifejezetten, hogy a végítéleten kívül részünk lesz egy másik, egyéni ítéletben. Csak annyit mond, hogy halálunk után rögtön jutalomban vagy büntetésben részesülünk. Ebből viszont logikusan következik, hogy már halálunk percében egyénileg is megítéltetünk, és ezen a különítéleten dől el örök sorsunk. Ünnepeles formában a tanítóhivatal sem a különítéletéről nyilatkozott, hanem halál utáni sorsunkról (DS 1000), mindennapos igehirdetése azonban nemcsak jóváhagyta, hanem magáévá tette a híveknek ezt a meggyőződését. Ennélfogva a különítélet ténye *dogmának* tekintendő.

A *Biblia* az embert elsősorban Isten választott népe tagjának tekinti, és a próféták, valamint az apostolok főképpen a közélet bűneit ostromozzák, de alkalmilag az egyéni felelősséget és egyéni számadást is hangsúlyozzák. Így már Jeremiás (31,29-30; 32,19), Ezekiel (18,5-31),

Jób, Zsoltárok, Példabeszédek. Hogy a számadás rögtön a halál után már bekövetkezik, azt a Sirák fia (1,13; 11,18-28), továbbá a Makkabeusok második könyve (12,45; vö. 15,12-16) említi.

A dúsgazdag és a szegény Lázár haláluk után rögtön elfoglalják kiérdemelt helyüket (Lk 16,22-23), a bűnbánó Iákor (Lk 23,43) és Júdás (ApCsel 1,25) szintén. Ide vehető Szent István vértanú imádsága és látomása (ApCsel 7,56), Szent Pál kívánsága (Fil 1,23), különösen pedig a Korintusiaknak írt második levél szavai. Ezek arról szólnak, hogy ezen a világon vándorként élünk és távol járunk az Úrtól, de ha megválunk a testtől, hazajutunk az Úrhoz. Aztán így folytatja a levél írója: „Mindnyájunknak meg kell ugyanis jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy kiki megkapja, amit testi életében érdemelt, aszerint, hogy jót vagy rosszat tett-e” (2Kor 5,6-10). Ebben a szövegben a testtől való megválás és az ítélőszék előtt való megjelenés egyszerre történik.

Komolyan vitatható a Zsid 9,27-ben olvasható szavak bizonyító ereje: „...az ember számára az a rendelkezés, hogy egyszer haljon meg, és utána ítéletben legyen része”. A hagyományos értelmezés úgy vette, hogy az „utána” szó itt közvetlen a halál után következő állapotot jelzi. Az újabbak azonban felfigyeltek rá, hogy a következő mondatban Jézus másodszeri megjelenéséről van szó, mégpedig úgy, hogy azt inkább a paruziára kell vonatkoztatnunk, nem pedig a halál utáni találkozásra.

A *szenthagyományban* sokáig bizonytalanság uralkodott az egyén halál utáni sorsáról, tehát a különítéletet illetőleg is. Ennek oka részben a Biblia kollektív emberszemlélete, részben az, hogy az apostoli igehirdetés nem minden hitigazságot fejtett ki, csak a központi jellegűeket. Egyes nyilatkozatokból azonban kikövetkeztethető a tételünk (így pl. Ignatius: Rom 4,1; Trall 13; Polycarpus: Phil 9; Iustinus: Thryph 5; Irenaeus: Haer 4 17 6; 38 3 stb.). Világos és egyértelmű megfogalmazása azonban hosszú időt igénylő dogmafejlődés során történt.

2. A KÜLÖNÍTÉLET LEFOLYÁSA

A különítéletet – akár csak a végítéletet – *nem szabad antropomorf módon elképzelni*. A mindentudó Istennek szüksége sem arra, hogy a mérleg egyik serpenyőjébe jötteteinket tegye, a másikba bűneinket, sem arra, hogy meghallgassa beismerésünket vagy védekezésünket. Egyéniségünk földi életünk során állandóan alakulóban van, minden jó és rossz tettünk, sőt gondolataink is visszahatnak ránk, jó vagy rossz irányban alakítanak bennünket, és az ítéleten az válik világossá, hogy mennyire alakult ki bennünk Krisztus képe, vagy mennyire távolodtunk el attól. A mérték tehát itt is Krisztus. Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy a különítélet bírója Krisztus lesz, akár csak a végítéleté.

a) Voltaképpen azonban, *ki-ki önmagát ítéli meg*. Ez valószínűleg úgy történik, hogy természetfölötti megvilágosítást kap az ember, és ennek következtében teljes tárgyilagossággal tudja hozzámérni magát Krisztushoz, akiben mint tükörben tudja szemlélni saját állapotát, és amit lát, abból maga vonja le a következményt: vagy alkalmas arra, hogy Krisztussal élvezze az örök boldogságot, vagy még további tisztulás kell ehhez, vagy pedig teljesen és visszavonhatatlanul alkalmatlan arra, hogy Isten közelében legyen. Ezek a megállapítások egyben az ítélet végrehajtását is eredményezik. Mert aki fölismeri, hogy elérte, amit Isten gondolt róla, az élni is kezdi a megdicsőült Krisztus boldog életét, aki pedig rájön arra, hogy mindent elhibázott, annak lelkéből a céltalanság, önvád és kitaszítoottság érzése a kárhozat szörnyű kínjait váltja ki. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy *az ítélet végrehajtása a kimondása után azonnal bekövetkezik*.

b) Ehhez az elképzeléshez egyes újabb hittudósok hozzáveszik *a halál pillanatában történő végleges állásfoglalás lehetőségét*. Amikor a földi kötelek elszakadnak és az

evilági gondok eltűnnek, a magára maradt embernek alkalma lesz arra, hogy teljes tudatossággal és szabadsággal foglaljon állást az Istenben megvalósuló örök élet mellett vagy ellene. Ebbe az állásfoglalásba beleszólnak egész korábbi életének állásfoglalásai. Aki ugyanis általában Isten akaratát szokta választani, vagy legalábbis a fölismert igazság és jóság önzetlen szolgálata mellett szokott dönteni, az minden valószínűség szerint ebben a pillanatban is Istent fogja választani. Aki viszont tudva és akarva mindig szembeszegült az igazság és jóság vállalásával, annak számára elvben lehetséges Isten választása, de a gyakorlati valószínűsége csekély. A halál pillanatában történő döntő állásfoglalás azonban önmagában csak önítélet. Isten által történő ítéletté akkor lesz, ha ebben Isten segítő kegyelme is szerephez jut, legalább olyan formában, hogy megláttatja az objektív értékeket és elhárítja azokat az akadályokat, amelyek az akarat szabadságát veszélyeztetnék.

c) Emberségünk utolsó pillanatában történő ilyen állásfoglalás hipotézisét (Endentscheidungshypothese) tovább építi *Boros László elgondolása* (9). Boros feltételezi, hogy nemcsak a szellemi életet élt emberek, hanem az elhunyt kisdedek és olyan felnőttek, akik sohasem jutottak el értelmük és szabad akaratuk használatára, a halál pillanatában mind elérik azt a szellemi érettséget, hogy szabadon tudnak dönteni Isten mellett vagy ellene.

Mindkét elméletnek nagy nehézsége, hogy sem a kinyilatkoztatásból, sem a tapasztalatból nem bizonyítható, hanem csakis filozófiailag valószínűsíthető. Tapasztalati bizonyítása vagy cáfolata akkor válnék lehetővé, ha volna olyan ember, aki valódi, végleges halált élt át, onnan visszajött és be tud számolni élményeiről; de ilyen ember nem akadt, hiszen pl. a naimi ifjú nem a végleges halál pillanatát élte meg, ítélet alá nem került, mielőtt Krisztus feltámasztotta. – Másik nehézsége mindkét elméletnek, hogy nehéz elképzelni: miként szólnak bele korábbi életünk szabad akaratú döntései a végső döntésbe anélkül, hogy annak szabad voltát veszélyeztetnék. Akik az ún. egzisztencialista-perszonalista szabadságfogalmat nem tudják magukévá tenni, azok számára különös súllyal jön számításba ez a nehézség. – Boros elméletének külön – harmadik – nehézsége, hogy akik életükben sohasem használták értelmüket és akaratukat, hogyan képesek a végső pillanatban gyakorlatilag Isten ellen dönteni; hiszen vele mint végtelen jósággal, igazsággal és szépséggel találkoznak, ahogyan a megdicsőült Krisztus alakjában mutatkozik előttük.

A különítéleten végleg eldőlt az ember sorsa, állapota mégsem mondható véglegesnek. Hiszen lesznek, akik tisztulásra ítéltetnek. Akik pedig a mennyei boldogságba jutnak, a világ végéig nélkülözni fogják ennek a boldogságnak azt a teljességét, amelyet az egész természetnek újjáteremtése, az „új ég és új föld” fog jelenteni. Vitatott továbbá, hogy milyen lesz az emberi léleknek a testhez való viszonya a világvégi feltámadásig. Egyes hittudósok ugyan újabban az „animae separatae” elképzelésnek tarthatatlanságát bizonyítják (lásd 23. és 124. §.), azt a kérdést azonban nyitva hagyják, hogy a világvégi feltámadás nem ad-e többletet a mennyország boldogságának és a kárhozat kínjainak testben történő megélésében.

A különítélet színhelyéről és időpontjáról semmi biztosat nem tudunk. A hely valószínűleg a halál színhelye, az időpont pedig a testi halál bekövetkezésének pillanata lesz.

3. A különítélet és a végítélet összefüggése

A különítélet nem teszi-e fölöslegessé a végítéletet? Van-e értelme az utolsó ítéletnek, miután az ember sorsa végleg eldőlt a különítéleten? Úgy látszik, mintha nem volna értelme, legfeljebb csak akkor, ha két fokozata lenne a büntetésnek, egy enyhébb és egy szigorúbb, és a szigorúbbat az utolsó ítélet osztja ki, ahogy a keletiek közül sokan képzelik. Ezzel a látszattal szembeállíthatók a következő megfontolások:

1. Az ember nemcsak egyén, hanem a közösség tagja is. Méltányos tehát, hogy *a közösség előtt* nyilvánvalóvá legyenek azok az értékek vagy bűnök, amelyekkel a közösség nagy érdekét, Krisztus titokzatos Testének kiteljesedését elősegítette vagy hátráltatta. *Az utolsó ítéletkor nem az ítéleten lesz a hangsúly, hanem a leleplezésen*, vagyis az egész emberiség előtt való bemutatásán annak, hogy ki-kí a maga döntéseivel, szándékaival, tetteivel vagy mulasztásaival hogyan járult vagy nem járult hozzá Isten világának kibontakoztatásához. Lehull a lepel mindannak értékéről, amit az ember jó vagy rossz szándékkal alkotott: a kultúra jelentőségéről, a tudomány és művészet alkotásairól, a közösségi élet módozatairól, a vallásos tanításokról, a szellemi, erkölcsi és egyéb tényezők történeti szerepéről. Sok dolog, ami nekünk áldásosnak és hatalmasnak látszik, talán jelentéktelennek fog tűnni, amit pedig itt lekicsinyeltek, annak meglátjuk az igazi hatását.

2. Ugyanez a leleplezés egyúttal „theodiké” is lesz, vagyis *Isten igazolása*. Kiderül, hogy mit miért engedett meg Isten, továbbá, hogy a számunkra kellemetlen vagy kínos dolgok vagy személyek és események hogyan szolgálták vagy szolgálhatták volna lelki javunkat. Az is kiderül, hogy a végső győzelem az abszolút értéké lett. „Mióta Krisztus a szolga alakjában jelent meg, és mióta hatalmát a kereszt gyöngesége mögé rejtette, azóta Isten szeretete és mindenhatósága keltheti a balgaság látszatát és lehet botránkozni rajta. De eljön a pillanat, amikor a gondviselés titka teljes fényben fog ragyogni, és mindenki meglátja benne azt az atyai törődést, amelyet Krisztus magasztalt. A Megváltónak, Krisztusnak a dicsősége főleg abban nyilvánul majd meg, hogy mindenki tiszta képet kap prófétai, főpapi és uralkodói szerepéről és az általa véghezvitt megváltás hatásáról. Evangéliuma és Egyháza látszólag csupa csatavesztéssel járta a történelem útját, mégis kovász volt, amely áthatotta az emberiséget. Kitűnik az is, hogy tanítása és példája hány emberben fakasztott hitet, reményt, mennyi emberben erősítette a türelmet, a szeretetet és az áldozatos lelkületet, és főleg mennyi embert vezetett igazi bűnbánatra.” (10).

3. Végül *pedagógiai célja* is lehet annak, hogy kétféle ítéletet tart Isten. Mert vannak emberek, akiket az egész világ előtt való leleplezés gondolata vissza tud tartani olyan titkos bűnöktől, amelyeket nyugodtan elkövetnének, ha a titokban történő különítelek mellett nem volna nyilvános leleplezés.

4. A kiliazmus

A Jelenések könyvének egyik leírása (20,2-10) azt a látszatot kelti, mintha kétféle utolsó ítéletre kellene számítanunk: először a sátán áll az ítélőszék elé, és csak ezer év múlva az emberiség. A sátán első megítélése azonban csak ezer évre szól, mert utána rövid időre kiszabadul az alvilágból, és újra kísértetni kezdi az embereket, sőt harcba gyűjti követőit az igazak ellen. De tűz csap le az égből, és megemésztí a félrevezetetteket, a sátánt pedig csatlósaival együtt kénkövel égő tüzes tóba vetik. A sátán első megítélésével egybeesik „az első feltámadás”. Ekkor életre kelnek, akik vértanúhalált haltak Krisztusért, és Krisztussal együtt ezer esztendőn át uralkodnak. A többi halott csak a második feltámadáskor, az ezer év elteltével támad fel. A görögben khiloi jelenti az ezret, ezért nevezték azok mozgalmát, akik erre a szövegre hivatkoztak, kiliazmusnak.

A Jelenések szövege nem könnyen értelmezhető, pontos mondanivalóján ma is vitatkoznak a szakemberek.

1. Abban valamennyien megegyeznek, hogy az ezres szám nem szó szerint veendő, mert az akkori apokaliptikus irodalomban (R. Eliezer ben Hyrkanos), sőt az Ószövetségben (Kiv 20,6) igen hosszú időtartam jelzésére szolgál.

Ugyancsak egyetértenek a magyarázók abban, hogy a Jelenések könyvében említett ezeréves uralom teljesen más jellegű, mint a zsidó apokaliptikában (Hén; Bar; Ezdr) és Kerinthosznál meg az ebionitáknál olvasható ezeréves uralom. Ez ugyanis kizárólag földi,

sőt érzéki javak élvezését és az átokszoltárok beteljesedését ígéri. Az egyházatyák mereven szembehelyezkednek ezzel a felfogással, főleg Alexandriai Szent Dénés, Szent Jeromos és Szent Ágoston. Gelasius pápa dekrétuma pedig (496) a kiliaszták írásait az apokrifokkal egyenrangúnak nyilvánította (DS 354. vö. Róm 14,17). A kiliazmusnak ezt a formáját durva, nyers kiliazmusnak (*chiliasmus crassus*) szokták nevezni.

2. Többször felütötte fejét a történelem során egy enyhébb formájú kiliazmus (*chiliasmus mitigatus*). Ez a bibliai paradicsomot akarja lehozni a földre még a világ vége előtt. Papiász, Jusztinus, Irenéusz, Tertullianusz, Metódiosz és mások szerint a paruzia idején csak az igazak támadnak fel, paradicsomi életet élnek, mert a sátán ezer évre megbilincselteket. Ezer év elteltével jön a többiek feltámadása és a végítélet. A középkorban Joachim a Fiore apát követői várták a Szentlélek eljövételét és vele az üdvtörténet egy harmadik szakaszának, a Szentlélek országának és a szeretet diadalának kezdetét. Később egyes protestáns szektákban éledt fel a kiliazmus szelídebb formája. A kiliazmusra emlékeztet továbbá egyeseknek az általános evolúcióra hivatkozó elképzelése: a világ fokozatos fejlődés során eljut majd egy olyan ideális állapotra, amelyben alkalmas lesz arra, hogy Isten kegyelme teljesen átjárja, és így a megdicsőülés állapotába emelje.

Az egyházatyák és a későbbi magiszteriemi nem-hivatalos megnyilatkozások (legutóbb 1944-ben, DS 3839) a kiliazmus enyhébb formáját is elvetették. Ennek alapján komolyan kétségbe vonható, hogy a Jelenések könyvének sorai ilyenre utalnának. A durva és enyhe kiliazmusmal egyformán szembe állítható a Szentírás kijelentése: „Az én országom nem ebből a világból való” (Jn 18,36). Ide vonatkoztatható az is, hogy a Szentírás szerint a feltámadást szorosan követi az ítélet (Jn 5,28-29; Mt 13,39-43). – Nb. A fejlődéseméletre épülő elgondolás később terjedt el a hittudósok között, mint az elutasított elképzelések.

3. Voltak és vannak, akik Szent Ágoston nyomán az első feltámadást és az ezeréves uralmat megkeresztelkedésünkre és az *Egyháznak a világvéig tartó életére* magyarázzák, a második feltámadást pedig a végítéletet megelőző testi feltámadásra. Ezt az értelmezést valószínűtlenné teszi az a tény, hogy a Jelenések könyvében első ízben csak a vértanúk támadnak fel, a sátán pedig ugyanakkor harcképtelenné válik.

4. Egyesek úgy vélik, hogy Krisztus és a vértanúk *uralma nem a földön, hanem a mennyei boldogságban megy végbe*, de áldásos hatásait a földiek is érzik. Az első feltámadás tehát a vértanúk üdvözülésére vonatkoznék. Mások az Egyház történeti sorsának általános szimbolizálását látják a szövegben: lesznek diadalai és üldöztetései, a lelkekre tett hatása jóval több ideig tart, mint annak ellenkezője, és a végső győzelem Krisztusé lesz. Ismét mások szerint az első feltámadás a római birodalomban a Jelenések könyve megírásának idejében még folyó *üldözések megszűnése* lenne, az ezer éves uralom pedig az Egyháznak a paruziáig terjedő sorsát szimbolizálná, továbbá a paruziát közvetlenül megelőző nagy aposztáziát és küzdelmeket.

5. Az ítélet rettenetessége

Isten ítélkezéseit a Biblia elrettentő színekkel ecseteli, Szent Pál pedig azt hirdeti, hogy mindnyájan bűnösök vagyunk, mindegyikünk méltó az ítéletre (Róm 3,10-20). Lesz-e olyan ember, aki meg tud menekülni a kárhoztató ítélettől? Saját érdeméből kifolyólag senki sem képes erre, hangsúlyozza Szent Pál. Isten azonban saját Fiát küldte, aki magára vette az ítéletet (Róm 8,3; 2Kor 5,21), hogy ne legyen már semmi ítéletre méltó azokban, akik Krisztus Jézusban élnek (Róm 8,1). „Nem azért küldte el Isten a Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvösséget szerezzen a világnak” (Jn 3,17). Krisztusnak szolgálni annyi, mint önmagunk és a világ megdicsőülését szolgálni (2Kor 3,7-11).

Szent János evangélista idejében már általánossá vált az a Szent Pálnál is fel-felbukkanó elgondolás, amely a végső dolgokat elővételezi a jelenbe. Eszerint az egyesek élete és az egész

üdv történet nemcsak Isten kegyelmi kiáradásának, hanem egyúttal ítéleteinek története is. Ami jó vagy rossz történik az egyén és az emberiség életében, annak felhívó jellege van: megtérésre vagy hűségre szólít fel bennünket, és aki az ilyen felszólításra igennel válaszol, voltaképpen elővételezi és előkészíti saját kedvező megítélését (vö. Jn 3,18). Így Krisztus ítélkezése a különítelek és a végítélet alkalmával tulajdonképpen csak befejező aktusa lesz az egyéni életben és az emberiség életében szüntelenül végbemenő ítélkezéseknek. Éppen ezért nemcsak fenyegetés akar lenni az ítéletre vonatkozó kinyilatkoztatás, hanem buzdítás és vigasztalás is: ha törekedünk úgy élni a világban, ahogy Krisztus élt, akkor teljes bizalommal tekinthetünk az ítélet napjára.

124. §. Várom a holtak feltámadását

1. A feltámadás ténye

1. A BIBLIA TANÚSÁGA

Jahve napjának eljövételét az *ószövetségi könyvek* általában nem hozzák kapcsolatba a holtak feltámadásával. Amíg Isten ítélezését nem a történelem lezárásának tekintették (vö. 121. §. 1. pont), nem beszéltek a feltámadásról, sőt egy ideig még azután sem. Mindössze annyit tudtak ebben az időben, hogy Isten képes életre kelteni a megholtakat. Ezt mutatják Isten kiváltságos embereinek halottámasztásai (Illés: 1Kir 17,17-24; Elizeus: 2Kir 4,20.32-37; 13,20-21), továbbá a nép felemelkedésének a halottak feltámasztása képében történő ábrázolása (Oz 6,2-3; 13,14; Ez 37,1-14; Zsolt 85,7). Első ízben a bölcsességi irodalom korában találkozunk a mai értelemben vett feltámadással (Dán 12,1-3; Bölcs 4,20-5,14; 2Makk 7 több verse; 12,43-44). Ez a késői ószövetségi hit szólal meg Lázár nővérének Jézushoz intézett szavaiban: „Tudom, hogy feltámad, majd a feltámadáskor, az utolsó napon” (Jn 11,23-24). Ezzel a hittel szálltak szembe a szadduceusok, amikor tagadták a feltámadást (Mt 22,23; Mk 12,18 stb.).

Jézus néha úgy beszél, mintha csak az igazak támadnának fel. Például: „... az igazak feltámadásakor megkapod jutalmadat” (Lk 14,14); „Atyámnak az az akarata, hogy mindenki, aki látja a Fiút és hisz benne, örökké éljen, s feltámasszam az utolsó napon” (Jn 6,40); „aki eszi az én testeimet ..., feltámasztom az utolsó napon” (Jn 6,54).

Máskor Krisztus kifejezetten hirdeti a gonoszok feltámadását is. Például: „egész tested a kárhozatra jusson” (Mt 5,29-30); „... két lábbal az örök tűzre kerülnöd” (Mt 18,8-9); „inkább attól féljete, aki a kárhozatra vetve a testet is, a lelket is” (Mt 10,28); „a sírokban mindnyájan meghallják..., és előjönnek. Akik jót tettek, azért, hogy feltámadjanak az életre, akik gonoszokat tettek azért, hogy feltámadjanak a kárhozatra” (Jn 5,28-29).

Az *apostolok* a szadduceusok és a pogányok ellenkezésével szembehelyezkedve hirdetik a feltámadást. Így Péter és János (ApCsel 4,2), Pál Athénben (ApCsel 17,18.32), a főtanács előtt (ApCsel 23,6-9), Félix helytartó (ApCsel 24,15), Fesztusz helytartó és Agrippa király jelenlétében (ApCsel 26,6.23), az első tesszalóniki levélben (4,13-16), a két korintusi levélben (1Kor 6,14; 15,12-56; 2Kor 4,14), a római levélben (6,5; 8,11), a filippi levélben (3,21) és a Timóteusnak írt második levélben (2,18). A Zsidóknak írt levél a feltámadást az alapvető hittételek közé sorolja (6,2), ugyanezt írja Szent Pál a korintusiaknak (15,16-19).

Szent Pál elsősorban a dicsőségre való feltámadásról beszél, hiszen nem a hittételt fejtegeti, hanem alkalmi buzdítást intéz a címzettekhez arról, hogy tartsanak ki a hitben, hogy ők is részesüljenek a feltámadt Krisztus sorsában (pl. Róm 8,17; 1Kor 15; Gal 6,7-9; Fil 3,10-21). Athénben azonban és Félix helytartó előtt kifejezetten vallja, hogy a gonoszok is fel fognak támadni, és ugyanezt közvetve is tanítja, valahányszor a végítéletre és annak kárhozható következményeire utal (pl. Róm 2,15-16; 1Kor 6,2-3; 11,32; 2Kor 5,10; 2Tesz 1,6-10). A gonoszok feltámadását a Jelenések könyve is ismeri (pl. 1,7).

2. A SZENTHAGYOMÁNY TANÚSÁGA

Az ősegyház számára a bőséges bibliai anyag megkönnyítette, hogy a szenthagyomány egyértelműleg tanítsa a jók és gonoszok világvégi feltámadását; bár itt is az igazak feltámadása van előtérben. A feltámadásról beszélnek a temetők és a temetés, továbbá az ember túlvilági sorsának elnevezései (pl. koiméterion, koimészisz, depositio, dormitio, elszenderedés,

elszunnyadás, lefektetés, elalvás), valamint a temetkezési helyeken olvasható feliratok. Ugyanezt mutatják egyes ősrégi ábrázolások: sírjából felkelő Lázár, Jób feltámadása (ez a kép Jób 19,25-27 szövegének félreértéséből származik), a fönixmadár, a tavasszal új tollruhába öltözködő páva stb. Írott bizonysgot már az apostoli atyáknál olvasunk (Didaché, Római Kelemen, Polikárp) és az apologétáknál (Iustinus, Irenaeus, Tertullianus). Az utóbbiak a föltámadt testnek a régivel való azonosságát is említik Szent Pál nyomán. Külön művet (monográfiát) elsőnek Athénagorász és Tertullianus írtak a feltámadásról.

Akárcsak Jézus és Szent Pál, a feltámadás szót a szenthagyomány egyes képviselői néha csak a megdicsőültek feltámadására vonatkoztatják, holott egyéb kijelentéseik alapján kétségtelen, hogy vallják a kárhozottak feltámadását. Ezt a szóhasználatot a régiéknél nem ritka szónokias, ún. emphatikus fogalmazás magyarázza: örök életnek igazában csak az üdvözültek élete mondható, mert ahhoz képest a kárhozottak örök élete nem igazi élet; így a kárhozottak feltámadása sem nevezhető igazi feltámadásnak a dicsőségre való feltámadáshoz viszonyítva.

3. ÉRTELMI MEGFONTOLÁS

Már a szentatyák idejében értelmi megokolásokkal is találkozunk a feltámadást tagadók meggyőzésére. Ilyenek: a) A Biblia szerint az ember testből és lélekből összetett lény. Ennélfogva testünk feltámadása nélkül nem egész emberségünk részesülne az örökkévaló boldogságban vagy az örök kárhozatban. – b) A megváltás teljessége is szükségessé teszi, hogy az ne korlátozódjék az ember lelkére, hanem az egész ember, tehát a test számára is lehetővé váljék a megdicsőülés. – c) Annál inkább, mert a Verbum megtestesülése óta Vele testi-lelki rokonságba kerültünk, tagjai lettünk Krisztus titokzatos Testének. Illő, hogy a tagok osztozzanak a feltámadt Fő dicsőségében (Róm 8,17). – d) Jó és gonosz cselekedeteink nem kizárólag lelkünknek tulajdoníthatók, hanem eszközként vagy cinkostársként testünk is részt vett azokban. Illő, hogy a tetteinkért járó jutalomból vagy büntetésből is kivegye a részét.

A kinyilatkoztatásból vett bizonyítékok, továbbá az értelmi megfontolások ellenére is sok embernek nehéz elfogadni a feltámadás dogmáját, mert nem tudják elképzelni annak mikéntjét. Aki azonban valóban megtörtént eseményként fogadja Krisztus feltámadását, annak nehézségei ezzel jórészt már megoldódnak. Ezenkívül azonban szükség van arra is, hogy a feltámadás mikéntjét és a feltámadt test tulajdonságait ne saját antropomorf elképzeléseink szerint, hanem a kinyilatkoztatásból levonható tudományos következtetések szellemében értelmezzük. A Biblia a maga kora nyelvén, apokaliptikus képekbe és drámai jelenetekbe öltöztetve írja le a feltámadást és a végítéletet. Ezeknél a leírásoknál a mitikus elemek gondosan elkülönítendőek a teológiai mondanivalóktól.

2. Halál utáni sorsunk és a feltámadás mikéntje a dogmafejlődésben

1. A feltámadást valló legrégibb *ószövetségi szövegek* azt a felfogást tükrözik, hogy az igazak haláluk után az alvilágba (seól-ba) kerülnek, ahol életük nem igazi élet, hanem árnyéklét. Arról nincs szó, hogy ez az árnyéklét közelebből mit jelent. A feltámadáskor a seólban levőket Isten Lelke ugyanúgy élővé teszi, mint Ádámot a paradicsomi teremtéstörténetben (11).

2. A hellénizmus korában Platón hatása alatt a dualista felfogás kezd terjedni és különféle elképzeléseket eredményez. A dualizmus szerint az ember a testnek és a léleknek mint két

külön valóságnak összetétele, és ezek a halál után elválnak egymástól. A mérsékelt dualizmus azt vallotta, hogy az ember lelke a halál után a testtől teljesen független életet él, és a feltámadáskor újra testet fog kapni. Hogy régi testét a régi formában vagy megdicsőült formában kapja-e vissza vagy pedig egészen új testet kap, arra vonatkozólag nem volt egységes a mérsékelt dualizmust vallók álláspontja.

A *szélsőséges dualizmus* a testet a lélek börtönének tartotta, és ennek következtében már Philón, majd a farizeusok a feltámadást a halállal azonosították, mert akkor szabadul meg a lélek a testtől, így is marad az igazak lelke Istennél mindörökké. Ez a felfogás belekerült a későbbi zsidó teológiába, és ma is sokan vannak a zsidók közt, akik ilyen spiritualizált formában gondolkoznak, a feltámadást a halállal azonosítják, de csak az igazak lelkének feltámadását vallják. A szélsőséges dualista spiritualizmusnak egy másik formája szintén csak lelkünk örök életéről volt meggyőződve, de nem a testi halált tartotta feltámadásnak, hanem a bűntől való szabadulást, a bűnnek való meghalást, a keresztséget. Valószínűleg ez volt a véleményük azoknak, akiket a Timóteusnak írt levélben kárhoztat Szent Pál: „A feltámadás már végbement” (2Tim 2,17-18; vö. 1 Tim 1,20).

3. Az *újszövetségi Szentírás* egységes személynek veszi a testből és lélekből összetett embert, ezért nem a „test” feltámadásáról beszél, hanem az ember, az egész ember, az egyén feltámadásáról, akárcsak a régebbi ószövetségi könyvek. De nemcsak az igazak feltámadását vallja, hanem a bűnösökét is (Jn 5,29; ApCsel 24,15; 2Kor 5,10). A test szót a Biblia nem a lélekkel szembe állítva, hanem az ember (Jn 1,14), főleg a törékeny bűnös ember (1Kor 15,50) értelmében használja. Arra azonban nem tér ki a Biblia, hogy közvetlenül a halál után mi lesz az ember sorsa, és hogy a feltámadás hogyan megy végbe.

4. Amikor a kereszténység a hellénista műveltségű emberek közt is elterjedt, és felvetődött a hogyan kérdése, a hithirdetők alkalmazkodtak koruk elképzeléséhez, és így alakult ki *valamiféle keresztény dualizmus*. Ez azonban fokozatosan és különféle megfogalmazásokban jött létre.

Hogy mi lesz az ember sorsa a halál után a világvégi feltámadásig, arra nézve a patrisztika elején nagy bizonytalanság uralkodik. Isten és az ember különbségének érzékeltetésére ugyanis gyakran hivatkoztak arra a bibliai kijelentésre, hogy egyedül Isten halhatatlan (1Tim 6,16), és ez a gondolat sokáig zavarólag hatott, amikor a Biblia gondolatvilágát a platóni műveltségű emberek elgondolásaival próbálták egyeztetni. Általában nagyon kevesen voltak, akik a léleknek ugyanolyan halálát vallották, ahogy a test meghal, és hogy a feltámadáskor ugyanaz történik ezzel a lélekkel, ami a testtel: szétszórt részeit Isten ereje összeszedi és egyesíti. Az így gondolkodókat *thnétopszüchitáknak* mondjuk. Azokat a keveseket pedig, akik szerint a lélek az utolsó ítéletig álomba merül, *hüpnopszüchitáknak*. Ezt a két nézetet az újkorban a protestantizmus egyes ágai elevenítették fel. Szintén kevesen voltak a kereszténység ókorában, akik szerint az utolsó ítéletig valamilyen *átmeneti helyen* tartózkodik a lélek, ahol a jók mérsékelt boldogságban, a gonoszok mérsékelt kínokban részesülnek. Az utóbbi nézet diadalmaskodott később a görög szkizmában, bár a mai keleti ortodoxok felfogása e tekintetben nem mondható egységesnek.

Irenaeus azt tanította, hogy lelkünk önmagában nem halhatatlan, hanem csakis Istennel való találkozása, Isten Lelkétől való átítatottsága, vagyis a kegyelem teszi azzá. Tertullianus az első, aki felismeri, hogy ez csak az igazak halhatatlanságáról mondható el, ezért ő a lélek lényegéből próbálja levezetni a halhatatlanságot. Ezen a nyomon halad Hippolytus, Novatianus, Cyprianus, Nüsszai Gergely és Agoston. Ők már a platónizmus hatása alatt állnak, ezért mérsékelt dualizmust vallanak, a hangsúly azonban náluk nem a lélek elpusztíthatatlanságán van, hanem Isten teremtői erején, amely életben tartja még a kárhozottak lelkét is. Náluk kezdődik az a felfogás, amely szerint halálunkkor testünk

elpusztul, lelkünk pedig test nélkül él tovább, és a feltámadás abban fog állni, hogy Isten életre támasztja a testet és egyesíti a lélekkel.

Az utóbbi fogalmazásból szélsőséges dualizmusra is lehetne következtetni, ettől azonban távol állottak az említettek. Origenész volt az első, aki félreérthető és egészen máig sem tisztázott kifejezéseket használt, és tanítását követői a szélsőséges dualista spiritualizmus irányában túlozták el.

Az *Egyház tanítóhivatala* már az első századok spiritualistáival szemben jónak látta belevenni a hitvallásokba a „testnek feltámadását” kifejezést (Apostolicum: DS 2,5,10-30; Baptismales: DS 36,41 stb. Ps. Athanasianum: DS 76). Az utóbbihoz elég korán hozzáadták azt, hogy „saját testünkben” vagy „mostani testünkben” támadunk fel (pl. DS 23,72 stb). Így tanított több tekintélyes tartományi zsinat (DS 462; 540; vö 684) és a IV. lateráni zsinat (1215-ben: DS 801) az akkori túlzó spiritualistákkal szemben.

5. A középkor elején a platónista antropológiát fokozatosan felváltotta a *keresztény arisztotelizmus* embertana. Ennek klasszikussá vált megfogalmazása Aquinói Szent Tamásnál olvasható: Test és lélek két különálló, de önmagában nem teljes, hanem egymásra utalt valóság (substantia incompleta), együttes működésük a feltétele annak, hogy lényegük és létezésük teljessége megvalósuljon, együttesen tesznek ki egy magában zárt és teljes valóságot (substantia completa-t). Ennek a teljességnek vezető elve, lényegadó alkotó része az ember lelke, amely ugyan tevékenységei nagy részét a testnek mint eszköznek felhasználásával viszi végbe, mégis annyival több, mint a test, hogy elvben test nélkül is képes létezni, ennek fordítottja azonban nem lehetséges. Halálunk után a feltámadásig testetlen léte lesz a léleknek, és azokat a tevékenységeit, amelyekben testünkre vagyunk utalva, csoda formájában pótolja Isten teremtői ereje a testnélküli, testtől elkülönült lélekben, az „*anima separata*”-ban (vö. 23. §. 3. 3. pont).

Ez az elgondolás elég hamar átment a köztudatba, és ennek szellemében mondotta ki dogmának a *vienni zsinat* 1311-ben (DS 902), hogy a lélek a test lényegadó formája. Az utóbbi fogalmazás, ill. ennek tartalma az arisztotelészi filozófián belül, sőt azon kívül is elképzelhető legszorosabb egységet tételezi fel a test és lélek között. Hogy az ilyen szoros egységbe nehezen illeszthető bele az „*anima separata*” feltételezése, azt akkoriban nem vették észre (12).

6. Erre csak újabban figyeltek fel a *Szentírás emberképének* elemzése során. A hittudósok rájöttek, hogy a Szentírás annyira szétválaszthatatlan egységnek tekinti az embert, hogy bibliai alapon bajos volna az *anima separata* létezését feltételezni; a „lényegadó forma” kifejezés, ill. annak tartalmi mondanivalója azonban jól összeegyeztethető a Bibliával, ha észrevesszük, hogy ez a szakkifejezés sztatikus emberszemlélet eredménye, s ezért keresnünk kell, hogyan egyeztethető össze a Biblia és a ma embere dinamikus emberképével, illetve hogyan fordítható le ennek a más szempontból való megközelítésnek nyelvére. A ma embere – akárcsak a Biblia – a „lélek” kifejezésen az egységes embernek azt a képességét érti, amely az önmagunkra és a világra való reflektálást és hatni-tudást biztosítja, vagyis lehetővé teszi a tudatosítást, az öntudatot, önismeretet, a világ törvényszerűségeinek és a magasabb értékeknek felismerését, és ezen felismerések szerint való cselekvést: önmagunk és a világ alakítását, továbbá Isten felismerését és akaratának tudatos igenlését vagy megtagadását. Ez a képességünk azonban annyira anyagi testünkre van utalva, hogy csak gondolatban választható el tőle; „*anima separata*”-ról tehát nem lehet szó az ilyen egységesnek elgondolt embernél.

7. Az újabb teológia elgondolásai

A test és lélek szoros egységét valló bibliai antropológia alapján a lélek túlvilági sorsát és a feltámadás mikéntjét illetőleg különféle elgondolások láttak napvilágot a mai teológiában (13).

a) *Protestáns hittudósok* egy része ma is a thnétopszüchiták nézetét vallja: testünk és lelkünk egyaránt elpusztul a halálban, és a világ végén a semmiből teremt bennünket újjá

Isten. Ezzel az elmélettel szemben ilyen kérdéseket adhatunk fel: mi biztosítja ez esetben, hogy az az újteremtény én magam leszek? hogyan alkalmazható a megváltás és üdvözítés így az én életemre, ha mostani életemből semmi sem megy át az új életbe?

Karl Barth és Emil Brunner szerint az ember a halál pillanatában éli meg, amit a világ végére várunk: Krisztus eljövetelét, a testi feltámadást (új testben) és az ítéletet. Nem is lesz más feltámadás és ítélet, mert a halál után már időtlenségben élünk, ott már nincs időtartam, illetve időköz a halál és a világvég között, a megholtak tudatában egyszerismindenkorra lezajlik az, amit mi a világ végére várunk. Ezzel az elmélettel szemben sok nehézség vethető föl: lehetséges-e teremtménynek ennyire kilépni az idő keretéből? szabad-e az eszkatonnt ennyire spiritualizált értelemben vennünk? ha odaát a számunkra jövőben bekövetkező események mind elővételeztetnek, akkor az is lehetséges, hogy egy ma meghalt ember olyannal is találkozni fog, aki több száz év múlva fog élni? Hiszen a végítélet a történelem minden emberére vonatkozik (14).

A protestáns Oscar Cullmann az ilyen kérdésekhez hozzáfűzi, hogy az ismertett elmélet szerint a megholt ember az idővel együtt az üdvtörténetből is kilép, valamint a történetileg szerzett, magáévá tett üdvösségből. Maga Cullmann a hüpnopszüchitákéra emlékeztető nézetet vall: a „belső ember” valamiféle szendergésbe jut, és ha igaz volt, a Szentlélek éltető hatása alatt marad, és az ő erejéből kapja meg majd feltámadáskor a végső boldogság állapotát. Ellenvetésünk: mi lesz a kárhozottak feltámadásával?

b) *Karl Rahner* azt tartja, hogy a léleknek az anyaghoz való kötöttsége a halál utáni sorsunkban is lényeges szerepet fog játszani. Ezzel együtt járnak bizonyos térbeli és időbeli vonatkozások. Ezek azonban egészen mások, mint a mi fizikai-kémiai világunk térbeli és időbeli vonatkozásai. Halálunk után lelkünk új viszonyba lép az anyaggal, mégpedig nem a sírban porladó testével, hanem a kozmosz alapanyagával; az ember páncoszmikussá („allkosmisch”) válik. A kozmosznak azzal az anyagával lép kapcsolatba, amelyből az egész anyagvilágnak és az embernek fejlődése is kiindult, és amely így a végső soron benne van minden anyagi jellegű dologban, és mivel ez földi testünkben is jelen volt, azért beszélhetünk testünk folytonosságáról. Mivel pedig a világban való jelenlétünk és ismereteink az anyagvilágon keresztül realizálódnak, azért a kozmoszra kiterjedő anyag bizonyos fajta omnipraesentia-t (mindenütt való jelenlétet), és bizonyos fokú omniscientia-t (vagyis minden evilágból érkező információnak tudomásulvételét) is eredményezi (15).

Boros László és mások ezt az elgondolást Szent Pál egy kijelentésére hivatkozva próbálják kiegészíteni és konkrétabbá tenni. Szent Pál azt írja a korintusiaknak, hogy ha a halálban földi hajlékunk leomlik, új és örök hajlékot kapunk Istentől (2Kor 5,1-4). Ez arra enged következtetni, hogy a halál után a lélek nem a kozmikus anyaghoz kapcsolódik, hanem Isten „megadja”, azaz megteremti azt az újfajta szellemi jellegű (1Kor 15,44) egyéni testet, amelynek megalkotását a régi teológia – és Rahner is – a világ végére tette. A feltámadás tehát végbemegy a halál pillanatában, a világvégi események csak folytatják és kiteljesítik, mert a feltámadt ember – akár üdvözült, akár elkárhozott – igazi élettere az eszkatonban megdicsőült világ lesz, itt tudja csak megélni teljes és végleges emberségét (16).

c) G. Greshake (17) gondolatait továbbépítve *W. Breuning* úgy véli, hogy a feltámadás – amely szerinte is végbemegy a halál pillanatában „nem abban áll, hogy újra testet kapunk, hanem hogy a halálban testi mivoltunkkal, azaz történetiségünkkel együtt fogad magához az Úr” (18). Életünkben ugyanis testi mivoltunk biztosítja számunkra a „történetiséget”, vagyis azt, hogy a világ ránk gyakorolt hatásai, valamint a belőlünk kiinduló értelmi, érzelmi és akarat hatások, jó és rossz tetteink egyaránt állandóan alakítják egyéniségünket és abban mintegy elraktározódnak. Ez a történetileg meghatározott egyéniség áll a halálban az ítélőbíró elé, és ez marad meg egy örökkévalóságon keresztül. De a halálon túl is csak valamiféle testi, anyagi tényező biztosíthatja ezt a történetiséget. Hogy ez a tényező milyen lesz, és hogyan viszonylik

ahhoz, amit a földi embernél a testtel elválaszthatatlan egységben összeforrott szellemi léleknek mondunk, nem tudjuk. Hiába keresünk választ az ilyen kérdésekre, minden próbálkozásunk sikertelennek bizonyul.

d) Breuning elgondolásával némi rokonságot mutat *Joseph Ratzinger* nézete.

Szerzőnk alapos bibliai és dogmatörténeti elemzéssel cáfolja egyes protestáns (A. Schweitzer, K. Barth, E. Brunner, Bultmann, Cullmann, Althaus) hittudósoknak és a Holland Katekizmusnak a lélek halálát vagy halálunk utáni szendergését valló nézetét. Elfogadhatatlannak tartja néhány katolikus hittudós elképzelését: egyesek azt vallják, hogy a halál után pneumatikus testet kapunk; mások szerint a halállal átlépünk az időtlenségbe (Greshake, Beinert) vagy az aevum-ba (Lohfink); A. Vögtle téves bibliai egzegézissel bizonyítja, hogy világvégéről, a világ átalakulásáról, a feltámadt test másságáról és hasonlóról bibliai alapon nem beszélhetünk. Fenntartással fogadja Ratzinger azt az állítást is, hogy halhatatlanságról egyedül a kinyilatkoztatásból tudhatunk, mert igaz ugyan, hogy a filozófia magában nem jut el a feltámadásig, de ha Isten teremtői voltát vallja, abból kikövetkeztetheti. Amennyiben ugyanis Isten az embert vele párbeszédet folytatni képes lénynek teremtette, nem semmisítheti meg. Isten dialogizáló szeretete biztosítja a feltámadást, amelyet éppen ezért helyesebb volna feltámasztásnak mondani. Az igazi szeretet soha nem akar véget érni.

A Biblia általában nem az evilági és a túlvilági életet állítja szembe egymással, hanem a Krisztusba kapcsolt és a Krisztus nélküli életet. Amikor Szent Pál azt mondja, hogy elköltözése után Krisztussal egyesülhet (Fil 1,23), csak a Krisztussal való bensőségebb kapcsolatra gondol. Ezért nevezi Szent János evangélista is örök életnek a Krisztusba vetett hitet (Jn 3,35; 5,24). Aki ugyanis igazán hisz, az megkeresztelkedik, ezáltal beépül Krisztusba és titokzatos Testébe (vö. 93. §. 1-2). A túlvilági boldogságot ennek a bekapcsoltságnak fokozatos kiteljesedése mélyíti és tökéletesíti.

A Biblia testünk feltámadását említi, és a világ végére helyezi kilátásba. Test szón azonban a legtöbbször ezt érti: igazi önmagunk (vö. Lk 3,6 a görögben). Ez az önmagunk a földi életben fizikailag és kémiailag hozzáférhető testben, azzal a legszorosabb kapcsolatban él (vö. 23. §. 3.), és azon keresztül éli meg a történetiséget, tehát az emberekhez, az időhöz és a térhez való kapcsolatát is. Mivel pedig a történetiség lényeges velejárója az önmagunkkal való azonosságnak, valamilyen formában ennek is, az ezt biztosító anyagiságnak is fenn kell maradnia halálunk után. Hogy milyen formában, és hogy milyen lesz az örökkévalóságra szánt önmagunk, arról semmit sem tudhatunk, mert a kinyilatkoztatás nem szól a halál utáni élet fizikai, biológiai és kozmológiai vonatkozásairól (19). Valószínűtlen, hogy rögtön halálunk után finomabb anyagból való (pneumatikus) testet kapunk, mert nemcsak az egyéni test anyagának, hanem kozmikus életterének is olyan fokú megváltozását tételeznék föl ez, amelyre csak az anyagvilágnak a világ végére történő beérésekor számíthatunk.

Hogy halálunk után igazi önmagunk maradhassunk, annak a történetiségen és az ezt biztosító anyagiságon kívül további feltétele, amit az embernél szellemi léleknek mondunk. Ennek az előbbivel való kapcsolatáról semmit sem tudunk, legföljebb annyit, hogy testiségünket összefogja, mert Isten test és lélek szoros kapcsolatában élő embernek ígérte meg a halhatatlanságot. Szellemiségünk az öntudatot is ébren tartja, továbbá a Teremtőtől való függésünk tudatát.

Időbeliségről a halál után csak bizonyos értelemben beszélhetünk. Földi múltunkkal való azonosságunkat valószínűleg a szellem világát jellemző „átélt időben” (a Szent Ágoston Confessioiban szereplő „memoria”-időben) éljük meg. Ez teszi lehetővé egyéni bűneink nyomaitól és a világban tovább gyűrűző káros hatásaiktól való fokozatos tisztulásunkat (vö. 128. §.). Ez kapcsol be Krisztusba és rajta keresztül a kegyelem állapotában elhunytak

közösségébe. Testi mivoltunk viszont a világban történő eseményekkel kapcsol össze, és így is biztosítja történetiségünk épen maradását.

Az erények és bűnök közt folyó küzdelmekben érlelődő világgal való szellemi kapcsolata miatt még az üdvözlöteknél sem lehet szó a boldogság teljességéről. Csak ha a világ fokozatos fejlődése befejeződik, az anyagvilág mintegy átszellemül (vö. Teilhard, részben Bloch és Marcuse elgondolásait), ha a tiszta búza és a konkoly végleg elkülönül (végítélet, valamint a mennyország és pokol mint végső állapot), ha a parazita, vagyis a titokzatos Test plérómája bekövetkezik, akkor élhet igazán Krisztussal és Krisztusban (Fil 1,23; 2Kor 12,2; vö. Gal 2,20; Kol 3,3-4) a megdicsőült ember, így élvezheti a boldogság relatív teljességét (vö. 126. §. 1. 2. b) 3), és szellemének az anyagra irányuló tevékenysége is ekkor érvényesülhet a legmagasabb rendű formában. Ekkor beszélhetünk feltámadásról a szó teljes értelmében (20).

8. A pluralizmus jogosultságának feltételei.

Mint láttuk, a halál utáni állapotról és a feltámadás hogyanjáról *nem egyformán vélekednek a mai hittudósok*, és egyre kevesebben vallják az „anima separata” lehetőségét. *Ez a teológiai pluralizmus mindaddig jogosult, amíg valamelyik elmélet ellentétbe nem kerül két dogmával.*

a) Egyik dogma, hogy lelkünk a halálban nem semmisül meg és nem merül álomba a feltámadásig, hanem *különítélet* elé kerül, és az ítélet végrehajtása a kimondás után azonnal bekövetkezik.

Az anima separata védelmében nem hivatkozhatunk arra, hogy az V. lateráni zsinat *a lélek halhatatlanságát* dogmatizálta (1513-ban: DS 1440). Mert igaz ugyan, hogy ez a definiálás a korabeli skolasztikus mérsékelt dualizmus kifejezéseivel él, tehát az anima separata elgondolás szellemében jött létre, célja azonban nem az volt, hogy ezt a filozófiai elképzelést tegye dogmává, hanem azt az averroista tételt akarta elutasítani, amely szerint halálunkkor testünk és lelkünk egyaránt megsemmisül. Ezzel a lélek halhatatlanságáról szóló lateráni dogmával tehát nem ellenkezik sok mai hittudós tanítása az ember szétválaszthatatlan egységéről és a test-lélekből álló ember halhatatlanságáról. Hogy ez a halhatatlanság mennyire következik lelkünk szellemi természetéből, ezért filozófiai érvekkel mennyire bizonyítható a halhatatlanság, ha nem az arisztotelikus elméletet, hanem a „keresztény monizmust” valljuk, azt a mai hittudósok még vitatják. Láttuk Ratzinger véleményét: nem szellemiségünkéből, hanem Isten emberszeretetéből következik. Mások Rahner nyomán úgy vélik, hogy az ember örök sorsáról teljes bizonyossággal egyedül a kinyilatkoztatás tájékoztat, metafizikánk csak a halhatatlanságnak igen nagy valószínűségét képes kimutatni, nevezetesen az embernek a halhatatlanságra való alkalmasságát és a halhatatlanságnak mint emberségünk kiteljesedésének szükségességét.

b) A másik dogmával is találkoztunk már az eddigiekben: *saját testünkben fogunk feltámadni* (124. §. 2. 8. pont).

Testünk elporlad, és részecskéi nemcsak szétszóródnak, hanem más élőlényekbe is beépülhetnek. Hogyan gyűjti össze Isten ezeket a parányokat, és ha idők folyamán több ember testének alkotórészeivé váltak, melyiké lesznek a feltámadáskor?

A régebbi teológia kétféle választ adott ezekre a kérdésekre. Sokan arra utaltak, hogy amint a felnőtt ember teste a fogamzáskor létrejött egyetlen sejtecskéből fokozatosan épült ki az illető élete során, úgy Isten is megteheti, hogy régi testünknek egy parányi maradékából a régihez hasonló és vele ilyen értelemben azonos testet alkosson egyetlen teremtői szózatával. Más tudósok arra hivatkoztak, hogy testünk sejteji állandó kicserélődésben vannak, és hét éven belül egész testünk kicserélődik anélkül, hogy másnak kellene mondanunk egy ötvenéves ember testét, mint ami volt ötéves korában. Van tehát valami az emberben, ami testünknek „morális azonosságát” biztosítja. Hitünk viszont – a

vienni zsinat dogmája értelmében – ezt a biztosítékot a testet formáló lélekkel azonosítja, ennek következtében bármilyen anyaggal lép lényegi kapcsolatba a lélek, azt saját testünkkel teszi. Ezt a nézetet már a középkor végén képviselte Durandus, századunk elején pedig Billot és mások, akik a „forma essentialis corporis” következetes végiggondolására hivatkoztak, sőt Szent Tamás egy kijelentésére is (C Gent IV 81).

Az újabb hittudomány képviselői ennek a második fajta megokolásnak nyomán járnak, amikor új test teremtését és halál utáni önmagunknak régi önmagunkkal való lényegi azonosságát egyaránt vallják. A középkorban az „individuális azonosság” szükségességéről beszéltek, és ezt a mai katolikus hittudósok valamennyien vallják, ha mondanivalóikat nem is mindig így fogalmazzák. Az individuális azonosság szükségessége nemcsak elvekből következik, hanem bibliai alapja van, Szent Pál hasonlata: a búzámag és a belőle kinőtt növény azonos anyagból van, bár egészen más a formája és a szerepe a kettőnek (1Kor 15,37-38).

3. A feltámadt test tulajdonságai

1. Ezekkel a tulajdonságokkal inkább a klasszikus teológia foglalkozott. Mint láttuk, az újabb elméletek többsége azt vallja, hogy a halál és a feltámadás utáni állapotról nem szól a kinyilatkoztatás, és arra értelmileg sem tudunk következtetni. Szent Pál felsorolja ugyan a megdicsőültek testének néhány jellemzőjét, de nem tulajdonságokról akar írni, csak néhány olyan ellentétet állít fel, amelyeknek nincs több mondanivalója, mint az, hogy a megdicsőültek teste egészen más lesz, mint mostani testünk.

Más hittudósok nem tartják fölöslegesnek, hogy Szent Pál szavaiból kiindulva valószínű képet próbáljunk alkotni magunknak arról, ami a „más”-világon vár ránk.

2. *Akik a dicsőségre támadnak fel*, azoknak testéről így ír az Apostol: „Romlásra vetik el – romlatlannak támad föl. Dicstelenül vetik el – dicsőségben támad föl. Erőtlenségben vetik el – erőben támad föl. Érzéki testet vetnek el – szellemi test támad föl” (1Kor 15,42-44). Ezeknek a kifejezéseknek értelmezéséről a régi hittudósok sem egyöntetűen vélekedtek.

Legfontosabbnak a szellemi test (szóma pneumatikon) kifejezés látszik. Itt elsősorban a Szentlélek birtoklására, Isten Lelkétől való átítatottságra kell gondolnunk (Róm 8,11.23). Másodsorban a szellem uralmára gondolhatunk, vagyis arra, hogy a feltámadt test egészen az Istent tükröző lélek szolgálatában áll, és ez részben erkölcsi téren érvényesül (vö. a Gal 5,22-23 felsorolását), részben abban, hogy mentes lesz bizonyos vegetatív és állati jellegű szükségletektől és funkcióktól. Az sem valószínűtlen, hogy a szóma pneumatikon kifejezés nem több, mint az előtte felsorolt három tulajdonság összefoglalása, az új fajta létezési mód általános jellemzője. Hiszen Krisztusról is azt állítja Szent Pál, hogy „éltető lélekké” lett (1Kor 15,45).

A romlatlanságot (aphtharszia) egyesek a halhatatlanságra vonatkoztatják. Sokan mások a szenvedésmentességet (impassibilitas) is ide veszik, de abban a tágabb értelemben, amely egyrészt a testi-lelki szenvedések távollétét jelenti („nem lesz többé halál, sem gyász, sem jajgatás, sem vesződség” Jel 21,4); „nap nem égeti őket, sem másfajta hőség” (Jel 7,16), másrészt bizonyos testi szükségletek hiányát: nem kell étkezniük, aludniuk stb., a munka nem lesz fáradtságos, testi-lelki frissességben élnek stb.

A *dicsőség* (doxa) arra utalhat, hogy Jézus ígérete szerint az igazak ragyognak majd, mint a nap, Atyjuk országában (Mt 13,43). Jézust is vakító fényességben látták csodálatos színváltozásakor (Mt 17,2 párh), és Szent Pál szerint az üdvözültek teste Jézus megdicsőült testéhez lesz hasonló (Fil 3,21). Ebben a képben azonban nem annyira a fényesség a fontos, inkább a káprázatos szépség és méltóság. Alighanem az történik, hogy az Istentől teljesen átjárt lélek szépsége átragyog a testen.

Harmadik tulajdonság a dűnamisz, ami *erőt* jelent. Régebben arra a könnyedségre, gyors helyváltoztatásra gondoltak, amely az angyalokat jellemzi (vö. Iz 40,31: sasszárnyaik lesznek; Bölcs 3,7: mint a szikra, amely a tarlón tovaaharapózik, olyan gyorsak lesznek). A mai magyarázók mást is látnak a dűnamiszban. Elsősorban az életszerűséget, vagyis azt, hogy nem Isten múzeumába beállított szobrok lesznek, hanem állandó dinamika jellemzi életüket, az istenszeretnek és az egymás iránti ajándékozó szeretetnek kölcsönössége. Másodsorban arra gondolhatunk, hogy a dűnamisz sokszor karizmatikus megnyilatkozásokat jelent a Bibliában, és ennek alapján feltételezhetjük, hogy a léleknek ez a karizmatikus ereje fölébe emeli a megdicsőülteket a térbeliség és időbeliség kategóriáinak. Az utóbbinak kivételes megnyilvánulásait egyes szentek életében mutatta be Isten kegyelme: bilocatio, lebegés, Jézusnak zárt ajtón történő behatolása, láthatatlanná válása stb.

A dicsőségre feltámadt testek nem lesznek egyformák. Erről világos tanítást olvashatunk Szent Pálnál:

„Nem minden test egyforma, hanem más az emberé, más az állaté, más a madaré, más a halé. S van égi test meg földi test, de másként ragyog az égi, másként a földi. Más a nap ragyogása, más a hold fényessége, más a csillagok tündöklése, sőt az egyik csillag fénye is különbözik a másiktól. Ilyen a halottak föltámadása is” (1Kor 15,39-42).

3. *A kárhozottak feltámadt testéről nem szól a kinyilatkoztatás.* A hittudósok következtetései abból indulnak ki, hogy rendelkezniük kell a másvilági állapot legáltalánosabb tulajdonságaival (amilyen pl. a halhatatlanság és valami a térfölöttiségből és időnkívüliségből), másfelől ellenkezőnek kell lenniük, mint a megdicsőülteké. Meg lesz tehát a szenvedékenység, az időfölöttiség pedig valószínűleg az egyformaság és kilátástalanság unalmában fog jelentkezni. Nem kapják meg az élet örömét és szabadságát, korlátok közé szorítva érzik magukat, képtelenné válnak szeretetet adni és elfogadni, és mindezek következtében a legteljesebb diszharmónia uralkodik lelkükben, és az külsőleg is észrevehetővé válik. Vigyáznunk kell azonban, hogy e tekintetben is, akár csak a túlvilági szenvedések és jutalmak elképzelésénél, félre ne vezessenek bennünket az alaptalan antropomorf fantáziálások.

4. Végül le kell szögeznünk, hogy a megdicsőültek és a kárhozottak testére is vonatkozik a „*specifikus azonosság*” *tétele*. Az origenisták, priscillianisták és később az okkultisták egy része nem igazi emberi, hanem valami éteri anyagból készült testről beszélt. A „saját testben” való feltámadás dogmája tökéletesen ellentmond ennek, mert csak az emberi szpeciesz-t jellemző test mondható a régi testtel azonosnak.

Elvetendők tehát az olyan fantáziálások, amilyenek a kereszténység ókorában szerepeltek. Origenész pl. úgy gondolta, hogy mivel a legtökéletesebb idom a gömb, a dicsőségre feltámadtak teste gömb alakú lesz. Mások szerint hiányozni fognak a nemi különbségek. Ez a felfogás a Mt 22,30 félreértéséből keletkezett. Ismét mások úgy gondolták, hogy minden feltámadtnak teste bizonyos életkornak (sokak szerint a 30. életévnek) fog megfelelni. Akadtak, akik bizonyos szerveket fölöslegesnek tartottak, pl. a gyomrot és a beleket, mert a feltámadtak már nem táplálkoznak. Az ilyen hiányos test azonban nem volna igazi emberi testnek mondható. A feltámadt Jézus nem szorult táplálékra, mégis képes volt arra, hogy a sült halat és lépesmézet elfogyassza (Lk 24,37-43).

125. §. Hiszem az eljövendő örök életet

A teremtésben láttuk, hogy az egész teremtésnek végső célja Krisztus, a világ Krisztushoz való elérése érdekében pedig az ember, aki közbülső a tiszta szellemek világa és az anyagvilág között. Ebből a tételből csak az újabb teológia képviselői vonták le azt a következtetést, hogy az embernek nem a testtel szembeállítható lelke, hanem testlélekből összetett egész személyisége halhatatlan. Igaz ugyan, hogy Isten olyan világot is teremthetett volna, ahol az ember nem örök életre van szánva, ezért és ilyen értelemben ingyenes kegyelemnek kell mondanunk a halhatatlanságot, a jelen üdvrendben azonban lényegesen hozzátartozik a teremtésben szándékolt rendeltetésünkhöz, sőt az egész teremtett világ rendeltetéséhez.

A kinyilatkoztatás szerint az egész teremtett világ arra hivatott, hogy részesüljön Isten örök életében. Ennek a részesülésnek különféle formái és módozatai vannak.

1. Az emberiség és az egyén örök élete

1. *Teljes értelemben* vett örök élete csak Istennek van, mert az nemcsak végnélküli, hanem kezdetnélküli és minden tökéletességet végtelen fokban birtokló élet. Jézus úgy jellemzi ezt, hogy neki és az Atyjának „élete van önmagában” (Jn 5,26), Szent János is azt mondja a megtestesülésről, hogy Jézusban megjelent közöttünk az örök élet (1Jn 1,2).

2. A végtelen Isten a maga végtelenül gazdag életét nem azonos, hanem csak *analóg értelemben közli a véges emberrel*. A teológia úgy fogalmazza ezt (lásd bővebben a kegyelemtanban), hogy a megigazolást, vagyis a megszentelő kegyelmet közlő keresztség révén az ember „részesedik” (participat) az isteni életben; ez a természetfölötti élet a földi záródoklás idején állandóan gyarapodhat, de teljességét csak az eszkatológiai megdicsőüléskor fogja elérni. Hogy miben áll a teljesség, azzal a következő paragrafusban foglalkozunk.

2. Az értelem nélküli világ örök élete

Isten boldogító életében nemcsak a szellemi lények (angyalok és emberek) részesülnek, hanem bizonyos értelemben az ember alatti természet is. Ez a részesedés megkezdődik Isten gyermekeinek megjelenésével, mert ők már nem a bűn céljaira, hanem a jóra, vagyis igazi rendeltetésüknek megfelelően használják fel az anyagi javakat. Teljességét ez a részesülés is a paruziakor éri el, amikor az emberi történelem véget ér, a világ azonban nem szűnik meg, csak átalakul, megdicsőül, a megdicsőült ember életterévé válik. Hogy az átalakulás hogyan következik be és mit eredményez, arról nagyon keveset mond a kinyilatkoztatás. Az egyházi tanítóhivatal is csak az átalakulás tényét szögezte le az origenistákkal szemben, akik az anyagvilág teljes pusztulását, majd egészen új világ teremtését hirdették. Egy 543-ban tartott konstantinápolyi tartományi zsinat elítélő határozatát magáévá tette a tanítóhivatal.

1. *A Biblia a paruziát és a végítéletet összekapcsolja a történelem befejezésével és a világ átalakulásával.*

a) A zsoltairos (102,26-27) és Jézus szerint (Mt 5,18; 24,35) „ég és föld elmúlik”. Jézus beszél a „világ végéről” (Mt 24,14), akárcsak Szent Pál (1Kor 1,7; 15,24) és Szent Péter (1Pt 4,7; vö. 2Pt 3,10-13), továbbá Szent János (1Jn 2,17).

Ugyanezt a véget nem egyszer kiteljesedésnek, *végkifejletnek* (szünteleia, consummatio) mondja Jézus (pl. Mt 13,40.49; 24,3; 28,20), amivel arra utal, hogy a világ addigra kibontakoztatja a benne rejlő összes lehetőségeket, minden eseménynek, valamint az emberek

összes jó és rossz tetteinek gyümölcsei beérnek akkorra. Hasonló értelme van az Apostolnál az „idők teljessége” kifejezésnek az Efezusiakhoz írt levélben (1,10).

b) Máskor Jézus a világ *újjászületését* (palingenezsia, Mt 19,28) említi. Ugyanebben az értelemben beszél Szent Péter Salamon tornácában a mindenség megújulásáról, átalakulásáról (apokatasztaszisz pantón, restitutio omnium, ApCsel 3,21). Az utóbbi kifejezés a Jelenések könyve 21. fejezetében kétszer is előfordul. Ugyanitt találkozunk az Izajásnál (65,17; 66,22), valamint a 2Pt 3,13-ban szereplő „új ég és új föld” elnevezéssel.

c) Ezek alapján joggal feltételezzük, hogy az idők végén *nem megsemmisülés és új teremtés lesz, hanem olyanféle átalakulás, mint a dicsőségre feltámadt testnek magasabbrendű létformára való átváltozása.*

A Krisztus által hozott megváltás ugyanis az egész világot érinti. A mennyei Atya az idők végén Krisztus fősége alatt fog össze mindent, ami a mennyben és a földön található (Ef 1,10). Addig az emberen kívüli természet sóvárogva várja, hogy mostani szolgálai állapotából felszabaduljon Isten fiainak dicsőséges szabadságára (Róm 8,19-21). Az ilyen bibliai kijelentések azt mutatják, hogy a természet nem önmagában jó vagy rossz, hanem az emberek használata teszi azzá. Mostani szolgálai állapotát úgy kell értenünk, hogy a bűnös ember bűnös célokra képes felhasználni, Isten fiai azonban Isten dicsőségére használják, de ezt csak az idők végén, a jókat és gonoszokat szétválasztó ítélet után tudják maradéktalanul megvalósítani. A világ átalakulása viszont azért válik szükségessé, hogy *alkalmas élettere legyen a más létformában élő, dicsőségre feltámadt emberiségnek.* Az ember ugyanis lényegileg az anyagvilágra van utalva, és a megdicsőült ember az anyagi világot más formában tudja az Istennel folytatott szeretet-dialógus eszközeként felhasználni. Így Isten dicsősége – az ember közvetítésével – kiárad az anyagi természetre is. Ezért beszélünk arról, hogy nemcsak átalakul, de meg is dicsőül a világ.

Hogy nem vég, hanem átalakulás várható, azt a fentiekén kívül abból is következtetjük, hogy Szent Pál a korintusiaknak nem a világ anyagának elmúlásáról, hanem „a jelen világ alakjának”, azaz külső-belső formájának, felépítettségének (görögül: szkémájának) elmúlásáról ír (1Kor 7,31). Az sem lehet véletlen, hogy amikor a Jel 21 új égről és új földről beszél, ugyanakkor apokatasztaszisz-t, azaz átalakulás útján történő megújulást emleget. A Zsidóknak írt levél is a teremtmények olyan átalakulását (metatheszisz) említi, amelyben megmarad, ami változatlan (12,27).

Mit fog eredményezni az átalakulás? Lesznek-e növények és állatok, és ha igen, milyen formában fognak létezni? Ilyen kérdésekre nem tér ki a kinyilatkoztatás, a hittudósok pedig csak valószínű igennel válaszolnak, az élőlények átalakulását pedig a dicsőségre feltámadt test átalakulásával állítják párhuzamba.

2. *Hogyan megy végbe az átalakulás folyamata?*

Biztos választ erre a kérdésre sem tudunk adni. Nemcsak a világ anyagának megsemmisülését nem tanítja a kinyilatkoztatás, de az átalakulás módjáról sem akar felvilágosítással szolgálni.

a) A Biblia a zsidó apokaliptikából vett képekkel és olvasói világképének megfelelő formában tesz említést az átalakulásról: a nap és a hold elsötétedik, az egész világmindenség megrendül, a csillagok lehullanak stb. Sőt néha úgy beszél, mintha pusztulásról, nem pedig átalakulásról lenne szó: az eget tűzben pusztulnak el, és az elemek hőségben olvadnak szét (2Pt 3,12; vö. Joel 3,3).

A Szentírás nem természettudományos ismeretet akar közölni, hanem vallási igazságokat. Ha az utóbbiaknak kapcsolata van a természet jelenségeivel, akkor a szentírók a közlést korukban szokásos stílusban és az akkor ismert világképbe öltöztetve végzik. A stílus és a világkép azonban nem tartozik hozzá a kinyilatkoztatáshoz, ezeket tehát nem kell hozzánk

intézett üzenetnek vennünk, az így közölt vallási igazságot pedig jogunk van átfogalmazni a mai ember stílusának és világképének megfelelően.

A Péter-levelek megírásának korában általában a sztoikusok által felújított Hérakleitosz-féle elképzelés volt elterjedve. Eszerint mindennek alapanyaga a tűz, a világ is tűzből született és tűzbe fog visszatérni (vö. dies irae, dies illa solvet saeculum in favilla). Ehhez a felfogáshoz alkalmazkodik a levél. Joel korában valószínűleg nem ez a nézet uralkodott, nála csak a pusztulás szimbólumaként szerepelnek a vér, tűz, füstoszlop szavak.

b) A mai természettudomány *az anyag elpusztíthatatlanságát* vallja. De ugyanakkor megengedi a kozmikus katasztrófák lehetőségét. A Biblia sem megsemmisülésről, hanem átalakulásról és katasztrófákról beszél, de ezeket kora világképével írja le. Fontosabb ennél, hogy a mai természettudósok általában úgy látják, hogy a világ *állandó fejlődés* során egyre magasabbrendű formákat és funkciókat bont ki magából. Gondoljunk az anyagnak az őskáoszról kiinduló és az emberi agy kialakulásáig megtett útjára. Ez a nézet viszont elvileg nem ellenezheti az olyan átalakulás lehetőségét, amilyent a kinyilatkoztatás a történelem végére ígér, és azt nem megsemmisülésnek és befejezésnek tartja, hanem egy dinamikus továbbfejlődés lehetőségének (vö. 121. §. 3. 2. pont);

c) Fontos még az a bibliai gondolat, hogy bár a világ megdicsőülésének bekövetkezésén állandóan munkálkodnak a történelem legkiválóbbjai, maga a beteljesülés nem kizárólag emberi fáradozás eredménye, vagy valami természetszerű fejlődési folyamat vége lesz, hanem olyan *kegyelmi ajándék*, amely egyéb kegyelmi ajándékok mintájára az emberiség előkészítő közreműködését is feltételezi. Ugyanaz történik tehát, amit a kegyelem és szabad akarat együttműködéséről tanít a kinyilatkoztatás, ennek mintájára készül elő az emberiség a történelem során az abszolút jövőre (vö. 121. §. 1).

A *II. vatikáni zsinat* így foglalta össze a világvégi átalakulásra vonatkozó tudnivalókat: „A föld és az emberiség kiteljesedésének idejét nem tudjuk, és azt a módot sem ismerjük, ahogyan a világnak át kell alakulnia. Mert bár elmúlik ennek a világnak alakja, amelyet a bűn eléktelenített, de azt a tanítást kaptuk, hogy Isten új hajlékot, új földet készít, amely az igazságosság hona lesz. Az új föld várása azonban nem csökkentheti a jelen világ iránt való felelősségünket.” (EM 39).

3. Miért használ a Biblia pusztulásra utaló és rettegést kiváltó képeket és kijelentéseket?

Pedagógiai cézzal alkalmazza ezeket.

Néha a krisztusi tanítás maradandóságát állítja szembe így a világ mulandóságával: „Ég és föld elmúlnak, de az én szavaim nem múlnak el” (Mk 13,31; Mt 24,35; Lk 21,33; vö. Mt 5,18; Zsid 1,10-12). Máskor azt illusztrálja a pusztulás leírása, hogy a világ és az emberiség sorsa Krisztus kezében van. Ez a gondolat a Jel 6,12-17-ben olyan apokaliptikus képek ecsetelésével jut szóhoz, amilyeneket a népeket megítélő Jahve napjának borzalmairól olvasunk az Ószövetségben (pl. Iz 13,9-13; Joel 2,1-11). Harmadszorban a pusztulás rettenetessége a bűn világának sorsával az igazak sorsát akarja szembeállítani és így az igazak részére vigasztalást nyújtani. Ez történik 2 Pt 3,10-13-ban, sőt Szent Lukács evangéliuma szerint maga Jézus is így fejezte be a paruziakor várható kozmikus katasztrófák megjövedölését: „Amikor ez teljesedésbe kezd menni, nézzetek föl, emeljétek föl fejeteket, mert elérkezett megváltásotok ideje” (Lk 21,28; vö. Mk 13,13; 1Jn 2,17).

126. §. Az üdvözültek örök élete

1. Isten az igazakat örök boldogsággal jutalmazza

Ezt olvassuk a Szentírásban, ezt tanítja a szenthagyomány, az Egyház tanítóhivatalának mindennapi igehirdetése pedig ősidők óta az alapvető *dogmák* közé számítja, amint az Apostoli Hitvallás legrégebb szövegelemékei mutatják (DS 19-30).

Az igazak örök sorsáról a Szentírás néha negatív formában szól: örök nyugalomban, a szombat Istent dicsérő ünnepi nyugalomban lesz részük (Zsid 4,9-10); nem érznek éhséget, szomjúságot, fáradtságot (Jel 7,16-17); nem lesz könny, gyász, fájdalom, halál és hasonlók (Jel 21,4-5). Legtöbbször azonban *pozitív* javakat ígér Isten. Elsősorban életet, ami a bibliai emberek számára minden jót magában foglaló fogalom; mégpedig örökké tartó életet (pl. Mt 7,14; 19,16; 25,46; Jn 3,15; 4,14; 5,24-25,29; 6,27,40; 10,28; Róm 2,7; Gal 6,8; 1Tim 1,16; Tit 1,1-2; Jak 1,12; 1Jn 2,25; Jel 20,15 stb.). Máskor mennyei kincsről olvasunk (Mt 6,20; 19,21), mennyei jutalomról (Mt 5,12; Kol 1,4), mennyei örökségről (Róm 8,17; 1Pt 1,3-9), mennyei dicsőségről (Jn 17,24; Kol 3,4; 1Pt 5,4) uralkodásról (Jel 22,5), paradicsomi állapotról (Lk 23,43; Jel 2,7), olyan örök hajlékról (Jn 14,2-3; 2Kor 5,1-2; Fil 3,20), ahol Isten (Mt 5,16; Ef 6,9), Krisztus (Mk 16,19; ApCsel 1,9-11; Ef 4,10) és az angyalok (Mt 22,30; Mk 13,32; Lk 2,15) laknak.

1. HOL VAN A MENNYORSZÁG?

A mennyet vagy eget az *ókorok* a világplafonnak (a görögben uranosz) vagy szilárd boltozatnak (a görögben: koilon, a latinban coelum) hitt levegőég fölött levőnek képelték. A szilárd mennyezetre vannak rögzítve az állócsillagok, itt van a napnak, holdnak és bolygóknak pályája, fölötte van tárolva az eső, a hó, a jég, a szelek; ezek fölött pedig szellemi lények laknak, ott lakik a Legfőbb Lény. Az Ószövetség világképe ugyanez, de Jahvet nem kizárólag ide lokalizálja, hiszen Ő sokkal nagyobb, semhogy az ég és föld be tudná fogadni (1Kir 8,27; Jer 23,24).

Több vallásban találkozunk azzal a meggyőződéssel, hogy haláluk után ide jutnak az igazak, Isten közelébe. Így beszél a Szentírás is. A Krisztus-korabeli és későbbi zsidó apokaliptikából a „harmadik ég” fogalmát is átveszi az Újszövetség (2Kor 12,2), valamint azt, hogy a boldogság helyét paradicsomnak és új Jeruzsálemnek (Jel 21,9-27) nevezi. Az újszövetségi Szentírás szerint is – mint láttuk – főképp a mennyben lakik Isten, hangja felülről hangzik, Jézus onnan jött és oda ment vissza, ott ül az Atya jobbán, onnan küldi Lelkét, ott készít számunkra lakóhelyet (Jn 14,2), ezért ott feni van a mi igazi hazánk (Fil 3,20), tehát a fentvalókat kell szem előtt tartanunk elsősorban (Kol 3,1).

A ma emberének más a világképe, mint az ókorinak, és ha a kinyilatkoztatásnak világképtől független örök mondanivalóját az analogia biblica alapján – vagyis az összes bibliai lelőhelyek mondanivalójának összehasonlításával – keressük, akkor észrevesszük, hogy a mennyország voltaképpen *nem helyet, hanem állapotot jelent*.

Istenre vonatkoztatva a menny az ő minden létezőre és minden történelmi eseményre kiterjedő uralmát jelenti (vö. MTörv 33,13; Tób 7,11; 1Makk 3,18-19; 12,15; Dán 4,23), minden teremtményi erőt és hatalmat felülmúló isteni erejét, továbbá minden emberi elképzelést meghaladó transzcendenciáját. A „menny” szó voltaképpen ennek a végtelen Istennek szimbolikus ábrázolásaként szerepel, különösen a hellénista kor óta. Ettől kezdve

ugyanis Jahve nevét nem merték kiejteni, és vagy az Urunk (Adonai), vagy pedig a menny szóval helyettesítették (vö. a mennyek országa Máténál, Isten országa Márknál).

Az ember szempontjából a mennyország szó a megváltottság teljességére eljutottaknak és az ő világuknak állapotát jelzi.

Régebben helynek is gondolták. Ma egyre több hittudós úgy véli, hogy a feltámadt test annyira fölötte áll a térbeliség kategóriáinak, hogy sem a mennyet, sem a poklot nem szükséges helynek gondolnunk. Mivel pedig nem fér bele a tér három dimenziójába, értelmetlen feltenni azt a kérdést is, hogy hol van. Mondhatjuk, hogy a mennyország fölötte van a világnak, de csakis abban az átvitt értelemben, hogy fölötte van az evilági dimenzióknak. Nem térbelileg van fölötte, hanem lényegileg, mert több, mint amit e világ dimenzióival mérni lehet, mégis reálisan létező valami. Talán ez a magyarázata annak, hogy a Biblia nem úgy beszél róla, mint a köznyelv. Nem mondja a Biblia, hogy valaki bejutott a mennybe, hanem mennyei örömeiben való részesedést, illetve ezzel egyenértékű kifejezéseket említ, vagy pedig új eget és új földet. A kozmosz lényegesen hozzátartozik a mennyországhoz, de hozzátartozása csak a paruzia után aktualizálódik, amikor a megdicsőült kozmosz része lesz Krisztus plérómájának, és alkalmas élettere lesz az üdvözülteknek.

2. A MENNYEI JUTALOM

A mennyország az üdvtörténet kiteljesedése, az emberi történelem során egyre intenzívebb fokozatokban végbemenő üdvözítés betetőzője, amikor Krisztus életének és művének teljessége (Kol 1,19-20; 2,9-10; vö. Jn 1,16) minden vonatkozásban érvényesül.

a) *A mennyország krisztológiai és szótériológiai vonatkozásai*

A világ üdvözítésére irányuló isteni tervek és ígéretek teljesítésének első lépése a megtestesülés volt. Isten ekkor az unio hypostatica révén a Teremtő és teremtmény közt elképzelhető legszorosabb egységre lépett egy emberi testtel és emberi lélekkel, és ezen keresztül magához kapcsolta az egész emberiséget, sőt az egész teremtett világot.

A következő lépés Jézus megdicsőülése. Ekkor jelent meg a történelemben az első megdicsőült ember. A megdicsőült Krisztusban sokkal inkább megnyilvánul Isten jelenléte és az embereknek Istenhez való felemeltetése, mint a feltámadás előtti állapot Krisztusában. A megdicsőülés második következménye, hogy a „szolgai állapot”-ból uralkodóvá (Küriosz: Róm 1,4; ApCsel 2,36) vált Krisztus az ő Szentlelke útján olyan választott néppé, Egyházzá szervezi a benne hívőket, amely titokzatos, számunkra érthetetlen és elképzelhetetlen módon az ő Teste. Akik ebbe beletartoznak, már földi életükben közelebb kerülnek Istenhez, mint a korábbi emberiség. Ők ugyanis a Fő közvetítésével imádják az Atyát, és önátadásuk fejében olyan kegyelmet kapnak, amely Isten szentháromságos életében való részesedést, tehát az örök üdvösség kezdetét közvetíti számukra. Sőt az Egyház által az egész emberiség közelebb került Istenhez, hiszen a titokzatos Test nemcsak a maga nevében, hanem az egész teremtett világ nevében mutatja be hódolatát, és erre való tekintettel több kegyelem árad mindenkire, mint annak előtte.

A halál után fokozottan érvényesül a misztikus Test szerepe az üdvözültek életében: megtisztultan, tökéletes önátadásban és visszavonhatatlanul egyesülnek Krisztuson keresztül az Atyával és fogadják a boldogító szeretetnek a Szentlélekben viszonzásképpen kapott ajándékait.

Az üdvözítés utolsó fokozata a világ végére várható az emberi test és az egész világmindenség megdicsőülésének következtében. Akkor éri el kiteljesedését a titokzatos Test. Részben azzal, hogy a predestinációban előre látott és akart összes üdvözülteket

magába zárja. Részben úgy, hogy általa az egész teremtett világ átnyújtja Krisztus kezével a hódolatot az Atyának, és fogadja Isten viszontszeretetének ajándékait.

A mennyországnak ilyen krisztocentrikus szemlélete teszi érthetővé azokat a bibliai kijelentéseket, amelyek szerint a mennyben lenni annyi, mint Krisztussal lenni (pl. Jn 14,3). Az utolsó ítéleten magához hívja Jézus az üdvözülteket, és eltaszítja magától a kárhozottakat (Mt 25,34.41). Ennek az együttlétnek vágya tölti be Szent Pál lelkét (1Tesz 4,17-18; 2Tesz 2,1; Kol 3,1 stb.), és bizonyára ez a meggyőződés mondatja vele a megigazultak földi életéről azt, hogy Krisztus lakik bennük, ők pedig Krisztusban, a halál utáni állapotukat viszont Krisztussal való együttlétnek mondja (Fil 1,23; 1Tesz 4,17; 5,10; 2Kor 12,2) (21).

Mivel Szent Pál az 1Tesz 4,17-ben és az 1Kor 15,20-23-ban testünk megdicsőülését párhuzamba állítja Krisztus feltámadásával, egyes mai hittudósok – néhány negyedik századi görög atya gondolatai nyomán – úgy vélik, hogy az üdvözülteket Krisztus emberségével egyesülve, mint titokzatos Testének tagjai fogják élvezni a boldogító istenlátást. A megdicsőült Krisztus embersége szemlélete révén „látnak bele”, azaz kapcsolódnak bele az ember-Krisztusnak az Atya iránti végtelen szeretetébe, és ezen keresztül a Verbum szentháromsági életébe. Így válnak érezhetően és befogadóképességükhöz mérten részeseivé annak az ismeret- és szeretetközösségnek, amely a Szentháromságot jellemzi.

b) *A mennyország ekkleziológiai vonatkozása*

A mennyei boldogságnak krisztocentrikus szemléletében a krisztológiai szempont mellett az ekkleziológiai is figyelembe kell vennünk: *az egyén nem mint egyén, hanem a titokzatos Test tagjaként fogja élvezni az örök boldogságot.*

Jézus hasonlatai ugyanis nem egyéni vendéglátásról, hanem közösségi lakomákról szólnak (Mt 22,1-14 párh.; 26,29; Lk 14,15-24). Ilyen lakomák több színt és benyomást, több élményt és örömet szerezhetnek, mint az egyéni vendéglátások. A mennyei Jeruzsálem, a Barány ünneplése, sőt az új paradicsom képe is közösségi vonatkozásúak voltak a Krisztus-korabeli elképzelésben. Ezeknek a képeknek azonban nem minden részletét kell figyelembe venni, hanem csak fő mondanivalójukat, amit az akkori körülmények szem előtt tartásával kell kielemeznünk. Sőt a bibliai képeket szabad kiegészítenünk olyan új képekkel, amelyek örök emberi vágyak teljesülését mutatják, magasabbrendű boldogság teljességét jelzik és azt a szellemet juttatják kifejezésre, amit Antióchiai Szent Ignác így fogalmazott: vértanúhalálom után leszek csak igazi emberré (Rom 6 3).

A közösségi lakomákhoz hasonlóan tehát arra is gondolhatunk, hogy szellemi érdeklődésű emberek számára egy-egy esetben mennyivel több élményt jelent egy közösségben hallott versolvasás, közös zenehallgatás, közös kirándulás, közös elmélkedés stb., mint ugyanannak egyéni élvezése. A szentmise mint az eukarisztiában köztünk megjelenő Krisztus utolsó vacsorára emlékeztető és azt megjelenítő lakomája ezt a mennyei közösséget is hivatva van szimbolizálni.

Szabad gondolnunk továbbá arra, hogy egészen kifinomult és elmélyült formában tovább élnek a mennyben azok a szeretetkapcsolatok, amelyek itt a földön összefűzték az embereket: hitvesi, szülői, baráti, munkatársi stb. szeretet. Ezek azonban kibővülnek az összes üdvözültekre irányuló új szeretetkapcsolatokkal. Az utóbbinak következtében a túlvilági elképzelésekből ki kell hagynunk mindent, ami a földi szeretetben tökéletlenség, pl. a másoktól való elkülönülésnek és a közösségi önzésnek veszélye. Egyéb mai közösségi örömökre is gondolhatunk, művészetek élvezése, szép tájak szemlélete, a tavasz varázsa, esti fényárban úszó városok képe, lélekbemarkoló beszélgetések felemelő hatása, a jóság és szeretet

megnyilvánulásainak szemlélete, a gyógyulás és gyógyítás, az alkotás és a játék öröme, az imában való elmerülés vigasza és békéje stb. (22).

3. AZ ÖRÖK ÉLET SZEMÉLYES BOLDOGSÁGOT NYÚJT

A mennyei örömök krisztológiai és ekkleziológiai vonatkozása nem érvényteleníti a teológiai antropológiának azt a tételét, hogy *a mennyei boldogság az egyén végső kiteljesedése és egyének határtalan boldogsága*.

A keresztény mennyországot mérhetetlen távolság választja el attól a gnóosztikus-panteista hiedelemtől, amely az emberiség kiteljesedését, plérómáját, a „totus homo” kialakulását, az egyéneknek valamiféle magasabbrendű emberi formában való feloldódásával azonosította. A „totus Christus” (Szent Ágoston kedvelt kifejezése) egyfelől kölcsönös önátadást és bensőséges egyesülést jelent, másfelől egyéniségünk és egyéni értékeink megtartását. Mindenkinek saját neve lesz (Jel 2,17), és a bensőséges belekapcsolódás boldogsága az érdemektől függően különböző fokban érvényesül.

A modern bölcseleti antropológia azt tanítja, hogy egyéniségünk kiteljesedéséhez szükségünk van én-te kapcsolatokra. Másokra irányuló önátadó és befogadó szeretet nélkül senki sem juthat el a krisztusi nagykorúságra (Ef 4,13), amelyet teljesen kiérett egyéniségek dialektikus feszültsége jellemez. Ha tehát a mennyország az ember tökéletes kiteljesedése, személyiségünk szabad döntéseinek jutalma, akkor nem szüntetheti meg, sőt kell, hogy kiteljesítse ezt a szükségletünket. Kell, hogy a végtelen isteni Te-vel és a többi üdvözülttel szemben is megmaradjon, és érvényesüljön a krisztusi nagykorúságra eljutottak szeretet-dialógusa.

2. A mennyország mint Istennel folytatott párbeszéd

Krisztus Urunk földi életében is, megdicsőülése után is közvetítő köztünk és az Atya között (1Tim 2,5). Ő a mennyei Atyához vezető egyedüli út (Jn 14,5; vö. 10,7-9). Követőit Isten terített asztalához vezeti, és megosztja velük azt az ismeretbeli és szeretetközösséget (Mt 11,27), amellyel ő és az Atya egymáshoz kapcsolódnak.

1. VISIO BEATIFICA

Az ismeretnek és szeretetnek Istennel folytatott túlvilági dialógusát közvetlen Isten-látásnak (visio beatifica) mondja a Szentírás nyomán a katolikus hittudomány, az Egyház tanítóhivatala pedig ennek létezését dogmaként hirdeti (XII. Benedek pápa, valamint a firenzei zsinat döntése: DS 1000; 1305).

Az Ószövetség embere félt Isten látásától, mert aki Őt színről-színre meglátta, annak meg kellett halnia (Kiv 33,20). Jézus azonban a Hegyi beszédben Isten látását ígéri a lelki szegényeknek, a tiszta szívűeknek, és azoknak, akik üldözést szenvednek az igazságért (Mt 5,3.8.10). A szaduceusoknak azt mondja, hogy a dicsőségre feltámadtak úgy élnek, mint Isten angyalai az égben (Mt 22,30), róluk viszont korábban kijelentette, hogy szüntelenül látják a mennyei Atya arcát (Mt 18,10). Főpapi imájának egyik kifejezése is mintha erre utalna: „Az örök élet, hogy ismerjenek téged, az egyedüli igaz Istent” (Jn 17,3). Szent Pál kifejezetten színről-színre való látásról beszél, és hogy akkor úgy ismerünk majd mindent, ahogy most minket ismernek (1Kor 13,12), Szent János pedig arról, hogy Istent olyannak látjuk, amilyen ő a valóságban (1Jn 3,2).

2. LÁTÁS, SZERETET, BOLDOGSÁG

Az Isten látása kifejezés önmagában – és a skolasztikus értelmezésben is – értelmi jellegű tevékenységnek látszik, a Bibliában azonban sokkal többről van szó, mint pl. egy igazság meglátása, belátása, megértése. A bibliai nyelvben a látás és ismeret gyönyörködésre és

személyes kapcsolatra is utal. Isten nem tárgy, amit meglátunk, és nem igazság, amit belátunk, hanem személy, akinek ismerete a személyes kitárulás kölcsönösségében áll. A Jelenések könyve (19,9; 21,2-3) menyegzői lakomához hasonlítja a mennyet, ott pedig a legnagyobb boldogságot az új házások egymás iránti kölcsönös szeretete biztosítja (vö. Mt 25,1-13). Az evangéliumi lakoma-hasonlatoknál (Mt 22,1-14 párh; Lk 12,35-38; 14,15-24; 22,16-18) sem csak az étkezés és az együttlét örömeire kell gondolnunk, hanem arra is, hogy a vendégek ilyenkor ugyanazt fogyasztják, amit a házigazda. Isten lakomája tehát Isten örömeiben és szeretetében való részesedést, abból való táplálkozást is jelent. Jézus továbbá örök „életet” ígért, az élet szó pedig a Bibliában nemcsak létezés, hanem bőséget, boldogságot, örömet, tevékenységet és főképpen személyes kapcsolatot jelez. Vegyük hozzá, hogy Szent Pál szerint ugyanaz az örökség lesz osztályrészünk, mint Krisztusnak (Róm 8,17; vö. Mt 5,11-12; 25,21; Mk 10,30; Jn 16,22; 1Kor 2,9; Fil 3,8-11).

A mennyei jutalom tehát nemcsak látás, hanem egész emberségünket betöltő szeretetkapcsolat és ezzel együttjáró boldogság lesz.

A skolasztikus pszichológia alapján egy időben sokat vitatkoztak arról, hogy melyiknek lesz nagyobb szerepe, vagy melyik lesz a másiknak metafizikai gyökere, a látás-e vagy pedig a szeretet. A mai lélektan alapján fölöslegesnek látszik ez a kérdésfeltevés, mert a személyes kapcsolatokban nem lehet gyökeresen szétválasztani a skolasztikában visio-nak és caritas-nak mondott két lelki tevékenységet. A boldogságban emberségünk egésze vesz részt, és Isten egyszerre hatja át kegyelmével azt, amit a skolasztika intellectus-nak, és azt, amit voluntas-nak mond. Mai fogalmazásban tehát azt mondhatjuk, hogy a színről-színre látás nem egyéb, mint a végtelen szeretettel való személyes találkozás és végnélküli dialogizálás, valamint az ezzel járó, ma még elképzelhetetlen boldogság (vö. 1Kor 2,9).

3. CÉLBATALÁLÁSUNK MINT KEGYELMI AJÁNDÉK

Istennek földi életünkben történő látását Szent Pál a gyermek ismeretvilágához hasonlítja, és hozzá képest a túlvilági színről-színre való látást felnőtt ember gondolkodásához (1Kor 13,11-12). Istennek látása eszerint az ember igazi rendeltetését, *lényegünk legmélyén élő egzisztenciális igényünket és ezzel önmegvalósításunkat is beteljesíti*. Az ember ugyanis a teljes igazság, tökéletes szeretetközösség, hibátlan szépség és egyéb abszolút értékek birtoklására van teremtve. Ezeket azonban magától legfeljebb csak megközelíteni tudja, elérni sohasem. A személyes értékteljeségnek, azaz Istennek látására, vagyis a vele való kapcsolatra ezért *ingyenes kegyelmi ajándék formájában maga Isten „emeli fel” az embert*. Ez a különleges kegyelem alkalmassá teszi az üdvözültet arra, amire különben nem volna képes. Ez a képtelenség a skolasztika szerint ontológiai lényegünkben gyökerezik, Szent Ágoston és több mai hittudós szerint pedig az áteredő bűn következménye.

A vienni zsinat (1312) így fogalmazta dogmánkat: Isten látására és boldogító élvezésére csak úgy lesz képes az ember, hogy megkapja *a dicsőség fényét* (lumen gloriae, DS 895).

A lumen gloriae középkori eredetű kifejezés, amely azon alapul, hogy ha nagyobb a fény erőssége, többet lát az ember. Istenből már a természetes józan ész fényénél (lumine rationis) is felismerhetünk valamit, mint amikor egy író vagy festő vagy más alkotót csak művei alapján ismerünk. Ennél jóval többet ismer meg az alkotó művészből az, aki barátai elbeszéléséből is tud róla. Ilyen ismeretnek felel meg a hittel fogadott kinyilatkoztatás világossága, a lumen fidei. Még többet ismer meg az alkotóból, akit barátjává fogadott, aki a sok együttlét és beszélgetés során mintegy belelátott a lelkébe. A túlvilági istenismerettel kapcsolatban az együttlétnek erre az ismeretére kell gondolnunk. Erre utal Szent Pál: úgy fogom megismerni, amint ő ismer engem (1Kor 13,12), továbbá Szent János: hasonlóvá leszünk hozzá, azért olyannak látjuk, amilyen a valóságban (1Jn 3,2). Szent Pál és Szent

János kijelentései azonban félreérthetők: Isten transzcendenciája és felfoghatatlansága (incomprehensibilitas: DS 800; 3001) a mennyországban is megmarad; a végtelent átlátni, a maga egészében megismerni és szeretetével teljesen átölelni véges lény ott sem lesz képes (vö. 7. §. B. 3. pont).

4. NYUGALOM ÉS AKTIVITÁS

Amikor örök „nyugalomról” beszélünk (Zsid 4,1-5), nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy ez annak az Istennek szabatja, aki „mindmáig munkálkodik” (Jn 5,17). A nyugalom tehát nem tévlenséget vagy passzivitást hanem *célhoz jutást, befejezettséget* jelent. Azt jelenti, hogy új, elérendő célok nem lesznek előttünk és nem lesz hiányérzetünk sem. A végtelen Isten birtoklása azonban nem zárja ki a végtelen intenzitású és határtalan változatokban történő aktivitást, amelynek elképzelésénél ajánlatos a szeretetben egymásra talált lelkek állapotából kiindulni. Akik szeretik egymást, iparkodnak szeretetüket a legváltozatosabb formákban kimutatni. Isten, a végtelen szeretet, soha véget nem érő és elképzelhetetlenül változatos „meglepetésekben”, ajándékokban tudja részesíteni azokat, akiket – képességükhöz és érdemeikhez mérten – bekapcsol az ő szeretetáramába. Az emberek egymás iránt való szeretete is bekapcsolódik ebbe. Szent Pál a szeretetről azt írja, hogy nem szűnik meg sohasem (1Kor 13,8). „Az élet a túlvilágon nem egyszerűsödik le, nem lesz szegényebb, nem lesz kevésbé lüktető, főleg nem lesz merev” (23).

Éppen ezért nem gondolhatunk arra, hogy a túlvilági boldogság valamikor unalmassá válhat „hiszen Isten végtelen teljességét a teremtmény nem fogadhatja magába teljesen, ki nem mérítheti. Véges természetünk sohasem eshetik egybe teljesen Isten létével. Így minden beteljesülés egy még nagyobb beteljesülés kezdete. A mennyország tehát határtalan dinamikát jelent. A beteljesülés annyira kitágít bennünket, lényünket, hogy a következő pillanatban még jobban töltekezhessünk a végtelennel. Örök Isten-keresők vagyunk. Találón fejezi ki ezt Szent Ágoston: egész földi életünkön keresztül azért keressük Istent, hogy megtaláljuk; de őt keressük akkor is, ha már megtaláltuk az örök boldogságban, a mennyországban. Azért rejtőzött el előlünk, hogy keressük és megtaláljuk; de azért mérhetetlen, hogy akkor is keressük, ha már megtaláltuk. Az örökkévalóság nem más, mint állandó beljebbhatolás Istenbe” (24).

5. LÉNYEGES ÉS JÁRULÉKOS ÖRÖMÖK

A *skolasztika* a túlvilági boldogságnak lényeges (essentialis) és kevésbé lényeges vagy járulékos (accidentalis) elemeit különböztette meg. Az *új teológia* nem tartja szükségesnek sem ezt a megkülönböztetést, sem annak a részletezését, hogy milyen igazságok ismerete és erények birtoklása biztosítja a teljes boldogságot. Megelégszik annak megállapításával, hogy az Atya a Fiúban szemléli és a Szentlélekben szereti önmagát és a teremtményeket, és ennek a látásnak és szeretésnek lehetőségét számunkra is meghozza a megszentelő kegyelem, a lumen gloriae pedig érdemeinknek megfelelő intenzitással aktualizálja. Az utóbbi eredményezi azokat az örömeket, amelyeket a korábbiakban úgy részleteztünk, mint a megváltottság teljességét és a magasabbrendű evilági örömeik tisztultabb formában történő élvezését, továbbá Isten látását. Mivel pedig a szeretet tökéletességéhez a kölcsönösség is hozzátartozik, a dicsőség fényének hatásaként az ember önátadási készsége is úgy felfokozódik, hogy örömét találja benne Isten: az emberi érett személyiség szépsége és gazdagsága mintegy gyönyörűséget szerez Istennek, aki őt éppen erre a boldogságra szánta.

3. A mennyei boldogság egyenlőtlensége és állandósága

1. EGYENLŐTLENSÉGE

Hogy a mennyei boldogságban nem mindenki egyenlő mértékben, hanem érdemeitől függően részesül, a firenzei zsinat óta hittételnek számít (DS 1305).

Jézus ezt kifejezetten tanította: „Az Emberfia ... megfizet mindenkinek a tettei szerint” (Mt 16,27). Ugyanezt hirdetik egyes példabeszédei (Lk 19,16-19; Mt 25,14-30). Szent Pál a nap, a hold és a különféle csillagok egymástól eltérő fényerejére hivatkozik (1Kor 15,41), és a túlvilági dicsőség egyenlőtlenségét az érdemek különbözőségének tulajdonítja (1Kor 3,8; 2Kor 9,6). A szenthagyomány és annak nyomán a hittudomány azt is kiemeli, hogy *a különbözőség nem fog kiváltani sem irigységet, sem büszkélkedést*, hiszen az ilyenek ellenkeznek a mennyország lakóinak tökéletességével és maradéktalan boldogságával. Arra is gondolhatunk, hogy mivel mindenki egyéni kegyelmei és érdemei árán jutott oda, mindenki tud olyan valamit adni a közösségnek, ami csak az övé, a nagyobb dicsőséghez tehát az is hozzátartozik, hogy több szeretetet nyújthat az illető a többieknek.

Dogmánk szenthagyományi igazolása két formában történhet. Részben azokra a megnyilatkozásokra utalhatunk, amikor a vértanúk a nagyobb túlvilági boldogság ígéréssel erősítették magukat, mint már Szent Polikárp. Részben arra a határozottságra, amellyel a tételünket tagadókkal szembeszálltak. Ilyen eretnek volt Iovinianus, akiről Szent Jeromos tudósít. A trienti zsinat a 16. századi újítókkal szemben szögezte le a katolikus álláspontot (DS 1782). Ők ugyanis azért tagadták a túlvilági boldogság egyenlőtlenségét, mert nem fogadták el az egyéni érdemek lehetőségét. Szerintük mindenkinek csak Krisztus érdemei számítnak be, egyéni teljesítmények nem jöhetnek szóba.

2. ÁLLANDÓSÁGA

a) Már az ószövetségi bölcs arról beszél, hogy az igazak örökké élnek (Bölcs 5,15), az Újszövetség pedig sokféle formában fejezi ki, hogy a mennyei boldogság örök élet; azt is hangsúlyozza, hogy azt senki el nem veheti (Jn 16,22), és hogy a boldogok mindenkor az Úrral lesznek (1Tesz 4,17). Ez a meggyőződés ihlette az atyák egyöntetű állásfoglalását az origenistákkal szemben. Hivatalos egyházi megnyilatkozás e tekintetben nincs. A hittudósok azonban *biztos teológiai következtetésként* tanítják.

b) Ugyancsak az origenisták ellenében tanították az atyák, hogy a mennyei boldogság *nem is csökkenhet*, hiszen csökkenése azzal a veszéllyel járna, hogy végül el is fogy. A hittudósok pedig így érvelnek: amint odaát már nem lehet érdemet szerezni, úgy annak ellenkezőjéről sem lehet szó: így tehát nincs, ami csökkenthetné a mennyei boldogságot. Szent Pál hervadhatatlan babérról beszél (1Kor 9,25), Szent Péter pedig romolhatatlan örökségről (1Pt 1,4), másutt a dicsőség hervadhatatlan koszorúját említi (1Pt 5,4).

c) A túlvilági érdemek lehetetlenségéből az is következik, hogy az örök boldogság *nem növekedhet* abban az értelemben, hogy lényeges többlet járulna hozzá. A test feltámadása és az egész világ megdicsőülése ugyanis csak lényegtelen többletet jelenthet ahhoz képest, amit a boldogító színelátás képes nyújtani. Növekedésről csakis olyan értelemben beszélhetünk, hogy az üdvözültek egyre mélyebben hatolnak be Isten végtelen szeretetébe, a szeretet természete pedig az, hogy egyre többet kíván nyújtani. „A mennyország nem más, mint örök állapotá fejlődött és az örökkévalóságon keresztül folyton növekvő együttlét a szeretetben” (Boros; vö. 2Kor 3,18).

Hasonló a mennyek országa a mustármaghoz (Mt 13,31). Rejtett módon a kegyelemben már most magunkban hordozzuk, de külsőleg is észrevehetően és számunkra is igazi élmény formájában csak az örök életben érvényesül. Akkor nyilvánvalóvá lesz, hogy Isten gyermekeivé fogadott és annak megfelelő sorsban részesít bennünket (Jn 17,22). Ennek

feltétele a Krisztussal fennálló közösség: amennyiben részesei vagyunk engedelmességének és megpróbáltatásainak, annyiban lehetünk részesei dicsőségének (2Kor 4,17).

127. §. Örök célunk megghiúsulása: az örök kárhozat

Isten a jelen üdvrendben nem tűzött elénk természetes célt, csak természetfölöttit: a vele való életközösségre hívott meg bennünket. Emberségünket eleve ennek befogadására alkalmasnak teremtette, és szüntelen küldi kegyelmét, hogy képesek legyünk kinyilatkoztatott akarata szerint rendezni be életünket, ha a kinyilatkoztatást felismertük, vagy felismerés híján a lelkiismeretünk által diktált erkölcsi rendet meg tudjuk valósítani. Aki a kegyelmet szabad akarattal visszautasítja, mert elég akar lenni önmagának, és ebben a megátalkodottságban távozik az életből, az kizárja magát az üdvösségből, céltévesztetté válik, örökre elkárhozik.

1. A pokol létezése

1. A SZENTÍRÁS ÉS A SZENTHAGYOMÁNY TANÚSÁGA

Az *Ószövetségben* a hellénizmus korában írt könyvek képviselik első ízben azt a gondolatot, hogy a gonoszokra büntetés vár a túlvilágon (Dán 12,2; 2Makk 6,26; Bölcs 4,19; 5,3-13; vö. az ebből a korból származó ún. Izajás-apokalipszist: Iz 14,11; 24,21-22). Egyes próféták szerint a Hinnóm völgyébe jutnak, ahol férgük meg nem hal és tüzik ki nem alszik (Iz 66,24; vö. Jer 7,32; 19,6). Ez a völgy (Gé-Hinnóm, ebből származik a gehenna szó) Jeruzsálemtől délre volt, és ott valamikor emberáldozatokat mutattak be máglyán elégetve; később a szemetet hordták ide és égették el.

Jézus a korabeli apokaliptikus irodalom nyelvén el nem pusztuló férgekéről meg ki nem alvó tűzről beszél, továbbá külső sötétséget, jajgatásokat, fogcsikorgatást és örök kínokat emleget (Mk 9,43; Mt 8,12; 18,8). Figyelmeztet, hogy nemcsak a sátán sorsa ez (Mt 25,41; vö. Mt 5,29; 13,42; 22,13). *Szent Pál* örök romlásról, pusztulásról, kárhozatról ír (1Tesz 5,3; 2Tesz 1,9; Róm 9,22; Fil 3,19; 1Tim 6,9), továbbá elveszettekről szól (1Kor 1,18; 2Kor 4,3). Hogy ezek a kifejezések mit jelentenek, egyéb kijelentéseiből tudjuk: Isten a megátalkodottakat örökre távoltartja magától (2Tesz 1,8-9), kín és gyötrellem lesz sorsuk (Róm 2,9), életült nem élet, hanem inkább halálnak mondható (Róm 6,16.21.23; 8,6.13), mert ki vannak zárva Isten országából (Gal 5,21; 1Kor 6,9; Ef 5,5), amely igazság, béke és öröm a Szentlélekben (Róm 14,17). A *Jelenések könyve* Szodoma és Gomorra sorsára emlékeztet: tűzzel és kénkövel történő kínzatról, továbbá kénkövel égő tüzes tórol ír (14,10; 19,21; 20,10-15; 21,8), *Szent János* pedig örök halálról, amely ellentéte, negatív formája annak az örök életnek, amelyen ő a Krisztusban való boldog részesedést érti (1Jn 5,16-17).

Az *egyházatyák* már az első század óta kevés kivétellel azt írják, hogy a pokol nemcsak az utolsó ítélet után, hanem a halál után rögtön megkezdődik. Később Alexandriai Kelemen, majd Origenész hellénista hatás alatt úgy vélték, hogy a pokol nem örökkévaló, hanem évezredek átfogó korszakok után meg-megszűnik. Ezt a gondolatot olyanok is átvették, mint Hilarius, Ambrosius, Nyssenus, az 543-ban tartott konstantinápolyi tartományi zsinat azonban elvetette (DS 409; 411), és a zsinat ítéletét a tanítóhivatal magáévá tette. Keleten Aranyszájú Szent János, Nyugaton Szent Ágoston voltak a pokol örökkévalóságának leghatározottabb képviselői, bár megengedték, hogy a hívők közbenjárása némi enyhítéseket eredményezhet a kárhozottak szenvedésében. Az ide vonatkozó tételek végleges megfogalmazása és köztudatba vitele Nagy Szent Gergelyre (†604) megy vissza, továbbá XII. Benedek apostoli konstitúciójára (DS 1002), mely utóbbit a firenzei egyetemes zsinat megerősítette (DS 1306). A pokolnak mint büntetésnek létezését már az 500 körül keletkezett Damasus féle hitvallás (DS 72) is leszögezte, ez tehát *dogma*.

2. KIK JUTNAK A KÁRHOZATRA?

A kinyilatkoztatás szerint azok, akik súlyos bűnökben megátalkodva halnak meg. A súlyos bűn azonban feltételezi az isteni törvény világos ismeretét és szabad akaratú elutasítását. Nincs tehát súlyos bűn ott, ahol a szabad akaratú döntés hiányzik. Hasonlóképpen, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten elismerésére, vagy akik jóhiszemű tévedésben vannak Isten törvényeiről, de keresik a jót és önzetlenül szolgálják azt, amit igaznak és jónak ismertek, azoktól „Isten nem tagadja meg üdvözítő kegyelmét” (E 16).

Nem mentesek a büntől, akik nem követik lelkiismeretük szavát (EM 19). Az Isten szeretete elleni vétkekkel egy sorban említi a Szentírás a felebaráti szeretet súlyos megsértését, különösen az irgalmasság cselekedeteinek szándékos elmulasztását (Mt 25,41-46; 1Jn 3,14-18). Szent Pál több olyan bűnt sorol fel, amely kizár a mennyek országából (1Kor 6,9-10; Gal 5,19-21; Kol 3,5-6; Ef 5,5-6). Ilyen bűnökről olvasunk a Jelenések könyvében is (21,8).

2. Milyen büntetésekkel sújtja Isten a kárhozottakat?

Kifejezett tanítóhivatali megnyilatkozás nem szól erről. Annál több a népies elképzelés, amely néha művészek alkotásaiban is érvényesül, és a kinyilatkoztatás komolyságával nehezen egyeztethető össze. A kinyilatkoztatás gyér adataira támaszkodva a hittudósok III. Ince pápa óta (DS 780) két fajtáját szokták megkülönböztetni az örök büntetéseknek: az Istentől való távollétnek, vagyis a szoros értelemben vett „kárhozat”-nak kínjai (poenae damni) és érzékelhető szenvedések (poenae sensus).

1. A KÁRHOZAT MINT ISTEN NÉLKÜLÖZÉSE

a) A földi lét a véges javak birtoklásának és az ezekért folytatott küzdelmeknek időszaka. Gondok és örömök, munka és szórakozás, célok, tervek és érdeklődési területek, emberi kapcsolatok és hasonló tevékenységek sok ember lelkét annyira betöltik, hogy el sem tudják képzelni, mit jelent Isten nélkülözése. A halállal azonban mindez megszűnik, viszont megmarad alapvető vágyunk az igazság és szeretet teljességének birtoklására. Sőt az előbbiektől távolléte következtében ilyenkor jelentkezik csak elemi erővel. De éppen ennek a vágnak teljesedésétől vannak elzárva a kárhozottak, akik a lét teljessége helyett a magáramaradottság ürességével találkoznak. A bűn lényege, hogy az ember elég akar lenni önmagának, a kárhozat lényege viszont ennek logikus következménye: *a teljes magáramaradottság tehetetlensége és céltalansága*. A kárhozott örökké abban a tudatban él, hogy semmi értelme sincs életének, és hogy ezt önmagának köszönheti. Nemcsak a végtelen jóság, szépség és igazság ellenállhatatlan vonzását érzi, hanem ezek elérhetetlenségét is. A görög mondavilág Sziszüphosz, a danaidák és mások örök és eredménytelen erőfeszítéseivel érzékelteti ezt a szörnyű lelkiállapotot.

Hozzá kell vennünk az *önvadás* rettenetességét. A kárhozottak tudják, mennyiszor lett volna alkalmuk arra, hogy ezt az állapotot elkerüljék, de önféjűségük mindannyiszor visszautasította Isten felkínált kegyelmét. Erre az önvádra és gyötrődésre utalhat a Bibliában említett tehetetlen fogcsikorgatás és a Jézus által idézett Izajás-kép: férgük el nem pusztul, örökké mardossa őket.

b) Úgy is tekinthetjük a kárhozatot, mint az örök élet negatívumát. Mivel pedig az ember alapvető szükséglete a szeretet, és mivel a mennyország ennek teljességét jelenti, a pokol kínjait okozhatja olyan *szenvedélyek kielégíthetlensége*, amelyeknek kielégítése itt a földön a szeretet elleni legnagyobb bűnöknek szokta létrehozni. Ezek a szenvedélyek odaát is megmaradnak, hiszen az kárhozik el, aki megátalkodik a bűnökben. Ilyen szenvedély lehet a kevélység, a féktelen uralomvágy, bírvágy, önzés, irigység, bosszúvágy, káröröm, mások kínzásának vágya, mások kizsákmányolásának igénye, érzékiség stb. Aki ilyenektől nem tud megszabadulni legalább a halál pillanatában, az belerögződik ezekbe, és ezek örökké gyötröni

fogják, mert odaát már nincs mód a kiélésükre. A kárhozott ember tehetetlen dühe ezért önmaga ellen fordul.

Annál inkább, mert nagy valószínűség szerint a kárhozottak egymással sem érintkezhetnek, tehát egymást sem gyötörhetik. A földön az önfeláldozó szeretet helyett az önszeretetet választották, a sorsuk ezért örök elszigeteltség. Nemcsak szeretetet nem kapnak senkitől, de tehetetlenségüket sem képesek megosztani, és dühüket sem éreztethetik senkivel. Sok hittudós erre vonatkoztatja a kárhozott bibliai leírásában előforduló sötétség kifejezést (25).

2. A KÁRHOZOTTAK ÉRZÉKELHETŐ SZENVEDÉSEI

A Biblia örök tűzről, olthatatlan tűzről, kénkövel égő tüzes tőről ír. A patrisztika korában ezt a képet a legtöbbször a lelkiismeretfurdalással azonosították.

A középkor óta azonban *valóságos tűznek gondolták* a hittudósok, de nem annak az oxidációs folyamatnak, amelynek táplálására éghető anyagok kellenek.

Ez az *átfinomult anyagú tűz* olyanféleképpen hatna a kárhozottak testére, mint a tüzes vas, vagy pedig olyan gyötrelmeket okozna, mint némely seb „égető” fájdalma. Az anima separata-ra gyakorolt hatását Szent Tamás nyomán sokan úgy képzelték, hogy érzékelése mintegy hozzá bilincseli a lélek figyelmét a gyöttrő gondolatokhoz és érzésekhez. Olyanféle ez, mint amikor egy idegileg fáradt ember nem képes megszabadulni valamilyen kínzó gondolattól vagy érzéstől, mert az rögeszmeszerűen vissza-visszatér és rabságban tartja a figyelmét (a pszichológia nyelvén: a gondolat vagy érzés „perszeverál”), bár mindent megtesz az illető, hogy másra tudjon gondolni.

A mai hittudósok általában abból indulnak ki, hogy a tűz a Bibliában a legtöbbször Isten megjelenésének vagy jelenlétének kísérője és egyben jelzése (tüzes csipkebokor, tűzfelhő a pusztában vándorlók előtt, tüzes nyelvek stb.). A pokol tüzeinek emlegetése tehát pusztán *Isten ítéletének jelenlétét jelzi*, vagyis nem valódi tűzre kell gondolnunk: a kárhozottakat az a tudat még külön is gyöttri, hogy az istenítéletet ők maguk vonták magukra, és kénytelenek elismerni Isten végtelen hatalmát és saját oktalanságukat. A „tűz” talán ennek a kínzó tudatnak szimbolikus jelzése.

Vannak, akik elfogadják a tűz szimbolikus jellegét, mégis szükségesnek tartanak *valamiféle érzékelhető szenvedést*, hogy a test is kivegye részét a gyötrelmekből, mint ahogy az üdvözültek teste is részese lesz a megdicsőülésnek (26).

3. A pokol örökkévalósága

1. A KINYILATKOZTATÁS ADATAI

Általános jelzője a kárhozottnak az örök (aióniosz) melléknév. Ez azonban a Bibliában néha csak hosszabb időtartamot jelent, éppen ezért ebből még nem következik a pokol örökkévalósága. De ha hozzáveszünk néhány egyéb kijelentést, látjuk, hogy *az aióniosz a pokollal kapcsolatban a végnélküliséget jelzi*. Több helyen találkozunk ugyanis olyan adatokkal, amelyek kétségtelenül a végnélküliséget bizonyítják: a) Jézus megismétli Izajás szavait: férgük el nem pusztul, és tűzük ki nem alszik (Mk 9,48 párh). – b) Örök tűz helyett több ízben ki nem alvó tűzről (pür aszbeszton) van szó (Mk 9,43; Mt 3,12; Lk 3,17), vagy arról, hogy füstje örök időken át (in saecula saeculorum = eisz tusz aiónász tón aiónón) száll. – c) Jézus olyan bűnről tesz említést, amelyre nincs bocsánat sem ezen a világon, sem a jövőben (Mt 12,32), a bűnösöket konkolyhoz (Mt 13,40) és elszáradt szőlővesszőhöz (Jn 15,6) hasonlítja, amelyet tűzre vetnek és elégetnek. Végleges elutasítással végződik a tűz szűzről (Mt 25,12) és az ünnepi lakomáról (Lk 14,24) szóló példabeszéde (vö. még Mt 13,49; 25,30). – d)

Ide vehetők olyan bibliai helyek, amelyek halálnak mondják a bűnös végső sorsát, pl. „...van halált jelentő bűn is; nem az ilyenről mondom, hogy könyörögjön érte” (1Jn 5,16).

2. ÉRTELMI MEGFONTOLÁSOK

Az örök büntetéstől annyira fél az ember, hogy szívesen elhiszi, ha annak ellenkezőjét akarják bizonyítani. Részvételre és segítségre kész hajlamaink is rokonszenveznek a tagadással. Nem csoda tehát, hogy az ókereszténységben még jónevű hittudósok egyike-másika is hitelt adott az origenizmusnak, figyelmen kívül hagyva a Biblia félreérthetetlen tanítását (lásd 127. §. 1. 1. pontot). És nem csodálkozhatunk, ha a ma embere is különféle formákban veti fel a kérdést: *hogyan sújthat örök büntetéssel valakit Isten, aki maga a szeretet és irgalom?*

Általánosságban azt kell válaszolnunk, hogy a pokol azért végnélküli, mert a súlyos bűnben meghalt ember bűne is végnélküli, hiszen azt megbánni és jóvátenni nem lehet. A pokol örökkévalósága nem annyira Istene múlik, mint inkább azon az emberen, aki a soha jóvá nem tehető sértésben konokul megmarad élete utolsó pillanatáig. Voltaképpen nem utólag, megtorlásképpen rója ki Isten az emberre, hanem azt éli meg ott a teremtmény, amit maga szabadon választott.

a) *De miért nem akadályozza meg Isten, hogy bűnében megátalkodva haljon meg az ember?*

Mert Isten kegyelme sohasem hat kényszerítő erővel, nem szünteti meg a személyes szabadságot. Az ember szuverenitását, vagyis önrendelkezését tiszteletben tartja Isten akkor is, ha saját vesztünket okozzuk vele.

b) *Miért nem érvényesülhet a személyes szabadság a másvilágon, miért nem eszközölheti ki ott a megtérést és megbocsátást?*

A metafizikai értelemben vett szabadság (vagyis a jó és rossz közti választás szabadsága mint képesség) hozzátartozik természetünkhöz, azért ez a másvilágon is megmarad. Az ún. egzisztenciális szabadság olyan formájához azonban, hogy azzal üdvösségre beszámítható tetteket vigyen véghez valaki, a metafizikai szabadságon kívül a kegyelem is nélkülözhetetlenül szükséges, – mint ahogy a kegyelemtan bizonyítja. A kárhozottak azonban már nem kapnak kegyelmet, ennek következtében képtelenek a megtérést eszközölő üdvös cselekedetekre. *Hogy miért nem kapnak kegyelmet a kárhozottak, nem tudjuk. A kegyelmi rend Istennek teljesen ingyenes ajándéka evilágon is. Kifürkészhetetlen akarata szerint ezt az ajándékot csak olyanok kaphatják meg a másvilágon, akik az evilágon számtalanszor felkínált kegyelmet nem utasították vissza, illetve nem ilyen visszautasítás állapotában távoztak a világból. „Mily kifürkészhetetlenek Isten szándékai, mily megfoghatatlanok útjai! Vajon ki látta az Úr gondolatait, s tanácsot ki adott neki?” – írja Szent Pál, amikor erről elmélkedik (Róm 11,33-34).*

A kegyelem titkát nem tudjuk megérteni, de a jelen esetben némileg talán megközelíthetjük, ha arra gondolunk, hogy a megátalkodottsággal együtt jár, hogy az ilyen ember nem hajlandó belátni saját hibáját, tehát hiába kapna további kegyelmet, nem működne közre vele. A megátalkodást az hozza létre, hogy a maga ura akar lenni az ember, nem akar felelősséggel tartozni senkinek, és nem akar más boldogságot, mint amit maga megszerezhet magának.

c) *Nem ellenkezik-e Isten igazságosságával, hogy örökké büntessen egy pillanatnyi bűnért vagy akár hosszú bűnös életért, amely az örökkévalósághoz képest arasznyinak sem mondható?*

Bűn és bűnhődés közt tartam tekintetében nem kell fennállni egyenlőségnek. Így van ez a földi igazságszolgáltatásban is: percek alatt lejátszódó gyilkosságért életfogytiglani büntetés járhat. Ezt mutatja az életben érvényesülő immanens következetesség is: pár percnyi gyilkosságnak vagy öngyilkosságnak soha jóvá nem tehető következménye, hogy

meghal az áldozat; pillanatnyi baleset vagy fertőzés egész életre nyomorékká tehet valakit stb.

Ha tekintetbe vesszük a felkínált kegyelmeket és a megtérésnek az élet utolsó percében felkínált lehetőségét, akkor nem látjuk pillanatnyinak az örök büntetés okát. Véletlenül senki sem kárhozik el, a kárhozat csak a tudatos és szabad akaratú szembefordulásban való megátalkodottságnak lehet következménye. Tragédiának sem lehet felfogni a kárhozatot, mert tragédiáról ott beszélhetünk, ahol jószándékú igyekezete ellenére éri az embert a csapás.

Arra is kell gondolnunk, hogy az Egyház mindig tanította a kárhozat lehetőségét, de csak a sátán és angyalai elkárhozását mondotta biztosnak, senki másét nem. A hittudósok nagy része Júdás elkárhozását is kétségbevonhatónak tartja. Még a láthatóan megátalkodott elhunytól sem tudhatjuk, hogy megátalkodottságának okai mennyiben voltak szabad akaratúak, és hogy élete utolsó pillanatában, részünkről nem észlelhető formában nem kapta-e meg a megtért lator kegyelmét. Isten igazságossága nem kérlelhetetlen gépiesség formájában, hanem irgalmasságával karöltve működik.

Aki viszont teljes szabadsággal elutasítja az irgalmat, és véglegesen az Istentől való távollétet választja, azzal szemben éppen az igazságosság erénye kívánja meg, hogy akarata szerint járjon el Isten. Régi elv: *volenti non fit iniuria* = aki azt kapta, amit akart, azzal szemben nem történik igazságtalanság.

d) *Hogyan engedheti meg magának a végtelen Szeretet, hogy kedvét lelje egyesek örök kínlódásában?* Istennek nem telik kedve a kínokban, ő csak megengedi a kárhozatot, amint a bűnben sem telik kedve, azt is csak megengedi. Láttuk már, hogy a pokol voltaképpen nem Isten műve, hanem a megátalkodottságra képes emberé.

Isten bőséges jelét adta irántunk való szeretetének a megtestesüléssel, megváltással, kegyelemadományozásokkal, Egyházzal és mindazokkal az eszközökkel és alkalmakkal, amelyekkel hívogatja és megtartja az igazakat, és szüntelenül megtérésre szólítja fel a bűnösöket. Ennek a szeretetnek határtalansága azokkal szemben mutatkozik meg, akik üdvözülnek. De éppen irántuk való szeretete kívánja meg azt is, hogy ne legyen azonos sorsa annak az embernek, aki teljes tudatossággal és áldozatok árán őt választotta, és annak, aki teljes tudatossággal elutasította. Ugyanezt kívánja Istennek az örök értékek iránt való szeretete is: a pokol vitathatatlanul hirdeti, hogy az értékek az ember tetszésétől vagy nemtetszésétől független érvénnyel bírnak.

e) *Van-e értelme a kárhozatnak akkor, ha a kárhozott képtelen már a megtérésre?*

Kétféle büntetés van: gyógyító és megtorló jellegű.

A gyógyító jellegű büntetés (*poena medicinalis*) azt szolgálja, hogy a bűnös magába szálljon és teljesen megváltoztassa érzületét és magatartását.

A megtorló jellegű büntetést (*poena vindicativa*) az államok is alkalmazzák: ilyen az életfogytiglani börtön és a kivégzés. Ezt azért teszik, hogy a közösségre káros és a megtérés szempontjából reménytelen egyéneket elkülönítsék, ártó hatásukat a többiektől távol tartsák. Istent nem ilyen cél vezethette, amikor a poklot megalkotta, hanem az igazság, a szeretet, az igazságosság és egyéb értékek abszolút jellegének biztosítása. Aki ugyanis ezeket az értékeket szabad akarattal véglegesen elutasítja, annak sorsa felkiáltó jel: örökké hirdeti, hogy ezek az értékek nem relativizálhatók, vagyis érvényük független a mi akaratunktól, az Isten által megszabott értékrendet nem lehet büntetés nélkül felforgatni. Ennek a ténynek következtében Isten abszolút hatalmát és sértetlenségét is hirdetik a kárhozottak, pusztán azzal, hogy ilyen sorsra jutottak. Nem mintha Isten erre rászorulna, hiszen dicsősége akkor is teljes volna, ha azt senki el nem ismerné. Éppen ezért bosszúvágy vagy hatalmának megmutatása sem vezetheti Istent, csakis az, hogy meglegyen az erkölcsi rend szankciója: a jó megkapja jutalmát, a gonoszság pedig a büntetését. Ezt a mindenható és szent Isten léte követeli meg, továbbá a bűnben való megátalkodottság immanens

logikája. Ugyanez a logika eredményezi, hogy a kárhozottak léte, akaratuk ellenére is, Isten hatalmát és az erkölcsi rend komolyságát hirdeti.

4. A kárhozottak nem egyenlőképpen szenvednek

Mivel az ún. halálos bűnök súlyossága nem egyforma, büntetésük sem lehet ugyanaz. A kinyilatkoztatás szerint mindenkinek a tettei szerint fizet Isten (Mt 16,27; Róm 2,6). A farizeusokról ezt mondta Jézus: „Felfalják az özvegyek házát és színleg nagyokat imádkoznak. Annál súlyosabb ítélet vár rájuk” (Lk 20,47; vö. Lk 12,47-48; Jel 18,6).

Az Istennel való szembehelyezkedésnek objektív és szubjektív szempontból különféle fokozatai lehetnek. Már az ószövetségi bölcs hangoztatja ezt (Bölcs 6,6). Jézus így korholja Korozain és Betsaida lakóit: „Tirusznak és Szidonnak elviselhetőbb lesz a sorsa az ítélet napján, mint a tiétek. És te Kafarnaum!... Ha Szodomában mentek volna végbe a csodák, amelyek benned történtek, még ma is állna... Szodoma földjének elviselhetőbb lesz a sorsa az ítélet napján, mint neked.” (Mt 11,22-24).

Valószínű, hogy az egyenlőtlenesség az érzéki szenvedéseken kívül a cél elvesztésének átélésében is megvan, vagyis mindenki olyan mértékben éli át a hazatalálás és a teljesség hiányát, amilyen mértékben elfordult az élet forrásától.

Attól azonban óvakodnunk kell, hogy Dante főműve vagy egyes festőművészek ábrázolása nyomán a „ki miben vétkezik, abban bűnhődik” elv alapján képzeljük el a kárhozottak kínjait. Az ember ugyanis hajlamos arra, hogy saját elfojtott agresszivitásának kivetítése folytán antropomorf formában képzelje az örök kínokat. Annak az állításnak sincs alapja, hogy a kárhozottakat ördögök kínozzák, vagy hogy ők maguk egymást gyötrik. Annál kevésbé, mert igen valószínű vélemény szerint az ördögök is, meg ők is teljes elszigeteltségben élnek.

Mivel a kinyilatkoztatás szerint a kárhozottak a reménytelenség állapota, arról sem lehet szó, hogy bizonyos szent időkben vagy az értük történt közbenjárás hatására valamelyest is csökkennének vagy éppen szünetelnének a kárhozottak kínjai.

Mivel továbbá a halállal lejár az érdemszerzésnek és a gonosz-érdemek halmozásának ideje, lényeges súlyosbodásra sem gondolhatunk. Ha létezik „anima separata”, akkor a világvégi feltámadás hoz ugyan változást, de ez nem jelent lényeges súlyosbodást.

5. A kárhozottak kínjai és az üdvözültek boldogsága

Azt gondolhatnók, hogy az üdvözültek, akikben a szeretet elérte a tökéletesség fokát, sajnálják a kárhozottakat, különösen ha a földön a szeretet köteléke kapcsolta egybe őket. Méginkább zavarni látszik boldogságukat az a tény, hogy nemcsak a földiek, de ők sem lehetnek segítségére elkárhozott embertársaiknak.

Ezzel szemben áll az igazság, hogy a kárhozottak nem lehetnek sajnálatra méltók, mert egyetlen mentő körülmény sem hozható fel érdekükben. Ha volna ilyen mentő körülmény, Isten alkalmazta volna, és akkor nem jutottak volna ide. Azt is látják az üdvözültek, hogy csak olyanok kárhoznak el, akikkel szemben nem lehet gyakorolni az irgalmasságot, mert azt maguk utasították el véglegesen. Az üdvözültek Isten szempontjai szerint látnak és ítélnék mindent. Akaratuk és ítéletük annyira azonosul Istenével, hogy a felebaráti és rokoni szeretet dolgában is úgy gondolkodnak, mint az isteni bölcsesség: nem gyűlölettel és nem bánkódással gondolnak azokra, akik nemcsak Istent, de őket is végleg eltaszították maguktól, hanem Isten szentsége, igazságossága és irgalma iránti tisztelettel. Nagyon valószínű továbbá, hogy a kárhozottak nem is igénylik a részvétet és közbenjárást. Hiszen aki elég akar lenni önmagának, megaláztatást lát az ilyenekben.

6. A kárhozat és a mai igehirdetés

A kinyilatkoztatás – mint láttuk, – kétségbevonhatatlanul tanítja az örök kárhozatot. Magában az Újszövetségben hetvenszer van róla szó, Jézus huszonötször említi.

A pokolról, mint általában a végső dolgokról adott kinyilatkoztatások célja azonban nem a tájékoztatás, hanem az, hogy ezek realitásának szem előtt tartása gyümölcsözően befolyásolja evilági magatartásunkat. Éppen ezért távol kell tartani magunktól a népies fantáziálások antropomorf elképzeléseit, sőt a teológiában is éles határt kell vonnunk a kifejezett egyházi tanítás és a vitatható hittudományos következtetések közé. Az utóbbiakat nem szabad biztosnak hinnünk és feltüntetnünk.

Ahogy a kinyilatkoztatás teszi, szemléletünkben és igehirdetésünkben sem különíthetjük el a poklot a többi nagy realitástól; hiszen szerves összefüggésben van vele a mennyország és a purgatórium léte, továbbá a kegyelem és szabad akarat ténye, nemkülönben Isten üdvözítő akaratának, végtelen türelmének, „hetvenszer hétszer” megbocsátó szeretetének, a „votum sacramenti” útján történő üdvözülésnek és egyéb tételeknek valósága. Csak a kinyilatkoztatás teljességébe való beállítás ment meg bennünket a kétségbeesésnek és az értelmetlen önvádaknak, meg az élet értelmetlensége érzésének földi poklától.

A pokol léte az isteni ige komolyságát hirdeti. Ennek az igénynek első mondanivalója pedig nem fenyegetés, hanem az, hogy az Isten szeretet, aki előbb szeretett minket, mint mi őt, és elküldte Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért (1Jn 4,9-10). Aki ennek az igazságnak megfelelően él (1Jn 2,6), arra örök élet vár (1Jn 2,25). Aki azonban tudatosan és szabad akaratú konoksággal elég akar lenni magának és a szeretetet visszautasítja, az önmagát zárja ki belőle, önmagát taszítja az örök kárhozatba. Következőleg a pokol nem annyira büntetése, inkább gyümölcse, logikus következménye a bűnöknek. Így érthető Dante poklának felirata, amely szerint Istennek nemcsak hatalma és bölcsessége, hanem ősi szeretete (il primo amore) hozta létre a poklot: a hatalom és a bölcsesség megengedi, hogy a felkínált szeretet visszautasítása örökre kizárjon valakit a szeretet teljességéből.

128. §. A halál utáni tisztulás

1. A tisztulás szükségessége

Az örök boldogság feltételezi az ember személyes tökéletességét: gondolatvilágának, erkölcsi felfogásának és szeretetének olyannak kell lennie, hogy méltó legyen Isten örök barátságára. Viszont még a jóindulatú emberek legtöbbször sem mentes az ösztönösség, önzés, hiúság, szeretetlenség gyarlóságaitól. A trienti zsinat tanítása szerint egész különleges kiváltság (privilegium) nélkül még a szentek sem tudnak mentesek maradni a bocsánatos bűnöktől (DS 1573).

1. GYARLÓSÁGAINK NYOMAI ÉS TETTEINK KÖVETKEZMÉNYEI

Az élet azt mutatja, hogy a tökéletességre komolyan törekvőkben, sőt a szenttéavatottak életében is fellelhetők a nyomai az önkeresésnek, az éberség hiányának, indokolatlan keménységnek, szűklátókörűségnek, kínos pontosságoknak vagy „szent” könnyelműségnek, a hangulatok által való kiszolgáltatottságnak, személyválogatásnak és hasonlóknak. A szociális és gazdasági élet követelményei annyira sokrétűvé és bonyolulttá teszik életünket, hogy még a kegyelemtől segített okosság sem tudja mindig felismerni, hogy egy-egy konkrét esetben mi az Isten szándékainak legmegfelelőbb magatartás. Hányszor derül ki utólag, hogy legőszintébb jószándékunk és leggondosabb körütekintésünk ellenére is mennyire tévesen ítéltünk és viselkedtünk! Vegyük hozzá, hogy a mélylélektan sok olyan esetet tud felmutatni, amikor legbecsületesebb szándékból fakadó igazságkeresésünk, elvhűségünk, engedékenységünk vagy egyéb önmagában dicséretes magatartásunk mögött nem éppen tiszteletreméltó öntudatlan vágyak és tendenciák húzódnak meg. Az utóbbiakról nem tehetünk ugyan, ezekért tehát ítéletet nem érdemlünk, de amíg ilyenek tapadnak a lelkünkhöz, nem tudnánk teljesen beilleszkedni a tökéletes istenközelségbe. Newmann kardinális úgy fogalmazta ezt az igazságot, hogy sok szentül élt ember igen kényelmetlenül érezte magát, ha rögtön és közvetlenül jutna Isten közelébe: szégyenkeznie kellene, ha saját szentségét hozzámérné Isten tökéletességéhez.

Annál inkább, mert minden tettünknek és viselkedésünknek szociális következményei is vannak. Bűneink teljes bocsánata után is tovább gyűrűznek a világban a bűnök hatásai, akár kimutatható lelki kár formájában, akár az Egyház morális szentségének kevesbítése formájában. Azzal, hogy valaki a halál kapuján kilép a világból, nem szűnnek meg életének áldó és ártó hatásai, hanem tovább élnek és működnek.

Isten nem avatkozik bele kényszerítő erővel az emberi szabadságba, ezért szabad tetteink káros következményeit csak szabadon vállalt elégtétel formájában semlegesíthetjük. Ez az elv egyaránt vonatkozik arra a kárra, ami saját egyéniségünk tökéletessé érlelődését akadályozza, mint azokra a károkra, amelyek szabad tetteink szociális következményeként tovább működnek a világban még halálunk után is (27).

Ilyen megfontolások nagyon kívánatosnak és igen valószínűnek mutatják, hogy halálunk után is lesz módunk jóvátenni mindent és megtisztulni mindentől, ami Isten szándékaitól eltérő, önkereső állásfoglalásaink és magatartásaink következményeként megmaradt bennünk és a világban. Hiszen alkalmassá kell válnunk a szeretetnek arra a tökéletes dialógusára, amely a mennyország legfőbb jellemzője. Alkalmassá azáltal, hogy felszámolunk mindent, ami a bűnből akár egyéniségünkben, akár következmény formájában a világban fennmaradt.

Úgy is felfogható ez a tisztulás, mint igazi énünk teljes kibontakozása. Hiszen a perszonalista szemlélet szerint az ember lényegéhez hozzátartozik a tökéletes istenszeretet és emberszeretet megvalósításának igénye, és ez az igény csak a teljesen megtisztult emberben, illetve az ilyen ember számára készült mennyországban realizálódhat a maga teljességében.

Hogy a tisztulásnak és tökéletesedésnek vágya mennyire mélyen gyökerezik az emberi lélekben, annak ékes tanúsága, hogy éppen a purgatóriumot tagadó protestánsok körében (még Schleiermachert és követőit sem véve ki) talált élénk visszhangra a kereszténységen belül a lélekvándorlás tana, amely éppen a tisztulás szükségességén alapuló téves elképzelés.

2. A HALÁL UTÁNI TISZTULÁS ÉS A PROTESTÁNSOK

Az ortodox protestantizmus idegenkedett a halál utáni tisztulás lehetőségétől. Kezdetben a búcsúkkal történt visszaélések okozták az idegenkedést, bár maga Luther az Eckkel folytatott vita idején még nem tagadta. Később a protestáns hit-fogalom és kegyelem-fogalom váltotta ki és indokolta meg a tagadást. A kegyelem ugyanis az újtók szerint totális hitet és szeretetet eredményez, az pedig már nem tesz szükségessé semmiféle tisztulást, hanem a mennyországra jogosít. A Bibliára is szoktak hivatkozni, például ilyen helyekre: „Aki meghalt, megszabadult a bűntől” (Róm 6,7). „Nincs semmi elmarasztaló ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban élnek” (Róm 8,1). Ez az okoskodás azonban nem veszi figyelembe, hogy a kegyelem nem mechanikusan, hanem személyes állásfoglalásunk közvetítésével hat, állásfoglalásunk pedig nem mindig totális, tehát a kegyelem állapotában is maradhat lelkünkben olyan tökéletlenség, amitől a földön is, a túlvilágon is csak tisztulás útján lehet megszabadulnunk. Megtisztulhatunk a bűntől, de nem a bűnnek olyan maradványaitól, amelyek folytán nincs ugyan bennünk ítéletre, azaz kárhozatra méltó; de mégsem mondhatjuk, hogy tökéletesen Jézus Krisztusban élünk. Ugyanerre az eredményre juthat bárki, ha következetesen végiggondolja Luther „iustus simul et peccator” elvét.

3. A KELETI ORTODOX EGYHÁZAK FELFOGÁSA

E tekintetben nem beszélhetünk egységes álláspontokról, legfeljebb abban egységesek, hogy mindnyájan elutasítják a nyugati egyháznak erre vonatkozó zsinati határozatait.

Elég sokan vallják azt a közbülső helyet, amelyet általában hádész-nak neveznek, ahol egyesek szerint a vértanúk és szentek kivételével minden elhunytnak a lelke, a többség szerint viszont minden anima separata tartózkodik és mérsékelt boldogságban vagy mérsékelt kínok közt várja a végítéletet. Sorsuk nem dőlt el véglegesen, mert Isten kegyelme – amit a keletiek egy része szerint a földiek közbenjárása is kieszközölhet – segíthet még olyanokon is, akik nem tudatos megátalkodottságban, de súlyos bűnben haltak meg és akikre a kegyelem hiányában pokol vár.

Ez az elképzelés közeli rokonságban van a mi purgatóriumunkkal. Lényeges különbség a kettő közt az, hogy a keletiek szerint a gyónás vagy a betegek kenete eltörli az összes bocsánatos bűnöket és ideigtartó büntetéseket, ilyenektől való tisztulásra tehát nincs már szükség a másvilágon (28).

2. A purgatórium bizonyítása

A purgatórium elnevezést csak a 9. század óta használja a teológia. Ez a szó találón jelzi a tisztulás folyamatát anélkül, hogy a vitatható kérdésekre (hely és mód) választ adna. Kevésbé szerencsések a magyar elnevezések. A „tisztítóhely” ugyanis azt a látszatot kelti, mintha hely

lenne, pedig inkább állapot (sőt valószínűleg csak állapot); a „tisztítótűz” elnevezés pedig a valódi tűz képzetét sugallja.

1. A SZENTÍRÁSBAN

direkt bizonyítékokat nem találunk, csak olyanokat, amelyekből nem nehéz kikövetkeztetnünk, hogy jól beleillik a Szentírás gondolatvilágába. Ilyen indirekt bizonyítékok:

A protestánsok által el nem fogadott – mert deuterokanonikus – 2Makk 12,40-45-ben azt olvassuk, hogy *Makkabeusi Júdás* áldozatot mutatott be olyan elesett hősökért, akiknél pogány amuletteket találtak. „Ha ugyanis nem hitt volna – folytatja a szent szerző – az elesettek feltámadásában, fölösleges és értelmetlen dolog lett volna a halottakért imádkozni. Arról is meg volt győződve, hogy akik jámborságban halnak meg, azokra nagy jutalom vár –, ez szent és jámbor gondolat volt. Azért mutatott be engesztelő áldozatot, hogy megszabaduljanak bűneiktől.” – Hogyan következtetünk a purgatóriumra a halottakért végzett imádságból? Akik a mennyben és a pokolban vannak, azokért nem kell, ill. nem érdemes imádkozni. A halottakért végzett imádság tehát feltételezi olyan hely vagy állapot létezését, ahonnan az imádság hatására kiszabadulhatnak.

Jézus olyan bűnről tesz említést, amely nem nyer bocsánatot sem ezen a világon, sem a másvilágon (Mt 12,32; vö. Mk 3,29; Lk 12,10.58-59). Jézus szavaiból az következik, hogy vannak más bűnök, amelyek a túlvilágon bocsánatot nyerhetnek.

Szent Pál az apostoli munkával kapcsolatban hívja fel a figyelmet arra, hogy egyszer majd kitudódik: ki mit épített a krisztusi alapra; aranyból, ezüsből, drágakövekből, fából, szénából vagy szalmából készített-e épületet. Az Úr napja ugyanis tűzzel jön el, és akinek épülete tűzálló, az jutalomban részesül. „De akinek műve elhamvad, az kárt vall. Maga ugyan megmenekül, de csak mintegy tűz által” (1Kor 3,10-15). Ez a szöveg nem kifejezetten tanítja a purgatóriumot, de jól megalapozza. Mert nemcsak azt mondja, hogy lesznek, akik az Úr napján hibáik ellenére is megmenekülnek, hanem hogy ez olyanféle kár és szenvedés árán történik, mint amikor valaki egy égő házból a lángokon keresztül tud kimenekülni. Szent Pál az Úr napjáról beszél, amit közvetlenül a végítéletre kell vonatkoztatnunk, de ha a végítélet és a különítélet összefüggését a már ismertett dogmák szellemében értelmezzük, akkor az idézet a különítéletre is vonatkoztatható, és akkor ez a hely is bibliai alapja lehet a purgatóriumról szóló dogmának.

2. A PATRISZTIKA TANÚSÁGA

Első helyre vehetjük a *halottakért végzett imádságokat*, amelyeknek már a 2. században nyoma van. A 3. század óta tudjuk, hogy az eukarisztia ünneplésekor is megemlékeztek az elhunytakról, később már szentmiséket is felajánlottak értük. A 4. század óta fennmaradt liturgiák ezt félreérthetetlenül tanúsítják. Fohászokkal a katakombák feliratain is találkozunk. Ilyen imádságok bennfoglalóan feltételezik a purgatórium hitét, mert az üdvözültekért és a kárhozottakért nem kell imádkozni.

Szóbajöhet az a bizonytalanság, amely a keresztség után elkövetett bűnök levezeklésével kapcsolatban uralkodott. Az ősegyház ugyanis súlyos vezekléseket szabott ki és rendszerint a feloldozás előtt kellett ezeket elvégezni. *Visszafogadás előtti elhalálozás esetén* zavar keletkezett, és ilyenkor nemegyszer azzal vigasztalták magukat a keresztények, hogy az illető megholt elmaradt vezeklését a túlvilágon fogja pótolni. A túlvilági pótlás mikéntjéről nem volt egységes elképzelésük. Az elképzelés különfélesége összefügg azzal a bizonytalansággal, amelyet a lélek halál utáni közvetlen sorsára és a különítéletre nézve már említettünk (123. §. 2. 1. pont).

Idők teltével egyre inkább előtérbe került az *1Kor 3,10-15* szövegének purgatóriumi értelmezése, míg végre Nagy Szent Gergely korában (és főképpen az ő hatására) egyetemessé vált a mai katolikus meggyőződés. – A tisztulás részletes körülményeit illetőleg akkor is,

később is sok fantasztikus, meseszerű elem szerepelt az igehirdetésben, és a hívek közt is sok legenda és téves hiedelem keletkezett a „szenvető lelkek” vagy tisztuló lelkek, vagy „szegény lelkek” (ez a kifejezés a német *Armenseelen* szó kifogásolható fordítása) életéről és megjelenéseiről.

3. A TANÍTÓHIVATAL ÁLLÁSFOGLALÁSA

A hivatalos állásfoglalás szükségességét a keletiekkel való újraegyesülés középkori kísérletei váltották ki. Ennek hatására a *II. lioni és a firenzei zsinatok* (DS 856; 857; 1304) tanították dogmaként a purgatórium létezését. Később a trienti zsinat az újitókkal szemben (DS 1820) ezt szintén leszögezte, valamint azt is, hogy a hívek közbenjárásukkal, főleg a szentmiseáldozat felajánlásával, továbbá bűcsúkkal segíthetnek azokon, akik a purgatórium tisztulásának vannak alávetve.

A tanítóhivatal *arra is figyelmeztet*, hogy a hit hirdetői nehéz és vitatható kérdéseket ne fejtegetsenek a teológiában járatlanok előtt, sőt fel se vessenek ilyeneket. Mert a purgatóriumról szóló kinyilatkoztatás célja nem az emberi kíváncsiság kiszolgálása. A cél egyrészt jövő sorsunkért érzett felelősségünk ébrentartása, másrészt vigasztalás a saját és elhunytjaink gyarlóságai miatt érzett szomorúságban, harmadsorban pedig buzdítás, hogy segítsünk azokon, akik nem képesek enyhíteni vagy megrövidíteni szenvedéseiket, mert odaát már nincs érdemszerzési lehetőség.

3. A túlvilági tisztulás mikéntje

E tekintetben sem a kinyilatkoztatás forrásai, sem a tanítóhivatal megnyilatkozásai nem adnak biztos útmutatást. Ezért csak többé-kevésbé valószínű következtetésekre vagyunk utalva. Több kérdés vehető fel:

1. VAN-E BŰNBOCSÁNAT IS A PURGATÓRIUMBAN?

A középkorban sokat vitatkoztak arról, hogy *a bocsánatos bűnben elhalt ember elnyerheti-e bűneinek bocsánatát a purgatóriumban*.

Sokan tagadták ezt azzal a megokolással, hogy a halál után már nincs érdemszerző cselekedet. Ezért akik a purgatóriumba kerülnek, azok haláluk pillanatában vagy tudatos bánattal, vagy pedig nem-tudatos *gratia finalis* segítségével szabadulnak meg bocsánatos bűneiktől. Szent Tamás nyomán több hittudós a halál utáni percekben is feltételezhetőnek tartott olyan bánatot, amely nem érdemszerző ugyan, mégis bocsánatot eszközöl. Mások a purgatóriumban végbemenő fokozatos, a tisztulással párhuzamosan végbemenő bocsánatot feltételeztek. – Ha igaza van Boros László hipotézisének vagy annak a hipotézisnek, amelyik csak az értelmük használatára már eljutott haldoklóról tételezi fel a döntés lehetőségét (123. §. 2.2. c) pont), akkor ez a kérdésfeltevés fölöslegessé válik.

2. HOGYAN KÉPZELJÜK A PURGATÓRIUMI SZENVEDÉSEKET?

A pokol büntetéseinek mintájára itt is *poenae damni*-t szokás emlegetni, a *damnum*-szót azonban itt másképp kell értelmezni. Itt ugyanis nem áll fenn az élet egyetlen célja elvesztésének tudata, sem a büntetés örökké tartó voltának és megváltozhatatlanságának reménytelensége, valamint a ki nem élhető szenvedélyek egyre fokozódó éhségének gyötrelmei, továbbá az Isten ellen és saját maga ellen forduló tehetetlen düh és gyűlölet. Nagy kínokat okozhat viszont a készenlét hiányának átélése, vagyis az a tudat, hogy egyelőre képtelen az ember *arra a szeretet-dialógusra*, amelyre mindennél jobban vágyik, és ami egyedül tudná lecsillapítani lelke égető szomjúságát. Egymást szerető és „egymás nélkül élni nem tudó” emberek időleges elkülönültsége adhat halvány fogalmat erről az érzésről, amelyhez önvád is

társulhat, de a lelkifurdalás nemcsak a kínokat fokozza, hanem a tisztulási folyamatot is intenzívebbé teszi. A purgatórium lakói ugyanis *a cél biztos tudatában* és a céltól elbűvölve tekintenek vissza földi életükre, világosan felismerik abban a gondviselés útjait, az isteni kegyelem szüntelen munkálkodását, és ugyanakkor megszágyenülten látják, hogy önakaratukra hallgatva mennyiszer hiúsult meg bennük Isten fel-felkínálkozó szeretete. Ez a felismerés azonban nemcsak mardosó önvádakat vált ki belőlük, hanem hálát is, hogy végül mégsem maradtak magukra, továbbá a jóvátétel heves vágyát, az elégtételre való készséget, és ezek által szeretetük tisztulását.

Szenvedéseiket bizonyára áthatja azok átmeneti jellegének tudata, ezért *örömmel viselik* azokat. Nemcsak remélik, de biztosan tudják, hogy mi következik a purgatórium után, és hogy annak örökké tartó boldogsága minden átmeneti szenvedést megér, és az utóbbiak szinte semmivé törpülnek a jövőhöz hasonlítva. Prohászka „szimpatikus” lelkeknek mondja a purgatórium lakóit, mert ők biztosak abban, ami rájuk vár, és ezért készséges örömmel vállalnak minden gyötrelmet, sőt talán minél nagyobb szenvedések után vágyódnak, hogy céljukat annál hamarabb elérjék.

Vitatkoznak a hittudósok, hogy beszélhetünk-e purgatóriumi poenae sensus-ról, és ha igen, hogyan kell azt képzelnünk. A középkoriak valódi, de a földi tűztől eltérő tűznek gondolták, akárcsak a pokol tüzeit, és hatását is olyanak, ahogya a pokol tüze hat az anima separata-ra. Manapság kétféle felfogás uralkodik, és vannak, akik a kettőt kombinálják. Egyesek szerint csak átvitt értelemben beszélhetünk tűzről, amennyiben a fájdalmak súlyosságát jelezzük vele, ahogy néha egy nagy lelki fájdalom égető kínjairól beszélünk. Mások itt is azokra a bibliai képekre utalnak, amelyekben a tűz Isten jelenlétét szimbolizálja. A purgatóriumra vonatkoztatva ez azt jelentené, hogy a szenvedők tudatában vannak, hogy kínjaik Isten ellen való vétkeiknek következményei, tehát istenítélet jellegűek. A kárhozottakkal ellentétben azonban nem lázonganak az ítélőbíró ellen, sőt hála tölti el a szívüket, hogy az irgalom ítélete hangzott el fölöttük, hogy módjuk van a tisztulásra, és hogy a tisztulás után magához fogadja őket a Végtelen Szeretet.

3. A TISZTULÁSON KÍVÜL VAN-E BÜNTETÉS JELLEGE IS A PURGATÓRIUMI SZENVEDÉSEKNEK?

A hittudósok és a tanítóhivatal nem ünnepélyes megnyilatkozásai egyértelműleg hirdetik, hogy a purgatórium nemcsak a bűnös hajlamoktól és gyarlóságoktól, sőt az esetleges bocsánatos bűnöktől való tisztulást eszközli, hanem olyan *ideigtartó büntetések lerovására is szolgál*, amelyekkel a halál után még adósok maradtunk. A protestánsok és a keletiek – mint láttuk – tagadják a purgatóriumnak ilyen rendeltetését. Az egyházatyák írásaiban és a régi liturgikus szövegekben azonban büntetés is szerepel, ezért nem alaptalanul feltételezzük, hogy a tisztulással egyidejűleg büntetések lerovása is történik. Ezt a tanítást csak legújabban kezdik kétségbevonni egyes katolikus hittudósok.

4. A TÚLVILÁGI SZENVEDÉSEK SÚLYOSSÁGA ÉS IDŐTARTAMA

a) A szenvedések *súlyosságáról* Szent Tamás azt tanította, hogy a legkisebb ottani szenvedés nagyobb, mint az evilági legnagyobb szenvedés. Ezzel szemben egyes misztikusok látomásai valóságos földi paradicsomnak festik a purgatórium lakóinak életét. Az utóbbi szemlélet torzít, mert hol maradnak akkor a tisztító szenvedések? Másfelől viszont kétségbevonhatatlan, hogy bizalmuk és szeretetük megkönnyíti szenvedéseiket, tehát nem annyira pokol tornácának, inkább mennyország tornácának mondható a purgatórium.

Az Egyház a szentmisében úgy imádkozik értük, mint akik a „béke álmát alusszák”. A béke itt arra vonatkozik, hogy biztos a reményük, helyzetük tehát nem kétségbeesítő. Erre kell vonatkoztatnunk az alvás kifejezést is, amely könnyen félreérthető, hiszen a tisztulás a szeretet aktivitásában áll, nem pedig passzív szendergésben.

b) Ami a szenvedések *időtartamát* illeti, csak annyit mondhatunk biztosnak, hogy *a világ végén megszűnik a purgatórium*. Egyes emberek tisztulásának idejéről azonban semmi biztosat nem mondhatunk.

Amikor a pápa elvetette Dominicus Soto nézetét, amely szerint tíz éven túl senki sem szenved, nem pozitív tanítást akart adni, hogy tíz éven felüli szenvedések is lehetségesek, hanem az időpontok találgatását utasította el. Odaát különben nincs itteni értelemben vett idő, szenvedéseik tartamáról tehát csak a mi időnk szempontjából beszélhetnénk, ha tudnánk valamit. Az ún. „örök” misealapítványok olyan jámbor szokások, amelyek nem tanbeli tételen alapulnak. Legújabbán azt is lehetségesnek tartják egyes hittudósok, hogy a purgatórium csak pillanatokig tart, tehát nem időbeli, hanem intenzitásbeli különbség van egyes lelkek szenvedései között.

4. A purgatórium és a szentek közösségének (communio sanctorum) dogmája

1. A SZENVEDŐKÖN SEGÍTHETÜNK

A trienti zsinat dogmaként tanítja, hogy a purgatórium lakóin imádságainkkal, továbbá a szentmiseáldozatnak és búcsúknak felajánlásával segíteni tudunk. Ennek a segítségnek elvi alapja a szentek közösségének dogmája (DS 30), amelynek értelmében Krisztus titokzatos Testének tagjai (1Kor 12) egységes szervezetet alkotnak, és minél inkább részesült valaki a megváltás áldásaiban, annál inkább lehet mások számára is forrása a kegyelemnek. A vándor-egyház tagjai szüntelen segítséget remélhetnek a mennyieiktől, a földiek hűsége és szeretete viszont azok számára jelenthet segítséget, akik evilági vagy másvilági tisztulásra szorulnak.

Hogy a földiek segítsége mit eredményez, vitatható. Ha föltételezzük, hogy odaát nemcsak tisztulás, hanem vezeklés is folyik, akkor önként adódik, hogy a földiek ennek a vezeklésnek egy részét is magukra vállalhatják. Ebből a gondolatból sarjadt ki az értük felajánlható búcsú tana. Azt azonban sohasem képviselte a tanítóhivatal – legfeljebb egyes túlzó búcsúpredikátorok –, hogy az értük felajánlott búcsú ugyanúgy hat, mint az önmagunkért végzett búcsú, tehát esetleg számbelileg is kifejezhető büntetés-elengedés formájában. A másokért felajánlott búcsúknak mindig csak közbenjáró jellege van (per modum suffragii hatnak), vagyis Isten annyi büntetést enged el ezek fejében, amennyit a felajánló buzgóságának és egyéb körülményeknek tekintetbe vételével jónak lát.

Ha valaki tagadná a purgatóriumi szenvedések büntetési, illetve vezeklési jellegét, és azokat csupán a tisztulásra korlátozná, annak sem kellene kétségbevonni közbenjárásunk és búcsú-felajánlásaink hatékonyságát. Közbenjárásunk ez esetben ugyanis annyit legalább eredményezhet, hogy együttérzésünk tudomásulvétele enyhíti szenvedéseiket, és imáink meg felajánlásaink (szentmise, búcsú, önmegtagadás stb.) kegyelmet eszközölhetnek ki számukra ahhoz, hogy a tisztulás vágya még inkább áthassa és egyre intenzívebb istenszeretetre képesítse lelküket. – Akár tisztulásról beszélünk csak, akár büntetés-elengedésről is, ne keltsük azt a benyomást, hogy közbenjárásunk hatását mechanikusnak, vagyis az isteni kegyelmet mágikusan kikényszerítőnek tartjuk.

2. KÉPESEK-E ÉRTÜNK KÖZBENJÁRNI A PURGATÓRIUM LAKÓI?

A liturgiában nem szerepel ugyan hozzájuk intézett imádság, de ha a communio sanctorum dogmájából indulunk ki, akkor igennel kell felelnünk. Erre utal az is, hogy a katakombákban nemcsak mártírsírokon olvassuk a kérést, hogy járjon közbe értünk az illető. Újabb kérdés, hogy hogyan vesznek tudomást lelki szükségleteinkről, igényeinkről és

hozzájuk intézett kéréseinkről. Szent Tamás tagadta ennek lehetőségét. Másoknak az volt a nézete, hogy csak akkor tehetik meg, ha már kiszabadultak, Isten azonban már most is teljesítheti, amit így kérünk, mert előre látja, hogy a tisztulók az égbe jutva majd közbenjárnak értünk. Újabb hittudósok feltételezik, hogy Krisztusban és Krisztuson keresztül történő kapcsolatunk lehetővé teszi, hogy már tisztulásuk idején valamiképpen tudomást szerezzenek rólunk. Könnyebbé válik a probléma megoldása, ha közbenjárásukat nem antropomorf módon képzeljük, hanem úgy, mint a szentekét: amikor hozzájuk imádkozunk, lelkünk Krisztus érdemeire és az ő érdemeikre való tekintettel alkalmasabbá válik az isteni kegyelem befogadására. Kegyelmen ingyen kapott ideiglenes javakat is érthetünk, kaphatunk tehát ilyeneket is, ha azok beillenek Istennek reánk vonatkozó üdvözítő terveibe.

129. §. A halál teológiája

A halál szót a kinyilatkoztatás több értelemben használja: a) Legtöbbször a testi halálra, a biológiai halálra vonatkoztatja, akárcsak a köznyelv. – b) Máskor a „lélek halálára”, az ún. „halálos bűnre” érti (Ef 2,1). – c) Szent Pál nemegyszer a bűnnel való szakítást a bűnnek való meghalást jelzi a halál szóval (pl. Róm 6,4.11). – d) Sokszor az örök kárhozatot jelenti, főleg ilyen formában: „örök halál”, „második halál” (pl. Jel 20,15; 21,8).

A továbbiakban, amikor a halál teológiájáról beszélünk, a halál szót elsődleges, köznapi értelmében vesszük.

1. A halál kényszere

1. A TERMÉSZETES ÉSZ VILÁGÁNÁL

A halál az emberi természet velejárója, hiszen testünk ugyanolyan, mint az állatoké, amely egy idő múlva elhasználódik. Az ember esetében tragikumnak is lehet tekinteni a halált, mivel elszakít a világtól, szeretteinktől, alkotásainktól, és felveti a kérdést, hogy mire valók erőfeszítéseink, ha minden a halálba torkollik. Az egészséges lelkületű ember élni és alkotni szeret, ezért sokan úgy élik meg a halál rettenetességét (amibe a haldoklás esetleges borzalmait is bele kell számítanunk), mint az ember számára abnormis, rendellenes dolgot. Nem véletlen, hogy amikor a tudományok és technikai eredmények összehasonlíthatatlanul nagyobb szerepet juttatnak az élet alakításában az embernek, mint régebben, ugyanakkor a filozófiák és filozófálgatások egyik központi témájává vált a halál, a megsemmisülés és a remény.

2. AZ ÓSZÖVETSÉGI EMBER

a) szintén *végzetszerűnek* érzi a halál kényszerét (Jób 14,5-12; Zsolt 89,49). Hiszen számára az élet nemcsak létbenmaradás, hanem minden földi jónak foglalata (Jób 2,4), ezektől a javaktól fosztja meg a halál az embert (Józs 23,14), amikor mindent és mindenkit egyenlővé tesz (Préd 9,2-6.10). Utána árnyékszerű lét következik a seól-ban. Még az Istennel fennálló szövetséget, tehát a vallás vigaszát is megszünteti a halál (Zsolt 6,6; 88,6); mert Jahve az élők Istene.

b) Arra is ráeszmél az Ószövetség embere, hogy *a halál a bűn büntetése*. Az élő Isten örök életre szánta az embert, csak Isten lelke tartja őt életben, de ezt egy idő múlva megvonja tőle (Ter 2,17; 3,19), mégpedig nemcsak a vele szembehelyezkedőktől, hanem az első emberpár bűne következményeként minden embertől (Bölcs 2,23-24; Sir 25,24). A halál voltaképpen nem Istentől származik, nem ő az igazi oka, hanem a bűn (Bölcs 1,13).

c) A szövetség Istenének „hűsége” azonban nem engedi, hogy a hozzá hűségesek ugyanolyan sorsban részesüljenek, mint a törvényszegők. Ábrahám, Izsák és Jákob Istene olyan értelemben is az élők Istene, hogy *az igazakkal együttmarad* a seólban is, és Lelke által testet teremt nekik, feltámasztja őket (2Makk 14,46; Dán 12,2-3).

3. AZ ÚJSZÖVETSÉG

a) szintén ismeri a halál egyetemes kényszerét: „Amint az ember számára az a rendelkezés, hogy egyszer haljon meg” (Zsid 9,27). Egyedül Isten az, aki halhatatlan (1Tim 6,16). Az ember „a halál hatalmának szolgásgába került” (Zsid 2,15).

b) Arról is meg van győződve az újszövetségi kinyilatkoztatás, hogy a halál a bűn büntetése. Krisztus szerint a sátán gyilkos volt kezdettől fogva (Jn 8,44; vö. Róm 5,12; 2Kor 3,7).

c) Az Ószövetségnél sokkal határozottabb formában tanítja a feltámadást (vö. 124. §.) és az örök életet (vö. 125-126. §.)

A halálnak újszövetségi szemlélete azonban nemcsak mennyiségi többletet ad hozzá az ószövetségihez, hanem a halálnak és ezen keresztül az emberi életnek egészen új, természetfölötti értékelését is biztosítja.

A halál egyetemes kényszerét az egyházi tanítóhivatal feltételezi a halállal kapcsolatos minden ünnepélyes megnyilatkozásában, a trienti zsinat pedig kifejezetten is tanította azzal a kis számú protestáns felekezettel szemben, amely a Jn 6,51-et félreértve földi halhatatlanságot ígért az eukarisztia vétele fejében (DS 1512). Ugyancsak a trienti zsinat mondta ki dogmaként, hogy a halál a bűn büntetése (DS 1511-1512). Az utóbbinak értelme nem az, hogy ha nem lenne bűn, vég nélkül tartana az emberek élete. Hanem minden valószínűség szerint csak annyi, hogy nem lenne meg az, ami a földről való eltávozásunkat és az örök életre való átalakulásunkat testileg-lelkileg fájdalmassá, a halált félelmetessé, borzalmassá, nem-kívánatosná teszi. Nem volna halálfélelem, hanem a végtelen boldogság tudatával lépné át az ember a küszöböt; nem volnának meg az elválás lelki kínjai, és a testi szenvedéseket, ill. minden szenvedést harmonikus lelkülettel „integrálni” tudna az ember.

2. A halál természetfölötti értékelése (29)

1. JÉZUS HALÁLA ÉS FELTÁMADÁSA MEGSZÜNTETTE A HALÁL VÉGZETSZERŰSÉGÉT

Jézus nem diadalmas hősként halt vértanú-halált, hanem a testi és lelki kínok kelyhét kiürítve és teljes elhagyatottságban (vö. Mk 14,33 párh; Mt 27,46). Ez a halál beteljesítette az Ebed-Jahve dalok jövendölését: helyettünk felajánlott elégtétel volt (1Kor 15,4), amit az Atya el is fogadott, mint azt Jézus feltámadása mutatja. Ennek folytán Jézus halálában érte el tetőpontját Istennek az emberek irányában megnyilvánuló üdvözítő szeretete, amely ezáltal *radikálisan relativizálta* az emberek halálát, amennyiben nem hagyta meg a földi élet befejezésének, hanem a teremtéskor felkínált igazi élet kezdőpontjává avatta. Ennek tudatában kívánja Szent Pál, hogy bárcsak meghalna már, hogy Krisztussal élhesse az igazi életet (Fil 1,23). Aki Krisztus áldozatos emberszeretetének követésében mintegy áldozatul adja át magát Istennek (Róm 12,1; Kol 1,24), az belekapcsolja a maga halálát Krisztus halálába, amely feltámadással és megdicsőüléssel folytatódott.

2. EZ A TÉNY NEM VESZI EL, CSAK RELATIVIZÁLJA A HALÁL BORZALMASSÁGÁT

A hit és a kegyelem ugyanis nem feltétlenül változtatja meg a halál természetes lefolyását, nem szünteti meg a kínokat, a halálfélelmet és az elválás fájdalmát. Krisztus is átélte ezeket. A halál tehát továbbra is a bűnnek (az áteredő bűnnek, a „világ bűnének” és személyes bűneinknek) büntetése marad. De már nem végzetszerű a halál, mert a hívő számára a földi élet utolsó érdemszerző állomása és az örök élet kapuja lehet, éppúgy, mint Krisztus halála (2Kor 4,10). A hívő ember „az Úrban hal meg” (1Tesz 4,16; Jel 14,13).

3. A KERESZTSÉG SZIMBOLIKÁJA

Szent Pál a hit szentségét, a *keresztséget* Krisztus sírbaszállása és feltámadása szimbólumának mondja. A keresztséghez vezető hitben ugyanis azonosítjuk magunkat Krisztussal, aki meghalt bűneinkért és feltámadt megigazulásunkra (Róm 4,25), és vállaljuk, hogy vele együtt meghaljunk a bűnnek, hogy ezentúl már Istennek éljünk (Róm 6,11). Beleépülünk Krisztus titokzatos Testébe, hogy az Ő sorsa teljesedjék be rajtunk is.

3. Földi vándorlásunk a halállal véget ér

1. A HALÁLLAL LEZÁRÓDIK AZ ÉRDEMSZERZÉS ÉS A BŰN-ELKÖVETÉS LEHETŐSÉGÉNEK IDEJE (tempus merendi et demerendi)

Az Ószövetségnek nincs ugyan világos fogalma a másvilágról, de meggyőződése, hogy annak lakói nem térnek vissza, és a gonoszok ott már nem lázadhatnak fel Isten ellen. Főleg a prófétáknál és a zsoltároknál találkozunk ilyen kijelentésekkel.

Krisztusnak a dúsgazdagról és szegény Lázárról mondott példabeszédében (Lk 16,26) nincs mód arra, hogy akár az üdvözült, akár a kárhozott változtasson a helyzetén. Hasonlót látunk a tíz szűzről szóló példabeszédben (Mt 25,1-13), a megtért lator sorsában (Lk 23,43), továbbá azokban a figyelmeztetéseknél, amelyekben többé-kevésbé nyíltan az is benne van, hogy túlvilági sorsunk mostani magatartásunkon fordul: Addig kell munkálkodnunk, amíg nappal van; eljön az éjszaka, amikor senki sem munkálkodhat (Jn 9,4). Aki testébe vet, testéből is arat majd romlást; aki pedig lelkébe vet, lelkéből arat örök életet. Ne fáradjunk tehát bele a jótettekbe; amíg időnk van, tegyünk jót mindenkivel (Gal 6,8-10). Szent Pál azt reméli, hogy a halál után azonnal haza jut az Úrhoz (2Kor 5,8; Fil 1,23).

A patrisztika kora gyakorlatilag vallotta tételünket, amikor a holtakról úgy beszélt, mint akik hazataláltak és örök békében nyugosznak, a vértanúk évfordulóját égi születésnapként ünnepelte; a földi élet pótolhatatlan felelősségét hirdette stb.

A halál véglegességéről szóló tétel közvetlenül következik az origenizmusnak az 543-i konstantinápolyi részleges zsinaton történt kárhoztatásából, amelyet három későbbi egyetemes zsinat is magáévá tett. Ezért ez a tétel *dogmának* mondható.

A holtakért végzett liturgiában néha a pokolból való megszabadulásról van szó (a porta inferi erue Domine animam eius), néha pedig kegyes ítéletet kérünk a megholt számára, mintha sorsa nem dőlt volna el véglegesen. Nem szól-e tételünk ellen ez a tény?

A halotti liturgia eredete valószínűleg az, hogy a haldoklók mellett végzett esedezéseket dramatizált formában a holttestnél is megismételték. Ezt nem a másvilágról vallott elveik tudatosításával tették, inkább érzelmi hatásra törekedtek, mint minden dramatizálás. Az volt a cél, hogy minél többen átéljék, amit a halott környezetében a halálos ágyánál átélt. A holtakért végzett imádságnak, ha elvontan nézzük, voltaképpen nem is volna értelme, hiszen az ítélet már bekövetkezett. De ha azt tekintjük, hogy Isten ezt az imádságot előre látta és ítéletébe beszámította, és ha hozzávesszük, hogy ezek az imádságok hogyan hatnak vissza a mi lelkületünkre, akkor nagyon sok az értelme. Már Szent Ágoston felhívta hívei figyelmét arra, hogy a halotti ájtatosságok és temetési szertartások inkább az élők miatt vannak (De cura pro mortuis gerenda 2). A középkor a szentségeket így látta: sacramenta propter homines = a szentségek nem öncélúak, nem is Istenre akarnak hatni elsősorban, hanem az emberek lelki javára irányulnak. Ez az elv áll a liturgiára is.

2. A HALÁLNAK MINT A PRÓBAIDŐ VÉGÉNEK TAGADÓI

A kereszténység ókorában az *origenisták* vallották a világfolyamatok ciklikus megismétlődésének elméletét (lásd 121. §. 1. pont és 125. §. 2. pont). Ebben az elméletben az egyén földi sorsának megismétlődése is benne foglaltatik. Ettől az elmélettől függetlenül, vagy ezen belül hiszik némelyek a *lélekvándorlást* (reinkarnáció, metempszüchózis). Így az indusok, a teozófusok, az antropozófusok és mások, akik a keleti filozófia hatása alatt állnak, több neves német költő és filozófus (Goethe, Nietzsche, Schopenhauer, Richard Wagner stb.), továbbá Schleiermacher hatása alatt egyes protestáns hittudósok.

Mi cáfolja a lélekvándorlást?

a) A kinyilatkoztatás teljesen ellene mond, mint előbbi tételünk bizonyításánál láttuk.

b) Bölcséleti szempontból az a hibája, hogy teljesen független létet tulajdonít a léleknek, ezzel megbontja az emberi személy egységét. Az antropológia igazolja, hogy a test nem a lélek börtöne, mert nincs bennünk olyan szellemi működés, amely nem az egész ember tette vagy élménye lenne, hanem csak a léleké.

c) Nem tudnak megcáfолhatatlan érveket felhozni mellette. Fő érvként ugyanis részben a természetben tapasztalható ciklikus változásokra hivatkoznak (évszakok visszatérése, a természet „halála” és „feltámadása”), részben bizonyos parapszichológiai jelenségekre. A természet ciklikus változásaira azt válaszoljuk, hogy az ember szellemisége miatt egyéb dolgokban is ki van véve a természet általános törvényszerűségei alól, hiszen nem passzíve alkalmazkodik környezetéhez, mint az állatok, hanem alakítani képes környezetét, át tudja alakítani a természetet. A parapszichológiai „déjà-vu” jelenségek pedig „fausse reconnaissance”-nak minősülnek: amikor egy ismeretlen helyen, vagy először látott emberrel kapcsolatban az az érzésünk támad, hogy ezt láttuk már valamikor, akkor nem korábbi életünkben szerzett képzetünk merül föl az emlékezetünkben, hanem egy hasonló helyzetben átélt érzés szólal meg bennünk, és az érzelmi hangulat azonossága miatt jutunk arra a téves megállapításra, hogy ezt a helyet vagy embert már láttuk valamikor; tehát az azonos érzés kapcsolódik mostani észleleteinkhez. Hasonló törvényszerűség alapján magyarázzák az ún. mélylélektanok az álmok szimbolikájának mondanivalóit.

d) „Végül arra sincs biztosíték, hogy valaki a következő életben tisztulni akar, nem pedig bűneit szaporítani. Ha mindegy volna, hogy melyik életünkben válunk jókká, akkor a legtöbb embert semmi sem készítené arra, hogy az ösztönös langyosságot buzgósággal cserélje fel. Ha viszont az ilyen felfogás ellenére, pl. az indiai vallásokban, őszinte buzgóságot és erkölcsi felelősséget találunk, az onnét van, hogy az ember mindig lehet jobb, mint a nézetei. A kegyelem ugyanis mindenütt kiárad, és mivel Isten a lét szerzője, azért vele kapcsolatban lehetnek olyan belső élményeink, amelyek felsőbbrendűek, mint a mítosz, a költészet vagy akár a filozófia” (30).

4. A halál teológiája és a meghalás teológiája

Az emberek nagy része úgy viselkedik, mintha a halál tényét és tragikus voltát hallatlanra lehetne venni. Még egyik-másik bölcselő is (pl. Epikurosz, Sartre) tagadja a halál problémát. Orvosok és pszichológusok megfigyelése szerint azonban nemcsak a halálnak állandó szemeltartása válhat ki az emberből indokolatlan szorongásokat, sőt agresszivitásokat, hanem ugyanezt eredményezi a halál tudatának elfojtása is. Halálunk ugyan a jövőben fog bekövetkezni, de a jelenben is „itt van”, mert hatása annak a viselkedésén is kimutatható, aki munkába, szórakozásba vagy egyéb elfoglaltságba menekül a vele való foglalkozás elől.

Ezért a nem-hívők közt is sok olyan törekvés tapasztalható manapság, amely a halálnak való teljes kiszolgáltatottságunk tudatát „*emberségessé*” akarja tenni. A mai ember a természet nyers erőit fokozatosan megfékezi és szolgálatába állítja, miért ne tehetnők meg ezt a leginkább legyőzhetetlen erővel, a halállal szemben is? – kérdik (31).

1. Egyesek annak hangoztatásával próbálkoznak, hogy életünk és halálunk egyéni tulajdonunk, azért mindenkinek joga van a „maga halálára”. Aki tehát úgy érzi, hogy számára már teher az élet, vagy attól fél, hogy kínos halál fenyegeti, az joggal választhatja az öngyilkosságot, vagy kérheti az euthanáziát.

Mások ezt a két fajta választást elégtelennek tartják, hiszen az élettől, annak értékeitől, továbbá szeretteinktől és alkotásainktól való megválás tudata még ilyen kilátások esetén is értelmetlenné teheti életünket.

Akik az utóbbit vallják és nem-hívők, általában háromféle megoldás valamelyikét vagy ezek kombinálását ajánlják.

Mivel a halál ténye, továbbá az elválástól és annak esetleges kínjaitól való félelem természetes velejárója emberségünknek, hősiesen igent kell mondanunk ezekre, ugyanúgy kell vállalnunk, mint az élet egyéb gondjait és feladatait, – hirdeti Heidegger. – Annál inkább, mert egyéni életünk attól is értelmet kaphat, hogy munkánkkal hozzájárulhatunk az emberiség haladásához, boldogabb jövőjéhez. Aki ennek a „reménynek” jegyében él, az természetesnek tudja venni a halált és annak velejáróit, – írja a marxista Ernst Bloch. – Egyes egzisztencialista bölcselek (különösen K. Jaspers) olyan „határhelyzetnek” mondják a halált, amelyben eljuthatunk egzisztenciánknak, azaz személyiségünk tudatos megélésének teljességére. Ez nemcsak a teljes öntudattal történő elhalálozás esetén következik be, hanem szeretteink halálának megélésekor is. Ilyenkor döbben rá az ember, hogy mennyire kiszolgáltatottjai vagyunk egy nálunknál erősebb hatalomnak, amelyet vagy akit Abszolútumnak érzünk, és ha annak akarataival azonosulunk, vagyis igent mondunk saját sorsunkra, akkor létünk legmélyebb értelmét tudjuk megélni.

2. *Mit szól ezekhez a kinyilatkoztatás, és mit ad hozzá ezekhez a hittudomány?*

Mindkettőnek mondanivalóival jórésztben már találkoztunk az eddigiekben. Szó volt a halál kikerülhetetlenségéről és arról, hogy a halál, bármily nagy hatalom, nem képes kivonni magát annak az Istennek hatalma alól, aki életnek és halálnak egyformán ura. Láttuk, hogy a halál a bűn büntetése, földi zaránokságunk végállomása és egyben az örök élet kapuja. A halál természetfölötti szemlélete azonban nem szünteti meg, csak relativizálja a halál tragikus voltát és borzalmasságát.

De nem áll-e útjában a halál emberségessé tételének éppen a kinyilatkoztatás? Nem fokozza-e a haláltól való retteget a túlvilági örök büntetés lehetősége? És nem akadályozza-e a halálnak mint természetünk velejárójának elfogadását az a tanítás, hogy a bűn büntetése?

a) Ezekre a kérdésekre az újabb teológia a *halál teológiájának* kidolgozásával, a hitigazságoknak a modern antropológiai szemlélet összefüggésében való bemutatásával adja meg a választ.

aa) Elsősorban a régi teológiánál erőteljesebben hangsúlyozza, hogy Isten az élet Istene (Bölcs 1,13), aki az embert és a világot az örök boldogságra szánta (vö. a 125. §.-t), és Fiát nem azért küldte a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvösséget szerezzen a világnak (Jn 3,17). Nem igazi keresztény, aki egész életében csak a halálra készül, és az élet pozitív értékeit nem szolgálja. Az evangélium „örömhír”, és a legkeresztényibb erény a bizalom.

ab) Abból, hogy a halál a bűn büntetése, nem lehet azt következtetni, hogy akár egyéni bűnök, akár a „világ bűnével” való szolidaritás következtében kínosabb halál vár valakire, mint egyébként volna. Isten az egyéni bűnöket nem mindig ezen a világon bünteti, halálunk milyensége pedig nem erkölcsi magatartásunkon fordul, hanem bizonyos természeti adottságokon és Isten kiszámíthatatlan elgondolásán. Hiszen a történelmi tapasztalat azt az ószövetségi hiedelmet sem igazolja, hogy az igaz ember jutalma a hosszú élet eredményeire visszatekintő megbékélt halál, amelyben érett gyümölcsként hull le az ember az élet fájáról (vö. Ter 15,15; 35,28; Bir 8,32; Jób 42,17; 1Krón 23,1; 29,28; 2Krón 24,15). Mai statisztikák szerint százezer közül egy esetben következik be az érett gyümölcs lehullásához hasonló halál, és ebben a kis számban sokan vannak olyanok, akik bibliai értelemben a legkevésbé sem mondhatók igaznak.

ac) Valamiféle beérettséget, kiteljesedést, önmegvalósítást a halállal kapcsolatban többen is emlegetnek az új teológiában, főleg az egzisztencialista antropológia hatása alatt.

Karl Rahner abban látja személyességünk legfőbb feladatát, hogy az ember tudatosítással és aktív ráhatással fokozatosan birtokába veszi saját természetét, sőt a rajta kívül eső világot is. Emberségünknek ez a velejárója azonban csak a halálban valósulhat meg egészen, mert akkor – Rahner szerint – az ember már nem egyetlen anyagi testtel,

hanem az egész anyagvilággal kerül valamiféle személyes kapcsolatba. Hogy ez pontosan milyen lesz, azt nem tudjuk elképzelni, de annyit biztosan tudunk, hogy aszerint lesz pozitív vagy negatív előjelű, hogy ebben az életben milyen irányban dolgoztunk magunkon. Ennélfogva az ember a maga halálát éli meg, de nemcsak elszenvedi a halált, hanem halála az emberi aktivitás betetőzésének is tekinthető. Ha ugyanis életünkkel a jóság és igazság szolgálata mellett döntöttünk, akkor ezeket az értékeket a halál végleg megszerzi számunkra, ha pedig ezek ellentétét szolgáltuk a világban, akkor ezek ellentétét véglegesíti a halál. Hogy pedig halálunk a jóság és igazság örök boldogító szolgálatához juttasson, annak egyik legfontosabb eszköze a Krisztus halálába való bekapcsolódás, továbbá ennek révén a bármikor és bármely formában beköszöntő elhalálózásnak vállalása öntudatosan és a megváltottságukra alapozott reményben. Ebben az elméletben a halál pillanata életünk összes döntéseinek foglalata és megkoronázása, utolsó lépés az örökkévalóságnak abba a formájába, amelyet életünk szabad döntéseivel magunk választottunk.

Életünk utolsó lépését különleges formában mutatja be a korábban már említett (123. §. 2.2. pont) „*végső döntés elmélete*” (Entscheidungshypothese: L. Boros; E. Jüngel; R. Troisfontaine), amely kezdetben kedvező fogadtatásra talált, ma már azonban sok bírálat éri.

Rahner és Boros elméletének bírálói kifogásolják, hogy mindkét elmélet a halálon a meghalás végső pillanatát érti, testből-lélekből összetett ember gyökeres elváltozásának azt a pillanatát, amely a tapasztalat határain kívül esik. Pedig az, hogy akkor mi megy végbe az emberben, tudományosan igazolhatatlan feltételezés. Erre a nehézségre ők azt válaszolják, hogy ha az általános fejlődélméletet összehangoljuk a kinyilatkoztatással, akkor önként kínálkozik a párhuzam: amint a világmindenség akkor fog átalakulni Isten kegyelmi segítségével a végső megdicsőülésre, amikor fejlődése tetőfokára érkezett, úgy az egyénnek is, mielőtt átlépné az átalakulás küszöbét, el kell érkeznie egyénisége kiteljesedéséhez. – Nagyobb bölcséleti problémát jelent az a kifogás, hogy a „végső döntés elmélete” olyan pillanatot feltételez, amikor az ember teljesen megszabadul a test és a világ kötöttségeitől, egészen „magára marad”. De mondható-e a döntés ez esetben a régi ember utolsó lépésének? Hiszen ebben a pillanatban már más vagyok, mint aki azelőtt voltam, feltéve, hogy a test-lélek egységét valló elméletnek van igaza, nem pedig a platonizáló dualizmusnak. – Vegyük hozzá azokat a nehézségeket, amelyek teológiai részről vethetők fel, amelyekkel a 123. §. 2. 2. pontban találkoztunk.

b) Akár elfogadjuk a Rahner és a Boros-féle feltételezéseket, akár nem, a halál teológiájának tágabb értelmezést is kell adnunk, mint ezek a hipotézisek. Az emberek és a Szentírás ugyanis konkrétan, tágabb értelemben veszik a halál szót: nem az eltávozás utolsó pillanatára értik, hanem a meghalás, elhalálózás folyamatát is beleveszik. A halálnak ez a konkrét szemlélete a Bibliában mint már volt róla szó – kétarcúnak láttatja a halált, mert természetfölötti értéke mellett nem tagadja annak rettenetességét. A tapasztalat szerint is kevés ember képes arra, hogy a Krisztussal való meghalás (Róm 14,8) formájában „emberségessé” realizálja halálát. Mivel azonban az evangéliumot az utóbbiak számára is hozzáférhetővé és megvalósíthatóvá kell tennünk, ennek a konkrét formában szemlélt halálnak minden olyan vonatkozására ki kell térnünk, aminek köze van a kinyilatkoztatáshoz. *A szűkebb értelemben vett „halál” teológiája tehát szükségképpen kiegészítendő a tágabb értelemben vett halál, vagyis a „meghalás” teológiájával.*

Mivel ez szintén csak antropológiára épülhet, abból a tényből kell kiindulnia, hogy a kinyilatkoztatás az embert három dimenzióban mutatja be: testből és lélekből álló közösségi lény (32). Mi következik ebből?

ba) Testünk megváltottságából nemcsak a feltámadás reménye következik, hanem az is, hogy az orvostudománynak és a beteg hozzátartozóinak kötelessége, hogy részben

gyógyszerekkel, részben az együttérző és gondoskodó szeretetnek és a beteg körüli szolgálatnak egyéb eszközeivel megkönnyítse az eltávozók szenvedéseit.

bb) Lelkünk megváltottsága elsősorban ezt a feladatot rója ránk: úgy kell hatnunk a halálra készülőkre, hogy életüket Isten ajándékának tekintsék, és a haldoklás keserű velejáróit Krisztus halálához való hasonlatosságban feloldva, meglássák életük folytatását az örök életben. De nemcsak előre nézzen ilyenkor az ember, hanem korábbi életére visszatekintve találja meg annak különleges rendeltetését, továbbá rendezze anyagi meg lelki adósságait. Ne csak jövő életére, hanem múltjára is tudjon helyes értelemben vett igent, amen-t mondani.

Mivel pedig sok ember halála váratlanul következik be, ezt az előkészületet korán el kell kezdeni és jól begyakorolni. Amennyire ugyanis helytelen volna életünket pusztán a halálra való előkészületnek tekinteni, éppen olyan hibás dolog a „jó halál”-nak, a meghalni-tudásnak fontosságát tudomásul nem venni. A váratlan halálra való felkészüléshez annak a tudatnak elmélyítése is hozzátartozik, hogy akiknek ilyen sorsot szánt az élet Ura, azokat nem hagyja magukra az utolsó pillanatban, hanem mellettük áll és kegyelmével segíti őket, ha Őt keresték életükben.

bc) Halálunkban közösségi mivoltunknak is szóhoz kell jutnia. Ezért rá kell nevelnünk magunkat és másokat arra, hogy részben végrendelkezés, részben egyéb formákban gondunk legyen azokra, akiket itt hagyunk. Az ilyen gondoskodás arra is jó, hogy megnyugtassa a haldoklót, hiszen sokak halálát éppen itt hagyott szeretteik sorsáért való aggodás teszi nehezzé. Az ilyen intézkedések azt az érzést is elmélyíthetik az emberben, hogy mindent Isten ajándékának tekintsen, amit ő most továbbajándékoz, hogy még nagyobb ajándékokat kapjon helyette cserébe.

Ez csak néhány szempont, amely további kiegészítésekre szorul, és amely ebben a formában pusztán gyakorlati, pasztorális, nem pedig dogmatikai témának látszik. Mi köze az ilyen felkészítéshez a bibliai és dogmatikai teológiának? Nos, éppen erre az utóbbi kérdésre keres választ a „meghalás teológiája”, amely a megváltott ember halálát „emberiessé”, azaz krisztusivá tenni tudó pasztorális teendők elméleti alapjait van hivatva kidolgozni.

* * *

„A végső állapot, a Szentháromság életében való teljes részesedés csak a túlvilágon valósul meg. De az Egyház kegyelmi egysége ennek a végső állapotnak valódi elővételezése. A közös hit, a közös remény, az egyetemes szeretet, a belőle fakadó türelem, béke és öröm már az örök élet jegyeit viselik magukon. Természetesen itt még minden együttal feladat is, hiszen a természetfeletti rendet a kísértés, a testiség, a bűn veszélyezteti. Megsemmisíteni és tudatlanra venni azonban többé nem lehet. A kegyelmi élet jelenleg ugyan még rejtett valóság, de igazi élet, sőt isteni élet, aminek megvan a lendülete és belső ereje. Ezért a II. vatikáni zsinat joggal mondhatta, hogy az Egyház kegyelmi tartalmánál fogva jele és munkálója annak a végső egységnek, ami az emberiséget az üdvösségben összegyűjti (E 1)” (33).

„Az üdvösség minden vonatkozásban beteljesül. Az élet beteljesül a megismerés és az önzetlen szeretet végtelen távlatában, a személyes aktivitás örömeiben és a közösségi harmónia békéjében. A lét biztonságát Krisztusnak, az emberré lett Igének jelenléte szolgálja. Isten őbenne az embert személyes egységben magához ölelte, és ez a leereszkedő szeretet minden embernek szólt. A megtestesülés tétele nemcsak azt hirdette, hogy van megváltás, hanem azt is, hogy lehetséges a végleges hazatalálás.

Számunkra az emberi történelem ezért üdvtörténet is. Teljes felelősséggel vesszük magunkra emberi kötelességeinket, a kultúra, a civilizáció terjesztését, megértő odaadással

támogatjuk egymást a terhek hordozásában, és megbocsátó lelkülettel igyekszünk az ellentéteket elsimítani, hiszen mindnyájan egy hivatás, egy otthon felé tartunk. A hit az életnek és a történelemnek szakrális jelleget ad, de egyúttal bizalmat is támaszt, hogy 'Aki megkezdte bennünk a jót, az be is fejezi Krisztus Jézus napjáig' (Fil 1,6)" (34).

„Legyen áldott az Isten és Urunk, Jézus Krisztus Atyja, aki minket nagy irgalmában új életre hívott Jézusnak a halálból az élő reményre való feltámadása által, hogy a mennyekben elpusztíthatatlan, tiszta és soha el nem hervadó örökség várjon rátok. Az Isten hatalma megőrzött titeket a hitben az örök üdvösségre, amely készen áll, hogy az utolsó időben majd megnyilvánuljon" (1Pt 1,3-5).

Felhasznált irodalom

I. Kézikönyvek

- Aquinói Szent Tamás: Summa Theologica* Rö.: STh
- Auer, J.–Ratzinger, J.: Kleine Katholische Dogmatik III., V., VI., VII, IX.* Rö.: KKD
köt. (Regensburg, 1970-1977.)
- Denzinger, H.–Schönmetzer, A.: Enchiridion Symbolorum 35. kiad.* Rö.: DS
Herder, 1973.
- Diekamp, F.–Jüssen, K.: Katholische Dogmatik, I-III. köt.*
Münster/Westf., 1958.
- Feiner, J.–Trütsch, J.–Böckle, Fr.: Fragen der Theologie heute Einsiedeln,*
1958.
- Feiner, J.–Löhrer, M.: Mysterium salutis I-V. köt. Benziger, 1965-1976.* Rö.: MS
- Fries, H.: Handbuch theologischer Grundbegriffe I-II. köt. München,*
1962.
- Gál Ferenc-nek a Szent István Társulat kiadásában megjelent művei*
Glaubensverkündigung für Erwachsene 2. kiad. Herder, 1972. Rö.: Holland
katekizmus
- Haag, H.: Bibel-Lexikon, Leipzig, 1969.* Rö.: BL
- Kittel, G.: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Stuttgart,*
1957-től
- Léon-Dufour, X.: Biblius teológiai szótár, Róma, 1974.* Rö.: BTSZ
- Lexikon für Theologie und Kirche I-X. köt. Herder, 1957-1965.* Rö.: LThK
- Lais, H.: Dogmatik I-II. köt. Kevelaer, 1965-1972.*
- Lercher, L.: Institutiones Theologiae Dogmaticae 5. kiad. I-VI. köt.*
Herder, 1951.
- Ott, L.: Grundriss der kath. Dogmatik 7. kiad. Herder, 1963.*
- Premm, M.: Katholische Glaubenskunde I-IV., köt. 2. kiad. Herder, 1957.*
- Rahner, K.: Schriften zur Theologie I-IX. köt. Einsiedeln, 1960-tól* Rö.: Schriften
- Rahner, K.: Herders Theologisches Taschenlexikon I-VIII. köt. Herder,*
1972-73. Rö.: HThT
- Rahner, K.–Vorgrimler, H.: Kleines Theologisches Wörterbuch 5. kiad.* Rö.: KThW
München, 1965.
- Sacramentum mundi I-IV. köt. Herder, 1967-1969.* Rö.: SM
- Sacrae Theologiae Summa I-IV. köt. Madrid, 1958.*
- Schmaus, M.: Der Glaube der Kirche I-II. köt. München, 1969-1970.*
- Schütz, A.: Dogmatika I-II. köt., 2. kiad. Budapest, 1937.*
- Theologisches Jahrbuch* kötetei, Leipzig, 1959-től
- Vorgrimler, H.–Vander Gucht, R.: Bilanz der Theologie im 20.*
Jahrhundert I-III. köt. Herder, 1970.

II. A szövegben előforduló irodalmi utalások

I. főrész

- (1) *Schütz A.: Dogmatika – Premm, M.: Katholische Glaubenskunde – Diekamp, F.–*
Jüssen, K.: Katholische Dogmatik – Lercher, L. Institutiones Theol. Dogm.

- (2) *Schmaus, M.*: Der Glaube der Kirche I. köt. 35. – *Lais, H.*: Dogmatik I. köt. 47.
- (3) *Lais*: i. m. 37.
- (4) *Béguin, A.*: Pascal (Rowohlt-Bücher, 1965) 111.
- (5) *Barth, K.*: Kirchliche Dogmatik. Ausgew. von Gollwitzer, H. (München, 1965) 45-46. 51. – *Hufnagel, M. J.*: Barth, K. In: LThK II. köt. 6-7.
- (6) *Imschoot, van P.*: Monotheismus. In: BL 1167-1170.
- (7) *Deissler, A.*: Gottes Selbstoffenbarung im A. T. In: MS II. köt. 247.
- (8) *Gál F.*: A transzcendens Isten. In: Teológia 1974 22.
- (9) *Meister Eckhart*: Deutsche Predigten und Traktate (München, 1951) 323.
- (10) *Gál F.*: Istenről beszélünk (Bp., 1969) 175-176.
- (11) De consolatione philosophiae V. 6.
- (12) *KKD III.* köt. 87.
- (13) *Gál F.*: i. m. 179.
- (14) *Mehrle T.*: Egy az Isten (Róma, 1975) 36. kk. – *Ratzinger, J.*: A keresztyén hit (Bécs, 1976) 77. kk.
- (15) *Rahner, K.*: Zur Theologie der Menschwerdung. In: Schriften IV. köt. 137. kk. – *KKD III.* köt. 86-87.
- (16) *Moltmann, J.*: Der „gekreuzigte Gott“. In: Concilium 1972/6 – *Schwager, R.*: Zu Moltmanns „Der gekreuzigte Gott.“ In: Orientierung 1973/17
- (17) *Sulyok Elemér*: A szenvedő Isten. In: Teológia 1973/2
- (18) *Schütz, Chr.–Sarach, R.*: Der Mensch als Person. In: MS II. 637-655.
- (19) De duabus naturis 3.
- (20) *Schmaus*: Kath. Glaubenslehre I. köt. 273.
- (21) *Rahner, K.*: Grundsetzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie in Rahmen der Theologie. In: MS II. 406-417. – *Rahner, K.*: Natur und Gnade. In: Fragen der Theologie heute 209-230.
- (22) *Premm*: i. m. I. köt. 167. – *Mehrle*: i. m. 93-95.
- (23) *Schütz, A.*: Dogmatika I. köt. 348.
- (24) *Gál F.*: Istenről beszélünk 191.
- (25) *Gál F.*: i. m. 192.
- (26) *Schmaus, M.*: Kath. Dogmatik (München, 1953) I. köt. 530.
- (27) *Gál, F.*: i. m. 194.
- (28) *Calvinus*: Institutiones Theologicae I. 18, 4.
- (29) *Gál, F.*: i. m. 200.
- (30) *Bálint József*: A rossz problémája. Doktori értekezés kéziratban
- (31) *Gál F.*: i. m. 202-203.
- (32) *Gál F.*: i. m. 198.
- (33) *Gál F.*: i. m. 218-219.
- (34) *BTSZ* 555.
- (35) *Nyíri Tamás*: Az idők jelei (Bp., 1971) 226.
- (36) *Smulders, P.*: Schöpfung. In: HThT 342-351. – *Trilling, W.*: Im Anfang schuf Gott (Leipzig, 1963).
- (37) *Jungker, H.*: Schöpfungsbericht. In: LThK 468.
- (38) *Premm*: Kath. Glaubenskunde. I. köt. 391-413.
- (39) *Szörényi Andor*: A Biblia világa (Bp., 1966) 191-201.
- (40) *Gál Ferenc*: A teremtett és megváltott ember (Bp. 1970) 43.
- (41) *Calvini* op. 51, 256.
- (42) *Gál F.*: i. m. 51.
- (43) *Feiner, J.*: Der Ursprung des Menschen. In: MS II. 562-582.
- (44) *Gross, H.–Schlier, H.*: Die Engel in der hl. Schrift (Leipzig, 1961). – *Schlier, H.*:

- Mächte und Gewalten im Neuen Testament. Quaest. disp. 3. (Herder, 1958).
- (45) *Gross-Schlier*: i. m. 38.
- (46) *Vö. Ratzinger, J.*: Abschied vom Teufel? In: Dogma und Verkündigung (München, 1973) 225. kk.
- (47) *Rad, G, v.*: Theologie des Alten Testaments (München, 1958) I. köt. 151.
- (48) *Feiner, J.*: Der Mensch als Geschöpf. In: MS II. 559-582.
- (49) *Rahner, K.*: Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis. In: Schriften VI. 210-213. – *Schmaus*: Der Glaube der Kirche I. köt. 352-363.
- (50) *Fiorenza, F. P.–Metz, J. B.*: Der Mensch als Einheit von Leib und Seele. In: MS II. 584-633.
- (51) *Gál Ferenc*: 0–Túlvilági hit és antropológia. In: Teológia 1969 163-169.
- (52) *Nyíri Tamás*: Antropológiai vázlatok (Bp., 1972) 226.
- (53) *Schütz–Sarach*: In: MS II. 637-655.
- (54) *Vö. KKD IX.* köt. 126.
- (55) *Rahner, K.*: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (München, 1963). – *Rahner, K.*: Grundkurs des Glaubens (Herder, 1976) 2. kiad. 35-52.
- (56) *Nyíri Tamás*: Az idők jelei (Bp., 1971) 109.

II. főrészt

- (1) *KKD III.* köt. 489-500. – *Böckle*: Vom Sünder und seiner Sünde. In: Theol. – prakt. Quartalschrift, 1966 300-309. – *Schoonenberg*: Der Mensch in der Sünde. In: MS II. 845-895.
- (2) *BTSZ* 170.
- (3) *Guardini, R.*: Der Herr 12. kiad. (Würzburg, 1961) 105. *Vö. MS II.* 892.
- (4) *Alszegehy, Z.–Flick, M.*: Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica. In: Gregorianum 1966 201-225.
- (5) *Biblia* 2. kiad. (Bp., 1976) 61.
- (6) *BL* 1626. – MS II. 835-838.
- (7) *Rahner, K.*: Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: Schriften I. 377-414.
- (8) *Alszegehy–Flick*: Die Erbsünde in evolutiver Sicht. In: Theol. der Gegenwart 1966 151-159. – *Gutwenger*: Die Erbsünde und das Konzil von Trient. In: Zeitschrift für kath. Theologie 1967 433-446.
- (9) *Blinzler, J.*: Erbsünde LThK 967.
- (10) *BL* 23.
- (11) *Fraine, de, J.*: Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der „korporativ Persönlichkeit“ (Köln, 1962) – *KKD III.* köt. 535-536.
- (12) *Schoonenberg*: Der Mensch in der Sünde. In: MS II. 845-938.
- (13) *Lyonnet, St.*: Le péché originel en Rom 5,12. In: Biblica 1960 347.
- (14) *Barth, K.*: Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zollikon, 1953) 558.
- (15) *Tillich, P.*: Systematische Theologie II. (Stuttgart, 1958) 35-52.
- (16) *Schütz*: Dogmatika I. köt. 558.
- (17) *Rahner, K.*: Zum. theol. Begriff der Konkupiszenz
- (18) *Flick, M.–Alszegehy, Z.*: Anthropologia Theologica (Roma, 1967/68) I. köt. 158-164.
- (19) *Rahner, K.*: Christliche Zukunft des Menschen. In: Orientierung 1965/9. – *Gál F.*: Az örök élet reménye (Bp 1974) 40-44.

- (20) *Gál F.*: Az üdvtörténet misztériumai (Bp., 1967) 93.
- (21) *Ergänzung* zur Glaubensverkündigung für Erwachsene (Herder 1969) 20-24. – *Vö. Haag, H.*: Abschied vom Teufel (Einsiedeln, 1970) 2. kiad. 20. – *Épître aux Romains*: Traduction oecumenique de la Bible (Paris, 1967) 54-55.
- (22) *Schmaus*: Der Glaube der Kirche I. köt. 411-413.
- (23) *Schoonenberg*: MS II. 890-898; 928-934.
- (24) *Teilhard de Chardin, P.*: Comment je crois? (1934). Németül: Mein Glaube (Olten, 1972). – *Ua.*: Réflexions sur le péché originel (1947). – *Schmitz, K.* – *Moormann*: Die Erbsünde (Olten, 1969)
- (25) *Premm*: Kath. Glaubenskunde I. 526.
- (26) *Flick, M.*: Az eredeti bűn és a fejlődélmélet. In: *Vigilia* 1967 437-438.
- (27) *Schütz*: Dogmatika I. 573.
- (28) *Gál F.*: A kinyilatkoztatás fényében (Bp., 1971) 64-65.
- (29) *Gál F.*: Uo. 64.
- (30) *Peter, C.*: Die Erbsünde als Testfall der Theologie. In: *Concilium* 1971 730-733.
- (31) *Gál F.*: A teremtett és megváltott ember (Bp., 1970) 142. – *Stoeckle, B.*: Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. In: MS II. 1024-1038.
- (32) *Gál F.*: i. m. 139-142.
- (33) *Rahner, K.*: Grundkurs des Glaubens (Herder, 1976) 61-69. – MS II. 375; 555; vö. 406-420. – *KKD IX.* köt. 129-130.
- (34) *Koncz, L.*: A mi Krisztusunk (Bp., 1975) 195-196.
- (35) *Bloch, E.*: Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt, 1959)
- (36) *Nyíri, T.*: Ki ez az ember? (Bp., 1976) 150.
- (37) *Ratzinger, J.*: A keresztény hit (Bécs, 1976) 184-185; 190.
- (38) *Biblia* 2. kiadás 1396.
- (39) *Ratzinger, J.*: Vom Sinn des Christentums 2. kiad. (München, 1966) 34; 73.
- (40) *Vö.* 76. §. 1.4. pont
- (41) *Nyíri T.*: i. m. 157.
- (42) *Ratzinger, J.*: A keresztény hit 137; 141-144.
- (43) *Nyíri T.*: 128-129.
- (44) *Ratzinger, J.*: i. m. 169-170.
- (45) *STh III 5 2 2 8.* – *Schütz*: Dogmatika II. 56-57.
- (46) *Biblia* 2. kiadás 1393.
- (47) *Gál F.*: Az üdvtörténet misztériumai (Bp., 1967) 131-132.
- (48) *Vö.* MS III/2 244-251.
- (49) *Gál F.*: A kinyilatkoztatás fényében 134.
- (50) *Ratzinger, J.*: A keresztény hit 173-174.
- (51) *Kittel*: Theologisches Wörterbuch I. 255-260.
- (52) *MS III/2* Die Mysterien des Lebens Jesu 1-319. – *Bertetto, D.*: Gesu' Cristo autore delta salvezza (Roma, 1975) 351-402.
- (53) *Gál F.*: A kinyilatkoztatás fényében 100.
- (54) *Vö.* MS III/2 58-75.
- (55) *Schütz*: Dogmatika II. 19.
- (56) *Gál F.*: A kinyilatkoztatás fényében 158-159.
- (57) *Gál F.*: Az üdvtörténet misztériumai 136.
- (58) Uo. 139. – Lásd még a következő műveket: *Schütz A.*, Krisztus 3. kiad. (Bp., 1944); *Koncz L.*, A mi Krisztusunk (Bp., 1975); *Nyíri T.*, Ki ez az ember? (Bp., 1976); *Schillebeeckx, E.*, Jesus (Herder, 1975)

III. főrészt

- (1) *Gál F.*: Istenről beszélünk 114. – Vö. *Schoonenberg, P.*: Thesen zur Trinitätslehre. In: Orientierung 1973/10
- (2) *Gál F.*: i. m. 121.
- (3) *Gál F.*: i. m. 134.
- (4) *Schmaus, M.*: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustins (Münster i. W., 1927)
- (5) *Nemeshegyi P.*: A Szentháromság (Róma, 1974) 87-94. – Vö. *Lonergan, B.*: Divinarum personarum conceptio analogica (Roma, 1959)
- (6) *Nemeshegyi P.*: i. m. 73-80.
- (7) *Rahnertől* (Schriften I. k. 134.) idézi szabad fordításban *Gál F.*: Istenről beszélünk 101.
- (8) Vö. *Schütz*: Dogmatika I. k. 435-436.
- (9) *Gál F.*: i. m. 159.
- (10) *Schütz*: i. m. 437.
- (11) *Müller, M.–Haller, A.*: Person. In: MThT V. k. 381.
- (12) *Schütz*: i. m. 427.
- (13) *Barth, K.*: Kirchliche Dogmatik I. k. (Zürich, 1964) 379-380.
- (14) *Rahner, K.*: Aporetik des Personbegriffs. In: MS II. k. 385-392.
- (15) *Gál F.*: i. m. 153.
- (16) *Schillebeeckx, E.*: Jesus 586.
- (17) *Nemeshegyi P.*: i. m. 102.
- (18) *Ratzinger, J.*: A keresztény hit 109.
- (19) Uo. 103-104; 109.
- (20) en = benne, ti. az Igében kell keresni a hüposztasziszt, an = fosztóképző, tehát az anhüposztaszia emberi hüposztaszisznélküliséget jelent.
- (21) *Läpple, A.*: Jesus von Nazaret (München, 1972) – *Schürmann, H.*: Der proexistente Christus. – Mitte des Glaubens von Morgen? In: Diakonia 1972/3. – Cs. I: Sokszínű krisztológia. In: Teológia 1973 /2. – *Schillebeeckx*: Jesus 357-458.
- (22) *Schillebeeckx* Jesus 518-520.
- (23) *Jeremias, J.*: Kennzeichen der ipsissima vox Iesu: Abba (Göttingen, 1966) 15-67.
- (24) *Schillebeeckx* Jesus 229-232
- (25a) *Schütz*: Dogmatika I. köt. 597.
- (25b) A terminológiai vitákról lásd bővebben: *Vanyó L.*, Dogmatörténet I. köt. (Bp., 1977) 265-273.
- (26) *Rahner, K.*: Symbole der Kirche (Salzburg, 1964) 177-238. – Litterae Encyclicae Pii XII. „Haurietis aquas” (Roma, 1959) I. 509-542.
- (27) *Gutwenger, E.*: Bewusstsein und Wissen Christi (Innsbruck, 1960).
- (28) Vö. *Lachenschmid, R.*: Christologie und Soteriologie. In: Bilanz der Theologie III. kötet 102; 105.
- (29) *Rahner, K.*: Probleme der Christologie von heute. In: Schriften I. köt. 190.
- (30) *Grillmeier, A.*: Christologie. In: HThT II. köt. 11-20.
- (31) *Malmberg, F.*: Über den Gottmenschen (Herder, 1960).
- (32) *Vögtle, A.*: Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi. In: Gott in Welt I. k. (Herder, 1964).
- (33) *Wiederkehr, D.*: Entwurf einer systematischen Christologie. In: MS III/1
- (34) *Pannenberg, W.*: Grundzüge der Christologie 2. kiad. (Gütersloh, 1966) 35.
- (35) *Gutwenger, E.*: Das Wissen Christi. In: Concilium 1966/1.
- (36) *Riedlinger, H.*: Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi (Herder,

- 1966) Quaest. disp. 32. 158-160.
- (37) *Premm*: Glaubenskunde II. kötet 568.
- (38) *Congar, Y.*: Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten. In: Concilium 1966/1. – *Schoonenberg, P.*: Kenosis. In: Concilium 1966/1. Vö. *Schoonenberg*: Eine christologische Hypothese. In: Wort und Wahrheit 1972/3.
- (39) Vö.: *Riedlinger, H.*: Geschichtlichkeit... 145-148.
- (40) *Rahner, K.*: Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Bewusstsein Jesu. In: Schriften V. 222-245.
- (41) *Lonergan, B.*: De constitutione Christi ontologica et psychologica (Roma, 1956) – *Marchesi, G.*: La coscienza „dialogica” di Gesu'. In: Rassegna di teologia (Milano, XIV. 2. sz.)
- (42) Jézus tudásáról és tévedéséről szóló korábbi véleményét *Rahner* újabban némileg módosította: Grundkurs 246-247.
- (43) *Gál F.*: Jézus Krisztus a Megváltó (Bp., 1972) 213-214.
- (44) *Rahner, K.*: Probleme der Christologie von heute. In: Schriften I. köt.
- (45) *Rahner, K.*: Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz
- (46) *Schoonenberg, P.*: Eine christologische Hypothese. In: Wort und Wahrheit 1972/3
- (47) *Schoonenberg, P.*: Thesen zur Trinitätslehre. In: Orientierung 1973/10.
- (48) Vö.: *Wiederkehr, D.*: Entwurf einer systematischen Christologie. In: MS III/1 477-648.
- (49) *Gál F.*: Az emberré lett Isten. In: Vigilia 1971 796.
- (50) *Schillebeeckx* Jesus 496.
- (51) uo.: 503.
- (52) uo.: 504.
- (53) uo.: 588-590.
- (54) uo.: 532-533.
- (55) *Gál F.*: Az emberré lett Isten. In: Vigilia 1971 797.

IV főrészt

- (1) *KKD* V. köt. 36.
- (2) *KThW* 138; 333. – *Rahner, K.*: Grundkurs 123-138
- (3) *KKD* V. köt. 249.
- (4) *Schmaus*: Der Glaube der Kirche II. kötet 534-535.
- (5) *Rahner, K.*: Die anonymen Christen. In: Schriften VI. köt. – *Schlette, H. R.*: Küng und die anonymen Christen. In: Orientierung 1975/13-14 és 1975/15-16.
- (6) *Boros, Ladislaus*: Mysterium mortis 4. kiad. (Mainz, 1967).
- (7) *Schnackenburg, R.*: Prädestination. In: LThK VIII. kötet 661.
- (8) Biblia 2. kiadás 1136.
- (9) *Gál F.*: Istenről beszélünk 239.
- (10) *Premm*: Kath. Glaubenskunde I. kötet 167.
- (11) *Schütz*: Dogmatika II. kötet 177.
- (12) *Schmaus*: Der Glaube der Kirche II. kötet 542. kk.
- (13) *Flick-Alszeghy*: Anthropologia theologica II. kötet 395-396.
- (14) *Gál F.*: A teremtett és megváltott ember 54-57. – *Muschalek, G.*: Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem. In: MS II. 546-558.
- (15) *Flick-Alszeghy*: i. m.: 420-422.
- (16) *Schmaus*: Der Glaube der Kirche II. kötet 576-586.
- (17) *De Wette*: Lutherbrief 2. (Berlin, 1926) n. 332.

- (18) *Schmaus*: i. m. 598.
- (19) *Flick–Alszeghy*: 239-243.
- (20) *KKD V.* kötet 107.
- (21) uo. 137-140.
- (22) uo. 140-141.
- (23) *Schmaus*: i. m. 600-624.
- (24) uo. 638-650.
- (25) *Schütz*: Dogmatika II. kötet 101.
- (26) *Gál F.*: Az üdvtörténet misztériumai 153.

V. főrész

- (1) *Babos István*: A szentségek általában (Róma, 1975) 38-39
- (2) Vö. *Schütz*: Dogmatika II. kötet 354.
- (3) *BTSz* 942-948.
- (4) *KKD VI.* köt. 25.
- (5) *Semmelroth, O.*: Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt, 1960)
- (6) *Schmaus*: Der Glaube der Kirche II. kötet 570. – MS II. 478.
- (7) *Schütz*: Dogmatika II. kötet 378-380. – Vö. *Schütz Antal*: A szentségi jegy mivoltáról. In: Az Ige szolgálatában (Bp., 1928) 304-362.
- (8) *Schillebeeckx* Christus Sakrament der Gottbegegnung 2. kiad. (Mainz, 1965) 60.
- (9) *Cserháti József*: Az Egyház és szentségei (Bp., 1972) 222.
- (10) *Schütz*: Dogmatika II. kötet 381.
- (11) *KKD VI.* kötet 57-70.
- (12) *Neunheuser, B.*: Mysterientheologie. In: HThT V. kötet 135-136. – *Schmaus*: Der Glaube der Kirche II. kötet 402-403.
- (13) *Schillebeeckx* Christus Sakrament der Gottbegegnung 148-155.
- (14) *Rahner, K.*: Sakrament LThK IX. kötet 228. – *Rahner, K.*: Kirche und Sakramente (Freiburg, 1960)
- (15) *Cserháti J.*: Az Egyház és szentségei 147-187. – *KKD VI.* kötet 82-83. – *Csanád Béla*: A szentségek felfedezése. In: Vigilia 1974/9 577-581. – Ua: Misztérium és liturgia. In: Vigilia 1975. 734-741.
- (16) *Schillebeeckx* i. m. 92-93.
- (17) Uo.: 121-122.
- (18) *Biblia* 2. kiad. 1236.
- (19) *Schillebeeckx* i. m. 108.
- (20) *KKD VI.* kötet 111-125.
- (21) *Premm, M.*: i. m. III/1 kötet 3.
- (22) *Schillebeeckx, E.*: Sakramente als Organe der Gottbegegnung. In: Fragen der Theologie heute 399-400.
- (23) *Berki Feriz*: Az orthodox kereszténység (Bp., 1975) 252-257.
- (24) *Léon–Dufour, X.*: „Faites ceci en mémoire de moi”. In: Christus 1977. avr. 200-208. – *Betz, J.*: Eucharistie. In: HThT 230.
- (25) *Jungmann, J. A.*: A szentmise (Eisenstadt, 1977) 121-127
- (26) *Nemeshegyi Péter*: Az Eukarisztia (Róma, 1975) 92.
- (27) *Warnach, V.*: Symbolwirklichkeit der Eucharistie. In: Concilium 1968 756-759.
- (28) *Jeremias, J.*: Die Abendmahlsworte Jesu 4. kiad. (Göttingen, 1967) 228-246. – *Thurian, M.*: Eucharistie (Mainz, 1963) 15-16; 125-246. – *Schmied, A.*: Eucharistie als „Memorial”. In: Theologie der Gegenwart 1966/2
- (29) *Balthasar, H. Urs von*: Die Messe, ein Opfer der Kirche? In: Theologisches

- Jahrbuch (Leipzig, 1970) 200.
- (30) *O'Neil, C. E.*: Die Sakramententheologie. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III. köt. (Herder, 1970) 249-250.
- (31) Uo.: 256.
- (32) *Schillebeeckx, E.*: Die eucharistische Gegenwart 2. kiad. (Düsseldorf, 1968)
- (33) *Lauter, H.-J.*: In welchem Sinn ist die Eucharistie ein Opfer der Kirche? In: Theologie der Gegenwart 1977 40-43. – *Obronzka, J.*: Die Eucharistie in neueren protestantischen Publikationen. In: Theologie der Gegenwart 1976 199-205. – *Schindwein, B.*: Zur Diskussion über die Eucharistie. In: Theologie der Gegenwart 1968. 82-89.
- (34) *Feiner, J.–Vischer, L.*: Neues Glaubensbuch 2. kiad. (Freiburg, 1973) 580.
- (35) *Balthasar, H. Urs von*: Uo. 216.
- (36) *Schmaus, M.*: Der Glaube der Kirche. 2. köt. 363.
- (37) *KKD VI.* köt. 225-236. – *Hartmann: W.*: Oblatio munda. Die Messe als Opfer (Herold, 1967)
- (38) *KKD VI.* köt. 245.
- (39) *Dörnyei-Gergye-Csögl*: Szentmiseáldozat és Oltáriszentség (Bp., 1971) 67.
- (40) *Schütz A.*: Eucharisztia. 2. kiad. (Bp., 1942)
- (41) *KKD VI.* köt. 190-197.
- (42) *Beinert, W.*: Die Enzyklika „Mysterium fidei” und neuere Auffassungen über die Eucharistie. In: Theologisches Jahrbuch (Leipzig, 1969) 268-280. – *Schindwein, B.*: Zur Diskussion über die Eucharistie. In: Theologie der Gegenwart 1968 82-89.
- (43) *Schoonenberg, P.*: Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation? In: Concilium 1967 305-311.
- (44) *Semmelroth, O.*: Eucharistische Wandlung. In: Theologisches Jahrbuch (Leipzig, 1969) 302-311.
- (45) *Betz, J.*: Eucharistie, als zentrales Mysterium. In: MS IV/2 308-311.
- (46) *Ratzinger, J.*: Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie. In: Theologisches Jahrbuch (Leipzig, 1969) 281-301.
- (47) *Schillebeeckx* Die eucharistische Gegenwart (Leipzig, 1969)
- (48) *Dörnyei-Gergye-Csögl*: Szentmiseáldozat és Oltáriszentség (Bp., 1971) 75. laptól.
- (49) uo. 80-91.
- (50) uo. 92.
- (51) uo. 93.
- (52) *Holland* Katekizmus 386. l.
- (53) *KKD VI.* kötet 190.
- (54) uo. 231.
- (55) *Schütz*: Dogmatika II. kötet 518.
- (56) *Dörnyei-Gergye-Csögl*: A szentségek életértéke (Bp., 1975) 249.
- (57) uo. 249-250.
- (58) *Schütz*: Dogmatika II. kötet 515.
- (59) *Gruber, W.*: Plädoyer für die Kindertaufe. In: Theol. – praktische Quartalschrift 1974/4.
- (60) *Gruber, W.*: Firmung – Gabe des Geistes. In: Theol. – praktische Quartalschrift 1975/3. – *Gwinzel, M.*: Vom Sinn der Firmung. In: Theologie der Gegenwart 1971/1. – Egyéb cikke a Diakonia 1973/1. számában.
- (61) *Hotz, R.*: Die Sakramente der Eingliederung in ostkirchlicher Sicht. In: Orientierung 1971/4.
- (62) *Schillebeeckx* Christus Sakrament der Gottbegegnung 163-173.
- (63) *Vátnagy A.*: Liturgika V/1. (Teológiai Jegyzet) 137.

- (64) *Schütz*: Dogmatika II. kötet 439.
- (65) *Schillebeeckx* Zur Theologie des Amtes. In: Sacramentum salutis (Leipzig, 1973) 347-407. – Cikkek az egyházirendről a Concilium 1968/4 és 1972/4 számában.
- (66) *BTSz* 1073.
- (67) *Dörnyei-Gergye-Csógl*: A szentségek életértéke 194.
- (68) *Böckle, Fr.*: Vom Sünder und seine Sünde. In: Theol. – praktische Quartalschrift 1966/4. – *Böckle*: A morálteológia alapfogalmai (Bécs, 1975).
- (69) *Grothues, D.*: Dogmatische und pastoraltheologische Überlegungen zum Sakrament der Busse. In: Diakonia 1968/4. – *Murphy, J.–O'Connor, J.*: Sünde und Gemeinde im Neuen Testament. In: Theol. der Gegenwart 1968/2.
- (70) *Rahner, K.*: Buss-Sakrament. In: HThT I. kötet 359-367.
- (71) *KKD* VII. kötet 155.
- (72) uo. 190-191.
- (73) *Richter, Kl.*: Die sakramentale Heilssorge für die Kranken. In: Diakonia 1973/5. – *De Letter, P.*: Krankensalbung. In: HThT IV. kötet 253-256.
- (74) *HThT* IV. kötet 254-255.
- (75) *KKD* VII. kötet 205.
- (76) *Biblia* 2. kiadás 1388. – Újabban az ellenkező nézetet is képviselik: Theol. der Gegenwart 1968/2 115.
- (77) *Schillebeeckx* Christus Sakrament der Gottbegegnung 180.
- (78) *Gál F.* – Cikkek a házasságról a *Diakonia* 1968/5 és a *Concilium* 1970/5 és 1973/8-9. számában. – *Rahner, K.*: Ehe als Sakrament. In: Theologisches Jahrbuch (Leipzig, 1971) 264-280. – Ratzinger, Kasper és O'Callaghan cikkei ugyanitt.
- (79) *Cserháti J.*: Az Egyház és szentségei. 322.
- (80) *Schmaus, M.*: Kath. Dogmatik IV. köt. 815.
- (81) *Vö. Dörnyei-Gergye-Csógl*: A szentségek életértéke 223.
- (82) *Cserháti J.*: i. m. 185.

VI. főrészt

- (1) *Köster, H. M.*: Die Mariologie im 20. Jahrhundert. In: Bilanz der Theol. 3. köt. 123-147.
- (2) *Müller, A.*: Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie. In: Fragen der Theologie heute 301-317.
- (3) *Müller, A.*: Marias Stellung und Mitwirkung in Christusereignis. In: MS III /2. 393-505.
- (4) *Schmaus*: Der Glaube der Kirche 2. kötet 662-663. – *Rahner, K.* tanulmányai a Schriften I. II. IV. kötetében.
- (5) *Gaechter, B.*: Die „Bruder“ Jesu. In: Zeitschrift für katholische Theologie 89. kötet (1967).
- (6) *Orientierung* 1956. 77; 85.
- (7) *Cserháti J.*: Az Egyház (Bp., 1964) 578-592.
- (8) *LThK* I. pótköt. 327; 338-340.
- (9) *Nordhues, P.*: Marienverehrung heute. In: Theologisches Jahrbuch 1969 441-453.
- (10) *Schmaus*: Der Glaube der Kirche 2. kötet 694.
- (11) Az orthodox keresztények mariológiájára vonatkozólag I. *Berki Feriz*: Az orthodox kereszténység 243-246.
- (12) *Bultmann, R.*: Das Evangelium des Johannes (Göttingen 1950.) 81.

VII. főrészt

- (1) *Schütz*: Dogmatika II. k. 642.
- (2) *Rahner–Vorgrimler*: KThW 100-102; 225-226. – Vö. KKD IX. k. 135; 142.
- (3) *Rast, T.*: Die Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts. In: Bilanz der Theologie III. köt. 294-315. – *Schütz, Chr.*: Allgemeine Grundlegung der Eschatologie. In: MS V. k. 553-695. – *Christus vor uns*. Studien zur christlichen Eschatologie (Mussner, F. etc.) (Frankfurt, 1966)
- (4) *Gál F.*: Az örök élet reménye (Bp., 1974) 40-44.
- (5) uo. 120.
- (6) *Biblia* 2. kiadás 1423.
- (7) *Biblia* 2. kiadás 1400 – KThW 26.
- (8) *BL* 1309. – Lásd bővebben: KKD IX. köt. 42-49.
- (9) *Boros L.*: Mysterium mortis 4. kiad. (Mainz, 1964) – Vö. *Gál F.*: Az örök élet reménye 191. – *Schmied, A.*: Kritik der Endentscheidungshypothese. In: Theol. der Gegenwart 1977/3
- (10) *Gál F.*: i. m. 152-153.
- (11) *BTSZ* 363. – KKD IX. köt. 104-112.
- (12) KKD IX. köt. 126.
- (13) *Gál F.*: i. m. 49-52.
- (14) *Ratzinger, J.*: Túl a halálon. In: MÉRLEG 1972 361.
- (15) *Rahner, K.*: Zur Theologie des Todes. Quaest. disp. 2. (Herder, 1958) 20.
- (16) Vö. *Orientierung* 1964 233. kk.
- (17) *Greshake, G.*: Auferstehung der Toten (Essen, 1969)
- (18) *Breuning, W.*: Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen. In: MS V. köt. 882.
- (19) *Ratzinger, J.*: A keresztény hit 217.
- (20) *Ratzinger, J.*: Auferstehung und ewiges Leben. In: Dogma und Verkündigung 312-314. – *Ratzinger, J.*: Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. In: KKD IX. köt. 91-157.
- (21) *Rahner, K.*: Schriften II. köt. 222-225. – *Ratzinger, J.*: In: KKD IX. köt. 192.
- (22) *Holland* Katekizmus 536. – *Ratzinger, J.*: Auferstehung und ewiges Leben 304-310.
- (23) *Gál F.*: A kinyilatkoztatás fényében 252.
- (24) *Boros László*: Reményből élünk (Eisenstadt, 1969) 11.
- (25) *Journet, J.*: Das Nein zur Liebe. In: Christus vor uns 72-83.
- (26) *Remberger, F. X.*: Zum Problem des Höllenfeuers. In: Christus vor uns 84-92.
- (27) *Betz, O.*: Purgatorium, Reifwerden für Gott. In: Christus vor uns 119-130. – KKD IX. köt. 156; 186-190.
- (28) *Berki Feriz*: Az orthodox kereszténység 259-262. – Vö. KKD IX. köt. 186.
- (29) *Rahner, K.*: Zur Theologie des Todes (Freiburg, 1958) – *Boros, L.*: Zur Theologie des Todes. In: Christus vor uns 99-118. – *Dirschauer, K.*: Der todgeschwiegene Tod. In: Theol. der Gegenwart 1972/4 – Dokumentation über Tod und Leben. In: Concilium 1967/6-7. – *Cikkek a MÉRLEG 1976/2. számában*
- (30) *Gál F.*: Az örök élet reménye 169.
- (31) *Greshake, F.*: Bemühungen um eine Theologie des Sterbens. In: Concilium 1974/4. – *Hammer, F.*: Menschliches Leben, menschlicher Tod. In: Theologie der Gegenwart 1973/2
- (32) *W., C. dr.*: Von Tod und Auferstehung in ärztlicher Sicht. In: Orientierung 1970/5
- (33) *Gál F.*: A teremtett és megváltott ember 249.

(34) *Gál F.:* Az üdvtörténet misztériumai 222.

A zsinati kiadványok címének rövidítése

L	=	Konstitúció a szent liturgiáról
CS	=	Határozat a tömegkommunikációs eszközökről
E	=	Dogmatikai konstitúció az Egyházzól
O	=	Határozat a keleti katolikus egyházakról
Oe	=	Határozat a keresztény egységretörékvésről
Ep	=	Határozat a püspökök pásztori tisztségéről az Egyházban
R	=	Határozat a szerzetesi élet korszerűsítéséről
IS	=	Határozat a papnevelésről
EC	=	Nyilatkozat a keresztény nevelésről
NC	=	Nyilatkozat az Egyház viszonyáról a nem-keresztény vallásokhoz
DR	=	Dogmatikai konstitúció a kinyilatkoztatásról
AL	=	Határozata világiak apostolkodásáról
LR	=	Nyilatkozat a vallásszabadságról
M	=	Határozat az Egyház missziós tevékenységéről
P	=	Határozat a papi életről és szolgálatról
EM	=	Pasztorális konstitúció az Egyházzól a mai világban

A patrisztikai irodalomban szereplők nevét szándékosan használtuk hol latin (pl. Ignatius, Chrysostomus, Damascenus), hol görög (Ignátiosz, Khrüszosztomosz, Damaszkénosz), hol magyar (Antióchiai Szent Ignác, Aranyszájú Szent János, Damaszkuszi Szent János) formában.

Ajánlott tanterv

A Magyar Püspöki Kar által jóváhagyott tanterv szerint a teológiai főiskolákon három éven keresztül heti öt órában tanítják a dogmatikát. Didaktikai szempontok figyelembevételével az anyagnak ilyen beosztását ajánljuk:

Az első évben az I. és II. főrész;
a második évben a III. és IV. főrész,
a harmadik évben az V.-VII. főrészek.

Tárgymutató

A tárgymutató a nyomtatott könyv eredeti oldalszámait tartalmazza. Az elektronikus változatban a kereső segítségével találhatjuk meg a keresett szót.

– **A** –

ABSZOLÚTUM

– Isten abszolút létező, I. Isten

– jelentése: 46

ÁDÁM

– és áteredő bűn: 168-183

– Első és Második: 160, 164, 202, 209, 220, 238, 413, 543, 625

– és az ősbűn: 161-168

– monogenizmus 138

ADOPCIANIZMUS 256, 302, 339

AGNOSZTICIZMUS 45

ALBIAK 94, 534

ÁLDOZAT I. még: Eukarisztia

– bűnért: 158, 192, 199

– emberé: 485, 495-497, 497-503

– Jézus Krisztusé: (I. még: Jézus Krisztus, pap; Egyházi rend): 210-213, 221, 490, 493-495

ÁLLHATATOSSÁG (végső) I. még: Előrerendelés; Kegyelem

– külön kegyelem: 374, 382

– és a betegek kenete: 596, 601

ANALOGIA (a létben) 18

ANAMNÉZIS

– az eukarisztiában: 486, 490, 499, 515

– szentségi jel: 460

ANGYALOK I. még: Sátán

– kegyelmi állapotuk: 124

– létezésük: 117-121, 127-128

– próbatételük: 125-126

– számuk: 124, 128

– szellemi lények: 123-124

– személyességük: 123-124

– teremtése: 122

– és az üdvösség története: 117, 642, 674

– világhoz-tartozásuk: 122, 126

ANTIKRISZTUS 129, 132, 670-671

ANTROPOMORFIZMUSOK 21, 45, 56, 73, 221-225, 247-248, 401, 653, 676, 708, 709,

716

ANYAG I. még: Fejlődés; Teremtés; Világ

– és szellem: 146

APOLLINARIZMUS 299

ARIANIZMUS 55, 93, 256, 268-269, 299

– **B** –

BÁNAT I. még: Bűnbocsánat szentsége; Megigazulás; Megtérés

- erősfogadás is: 584
- fogalma, fajai, tulajdonságai: 583-585
- szükségessége: 546, 586
- BARÁTSÁG (amor amititiae)**
- Istennel 415, 419
- BEGÁRDOK** 12, 415
- BÉKE** 531, 590-591
- BETEGEK KENETE** I. Szentkenet
- BÉRMÁLÁS**
- anyag, forma: 554-555
- felvevője: 559
- hatásai: 555-558
- kiszolgáltatója: 558
- külön szentség és szentségi jegy: 553-555, 557
- szükségessége: 559
- BOLDOGSÁG** I. még: Isten boldogsága; Üdvösség
- boldogító Isten-látás: 12, 242, 336, 698-699
- „lumen gloriae”: 699
- nyugalom és tevékenység a mennyországban: 700
- végső forrása, tárgya: 74, 102-103, 253, 423-424
- BÖLCSELET**
- és az áteredő bűn: 175-176
- és eukarisztikus jelenlét: 512-519, 519-524
- és Isten megismerése: 12-16
- és Isten tulajdonságai: 45-62
- és kinyilatkoztatás: 11-12, 45, 254-255, 257
- és a személy fogalma: 288-291
- és teremtés: 94-95, 99, 142-145
- BÚCSÚ**
- alkalmazása: 594-596, 715-716
- fogalma, felosztása: 593-594, 595
- BŰN** I. még: Megigazulás; Megtérés; Szentségek; Tisztulás
- állapota: 159, 575-576
- angyaloké: 129-130
- áteredő bűn: 168-192
- és együttműködés, Istené: 77-80, 402
- eltörlése: 23, 158, 202, 210-213, 218, 221-223, 228, 229, 312, 404-406, 441, 491, 531, 542, 576, 578-580, 590-591, 602, 709-710
- és gondviselés: 79-80
- hűtlenség: 27
- következményei: 217-218, 580-582, 593-594, 703, 710, 717
- ősbűn: 161-168
- BŰNBOCSÁNAT SZENTSÉGE**
- anyaga és formája: 583-590
- bírói ténykedés: 581
- felvevője: 592-593
- hatásai: 590-591
- kiszolgáltatója: 591-592
- krisztusi rendelés: 202, 578-580
- szükségessége: 592-593

– C –

CONCUPISCENTIA: 165, 166-167, 178, 178-179, 181, 187, 190, 408, 644

CSELEKEDETEK

– és hit: 392-395

– és megigazultság: 408, 478

CSODÁK I. Jézus Krisztus csodái

– D –

DEIZMUS 15, 44, 94, 106, 108

DIAKONIA 236, 562-563

DELECTATIO ÉS KEGYELEM 397, 400

DOKÉTIZMUS 298, 321-322, 633

DUALIZMUS (teremtéstan): 22, 98, 114, 121, 139, vö. 682-683

– E –

EGYHÁZ I. még: Krisztus fősege

– áldozata: 495-497, 527-528

– és bérmálás: 556

– és betegek kenete: 601

– és bűnbocsánat szentsége: 590

– bűnösök egyháza: 206, 577, 666

– bűnösök kizárása: 577

– egyetemes szentség (az Egyház szakramentalitása): 195-196, 245, 456, 458, 562, 581, 601, 618, 621

– és eukarisztia: 527-529

– és házasság: 606, 609, 611, 618

– és keresztség: 540-541

– „kincstára”: 594

– és Mária: 626, 642, 646, 654-655

– ontológiai szentsége: 577, 666

– és Szentháromság: 253

– és Szentlélek 551-552

EGYHÁZIREND

– alapja Jézus Krisztus papsága: 240-241

– anyag, forma: 572

– felvevője: 574-575

– fokozatai: 560-562, 565-566

– kiszolgáltatója: 572-574

– krisztusi rendelés: 560-562

– szentségi jegye: 567-568

– szentségi kegyelme: 571

– szolgáló hatalom: 562-563, 570-571

EGYÜTTMŰKÖDÉS I. még: Előretudás, Kegyelem; Molinizmus; Szabad akarat;

Tomizmus

– Isten részéről: 107-111

– ember részéről: 108, 110, 115, 234, 398-399, 469

EGZISZTENCIÁLIS SZEMLELET

– a hitről és jócselekedetről: 395

– a megigazulásról és kegyelemről: 407, 412, 423-424, 426-435

ÉLET l. még: Isten, élet teljessége; Kegyelem, megszentelő

– lényege: 63-64

– a megigazult emberben: 202-205

ELŐRERENDELÉS (predestináció) l. még: Predestinacianizmus; Üdvösség

– bizonytalansága: 373-374

– fogalma: 370-371

– ingyenessége: 374

– és Isten akarata: 74, 364-365, 376-378

– ténye: 371-372

ELŐRETUDÁS (l. még Együttműködés; Isten tudása; Kegyelem; Molinizmus; Tomizmus)
67-68, 70, 372-373

EMANATIZMUS 92, 139

EMBER

– alkalmassága Isten ismeretére: 12-14

– alkalmassága a kegyelemre: 197-198, 423-424

– célja: 101-103, 104-105, 113-114, 362-363, 384-386, 447, 695-698

– eredete: 135-140

– eredeti épsége és szentsége: 164-165

– feltámadása: 147, 680-690

– Isten képe: 32, 134, 142, 253, 403, 605

– Isten temploma: 37, 416-417

– és közösség: 149-151, 436-438, 611

– nyitottsága: 61, 288-289, 431, 611

– sebzettsége: 166-168, 187-188, 196-197, 710

– teremtmény: 134-135

– test és lélek: 140-145, 597, 600, 682, 683, 722-723

– szabadsága: l. Szabad akarat

ÉRDEM

– és „cselekedetek” l. Cselekedetek

– feléledése: 450, 591

– feltételei: 449-450

– Jézus Krisztusé l. Jézus Krisztus, érdemei

– és kegyelem: 388-389, 391-392

– Máriáé: 630, 651

– szerzése: 447-448, 451, 643

– tárgyai: 448-449

ERÉNY

– belénk öntött erények: 426

– erkölcsi erények: 433-434

– az erény fogalma: 426

– teológiai erények: 427-432

ÉRTELEM

– és akarat emberben és Istenben: 73

ESZKATOLÓGIA l. végső dolgok: Feltámadás; Halál; ítélet; Kárhozat; Mennyország;
Paruzia; Tisztulás a halál után

– története: 665-667

ESZKATOLÓGIAI

– feszültség: 206-207, 427, 666

– szabadság: l. Isten gyermekei szabadsága

ESZKATON

- és szentségek: 460, 486, 491, 532, 545, 557, 596, 612
- és teremtés: 92

EUKARISZTIA

- áldozat: 29, 210-211, 488, 493-505
- átlényegülés: 511-519
- anyag, forma: 532-534
- epiklészisz: 534
- és az eszkaton: 486, 532, 665
- Jézus Krisztus szómatikus jelenléte: 485, 487-488, 505-511, 519-524
- lakoma: 485-486, 489-493, 527, 529-530, 535, 697
- lelkiáldozás: 536
- szentmise értéke: 504-505
- szentségi hatásai: 503-505, 526-532, 535-536
- szövetség: 28, 412, 490, 508
- szükségessége: 536-537
- -tan témái: 486-488

– F –

FATALIZMUS 114

FEJLŐDÉS

- és áteredő bűn: 186, 189-190, 191
- és ember: 135-140
- és isteni együttműködés: 108
- és Jézus Krisztus: 209
- és kegyelem: 424, 693
- és teremtés: 95, 136-140
- és történelem: 58, 152-153, 663, 666, 679

FELTÁMADÁS I. még Jézus Krisztus megdicsőülése

- elkezdődött: 145, 205, 685-688
- eukarisztia a záloga: 532
- mikéntje: 682-688
- ténye: 680-682

FILIOQUE 275

– G –

GENERÁCIÁNIZMUS 139

GNÓSZTICIZMUS 22, 33, 54, 55, 93, 139, 174, 238, 298, 323, 379, 410, 431, 497, 619, 620, 627, 633, 697

GONDVISELÉS I. még: Imádság; Isten szeretete; Rossz

- és angyalok: 125-126
- és kegyelem: 357
- ténye: 72, 111-113

GYERMEKSÉG I. Isten gyermekei

– H –

HALÁL

- bűn miatt: 162, 167, 170, 171, 173, 717
- döntés a halálban, I. Állhatatosság; Előrerendelés; Kegyelem; Keresztség; Üdvösség
- érdemszerzés vége: 719-720
- és Jézus Krisztus halála: 202-203, 215-216, 230-231, 718

- kényszere: 717
- kezdet: 596, 718
- Máriáé?: 647
- és meghalás: 720-723

HÁZASSÁG

- anyaga és formája: 618
- célja, értelme: 612-613
- egysége: 613-614
- előképe (Krisztus-Egyház): 413, 606, 608
- és az ember teremtése: 134, 605
- érvényessége feltételei: 608
- felbonthatatlansága: 615-617
- kiszolgáltató és felvevő: 617-618
- mint közösség: 151
- lényegi tulajdonságai: 613-617
- Mária és József között: 636-637
- szentség: 607-609
- szentségi kegyelme: 612
- szerződés: 608
- szükségessége: 619-620
- üdvösségi hatásai: 609-612

HEGELIANIZMUS

- Isten tudati élete: 66
- teremtés: 94

HELLÉNIZMUS

- és krisztológia: 297, 303, 347

HILEMORFIZMUS 461, vö. 140, 511

HIT I. még: Bölcsélet; Kegyelem; Megigazulás; Üdvösség

- bízó hit: 394, 395, 440-441
- és erény, beléknköntött: 427-428
- igaznak-tartás is: 390-391, 394, 427
- ingyenessége: 391, 394
- Jézus Krisztusban: 369, 390, 427, 539-540
- és keresztség: 539-540, 546
- Mária hite: 629, 651
- szükségessége: 369-370, 390-391, 546

HÚSVÉTI MISZTÉRIUM I. Mysterium Paschale

– I –

IGAZSÁG

- Istené: 83

IGAZSÁGOSSÁG

- fogalma: 81-83
- Istené, I. Isten igazságossága

IMÁDÁS

- megilleti Istent: 41, 47, 241-242
- megilleti az ember-Krisztust: 333-345
- megilleti az eukarisztikus Krisztust: 526

IMÁDSÁG

- és gondviselés: 116

- és Isten változhatatlansága: 57
- és kegyelem kiesése: 388, 451, 719
- Máriához és a szentekhez: 653, 656-657
- INTEGRÁLÁS 232, 324, 343, 636, 644, 718, vö. 158, 166-168
- IRGALOM I. Isten irgalmas szeretete; Megváltás; Üdvösség
- ISTEN
- abszolútsága: 13, 46-48
- akarata: 24-25, 72-80, 81, 100, 362-366, 399-402
- atyai magatartása (I. még irgalmas szeretete): 28-29, 49, 101-103, 111-116, 414, 541-544, 555-556
- beszélő: (I. Kinyilatkoztatás; Teremtés) 459-460
- boldogsága: 74, 100, 102, 281
- bölcsessége: 24-25, 66, 71, 91, 99-100, vö. 50, 113
- dicsősége: 34, 37, 49, 67, 103-104, 223, 238, 664, vö. 692
- egyetlensége: 18-22, 253, 254, 264
- egyszerűsége: 53-54, 278, vö. 73
- együttműködése: I. Együttműködés
- élő Isten: 62-65, 691
- felfoghatatlan: 50-51
- gondviselése: I. Gondviselés
- hármassága: I. Szentháromság
- hatalma: 22-26
- hűsége: 27, 46, 55, 83-84, 551
- időfelettsége: 41-44, 58-59
- igazságossága: 81-83, 190-191, 219, 222, 375, 447, vö. 77-80, 678, 680
- igaz-volta: 83, 222
- immanenciája és transzcendenciája: 30, 44, 107-108, 401-402, vö. 40
- irgalmas szeretete: (I. Kegyelem; Megváltás; Szentségek; Teremtés; Üdvösség; Világ) 27-30, 75-76, 78, 84-85, 191-192, 199, 214-215, 287, 325, 334-335, 358, 362-364, 414, 576, 680, vö. 389, 429
- ismerő tevékenysége: (I. még: Előretudás; Kegyelem; Molinizmus; Tomizmus) 42, 66-71, 376-378
- jelenléte: 29, 38-40, 107, 259, 359, 416-419
- kimondhatatlansága: 51-52
- és a lehetetlenségek: 25-26
- lényege (metafizikai): 45, 47
- léte: 10-16
- megismerhetősége: 10-18, 32-34, 384, vö. 252-253, 295-296
- megjelenései (teofániák): 33, 319
- mérhetetlensége: 40
- mindenhatósága: 22-26, 92, 96-97
- minden lét forrása: 73, 96-97, vö. 62
- nevei: 29-30, 52
- önismerete: 66-67
- önrendelkezése: I. Isten, Úr
- örökkévalósága: I. időfölöttisége
- személyessége: (I. még Isten az Atya; Jézus Krisztus; Szentháromság; Szentlélek): 11, 29, 60-62
- szentsége: 34-38
- szeretete: I. Isten irgalmas szeretete

- szövetségei: (I. Isten népe; Szövetség) 26-30, 98, 134
- térfölöttisége: 38-41
- titkai: 12, 30, 50, 51-52, 77-80, 81, 113, 192
- „történetisége”: 58
- transzcendenciája: I. Isten immanenciája
- Úr: 22-26, 43, 216-217, 218, 242-245, 695
- változhatatlansága: 54-60
- végtelen tökéletessége: 48-50

ISTEN GYERMEKEI

- állapotuk: 28-29, 358-359, 414-415, 543-545
- szabadságuk: 168, 231-232, 342-343, 381-382, 428, 576, 692

ISTEN NÉPE I. még: Egyház; Szövetség

- a kinyilatkoztatás birtokosa: 11, vö. 31
- mint közösség: 149-150, 159-160
- megváltott nép: 199, 362
- szeretett nép: (I. még: Isten irgalmas szeretete) 75-76, 111-113
- mint szövetséges: 26-28, 195-196, 412-413

ISTEN ORSZÁGA 204-205, 244-245, 309-310

ÍTÉLET

- a kereszthalál is: 219-220
- utolsó ítélet: 673-675, 678, 680
- különítélet: 675-678, 680, 719

– J –

JÁNOS EVANGÉLISTA

- a bűnbocsánatról: 578
- az Egyházzól: 541
- az életről: 205, 403, 691
- az eszkatológiáról: 667, 719
- az eukarisztiáról: 492, 495, 509-510, 529
- a hitről: 391
- Jézus Krisztusról: 316-320, 321-322, 327
- Máriáról: 635
- a megigazultságról: 403, 405, 409-410, 443
- a megváltásról: 209, 212-213, 214, 215, 494
- a Szentháromságról: 262, 263, 273-274
- a szeretetről: 329, 431
- a teremtésről: 92
- az újjászületéstől: 541, 542, 543
- az üdvösségről: 93, 97, 98

JANZENIZMUS 233, 368, 388, 397-398, 450

JÉZUS KRISZTUS

- akarati élete; szent és vétkezhetetlen: 301, 328-329, 341-346
- alapvető szentség: 220, 350, 458, 530, 538, 654, vö. 552
- angyalok (jók és bukottak): 119, 120-121, 124-125, 130-133, 230
- csodái: 23, 227-228, 312, 318, 596
- ember: 220, 225-226, 298, 321-325, 326-330, 332-333, 456, 628
- érdemei: (I. még: Megváltás) 224-225, 408, 593-594
- erényei: 346
- érzelmvilága: (I. még: Jézus Krisztus, szeretete; szíve) 334, 343

- faji hovatarozása: 325
- Fiúsága: 261-262, 302, 311-314, 352
- Fősege: (l. még: Egyház) 119, 208, 246, 248, 273, 325, 403, 413, 459, 543, 568, vö. 104-105
- imádásra méltó: 208, 333-334
- irgalmas szeretete: 84-85, 220-221, 244, 334, 429
- Isten: 261-262, 297, 305-321, 326-330
- Isten jelenléte: 23, 39, 313, 455, 505-511, 519, 696
- kegyelmi teljessége: (l. Jézus Krisztus alapvető szentség) 346, 642
- kereszthalála és szenvedése: 59, 209, 214-221, 324-325, 330, 596
- kinyilatkoztató: 11, 30, 33-34, 51, 55, 214-220, 237-239
- király: l. Jézus Krisztus „munusai”
- követése: 238, 436
- közbenjáró: 241-242, 653
- közvetítő: (l. még „munusai”) 240-242, 491, 560, 696
- Küriosz: 243, 262, 307, 315, 667, 696
- megdicsőülése: 200-208, 224, 306-308, 325, 667, 668, 696
- megtestesülése: 209, 225-226, 283-284, 459-460, 695
- megtestesülés és Isten változhatatlansága: 58-59
- megtestesült Bölcsesség: 71, 99-100
- megváltó: l. Áldozat; Hit; Isten gyermekei, szabadságuk; Kegyelem; Kereszt; Megváltás; Üdvösség

- „munusai”: (l. még: Egyházirend) 236-245, 464, 475, 560, 568, 678
- neve: 29-30, 308
- ontológiai szentsége: 345
- pap: l. Jézus Krisztus „munusai”
- paruziája: l. Ítélet; Paruzia
- próféta: l. Jézus Krisztus „munusai”
- személyes egysége (unio hypostatica): 300-301, 326-330, 330-335
- szenvedőképessége 324
- szeretete: l. Jézus Krisztus irgalmas szeretete
- szíve: (l. még: Jézus Krisztus érzelmvilága, irgalmas szeretete) 334
- és a teremtés: 91, 93, 99-100, 102-103, 104-106, 282, 690
- tudatvilága: 302, 335-341
- tulajdonságai kicserélhetősége: 300, 327, 330-331

JÓZSEF, SZENT

- és Szűz Mária: 631, 634, 636-637
- tisztelete protodulia: 637
- JÖVŐ (ABSZOLÚT JÖVŐ) l. Halál; Mennysország; Remény; Üdvösség; Világ
- szolgálata 179, 287, 295, 428, 665, 666

– K –

KARAKTER l. Szentségek, szentségi jegy

KÁRHOZAT

- bukott angyaloké: 130
- büntetése (Isten elvesztése, magány, „tűz”): 702-703
- egyenlőtlen szenvedései: 708
- elengedése: 202, 542-543, 590
- az igehirdetés tárgya: 709
- és Isten igazságossága: 82-83

- és Isten szeretete: 104, 706, 707, 709
- örök: 41, 705-708
- ténye: 166, 171, 187, 702-703
- KARIZMÁK** 361, 597, 660
- KATARUSOK**
- a gondviselésről: 114
- a teremtésről: 94, 121
- KEGYELEM**
- elvesztése: (l. még: Bűn) 366, 443-445
- fajai: 360-362, 383, 396-398, 403, 456
- fogalma: 357-359
- hatékony-nem-hatékony (l. még: Molinizmus; Tomizmus) 74, 364-366, 397-398
- ingyenessége: 164, 199, 214-215, 374, 386, 387-392, 394, 407, 445-446, 539, 699
- kiosztása: 366-370
- és megigazulás: l. megigazultság; megszentelő kegyelem
- és megigazultság: előkészítése: 382-392, 392-395, vö. 462-463
- megszentelő: 36, 101-103, 148, 204, 285, 287, 360, 391, 403, 409-411, 414-419, 439-445, 457, 462-464, 529-531, 541-544, 571, 590, 602, 611-612, 641-643
- megtapasztalhatósága: 424-425, 439-441
- az ősbűn előtt: 164
- segítő kegyelem: 238, 360-361, 379-386, 387-389, 396-402, 465, 531, 545, 590, 612
- és szabad akarat: I. Szabad akarat
- szentségi kegyelem: l. Szentségek
- szükségessége: 13, 158, 178, 197, 378-386, 392
- és természet: 197-198, 424, 425
- KEGYELMI IMMANENTIZMUS** 386
- KELETI ORTODOXOK** 474, 482, 489, 534, 558, 569, 592, 603, 614, 615, 616, 617, 637, 644, 649, 673, 678, 711, 715
- KELYHESEK** 519
- KENÓZIS** l. még: Kereszt; Krisztus kereszthalála
- KERESZT** l. még: Jézus Krisztus keresztre és szenvedése; Kenózis; Jézus Krisztus megtestesülése; Megváltás
- „balgasága”: 227, 678
- halál mint csúcspont (l. még: Mysterium paschale) 209-213, 214-220, 220-225,
- megváltás eszköze: 210-213
- „a kereszt teológiája”: 59, 209
- KERESZTSÉG**
- anyag és forma: 548
- és bérálás: 553-554
- és Egyház: 540-541
- felvevője: 546-547
- gyermekkeresztelés: 173-174, 547
- hatásai: 180-182
- és hit: 539-540
- Keresztelő Jánosé: 227, 537-538
- kiszolgáltatója: 545-546
- szentháromságos forma: 265-266, 267, 313, 538, 544, 548
- szentségi jegye: 541
- szentségi kegyelme: 545
- szükségessége: 370, 548-551

– vágy- és vérkeresztség: 549-551

KÍGYÓ 20, 162-163, 632, 640

KILIAZMUS 679

KINYILATKOZTATÁS

– befejezője Jézus Krisztus: 11

– Isten beszéde: 31

– Istene: 15

– módjai: 11-12

– és teológia: 9

KÍSÉRTÉS

– kiváltója: 161, 177, vö. 131

– Krisztusé: 227, 344, vö. 329

– Mária próbái: 644

KONGRUIZMUS 401

KORPORATÍV SZEMLÉLET 172, 184, 186, 187, 189, 651, vö. 208, 630

KÖZÖSSÉG

– és bűn: 160, 575-576, 590, 594, 678, 710

– és ember: 149-151

– feladat: 430-431, 436, 437-438, 557

– a házasságban: 613

– Jézus Krisztus közösségvállalása: 215-216, 220, 225, 226, 227, 324, 329

– és üdvösség: 362, 593-594, 651, 653, 667, 696-697, 710

KREÁCIÁNIZMUS 139

KRISZTOLÓGIA 295-296, 302, 303, 304, 318

KÜRIOSZ I. Jézus Krisztus Küriosz

– **L** –

LELEK I. még: Ember; Szellem

– egyszerűsége: 53

– emberé: 140-146, 147, 396

– „forma corporis”: 142-143

– a halál után: 142, 147, 682-688, 708, 717

– Jézus Krisztus emberi lelke: 322, 323

LÉLEKVÁNDORLÁS I. Origenizmus; Reinkarnáció

– cáfolata: 720

LITURGIA I. még: Eukarisztia; Szentségek

– égi és földi: 119, 126, 527

– Krisztus műve: 208, 241-242, 464, 485

– és Szűz Mária: 658-659

– és a Szentháromság: 283

– a szentségekben: 493, 528-529

– a világ nevében: 528

– **M** –

MÁGIA 457, 469, 539-540, 602, 716

MAKEDONIANIZMUS 270

MANICHEIZMUS I. még: Albiak; KatarUsok; Valdiak

– jelentkezési formái: 22, 55, 93, 94, 98, 142, 298, 619, 620

MÁRIA I. még: Egyház; Jézus Krisztus, ember

– cooperatio receptíva: 630, 651, vö. 626

- erkölcsi tökéletességei: 629-630, 641-645
- Isten Anyja: 300, 625, 627-630
- jelenések: 660
- kegyelemmel teljes: 641-643
- Jézus Krisztus munkatársa: 625-626, 649-654
- királynő: 648-649
- mariológiai alapelv: 625-626
- mennyekbe felvett: 645-648
- predestináltsága: 371, 638
- szeplőtelen fogantatása: 638-641
- szűz: 313, 630-638
- tisztelete: 48, 373, 655-660
- új Éva: 625, 649

MATERIALISTA MONIZMUS 94, 114, 143

MEGIGAZULÁS l. még: Hit; Kegyelem; Megigazultság; Megtérés; Szentségek

MEGIGAZULTSÁG l.: Kegyelem, megszentelő; Szentségek

MEGTÉRÉS (metanoia) l. még: Bánat; Hit

- szükségessége: 160, 390, 576

MEGTESTESÜLÉS l. Jézus Krisztus

- szentháromsági tulajdonítások: 283-284
- szótériológiai jelentősége: 225-226, 299
- a „megtestesülés teológiája”: 209

MEGVÁLTÁS

- és bűn: 179, 191, vö. 160, 576
- és angyalok: 131-132, 218, 227, 230, 233-234
- egyetemessége: 199, 233-236
- előzményei: 197-200
- gyümölcsei: 229-232, 596-597
- magunkévá tétele: 219, 234, 654
- mikéntje (elméletek): 245-248
- mozzanatai: 214-220, 221-225, 225-228, 236
- és Mária: 652-654
- és szentségek: 463
- szükségessége: 196-197

MENNYORSZÁG l. még: Üdvösség

- boldogsága egyenlőtlen: 701
- „helye”: 646, 648, 694-695
- Isten látása: l. Boldogság
- örök: 43-44, 694, 701-702

MISZTÉRIUM

- mint „titok”: l. Isten titkai
- mint üdv-történet: 458-459, 463
- „misztérium-teológia”: 466-467, 470-471, 499-500
- Mysterium Paschale: l. Áldozat; Jézus Krisztus kereszthalála és szenvédése;

megdicsőülése

- pünkösdi: 555

MISZTIKA, MISZTIKUSOK 12, 17, 415, 431

MÍTOSZ

- angyalok léte: 117-121
- Jézus Krisztus: 303, 321

- és az ördögűzések: 131-133
- és szentségek, (l. Modernizmus): 117, 119-120
- és mítosztalanítás: 16, 21
- és teremtéstörténet: 90, 93
- MODALIZMUS l. Szabellianizmus
- MODERNIZMUS 15, 471
- MOLINIZMUS
 - az együttműködésről: (l. Együttműködés) 400-401
 - az előrerendelésről: (l. Előrerendelés) 376-378
 - a kegyelem és szabadság viszonyáról: l. Szabad akarat
 - a „közbülső tudásról”: l. Isten ismerő tevékenysége
 - a segítő kegyelemről: 400-401, 425
- MONARCHIANIZMUS 256, 267
- MONOFIZITIZMUS 300, 327-328, 331, 474
- MONOGENIZMUS
 - és áteredő bűn: 138-139
 - ember és fejlődés: 138-139
 - és ősbűn: 161, 186-187
- MONOTEIZMUS
 - bölcséleti – és hit-igazság: 14-16, 19-20, 22
 - iszlám, izraeliták: 22, 235-236, 325
 - és Szentháromság: 254, 264-265
- MONOTELÉTIZMUS 301, 328
- MONTANISTÁK 579-580, 591-592
- MUNKA l. Világ szolgálata
 - és emberi kibontakozás: 152-154
 - Jézus Krisztus, a munkás: 227
- MYSTERIUM PASCHALE (l. Misztérium) 491, 524, 531, 542, 552, 555, vö. 718

- **N** –
- NATURA PURA 384-386
- NEMISÉG l. még: Házasság
 - és áteredő bűn: 186, 640-641
 - Istenben nincs: 31-32
 - és ember Isten-képisége: 134-135, 151
- NESZTORIANIZMUS 300, 327-328, 333, 474, 627
- NOVACIANIZMUS 579

- **O** –
- OKKAZIONALIZMUS 108
- OLTÁRISZENTSÉG l. Eukarisztia
- „OPTIO FUNDAMENTALIS” 178
- ORIGENIZMUS 93, 139, 174, 183, 299, 329, 663, 691, 701, 706, 710, 719, 720
- ÖRDÖGŰZÉS l. még: Sátán
- ÖRÜKKÉVALÓSÁG: l. Isten időfelettsége

- **P** –
- PÁL APOSTOL
 - Ádámról: 138-139, 164, 170, 171-173
 - az angyalokról: 119

- az antikrisztusról: 670-671
- a bűnről: 166, 170, 171-172, 575, 577
- a cselekedetekről: 392-393
- az egyházirendről: 561, 564-565
- az eukarisztiáról: 492, 495, 506-508, 527
- az együttműködésről: 108
- a feltámadásról: 147, 681, 688, 689-690
- a gondviselésről: 112, 113
- a házasságról: 606
- a hitről: 390, 391, 391-392, 392
- Istenről: 14, 20, 33-34, 37, 38, 50
- az ítéletről: 673-674, 675, 680
- Jézus Krisztusról: (l. még: Jézus Krisztus fősege): 297, 305, 314-316, 321-322, 334
- a kárhozatról: 703
- a kegyelemről: 192, 215, 359, 361, 366, 367, 379, 387, 397-398, 403
- a keresztről: 59, 209
- a keresztségről: 542-544
- Máriáról: 631
- a megigazultságról és gyümölcseiről: 403, 404-405, 409, 412-415, 435, 439-440, 443
- a megváltásról: 211-212, 215, 223, 225, 229, 230, 233, 494
- a munkáról: 154
- a predestinációról: 76, 371-373, 375
- a szabad akaratról: 166, 381, 398
- a szenvedésről: 37, 596-597
- a Szentháromságról: 260, 261-264, 267, 272-274, 275, 416-417
- a Szentlélekről: 37, 67, 416-417
- a szeretetről: 427, 429
- a szüzességről: 606, 619
- a teremtésről: 91, 98, 106
- a természettörvényről: 14
- a testről: 141
- a tisztulásról: 712
- a törvényről: 227, 231-232
- az üdvösségről, végső dicsőségről: 363, 366, 367, 372, 379, 387, 667, 694-696
- a világ végéről (paruzia): 647, 668-669, 670-676, 680

PÁNPSZICHIZMUS 137

PANTEIZMUS 13, 22, 54, 58, 66, 81, 94, 100, 107, 114, 139, 301, 410, 414, 421, 441, 697

PAPSÁG l. még: Világ szolgálata

– egyetemes (általános): 232, 541, 560, 610-611, 618

– Jézus Krisztusé, l. Jézus Krisztus „munusai”, pap

– szolgálati: l. Egyházirend

PARUZIA l. még: Eszkatológia; Eszkatológiai; Eszkaton; ítélet

– előjelei: 670-671

– és eukarisztia: 486

– ideje: 671-673

– valósága: 313, 667-669

PATRIPASSZIÁNUSOK 55, 59, 256

PAULICIANIZMUS 323

PELAGIANIZMUS 174, 185, 364, 365, 372, 379, 380, 388, 397, 399, 403, 640

PERICHORÉZIS (circumincessio, -sessio) 280-281, 331-332

- PLATONIZMUS és újplatonizmus 139, 142, 246, 410, 498-499, 663, 682
 POKOL I. Kárhozat
 POLIGENIZMUS (l. még: Monogenizmus) 161, 186
 POLITEIZMUS 13, 19
 POTENTIA OBOEDIENTIALIS 198, 384
 PRÉEGZISZTENCIANIZMUS (l. Origenizmus) 139, 183
 PREDESTINÁCIÁNIZMUS I. még: Előrerendelés; Kegyelem; Üdvösség
 – tanítása: 364, 371, 374, 397-398
 PRISZCILLIANIZMUS 93, 98, 114, 139
 PROTESTANTIZMUS I. még Kegyelem; Megigazulás; Predestináció
 – a bérmlásról: 554
 – a bűnről: 175, 382, 394, 406-407, 644
 – a bűnbocsánatról: 406, 579, 581, 592
 – a cselekedetekről: 392-395, 407-408, 440-441
 – az egyházirendről: 565
 – az érdemről: 446-447
 – eszkatológiai témákról: 667, 679, 683, 685, 701, 718, 720
 – az eukarisztiáról: 489, 495, 499, 501, 505, 507, 508, 511, 519, 525, 526, 530
 – a gyermekkeresztelésről: 547
 – a halálról: 685
 – a házasságról: 607, 615
 – a hitről: 394, 395
 – az Isten megismerhetőségéről: 15, 18
 – a kegyelemről: 358, 373, 380, 394, 397, 398, 403, 406-408, 410-412, 440-442, 443-444, 446-447
 – a krisztológiáról 302, 328, 348
 – Máriáról: 627, 637, 644, 649, 655, 659
 – a megigazulásról: 215, 406-408, 410-412, 440-441, 442, 443, 444
 – a megváltásról: 236, 248
 – a predestinációról (előrerendelés) és reprobációról: 79, 94, 233, 364, 373
 – a szabad akaratról: 382, 397-398
 – szentségtana: 467, 474
 – a tisztulásról: 710, 711, 715
- **R** –
- REÁLSZIMBÓLUM 470, 499
 REINKARNÁCIÓ I. Lélekvándorlás
 „REKAPITULÁCIÓ” I. még: Megváltás
 – mibenléte: 246, 325, 403
 REMÉNY
 – mint belénk öntött erény: 428
 – és jövő: (l. Jövő) 43, 428
 REPROBÁCIÓ I. Előrerendelés; Predestinációnizmus; Protestantizmus,
 ROSSZ I. még: Bűn; Gondviselés; Isten irgalmas szeretete; Világ szolgálata
 – a bűn miatt: 157, 159, 161-163, 178-182, 190
 – integrálása: 232, vö 167-168, 185, 324, 343
 – és Isten: 24, 77-80, 97-98, 113
 – Jézus Krisztus szolidárisan vállalta: 215-216, 217-218, 220, 224, 226, 231
 – megszűnése: 663

– **S** –

SÁTÁN l. még: Angyalok; Kígyó

- bukott angyal: 127-133, 166, 674
- sátáni megszállottság: 23, 131, 480
- végleges bukása: 218, 247, 679, 708, vö. 227

SZABAD AKARAT

- és bűn: 166, 169
- és isteni együttműködés: 110
- és isteni előretudás: 70
- és kegyelem: 359, 373, 381, 382, 398, 399-402, 442-443, 477, 576, 643, 706
- és szellemiség: 146
- és üdvösség: 219, 234, 244, 342, 376-398, 381, 450

SZABADSÁG l. Isten gyermekei, szabadságuk

SZABELLIANIZMUS (modalisták): 256, 339, 350

SZELLEM l. még: Lélek

- és fejlődés: 137
- Isten élő szellem: 63-65
- és test (l. még: Ember, test-lélek): 140-146

SZEMÉLY, SZEMÉLYESSÉG, SZEMÉLYISÉG l. Isten, Szentháromság

- alkalmassága a megváltásra és kegyelemre (l. még Potentia oboedientialis) 197-198
- angyaloké: 123-124, 130-131
- és bérnálás: 555-556
- és bölcsélet, lélektan: 60-61
- és bűn: 158
- és érdem: 448
- fogalma: 61, 147-149, 288-291, 352-353
- és hit: 427
- és kegyelem: 423-424
- és kommunikáció: 61-62, 148-149, 696-697
- és megváltás: 248
- és a szentségek: 457, 471, 477, 556
- és a szeretet: 342, 432, 710
- és az üdvösség: 697, 722

SZEMIPELAGIANIZMUS 174, 366, 372, 380, 388

SZENTEK

- érdemei: 593
- közbenjárók: 594, 652-654, 656-657
- tisztelete: 47-48, 655-659

SZENTÉLMÉNYEK

- létezése: 479-480
- a sátán megtörésére: 133, 480

SZENTHÁROMSÁG

- élete bennünk: 29, 285, 287, 358, 417-419
- és emberi közösség: 150, 285
- -i eredések és származások: 270-277
- -os küldések: 285-287
- és Mária: 629
- működése kifelé: 282
- személyei: 260-265, 280, 288-291, 347
- és teremtés: 101-104

- titok (misztérium): 10, 252
- tulajdonítások: 282-285, 417
- és az üdvösség története: 252, 256, 283-285, 286
- -i vonatkozások: 277-280, 290-291

SZENTKENET

- anyag, forma: 604
- felvevője: 603
- hatásai: 599-602
- kiszolgáltatója: 603
- krisztusi rendelés: 599
- szükségessége: 604
- ténye: 598-599

SZENTLÉLEK I. még: Egyház; Kegyelem; Szentháromság

- ajándékai: 434-435
- elleni bűn: 367, 579
- és Mária: 629, 632
- működése: 202, 205, 263, 282-283, 284-285, 410, 414, 421, 543-544, 551-552, 555, 599
- a papi szolgálat prototípusa: 562
- Személye, I. Szentháromság

SZENTSÉG (= sanctitas) I. még: Vallás, vallási élmény

- „eredeti szentség”: 166
- fogalma: 34-35
- Jézus Krisztusé, Szűz Máriáé: I. ott
- megtapasztalása: 35
- morális szentség: 36
- ontológiai szentség: 37

SZENTSÉGEK I. még az egyes szentségeknél

- anyag és forma; jelek: 460-462
- „élők” – „holtak” szentségei: 462-463
- felvevője: 477-479
- fogalma: 457-459
- hatásai: 462-467
- hatásmódja (opus operatum – operantis): 467-469, 470-471
- a hit szentségei: 464, 546, vö. 478
- az eukarisztiára irányulnak: 486
- a keresztyénségen kívül: 480-481
- kiszolgáltatója: 475-477
- „lelki ékesség”: 466-467
- res et sacramentum: 466, 599-601, 609-611
- száma: 473-474
- szentségi jegy (karakter): 465-466, 545, 557, 565-566, 567-568
- szentségi kegyelem: 464-465
- szerzése: 471-473
- újraéledése: 469

SZENVEDÉS I. Bűn; Gondviselés; Jézus Krisztus; Rossz; Szentkenet

SZERETET

- és érdem: 450
- fajtái: 101
- Istené, I. Isten irgalmas szeretete
- mint belénk öntött erény: 429-432

– Isten iránt: 584-585, 600, 698-699, 710

– ítélet tárgya: 675

– megszenteli a házasság: 610-611

– és a többi parancs: 429-430

SZINKRETIZMUS (kegyelemtani): 401

SZINOPTIKUSOK

– a betegségről: 596-597

– a bűnbocsánatról: 578-579

– az egyházirendről: 560

– az előrerendelésről: 372-373

– az érdemszerzésről: 445-446, 450

– és eszkatológia: I. Eszkatológia

– az eukarisztiáról: 488, 490, 494-495, 506-508, 533

– a házasságról: I. Házasság

– a hitről: 393

– Jézus Krisztusról: 297, 309-314, 326-327

– a kegyelemről: 387

– Máriáról: 627-628, 630-631, 634-636

– a szentek tiszteletéről: 656, 657

– a Szentháromságról: 266

– a szeretetről: 429

SZITUÁCIÓS és SZITUÁLTSÁGI ELMÉLET 180-182

SZOLIDARITÁS I. Korporatív szemlélet; Közösség

SZÖVETSÉG

– Istene: 26-28, 29

– -kötések: 26-27, 199, 357

– krisztusi teljessége: 27-28, 29-30, 357, 412-413, 490, 508, 551-552

SZTOICIZMUS

– és a gondviselés: 54, 114

SZÜNERGISTÁK 395

SZÜZESSÉG 619-620, 635-636

– **T** –

TANÚÁGTÉTEL 464

TEOZÓFIA 32, 139

TEREMTÉS

– és angyalok: 97

– az angyaloké: 122

– és a Biblia: 20, 89-92, 134-135

– embereké: 134-135, 136-137, 138-139

– és a fejlődés, (l. még: Fejlődés) 95, 136-137

– és gondviselés, I. Gondviselés; Új ég és új föld; Világ

– időbelisége: 93-94, 99

– és Isten tulajdonságai: 31, 45, 48, 56-57, 58-59, 81, 100, 101, 404, 407

– és Jézus Krisztus: I. Jézus Krisztus és a teremtés

– létbentartása: 106-107

– és a Szentháromság: 29, 101-104

– és a természettudományok: 95-99

TEREMTMÉNYEK

– autonómiája: 21, 94-95, 107, 110, 111, 114-115

– Istenre utalnak: 12-16, 66, 91, 459-460

TERMÉSZET

– Istenben, I. Szentháromság

– és kegyelem: 197-198, 357, 384-386, 388, 423-425, 600, 610-611

– Jézus Krisztusban: I. Jézus Krisztus, ember, Isten, személyes egysége

– és megváltás: I. Jézus Krisztus csodái

– törvényei: 438

TERMÉSZETFELETTI

– bánat: 583-584

– isteni élet (I. még megszentelő kegyelem): 64-65, 202-205, 534-544

– élet az angyalokban: 124-125

– istenismeret: 11-12

TEST

– és bűn: 178

– a feltámadás után: 682-690

– a szó jelentése: 140-141

– Krisztusé: 321-322

– Máriáé, a mennyországban: I. Mária, mennyekbe felvett

TESTVÉRISÉG

– kegyelmi alapon 416

TISZTELET, VALLÁSI (I. még: Imádás; Szentek tisztelete) 36

TISZTULÁS (a halál után)

– mikéntje: 713-715

– és a „szentek egyessége”: 594, 715-716

– szükséges és lehetséges: 709-710

– tény: 711-713

TITOK (misztérium mint észfeletti igazság): I. még: Isten titkai

TÖRTÉNELEM

– és áteredő bűn: 178-182, 189, 190

– az ember történelmisége: 152-153, 436

– Ura: 22-23, 91-92

– üdvtörténet: I. Üdvösség története; Üdvtörténeti szemlélet

TÖRVÉNY

– és erkölcs: 157-158

– Jézus Krisztus után: 231-232, 244

– Jézus Krisztus vállalta: 227

TRÁDUCIANIZMUS 139

TULAJDONSÁGOK KICSERÉLHETŐSÉGE („communicatio idiomatum”) 300, 327,

330-331

TOMIZMUS

– az együttműködésről: 399-400

– az előrerendelésről: 376-378

– az előretudásról: 69-70

– a kegyelem és szabadság viszonyáról: 70

– a segítő kegyelemről: 425

– U –

„ÚJ ÉG ÉS ÚJ FÖLD” (I. még: Jövő) 92, 142, 196, 228, 491, 691-692, vö. 203-204

ÚJKALCEDONI ISKOLA 301-302

ÜDVÖSSÉG I. még: Hit; Kegyelem; Megigazulás; Mennysország; Szabad akarat; „Új ég és új föld”; Világ, irgalom világréndje.

– angyalok szerepe: 118, 125-126, 130-131

– és áteredő bűn: 191

– bizonytalan: 373-374, vö 439-441

– érdem: 449

– re hívás egyetemes: 28, 102-103, 192, 209, 225, 233, 235-236, 362-366, 384, 392, 549-551

- ingyenessége: 374

– Mária szerepe: 650-654

– mibenléte: 195

– minta- és eszköz-oka: 207-208

ÜDVÖSSÉG TÖRTÉNETE 30, 105-106, 195-196, 206, 295, 669, vö. 179, 273, 695-696

ÜDVTÖRTÉNETI SZEMLELET 9, 58-59, 91, 93, 111-112, 125, 152, 178-179, 206-207, 256, 265-266, 332, 625, 665-666

– V –

VÁLASZTOTTAK I. még: Előrerendelés

– száma: 210, 373

VALDIAK

– a gondviselésről: 114

– Isten barátságáról: 415

– a teremtésről: 94

VALLÁSI élmény és érzék: (I. még: Modernisták) 15-16, 34-35, 38

VÉGSŐ DOLGOK: I. Eszkatológia; Eszkatológiai; Eszkaton; Feltámadás; Halál; ítélet; Kárhozat; Paruzia; Tisztulás

VÉGTÉLEN

– fogalma: 48

– Isten végtelensége: I. Isten végtelen tökéletessége

VILÁG I. még: Eszkaton; Munka; Gondviselés; Teremtés időbelisége; „Új ég és új föld”; Üdvösség

– és angyalok: 123, 125

– bűnös világ: 36, 159-160, 178-179, 180, 181, 575-576

– az „irgalom világréndje”: 78

– öntörvényűsége: I. Teremtmények autonómiája

– szolgálata: 37, 107, 110, 115, 138, 149, 153-154, 191, 207, 232, 432, 436-438

– Z –

ZIKKARÓN 486, 490