

HIT ÉS HITVALLÁS

Heidelbergi Káté 21-24 kf.

A hitvallások azért tartoznak szorosan az egyház életéhez, mert az élő hittől elválaszthatatlan annak megvallása. „Szívvel hiszünk az igazságra, szánkkal teszünk vallást az örökéletre” (Róma 10,10).

Hitvallások azért születhetnek, mert van élő hit. De vajon mi is ez a hit, amelyet Káténk az „igaz” jelzővel is megkülönböztet (21. kf.).

Az Ótestamentumban leggyakrabban a 'MN ige és származékai szerepelnek a hit megjelölésére (ebből származik az ÁMEN szó is). Jelentése: valamit biztosnak, szilárdnak tartani, de ez jelöli az embernek Istenhez való kapcsolatát is. Aki hisz, az Isten parancsát, ígérését komolyan veszi, azaz rábízta magát Istenre. Már az Ótestamentum is Ábrahámot tartja a „hit atyjának”. Ábrahám úgy hitt, hogy sorsát, jövődjét teljesen rábízta az Úrra (1Móz. 15,6).

Az Újszövetség a hitet mindig Jézus Krisztussal kapcsolja össze. Ám az egyetlen igaz hitnek itt több árnyalata is feltűnik.

1) A szinoptikus evangéliumokban különösen hangsúlyos, hogy aki hisz, az minden körülmények között lehetségesnek tartja Jézus csodálatos és győzelmes beavatkozását az eseményekbe. Ez a hit nem ismer lehetetlent (Márk 11,23). Mivel ez a hit Isten lehetőségeivel számol, bizalommal mer kérni (Luk. 18,1kk).

Mindezek ellentéte, a hitetlenség, kishitűség, aggodás, amelyet a tanítványoknak el kell távoztatniuk.

Ez a hit tart meg a kísértés óráiban is. Jézus azért imádkozik, hogy tanítványai hite „ne fogyatkozzék el” (Luk. 22,32).

2) János evangéliuma sajátos hangsúlyt tesz a hit és látás összefüggésére. Aki hisz, az meglátja Isten dicsőségét, amely a Fiúban jelentetett ki (Jn. 20,27kk).

Az igazi látás, vagyis a hit fokozatait szemléletesen írja le a 9. fejezet, a vakon született ember meggyógyításában. Először csak azt állítja, hogy Jézus Istentől jött (31kk), végül Jézus nyitja meg szemét, hogy higgyen benne (35kk).

A hitetlenség itt a világ megátalkodott vakságát is jelenti. Azt a sötétséget, amely nem képes befogadni a világosságot. János tanítása szerint a hit azonban nemcsak a kijelentés felvillanása az ember számára, hanem átmenet is a halálból az életbe. Olyan helyzetváltoztatás, amelynek következtében egész életünk, egzisztenciánk megváltozik. Átmentünk az Élet oldalára és onnan látjuk immár a halált is (11. rész).

3) A *páli levelek* (s különösen is a Római levél) hangsúlya a *hit és a megigazulás* viszonyára helyeződik. Az „igaz ember hitből él” – mondja egy ótestamentumi igének az idézésével Pál (Rm.1,17). A törvényből és cselekedetéből való megigazulást Krisztussal felváltja a kegyelemből és hit által való igazság.

A sola gratia, sola fide lesz a 16. századi reformáció nagy felfedezése is. (Noha a *sola*=egyedül szócska Pálnál még nem szerepel.)

Ez a hit azonban Pálnál sem zárja ki a cselekedeteket, ezért beszél a *hittel együtt a szeretetről* is (Ef. 6,23; 1Kor 13). A hit valóságát kinek-kinek próbára is kell tennie. „Önmagatokat tegyétek próbára, vajon igazán hisztek-e” (2Kor. 13,5). Sőt a hit nem beérkezést, nyugalmat, hanem nemes harcot jelent (1Tim. 6,12).

4) A *Zsidókhoz írott levélben* találjuk a hit talán egyetlen fogalmi definícióját. „A hit a reménylett dolgok valósága és a nem látott dolgokról való meggyőződés” (11,1). A látás és tapasztalás ezért nem a hit része (legfeljebb már most is követheti), hiszen a hit valósága eszkatológikus elrejtettségben van. Ám aki hisz a reménylett dolgok valóságában, az nem hátrál meg. Csak a reménnyel párosult hit lehet kitartó a megpróbáltatások idején is.

Így kapcsolódik a hithez a *hűség* (hív-ség), amelyről különösen szépen ír a Jelenések könyve. A *hinni* igé nem is fordul elő ebben a könyvben, mégis a hűség és állhatatosság az igaz hit gyümölcseként jelenik meg.

5) A hit legátfogóbb jelentésével a *II. Péter* levelének 1. fejezetében találkozunk.

A címzésben figyelemre méltó ez a mondat: „akik velünk együtt ugyanabban a drága hitben részesültek...” 1,1. Tehát az apostoli szóra támadt hit nem kisebb, nem alacsonyabbrendű, mert mind a forrása, mind a tartalma ugyanaz: Krisztus. Ő az egyház minden nemzedékének ugyanolyan drága hitet ajándékoz, mint az elsőeknek.

Az 5. 6. versekben pedig arról van szó, hogy a hitben meg kell mutatni az emberséget, a tudást, az önuralmat stb. A hit tehát itt már csaknem olyan kosárként jelenik meg, amelyben benne van az egész keresztyén élet és kegyesség. Nem pusztá elhívése valaminek, hanem igaz ismeret, engedelmesség és szeretet is.

A hit a Káté meghatározása szerint.

Láttuk, hogy már az Újszövetségen belül megtaláljuk a hitnek egy összefoglaló, komplex fogalmát. Ezt a vonalat követi a Káté is, amikor a „nemcsak” szócska után a hitnek hármas aspektusát sorolja fel.

1) *Biztos ismeret (Certa notitia)*. Káténk fordításában a „bizonyos megismerés” félreérthetőbb, mint a latin eredeti, hiszen nem egy bizonyos megismerésről, hanem a hit bizonyosságáról van szó. Ha a hit nem Isten kijelentésén alapuló, abból táplálkozó *notitia* (ismeret) is, akkor még lehetne valamiféle szubjektív rajongás, vagy érzelmi jelenség is. Majd erre a szubjektív részre is sort kerít a Káté a maga helyén, de most mintegy „mellékesen” arról beszél, hogy mindezt megelőzően bizonyos ismeret is a hit. „Tudom, kinek hittem” (2Tim. 1,13) s ez annak a megbízhatóságára, szavahihetőségére utal, aki magát hűségesnek mutatta meg. Ezért nem futunk bizonytalanra, s ezért nem mindegy, hogy kinek hiszünk. Amikor az Újszövetség arra szólít fel, hogy higgyünk, akkor nem egy általános *fideizmust* propagál (valamiben mindenkinek kellene hinni stb.), hanem meghatározza a hit tárgyát is. Isten nem maradt számunkra ismeretlen. Az ismeret ezért az Ő kijelentett igéjéből származik. A hiszékenységgel és hiedelmekkel szemben ezt a hitet éppen az jellemzi, hogy bizonyossággal nevezi meg, kiben hisz.

Az Apostoli Hitvallásban látjuk, hogy amikor a Szentháromság személyeiről van szó, akkor a „hiszek” szó vonzata -ban, -ben. Istenben, Atyában, ... Jézus Krisztusban, ... Szentlélekben, de amikor ezek munkájáról, vagy ajándékairól van szó, akkor a Hitvallás tárgyesetet használ. (Egyházat, bűnbocsánatot, testünk feltámadását, örökéletet.)

Mindkét esetben azonban arról van szó, hogy a hit nem bizonytalanodik el a *tartalom* kérdéseinél, hiszen azt is pontosan meg tudja nevezni, hogy *kiben* és azt is, hogy *mit* hisz.

A régi dogmatikák a hitnek ezt a részét *fides quae creditur*-nak nevezték. (A hit, amely hitetik, azaz, amit hiszünk.) Ennek alapján jogos hittanról is beszélni, hiszen a hitnek van tanítható része is.

Hogyan is hihetnénk abban, akiről nem hallottunk, akinek Igéje ismeretlen a számunkra.

Majd látni fogjuk, hogy a hitvallásoknak a hit eme tartalmi részével van dolgunk.

2) *Igaznak tartás (assensus)*. Az ismeret önmagában nem jelenti az elismerést, a megismert igazság előtti meghódolást. Ezért megy tovább a Káté és pontosítja a hitnek, mint ismeretnek azt a vonását, „amelynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az Ő Igéjében kijelentett...” Itt nem az értelem feláldozásának aktusáról van szó, hanem arról a meggyőződésről, amelyre csak a Szentlélek segíthet el.

Nem arról van tehát itt szó, hogy a hitnek vannak olyan intellektuális elemei, amelyek mintegy természetes adottságként működnek. Ha még az ismeretnek volna is ilyen mechanikus jellege, a Káté világossá teszi a következő megszorításával, hogy az igazság előtti meghódolásra nem pusztán emberi belátás útján jutunk. Az Ige igazsága meggyőződéssé, belső bizonyossággá csak az értelem megújulása által válik (Róma 12,2). A gondolkodás megváltozása (meta-noia) adja meg azt a belátást minden hívőnek, hogy Isten Igéje megbízható.

Ám ez mindig csak a gondolat, az értelem síkján mozgó hit lenne. Az ilyen hit nem sokban különböznék az ördögökétől, akik hiszik, hogy az Isten egy és rettegnek tőle (Jak. 2,19). A pusztán theizmus, az istenhit önmagában még lehet olyan ideológiai tétel, aminek semmi köze sincs az igaz hithez.

Ezért teszi a csattanót a mondat végére a Káté, amikor a hit szívéhez ér:

3) *Szívbeli bizodalom (fiducia)*, amelyet a Szentlélek gerjeszt bennem. Valójában a hitnek a személyes aktusa rezonál Isten szeretetére egzisztenciálisan. Itt fejeződik ki, hogy hűvös tárgyilagossággal nem lehet az ígére válaszolni. Csak úgy, hogy mindehhez nekem személyesen van közöm.

A hitnek ezt a személyes aktusát nevezték a régi dogmatikák *fides qua creditur*-nak! (A hit, amely által hitetik, azaz amellyel hisztünk.)

A reformátori hit felfogás e két elemnek az egybekapcsolásával teremtett egyensúlyt a hit objektív és szubjektív oldala között. Nem engedte egyiket a másik ellen kijátszani. A „nemcsak” ... „hanem is” mondat szerkezet világossá teszi, hogy a hit tartalmi elemei nélkül a hit

parttalan rajongássá, a „szívbeli bizalom” nélküli hit pedig hideg racionalizmussá torzulhat. Mindkettőre ad példát az egyház és teológia történet.

A HITVALLÁSOK

Ha a hit válasz Isten megszólítására, akkor, – mint láttuk, – a hit nem lehet meg vallástétel nélkül.

Ezért is fontos emlékezni arra, hogy a szó gyökerénél egy cselekvés áll és a fogalom verbális és nem nominális jellegű. Valaki vallást tesz hitéről.

Az első újszövetségi hitvallás születését is így mondja el az evangélium. Jézus Cézarea Filippinél két kérdést tesz fel a tanítványoknak: – Engem, Embernek Fiát kinek mondanak az emberek?... Ti pedig kinek mondotok engem? (Mt. 16,13-20). A válasz a hitvallások prototípusának tekinthető: TE VAGY A KRISZTUS AZ ÉLŐ ISTENNEK FIA.

Még ennél is rövidebb hitvallás volt a *Jézus Krisztus* név. Ebből ugyanis csak az első a név, a második már méltóságjelző. Aki Jézust az Ószövetség Messiásának nevezte, az már hitvallást is tett róla.

Ha azt a kérdést vizsgáljuk, milyen funkciója volt az ősegyházi hitvallásoknak, az alábbi következtetésre juthatunk:

1) *Az igehirdetés és tanítás* tartalmát foglalta össze és fejezte ki röviden és tömören. Amikor Pál az evangélium üzenetét idézi fel a Korinthusiak számára (1Kor. 15,1 kk), egy szótérilógiai hitvallást mond el: „KRISZTUS MEGHALT ... ELTEMETTETETT ... FELTÁMADOTT”.

2) A gyülekezet istentiszteleti életéhez (keresztezés, úrvacsora) is kapcsolódtak hitvallások. Mind a görög, mind a latin elnevezés (homologia – confessio) utal arra, hogy a hitvallás az egyház közösségében, konszenzusában hangzik. Noha egyes szám első személyben áll, mégis egybecseng az egyház közös hitvallástételével. Ezzel az egyént emlékezteti arra, hogy a hit nem magánügy, noha személyes ügy.

3) *A tévtanítás*, a herezis volt a legtöbb hitvallás közvetlen kiváltója. A félreértett és a hagyományozódás során eltorzuló ún. „más evangé-

lium"-mal szemben a hitvallások jelentettek kerítést az egyházra bízott üzenet körül. Olyan mércét is jelentettek, amelyeken meg lehetett próbálni a lelkeket. (1Ján. 4,1-3)

A tévtanítókkal szemben az ógyház zsinatokon határozta meg a maga hitvallásait. A IV. századtól kezdve találkozunk az ún. *egyetemes zsinat* fogalmával, amelyen az egész egyház képviselői részt vettek. Az egyháztörténet hét ilyenről tud. A II. Helvét Hitvallás XI. fejezete azonban arról tudósít, hogy eleink csak az I-IV. zsinat hitvallásait fogadták el magukénak, mint amelyeket a Szentírás tanításaival meg-egyezőnek találtak.

A HITVALLÁS SZEREPE ÉS TEKINTÉLYE

Az idézett reformátori felfogás is példázza, hogy a hitvallásokat a reformátorok nem valami pusztá hagyomány tiszteletből fogadták el, hanem a Szentíráshoz hű tartalmuk miatt. A reformátori felfogás szerint ugyanis a hitvallás sohasem léphet fel a Szentírással azonos autoritással. Csak a Szentírás tekintélye alatt tölti be szerepét.

A *norma normans*-szal (Szentírás) szemben mindig csak a *norma normata* helyét foglalják el (meghatározott norma).

A hitvallások történetileg meghatározottak, ami azt jelenti, hogy elvben nyitottak is a „jobbra tanítatás” irányában – amint azt a II. Helvét Hitvallás előszavában olvassuk is. Nem az igazságot mondják ki egyszer és mindenkorra, hanem Isten úton járó népeként ezt az igazságot keresik és követik.

Ezek a hitvallások azonban mégsem csupán történelmi ereklyék a mi számunkra, hanem olyan útjelzők, amelyek mindig arra figyelmeztetnek, hogy az egyház valamennyi nemzedékének az útja hasonló az Igéhez, annak megértéséhez, mint az előttünk járóké. Ezért a hitvallások maradandó és klasszikus értékei dinamikusan állandó tanításként vannak jelen az egyház életében. Nem szolgai módon vagyunk alávetve nekik, hanem a hit folyamatosságában, de abban az alázatban is, hogy az atyák küzdelmeiért a mai egyház is hálával tartozik. Erről megfedkezve bizonyosan a régi tévedéseket ismételné meg divatosnak látszó új formákban.

A hitvallások tehát relatív tekintélyükkel túlmutatnak magukon az Ige tekintélyére. Így maradnak az egyház élő klasszikusai, akikkel párbeszédet folytatni a ma élő egyháznak is kötelessége.

A HITVALLÁSOK JELLEMZŐI

Felekezeti szempontból a hitvallásokat egyetemes, nemzeti, ill. felekezeti jellegük szerint csoportosíthatjuk.

Egyetemes hitvallásoknak azokat nevezzük, amelyeket a keresztyénség egész családja elfogad és vall. Ilyenek a 325-ben, ill. 381-ben elfogadott Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás, a 431-es efézusi és a 451-es kalkedóni hitvallás.

Az Apostoli Hitvallásról is mondhatjuk ezt, noha a keleti egyház ezt nem vallja a magáénak. Tartalma ellen azonban nincs kifogása.

A felekezeti hitvallások egy része nemzeti hitvallás is volt a 16. században. (Pl. skót hitvallás, belga hitvallás.) Más részük azonban – így pl. a Heidelbergi Káté – lokális jellegén túllépve több nemzeti egyház által elfogadott hitvallás lett.

Formailag is különbség van a konfessziók között. Ismert a kérdés-feleletet követő káté, amely a katechizmus szempontjait tartja szem előtt. De az artikulusokra tagozódó, vagy fejezetekre és alcímekre beosztott forma is.

A legdöntőbb különbség a liturgiai használat terén jelentkezik. A rövid, tömör Credo formula, mint pl. az Apostoli Hitvallás és a Niceai Hitvallás szerepelhet az istentisztelet részeként, míg a dogma, vagy tanítás jellegű hitvallások erre nem alkalmasak. Ez utóbbiaknál látható leginkább az eltávolodás a hitvallás verbális jellegétől. Amire hajdan hitvallók talán az életüket tették fel, az sok esetben már csak alig ismert muzeális örökség az utódok számára.

MIKOR JÖN LÉTRE HITVALLÁS?

Az egyház történetében azt a kényszert, amikor az egyház nem hallgathat tovább, *status confessionis*-nak nevezzük. Ilyen helyzetet egy sajátos politikai szituáció, tanbeli torzulás, szakadások és az egység felbomlásának veszélye teremthet.

Bármilyen legyen is a kiváltó ok, az egyháznak tudnia kell, hogy az egyetlen legitim hitvallási helyzet az, amikor Ura kérdésére válaszol. Az egyház ugyanis nem a történelemmel, hanem a történelem Urával áll párbeszédben. Külső körülmények számadásra készíthetnek a benne lévő reménységről, de hitéről mindig önmaga előtt Urának tartozik számadással.

Az egységtörekvések újabbán színtén felvetik a hitvallásos konszenzus kérdését. Az utóbbi évek protestáns hitvallásai azonban sajnálatos módon egy konfesszionális minimum, tehát a redukció irányában mozognak. A merev konfesszionálizmussal szemben ebben a helyzetben mégis az a reményt keltő, hogy a pluralizmusban a fő dolgokban egység, a mellékesekben szabadság, mindenekben szeretet klasszikus elvét próbálják követni. Így a tanbeli törésvonalak ellenére is kirajzolódni látszik egy lényegi egység, amelyik a rész szerint valóságok ellenére is az egy egyetemes anyaszentegyház valóságát mutatja fel a világ számára.

ISTEN KIJELENTÉSE ÉS A SZENTÍRÁS (II. Helvét Hitvallás I. és II. F)

Istent csak önmaga által ismerhetjük meg, ezért a Róla való beszéd egyedüli forrása csak az lehet, hogy Ő kijelenti magát. „A titkok az Uréi...a kijelentett dolgok pedig a mieink és a mi gyermekeinkéi...” (V Móz. 29,29).

A magyar teológiai szóhasználatban a „kinyilatkoztatás”-sal is találkozunk, amely kétségtelenül ünnepélyesebben cseng, mint a kijelentés, hiszen ennek van egy hétköznapi jelentése is. A mi református szóhasználatunk e téren Károli Gáspárt követi, aki az Apokalypsizs-t Jelenések könyvének fordította. (Ez a görög szó, amely a kijelentés egyik legfontosabb bibliai megjelölése a megjelenés, jelenlét szavakkal egybecsengve került tehát teológiai nyelvünkbe. Apokalyptein = a leplet eltávolítani, feltárni.) Mindenképpen arra figyelmeztet ez bennünket, hogy a kijelentésben nem annyira valamiről, hanem sokkal inkább Valakiről van szó. Isten jelenik meg, jelenti ki önmagát, tárja fel a maga titkát. A szónak a verbális jellege itt is hangsúlyosabb, mint a nominális.

Isten nem akar ismeretlen maradni az ember számára (Csel. 17,23). Kijelentése *szó és tett*, beszéd és esemény, amint ez a héber nyelv Ige szavában különös egységben is van. A *d'bar Jahve*, az Úr szava nemcsak elhangzik, hanem „lesz”, történik is. Az Ótestamentumban e kettőt azonban meg is lehet néha különböztetni. Az *epifániában* Isten cselekvésével, a *teofániában* szavával és jelenlétével találkozunk. A szabadítás eseménye, amelyben közvetve ismeri fel Izrael népe az Úr tettét, ezért némiképpen más, mint mondjuk a Sínai hegynél kapott kijelentés, ahol szólt az Úr és jelenlétét látható csodás jelek kísérték.

Isten kijelentésében is elrejtőzködő Isten marad. Az idézett ige első fele ezért beszél titkokról.

Ezt a határt jelzi már az Ótestamentumban az a tény is, hogy az ember nem láthatja Őt „színről-színre” (2Móz. 33,20-23). Sőt képet, vagy ábrázolatot sem készíthet róla (2. parancsolat), de különös nevét (JAHVE – vagyok, leszek) sem veheti fel hiába az ember.

Ez a tilalom nem magyarázható közvetlenül a Teremtő és a teremtmény közötti lényegi különbséggel. A bibliai elbeszélés szerint az ember teremtettsége után Isten közelében élt és csak a bűneset után szakadt

meg ez a közvetlen kapcsolat. Isten elrejtőzködését számos esetben magyarázza már az Ótestamentum is azzal, hogy a nép bűne miatt rejtje el Isten az ő arcát (Zsolt. 10,11 – Ézs. 1,15; 8,17).

Az Újszövetségben a *mysterion* (titok) szó fejezi ki Isten kijelentését és elrejtettségét legvilágosabban. Isten titka, amely nyilvánvalóvá lett a Krisztus által, mégsem evidencia, kényszerítő igazság az emberi értelem számára. Csak a Lélek kijelentésében tárul fel az ember előtt a hit számára, úgy azonban, hogy az ember ezt a titkot sohasem kutathatja ki, sohasem manipulálhatja, birtokolhatja, hanem csak csodálattal állhat meg előtte. „Ő Isten gazdagságának, bölcsességének és ismeretének mélysége! Mily megfoghatatlanok az Ő ítéletei és milyen kikutathatatlanok az útjai! Ugyan ki értette meg az Úr szándékát, vagy ki lett az Ő tanácsadójává?... Bizony tőle, általa és érte vannak mindenek: övé a dicsőség mindörökké, Ámen” – olvassuk a Római levélben (11,33-36).

Az accomodatio (alkalmazkodás)

Az a reformátori, főleg kálvini tanítás, amely számol azzal, hogy Isten az ő kijelentésében alkalmazkodik az ember felfogó képességéhez. Ezt kettős értelemben is vehetjük. Egyrészt arra utal, hogy a nemlátható valóságokat Isten Igéje sokszor hasonlítja a földi dolgokhoz, sőt Istenről magáról is úgy beszél, hogy *antropomorfizmusokat és antropatizmusokat* használ (Emberhez, ill. emberi érzésekhez hasonlítja magát). Isten kezéről, szeméről stb. beszél a Szentírás, ami egyúttal konkréttá is teszi cselekvését. A kijelentés közvetett beszéde azonban figyelmeztet is bennünket, hogy ismeretünk csak „tükör általi és homályos” és csak rész szerint való (1Kor. 13,12). Ezt azonban sohasem szabad úgy értenünk, hogy bizonytalan, vagy homályos lenne az, amit Isten önmagáról kijelentett. A cseppnyi tengervíz is teljesen része a nagy egésznek. Ezért bizonyosak lehetünk arról, hogy Isten mindent elmondott, ami a hitre és az üdvösségre nézve szükséges, de a titkok mélysége felfogó képességünket, értelmünket felülhaladja.

Másrészt Istennek a kijelentésben való alkalmazkodását vonatkoztathatjuk arra a történeti útra, amelynek során kibontakozott üdvözítő szándéka. Ennek az útnak a csúcán, végpontján találjuk Isten tökéletes és végérvényes kijelentését: Krisztust. Erről a folyamatról szól a Zsidókhoz írott levél bevezetése: „Miután régen sokszor és sokfélekép-

pen szólt Isten az atyákhoz a próféták által, ezekben a végső időkben a Fiú által szólt hozzánk, akit örökösévé tett mindennek..." (1,1-2.).

Ő nemcsak az Igét mondta, mint a próféták, hanem Ő maga volt az Ige, aki testté lett és lakozott közöttünk (Jn. 1,14).

A kijelentés módjában tehát érvényesül a sokféleség, de az az alapvető azonosság is, hogy mindig maga Isten szólt. Ezért a kijelentés műve szerves egységet alkot. A beteljesedés nem teszi érvénytelenné a megelőzőt, mint ahogy a pohár víz „teljességében” benne van az első cseptől kezdve minden.

A kijelentés útja hozzánk: az Ige hármas alakja

Isten Igéjének közvetlen, első tanúi a próféták és apostolok voltak. Különösen az utóbbiakról hangsúlyozza a Szentírás, hogy szem és fültanúi voltak az „Igénak” (1Ján. 1,1-4). Azt hirdették, amit hallottak és láttak. Ennek a hirdetett Igének az útja azonban szükségképpen vezetett oda, hogy írásos formát is kellett öltenie szintén a Szentlélek munkája nyomán. A prófétai és apostoli bizonyágtétel ezzel nyerte el végleges formáját. Az Igének ez az alakja őrzi minden nemzedék számára Isten szavát, ezért mondhatja joggal a II. Helvét Hitvallás: „A Szentírás Isten igaz Igéje”.

Ezt az Igét kell az egyház minden nemzedékének magyarázva hirdetni. A hirdetett Igében lesz a Szentlélek által a Szentírás üzenete *viva vox Dei*-vé, Isten élő szavává. Ezért teheti azt a merész kijelentést a Hitvallás, hogy „Isten Igéjének hirdetése, Isten beszéde” (*Praedicatio verbi Dei est Verbum Dei*).

Az Ige hármas alakja tehát: a kijelentett, az Írott és a hirdetett Ige. – Itt azonban különös nyomatékkal kell említenünk, hogy a hármas alak nem sokszorozza meg az Igét, hanem pusztán csak az egyetlen Igének hozzánk érkezéséről van szó benne.

Tapasztalataink sorrendje éppen a fordítottja lehet a történeti sorrendnek: a hirdetett Igével találkozunk először talán életünk során.

Különösen az igehirdetésre, mint emberi beszédre nézve érvényes egy határozott egyirányúság: csak Isten kegyelmes ígérete felől nézve azonosítható az emberi beszéd és bizonyágtétel magával Isten szavával. Jézus maga megdöbbentő azonosítást mond ki a küldő és a követ között: „Aki titeket hallgat, engem hallgat...” (Lk. 10,16). Az igehirdető, sőt az Igét hirdető egyház sohasem cserélheti fel a sorrendet:

„aki minket hallgat, az Krisztust magát hallgatja”. Atyáink a kijelentésre nézve ezért hangsúlyozták bölcsen Isten szabadságát: „ubi et quando visum est Deo”, vagyis Isten mindig ott és akkor mutatja meg magát, ahol és amikor ez neki tetszik. Az ember nem birtokolja az Igét, hanem az Ige kell, hogy hatalmába kerítse hirdetőjét.

Még óvatosabban kell eljárunk akkor, amikor Isten közvetlen kijelentését, az élő Krisztust megkülönböztetjük az Írástól. Megkülönböztetést mondunk, noha tudjuk, hogy elválaszthatatlanok is, mert az Írások róla tesznek bizonyosságot (Lk. 24,27), és Ő maga is Lelke által az Írás szavain keresztül szólít meg. Az Írástól független Krisztus ismeret nem létezik. Másfelől azonban az Írás nemcsak isteni, hanem emberi mű is, amely magán viseli íróinak és a keletkezés évszázadainak nyomát is. Világosan kell tehát látnunk az írások célját: nem történelmi, természettudományos stb. ismereteket kívánnak közölni, hanem Isten örök Igéjét és akaratát a maguk korának világképe, nyelve és gondolkodásmódja szerint. Amennyiben e földi információkra nézve a mi ismeretünk más mint az övéké, ez nem jogosít fel arra, hogy a Biblia „tévedéseiről” beszéljünk valami szuper kritikus modern göggel. Hiszen a mi tudományunk, világképünk néhány évszázad múlva ugyanúgy más lesz az utókor szemében, mint ahogy az ókoré az a mi szemünkben. Az a tapasztalati szemlélet, ahogyan pl. a csillagokat, az égboltot a Biblia emberei látták, nekünk érthető kell, hogy legyen, de hogyan várhatnánk el ennek az ellenkezőjét. Amit az isteni accomodatio-ról mondtunk, itt is érvényes: Isten nem lépte át az időt, hanem együtt volt és van népével annak történelmi útján.

Az írott Ige és a Sola Scriptura elv.

Az írott Ige egyedülálló szerepe indokolja, hogy külön is szóljunk hitünk és életünk egyedüli normájáról. A Sola Scriptura elvet a reformáció formai alapelveként is szokás nevezni, hiszen minden tartalmi elvet innen eredeztetett.

Két irányban is elhatárolta magát ezzel a reformátori teológia.

- ①) A középkori tradíció felfogástól, amely az egyház tekintélyét, illetve az Íráson kívüli apostoli hagyományt szinte egymás mellé állította.

A reformáció a kánon lezáródásában olyan határvonalat látott, amely az egyház tradícióit elválasztotta egymástól. Noha az egyház műve a kanonizálás, ez mégsem jelentette azt, hogy tekintélye az egyháztól van,

sőt a maga fölé emelte a kánont, mintegy mércének ismerte el maga felett. Hasonlattal élve: Ahogy az aranygyűrűbe vésett állami védjegy nem teszi arannyá a gyűrűt, csak hitelesnek ismeri el, ugyanúgy a kanonizálással sem az egyház teremtette meg az Írás tekintélyét, hanem csak deklarálta azt.

2) A reformáció balszárnyán jelentkezett spiritualista rajongástól. Erre utal a Hitvallás, amikor azt mondja: „a belső megvilágosodás nem teszi feleslegessé a külső igehirdetést”. Sokan ugyanis új kijelentésre, a Szentlélek sugallatára hivatkoztak. A reformáció világossá tette, hogy a szubjektív istenélmény sohasem kerülhet mégcsak az Írás mellé sem, ha az valami többről vagy másról akar beszélni.

E két iránnyal szemben egyaránt a Sola Scriptura elv következetes érvényesítése adott védelmet. Kanonikus könyveken azonban csak a héber kánon 39 könyvét értette a reformatori teológia, kizárva abból a Septuagintában szereplő ún. apokrifus könyveket. Olvasásukat nem tiltották, de igehirdetés textusaként, ill. normaként nem fogadták el.

Az inspiráció-tanok.

(Theopneüsztia) Az Írás Istentől ihletettségének bibliai gyökerei vannak (2Tim. 3,16; 2Pét. 1,21). Azt akarja kifejezni, hogy üzenete Istentől ered, Ő szólt a próféták által és nyilvánvalóan az írásba foglalásnál is Szentlelke vezette és ihlette az írókat. A teológiatörténet különböző inspiráció-tanokat ismer. Általában akkor kezdték ezt túlhangsúlyozni, amikor a Szentírás isteni tekintélyét kellett kiemelni.

Itt azonban sokszor túlmént a teológusok fantáziája azon a határon, amit maga az Írás mond el saját ihletett voltáról. Így beszéltek mechanikus, extatikus, ill. verbális inspirációról. A hiba két ponton jelentkezik.

- 1) Egyrészt összemossódik a kijelentés és az ihletés fogalma, másrészt összecseréli az okot és okozatot. A Szentírás tekintélyét ugyanis nem az adja, hogy mimódon íratott meg, hanem a kijelentés tartalma, amelyet valóban a Lélek által ihletett emberek foglaltak írásba. A verbális inspiráció így könnyen verbális revelációként értelmeződik. A protestáns orthodoxia ezért vitatkozhatott azon, hogy pl. csak a héber mássalhangzókra, vagy a magánhangzókra is ki kell-e terjeszteni az inspirációt. Az ilyen szemlélet nehezen tud különbséget tenni az Írás különböző részei között, noha nyilvánvaló, hogy pl. az apostoli levelek személyes vonatkozásai (Pál köpenye) nem lehet „ugyanazon módon” ihletett, mint a János 3,16.

Elegendő elismernünk, hogy a Szentírás keletkezésénél, megőrzésénél úgy, ahogy most előttünk áll, Isten Szentlelkének a titokzatos munkája van. Ebbe még a fordításokat és a terjesztés munkáját is bele érthetjük. Ezt a titkot azonban ne akarjuk minden részletében magyarázni, mert ha kevesebbet mondunk, az bizonyosan több lesz. Kevesebbet a „hogyan”-ról, mert erről maguk a szentírók is hallgatnak és alázatosan a „legtöbbet” mondjuk ki azzal, hogy a Biblia auctor primariusának, elsődleges szerzőjének valóban Isten Szentlelkét tartjuk. Ez a Lélek munkálkodott ott, ahol Isten tettét felismerték, üzenetét hirdették, az üzenetet írásba foglalták. Sőt bizonyosan ihlette azokat, akik a kanonizálás munkájában kimondták a végső szót, de inspirálta bizonyosan a fordítókat is. Az egész folyamat olyan csoda, amiből csupán a leírás aktusát kiemelni csonkítást jelent. Ki tudná vajon megmondani, hogy Pál elveszett/kimaradt egyik korinthusi levele Istentől ihletett volt-e. De ha most egyszer hiteles módon előkerülne, akkor sem kerülne a kánonba. Nem lenne több, mint történelmi kuriózum, hiszen az ihletett leírás önmagában még nem konstituálta annak kanonikus szerepét. Így – balgán szólva utólag – a teljes Írás ihletettségének folyamatában nyilván nem volt benne, mert ha fontos lenne számunkra az üzenete, akkor meg is maradt volna.

A Szentírás megértése és magyarázása.

Arról, hogy a Szentírásban valóban Isten szól hozzánk, s hogy az hiteles önmagában, egyedül a Szentlélek győzhet meg. Ennek külső bizonyítéka nincs. Ez a jellegzetesen kálvini tanítás a „testimonium Spiritus Sancti internum” – a Szentlélek belső bizonyágtétele.

Az a Szentlélek azonban, aki szólt a próféták és apostolok által és aki ihlette a szentírókat, ugyanaz a Lélek, aki számunkra megpecsételi az Ige igazságát. Ezáltal lesz a külső Ige (Verbum Dei externum) bennünk munkálkodó Igévé (Verbum Dei internum). Nélküle az Írás önmagában halott betű, amely csak általa lehet élő valósággá. Hasonlóan ahhoz, mint a nagyvárosok neonfeliratai is akkor kezdenek „égni”, amikor átfut rajtuk az áram. Az Írás magyarázójának ez nincs a hatalmában, de könyöröghet a gyermek Sámuel imádságával: „Szólj Uram, mert hallja a te szolgád”.

Ettől az isteni titoktól a reformátorok megkülönböztették az Írás magyarázásának emberi feltételeit. Ezt világosan kifejti a II. Helvét Hitvallás 2. fejezete. Ez az elv összefoglalva: *Scriptura Sacra sui ipsius interpres* –, a Szentírás önmagát magyarázza. Tehát megértésének

szempontjait nem kívülről alkalmazzuk rá, hanem magából az Írásból vesszük. A tota Scriptura, azaz az egész Írás összefüggésébe helyezve a részt.

A Szentírás középpontjában (nemcsak időileg) Jézus Krisztus áll. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az újszövetségi beteljesedést erőltetetten rávetítjük az Ószövetségre, hanem azt, hogy a kijelentés folyamatát, hajnalhasadását kísérjük nyomon az Ótestamentum egész történetében. Ebben az is kitűnik, hogy a Szentírás nemcsak Isten szava, hanem az ember válasza, olykor lázadása is.

Ezért kell megértenünk, hogy ott és akkor mit akart Isten az ő népével, hiszen nem a bibliai szereplők jelentik számunkra a normát. Ők hozzánk hasonló bűnös és engedetlen emberek, akikkel Isten mégis szövetséget kötött, akiket megítélt és vezetett.

A hermeneutika, az írásmagyarázás és megértés tudománya ezért nélkülözhetetlen segédeszköz az igehirdetéshez és a helyes teológiai tájékozódáshoz. A reformátorok számára, mint ez az említett fejezetből kiderül – az egyház írásmagyarázati tradíciójának a kritikai megvizsgálása állt az első helyen, mint hermeneutikai szabály. Az Írásnak kell megszólálnia s az atyák és zsinatok döntéseit erre a mérlegre kell tenni.

Tudjuk, hogy e radikális kritika ellenére a reformátorok nem vesztették el az egyházi tradícióval folytatott párbeszédet. Kálvin pl. sokszor hivatkozik az atyákra, főképp Ágostonra. Ez a hivatkozás azonban sohasem szolgai függés. Hermeneutikai örökségüket tehát dialektikusan kell felfognunk.

1) Közvetlenül a forráshoz kell visszamennünk, 2) Eközben azonban figyelünk is arra az útra, amit az atyák tettek meg az Írás értelmezéséig. Ezért, mint Barth mondja: minden nemzedéknek előről kell kezdenie a keresztyénséget. De miközben ezt teszi, tudnia kell, hogy nem vele kezdődött ez a folyamat és jól teszi, ha eközben figyel az előtte jártakra is.

AZ EGYETLEN VIGASZTALÁS ÉS A HEIDELBERGI KÁTÉ NÉHÁNY JELLEGZETESSÉGE

(HK 1-5 kf.)

A Káté nyitánya, a remekbe szabott első kérdés és felelet, sokmindent elárul az egész műről.

Már maga a kérdés jelzi, hogy nem elméleti problémákból indulunk ki, hanem a legszemélyesebb és legegyszisztenciálisabb ügyünkből: vigasztalásra szorulunk. Csakugyan, a földi teremtmények közül egyedül mi vagyunk tudatában nyomorúságunknak (2. kf.), végességünknek. Mi tudhatjuk egyedül – s a Káté szerint tudnunk is kell – állapotunkat és szabadításra szorult voltunkat.

Ám különös módon mégsem erről az állapotról beszél a nyitány, hanem arról, hogy van vigasztalásunk. Az evangélium áll minden dolog élén, noha a sötét kép, amit rólunk rajzolnak a további kérdések mind igazak. Nem halványíthatják el mégsem a Káté alaphangját: Nekem van vigasztalásom. Csak e vigasztalás tudatában, sőt csak ennek a komolyanvételeért kell tudnom mindazt, ami majd következik.

Ez azonban nem olcsó vigasz, hanem az egyetlen vigasztalás. Sola consolatio. A Káté a 16. századi reformáció solus-sola partikuláihoz ezt a református többletet fűzi. Egyetlen, s ez a szó arra figyelmeztet, hogy a keresztyén hitben nem a sokról van szó, hanem az EGY-ről. Nincs sok út és sok megoldás, mint ahogy az „ügynevezett Istennek” (legomenoi theoi) világában sincs több csak az, akit egyetlen Istennek és Úrnak mondunk (1Kor. 8,6).

Nos hát mi is ez az egyetlen, mással nem helyettesíthető és máshoz nem is mérhető vigasztalás?

Az, hogy teljes. Semmiféle dualizmust, vagy egyoldalúságot nem enged meg. Nem vagy-vagy, hanem „mind-mind”. Nem vagy test, vagy lélek, vagy ez az élet, vagy a halálon túli élet, hanem az egész, a teljes élet az, amiről itt szó van. A keresztyénség történeti útján sokszor felbillant ez az egyensúly és valamelyik oldalra került a hangsúly. Ezek azonban mindig torzulások voltak, hiszen bármelyik oldalt csak a másik kárára lehet növelni.

Az „egészet” annak minden részletével együtt csak az foghatja át, hogy valójában nem az enyém, mivel én magam sem vagyok a magamé. Ez a tulajdonjogi vita a mi legdöntőbb kérdésünk. Hiszen Isten az, ki bejelenti igényét ránk: „Te az enyém vagy!” A személyes hitvallás csupán ezt visszhangozza: „Igen, én a tied vagyok!”.

A Káté szerint tehát az (antropológiai) kérdés: „kicsoda az ember?” teológiai módon csak azzal a másikkal együtt válaszolható meg hitelesen: „Ki az ember?”.

Megfelelhetnénk ezt a teremtés jogán is, mint ahogy Augustinus tette ezt: „Magadnak teremtettél Uram bennünket és nyugtalan a szívünk, amíg Benned meg nem pihen”. A Káté azonban a megváltás jogán tisztázza ezt a tulajdon viszonyt. Hiszen valamiképpen nem természetes az, hogy az ember nem a magáé, nem indulhat ki önmagából. Sőt önmagát is csak akkor tudja elfogadni valóban „testestől-lelkestől”, ha elfogadta ezt a tényt, hogy „áron vétetett meg” (1Kor. 6,19-20). Itt már nem megvalósítom magam, hanem elfogadom. Mindez valóban Krisztussal, az Ő váltságával kezdődik.

Ebben két mozzanatot különböztet meg a Káté: az „elégítést” és a „szabadítást.” Majd más helyen még bővebben is kifejti e kettőt, de már itt is jelzi, hogy az ember mérhetetlen és kifizethetetlen adósságát Krisztus egyenlítette ki, amikor az adóslevelet átszegezte (Kol. 2,14).

Ez a váltságdíj azonban a régi rabszolgatartónak a hatalmából való szabadítás is. Nem tartozunk hát semmilyen módon a gonosz fennhatósága alá. Ha megkísértésünkre van is hatalma, mégsem vagyunk a kezében. A kísértés órájában ezért menekülhetünk ahhoz, akinek kezéből semmiképpen sem ragadhat ki minket.

Ez a bizonyosság a jövőre nézve is elhangzik a Kátében: „úgy megőriz, hogy...” A feleletnek e második fele végig erről a biztonságról beszél.

Jó azonban tisztázni, hogy miben ilyen biztos a Káté. Nem tartozik-e hitünkhöz valami módon a kétely is? Nem vonzóbb-e a mai ember számára a becsületesen bevallott bizonytalanság és vívódás, mint ez a bosszantó biztonság?

A felelet egyáltalán nem sugallja azt, hogy önmagunkban ne kellene kételkednünk, sőt még hitünket is megpróbálnunk. Nem is arról van itt szó, hogy a keresztyén életben minden ilyen leegyszerűsíthető. Egy hasonlattal élve: sokkal inkább olyan ez a viszony, mint a csónak a

parthoz kikötve. Arra nézve nincs garancia, hogy a vihar nem dobálja, a hullámok nem csapnak át rajta. De a végső biztonság mégis az, hogy a part szilárdan áll. Hogy „élet és halál, jelen és jövő, magasság és mélység” el akar szakítani minket Krisztus szeretetétől, ez lehet mindennapos tapasztalatunk. Am mindezekkel szemben kell tudnunk, hogy ez éppen azért lehetetlen, mert a garancia nem a mi hitünk, hűségünk, hanem a Gazda megőrző tette.

Ki hát a végső biztosíték megtartatásunkra és üdvösségünkre? – A Szentháromság Isten! Hiszen ennek a feleletnek is *trinitárius a tagolása*. Kezdődik a *Fülváltsága*val és *szabadításával* és folytatódik az *Atya megőrző, gondviselő szeretetével*. Mindez természetesen a *Szentlélek* bennünk munkálkodása által ér célba. Itt formálódunk át „szív szerint” arra a készségre, hogy valóban ne magunknak, hanem Öneki éljünk. Itt, az utolsó mondatban derül ki igazán, hogy az elmondottaknak semmi közük sincs valami hamis és öntelt biztonsághoz és passzív, vagy felelőtlen életvitelhez. Önmaguk börtönéből ugyanis csak a Szentlélek szüntelen ösztönző munkája szabadít ki. Ahányszor csak magunknak és magunkban szeretnénk élni, a Szentlélek tesz „késszé és hajlandóvá” az irányváltoztatásra.

A Szentháromság egész titka tárul fel hát egészen személyes módon itt. Azé vagyunk, aki megváltónk, teremtőnk, gondviselőnk és megszentelőnk.

- 1) A Kátának ez a *személyes hangvétele az egyik fő jellegzetessége*. Nemcsak katechézis, tanítás, hanem személyesen megszólító üzenet is. Magyarázói ki szokták emelni még a *hasznosság elvének* érvényesítését. A legtöbb nagy hitigazság esetében megkérdezi: „Mi hasznát veszed?”

Mindkét vonás egészségtelenül el is torzulhat. Az egyes szám első személy, amit a Káté használ, a hit individualista beszűküléséhez is vezethet. Augustinus óta jelen van az a kísértés a nyugati teológiai gondolkozásban, hogy az *Isten és én* (Deus et anima) kapcsolatra redukálódjék a Szentírás üzenete. Ugyanígy a protestáns *utilitarizmus* nyomait is felfedezhetné valaki itt. Mintha csak azért kellene hinnünk, mert ebből *valami hasznunk van*. A Kátától mindkét torzulás idegen. Nekünk mégis tudnunk kell, hogy mely pontokon kell vigyáznunk a teológiai egyensúlyvesztésre.

A második kérdés jó pedagógiai érzékkel kapcsolódik az elsőhöz. Nem automatikusan igaz, hogy ebben a vigasztalásban élünk és meghalunk.

Itt következhet azután az, amit az előbbiek érdekében *tudnunk kell*. Itt a Káté kategorikusan fogalmaz. Nem csupán ajánlatos, vagy lehetséges, hanem egyenesen szükséges is e hármasság tudása, amelyet felsorol. Itt találjuk egyben a Káté hármasság felosztását is: az ember nyomorúságáról, a szabadításról és a háládatosságról. Az első rész a 3-11. kérdésekben foglalja össze a legfontosabbakat bűnös voltunkról. A 2. rész a leghosszabb: a 12-85. kérdések valójában két részre tagolhatók. Az elégtétel és a szabadulás szükségességéről és lehetőségéről úgy szól, hogy a hangsúly a *sola gratia* gondolatra esik. A 20. kérdéstől kezdve azonban a második nagy reformátori alapelv jut szóhoz: a *sola fide*. Itt azután már az Apostoli Hitvallás rendjéhez igazodik, követve a három artikulust.

A 86. kérdéstől kezdve a háládatosságra vonatkozó rész következik, amely már nemcsak arról szól, hogy mit higgyünk, hanem arról is, hogyan éljünk. Itt két nagy témáról van szó: a Tízparancsolat és az Úri imádság magyarázatáról.

A törvény tehát két helyen szerepel a Kátében. Az első részben úgy, mint nyomorúságunk tükré (3-4. kf.) és az utolsóban úgy, mint keresztyén életünk iránytűje. A Káté az első részben azonban nem veszi el az arányokat. Itt nem a törvény kifejtése a cél, hanem csupán teológiai szerepének felvillantása. Ezért itt a kettősen egy „nagyparancsolatot” idézi és későbbre halasztja a Tízparancsolat magyarázatát. Ennek gyakorlati oka is lehet. (Luther Nagy Kátéja pl. a Tízparancsolattal kezdődik!) Az említetteken túl talán az is, hogy minden moralizálástól mentes akar maradni, amikor nem tételesen beszél a bűnökről, hanem hangsúlyosan beszél a bűnről. Ez pedig nem más, mint hogy Isten és felebarátaink szeretete helyett ezek gyűlölésére vagyunk hajlamosak.

A Káté hármasság tagozódásában egyébként két bibliai Ige is visszaceng: a *Zsolt. 50,15* és a *Róma 7,14-15*.

A három fő részen túl a Káté 52. Úrnapi tagolódik. Ez a régi református hagyományra utal: vasárnap délutánonként káté magyarázatos istentiszteletek voltak a templomban. E felfogás szerint a katechizmus nem fejeződhetett be a konfirmációra való felkészítéssel. A gyülekezetnek a kerymatikus igehirdetés mellett a tanításra is szüksége van, mégpedig folyamatosan.

A Káté egyszerűsége, de ugyanakkor magas teológiai igényessége alkalmassá tette a gyermekek és felnőttek közötti használatra egyaránt. Sőt arra is kiválóan alkalmas, hogy teológiai gondolkodásunk szilárd és áttekinthető váza legyen.

AZ EMBER NYOMORÚSÁGÁRÓL

(Heidelbergi Káté 6-9, 11-14. kf. II. Helvét Hitvallás VIII. és IX. fej.)

A Káté nem az ember bűnösségéről, hanem nyomorúságáról beszél. A bibliai szóhasználatban a kettő nem fedi teljesen egymást, de az összefüggést világosan kifejezi: a bűn következményéről van szó. Ez a kifejezés azonban egzisztenciálisan érint megintcsak bennünket, hiszen ha valaki a bűnt moralizálva próbálná magyarázni, ez lehetetlen egy olyan kifejezés esetében, amely állapotunkat fejezi ki. Természetesen a 2. kérdés nem hagy kétséget afelől, hogy „bűnömről és nyomorúságom”-ról van szó. Így viszont az az oldal válik világossá, hogy a nyomorúság nem valami véletlen állapot, amibe belesodródik az ember, hanem a bűnnel függ össze. Mindenesetre az a testi-lelki nyomorúság, ami életünkre terhelődik eleve felveti azt a kérdést, hogy honnan van ez a világon.

A bűn megismerésének kérdése. A Káté világossá teszi, hogy a bűnről itt nem a mindennapos tapasztalat, vagy emberi megítélés vonatkozásában lesz szó. Nyomorúságomat igazán nem a bűnt kísérő jelekből ismerem fel, hanem úgy, mint viszonyfogalmat. Az embernek Istenhez fűződő kapcsolata romlott el (4-5. kf.). A törvény itt mindenekelőtt az a nagy parancsolat, amely szeretetet kíván. Ez megfelel annak a bibliai gondolatnak, hogy Isten eleve erre a szeretet-kapcsolatra teremtette az embert. A teremtés elbeszélés e viszony további dimenzióit is kifejti: Isten nemcsak önmagával, hanem a másik emberrel és a teremtett világgal való kapcsolatra teremtett bennünket (1Móz 1,26 kk). Az ember úgy Isten képmása, hogy tükrözi Isten szeretet-kapcsolatát úgy, mint férfi és nő (27. v.) és úgy is, hogy felelős sáfára, őrző, védő ura a földnek, amelynek Isten a tulajdonosa.

Az ember ezt a teremtményi viszonyt rúgta fel, amikor teremtményből teremtmény akart lenni: „olyan, mint Isten, jónak és gonosznak tudója”. A felelősség határa tehát ennél a sajátos „tudás”-nál és nem a világ megismerésénél volt. A fa, amelynek evésétől Isten eltiltotta annak a tudása, eldöntése, hogy mi a jó és mi a rossz. Az ember teremtésbeli szabadságához tehát nem tartozott hozzá a jó és rossz közötti döntés. Isten nem akarta, hogy az ember tudjon a rosszról, sőt egyáltalán nem bízta rá ennek eldöntését. Az ember visszaélt ezzel a helyzettel és úgy mondjuk, „felfelé” bukott el. Teremtménynél több akart lenni, olyan, mint Isten. Ez a meglopott tudás azonban megrontotta Istennel

való kapcsolatát, nyomában megjelent egymás vádolása, a kiszolgáltatottság és szegény átélése, de a teremtett világgal való harmonikus kapcsolat is megsérült.

A legsúlyosabb következményt azonban az ember abban élte át, hogy az „élet fájához” vezető közvetlen út bezárult. Az étellel szemben megjelent a bűn zsoldja, a halál.

Mindezt már a bibliai őstörténetek megrázó képekben mutatják be.

Az első megjegyzés, amit hitvallásainkkal egybehangzóan ki kell emelnünk az, hogy „*Isten nem oka a bűnnek*” (VIII. f.). Ezt a teremtés elbeszélése is világosan elmondja. Szemben az ókori teremtés és keletkezés mítoszokkal, itt nem arról van szó, hogy a gonosz princípiuma bele lenne teremtve az emberbe (Enuma Elis eposz). Sőt még dualizmusról sincs szó: „az ember teste a gonosz, lelke jó”. A Biblia egyértelműen állítja, hogy az embert Isten a maga képére, azaz „valóságos igazságban és szentségben teremtette” (6. kf.).

A másik megjegyzésünk a Szentírás alapján: Isten nem engedte, hogy végső soron az ember legyen önmaga törvénye, a jónak és gonosznak egyedüli eldöntője. Ezért adta a törvényt. A törvény adásában tehát Isten mintegy utána megy a bűnös embernek és itt újra arra emlékezteti, hogy a jót és a rosszat Ő szabja meg számára. A törvény szólaltatja meg újra a bűnös ember számára is Isten igényét, hiszen Ő azt akarja, hogy az ember azért éljen, amire Ő teremtette. Ő szabja meg azt a határt is, amin belül kapcsolatait elrendezheti, vagyis amelynek figyelembe vételével Istent és felebarátait igazán szerethetné.

Az ember azonban nem tudja betölteni a törvényt. Jézus tanítása a Hegyi beszédben ezt mondja el. Végül is a bűn igazi súlya nem is annyira a törvényen, hanem a törvény átkát magára vett Krisztuson látható.

Hogy milyen súlyos, halálos dologról van szó a bűnben és nem valamilyen ránk fröccsent és eltávolítható szennyről van szó, azt legvilágosabban Krisztus keresztségénél látjuk. „Ő, aki bűnt nem ismert, *bűnné tette* értünk...” – mondja Pál apostol (2Kor. 5,21). Szemléletesen mondja ezt Emil Brunner svájci teológus: „Hogy mi a bűn, azt csak azóta tudjuk, amióta Jézus Krisztus az emberek bűnéért meghalt. Úgy van az ember ezzel, mint egy nagy kővel, amely útját állja. Még talán azt gondolja: hiszen ez a kő nem is olyan nagy. Félre akarja tenni az útból. És lám nem megy, nagyon nehéz. Hív hát egy erős embert, de az

sem bír vele. Aztán lóval próbálkozik, az sem viszi el, vagy csak nagy nehezen... Csak Krisztuson keresztül vesszük észre, hogy életünk egész menete fordított: visszas irányban halad..."

Az ember a bűnnek eme súlyos és megoldhatatlan terhével szemben megpróbált különböző magyarázatok mögé elbújni.

A filozófiai és naturalisztikus értelmezések egyaránt magyarázatot és ennek nyomán mentséget keresnek rá. Vagy természetesnek, vagy a fejlődés velejárójának gondolják. A pszichológia a bűntudatot próbálja elemezni, a jog pedig csak a törvény tételes áthágását sorolja ide.

Valami módon mindegyik szemlélet beépíti a világ rendjébe. Egyedül Isten Igéje beszél úgy a bűnről, mint ami be nem építhető, sőt kiiktatandó, mert az Isten teremtmői szándékával és az ember igazi természetével ellentétes. Idegen elem, noha már egész természetünket megrontotta.

Totius naturae deprivatio-ról, az egész természetünk megromlásáról beszél a Káté 8. kérdés-felelete. Ez azt jelenti, hogy az emberben magában nem maradt semmi, ami alkalmassá tenné az Isten szerinti életre. Természet szerint nem a szeretetre, hanem a gyűlöletre hajlamos (5. kf.). Ez a teljesen sötét kép egyedül azt kívánja hangsúlyozni, hogy az emberi önmegváltás teljességgel lehetetlen. De még az is, hogy az ember Krisztuson kívül bárki másban reménykedjen. Ez a radikális bűntan elzár minden kikaput, menekülést az egyetlen „szoros kapu” elől. Szembe kell néznünk állapotunkkal, de úgy, ahogy a Káté is teszi. A legsötétebb háttérrel is azért festi, hogy az egyetlen világosság, amely Krisztus váltságából ragyog, még szebben tündököljék.

De nem egyszerűen valami metódusról van szó: előbb a sötét háttér, a bűn tudata, azután a feloldozás. Itt teológiai diagnózisról van szó. Csak halálos betegségünk tudatában érthetjük meg Istennek minden érdemünk nélküli kegyelmét.

Az eredendő bűn (Peccatum originale)

Természetünknek, állapotunknak ezt a nyomorúságát fejezi ki az eredendő bűnről szóló egyházi tanítás. Káténk a 7. kérdés-feleletben tesz utalást erre.

Ebben mindenekelőtt állapotunk rajzolódik ki. Egyénileg egyikünk sem az eredeti igazság, a *status integritatis* állapotában született (hanem a *status corruptionis*-ban = romlottság állapota). Nem tiszta lappal, hanem

egy átkos örökséget magával hozva jött a világra. Erről beszél az 51. zsoltár 7. verse is. Egyéni életünk tehát hordoz egy mindenki mással közös sorsot: eleve a „rossz oldalra”, Isten ítélete alá születünk. Ez a sors mindennél inkább közösségbe kapcsol bennünket, embereket. Az eredendő bűn tehát az *egyetemes bűn* és bűnösség. Nem abban az értelemben természetesen, hogy ennek valamilyen biológiai, genetikai magyarázatot adhatnánk. De átvitt értelemben még a biológiai, genetikai örökség is, mint nyomorúságaink öröksége emlékeztet minket arra, hogy embernek lenni annyi, mint Ádámban lenni, azaz az „Édenen kívül” születni. Ezt a nyomorúságot példázza minden újszülött élete. Erkölcsi értelemben talán „ártatlannak” nevezhetnénk, mégis, születése pillanatától hordozza már a bűn zsoldját, a létnek halálba ívelő tragikumát. De hordozza potenciálisan a gonoszra való hajlamot, amiről az imént szóltunk. Mindkét örökség eredendő, vagy más fordításban áteredő bűn.

A „BŰN”-ről van itt szó tehát, amit már a Szentírás is megkülönböztet a „bűnök”-től. Hasonlattal élve: a rossz fa rossz gyümölcséről van szó e kettőben. A forrás, amely önmagunkból fakad, nem tiszta, hanem fertőzött. A bűn e (jézusi) felfogás szerint nem kívülről, a környezetünk irányából kerít hatalmába bennünket – noha nem tagadhatjuk más vonatkozásban ezt az aspektust sem –, hanem lényünk legmélyéből származik. Erről van szó azokon a helyeken, ahol a Szentírás a szív családságáról beszél. Kijózanít ez abból az idealizmusból, amely az ember belső világát, lélkét tekintené valami isteni ártatlanság helyének.

Eredendő, vagy eredeti ez a bűn tehát abban az értelemben is, hogy ez az eredete minden *aktuális bűnnek* (*peccatum actuale*) is. Ezért nem beszélhetünk a bűnről pusztán elvi, elméleti módon, mert az nagyon is konkrét formában jelenik meg.

Végző soron a bűn, mint tett, mint engedetlenség és lázadás jelenik meg már az ősbűn történetében is. Nyomon követhető a genezise: a kísértő szándék kétséget támaszt Isten szavával szemben, majd kívánság (gondolat), végül tett lesz belőle. Szemléletesen foglalja össze Jakab ennek menetét: „a kívánság megfogánva bűnt szül, a bűn pedig kiteljesedve halált nemz” (1,15).

A halál, mint ezt a II. Helvét Hitvallás VIII. fejezete írja, ezért több, mint a testi meghalás. A tékozló fiúról ezt mondja az Atya: „ez az én fiam meghalt és feltámadott...” (Lk. 15,24). A halál tehát lényege szerint az élet forrásától, Istentől való elszakadás.

A bűnre vonatkozó újszövetségi kifejezések:

Hamartia – mind igei, mind főnévi formában az egyik leggyakrabban szereplő kifejezés. Eredeti jelentésében a céltévesztés. Leggyakrabban a bűn általános és egyetemes kifejezése, csak ritkán vonatkozik konkrét bűnökre.

adikia – igazságtalanság, jogtalanság. Ellentéte a dikaiosüné = igazság, megigazultság

parabaszisz – áthágás (törvény megszegése), félrelépés, elpártolás

kakia – gonoszság, baj. Általában konkrét bűnök felsorolásánál.

opheiléma – (pl. az Úri imádságban) tartozás, adósság

aszebeia – istentelenség, az eüszebeia = istenfélelem ellentéte

A szabad akarat kérdése

A bűnös ember állapotának elemzése kapcsán a teológiatörténeten végigvonul az akarat szabadság vitája. Sokszor filozófiai felhanggal vetődött fel úgy is, mint a determinizmus-indeterminizmus, ill. az emberi felelősség problémája.

Még ezen a gondolatkörön belül is hangsúlyozni kell újra, hogy teljes és abszolút értelemben vett szabadsága nem volt az Isten által teremtett embernek. Ilyen csak annak lehet, aki mindazt megteheti, amit elhatározott: tehát a mindenható Istennek. A teremtményi lét eleve korlátokat is jelentett az ember számára.

A teológiai vita azzal indult el már a 4-5. században, hogy a bűnbeesett embernek vajon mennyi szabadsága és felelőssége van saját üdvössége terén. A Római levél 7. fejezetében Pál arról beszél, hogy „akaratom van a jóra, de a jó véghezvitelét nem találom” (21. v.). A páli gondolkodás végső kicsengése egyértelmű: önmagamban képtelen vagyok a jó véghezvitelére.

Már a korai teológiában is megjelent az a kérdés, hogy vajon teljesen elveszett-e az embernek a jóra való készsége, vagy csak megromlott.

A teológiatörténetben két nagy vita zajlott le e kérdés körül. Az 5. században Pelagius és Augustinus között, a 16. században pedig Erasmus és Luther között.

Pelagius brit szerzetes az eredendő bűnt tagadva azt állította, hogy az ember valójában jónak születik, de saját elhatározásából lesz bűnössé. Augustinus jól látta, hogy amennyiben az ember „maradék jósága” iránt bármiféle engedményt is teszünk, azzal Krisztus halálának érdemét kisebbsítjük. Így Pelagius ellenében ő fejtette ki először részletesen az eredendő bűnről szóló tanítást és ezzel együtt azt, hogy az ember szabad akarata a bűnesetben elveszett. *Non posse non peccare* – azaz nem tud nem vétkezni.

Erasmussal szemben Luther ugyanezt hangsúlyozza. A IX. fejezet Augustinus nyomán az ember három állapotát különbözteti meg. Az akarat mellett azonban az értelem szerepéről is beszél. A reformáció az istenismeret szempontjából az értelemre is kritikusan tekintett és kettős vonatkozásban beszél róla: egyrészt az üdvösség szempontjából kizárja, hiszen „érzéki ember nem foghatja fel Isten lelkének dolgait” (1Kor. 2,14). Másrészt az evilági tudást megkülönbözteti az előbbi ismerettől, s ezzel fel is szabadítja a világi tudományok művelésére az embert.

A szabad akarat hiánya nem menti fel az embert a felelősség alól. Hiszen megromlott akarata ellenére is az ember az, aki a bűnt elköveti. Senki másra nem háríthatja át a személyes döntés felelősségét. Ez nemcsak a rossznak, hanem a jónak az akarásában is így van. Isten munkálja bennünk az akarást, de az újjászületett ember akarata is megmozdul, ezért a „jónak választásában és végrehajtásában nemcsak szenvedőleg, hanem cselekvőleg” is részt veszünk. Ez a tanítás tehát kizárja azt, hogy az ember csupán elszenvedője lenne annak, ami vele történik.

A Fiú valóban megszabadít (Ján. 8, 36) és ez akaratunkra is vonatkozik. Mindazonáltal ennek túlértékelésétől is óv a hitvallás, amikor arról szól, hogy „az újjászületettekben erőtelen a szabad akarat”. Ez azt jelenti, hogy tudatában vagyunk annak, hogy nem kérkedhetünk szabad akaratunkkal. Ha tudunk nem vétkezni, akkor ez Isten különös ajándéka. A bűnös hajlam azonban életünk során bennünk marad, amivel állandóan harcban kell állnunk.

J. AZ EMBER MEGVÁLTÁSÁRÓL

HK. 15-19. II. HH. XI. fejezete

I. A megváltás szükségessége

A Káté érvelésében az ember nyomorúságának kifejtéséhez közvetlenül kell kapcsolódnia az Isten igazságosságáról szóló bibliai tanításnak. Az ember nyomorúsága nem csupán annyiban áll, hogy életében és halálában tükröződik az eredeti állapottól való elhajlás és ennek minden negatív következménye. Az ember – hogy úgy mondjuk – nem önmagában és a maga állapotaival való viszonyában áll itt mérlegen, hanem Isten ítélőszéke előtt: coram Deo. Itt pedig szeretetének és irgalmasságának vonásai mellett az Ő igazsága és haragja is megjelenik. A reformatori gondolkodás e kettőt elválaszthatatlannak tartja. Nem beszélhetünk Isten szeretetéről úgy, mint valami megalkuvásról, amelyik éppen ezért elbagatellizálja a bűnt és annak következményeit. A bűnnek, mint Isten lényétől és jó teremtésétől idegennek, ítélet alá kell kerülnie és mint az ítéletben megsemmisítettnek kell kiiktatódnia Isten világából.

Szeretet és igazság nem mond ellent egymásnak, mivel Isten féltékenyen szerető Isten (2Móz. 20,5), aki éppen ezért kizárólagosan szeret. Szeretetének ki kell zárnia azt, ami nem igaz, ami hamis.

Ez az érteleme annak a jogi nyelven elmondott fejtegetésnek, amely a nyugati teológiában különösen is Canterbury Anselmus (1070-1109) óta van hangsúlyosan jelen. Anselmus nyomán érvel a Káté is a 12. kérdéstől kezdődően arról beszélve, hogy Isten igazsága elégtételt kíván.

A *satisfactio* képe azonban önmagában nem alkalmas arra, hogy a megváltás teljességét kifejezze. Mint minden emberi kép, ez is csak töredékesen képes visszaadni Isten cselekvésének értelmét. Ha eltúlozzuk, akkor Istenről olyan képzet alakulhat ki, hogy Ő „kegyetlen bíró”, aki elégtételt vesz a rajta esett sérelemért. Isten haragjának és ítéletének ez az emberileg nagyon is érthető magyarázata azonban kiegészítésre szorul más képekkel, így pl. a Lukács 15-ben szereplő jézusi tanítással. Isten nem a világ csendőre és büntetés-végrehajtója, hanem Atya is.

x *teljesül*

Ennek a képnek az ember helyzetére nézve van jelentősége. Nem kísérletezhetünk azzal, hogy Isten igényét lejjebb szállítsuk a magunk kénye-kedve szerint. Ha pedig ez így van, akkor be kell látnunk, hogy képtelenek vagyunk ennek az igénynek megfelelni.

Mi marad hát az embernek akkor, amikor semmi reménye sincs önmaga megváltására? Az, hogy Isten maga veszi fel az ember ügyét, maga lesz ennek a kérdésnek végleges megoldója. Mégpedig nem olcsón, hanem a legdrágább és legdrámaibb módon. Magának az embernek származna ebből felbecsülhetetlen kára, ha Isten feladná igazságosságának igényét. Ezzel feladná és átadná teremtett világát az igazságtalanságnak. Akkor valóban nem volna reménye az embernek arra, hogy az emberi viszonylatok terén is hinni tudjon az igazságosságban. Akkor igazolódna véglegesen a népi bölcsesség: „nincs a földön igazság”. Am éppen Isten tette cáfolja meg örökre ezt a visszas tapasztalatot, amikor önmaga lép be ebbe az alapvetően igazságtalan helyzetbe és teremtőből teremtménnyé, szent és tökéletes létből bűnné és áldozattá lesz. Enélkül valóban nincs, nem is lehetne igazság.

Az Újszövetség beszéde a megváltásról

Az említett jogi képek és magyarázatok magában az Újszövetségben is megtalálhatók. Sőt, a megváltás gondolata már az Ószövetségben is előfordul. Ott a góél, a megváltó két hétköznapi értelemben is szerepel. Egyrészt a szövetséges néphez tartozó és önmagát rabszolgaként eladott visszaválthatóságát jelentette. A 3Móz 25,47-49-ben a következőket olvassuk: „És ha a jövevény, vagy zsellér vagyonara tesz szert mellette (ti. az izraelita mellett), a te atyádfia pedig elszegényedik mellette és eladja magát a melletted lévő jövevénynek, zsellérnek, ...megváltható legyen, akárki megválthassa azt az ő atyjafiai közül. Vagy nagybátyja, vagy nagybátyjának fia váltsa meg azt, vagy ha módja van hozzá, maga váltsa meg önmagát”.

Másrészt a magtalanul elhalt férfi helyére kellett lépnie a férfi testvérnek (sógorházasság). Ő a család jótállója, megváltója.

Akinek senkije sincs, annak JHVH a megváltója (5Móz. 21,8; Jób 19,25).

Az Újszövetség ebben az értelemben viszi tovább a képet a rabszolgakiváltás és felszabadítás irányában. A megvásárolt rabszolgát új tulajdonosa fel is szabadíthatta. Erről olvasunk az 1Kor. 6,20 és az 1Pét. 1,18-19. versekben.

A képek értelme az, hogy Jézus Krisztus váltott meg minket a bűn és törvény szolgaságából. Ezért tartozunk öhozzá. A bűnbocsánat és megváltás ezért rokon fogalmak.

A jogi képek közül még az adósság, tartozás kifizetése is ide tartozik. A Kol. 2,14-ben arról olvasunk, hogy Krisztus az ellenünk szóló adóslevelet átszegezte a keresztfán, s ezzel érvénytelenítette azt.

A szabadítást kifejezi ezen kívül még a *katonai élethől* vett hasonlat is. Krisztus az erős fegyverest (Sátán, bűn) lefegyverezte, amikor behatolt annak birodalmába. Keresztjének győzelmét ezért a győztesen bevonuló római hadvezéréhez is lehetett hasonlítani (Kol. 2,15, Mt. 12,29).

Természetesen a váltságra és engesztelődésre az Újszövetség gyakran idézi az Ótestamentum kultuszi terminológiáját. Jézus az Isten Báránya, aki magára veszi a világ bűneit (Jn 1,29). Ő az engesztelő áldozat (hylasterion), sőt a főpap is (Rm 3,25, Zsidókhoz írott levél). Az Ő áldozata – szemben az Ószövetséggel – *egyszeri és tökéletes* (Zsid 9,12; 10,10).

Az Újszövetség előszeretettel emeli ki és alkalmazza az Ószövetségből az „*Úr szenvedő szolgája*” (Ebed Jahve) képét Jézusra (Ézs 53; Ap.Csel 8,34-35). A helyettes szenvedés gondolata nem idegen tehát az ótestamentumi gondolkodásmódtól sem. Az Újszövetség világosan szól arról, hogy Jézus szenvedése Isten váltságtervében benne volt (Luk. 24,26). Ez a szenvedés nem egyszerűen mártírium, hanem sokakért és sokak helyett vállalt megváltói szolgálata ebben a képben egészül és teljesedik ki. Ő ugyanis nem áldozattá lett, mint az áldozati bárány, hanem önként tette le életét.

A fentebbi hivatkozások nyomán tehát nyugodtan mondhatjuk, hogy az ősegyház egyik legfontosabb teológiai következtetésével van dolgunk, amikor a szótériológiai hitvallást olvassuk Pálnál: „*Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint*” (1Kor. 15,1 kk).

II. A szabadító személye

A Káté helyesen, nem csupán általánosságban beszél a megváltásról, ill. szabadításról, hanem azt kérdezi: „*kicsoda szabadít meg*”?

Kicsoda ez a Jézus, akinek neve is a szabadításra utal?

Történetileg nézve az egyház sohasem kerülhette meg azt a problémát, hogy Ő valóságos emberként korának gyermeke is volt, tehát valóságos történeti személy. Noha a hit számára nem ez jelenti az abszolút kezdetet és a róla legrészletesebben tudósító evangéliumi híradások sem azért születtek, hogy életéről, munkásságáról kronológiai leírást, vagy biográfiát adjanak, indirekt módon mégis találkozunk ezekben Jézus földi útjának leírásával is.

Kitűnik ez mindjárt abból is, hogy a négy evangélium különböző kezdeteknél indul.

A legrégebbinek tartott Márk evangélium Jézus megkeresztelkedésénél kezdődik s a hangsúly terjedelmileg is az utolsó napokra esik. Nem érdekli Jézus földi életének kezdete, az a mintegy harminc esztendő, amit csendben töltött el. Szolgálatának elbeszélésénél is aránytalanul nagy helyet foglal el viszont szenvedésének, halálának és feltámasztásának elbeszélése.

Máté evangéliuma a történelemben, mégpedig az Ótestamentum üdv-történetébe ágyazza Jézus megjelenését. Családfáját Ábrahámhoz kezdi és említést tesz születésének körülményeiről, sőt gyermekiségének is egy mozzanatáról.

Lukács a történeti fonalat még messzebbre, Ádámgig vezeti vissza s nála gazdagabbak a gyermekégi híradások is.

A legmesszebről János evangéliuma indul: „Kezdetben volt az Ige”. A teológiatörténetben évszázadokig harmóniában volt a hit Krisztusa és a földi, názáreti Jézus személye. Ez az egység az újkori történeti gondolkozás megjelenésével kezdett megbomlani. Ez a felfogás különbséget tett a dogma Krisztusa és a történelmi Jézus között. Ez utóbbit a modern történettudomány módszereivel próbálta elérni. A kutatás atyjának Reimarus hamburgi tanárt szokás tartani (1694-1768).

A német teológiai gondolkozásban döntő szerepet játszott ez a téma a 18. és 19. században, sőt ma is világszerte megújult érdeklődés kíséri.

Ennek témánk szempontjából most az a jelentősége, hogy nem csupán Jézus kora rajzolódik ki ezáltal pontosabban, hanem magára Jézus személyére és különösen halálának okaira történeti választ keres.

A „miért kellett Jézusnak meghalnia” kérdésre ebből az irányból tehát más felelet érkezik, mint azt az előbbiekből láttuk. Az evangéliumi híradások összevetése az egyéb történeti forrásokkal, azt a képet adja

elénk, hogy Jézus tanításában, de különösen is a Messiásról alkotott felfogásában különbözött kortársaitól. Ez a fogalom jellegzetesen politikai terminológiává vált és a politikai szabadítás képzele kapcsolódott hozzá. A „hamis Krisztusok” korában beszélt Ő is Isten királyi uralmáról, amely elérkezett. Ez a meghökkentő bejelentés azonban ütközött azokkal a teológiai képekkel és váradalmakkal, amit a kortárs csoportok rajzoltak meg az utolsó idők messiásáról ugyancsak az Ótestamentum értelmezései nyomán.

A farizeusok a törvény tekintélyének és a tiszta erkölcsi életnek szigorú megvalósítóját szerették volna benne ünnepelni, aki a jókat megjutalmazza, a gonoszokat feddi és bünteti. Jézus helyett a vámszedők és bűnösök barátjaként jelent meg. Gyógyításai szombat napra estek rendszerint, s ezzel szemükben a legszentebb ószövetségi törvényt szegte meg.

A zelóta mozgalmak híveit zavarja, hogy nem hirdet apokaliptikus háborút, sőt az ellenség szeretetét tanítja.

Qumrán és Keresztelő János szigorú aszkéta szemléletének ellent mondott meghökkentő világiasságával. (Tanítványait nem böjtölteti, első csodáját egy lakodalomban teszi stb.)

A szaduceusok, a főpapok viszont felforgató forradalmárt látnak benne.

Minden csoport csalódik hát benne. Ez alól tanítványai sem kivételek, hiszen köztük is képviselve vannak e pártok és nézetek. Ez vezet konstrukciós peréhez, amelynek van egy vallási és egy politikai része. Történetileg nézve tehát szükségszerű, emberileg mégis inkább tragédia és a félreértett prófétai sors beteljesedése.

A hit szeme azonban a kereszten és a kereszt körül is meglátja a sötétség hatalmainak történelmi lelepleződését. Sőt azt is, hogy Jézusnak szükségképpen kellett teljesen egyedül maradnia. A sötétség órájában az emberi hősiesség, bátorság (Péter) éppúgy csődöt mondott, mint a vallás és a jog. Ebben az ördögien sötét és emberileg reménytelen helyzetben tetszett az Istennek megmutatni az Ő elrejtett erejét és bölcsességét. Éppen itt bizonyult Jézus annak, akinek vallotta magát: Isten Fiának és Emberfiának.

Kicsoda Krisztus? A dogmatörténet válaszai

A kettős veszély

Már az Újszövetség korában kirajzolódik az a kétfrontos harc, amelyet az egyháznak kellett vívnia Jézus Krisztus személye körüli félreértésekkel szemben.

A zsidóság számára botránykö volt Jézus valóságos istensége. Elítéltetésekor az egyik vádpont az volt ellene, hogy Istennel tette magát egyenlővé (Jn. 10,33, Mt. 26,63-65). A zsidóság számára ez az egy Isten ősi hitvallásának megsértését jelentette és valóban halálra méltó káromlásnak számított. Még a Kr. u. 2. században is találunk olyan zsidó-keresztyén csoportokat, amelyek tagadták Jézus istenségét, mint pl. az *ebioniták* és *nazóreusok*.

A hellén-görög kultúra területén ellenkező előjelű kísértés jelentkezett. Itt sokan vallották, hogy Jézusban az Isten-eszme (logosz) öltött testet, de valójában csak megérintette ezt az anyagi világot. A hellenizmusban jelentkező ún. gnosztikus gondolkodás-módban az anyag, a test alacsonyabbrendű, mint a lélek, számukra egy valóságos Isten testté létele, és ennek az Istennek a halála valóban „bolondság volt”, amint Pál apostol mondja (1Kor. 1,23).

Ezzel az elszellemesítő spekulációval szemben az ősegyház következetesen vallotta, hogy Jézus Krisztus a testben megjelent Isten (Jn. 1,1-14; 1Jn. 4,2kk; 1Tim. 3,16).

A testtlétel hitvallásában az egyház védekezett a világot és az emberi testet lebecsülő szellemi hatásokkal szemben. (A testtlétel, latinul *incarnatio*, innen ered karácsony szavunk is.)

A görög filozófia útvesztőiben

Ahogy a keresztyén egyház számbelileg növekedett, vele együtt nőtt a görög filozófia befolyása a Krisztusról szóló bizonyágtétel megfogalmazásában. Egyre bonyolultabb kérdések és félreértések vetődtek fel az egyházi tanításban, amelyekre a korábbi, egyszerű, tömör hitvallások már nem adtak feleletet.

A görög filozófiát kezdettől fogva foglalkoztatta az eredet kérdése. Mi volt kezdetben? Volt, aki a vizet, volt, aki a levegőt tette meg a dolgok eredetének. Ez a kérdés vetődik fel az ún. logosz-szal, az Igével kapcsolatban is. Ez a spekulatív logosz-filozófia már a keresztyéniség

előtt meghonosodott Alexandriában, később a keresztyénség elterjedésével Jézus személyének eredetére vonatkoztatva folyik tovább.

A viták gyökereiket tekintve a régiek. Az egyik oldalon Jézust úgy tekintik, mint az „istenségnek valamiféle kisugárzását”, egyfajta létmódját (modalizmus), a másikon Jézust mint embert, akit Isten engedelmességéért fiává fogadott, adoptált (adoptianizmus).

A 4. században *Arius* azt tanítja, hogy a Logosz maga is Isten teremtménye, ugyan a legelső a teremtmények között, de mégiscsak teremtmény.

A ariánizmus ellen a niceai zsinat fogadott el hitvallást 325-ben. Madách az *Ember Tragédiája* bizánci színeiben utal arra, hogy a vita egy „i” betű körül folyt (homousziosz = egylényegű az Atyával, vagy homoiousziosz = hasonló lényegű). Az egyetlen betű azonban Jézus istenségének a kérdését jelentette (és olyan lényegi különbségre utalt, mint mikor valakit igaz ember helyett gazembernek nevezünk). A niceai zsinat fő érve az volt, hogy „ha a Fiú csupán teremtmény, az ember olyan bűnös marad, mint volt, mert teremtmény nem kapcsolhat össze teremtményt teremtőjével”.

A 4-5. század fordulóján még egy kérdés jelentkezett: hogyan egyesül Jézusban az isteni és emberi természet. Erre a 451-ben összeült kalkedoni zsinat adott választ: „Istenség szerint eleve az Atyától, emberi lét szerint pedig ugyanő érettünk az utolsó napokban és a mi üdvösségünkért az istenszülő szűz Máriától született... Egyszülött két természetből összeegyeztetlenül, elválhatatlanul, oszthatatlanul, elkülöníthetetlenül valónak ismerjük el. Az egyesülés által semmiképpen sem töröltetik el a természetek különbözősége, sőt inkább mindenik megtarthatta a maga tulajdonságát és egy személybe és egy lényegbe egyesült...”

A reformátorok változtatás nélkül átvették az első négy, ún. ökumenikus zsinat hitvallását, ez tehát közös keresztyén örökségünk. A hangsúly azonban átkerült Jézus váltságművére. (Mint ahogy az evangéliumokban sem Jézus születésén, gyermekkorán van a hangsúly, hanem kereszthalálán. Nem azért jött, hogy megszülessen, hanem azért született meg, hogy meghaljon.)

A két természetről szóló tanítás még Kálvin úrvacsora-tanában is hangsúlyos lesz. (Testileg nem lehet jelen a kenyérben és a borban, mert

emberségére nézve az Atyánál van, míg istenségére, lelkére nézve van jelen mivelünk.)

6. A SZENTHÁROMSÁG ISTEN

Hk. 25. kf. II. HH. III. fejezet

A Szentháromság tana nem szerepel a Bibliában, az az egyház műve. Mégis bibliai tanítás, mert amint a Káté mondja: „Isten úgy jelentette ki magát az Ő igéjében, hogy ez a három megkülönböztetett személy amaz egy igaz, örök Isten”.

Mindenekelőtt tehát a kijelentés felől közelíthetjük meg a tant, amelyet az atyák csak kifejtettek és a herezisekkel szemben világosan megfogalmaztak. Ez utóbbi azt is jelentette, hogy már nem csak a kijelentésben beszéltek Isten háromságáról és egységéről, hanem az Ő örökkévaló létében is. Pontosan azért, mert Isten így jelentette ki magát, beszélhetünk arról, hogy Isten örökkévaló valóságában is az, akinek megismertette magát. Ő tehát nemcsak reánk nézve, hanem mindenekelőtt önmagára nézve Szentháromság, akinek a személyeit éppen egymáshoz való viszonyukban kell először felfognunk. Az Atya a Fiúra nézve Atya és fordítva, valamint a Szentlélek az Atyának és Fiúnak Lelke.

Noha ez öröktől fogva így van, óvakodnunk kell mégis attól, hogy magát a tant vetítsük vissza a Bibliába, különösen is annak ótestamentumi részébe. Így nemcsak a kijelentés-történet kibontakozását hagyjuk figyelmen kívül, hanem exegetikai rövidzárlatokat is okozunk, ha önkényesen „fedezzük fel” a trinitás nyomait ott is, ahol esetleg egészen másról van szó. Nem minden hármasság jelenti ugyanis a Szentháromság implicit említését.

Másfelől azonban nem tehetünk úgy sem, mintha nem tudnánk, hogy az Ótestamentum Istene sem más, mint akiről az Újtestamentum beszél. Ezért nem kell félnünk sem attól, hogy bátran azonosítsuk a teremtető Istent Jézus Krisztus Atyjával, sőt Isten Lelke említésekor is ugyanarra a Szentlélekre gondoljunk, akiről az Újtestamentum beszél.

Az Ótestamentum bizonyágtétele

Amennyiben tehát a bibliai teológia módszerét követjük, nem annyira konkrét bibliai helyeken véljük majd felfedezni a Szentháromságra utaló nyomokat, hanem a két testamentum egységében, egymásra utaló összefüggésében és struktúrájában. Figyelembe véve másrészt újra azt, amit a Zsidókhoz írott levél elején olvasunk: Isten más módon szólt az

atyákhoz, mint hozzánk. Ez a módbeli különbség nem léphető át önkényesen, ezért nem szabad siettetnünk a kijelentés-történeti kibontakozást ott, ahol maga az Ótestamentum hagy időt az „idők teljességének” elérkezésére.

Mindezt előre bocsátva kíséreljük meg mégis feltárni azokat a kicsiny és homályos kezdeteket, amelyekben már benne sejthetjük az újszövetségi kiteljesedést, mint ahogy a magban benne van az egész fa élete.

Az Ótestamentum első és legfontosabb bizonyágtétele Istenről, hogy Ő személyes Isten. Nem személytelen erő, hanem olyan valaki, akit „TE”-nek szólíthat meg az ember, Vele személyes kapcsolatban lehet.

Ez a személyes Isten „EGY” Úrként, teremtként és szabadítóként mutatta meg magát Izrael életében. Izrael hitvallása ezért a politeista környezetben határozottan vallotta meg naponta: „az Úr, a mi Istenünk egy Úr” (5Móz. 6,4).

Isten abban is egyetlen, hogy senki máshoz nem hasonlítható, más istenekhez nem mérhető. Egészen más, mint a teremtményi világ, ezért létében is felette áll mindannak, amit az ember róla gondol, vagy ahogy Őt kiábrázolni akarná (2Móz. 20,2 kk.). Ez a határ gátat szab annak is, hogy majd az emberi logika szerszámaival próbáljuk „kifaragni” azt, hogy mimódon is lehet egy a három és három az egy. A megértés bizonyos határáig van mód az egység és különbözőség körülírására, de ezt csak levett sarukkal teheti meg a teológia.

Az Ótestamentum erről az Istenről úgy tesz bizonyágot történetileg, mint szabadítóról. Izrael legalapvetőbb történeti hitvallása ehhez a szabadítás élményhez kötődik (Exodus). A hitvallás gyökerei ezért nem annyira az 1Móz. 1-be, hanem az Exodus 1-be nyúlnak, mint azt C. Westermann megjegyzi.

Bizonyára ehhez az alapvető hitélményhez kapcsolódott az, hogy a szabadító Isten a mennynek és földnek teremtője is. Nem csupán Izrael népi Istene, hanem az egész világ gazdája és Ura. Mint Izrael atyját, gondviselőjét emlegetik már a próféták is. Elsőszülött fia Izrael (2Móz. 4,22), de a Zsoltároknak feltűnik egy másik fiú alakja is, akit az atya nemz (2,7).

Ez a szabadító és teremtő Isten Lelke által munkálkodik közvetítőiben, papok, próféták és szabadítók (királyok) által.

Az Ószövetség hite sem más tehát, mint az Új-é. Tud Krisztusról, mint ígéretről, a teremő Istenről és a Lélekről is.

Az Újszövetségi bizonyágtétel:

Az Újszövetségben ez a hármasság még világosabban jelenik meg. Isten, mint szabadító Jézus Krisztusban jön közénk. Itt azonban meg is fordul ez a kép. Rőla úgy is beszél az Újszövetség, mint aki a teremő alanya és célja (Jn. 1,1).

Az Ótestamentum görög fordításával, a Septuagintával pedig az Úr = kyrios név került a JHVH istennév helyére. Amikor az Újszövetség embere olvasta ezt a szöveget, teljes mértékben azonosítani tudta Jézust, mint Urat az Ótestamentum Istenével. Ezért is alkalmazza rá mindazon jelzőket, amelyek Istent illetik meg (Jn. 14,9).

Az Úrnak és a Léleknek azonosítása is megtörténik a 2Kor. 3,17-ben: „az Úr pedig a Lélek...”

Az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek azonosítása megjelent tehát az újtestamentumi iratokban. Megjelenik ezen túl azokban a trinitárius formulákban is, amelyek most már egymás mellé is helyezik e hármat (2Kor. 13,13, Mt. 28,18-20, 1Jn. 5,7).

AZ ÓEGYHÁZI TANFEJLŐDÉS

Amint a krisztológiai dogmafejlődésnél láttuk, a keresztyénség hellénizálódása volt az a kultúrtörténeti váltás, amely az evangélium üzenetének torzulásaihoz, filozófiai szörszálhasogatáshoz is vezetett.

Itt is kétfrontos harcot kellett vívniuk az egyházatyáknak. Egyfelől a három isteni személy egysége olyan egyértelmű volt, hogy könnyen össze lehetett cserélni a személyeket, ill. úgy lehetett értelmezni, hogy az egy Isten csupán földi megjelenésében három személy. A modalizmus csak az egy Isten különböző létmódjaiként értelmezte a hármasságot. Így azután zavar keletkezett, amikor az Atya és Fiú viszonyáról volt szó. Pl. a tekintetben, hogy Jézus mimódon imádkozott az Atyához, ill. kérte, hogy az Ő akarata legyen meg. A modalista eretnkség megjelent még az ún. *patripassziánizmus* formájában is azt tanítva, hogy az Atya szenvedett a kereszten (pater passus est).

A másik végletről már szóltunk a krisztológiai tanfejlődés kapcsán: itt a Fiú istenségét tagadták.

A Szentháromság személyeinek egyenlőségét veszélyeztette a subordinationizmus. Ez a felfogás alá-, ill. fölé- rendeltséget tételezett fel a Szentháromságban (Az Atya nagyobb, mint a Fiú).

A keleti atyák e félreértések kivédésére a *lényeg* (ousia) és a *létmód* (hypostasis) fogalmakat vezették be. Isten lényegében egy, személyében három.

Istenségre nézve egyek, együtt imádandók és dicsőítendőek, személyi tulajdonságaikra nézve azonban különbözőek.

A Szentháromság belső dinamikájára nézve a következő rendet hangsúlyozták: az Atya öröktől fogva nemzi a Fiút. Ő sem nem született, sem nem nemzetett. A Fiú öröktől fogva született. Az Atya öröktől fogva kibocsátja a Szentlelket. Ezzel a keleti trinitástan az egy eredet (mon-arché) mellett döntött. Később nyugaton Szent Ágoston nyomán betoldották a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás szövegébe a *filioque* (és a Fiútól) szócskát, ami a Szentlélek közös eredetére utalt. Ez egyik előkészítője lett Kelet és Nyugat egyházszakadásának.

A Szentháromságon belüli egység hangsúlyozására azonban Keleten is törekedtek. A *perichórézisz* (szó szerint: ide-oda járás) szóval próbálták kifejezni, hogy a Szentháromság személyei áthatják egymást. Így mindhárom személy jelen van egymás munkájában is. Ezért jóllehet kifelé való munkájukban az Atyának a teremtetést, a Fiúnak a megváltást, a Szentléleknek a megszentelést és újjáteremtést szokás tulajdonítani, ezek is elválaszthatatlanok a másik két személytől.

Augustinus egyházatyja a szeretet dinamikusabb képével érzékeltette a Trinitáson belüli kapcsolatot. Abból indult ki, hogy Isten létében a tökéletes szeretet (*amor*). Az Atya öröktől fogva szereti a Fiút (*amans*), a Fiú az, akit szeretnek (*amatus*) és a Szentlélek a kettejük közötti szeretet kapcsolat (*mutus amor*).

Ő ezt megelégedve az ember Isten-képiségének az emberi lélek szeretet-kapcsolatára is alkalmazta. Ennek megfelelően ami hármasságot alkalmazni lehetett a lélekre nézve (pl. értelem-érzelem-akarat), abban ő a Szentháromság lenyomatát látta. Önmegfigyelése és önelemzése a nyugati gondolkodás későbbi jegyeit is magán hordta már ezzel.

A II. Helvét Hitvallás sorra veszi a Szentháromságot tagadó eretnekségeket. Két nem keresztyén vallást (zsidók, mohamedánok) is említ, de a 16. században a régi irányzatok újraéledéseként megjelent az

antitrinitarizmus is, amelynek máig élő hatásaként van jelen jellegzetes magyar (erdélyi) vallásként az unitarizmus.

A Szentháromság hit jelentősége:

Egyrészt hangsúlyozza Isten egységét a hármasságban. Ez azt jelenti, hogy mindannyiszor Istennel magával van dolgunk, amikor bármelyik személyről beszélünk. Nem kevesebbről, hanem Istenről magáról. Ő jött közénk Krisztusban és a Szentlélek valósága által Ő maga munkálkodik bennünk.

Ez az egység a teológia egyensúlyára nézve is örök figyelmeztetés: nem hangsúlyozhatja csupán valamelyik személyt a másik rovására. A racionalizmusban a teremtő, gondviselő Atya, a pietizmusban a megváltó Fiú, a karizmatikus mozgalomban a Szentlélek személye került középpontba. Tudnunk kell azonban, hogy a Szentlélek a Fiú által az Atyához vezet.

Jó arra is emlékeznünk, hogy énekeink doxológikus befejezései mindig a teljes Szentháromsághoz szólnak, előtte hódolnak. Itt látszik leginkább, hogy a Szentháromság hite nem tan elsősorban, hanem az egyház Isten előtti hódolása. Azelőtt hódolunk, aki maga a „Teljesség”. Szeretete teljes lett volna a világ és az ember nélkül is. Ez a szeretet nem kiegészülni akart, hanem kicsordult szinte, mint a színültig lévő pohár mind a teremtésben, mind a megváltásban, mind az újjáteremtésben.

Az Isten- és emberképet is módosítja a trinitárius gondolkozás. Istenre nézve a személyességet hangsúlyozza. Ő nem a filozófusok, hanem Ábrahám, Izsák és Jákób Istene (Pascal). Nem a világ feletti távoli Isten, mint a görög istenpanteon statikus és apathikus (érzéketlen) istenei. Ő az az Atya, aki szenvedélyesen és a szenvedést vállalva szereti a világot. Az Ő képére és hasonlatosságára teremtett ember is csak a szeretet közegében élhet és lehet igazán ember.



TEREMTŐ, MINDENHATÓ ATYA. A LÁTHATÓ ÉS LÁTHATATLAN VILÁG, MINT TEREMTMÉNY

HK. 26. kf. II. HH. VII. fejezet

A világ teremtésére vonatkozó hitvallást a Káté Jézus Krisztussal kezdi: „a mi Urunk Jézus Krisztus örökkévaló Atyja”. Nem a világról van tehát szó itt elsősorban, hanem a világ Teremtőjéről. A teremtés műve nem személytelen erőnek az összjátéka, hanem a személyes szeretet alkotása. Nem azzal a kérdéssel foglalkozik a keresztyén hit, hogy mimódon keletkezett a világ, hanem azzal, hogy ki a teremtő, mindenható Atya. A teremtésben is hitismeretről van szó, amely semmiképpen nem választható el a Krisztus-ismerettől.

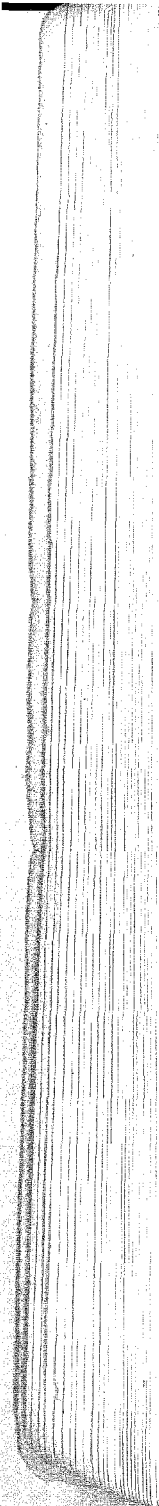
Isten Atyasága – mint azt a Szentháromságtannál láttuk –, nem annyira a teremtésre, mint inkább a Fiúhoz való viszonyára vonatkozik. Ő a Jézus Krisztus Atyja. Ez igaz természetesen a mi megismerésünk rendjére nézve is. Azt, hogy Isten Atya, sehonnan másunnan nem tudhatjuk, csak Jézus Krisztus kijelentéséből. Ő mutatta meg nekünk az Atyát, így viszont tudhatjuk is, hogy kicsoda Ő, hogyan érez, mi van a szívében.

A Káté felelete utal arra a másodlagos „atyaságra” is, amely szintén Jézus Krisztus által lehetséges., hogy „Ő nekem Istenem és atyám” (Jn. 20,17). A mi fiúságunk tehát nem azonos Krisztuséval. Ez inkább fiúvá fogadtatás, adoptio. Mi nem természet szerint, hanem kegyelem szerint lehetünk Isten gyermekei.

Isten Atyaságából következik azután az is, hogy a mi földi apa voltunkat is ez definiálja és nem fordítva. Isten mintegy kölcsön adja nekünk nevét és szeretetének tekintélyét is. A Szentírás szerint itt tehát nem antropomorfizmusról van szó, hanem egy megfordított névadásról. A földi apaságnak kell tükröznie a mennyei Atya képét (Ef. 3,14). (Ezen a helyen a görögben ez áll: „Róla nevezetik minden atyaság”.)

Ebben a szóban benne cseng az, hogy Istennél kell kezdenünk, amikor a világ valóságáról van szó. Nem a világ valósága az abszolút realitás, hanem Isten akarata, Igéje, amely létrehozta teremtményeit.

Másfelől azonban ez a sorrend a világ-felfogásunkat is meghatározza. Ami van, az Isten mindenható akaratából állt elő. Ha nem is Isten, de



mindenképpen isteni, ami csodálatra és áhítatra készítet. Isten keze nyoma, ami valami módon „beszél” az Alkotóról. A világ létének tehát nem az ember ad értelmet és nem mondhatjuk azt, hogy érettünk teremtet. Amint Kálvin mondja: Isten dicsőségének színteréül teremtet a világot, így az *theatrum gloriae Dei*.

Mit vall meg a teremteshit?

1) A világ létében különbözik Istentől, hiszen ami rajta kívül létezik, az mind teremtmény. Ez kettős értelemben korlátozza a világról alkotott felfogásunkat: a) Megóv a világ istenítésétől, hiszen a teremteshit tagadja, hogy lényegi azonosság lenne a teremtő és teremtet dolgok között. A világ nem Isten lényéből sugárzott ki, ezért a létezőkben nem Isten él (*pantheizmus*).

A bibliai teremteshit ezzel mitológiátlanította is a világot megfosztva azt isteni, ill. démoni jellegétől. Ez a gondolkodásmód áll a nyugati technikai civilizáció háttérében. Az embernek ugyanis Isten az uralkodás parancsát adja a teremtet világ felett és nem azt, hogy isteneként tisztelje a teremtményeket. Ez egyenesen bálványimádás. Lényegében minden az, ami a Teremtő helyett a teremtményt ruházza fel isteni tulajdonságokkal. A vallásokkal egyebek közt ez is szembeállítja Izrael hitét.

b) A világ leértékelésétől is óv ez a hit. Az ókori gnosztikus dualizmus megkülönböztette a Jézus Krisztus Atyját és a világot teremtő Demiurgoszt. A Szentírás nem tud arról, hogy a teremtes valami véletlenszerű, az isteni léthez méltatlan aktus lenne, egy alacsonyabbrendű isten műve. Amit Isten teremtet, arról maga mondja, hogy „jó”. Jó, nemcsak abban az értelemben, hogy a céljának megfelel, hanem úgy is, hogy a rossz princípiuma nincs benne a teremtettségben. Nem a teremtesből következik tehát, hogy a jó elromlik, s a rothadandóság és bomlás jelenik meg benne.

A bibliai teremteshit arra készítet, hogy a világot annak lássuk, ami: a jó Isten jó alkotásának. Még akkor is, ha tudjuk, hogy jelen állapotában már nem az eredeti isteni *creatura* áll előttünk, hanem a bűn által megromlott és megváltás után kiáltó *natura* (Róma 8). Ám az újjáteremtés eszkatológiai ígéretének is az ad értelmet, hogy Isten első teremtese jó: azaz Isten igenli az életet. A nemléttel, a semmivel és halállal szemben Ő az élet pártján áll.

2) A bibliai teremtéshit az Atya iránti feltétlen bizalomra indít. Ez nemcsak a Káté kérdés-feleletéből tűnik ki világosan, hanem a bibliai teremtés elbeszélésekből is mindjárt a Szentírás kezdetén. A magyarázók rámutatnak arra, hogy már ott is lelkigondozói jelleget hordozott a teremtő Istenbe vetett hit, amennyiben felszabadított a teremtett dolgoktól való félelem alól. (Pl. a Nap és Hold a babyloni asztrálmitológia szerint az életünket és sorsunkat meghatározó istenek – a teremtés elbeszélés szerint Isten által az égboltra akasztott lámpások, amelyek világítanak, ill. az idő folyását jelzik.)

A teremtéshitnek tehát nem valami elvont, filozófiai célja van, hanem nagyon is gyakorlati. A mindenható Atya úgy az én Istenem és Atyám, hogy bízhatom benne. Így már a gondviselés-hitet megelőzve itt is arról hallhatunk, hogy minden testi és lelki szükségletünkben nagy vigasztalás az, hogy Istent látjuk a világ szuverén Urának. Így tehát nemcsak a világegyetem titkáról van itt szó, hanem a legszemélyesebb ügyünkről. Itt kap újra hangsúlyt, hogy nem teremtő erőkről, hanem a Jézus Krisztus által személyes Istenünné lett Atyáról van szó. A „szívbeli bizalom” ugyanis nem önmagában a teremtésnek szól, hanem annak az Istennek, akit Jézus Krisztusban ismertünk meg. Vele szemben itt nem a félelemnek, hanem a bizalomnak van helye. Mindenhatósága ugyanis nemcsak abban mutatkozott meg, hogy szavával létrehozta a mindenséget, hanem abban is, hogy még azt is megtehetette, hogy Isten lévén emberré lesz és a bűnös ember helyére áll az ítéletben. Ő abban is Mindenható, hogy nem tette meg azt, amire lenne hatalma: nem semmisítette meg az ellene fellázadt teremtményt. Mindenhatóságát Ő Jézus Krisztusban definiálta, amikor teremtőként a teremtményi lét formáját is felvette örök szeretetéből. A mindenhatóság ezért nem ellentétele a szeretetnek és önmaga megüresítésének, hanem éppen ezekben egyetlenszerűen isteni. Megszégyenítő ítélete is ez egyben az emberi mindenhatóskodásnak, ahol a teremtmény akar minden hatalmat magához ragadni. A magukat mindenhatónak tekintő teremtmények változtatták mindig pokollá a földet, míg az isteni mindenhatóság képes a káoszból kozmoszt, a pokolból mennyei országot teremteni.

Mire nem való a teremtéshit?

Nem világmagyarázat. A világról az emberi tudományok sokmindent elmondhatnak, arról azonban, hogy kié a világ és benne az én életem, csak az Isten kijelentésére építő hit szólhat. Ez az állítás érinti az újkor tudományos magyarázatainak és a keresztyén teremtéshitnek a lényegi

különbözőségét is. Ez sokszor teljes konfrontációhoz vezetett: pl. vagy evolúció, vagy teremtéshit. A választás már csak azért is kérdéseket vet fel, mivel nem azonos síkon közelít a problémához. Egy teremtés-hit ellenes evolúció felfogás a maga hipotézis jellegéről látszik megfigyelkezni, a teremtés-elbeszélés betűit védő szemlélet pedig ezeknek műfajáról és fentebb említett céljáról. Így mindkét álláspont túlmegy a maga illetékességén. A hexahémeron lehet még önmagában botránkozás a szekuláris értelem előtt, ettől azonban még nem szükségszerűen kell meghátrálnia a hitnek. A kérdés csupán az: azonos nyelven és módszerrel folytat-e vitát a két tábor. Vajon bölcs dolog-e biológiai vitát folytatni arról, hogy az Éden kertjének két fája hova sorolható be mondjuk Linné rendszerébe. Itt mindenki érzi, hogy a két fogalmi rendszer annyira eltérő, hogy maga a feltételezés is abszurd. Ugyanezt a kozmológia vonatkozásában már nem tartja minden teológus szem előtt. A tudomány és a bibliai szöveg egyeztetései pedig azzal a veszéllyel járnak, hogy egy mai tudományos véleménynek akarja a bibliai közlést megféleltetni. Ezért az egymás felé mutató felismerések iránt nyitottnak maradván még mindig a határok és sajátos módszerek különbségeit tiszteletben tartó álláspont tűnik a legeredményesebbnek a természettudományok és a teológia párbeszédében.

A teremtéshit nincs egy világképhez kötve, hanem a változó világképekben is örökervényű üzenetet hordoz.

A semmiből teremtés (Creatio ex nihilo) félreérthető állítás, ha elszakítjuk eredeti szándékától. Nem mást akar ugyanis állítani, mint hogy Istennek nem volt szüksége semmiféle előfeltételre. Ami van, azt Igéje által hozta létre. Filozófiai pozícióként azért ellentmondásos állítás, mert az *ex nihilo* mintegy a semmit teszi meg princípiummá, noha pontosan fordítva állhat a dolog: a semmit csak a teremtettséghez képest lehet definiálni. Viszont, mint a teremtés negatív póluza arra is figyelmeztet, hogy a léttel szemben a nemlét, a kozmossszal szemben a káosz, az étellel szemben a halál áll. Nem mint teremtet valóságok, hanem éppenis olyanok, amikre Isten a teremtés Igéje által mondott nemet. Isten nem a sötétséget teremti, hanem a világosságot, de ezzel el is választja, be is határolja a sötétséget. A teremtés „rendje” azt az irányt jelöli, amelyben minden a helyére kerül és így szolgálja Isten dicsőségét.

A teremtés elbeszélés nem filozófiai spekuláció a világegyetemről, hanem híradás arról, hogy Istennek gyönyörűsége telik abban, hogy

világot hozzon létre. Mindezt mindenható szabadságában teszi, tehát Ő maga nem lesz foglya semmilyen szükségszerűségnek. Amíg a teremtményi létet kötik a teremtményi lét korlátai és törvényszerűségei, addig Isten nincs alávetve saját művének.

A látható és láthatatlan világ

A bibliai teremtés elbeszélés csak utalásszerűen szól e kettőről, az ilyen nyílt megkülönböztetés csak a Szentírás későbbi híradásaiból világlik ki. „Mennyet és földet” teremtett Isten, s ezt joggal lehet azért is így értelmezni, mert a menny és az égbolt fogalmára a héber szöveg más kifejezéseket használ. A menny jelentené itt Isten láthatatlan világát, s bennük a teológia által gyakran középhlényekként emlégetett angyalokat.

A kifejezés arra utal, hogy Isten és az ember között a teremtményvilágban léteznek „mennyei” lények (Károli a lényt gyakran állatnak, „lelkes állat”-nak fordítja).

A Szentírás Isten követeként szól róluk. Ennek a görög megfelelője az angelosz = küldött szó is.

Az a tény, hogy személyes lényeknek mutatja be őket a Biblia, arra is figyelmeztet, hogy óvatosan kell bánnunk azzal, hogy az embert nevezzük a teremtés koronájának.

A másik megjegyzésünk arra vonatkozik, hogy vegyük komolyan a „láthatatlan világ” kifejezést. Ez a fantázia szabad szárnyalását szorítja kordába. A Biblia erről a világról is a kijelentés nyelvén szól, vagyis nem közvetlen betekintés ez Isten láthatatlan világába. Ahogyan Isten nem a trónuson ülő király (noha olyan, mint...), úgy az angyalokról sem beszélhetünk úgy, mint a földi lényekről. A kép, amiben kiábrázolódnak, leggyakrabban az ókori világ királyainak trónterme. Isten fenségéhez tartozik egyrészt „udvartartása” is, másrészt a közlendő üzenet nagyságától függ a mennyei hierarchiában elfoglalt helyük. (Pl. Gá브리el, az arkangyalok egyike kell, hogy hozza a legnagyobb hírt a földre.) Ez a megjegyzés azonban nem vihető el a modern racionalizmus tagadásáig, amely egyszerűen mitológiai lényekként beszél róluk, vagy egy vallástörténeti maradványnak tekinti a Bibliában a politeizmus és monoteizmus közötti úton.

Az a tény, hogy a Szentírás reális valóságokként beszél róluk, arra figyelmeztet, hogy a teológia nem teheti zárójelbe ezt a beszédmodot.

A legfontosabb azonban, amit a Szentírás alapján róluk mondhatunk, hogy Isten akaratától, megbízatásától független munkájuk nincs. Mindig Istennel és Krisztussal összefüggésben beszél róluk a Biblia, így önálló részként a keresztyén teológiában sem szerepelhetnek.

Fontos megjegyeznünk azt is, hogy Isten kijelentésének és üdvözítő akaratának színtere nem az angyalvilág, hanem az ember világa. Az inkarnáció a földet és nem a mennyei világot teszi a kozmosz teológiai középpontjává. Isten nem angvallá, hanem emberré lett. Itt a földön, a bűnös emberrel közösséget vállalva mutatta meg azt a szeretetét, amelyet „még angyalok is csodálnak”. Ezért kell átértelmeznünk pl. a karácsonyi történet angyaljelentését is. A híradás mellett dicsőítő csodálkozás ez Isten nagysága felett. Olyan pólusa ez az elbeszélésnek, amelynek értelme az: sokkal inkább csodálkoznia, hódolnia kellene az embernek, ha még a mennyei istentisztelet is „földközbe” jön e nagy csoda láttán.

Isten irgalmának csodája az egyházban (Pál szerint theátron), látványosság a világnak, az *angyaloknak is*. Az arénát, ahol élet-halál küzdelem folyik, „angyalok serege” üli körül (1Kor. 4,9). A küzdő egyház látomása ezért a prófétai biztatással cseng egybe: „többen vannak, akik velünk vannak...” (2Kir. 6,16).

A földi egyház sem Isten dicsőítésében, sem mindennapos küzdelmeiben nincs egyedül. Isten teremtett világa a bibliai látás szerint sokkal gazdagabb, mint a földi világ. Ebben az értelmezésben az ember valójában a „középlény”, aki az ember alatti és ember feletti világ között helyezkedik el. Ez utóbbi felett nem uralkodik, de nincs is kiszolgáltatva neki. A szent angyalok Isten gondviselésének eszközei, a bukott angyalok pedig Krisztus legyőzöttei.

A Sátán és a tisztátalan lelkek

A Sátán (ellentmondó, vádoló) teremtéséről a kanonikus Szentírás nem beszél. Az egyetlen logikus magyarázat azért születhetett, mint bukott angyalról, mivel Isten semmi rosszat nem teremtett, így Isten ellen fellázadt lénynek kell lennie.

A földi bűn és rossz eredete csábítására, kísértésére vezethető vissza, noha a bűneset elbeszélése nem mondja ki a nevét (kígyó). Nem abban az értelemben önálló személy-személyiség tehát, mint Isten vagy az ember. Valóságát, rontó és ártó jelenlétét azonban már az Ótestamentumban is komolyan veszi.

Barth a semmiből teremtésre vezeti vissza létét. Az által, hogy Isten világot teremtett, nemet is mondott a „semmire”. Viszont éppen ez a semmibe hullás fenyegeti mindig a létet.

Barth magyarázata nem kielégítő a Sátán személyi vonatkozását illetően, noha célja világos: a Sátánnak csak mint semmisnek (das Nichtige) van léte, tehát mint olyannak, akire Isten ítélete vár. Ezért, mármint nem létezőt tekintti az Újszövetség. Csak a Krisztusban való legyőzetésével együtt van szó róla. Krisztológiától független satanológia nem létezhet a keresztyén teológiában.

A démonofóbia nagyobb jelentőséget tulajdonít a gonosznak, mint az megilletné. A sötétség erőitől való félelem megfelel a keresztyén ember királyi tisztéről: „a bűn és Sátán ellen szabad lelkiismerettel harcoljak” (HK. 32. kf.).

Azzal, hogy a Biblia tud az Istené- és emberellenes erőkről, nem zárja ki az ember felelősségét. Pozitív értelme mégis az a satanológiának, hogy Isten „ellensége” mégsem az ember, hanem a Sátán. Harca nem az ember ellen folyik, hanem az emberért. A keresztyén embernek és gyülekezetnek nem lehet semmiféle közössége vele.

A GONDVISELŐ ISTEN

HK. 27-28 kf. VI. fejezet

A bibliai tanítás

Már a teremtés elbeszélés második leírása kiemeli, hogy Isten csak a teremtés munkájától nyugodott meg. A világtól nem távolodott el, hanem áldó jelenlétével van jelen. (1Móz.2, 2-3) Isten szereti és megőrzi művét.

Gondviselésének jele az is, hogy az ember számára is mindent elkészített. Az embertől is azt várja viszont, hogy „művelője és őrizője” legyen a természetnek, amelybe helyezte. (2,15) Isten a gondviselő szeretet felelősségét tehát már a teremtésben megosztja az emberrel.

De vajon mitől kellene őrizni az embernek a keretet? Nyilvánvaló ez a következő fejezetből, ahol a teremtési rend felborulásáról olvasunk. Az ember eljátszotta azt a lehetőséget, hogy a gondviselő Isten felelős társa legyen. Ezért borul fel az egyensúly és jó viszony az embernek embertársával való viszonyában is. „Avagy őrizője vagyok-e az én atyámfiának?” – kérdezi Kain. (1Móz. 4,9)

Noha az ember már nem igazán gondos sáfára a rábízott életnek, Isten mégsem szűnik meg gondviselő Isten maradni.

A bűnbeesett és szégyenkező emberről maga gondoskodik és készít neki ruhát (1Móz.3,21), az özönvíz után pedig megígéri, hogy a teremtett világ rendjét Ő maga őrzi. A Noéval kötött szövetség tulajdonképpen a gondviselés szövetsége.

Nemcsak a természet rendjében, hanem a történelemben is megmutatkozik Isten hűsége. A Biblia ezt képpel úgy fejezi ki, mint Isten csodálatos útjait az emberekhez. (66. Zsolt.) Izráel nemcsak azt tapasztalja meg, hogy Isten szabadító, hanem a gondoskodó szeretetnek ezernyi jelével is találkozik. Ez a gondoskodás sokszor elrejtetten van jelen már az Ószövetségi emberek életében is. Azonban éppen a nyomorúság idején lehetett Istenhez kiáltani, aki nincs messze a nyomorulttól és bajban lévőtől.

Az Újszövetség szintén megerősíti, hogy Istennek nemcsak az övéire, de minden emberre gondja van. Felhossa napját jókra és gonoszokra,

esőt ad igazaknak és hamisaknak. (Mt. 5,45) Ez mutatja gondviselése gazdagságát.

Különösen megtapasztalják ezt azok, akik Jézus tanítványaiként Istent Atyának nevezhetik.

A gondviselést tagadása

Már a Jézus korabeli szadduceus párt teológiájában kétségek merültek fel a tekintetben, hogy Isten beavatkozik-e egyáltalán az eseményekbe.

A II. Helvét Hitvallás említi az ókori filozófák közül az epikureusokat. Epikurosz (Kr. e. 34 1-270) görög filozófus, az individualista filozófia megteremtője volt. Mivel az anyag immanens törvényeiből indult ki, tagadta az isteni beavatkozás lehetőségét.

A XVII. század racionalizmusa termelte ki az ún. deizmust, amely mint neve is mutatja, nem istentagadó. Csupán egy olyan természetvallást teremt, amelyben a lex naturae, a természet törvénye igazgat mindent. Isten nem avatkozik be az eseményekbe. Bár a világot Ő teremtette, annak folyását a természet törvényeire bízta. Tévesen Madách-ot is deistának szokták nevezni, bár csupán egyetlen mondat a Tragédiából utal erre. „Be van fejezve a nagy mű igen, a gép forog, az alkotó pihen, évmilliókig eljár tengelyén, míg egy kerékfogát újítani kell.”

A gondviselésről szóló teológiai tanítás

A klasszikus református teológia három kifejezés köré csoportosította Isten gondviselő munkájának tárgyalását:

1) Conservatio, vagy praeservatio mundi – a világ megőrzése. Ez az aspektus főként arra utal, hogy Isten megőrzi teremtett világát és nem hagyja azt a káosz pusztító erőinek kényére kedvére. Meglehetősen statikus fogalom, amelyet ki kell egészíteni más vonásokkal is. Lényegét talán az az énekvers adja vissza: „Ami kezdetben volt ma is megvan és nincs egy híja is.” Az élő fajok naponkénti pusztulása idején ezt a vonását Isten gondviselésének nem értelmezhetjük egy passzív megnyugtatóként. Inkább az eszkatológiai kitekintését kell hangsúlyoznunk. Isten megtartja a világot az új teremtés számára.

2) Concursus – szó szerint együtt futás, azt akarja kifejezni, hogy Isten a világban munkálkodik, azt kell hangsúlyoznunk, hogy a világ az, amely „Öbenne él, mozog és van.” (Csel. 17.) Továbbá arra is utal a kifejezés,

hogy Isten beleépíti gondviselő tervébe teremtményeit is. Így pl. az emberi gondviselés, gondoskodás is lehet Isten eszköze. (Az eszközökről azonban majd még szólnunk)

3) Gubernatio – kormányzás. A gondviselésnek ez az aspektusa vonatkozik leginkább a történelemre, amelyet Isten uralma kormányoz. Végso soron a vég felől (telos) érthetjük meg ezt az aspektust.

Már a protestáns ortodoxia is látta, hogy ezek az elméleti megkülönböztetések végso soron Istennek egyetlen munkájáról szólnak. Arról, hogy Ő a bűneset után sem mondott le világa tulajdonjogáról. Nem adta át azt a gonosznak.

Kálvin beszél Isten „féken tartó kegyelméről”. A kálvinizmus ezt általános kegyelemnek is nevezte már. Azt értették ezen, hogy Isten még a bűnös világban is visszafogja a pusztító, bűnös tendenciákat. A csodálkozást tehát éppen az váltja ki bennünk, hogy nem történik meg az, ami megtörténhetne.

Ide tartozik az is, hogy Isten kegyelme nem engedi szabadjára az erkölcsi világrendet sem. Sőt még a pogányok között is azért adja a vallást és a törvényt, hogy az istentelenség és embertelenség el ne hatalmasodjék.

Az általános kegyelem fogalmával azonban óvatosan kell bánnunk. Isten kegyelmét mi ne akarjuk osztályozni.

Általában is a gondviselési hit kísértéseként kell említenünk, ha az Isten terveit akarja tudakolni és ennek nyomán világmagyarázattá teszi a hitet. Miránk nem Isten tervei bizattak, hanem Isten akaratát kell keresnünk. Ez vonatkozik általában az ún. Isten-igazolás, vagy *teodicea* kérdésére. A rossznak, amit el kell szenvednünk nem adhatunk könnyű igazolást azzal, hogy ez benne van Isten tervében.

Mi a gondviselési hit bibliai értelme

Világosan megfelelnék erre a Káté vonatkozó kérdései. Előszöris az a bizonyosság, hogy „minden az Ő atyai kezéből jön” – felszabadít a sörsszerűség, a fatalizmus rabságából. Nekünk nem a természet, vagy a történelem erőivel van dogunk, hanem az atyai kézzel. Köztünk és a történések között van ugyanis Isten keze. Ez nem jelent biztositékot arra nézve, hogy a rossz nem történhet meg. Gondoljunk Péter értetlen hadakozására: „Mentsen Isten Uram, nem történhetik ez meg teveled” (Máté 16) A kereszt ténye mutatja leginkább, hogy a gondviselési hit

nem földi értelemben vett bebiztosítottság. Jelenti viszont azt, hogy az Ő kezéből senki ki nem ragadhat minket.

A reménység, vigasztalás és háládatosság az igazi haszna a gondviselő Istenbe vetett hitnek, amint arról a 28. kf. beszél. Ezért mind a kishitűségtől, mind a felelőtlen elbizakodottságtól szabadnak kell lennünk. A holnap felől aggodalmaskodó végső soron a maga megtartója akar lenni. Kiveszi Isten kezéből a gondoskodást. A felelőtlenség pedig ott is kísérti Istent, ahol arra semmi szükség, vagy ahol a természetes élet eszközeit kell igénybe vennünk. Ennek a kettősségnek a fényében beszéltek az atyák a *gondviselés eszközeiről*.

A II. Helvét Hitvallás hangsúlyozza, hogy „az eszközöket nem kell megvetni.” Itt elsősorban az emberi próbálkozás, bölcsesség szükségességéről van szó. Jézus az ördög kísértésére nem veti alá magát a templom tetejéről, noha meg van írva, hogy „angyalainak parancsol felöled.” (Mt. 4,6). A reformátorok egyértelműen szólnak arról, hogy ott, ahol Isten adott eszközöket a rólunk való gondviselésre, élnünk kell velük. Ide sorolható az emberi (orvosi) tudomány minden felfedezése az emberi nyomorúság enyhítésére, ill. felszámolására. Ez a szemlélet felszabadít arra is, hogy a gondviselést ne csak egyéni életünk síkján, hanem globális szinten is átgondoljuk. Ha valaminek gazdasági, vagy politikai megoldása van, akkor azt annak eszközeivel kell megoldani.

A protestáns ortodoxia az eszközöknek két nagy csoportját különböztette meg:

1) *media ordinaria* – rendes eszközök

2) *media extraordinaria* – rendkívüli eszközök (csodák)

Az első figyelembe veszi azt, hogy Isten maga is komolyan vesz teremtett világának rendjét. Ennek törvényszerűségeit megismerve használhatja fel az ember életének könnyebbé, szebbé tételére ezeket. Ez a gondolat kapcsolódik a keresztyén szabadság értelmezéséhez is. A világmegvető aszkézis ugyanis könnyen fordul el Isten evilági ajándékaitól. A keresztyén hit Isten gazdag ajándékozó kezét láthatja ezekben is, és hálaadással él velük. Hálásan kell gondolnunk arra, hogy mi a 20. században hány olyan dolgot tartunk természetesnek, amely régebbi korok ember számára elképzelhetetlen volt. Szabadságunk ugyanakkor e javaktól való függetlenségre is ki kell, hogy terjedjen. A páli, reformátori, puritán felfogásnak ma is van maradandó üzenete. Úgy kell élnünk a világgal, „*mintha nem*” élnénk. (1Kor. 7,29.kk.) Az

eszközökből, melyekkel élnünk szabad, sohasem szabad célokat gyártanunk, amelyekért élünk.

A második „eszköz”-nél azt kell meggondolnunk, hogy Isten szabad is teremtett világa rendjétől. Nem foglya a természet törvényeinek., ezért számunkra rendkívüli módon is beavatkozhat életünk eseményeibe. Itt is két dolgot jó világosan látnunk:

Amikor azt hangsúlyozzuk, hogy számunkra rendkívüli valami, akkor ismereteink végességével is számolunk. Más korokban rendkívülinek számíthatott számos olyan esemény, aminek ma ismerjük a magyarázatát. Természetesen ez nem jogosít fel egy önkényes racionalizmusra, amely minden csoda ésszerű magyarázatára törekszik. Mi nem csak Isten terveit nem ismerjük, hanem még a világ titkait sem.

Másfelől azonban a csoda szó mélyén a csodálkozás, csodálkozni szavakat is felfedezhetjük. Ez pedig arra figyelmeztet, hogy csodálatos nemcsak az, ami rendkívüli, hanem mindaz, ami csodálattal tölt el. Ez pedig lelkiületünkől legalább annyira függ, mint magától a szóban forgó eseménytől.

A bibliai értelemben vett csodákkal is hasonló a helyzet. Ezek rendszerint felhívták a figyelmet a rendkívüli idő rendkívül fontos üzenetére. Az újszövetségi csoda ezért legtöbbször jel. Jele Jézus messiási küldetésének, jelzése Isten nagy tetteinek. A csoda tehát a hit számára kiemel valamit a hétköznapiból, a megszokottból. Sohasem önmagáért van azonban. Olyan, mint a vastag betűvel szedett szöveg a sok apró betű között, vagy mint az egyszínű szőttesben a színes minta. Jézus nem csodáinak számát szaporította, hanem hallgatóinak érzékenységét kívánta fokozni. Az a nép, amelynek szeme volt, de nem látott, füle volt, de nem hallott, mégsem vett észre semmit abból, ami a legnagyobb csoda volt. Ez ugyanis Jézus maga

2 KRISZTUS HÁRMAS TISZTE ÉS A MIENK

HK. 31-34 kf.

A Káté Jézusnak messiási címéhez kapcsolódva foglalja össze küldetésé teljességét.

Ehhez a címhez kapcsolódott a korabeli zsidóság szinte valamennyi váradalma. Amikor az őskeresztyén hitvallás Jézust Messiásnak (Krisztosz=Felkent) nevezte, egyben össze is foglalta mindazt, amit az egyéb méltóságjelzőkkel külön-külön is jelölt. A Káté ezeket mintegy kibontja és az Őszövetség felkent személyeinek három tisztségéhez kötve beszél Jézus FŐPRÓFETA-i FŐPAP-i és KIRALY-i tiszteréről, szolgálatáról. A teológia *munus triplex*-ről, hármasszolgálatáról, feladatáról beszél, tehát a tisztségen ezeket kell értenünk. Itt tehát a hangsúly Krisztus személyéről isteni szolgálatára, érettünk való megváltói munkájára helyeződik.

Az Újszövetség szóhasználatában a Jézus Messiás elnevezés már jórészt leszámolt azokkal a politikai váradalmakkal, amelyek a kortársak tudatában éltek és amelynek gyökerei a dávidi királyságig mennek vissza. A babiloni fogsággal összeomlott dávidi dinasztia után bontakozott ki a messiásnak eszkatológiai képe, amelyhez az apokaliptikus irodalomban egy kozmikus harcnak és győzelemnek képzetei kapcsolódnak. A királyság és vele együtt Izrael elveszett dicsőségének helyreállítását várják tőle. Jézus korában ez a római iga alóli felszabadítás reményében öltött konkrét formát. Megjegyezhetjük, hogy a qumráni iratokban a Júdából származó főpapi messiás képe mellett felbukkan az Árontól származó főpapi messiás képzete is. Az egész keresztyén középkor során is ezt a kettős vonást emelte ki a teológia (*munus duplex*) és csak a reformáció, főképp Kálvin egészítette ki ezt Jézus főprófétai tisztségével. Ez az evangéliumokból is igazolható elnevezés szervesen következett is a reformációnak az Igéről és kijelentésről szóló tanításából. A liberális Jézus kutatás vagy tagadta, vagy legalábbis vitatta Jézus „messiási öntudatát”, vagy az ún. „messiási titok”-ról beszélt, amelyet különösen is Márk evangéliumában látott kulcsfogalomnak. Tény az, hogy Jézus önmagát sehol sem nevezte messiásnak, sőt még Péter ismert hitvallása után is ördögi kísértésnek minősíti a váradalmakban hozzá kapcsolt szerepet. (Máté 16) Semmiképpen sem érthetünk viszont egyet azzal a felfogással, amely

ebből azt a következtetést vonja el, hogy Jézus visszautasította, vagy tagadta volna magát a megjelölést. Az ősegyház nem járt el tehát illegitim módon, amikor Jézust Messiásnak nevezte hitvallásában.

Sőt ezzel fejezte ki igazán teológiájának ótestamentumi eredetét. A messiás-kérdés mindmáig a legdöntőbb elválasztó, de egyben összekötő kapocs is a zsidóság és keresztyénség között folyó párbeszédben. Nekünk keresztyéneknek fontos látnunk, hogy nemcsak a közel két évezredes szakadék forrása ez, hanem éppen az említettek miatt alapvető kommunikációs bázis is. Jézus elsősorban Izrael megígért Messiása, a Dávid fia, aki így a mi üdvözítőnk.

A tisztségek ószövetségi jelentése

1) A főpróféta

Az utolsó nagy írópróféták után már jelzést találunk arra vonatkozóan, hogy a próféták élő szavának helyére a régi próféták írásainak autoritása lépett. Ezzel függ össze, hogy a prófétai adományt mint Joél 3,1 kk-ből világos, hovatovább eszchatológikus jelenségnek tekintették, ami majd csak az idők végén fog újra realizálódni – írja O. Cullmann. Ebben az értelemben vetődik fel a kérdés Keresztelő Jánossal kapcsolatban, vajon ő-e a „próféta”. A nép, sőt még a samaritánus asszony is Jézust prófétának tartják. (Jn. 4,19,25; Máté 16,14; 21,11) Jézus sorsa valóban a meg nem értett és elutasított szenvedő próféták tradícióját folytatja.

De próféta volt Ő abban az értelemben is, hogy Isten akaratának közvetítője, kijelentője volt. Majd látni fogjuk, hogy az ószövetségi prófétákétól eltérő módon is, ezért illik Rá a főpróféta cím.

Az ószövetségi prófétaság többféle formában jelent meg. Legősibb módja az Izraeltől idegen vallásos jelenség, az extatikus prófétaság volt (1Sám. 10,5; 19,20). Valójában ehhez áll közel a „néző”, vagy látó elnevezés. (2Sám. 24,11; 1Sám. 9,9) Ez felel meg leginkább a mi próféta szavunk görög eredetijének (pro+fiémi = előre beszélni, mondani). A próféta vagy az időben bekövetkező dolgokat jövendőli meg, vagy egyszerűen csak a nép előtt ünnepélyesen nyilvánít ki valamit.

A későbbi *nábi* elnevezés (valószínű az akkád nabu = hívni, nevezni, így az Istentől elhívott) már egyrészt a próféta csoportok tagjait, vagy a kultuszi-prófétákat, ill. a királyi udvarban működő prófétákat jelöli. Jobb esetben szabadság és kritikai magatartás jellemzi őket, de olvasunk megalkuvásukról és a hatalom kiszolgálásáról is velük

kapcsolatban. Ezért tiltakozik bizonyára Ámósz a próféta elnevezés ellen (Ámósz 7,14).

A próféta – különösen is a 8. századi író prófétáktól kezdődően – ítéletet és kegyelmet hirdet. A próféták kultuszi és szociális bűnöket ostromoznak, hirdetik Isten történelmi ítéleteit, de biztatnak is a kegyelem eljövételével, ha a nép megtér és megjobbítja utait. A prófétai igehirdetés hirdeti még az üdvöt is, amit Isten elhoz majd Izraelre és az egész földre.

2) A főpap

A papság intézménye az áldozat bemutatásával kapcsolatos. Mózes előtt még nincs szervezett papi tisztség, bármely férfi, – elsősorban is a családfő, – bemutathatta az áldozatot.

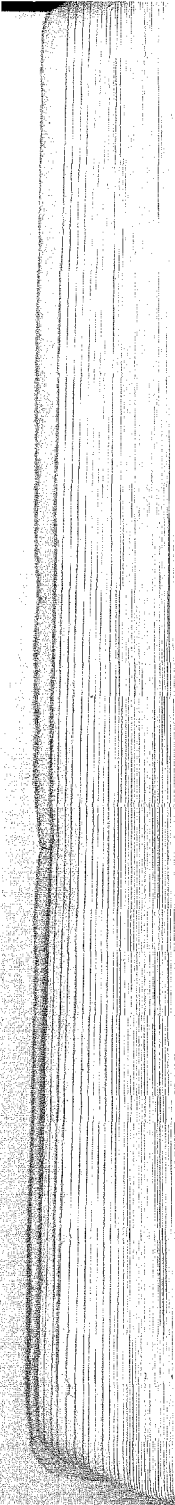
A Sinai hegyi szövetségekötés után Isten a Lévi törzsből származó Áront és fiait rendeli a papi tisztre (2Móz. 28,1). Felszentelésükhöz tartozott olajjal való megkenetésük is (2Móz. 29, 3Móz. 8).

Áron fiai és utódaik lesznek a főpapok (kóhén hárós). Amíg a papság tiszte általában is a közbenjárás és áldásmondás, a főpapé volt az a különleges felhatalmazás, hogy a nagy engesztelési napon (jóm kippúr) a szentek szentjébe bemehessen és áldozatot mutasson be az egész népért. Különösen kritikus történelmi helyzetekben az Úr akaratát ő tudakolhatta meg az Urimmal és Tummimmal (Bír. 20,27; 1Sám. 2,28). Vallási ügyekben ő a legfőbb döntőbíró. Különleges, –szimbolikus öltözkéket viselt (3Móz. 8,7).

Jézus főpapi tiszténél a Zsidókhoz írott levél azáltal oldja fel azt az ellentmondást, hogy ő nem Áron leszármazottja, hogy Melkisédek rendje szerinti főpap. Az, akinek még Ábrahám is tizedet adott, nagyobb kell, hogy legyen, mint a tőle származó lévita papok. Emellett Jézus egyszer s mindenkorra ment be a szentek szentjébe és áldozatát így nem is kell többé megismételni. Ő maga a főpap és az áldozat egy személyben (Zsid. 7. és 9. rész).

3) A király

A királyság intézményének bevezetésénél prófétai tiltakozásról olvassunk, hiszen ez megbontása volt Izrael teokratikus rendjének (1Sám. 8). Az első királyokat Isten választja ki a népnek és a próféta keni fel őket a szolgálatra. Itt tehát kompromisszum született: a pogány szokás ellenére Izraelnek legyen olyan királya, aki Isten királyságát reprezentálja.



Salamon halála után a déli országrészben a Dávid házából való dinasztikus királyok uralkodnak. Az Újszövetség Jézus lelki királyságát is ehhez a tradícióhoz kapcsolja.

Jézus a főpróféta

A Káté szerint ennek az az értelme, „hogyan Istennek titkos tanácsát és akaratát a mi válságunk felől tökéletesen kijelentette”. A korábbi prófétákhoz képest döntő különbség, hogy míg azok Isten Igéjét közvetítették, Jézus maga volt az Ige. Ő már nem közvetett hordozója Isten kijelentésének, hanem Ő maga a kijelentés. Az „Én vagyok” formulák a János evangéliumában, a „bizony mondom néktek” bevezetésű igék a szinoptikus evangéliumokból jelzik, hogy Jézus szuverén módon jelenti ki Isten akaratát.

Ez a kijelentés Jézus egész életére vonatkozik, de a Káté is külön utal tanítói voltára.

Jézus a tanító, nemcsak abban az általános értelemben, hogy rabbinak szövegezték tanítványai, hanem egészen egyedül álló értelemben is: Ő az Istentől küldött tanító (Jn. 3,2). Igehirdetése annak a tanítása, aki arról tesz bizonyosságot, amit az Atyánál látott és hallott. Ezért szól hatalommal és nem úgy, mint az írástudók. Ő nem az Írás magyarázója, hanem beteljesítője. Nem exegeta, aki értelmezi azt, ami megíratott, hanem maga az Írások értelme.

Jézus próféciaja ezért a beteljesedett prófécia. Utána nem jöhet senki, aki Nála többet mondana. Igaza van a karácsonyi éneknek: A próféták elhallgattak, Krisztus a testben eljött. Ő úgy volt próféta, hogy egyben minden korábbi prófétaság vége is volt.

Az a titok, amit Jézus kijelentett Isten atyai neve, szeretet-lénye. Ez az Újszövetségi értelemben vett prófétaság immár. Nem az a kérdés mi jön még, hanem az, hogy ki jött el és ki az, aki eljövendő.

Jézus a főpap

Itt a Káté kettős szolgálatára utal: egyszeri és tökéletes áldozatára és a mennyekben való közbenjárására.

Jézus mint főpap az engesztelés nagy művét végzi el úgy, amint a Zsidókhoz írott levél beszél róla. A kereszthalál ezért nem tragédia, de nem is csak egyszerűen valaminek a tudtul adása az emberiség számára. A prófétai tiszt még megengedné ezt a félreértést. Krisztus nem úgy

jelent ki, hogy Ő maga kívül áll a kijelentés tényén, hanem az, ami kijelentetett, a kereszti véres valósága.

Jézus, mint főpap azonban nemcsak egyszeri és tökéletes áldozatára nézve az, hanem folyamatos közbenjárására tekintettel is. A reformátori teológia hangsúlyozta, hogy Ő az egyedüli közbenjáró. Ezért nincs szükség semmiféle teremtményi közvetítésre. Az emberi logika úgy okoskodhat, hogy még magához Krisztushoz is kellenek közvetítők, hiszen olyan nagy a távolság az emberi és isteni világ között. Krisztus közbenjárása azonban feleslegessé teszi a teremtményi közbenjárást. Ha magához az Atyához járulunk Őáltala, akkor nála kisebbek igénybevétele már felesleges.

Az ember Jézus a főpap. Emberi természetének a mienkhez való hasonlósága, a kísértésben való engedelmissége és kitartása adja a bűnös embernek azt a biztatást, hogy bizalommal forduljon ehhez a főpaphoz, aki meg tud indulni gyarlóságainkon (Zsid. 4,14kk.). Jézusnak ez a tiszte kapcsolódik tehát leginkább emberi természetéhez.

Jézus a király

Jézus király volta az Ő felmagasztaltatását fejezi ki. Neki adatott minden hatalom mennyen és földön (Máté 28, 18). Ez a hatalom vigasztalás az egyház számára: „Igéjével és Lelkével oltalmaz és megtart”. Hatalmának eszköze az Ige és a Lélek. Isten királysága (űrsága-országa) tehát azt jelenti, hogy Benne és általa Isten uralkodik. Az Ige valóban hatalom, ha más módon is az, mint a világi értelemben vett uralkodás.

Az Újtestamentum úgy beszél Isten királyságáról, mint jelenvalóról és jövődőről. Már itt van, s az Ő Úr volta nemcsak egyszer a történelem végén valósul meg. Akkor csak nyilvánvalóvá lesz az, amiről az egyház már most tud hitben. Krisztus királyi tiszteéhez a teológia az Ő felmagasztalását kapcsolja, tehát a húsvéti eseményektől kezdődően lesz nyilvánvalóvá az Ő Úr volta.

Ez azonban nem azt jelenti, hogy Krisztus királyi tiszte ekkor kezdődik. Őt születésekor is megilleti már a „zsidók királya” elnevezés és a kereszten is igaz reá nézve Pilátus gúnyolódó felirata. Mindezek arra utálnak, hogy Krisztus királysága eszkatológiai rejtettségében van jelen. Király Ő, de más módon, mint a világ-hatalmasai.

A keresztyén egyház számára ez azt jelenti, hogy elutasít minden dualizmust. Krisztus nemcsak az egyház királya, hanem az egész teremtettségé is. A gonosz minden látszólagos regnálása ellenére is Ővé minden hatalom mennyen és földön.

A KERESZTYÉNEK HÁRMAS TISZTE:

A Káté 32. kf.-e keresztyén elnevezésünkből vezeti le a Krisztus tisztségeiből való részesedésünket.

A Csel. 11,26 szerint Antióchiában nevezték Jézus tanítványait krisztianosz-oknak, keresztyéneknek. A feltehetően kezdetben gúnynevet már az első gyülekezetek nemzedéke igyekezett komolyan venni és a Messiáshoz méltó élet parancsát hallotta ki belőle.

Az elnevezés főnév volt és nem melléknév. Ezért ma is vigyáznunk kell, hogy lehetőség szerint ne siessük el a keresztyén szó jelzősítését. Csak ott jogosult használni, ahol keresztyén emberek, vagy a keresztyén egyház jön szóba. (Ebben a két esetben van a helyén jelzőként a szó.)

A keresztyén etika, megbízatás tehát abból ered Káténk szerint, hogy „felkenetésének részese vagyok”. Mintegy „másodlagos” leszármazott módon beszélhetünk a mi prófétai, papi és királyi tisztünkről.

1) Prófétai tisztünk a Jézus nevével való vallástétel. Az újszövetségi prófétaságnak ez adja a korlátait és sajátos jellegét. Az újszövetségi prófécia már bizonyágtétel (martyria) Jézusról. Ez a prófétaság lelke.

A keresztyén ember prófétai tiszte tehát az egyházban a hitvallás, a világban a misszió. Más tartalma nem lehet ennek, mint Jézus neve, ami személyét és váltságművének teljességét jelenti.

A keresztyén prófécia nem új kijelentés, hanem a kijelentésről szóló vallástétel. Hiteles tanúskodás arról, hogy az emberek komolyan veszik Istennek Benne kijelentett titkos tanácsát és akaratát. Ez a titok éppen ezért már nem ezoterikus közösséget hoz létre, hanem felelősséget ébreszt azokért, akik e titkot még nem ismerik.

2) Papi tisztünk önmagunk hálaáldozatként történő odaszentelése. Sohasem helyettes áldozat, hanem hálaáldozat.

A Káté nem folytatja itt a közbenjárás papi funkciójával a sort, de nyugodtan kiegészíthetjük vele. Hiszen Isten népének papi közbenjáró

funkciót kell végeznie minden emberért. A „tartassanak könyörgések...”
bibliai felszólítás is erre utal. Mi nem állhatunk a világ vádolóinak
oldalán, csak az Ábrahám közbenjárásával könyöröghetünk a
megtartatásért.

3) Királyi tisztünk sorrendjére kell figyelnünk. Nem evilági uralkodást
jelent ez elsősorban, hanem „a bűn és Sátán ellen vívott harcot”. Ez
tehát azt jelenti, hogy sohasem egyezhetünk ki azzal, ami bennünk és
körülöttünk gonosz. Krisztus győzelmének tudatában mindig „szabad
lelkiismerettel” vehetjük fel ellene a harcot. Csak ezután szól az ígéret:
„azután Övele együtt minden teremtmény felett örökké uralkodjam”. Az
első földön az ember uralma pusztításba torkollott, az új égen és új
földön Krisztussal együtt valósul meg az Istenképre megújult ember
uralma. Itt már a „farkas lakozik a báránnyal” és nem ártanak
egymásnak a teremtmények.

10. KRISZTUS ÚTJA A MEGALÁZTATÁSTÓL A FELMAGASZTALTATÁSIG

HK. 33-37, 40-46, 49, 52. kf.

A Filippi levél Krisztus himnusza tömören összefoglalja Jézus Krisztus állapotait (2,6-11.). Ez a mennyei dicsőségben kezdődik, ön maga megüresítésével (kenózis), ön maga megalázásával folytatódik és Isten általi megdicsőíttetésével fejeződik be.

Ön maga megüresítése földrejövetelével, testetöltésével kezdődik. Ezt nem úgy kell értenünk, hogy Krisztus megszűnt volna Isten lenni, hanem úgy, hogy földi élete mintegy elrejtette. Ez születésének körülményeiből is nyilvánvaló. A lemondás azonban nem azt jelentette, hogy letett valamit, hanem inkább azt, hogy felvette a mi természetünket.

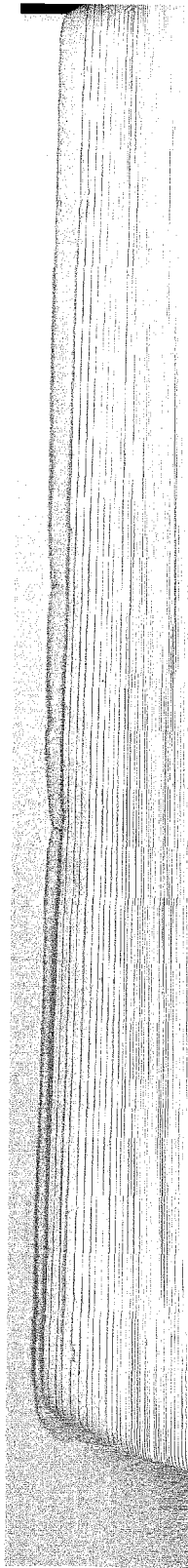
„Szűz Mária testéből és véréből a Szentlélek munkája által valóságos emberi természetet vett magára.” A valóságos azt is jelenti, hogy nem az ideális emberséget, hanem a bűn által megrontott testét vette fel magára. Ez azonban csak a bűn következményeire vonatkozik és nem következik belőle, hogy Jézus bűnös lett volna. Ezt a kettősséget fejezi ki fogantatásának és születésének említése a Hitvallásban. Testvéreihöz – azaz hozzánk – mindenben hasonló, így kísértéseinkben is mehetünk Hozzá. Ismeri Ő az emberi életnek minden terhét, fáradságát és szenvedését. Ezért nem beszélhetünk róla úgy, mint valami ember feletti emberről. Valóságosan ember volt, s teológiai értelemben is illik rá Pilátus megjegyzése: „ecce homo”.

Jézus Krisztusnak tehát valóságos emberi, történeti kapcsolata van Ádám nemzetségével, közelebbről Dávid házával.

Szentlélektől való fogantatása ugyanakkor isteni természetére utal és arra, hogy ezzel megszakad az eredendő bűn láncolata.

Nem a nemiséget magát tartja bűnnek a Hitvallás, ezért utasították el a reformátorok, hogy Máriára hivatkozva a szüzességet magasabbrendű állapotnak tekintsük a házassághoz képest.

Mária szerepét azonban a reformátori teológia nem becsüli le, noha nem tudja követni a római és görögkeleti dogmafejlődést sem. „Kegyelemben fogadott”-ként tiszteljük, engedelmességét és alázatát példának is



látjuk. Benne – mint Barth mondja – látható, „hogy Isten az embert nem a maga büszkeségében és dacosságában választotta ki, hanem szegénységében és alázatában... ahogy ez a nőben ki van ábrázolva...” Isten cselekvő munkájához képest az inkarnáció inkább az ember elfogadó, passzív voltára helyezi a hangsúlyt. Az egyetlen aktivitás az Igének engedelmeskedő ember „fiat” szava: „legyen nekem a te beszéded szerint.”

Szenvedett Poncius Pilátus alati

A Káté rámutat arra, hogy Jézus egész földi élete szenvedés volt. Mások is szenvedtek hasonló módon, de Jézusban amaz „Egyetlen” szenvedett, aki magára vette e világ bűneit. Jézus a bűnök miatt halt meg, ennek büntetését, ítéletét vette magára. Ezért óvakodnunk kell attól, hogy magát a szenvedést emeljük megváltói rangra. Isten nem gyönyörködik a szenvedésben, amint ezt sokszor vádként hangzik a keresztyén teológia ellenében.

Viszont Jézus szenvedésével a Szentírás tagadja egy érzéketlen, világ feletti Isten fogalmát. Ha a patrippassziánizmust elvetve arról beszélünk is, hogy Jézus Krisztus isteni természete nem szenvedett, ezt nem abban az értelemben értjük, mintha teljesen kizárhatnánk az Atyát a Fiú szenvedéséből. A tökéletes szeretet tud bántódni és szenvedni. Isten szeretete éppen a szenvedésben vállalt szolidaritásában fejeződött ki legszebben. Szenvedéseinkben sem vagyunk egyedül, ez a passiótörténet gyakorlati vigasztaló jellege. Pontius Pilátus említésével a hitvallás több igazságot hangsúlyoz. Egyrészt a Káté által is említett polgári ártatlanságot, amit Pilátus maga is kénytelen elismerni Jézussal kapcsolatban. Másrészt a földi jog és igazságszolgáltatás törekénysége is lelepleződik általa. Noha felismeri és kimondja Jézus ártatlanságát, érdekből, félelemből, mégis halálra adja. Isten igazsága az emberi igazságtalanságokkal szemben is győz azonban. Pilátusban a római (nem zsidó, pogány) ember van képviselve Jézus halálánál. Már csak emiatt sem volt jogos Jézus halálát kizárólag a zsidóság művének tekinteni, ami sajnálatos módon az európai antiszemitizmus gyakori érve volt. Zsidók és pogányok együtt szerepelnek a passió történetében, mintegy azt is jelezve, hogy mindnyájan részesek vagyunk Jézus halálában. Végül, Pilátus, mint a történelemből is ismert alak, külön is hangsúlyozza, hogy Jézus szenvedése és halála a mi történelmünk része. Nem mítosz, hanem kitörölhetetlen véres történelmi valóság.

Megfeszítettett, meghalt, eltemettetett, szálla alá poklokra

A Kátét 39. kf. arra a páli évrre utal, hogy a kereszthalál nem egyszerűen csak kínos kivégzési mód volt, hanem az Ótestamentum szerint átokhalál is. A kereszthalált Isten ugyanis megátkozta (Gal. 3,13; 5Móz. 21,22-23). Az említett ótestamentumi hely feltehetően nem a kereszthalálra, hanem az akasztásra vonatkozott, mégis ebben az értelemben beszélhet róla Pál. Krisztus ezáltal vette magára a törvény átkát.

Az átok helye, a kivégzés szimbóluma lett a Szentírás szerint Isten aionokat fordító tetteinek színhelye. Erről szól az evangélium. Nem általában beszél Krisztusról, hanem a „megfeszítettéről.” Minden más beszéd, amely a kereszt botrányát és bolondságát megkerüli a „más evangélium” herezise Pál szerint. (Gal. 1,6kk.)

Jézus nemcsak szenvedett, hanem meg is halt. Így vált valóra, hogy a bűn zsoldja a halál. Ám a mi halálunk éppen ezáltal változik átmenetté az örök életre. Krisztus a legnagyobb ellenséget a halált csak azáltal győzhette le, hogy valósággal meghalt. Ennek jele, mint a Káté mondja, éppen az a szó, hogy „eltemettetett.”

Pokolra szállásának értelmezésénél azonban megoszlanak a tanítások.

Egyik magyarázat szerint ez halála után történt, s ez már felmagasztalásához tartozik, hiszen itt prédikált a tömlöcben lévő lelkeknek.

|| Mi Kálvinnal együtt inkább azt valljuk, hogy ez nem a halál utáni, hanem éppen az előtti állapot, amelyben Istentől és embertől elhagyatottsága nyer kifejezést. „Miután előszámláltatott, hogy Krisztus mit szenvedett az emberek színe előtt, csatoiva van az a láthatatlan és megfoghatatlan ítélet, amelyet Isten előtt kellett miértünk elviselnie.”

Éppen ezáltal szabadítottunk meg az Istentől való távolság, vagyis a pokol minden kínjától és gyötrelmétől (44. kf.). Krisztus halála tehát nemcsak testi halál volt, ha csak testileg szenvedett volna, a test megváltója lenne. A lelki szenvedés azonban még ennél is rettenetesebb volt. Walter Lüthi egy nagypénteki igehirdetésében rámutat arra, hogy amikor Krisztus vérrel verejtékezik a Gecsemáné kertjében, akkor nem pusztán a testi szenvedéstől fél, hanem attól, amiről Pál szól: „Ő, aki bűnt nem ismert, bűnné tette értünk...” (2Kor. 5,21) Krisztusnak azt kellett elszenvednie, ami lényétől leginkább idegen volt, a bűnt. Ő, aki egy volt az Atyával éppen a tőle való elhagyatást kellett

elszenvednie. Emberi kifejezésekkel alig körülírható titkokról van itt szó. Értelmezni, felfogni nem is tudjuk, hanem csak a középkori ének szimbolikájával mondhatjuk: „Királyi zászlók lobognak, fénylik titka keresztfának...”

Jézus Krisztus feltámadása

Jézus feltámadásának hite a keresztyén egyház és élet alapja. Enélkül hiábavaló a prédikálás, enélkül üressé válik minden (1Kor. 15). A keresztyén hit tehát nem történelmi emlékezés egy régen élt személyre és annak tetteire, hanem örvendezés az élő Úr jelenlétének.

Az üres sírról szóló híradások nem bizonyítékai Jézus feltámadásának, de a hit számára jele annak, hogy „nincsen itt, mert feltámadott.”

A Káté szerint Krisztus feltámadásának hármas haszna van számunkra:

① A feltámadás pecsételi meg Krisztus halálának engesztelő jellegét. Az Atya elfogadta a Fiú áldozatát, igaznak nyilvánította Őt és igazolta életét, engedelmességét és kereszten való szenvedését. A feltámadással kezdődik tehát Jézus felemeltetése. Húsvét nélkül a kereszt csak tragédia lenne, így viszont diadal. „Ha Ő fel nem támad, nincs többé bűnbocsánat” – mondja a húsvéti ének. Megigazulásunknak éppenezért a feltámadás a pecsétje, hiszen Isten azt a Krisztust támasztotta fel, aki bűneink miatt és helyettünk szenvedte el nemcsak a halál, de a kárhozat mélységeit is.

Krisztus feltámadása tehát nem egyszerűen az életbe való visszatérése, nem megelevenedés, hanem a halál legyőzése. Mi a bűnnel szemben éppolyan tehetetlenek vagyunk, mint ahogy annak zsoldjával, a halállal szemben. Az egyetlen, aki győzelmet arathatott felette: Krisztus volt.

2) Ám nemcsak megigazulásunknak, hanem új életünknek a biztosítéka is a Feltámadottban van. „Az Ő ereje most minket új életre támaszt fel.” Ez mutatja, hogy a halál nem pusztán biológiai fogalom a Biblia szerint. A tékozló fiú történetében ezt olvassuk: „ez az én fiam, meghalt és feltámadott, elveszett és megtaláltatott.” (Luk. 15,24.) A halált itt nem csak jelképesen kell értenünk, hanem az élet forrásától, Istentől való elszakadásunk valóságaként. Az Édenen kívül az ember nem szakíthat az élet fájáról, ezért el van zárva előle az „ÉLET”. Az életet, amely Isten szerint is megérdemli ez t a nevet, a Fiú hozta le közénk. Ő azért jött „hogy életünk legyen.”

Az „első feltámadás” tehát a reformátori értelemben a Krisztussal együtt meghaló életnek a feltámadása: „él bennem a Krisztus” (Gal. 2,20). Ez az élet már most valóság, már most megvannak a jelei, noha tudjuk, hogy teljes dicsőségben csak Krisztus megjelenésekor lesz látható. Ez az Ő élete bennünk hit által.

3) A húsvét legnagyobb vigasztalása mégis az, hogy Krisztus mint a halottak közül első (zsege) biztosítéka hitünk számára a mi feltámadásunknak. Olyan zálog, amely kétségtelenné teszi, hogy a halál, mint utolsó ellenség, legyőzetett.

Ezért a keresztyén hit nem a lélek halhatatlanságába vetett hit, hanem a feltámadásé. Az előbbi egyébként is inkább pogány eredetű dualizmus, semmint bibliai gondolat. Láttuk az előbbieken, hogy a halál egyébként sem csupán a testünkre, biológiai elmúlásunkra vonatkozó tény, hanem egész bűnös lényünket meghatározó valóság. Az ember testestől-lelkestől a halál rabságában van.

A feltámadásban éppúgy, mint az inkarnációban, Isten igent mondott az emberi testre is. Ennek a megdicsőült formája Krisztus teste, amelyre Pál apostol hasonlatait alkalmazva elmondható, hogy van benne kontinuitás, noha mégis egészen más, megvan benne a személy azonossága, azonban mégsem a fizikai, hús test az. Soma pneumatikon – mondja Pál. A hasonlat szerint olyan kapcsolat van a kettő közt, mint a mag és a kikelt növény között. Egészen azonos, mert a magból kel ki az új növény, mégis más. Nincs rá földi analógia, ezért felesleges, sőt káros minden spekuláció ezzel kapcsolatban. Elég tudnunk, hogy Krisztus nem maradt a halálban és minket az Ő testének tagjait sem hagyott ott. Aki többet akar mondani ennél, az a hit helyetti látásban szeretne járni. Márpedig éppen a feltámadás az, ami a hit és a reménység tárgya. A feltámadott Krisztus valósága még el van rejtve a világ felől. A feltámadott Jézus egyszer sem jelent meg a főpapoknak, ellenségeinek (egészen rendkívüli eset Saulus-Pálé) de megjelent tanítványainak. A megjelenés azonban sohasem a fizikai megtapasztalás útján támasztotta a hitet. (Lásd Tamás!) Nem a látás útja vezet a hithez, hanem a hit útja vezet majd a színről színre látás felé. Addig is azonban azok boldogok, akik noha nem látják Krisztust a szemünkkel, de hisznek Benne, mint élő Úrban. Ez a húsvéti hit teszi „reménységgé, s örömmé” a halál közelében támadó kétségeket és félelmeket.

A megjelenés-történetek vigasztalásul írtak meg. Tapasztalati világunk ellentmond annak, amiről az evangélium örömmüzenete szól. A hit

azonban éppen a kétségek és ellentmondások között tapasztalja meg Krisztus jelenlétét.

Felméne mennyekbe

Krisztus megjelenéseinek sora lezárult az Újtestamentum szerint. Felhő takarta el Őt tanítványai szeme elől. Ez azt jelenti, hogy isteni természetére nézve van jelen szüntelenül mi velünk (47. kf.). Azaz Igéjével, Szentlelkével, kegyelmével.

Eltávozása tehát azt jelenti, hogy Ő az Atya jobbára ült. (A korabeli kifejezés a királyi méltóságot fejezte ki.) „A mi javunkra van ott” mondja a Káté. (46.kf.)

Ezt a hasznát a Káté szintén hármas vonatkozásban adja elénk.

- ① Krisztus (az ember Jézus) a mi közbenjárónk, Paraklétoszunk az Atya szíve előtt. Ezt már főpapi tiszttel kapcsolatosan említettük. Imádságainkat, kéréseinket ezért bocsáthatjuk az Ő nevében az Atya színe elé. Sőt bűneink bocsánatát is azért kérhetjük, mert „van szószólónk az Atyánál.” (1Jn. 2,1) Jó tudnunk azt, hogy Jézus nem vádolóként, hanem bennünket megértő főpapként könyörög értünk. Nemcsak mi imádkozunk tehát, hanem Ő imádkozik földi egyházáért. Ezért nem lehetett olyan nyomorúság és mélység, amelyben ennek tudata ne adna vigasztalást és reménységet.
- ② „A mi testünk a mennyben zálog nekünk...” Krisztus a mi testünket, azaz az emberi testet vitte magával a dicsőségbe. Ez a felemeltetés biztosít bennünket hitünkben, hogy Ő a Fő minket is fel fog emelni magához.
- ③ A viszontzálog, akit maga helyett elküld, a Szentlélek, aki a szívünkben pecsételi meg mindazt, ami tőlünk független valóság is a Krisztus által. Ő emeli fel a tekintetünket és Ő tesz késszé, hogy az „odafelvalókkal törődjünk.”

A menny a mai ember számára felvetheti a lokalitás problémáját. Mit jelent az, hogy Krisztus „fel”-ment oda. Ez a csillagok felettséget jelenti? – Aligha. Számunkra a mennyet sokkal inkább Krisztus jelenléte „lokalizálja”, semmint a menny fizikai elhelyezése adna választ arra a kérdésre, hogy „hol van?” Krisztus. Az Atya jobbán, fenn, ez inkább minőségi, semmint helyi megjelölés. A mélységgel, az alacsony sorssal szemben ez valóban felemeltetés mindenek fölébe. Annak a látható kifejezése volt ez a tanítványok számára, hogy Krisztus

mindenek fölébe helyeztetett. Csakugyan Ő az Ura mennynek és földnek, noha ezt a királyi tisztet csak az egyház látja hitben. Egyszer azonban nyilvánvaló lesz az egész kozmosz számára.

Lészen eljövendő...

Krisztus „elmenetelének” képe szorosan kapcsolódik eljövételének parúziájának gondolatához. Ő nemcsak a volt, a van, hanem az eljövendő is. A Káté szerint ebben a hitben az a vigasztalás, hogy felemelt fővel várhatjuk vissza Őt. Nem egy másik Krisztust, hanem ugyanazt, akit már ismerhetünk. Ezért már most minden rajta ítéltetik meg. Az utolsó nap csak nyilvánosságra hozatala lesz annak, ami Krisztusban a világot már most szétválasztja.

A SZENTLÉLEK ÉS AZ EGYHÁZ

Heidelbergi Káté 53-55. kf. II. H.H. XVII-XVIII.

A Szentlélek személyéről és munkájáról kettős választ olvasunk az 53. kérdés-feleltben.

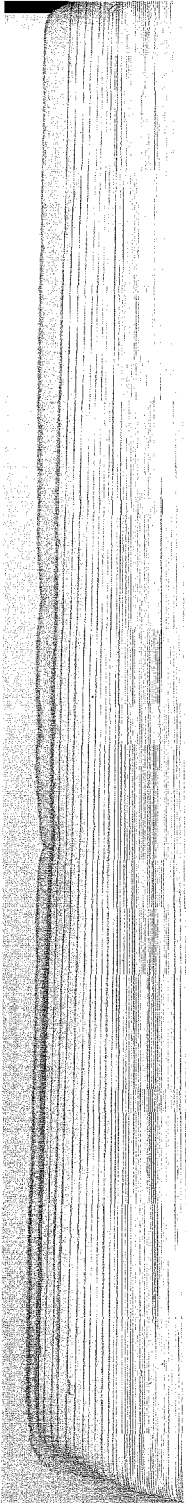
Egyrészt idézi az ógyházi hitvallásos meggyőződést, amelyet a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás (381) így fogalmazott meg: „És a Szentlélekben, megelevenítő Urban, aki az Atyától származik, aki *az Atyával és a Fiúval együtt imádandó és dicsőítendő*, aki szólott a próféták által...”

A felelet második része személyes hangú és a Szentléleknek bennünk való munkájáról szól. Fontos üzenetet hordoz ez a mondat: „hiszem, hogy Ő nekem is adatott...” Amikor még a pünkösdi ünnepét is sokszor a Lélek hiánya ünnepeként tekintjük, ez hitvallás egyértelmű határozottsággal beszél arról, hogy a Szentlélek nélkül mi sem Krisztust, sem az Atyát nem ismerhetnénk, Krisztusnak semmilyen jótéteménye nem lehetne a miénk. De éppen az az eredete az életünkben mindezeknek, hogy Isten kitöltötte ránk, a szívünkbe szeretetét.

A trinitárius beszéd a Szentlélekről ugyanakkor számos félreértéstől óv meg.

Mindenekelőtt attól, hogy személytelenül beszéljünk róla. Az Újszövetségben a *to pneüma* semleges nemű szó, másfelől mindkét testamentum inkább funkcionálisan beszél a Szentlélekről, azaz sokszor „valami”-ként. Az ilyen kifejezések, mint „a Magasságos ereje”, az „ajándék”, „zálog”, foglalo stb. azt a félreértést erősíthetik, hogy a Szentlélek a maga tárgyi valóságában megkülönböztetendő az isteni cselekvés alányától. A Szentlélek személy voltának hangsúlyozása azonban nemcsak az ógyházi dogmafejlődés következménye, hanem implicite benne van a Szentírásban is. Ez nem valami későbbi visszavetítés, hanem magától értetődő valóság volt a Biblia emberei számára.

A Szentlélek nem az ember lelke, de nem is valami világszellem, ahogy a 19. századi idealizmus értelmezte. „Az Úr pedig a Lélek” – mondja Pál a 2Kor. 3,17-ben, sőt már az Ótestamentumban is a Jahve Lelke, Isten Lelke kifejezések Isten személyes jelenlétére utaltak. Általa vesz lakozást Krisztus a tanítványoknak szívében, ill. általa jön el újra az árván maradt tanítványokhoz a János evangéliuma szerint (14,18).



Egészen plasztikusan fejezi ezt ki a jánosi írásokban szereplő paraklétosz kifejezés is. Ő ama másik ügyvéd, közbenjáró, aki a mennyben lévő paraklétosz (1Jn. 2,1) mellett a tanítványokban munkálkodik, Krisztusról győzve meg őket és a világot (Jn. 4,16). Krisztust dicsőíti, mert az övéből vesz (16,14) és Ő könyörög a hívők imádságával együtt, hogy amit azok netán rosszul kérnének, Isten akarata szerinti imádsággá formálja (Róma 8,25). Ezt a Lelket meg lehet szomorítani is (Ef. 4,20), neki ellene lehet állni. (Csel. 7,51) Mindezek azt mutatják, hogy a kijelentés és a keresztyén tapasztalat a Lélekről, mint személyről szól.

Ezért következtethetett helyesen az említettek közül a Szentléleknek a Trinitáson belüli személy voltásra az ógyházi tanfejlődés. A keleti teológia kitarzott a Jn. 15,26-ra hivatkozva az Atyától való származás mellett. A nyugati trinitástan, főképp Ágoston nyomán nem a kettős, hanem a közös eredetet hangsúlyozta. A Szentlélek a vinculum charitatis, vagy a mutus amor, azaz a szeretet-kapcsolat az Atya és a Fiú között. A toledói zsinat ennek nyomán toldotta be a filioque szócskát a Nicea- Konstantinápolyi Hitvallás szövegébe, amely egyik okozója lett a nagy egyházszakadásnak.

Tény, hogy a Szentírás kevesebbet beszél a Szentlélek személyéről, mint a munkájáról. Valójában mindig hatásából, munkájából ismerhető fel. „A szél fű, ahová akar, zúgását hallod, de nem tudod honnan jő és hová megy” – mondja Jézus Nikodémusnak. Ebben a Lélek szabadsága éppúgy benne van, mint számunkra kinyomozhatatlan titka. Független az emberi erőfeszítésektől, Őt sem megidézni, sem befolyásolni nem tudja az ember – az egyház sem. De könyöröghet eljöveteleért: Veni Sancte Spiritus!

A Szentlélek munkájában a pünkösd üdvtörténeti választóvonal. Nem azt jelenti, hogy korábban nem munkálkodott a világban, hanem azt, hogy csak Jézus megdicsőülése után jöhetett el az Atyát a Fiú által megdicsőítő Lélek korszaka. Korábban egyesekben, most Isten egész népében munkálkodik és osztogatja ajándékait.

Isten a Szentlélek által végzi el bennünk mindazt, amit megváltásunkért értünk és rajtunk kívül tett. Tapasztalatunk sorrendjében itt megfordul a Szentháromság rendje: Szentlélek-Fiú-Atya. Hiszen a Szentlélek által mondhatjuk Úrnak Jézust, mint ahogyan a Fiú által kapjuk a „Fiúság Lelkét”. Óáltala nevezhetjük Atyának Istent. Egyik sem természetes adottság, hanem Isten munkája bennünk.

Egyetemes értelemben pedig azt kell hangsúlyoznunk, hogy a Szentlélek az Atyával és a Fiúval együtt részese mind a teremtésünknek, mind a megváltásnak. Jóllehet elsődleges munkaterülete az egyház, ahol Ő teremt közösséget (Lélek közössége) mind a Fővel, mind a tagoknak egymás között, – munkaterülete az egész teremtett világ is. Hiszen ott volt a teremtés hajnalán, de épp így záloga, kóstolója az új teremtésnek is.

Azt mondhatjuk tehát, hogy a Lélek munkája nem független Krisztustól és az Atyától, mint ahogy a Lélek felismerésének is a testet öltött Ige a mércéje. A lelkek azon mérhetők le a gyülekezetben, (s itt nem az egyes emberi lelkek megítéléséről van szó), hogy hogyan viszonyulnak a Názáreti Jézusban közénk jött Istenhez. Az a lélek, amely nem Jézus-szerű – hogy így mondjuk –, nem lehet a Szentlélek. Ezért a gyümölcse árukkodik és hitelesíti igazán munkáját és nem a rajongás különleges jelei. Ezek pedig a krisztusi élet hétköznapi valóságai, amelyekről Pál beszél a Gal. 5,22-ben.

A megszentelt élet elsősorban az emberi kapcsolatok minőségében tükröződik. A Lélek gyümölcse nem különleges emberré, hanem igazán emberré tesz.

Ettől meg lehet különböztetni a Lélek ajándékait, vagy kegyelmi ajándékokat, amelyekben viszont különbségek vannak. Erről azonban majd az egyházzal kapcsolatosan szólunk, hiszen ezeket az egy testen belüli szolgálatok rendjében adja elénk az Újszövetség.

Pünkösd ünnepe a Sinai helyi törvényadás ünnepe is volt a korabeli zsidóság számára. Nem véletlen, hogy a Szentlélek eljövetelének napja is ez lett. Az új szövetség, amelyről Jeremiás próféta beszél itt teljesedett be: Isten a maga törvényét a szívekbe írta be. (Jer. 31,31-34) Ez jelenti a Lélek szabadságát a törvény betűjével szemben. „Ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság” – mondja Pál. (2Kor. 3,17)

A Lélek jelenléte tehát nem félelmet, hanem felszabadulást jelent. Olyan új életstílust, amely az előítéletek falait is áttörve terem új közösséget emberek között. Faji, nyelvi korlátokat áttörve tette már az első pünkösdkor is Isten egy népévé azokat, akik a Lélek által Krisztusban hittek. A törvényeskedés rabszolgáiból Jézus barátai formálódtak. Ezt a szabadságot azonban nem mi teremjük a magunk számára, hanem Krisztus ajándékozza nekünk Lelke által erőterében. Ez a belső törvény és vezetés azért nem vezet anarchiához, mert a Lélek szerinti

élet ismeri is a szabadság korlátait: s ez a felebarát, a másik ember lelkiismerete – amint erről Pál beszél a Róma 14-ben. A szeretet ezért fegyelmez is, sőt ezért lesz minden lelki ajándéknak mércéje az, hogy épít-e és hasznára van-e az egész testnek.

Ezért jogosult annak hangsúlyozása, hogy az Apostoli Hitvallás egy lélegzetre mondja ki: hiszek Szentlélekben, hiszem az egyházat. Ezért következik a Szentlélekről szóló tanítás mellett közvetlenül az ekleziológia.

Az egyház

Helyesnek látszik az a kissé iskolás módszer, hogy további kérdésekre bontjuk a Káté feleletét.

Ki? – „Isten Fia...” – Az egyházban tehát Krisztusról van szó. Nem valamiről, nem egy ügyről, hanem egy személyről. Ő az alanya, elkezdője mindannak, ami az egyházban történik. Ezért is a hitünk tárgya az egyház. Természetesen van különbség a hitvallás mondat szerkezetében is a kétféle hit között. Nem az egyházban hiszünk, hanem az egyházat hisszük. De azért hihetjük, mert Krisztusban hiszünk és így hisszük, hogy az a munka, amit Ő kezdett el, teljességre is jut. Az egyház létének ez az isteni garanciája.

Mikortól meddig? – „A világ kezdetétől annak végéig...”

A II. Helvét Hitvallás ezt így mondja: „Mindig volt és mindig lesz egyház.” Az egyház léte átfogja az emberi történelmet. Az időbeni egyetemesség azt is jelenti, hogy nem velünk kezdődött az egyház. Az időbeni egyetemesség azt is jelenti továbbá, hogy nem pünkösöd az egyház abszolút kezdete. Noha Krisztus egyházáról csak azóta szoktunk beszélni, ez a szemlélet nem felejtkezik el az ószövetségi Isten népéről sem, sőt azokról az időkről sem, amikor már az ósatyák idejében „kezdtek segítségül hívni az Úr nevét.” (1Móz. 4,26) A két nép között van kontinuitás és diszkontinuitás. A pünkösöd utáni gyülekezet már nem egy népből választatott ki. Erről szól a következő rész.

Honnan? – „Az egész emberi nemzetségből”. Amint Izráelt a népek közül választotta ki Isten, ugyanúgy az egyházat is a minden népből, nyelvből és ágazatból hívja el. Az egyház ezért soha nem lehet azonos valamely népi, nemzeti közösséggel. Lehetek ugyan olyan egyház-történeti korszakok, amikor a keresztyén egyház egybeesni látszott egy-

egy népnek az egészével, a valóságban azonban akkor is csak a „népen belüli nép” volt.

Hogyan? – „Igéje és Szentlelke által az igaz hit egyességében.”

Az egyházat Krisztus az Ige által hívja el. Ez cseng vissza az egyház görög szavában. Az ekklésia – noha tudjuk, hogy csak a héber káhal szó fordításaként került az ószövetségi szóhasználatba – eredetileg a népgyűlést jelentette, amelyre a hírnök szavára kisereglettek. Isten jó híre, az evangélium szőlítja meg az embert, s azok, akik a hit hallásában erre válaszolnak, összesereglenek. – Az Ige azonban csak a Szentlélek által szól hatékonyan. Ezért a reformátori szóhasználatban ez a szókapcsolat jellemzővé is válik. Ige Szentlélek nélkül csak emberi szó, Szentlélek Ige nélkül pedig rajongás.

Már ez az összefüggés is alátámasztja, hogy miért beszélünk szinte egy lélegzetre a Szentlélekről és az egyházzal. A Szentlélek sajátos munkaterülete az egyház. Ő hívja el az Ige hirdetőit az egyházban.

Mit? – „Magának egy kiválasztott gyülekezetet”

A reformátor atyák szerint az egyház egyik meghatározója, hogy „coetus electorum”, azaz a kiválasztottak gyülekezete. A cél is benne van a mondatban: magának. Az egyház tulajdonosa tehát nem az azt alkotók közössége, hanem Isten.

Ez a gyülekezet azonban Isten munkájának eredményeként látható formában is megjelenik a világban. Noha Isten tudja egyedül, hogy kik tartoznak az üdvözültek seregébe, az egyház mégsem láthatatlan, hanem valóságos emberi közösség. Ennek nyomán beszéltek a teológusok Ágoston nyomán a látható és láthatatlan egyházzal. Az egyház, mint hitünk tárgya láthatatlan. Ez azt jelenti, hogy bibliai, újszövetségi megközelítésben az egyház hitbeli valósága meg kell, hogy előzze annak tapasztalati valóságát. Jó példa erre Pál korinthusi beköszöntője: (1Kor. 1,2). Noha a gyülekezetben szakadások, tanbeli torzulások voltak, Pál mégis a „Krisztus Jézusban megszenteltekről, elhívott szentekről” beszél. Ennek nyomán tették az egyház jelzői sorába a későbbi hitvallások az alábbiakat: egy – szent – egyetemes – apostoli.

Egy, mert Isten az egész világból csak egy egyházat hív el. A tapasztalati valóság az, hogy ez az egy egyház felekezeti törések rész-szerintiségében él. E törések azonban nem feledtetik, hogy ez az egység Krisztusban és Krisztus által máris valóság, hiszen az egyház egységben

van a „hárommegy Istennel”. Krisztus azért könyörög, hogy a Szentháromságon belüli tökéletes szeretet egység kiábrázolódjék egyházán is (Jn. 17). A világ csak erről ismerhet rá Krisztusra az egyházon keresztül.

Szentsége nem azt jelenti, hogy tagjai büntelenek, hanem azt, hogy maga az egyház *communio sanctorum* – azaz a szentek közössége. Szent, mert Isten céljára félretett. Tagjai is szentek. Az Újszövetségen belül ezért a szent szó emberekre nézve csak többes számban fordul elő (hagioi) és az egyház tagjaira vonatkozik.

Egyetemes, vagy katolikosz, azaz az egész lakott földre kiterjed. A reformátori hitvallások ragaszkodtak ahhoz, hogy a szó eredeti értelmében maradjanak katolikusok, – természetesen minden egyéb további jelző nélkül.

Apostoli, mert az apostoli hit folyamatosságában él. Az igaz hit egysége tehát azt is jelenti, hogy a ma egyháza a reformátorokon, egyházatyákon keresztül az apostoli egyházzal van közösségben. Az igaz hit egységéről van szó, tehát az egység kritériumát nem lehet lejjebb szállítani, mint a Szentháromság Istenbe vetett igaz hit és az ebből következő életgyakorlat.

Mit tesz vele Isten? – „Oltalmazza és megőrzi...”

Isten tehát nem hagyja magára egyházát sem az üldöztetések, sem a tévtanítások támadásaival szemben. Az elhajlások után ezért támaszt újra és újra reformációt, ébredést az egyházban. A reformáció így sohasem valami befejezés, vagy eredmény, hanem folyamatos igény. „Ecclesia reformata est semper reformanda...” – vallották az atyák.

Mi közöm mindehhez? – „Én is élő tagja vagyok...”

Ez a mondatrész teszi a hitvallást személyessé. Az egyházzal nem beszélhetünk soha kívülállóként, hiszen akkor éppen a titkát nem értjük. A személyes elkötelezettség azt jelenti, hogy itt az én ügyemről, rólam van szó. Az egyház így nem általában téma, hanem nekem, itt is most. Ebben a vonatkozásban nincs helye olyan tárgyiasításnak, amely az egyház ügyét elválasztja legegyszisztenciálisabb kérdéseimtől.

A Káté sorrendje azonban még valamire emlékeztet: Az egyház léte mind történeti, mind teológiai vonatkozásban megelőzi az én tagságomat. Nem a sok individuum társulása teremti meg az egyházat, hanem Krisztus az Ő testébe tagol be minket, mint élő tagokat.

Ezt azután a következő kf. (55.) ki is fejti bővebben. Az egyes hívőnek és az egyháznak a kapcsolatát két irányból kell megvilágítani: Én Krisztusból részesedem, hisz Krisztus életadó ajándékai Tőle a Főtől áradnak. Ez viszont rögtön vissza is kell hogy kapcsoljon a test közösségéhez: ajándékainkat készséggel és örömmel osztjuk meg a többi taggal. Ezért az egyéni adományok nem vezetnek egyénieskedéshez. Az egyházban minden élő tagra szükség van. A kéz nem mondhatja lábnak: nincs rád szükségem.

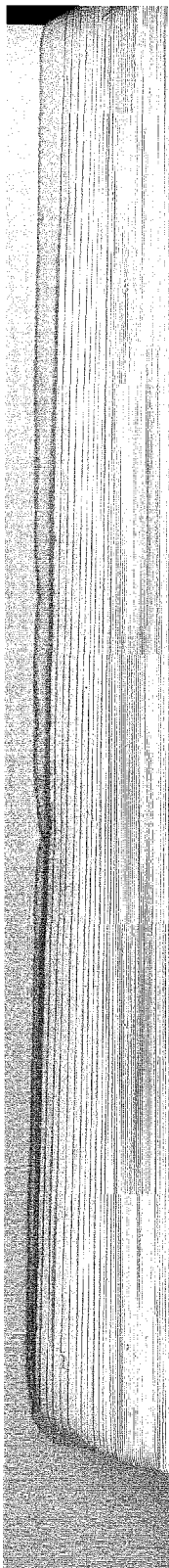
Az elmondottak külön-külön szerepelnek azokban a bibliai képekben és tanításokban, ahogyan mind az Ő, mind az Újszövetség beszél az egyházról. E képek között vannak statikusabbnak és dinamikusabbnak látszók, azonban azt meg kell említenünk, hogy az egyházat inkább *eseménynek*, semmint valami statikus intézménynek mutatják be. Ezzel természetesen nem tagadjuk, hogy e földön élve intézmény is, amelynek rendje, szervezete, jogi formái is vannak.

E szavak közül a gyülekezet, ekkleszia a leggyakoribb (Mt. 16,18). – De szerepel az Isten népe (laosz tou theou) elnevezés is. Az épület, építkezés hasonlata kettős értelemben is szerepel: egyrészt az alapkö, a fundamentum Krisztus, másrészt a tagokat, mint élő köveket építi be Isten az Ő házába (1Kor. 3,9; Ef. 2,20; 1Pét.2,7).

A nyáj és pásztor képe szintén ószövetségi eredetű. Izrael pásztora Jahve (80. Zsolt.) Jézus pedig magát nevezi a jó pászornak. (Jn. 10) Az egyház tehát juhnyáj abban az értelemben, hogy nincs védelem és vezetés nélkül. A Főpászornak a vezetése alatt munkálkodnak a gyülekezet pásztorai. (1. Pét.5,2-3) Ebben a szolgálatban Jézus pásztori lelkületének kell tükröződnie.

Az egyház, mint nőalak nemcsak a szó nyelvtani nemében tükröződik, de az Ő- és az Újszövetség képeiben is. Jahve és a nép kapcsolatát gyakran hasonlítják a házassághoz, ill. jegyességhez. (Hóseás, Sion leánya stb.). Ezt a képet az Újszövetség kibővíti az anya szereppel. (Jn. II. levele) A kiválasztott úrnőnek gyermekei vannak. (A kyria szóból származik a legtöbb nyelvben az egyház szó: Kirche, church, cerkv, stb.)

Emellett szerepel természetesen a jegyesség, ill. a házasság képe is az Újszövetségben. (Ef. 5.) A felette nagy titok (mysterion) amiről Pál beszél nemcsak a férfi és nő kapcsolatát jellemzi, hanem Krisztus és az egyház viszonyát is. Ebben a kapcsolatban van alá és fölé rendeltség. A



Főnek engedelmességgel tartozik a test, de Krisztus uralma egyben védelmet is jelent az egyház számára.

A menyasszony képe pedig arra emlékeztet, hogy az egyház Krisztus eszkatológiai ígéreteinek fényében várakozik a vőlegény dicsőséges megjelenésére. Az egyház ezért a reménység népe. Nem múltja, hanem a jövője határozza meg magatartását. (Jel. 22,17)

Az egyetlen sajátágosan újszövetségi kép a „*Krisztus teste*” kifejezés. A *szóma tou Krisztou* egyedül Pálnál fordul elő, mégpedig kettős összefüggésben.

Az Kor. 12-ben inkább az a hangsúlyos, hogy az egy gyülekezet a szolgálatok sokféleségében egy. Vagyis a különféle kegyelmi ajándékok együttese mutatja, hogy ezeken keresztül az egy *Úr* és egy *Lélek* szolgál. A különbség itt természetesen munkamegosztást és nem szakadásokat, versengéseket jelent. ebben az értelemben tanít a feltehetően forrásul szolgáló tanmese is, amely Menenius Agrippától származik és eredetileg a társadalmi munkamegosztásra vonatkozott. Itt azonban Pál nyomán többről is szó van, mint egy hasonlatról. A 12. vers céltudatosan töri meg az analógia logikáját. A hasonlat szerint itt az egyház szónak kellene állnia, de Pál Krisztust mond. A Krisztustest képe itt tehát nem egyszerűen hasonlat. Inkább szimbólumnak nevezhetnénk. Azt fejezi ki, hogy az egyházban Krisztusról van szó. Vigyáznunk kell azonban Krisztusnak és az egyháznak teljes azonosításánál. A reformátorok ugyanis Krisztus jelenlétének függvényeként beszéltek az egyházról: *Ubi Christus, ibi ecclesia*. *Krisztus nincs az egyházhoz kötve. Az egyház önmagában nem biztosítja Krisztus jelenlétét.*

Erről a dialektikus viszonyról beszél pl. a Jel. 3,20 is.

Krisztus úgy van jelen az egyházban, hogy egyidőben az ajtó előtt is áll. Kívülvalóként vár arra, hogy övéi meghallják szavát és behívják őt. *Krisztusnak az egyházban való jelenlétét tehát nem az egyház fennállása garantálja, hanem az Ige meghallása és az iránta való engedelmesség.* Így azonban igaz, hogy Krisztus nem akar elszakítva lenni az övéitől. Amikor Krisztust mondunk, akkor egyúttal az Ő testére is gondolnunk kell. Az egyirányú, ám kölcsönös kapcsolat rendje szerint kimondhatjuk tehát, hogy Krisztusról sem beszélhetünk az Ő egyháza nélkül.

A Kol. 1,24 szerint Pál arról beszél, hogy Krisztus az egyház által vállal szenvedő szolidaritást a világgal. Vagyis a Krisztus szenvedései nem

érték véget. Nem szótériológiai értelemben van azoknak híja, hanem történetileg. Az egyházra nézve paradigma tehát Krisztus keresztye. Sorsában hordozza a Krisztus halálának hasonlóságát. Nem igényelhet földi hatalmat, gazdagságot magának.

Ugyanakkor az egyház a Krisztus megdicsőült teste is. A Feltámadott az, aki övéivel van minden napon. Ez a garanciája annak, hogy az egyházon a pokol kapui sem vesznek diadalt. Ennek megtapasztalása azonban csak hitben lehetséges, mint ahogy a Feltámadott is csak övéinek jelentette meg magát. Ez a jelenlét azonban az eszkatológikus elrejtettségben megy végbe. Még nem lett nyilvánvalóvá, mivé leszünk (1Jn. 3,2). Ha az egyház ezt idő előtt maga szeretné nyilvánvalóvá tenni, a triumfalizmus ördögi kísértésébe esne. Akkor nem Isten dicsőségét, hanem a maga dicsőségét keresné. Ám éppen az üldöztetések és megaláztatások között van helye az emlékeztetésnek: „Királyi nemzet vagy, noha te kicsiny vagy...”

A test képe ebben a vonatkozásban már túl is mutat a helyi gyülekezeten, az ekklészia határain. Az egy, egyetemes egyház és gyülekezetek, az egyházak közössége is. Ezért fordul elő a szó egyes és többes számban (ekklésziái).

Az egységet jól szimbolizálja a Jelenések könyvében szereplő hétágú gyertyatartó (1,20). Ez olyan olajmécses volt, amelyben ugyanaz az olaj égett, noha helyileg több sajátosság is jellemezte az „ágakat”. Krisztus azonban mindegyikük helyét és helyzetét ismeri. Mindegyiknek a maga helyén és helyzetében kell világítania.

A helyi egyház és az egyház egyeteme tehát nincs ellentétben egymással. Minden gyülekezet teljesen egyház abban az értelemben, hogy az egyház ismertető jegyeit hordozza. Természetesen nem a teljes egyház, amely térben és időben jelenti a teljességet, a plérómát. Ebben a vonatkozásban minden tag, de minden gyülekezet is csak rész szerintiséget képvisel. Mégsem csak rész szerint egyház, mint ahogy az egy gyűszűnyi tengervíz is hordozza az „egész” összetételét, noha azért mégsem a tenger.

Mik az említett ismertetőjegyek, a *notae ecclesiae*? A reformátori válasz erre: az ige tiszta hirdetése, a sákramentumok helyes kiszolgáltatása, az egyházfegyelem (szeretetszolgálat) gyakorlása. 1. 2. 3.

Ezek egyúttal az egyház szolgálatait is magukban foglalják. Bibliai szóhasználatból élve itt hármasszólókról beszélhetünk:

1) *Martyria* – bizonyágtétel Krisztusról szóval és tettel missziói bizonyágtétel, a Krisztusért követtségben járás és emberek térítése az Úrhoz. Befelé viszont az Ige hirdetése és a gyülekezet tanítása.

2) *Koinónia* – közösség, egység, amely befelé irányul, s tartalma az, amit az 55. k. kapcsán már említettünk.

3) *Diakónia* – szeretetszolgálat, amely egyszerre befelé, ill. kifelé irányuló szolgálata az egyháznak. A biblikus rend szerint jót kell tenni mindenekkel, de *kiváltképpen* a mi hitünk cselédeivel (családtagjaival).

Az üdvösség rendje:

A) ISTEN KEGYELMI KIVÁLASZTÁSA

// HH. X. fejezet

Deus elegit nos ex gratia – mondja a hitvallás. A kiválasztás tanítása nem független tantétel, hanem a kegyelemről szóló tanítás része.

Pál az üdvösség rendjéről szóló tanítását, az ún. aranyláncot (Rm. 8,29) ezzel kezdi: „Mert, akiket eleve kiválasztott, eleve el is rendelte.”

Arról van tehát itt szó, hogy az üdvösségünknel a kegyelem feltétlen szabadsága a döntő. Isten, mint Isten akar velünk valamit. Az Ő szuverenitását nem korlátozza semmi.

Az emberi logika számára itt az a buktató, hogy egyszerre és egyidőben akar beszélni Isten döntéséről és az emberi szabadságról. Amikor azonban az üdvösség rendjéről van szó, akkor a bibliai gondolkodás az az egyirányú utat követi, amelyben minden láncszem Istenhez kapcsolódik. Ő az alanya az aranylánc valamennyi láncszemének. Ő választ ki, Ő igazít, szentel és dicsőít meg.

Üdvösségünk kezdete és vége tehát Isten a Jézus Krisztusban. In Christo electi vel praedestinati sumus – mondja a Hitvallás. A Krisztustól függetlenített tant lehet fatalista módon félreérteni. Ám az Ef. 1,11 szerint „Őbenne lettünk örököséiv is (Istennek) mivel eleve elrendeltettünk erre annak kijelentett végzése szerint, aki mindent saját akarata és elhatározása szerint cselekszik, hogy dicsőségének magasztalására legyünk.”

Barth úgy érti ezt a verset, hogy a kiválasztás tana kizárólag a Jézus Krisztus ismeretén alapul. Ő a kiválasztó Isten és a kiválasztott ember egyben. Szabad kegyellel önmagát a bűnös ember számára, s a bűnös embert a maga számára rendeli. Az ítélet és kegyelem dialektikája tehát elsősorban Jézus Krisztusra nézve érvényesül. Ő Isten választottja, de elvettje is. Ennek az érvelésnek az az erőssége, hogy a hitvalláshoz hasonlóan Krisztusban és Krisztusra nézve értelmezi a kiválasztást. Isten szeretetének oka nem bennünk van, hanem az Ő örök döntésében. A hiánya az, hogy nem ad választ igazán az egyéni elvettetésre.

A predestinációt meg kell különböztetnünk a kiválasztástól, bár az utóbbi az alapja az előzőnek. A Szentírás egésze beszél arról, hogy Isten kiválasztó Isten, aki a sokakból keveseket választ ki, de nem önmagukért, hanem a sokakért. A világegyetemben kiválasztja a Földet, a Földön az embert, a népek közül egy népet. Ebből a népből is prófétákat, papokat, királyokat, szabadítókat támaszt. Valamilyen célra történik tehát a kiválasztás. Ennek az analógiájára beszélhetünk az egyház kiválasztásáról is. A *coetus electorum* azoknak a gyülekezete, akiket Isten kiválasztott a világból és akiket elhívott a Fiával való közösségre.

Az újkorban a darwinizmus is beszélt a fajok természetes kiválogatódásáról. Óriási különbség van azonban eközött és a bibliai gondolatok között. Ott az erősek, az életképesek választódnak ki, itt Isten a világ erőteleneit, nemtelenjeit választja ki (1Kor. 1,27).

A szolgálatra való kiválasztás az alapja az üdvösségre történő elrendelésnek is. Ez a tévesen Kálvinnak tulajdonított tanítás megtalálható már Augustinus teológiájában is, s mint említettük, ott is a kegyelemtan összefüggésében. Kálvin is, Ágoston is óv a kettős kísértéstől: kíváncsiskodva túl sokat akarjunk mondani erről egyfelől, másfelől túlságosan keveset mondjunk róla, noha a Szentírás világosan tanít ebben a kérdésben. E két határmesgye között szabad és kell tanítanunk róla. Először azt kell megkérdeznünk, hogy mi ennek a tanításnak a célja.

Ha a páli lokusokra figyelünk, akkor mindenekelőtt az, hogy Isten dicsőségét állítsa a középpontba. „Dicsőségének magasztalására” történik ez a kiválasztás. Magának választ ki bennünket, a Maga céljára. Életünknek értelmét tehát az a bizonyosság adja meg, hogy „nem a magamé vagyok.” Ebben a véletlenszerűséggel és a sorsszerűséggel szemben adja ez az egyetlen vigasztalást, amint a Káté 1. kf.-e beszél róla. A célja tehát a vigasztalás és nem az elrettentés. A pozitív rácsodálkozás: Ki vagyok én, hogy Isten engem választott. Isten emberei mind az Ó, mind az Újszövetségben felteszik ezt a kérdést. Ezzel minden dicsekedésnek, másokkal szembeni gögnek vége van.

A Kátében, ahol a 129 kérdés egyike sem foglalkozik kifejezetten a predestinációval, így van jelen lelkigondozói célzattal ez a tanítás: Tudhatom, hogy aki magának választott, meg is tud őrizni és így minden az én üdvösségemre szolgál.

E tanítás helye nem a spekuláció, hanem a doxológia. Ezért fejezi be az Izrael kiválasztásával kapcsolatos valamennyi talánynak tárgyalását Pál ezekkel a szavakkal: „Ő Isten gazdagságának, bölcsességének és ismeretének mélysége. Milyen megfoghatatlanok az ő ítéletei és kinyomozhatatlanok az ő utai. Ugyan ki értette meg az Úr szándékát, vagy ki lett az Ő tanácsadója? Vagy ki előlegezett neki, hogy vissza kellene fizetnie? Bizony tőle, általa és érte van minden: ővé a dicsőség mindörökké Ámen.” (Róma 11,33-36)

Ha nem ezzel az imádságos lelkülettel közelítünk a predestináció tanához, igen veszedelmessé is válhat. Ennek a kísértéseiről a Hitvallásban is olvasunk.

Már azt is jó meggondolnunk, hogy a predestináció a mi véges időfogalmaink kategóriáiban szólal meg. (Előre, később, stb.) Vajon Isten léteben és az Ő dimenziójában van-e értelmük ezeknek? Hiszen az újesztendei dicséret szavai szerint „Jelen vannak múltak, jövődök egy tekintésben...”

A teológiatörténetből is ismerünk spekulatív vitákat, amelyek feltehetően túlmennék a kálvini mértéktartás határain. A supralapsarianus és az infralapsarianus vitát is ide sorolhatjuk. A kérdések itt a bűneset körül forogtak. A szupralapszariánusok szerint Isten már a teremtés előtt kiválasztotta azokat, akiket a bűnben fog hagyni. E spekuláció csaknem Istent teszi meg a bűn okának is, hisz úgy tűnhet, hogy magát a bűnesetet is Ő rendelte volna el.

Az infralapszariánus tanítás szerint Isten a maga dicsőségére megteremtette a világot, megengedte a bűnesetet, a massa perditionisból kiválasztotta az irgalom edényeit, értük elküldte Fiát, az elvetetteket pedig a bukott angyalokkal együtt az örök kárhozatra veti. Ez a tanítás tiszta logikája ellenére is elköveti azt a hibát, hogy Krisztus váltságára nézve redukciót hajt végre. Így Krisztus nem mindenkiért, csak a választottakért halt volna meg. Az egyetlen újszövetségi hely, amelynek alapján erre lehetne következtetni a Máté 20,28: „adja életét váltságul sokakért”. Az anti pollón exegetikai értelmezésénél azonban a hebraizmust is figyelembe kellene venni. Így tehát nem fordítható azzal a magyarázattal, hogy a sokakért azt jelenti, hogy nem mindenkiért. Ellenkezőleg, éppen az egynek az egészért, a többiekért vállalt szenvedéséről van itt szó. Ez a felfogás figyelmen kívül hagyja Isten általános üdvakarátát: „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön az igazság ismeretére eljusson.” (1Tim. 2,4) Az opus proprium, Isten

elsődleges akarata tehát nem a kárhozat, hanem az élet és üdvösség. A megkeményítésről csak mint opus alienumról beszélhetünk, mint amely Isten lényétől idegen tette. Mondhatjuk tehát azt, hogy az elvettetés, a reprobatio, melyet még Kálvin is *horribile decretum*-nak nevez, – mint sötét árnyék kíséri a fényt. Ha Isten igenjén van is a hangsúly a kijelentésben, hangzik az Ő nemje is. Megérteni és megmagyarázni nem tudjuk, de éppen ezt veszi ki a kezünkől ez a tanítás. A kíváncsiskodó kérdésekkel szemben Jézus józanító figyelmeztetésére kell figyelnünk: „ti igyekezzetek bemenni a szoros kapun.”

3

B) MEGIGAZULÁS, MEGSZENTELŐDÉS

HK.60-62. 64. HH. XV-XVI.

A reformáció két tartalmi alapelvéről van itt szó: *sola gratia, sola fide*. Ez a tanítás azt hangsúlyozza, hogy megváltásunk a megigazítás által történik, mégpedig egyedül Isten kegyelméből.

A középkor és a Tridentinum is úgy beszélt a megigazításról, mint egy eseménysorról. Isten is cselekszik, de valamiképpen benne van az ember is. A megigazítás előtt a *gratia praeveniens*, amely mintegy felkelti az ember vágyakozását Isten után, bűnbánatot munkál, majd pedig a megigazított ember érdemei is. A hithez és a reményhez még a szeretnek is hozzá kell járulnia. A hit így kooperál a cselekedetekkel.

Ez a magyarázat a reformátori értelmezés szerint azért veszélyes, mert a *solus Christus* elvet sérti. Hiszen itt már nem csak Krisztusról, hanem rólunk is szó van. A kegyelem így nem pusztán elfogadása Krisztus jótéteményeinek, hanem valami módon az ember aktivitása is. A középkori felfogás tehát a *sola* partikula helyett a *partim-partim* szavakhoz kapcsolható.

A 60. kérdés. ezért kezdődik mindjárt a *sola fide* hangsúlyozásával. Ez a hit nem valaminek az elhívése, hanem a Jézus Krisztusba vetett igaz hit. Az Ő tettéről van itt szó, amit a hit meglát és hálás szívvel elfogad.

Ezért – mint Luther mondja – ez az igazság nem a mi igazságunk, hanem tőlünk idegen igazság: *justitia aliena*. Ezt tulajdonítja nekünk Isten, vagyis Krisztus igazságát és szentségét. A nekünk tulajdonított igazság azt jelenti, hogy az ember nem szűnik meg bűnös lenni. Nem jut el még keresztyén élete útján sem egy olyan állapotra, amikor már nem Krisztus ingyen kegyelméből élne. E tanítás tehát egyfelől a perfekcionizmus kísértésétől óv meg. Az ember így egyszerre megigazult és bűnös – *simul justus et peccator*.

A megigazulás képe a jogi nyelvből került bele a teológiába. Mintha egy láthatatlan bírósági tárgyalás rész vevői lennénk, ahol a vádlottak padján ülünk. Bűneink ellenünk tanúskodnak, „lekiismeretünk vádol, hogy Istennek minden parancsolata ellen súlyosan vétkeztünk... és hajlandók vagyunk minden gonoszra.” A vádakkal szemben semmi reményünk nem lehet: „büntetést, halált és kárhozatot érdemlünk.” Ám itt hangzik el fölölünk Isten kegyelmes felmentő ítélete, hiszen valaki a

helyünkre állt. Az Ő tökéletes igazságát és szentségét borítja ránk, mint palástot.

Mivel ez mintegy fórumról hangzik, rajtunk kívül, ezért a teológiában *forenzikus* megigazulástannak is nevezik. Mivel e megigazításnak nincs feltétele, ezért joggal kérdezi a Káté: nem nevel-e ez a tanítás könnyelmű és elvetemült embereket, hiszen a felelősséget könnyen lerázhhatja magáról az ember. Mégis kettős okunk van arra, hogy a Káté bizonyosságával mondjuk: „lehetetlen.” Egyrészt azért, mert előzménye és feltétele nincs ugyan ennek a megigazító munkának, de következménye van. A hála gyümölcsei jelzik, hogy a megigazulást nem olcsó, hanem a drága kegyelem művének tekintjük.

A reformatori tanítás ezért rögtön hozzákapcsolta a megigazuláshoz a megszentelődést is.

Másfelől azonban éppen itt kell vigyáznunk, hogy ne csempésszünk vissza itt bármit is „érdemeinkből.” A megszentelődés alanya is Isten. A mi szentségünk nem lenne több képmutatásnál. Am a szent Isten közelében az ember nem marad az, aki volt. Isten egészen a megdicsőítésig folytatja munkáját nemcsak értünk, de bennünk is. Az, amit rajtunk kívül végzett el, a Lélek által életünket formáló igazság is lesz. A megigazulás tehát nem menlevél a bűnre, hanem felszabadulás az Isten szerinti életre. Itt már természetesen lehet a mi akaratunkról és közreműködésünkről beszélni. Sőt Pál apostol szerint előrehaladás, növekedés is van a keresztyén életben. Egészen a nagykorú keresztyénségig kell eljutnunk. Benne maradva növekedhetünk csupán és lehetnek tetteink „méltóak az Úrhoz”. Isten munkájának ezt a két oldalát mégis azért kell megkülönböztetnünk, nehogy keveredjék e kettő és magunknak tulajdonítsunk valami olyasmit, ami egyedül kegyelemből a mienk. Megigazulásunk hite tart alázatban bennünket akkor is, ha a keresztyén életben előre haladunk, de megóv másrészt a csüggedéstől, ha magunkkal és egymással kapcsolatosan túlzó elvárásokat támasztunk.

A kettős tanítás gyakorlati haszna tehát, hogy közös nevezőt terem a Krisztus követői és a kívülállók között. Ha önmagunkat is csak elfogadhatjuk, ezt kell tennünk felebarátainkkal is. Önmagunk jó értelemben vett elfogadása kizárja azt a modernnek tűnő tévedést, hogy mi valósítjuk meg magunkat. Az önmegvalósítás rendszerint mások kárára, vagy azok figyelmen kívül hagyásával szokott végbemenni. Az

önérvényesítési vágy helyett létünk egyetlen alapjára mutat ez a tanítás: Krisztusra. Nincs másban dicsekedésünk csak Benne.

Az elfogadott, az idegen igazságból élő ember tud megértőbb és elfogadóbb felebaráttá válni. A megigazulástan arra figyelmeztet, hogy mi nem lehetünk sohasem a világ vádolói. Ez a jelző (kategória) mind az Ő-, mind az Újszövetségben a Sátánt illeti. Az egyház tehát nem lehet *advocatus Diaboli*, hanem a hit által megigazult Ábrahám nyomában csak a Sodomáért alkut kötni kész emberek közössége. 4

A megigazulástan főképpen a nyugati teológia sajátja. A keleti orthodoxia ezt a nyugati gondolkodás inkább jogi szemléletmódjával hozza kapcsolatba. Az innen érkező kritika némely ponton csakugyan megszívlelendő:

1) A bírósági kép – mint erre a megváltástannál utaltunk – nem egyedüli beszédmód arról, amit Isten tett az emberért. Főképpen nem vihető tovább úgy a hasonlat, hogy Istent szigorú bírónak, vagy a világ erkölcsi csendőrének magyarázzuk. Nem annyira az Ő igazsága kíván elégtételt, mint inkább szeretete mutatkozott meg abban, hogy az istentelent tette gyermekévé.

2) Ez a tanítás kizárólag az emberre koncentrál. Ott is inkább a lélekre. Nem éri el a természetet, a kozmoszt, a testet. Ezért bármennyire középponti tanítás is ez az Újszövetségben, a maga helyén kell látnunk.

3) Fontos mondanivalót hordoz ugyanakkor az evilági igazságosságra nézve is (A németben ez szinte szójáték: Rechtfertigung – Recht). A megigazítás valóban az összekuszálódottnak az eligazítása, rendbetétele is kell, hogy legyen.

A SÁKRAMENTUMOK

HK. 65,66,68, HH XIX.

A Káté a 65. kf-ben elmondja, hogy a hitet Isten az evangélium hirdetése és a sákramentumok által munkálja bennünk. A teológia e kettőt *kegyelmi eszközöknek* nevezi.

A megállapításban az is benne van, hogy a sákramentumok az igehirdetés mellé adattak, azaz a két eszköz együtt szolgál a hit felébresztésére, ill. megerősítésére. A Szentlélek ezeket az eszközöket felhasználja, noha egyikhez sincs kötve abban az értelemben sem, hogy ahol ezek megjelennek, ott a Szentléleknek is jelen kellene lennie. Mivel azonban tudjuk, hogy a hit hallásból van és ez a hit megerősítésre is szorul, mi hozzá vagyunk kötve az Isten által adott eszközökhöz. Ezért mindig azzal az alázattal kell élnünk velük, hogy Isten kegyelme felhasználhatja. Ezek nem a mi kezünkben eszközök tehát, hanem az övében. Mégis az egyház szolgálatában és istentiszteletében jelenik meg mindkettő, vagyis az egyház szolgálja közreműködésével. Isten megtehetné, hogy az evangéliumot angyalai által hirdetteti, vagy a sákramentumokat is más, csodás módon közli velünk, mégis tetszett ezeket neki egyházára bízni. Ezért egyfelől világosan kell látnunk az eszközök célját, másfelől nem a mi döntésünk függvénye az, hogy élünk-e velük, vagy sem, hanem Krisztus parancsa szabja meg helyüket az egyház életében. Ezért azt is mondhatjuk, hogy magát az egyházat is a kegyelmi eszközök által hívja létre és erősíti meg Isten, másfelől az egyház létéből következik mind az igehirdetés, mind a sákramentumok kiszolgáltatása.

A sákramentum latin szó szentséget, szent cselekményt jelent, eredetileg a profán latinban a katonai eskü elnevezése volt. Az Újszövetség *mysterion* szavának felel meg, noha az egyházi szóhasználatban már az eredeti jelentése megváltozott. Mindenesetre emlékeztet arra, hogy valójában a Krisztus titkáról van szó a sákramentumban.

A Káté kettős állítást mond ki velük kapcsolatban: „látható jegyek és pecsétek...” Kálvin még két hasonló képpel egészíti ezt ki: jel és zálog.

A jel és a jegy egyaránt arra utal, hogy valami láthatatlant látható formában ábrázolnak ki. Augustinus ennek nyomán nevezte látható igének, *verbum visibile*-nek. Mindenképpen arról van itt szó, hogy az

Ige üzenetét a sákramentumok érzékelhető módon ábrázolják ki. A szent jelképek használata során – mint Kálvin megjegyzi – Isten szinte alkalmazkodik a mi felfogó képességünkhöz. Ezt az újkori lélektan megfigyelését felhasználva úgy is magyarázhatjuk, hogy a csupán verbális kommunikációnál jóval maradandóbb benyomások érhetők el az audio-vizuális eszközökkel, de a cselekvő részvétel még ennél is mélyebb hatású. A sákramentumoknál sem csupán a láthatóságon van a hangsúly, hanem azon ami történik. „Ezt cselekedjétek” ... „elmenvén” – ezek a szavak a kiábrázoló cselekvésekre utalnak.

A pecsét és zálog kifejezések pedig még inkább azt fejezik ki, hogy a sákramentum az Igé hirdetés mellé rendeltetett, hiszen azt pecsételi meg a maga kézzel fogható valóságával.

Maguk a jegyek azonban nem fejezik ki a sákramentum lényegét. Ezért régtől fogva két alkotórészből beszél a dogmatika: a jelről és a jelzett dologról (signum – res signata). Valójában e kettőnek az egymáshoz való viszonya okozta a teológiatörténetben a legtöbb vitát. Az az augustinusi meghatározás, hogy *accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum* (az Ige hozzájárul az elemekhez jegyekhez és ez teszi sákramentummá) nem elégítette ki a tanfejlődésnek azt az irányát, amely egyre inkább dologiasítani igyekezett a sákramentumot. Ennek következtében már a 9.-11. században kialakult az a nézet, hogy a jelzett dolog mintegy hozzá kötődik a jegyhez, ami különösen az úrvacsora esetében oda vezetett, hogy magát a jegyet extra usu – tehát használaton kívül is szentnek tartották. Az átlényegült jegy pedig a hittől független, szinte mágikus tulajdonságokat vett fel és a kegyelmet közlő eszközzé vált. Altala a kegyelem mintegy beleárad a bűnös emberi természetbe és gyógyítja azt (gratia infusa – gratia sanans).

Még a reformátorokat is megosztotta annak a kérdésnek megválaszolása, hogy miféle van jelen Krisztus a sákramentumokban. Itt jött elő a kalcedóni hitvallásnak az újraértelmezése. Luther a kettős természetnek az elválaszthatatlanságából indult ki, a helvét irány a megkülönböztetethez való. A közös hiba feltehetően az emberi természetnek a jegyekkel való azonosításában keresendő. Krisztus valóságos emberségéből, melyet Ő megdicsőítve a láthatatlan világba felvitt, nem következik szükségszerűen az, hogy pl. a kenyér és a bor Krisztus emberi természetét venné fel. Ezért a 11. HH. helyesen hangsúlyozza, hogy a jelzett dolog a jegyekbe sem bezárva, sem hozzákötve nincs. Természetesen ez nem jelenti a másik végletet sem

(Zwingli), amely a befogadó hitet hangsúlyozza csupán a sákramentumban. Ezért a Helvét Hitvallás megintcsak helyesen azt is kiemeli, hogy a jegyek felveszik a jelzett dolgok nevét és a sákramentumi használat során nem pusztán kenyérről, borról, vagy vízről beszélünk, hanem Krisztus testéről, véréből – egyszóval Krisztus áldozatáról. Ezt a lelki tartalmat ábrázolja ki a látható jegy oly módon, hogy az Ige és a Szentlélek által Krisztus valóságosan jelen van. Ezért nem üres szertartás a sákramentumokkal való élés. Ez a felfogás sem túl, sem le nem becslő tehát a sákramentumnak a látható részét és magát a szent cselekményt.

Egy másik vita a sákramentumok száma körül folyt. A két sákramentum mellé az idők folyamán újabbak kerültek, amelyek vagy fordítási félreértésen alapulnak mint pl. a házasság az Ef. 5 alapján: „felette nagy mυστήριον” = sacramentum (vagy az egyházi hagyomány és gyakorlat révén kerültek be a sákramentumok közé.) Mivel minden üdvközlő cselekményt, jelképet ide lehetett sorolni, ezért egyidőben 13-at is tartottak számon. A középkori egyház végül is 1439-ben döntött a hetes szám mellett. Ezek: keresztség, oltári szentség, bérmálás (*confirmatio*), gyónás, házasságkötés, papszentelés és a betegek szentsége (*utolsó kenet*). A bérmálás kivételével ezeket felszentelt pap szolgáltathatja ki. A bérmálás (*confirmatio*) a püspök feladata. (Szükség esetén a keresztséget bármely megkeresztelt férfi, vagy nő kiszolgáltathatja, pl. haldokló, vagy beteg csecsemő esetében a baba is.)

A reformátorok Krisztus kifejezett rendelkezésére építették a sákramentumok számát, s ezt csak az ismert kettő esetében látták megalapozottnak.

Mi a sákramentumok jelentősége és gyakorlati haszna az egyház életében?

A már említett okok mellett említsük meg, hogy kiegyensúlyozó módon vannak jelen az istentiszteleten az egyoldalú *verbalizmus* és *intellektualizmus* ellenében. A csak szavakra épülő istentiszteleten az emberi beszéd gyarlóságából eredően is elterelődhet a figyelem arról, amit a sákramentumok áttekinthetően és koncentráltan mondanak el a mozdulatok nyelvén. Amint az emberi kapcsolatokban a sok szónál többet fejezhet ki egy gesztus, úgy irányítják a sákramentumok is az egy szükséges dologra figyelmünket, hogy „tudniillik Krisztusnak a keresztfán való egyetlenegy áldozatáért Ő nekünk kegyelemből bűnbocsánatot és örökéletet ajándékoz.” A sákramentum lényege szerint a hit

középpontjára irányítja a figyelmet. Ennek vissza kell hatnia az igehirdetésre is, mert abban sem lehet másról szó, mint Jézus Krisztusról, a megfeszítettéről.

Amíg az igehirdetés inkább a megértés, az intellektus útján szólít meg bennünket, addig a sákramentum életünk más területeit is megérinti. Gondoljunk arra, hogy mindkét sákramentum jegye testünkkel kerül kapcsolatba. Ez természetesen önmagában még kevés volna, és a sákramentum lényege szerint nem testi, hanem lelki esemény, mégis érzékelhetőbben pecsételi meg számunkra Isten munkáját, amelyet nemcsak értünk, de rajtunk és bennünk is végez. Az igehirdetésre mindez úgy kell, hogy visszahasson, hogy figyelmeztesse azt a száraz és hideg intellektualizmus veszélyére. Isten országának örömhírét nem lehet szenvtelen közönnyel tudtul adni és nem is kizárólag az értelemre kell annak hatnia. A sákramentum azt mondja el világosan, amire minden szó kevés és amely minden értelmet felül halad. Nem megmagyarázza, hogy mi történt értünk a golgotai kereszten, hanem közel visz annak titkához. Így lesz valóban a szó eredeti értelmében *mysterion*. Isten különös jelbeszéde arról, amit „száj ki nem mondhat, nyelv nem magyarázhat.”

Ebből ered a sákramentum *személyessége*. Nem mintha az igehirdetésnek nem így kellene megszólania – tua res agitur –, ott mégis inkább megtörténhet, hogy az üzenet általánosságokban vesz el. A sákramentumoknál nem tudom másra vonatkoztatni a megszólító Igét, csak magamra. Az én nevem hangzik a keresztelekor, én nyújtom ki kezem a kenyérért és borért. Itt érvényesül tehát legvilágosabban, hogy minden, amiről szó van az igehirdetésben is, az nekem szól. Isten személyesen jön közel hozzánk a Krisztusban. Különös azonban, hogy ez a személyesség teremt egyben közösséget is a Krisztus test tagjai között. Különösen az úrvacsoránál látjuk ezt. De a keresztségnél is tudnunk kell, hogy az egy Úr, egy hit, egy keresztség foglal egy néppé, egy családdá bennünket. Az egyik betagol a testbe, a másik megerősít benne. Joggal idézhetjük itt az Efézusi levél 4. r. 16. versét: „... az egész test szép renddel egyberaktván és egybeszerkesztvén az Ő segedelmének minden kapcsaival, minden egyes tagnak mértéke szerint való munkássággal teljesíti a testnek nevedését a maga fölépítésére szeretetben.” Nos a sákramentumok valóban olyan kapcsok, olyan egybe szerkesztő mozdulatok, amelyek a szétszórt egyedekből közösséget, az élő Krisztus testet alkotják. Ez a test növekszik és épül. Növekszik számban is azokkal, akik a keresztség által újra és újra

betagolódnak Isten népe közösségébe, de épül is, hogy Krisztus szolgálatát hatékonyan végezhesse a világban.

Meg kell még említenünk, hogy a sákramentumok cselekvésre szólítják fel a gyülekezetet. „Elmenvén ... ezt cselekedjétek..” A passzív ember itt látható módon is kimozdul helyéről (lásd az úrvacsora) és enged a hívásnak: „Jöjjetek énhozzám mindnyájan.” Ez a mozgásrend arra emlékezteti a gyülekezetet, hogy nem maradhat a „helyén” akkor, amikor Isten menyegzőt készített. Részt kell vennie Isten örömében, el kell indulnia Krisztus felé. A sákramentum a gyülekezetet, vagy annak egy részét (egy család) különösen is megmozdítja. Ezért tartozik mindkettő a gyülekezeti istentisztelet rendjébe. Noha elsősorban Isten a cselekvő alanya a sákramentumoknak, másodlagosan az ember is az, mert Krisztus parancsa szerint „cselekszik”. Ezzel a cselekvésével az egyház folyamatosan hirdeti is Krisztus halálát ebben a világban. Krisztus eljöveteleig mindkét sákramentumnak ez a proklamáció az elsődleges feladata.

5

A SZENT KERESZTSÉG

HK. 69, 71, 72, 74 HH XX.

Előzmények és párhuzamok

Ezekről nem azért szólunk, hogy a Krisztus által szerzett sákramentumot belőlük vezessük le, sokkal inkább a különbség felmutatása a célunk. Mindenesetre nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Jézus korában többféle keresztelési szokással, gyakorlattal találkozunk. Talán az a közös bennük egyedül, hogy a vízzel való megmosatás a lelki megtisztulással van kapcsolatban. Erre az aspektusra egyébként a Káté is utal (69. kf.).

Az Újszövetségben a *baptizmosz* szó négy esetben egyszerűen a törvény által előírt tisztálkodási szertartást jelenti (Mk. 7,1 kk.). Az ószövetségi rituális mosakodásra és fürdésre vonatkozó törvényeket Jézus korában már egészen aprólékosan értelmezték és bizonyos démonofóbia tapadt hozzá (eredetileg 3Móz. 14,8, 15,5, 17,16). Jézus ebben a gyakorlatban a hagyomány külsődleges megoldását látja, amely mögé kortársai elbújtak. Másfelől pedig azt leplezte le, hogy az ember kívülről való beszenyeződését valló ritualisták nem veszik komolyan az ember eredendő romlottságát. Nem kívülről, hanem belülről, a szívből származnak az embert tisztátalanná tevő gondolatok (Mk. 7,15, 21-23). Ezért a megtisztulás iránya is csak ez lehet: belülről kifelé.

Lényegében ehhez a gondolathoz kapcsolódott az ún. *prozelita* keresztség is. A fogság utáni zsidóság egy része már komoly missziót folytatott a pogányok zsidó hitre térítése érdekében (Mt. 23,15). Az áttérőt körülmetélése előtt a megtisztulás jeleként „megkeresztelték”. A rabbinusi értelmezés szerint a prozelita így átment a halálból az életbe. Nem vált teljesen egyenjogúvá a született izraelitával, de a templom egy bizonyos részéig bemehetett. Mivel a körülmetélkedés kapcsolódott hozzá, sokan a galata probléma gyökerét is ebben látják: Pál a pogányok megtérésekor nem tartotta szükségesnek azok zsidóvá válását. Éppen a keresztség értelmezése teszi számára feleslegessé a körülmetélkedést (Gal. 3,27-29).

Gyakorolta a keresztséget, mint megtisztulási fürdőt a qumráni esszénus közösség is. Ott azonban az illető önmaga végezte el a megtisztulás fürdőjét, szükség esetén többször is. Talán az ebből a körből hitre

jutottak számára jelentett eligazítást a János evangéliuma szimbolikus beszéde arról, hogy a keresztséget, mint sákramentumot nem kell megismételve kiszolgáltatni (Jn. 13,9-10).

Az Újszövetségben egyértelműen a János keresztségéről olvassuk, hogy előzménye, előkészítője a Krisztus általi keresztségnek. Itt nemcsak a bűnbánatra felszólító igehirdetés és bűnvallás előzi meg, hanem megszólal az a figyelmeztetés is, hogy Isten népéhez nem elég a vér szerinti odatartozás. Keresztelő Jánosnál jelenik meg tehát világosan, hogy a nép-közösség és az Isten szerinti gyülekezet nem fedi egymást (Mt. 3,9).

János jelentőségét kiemeli továbbá az a tény, hogy Jézus maga is megkeresztelkedik általa. Ezzel kifejeződik, hogy Ő a bűntelen vállalja a bűnösökkel való sorsközösséget. Keresztsége ezért halálba alámerülését jelzi előre, így nem véletlen az sem, hogy nyilvános működése az Atya bizonyágtétele után ezzel a ténnyel veszi kezdetét. Pál apostol pedig ennek analógiájára beszél arról, hogy a keresztség a Krisztus halálába és feltámadásába merít alá. Mindez úgy történik, hogy egyúttal a bűnőknek való meghalást és az új életre való feltámadást is jelenti (Rm. 6,1 kk.).

Meg kell még jegyeznünk, hogy maga Jézus nem keresztelt, de tanítványai gyakorolták a János keresztségét (Jn. 4,1-2). A korszakváltás azonban, amire János prófétai módon előre utalt, csak Krisztus halála és feltámadása, ill. a Szentlélek eljövetele után következik be.

A keresztyén gyülekezetben gyakorolt keresztség

A keresztség parancsa Jézus feltámadása után hangzik el (Mt. 28,18-20). Ez azonban elsősorban missziói parancs és nem a keresztségnek az elrendelése. A keresztelés csupán egy része annak a folyamatnak, amelyet megelőz a tanítvánnyá tétel és követ a tanítás. A misszió nagy áttörése az, hogy minden nép felé irányul. A sok népből, nyelvből és ágazatból tanítvánnyá váló gyülekezet az anyaszentegyház.

A pünkösdi keresztség víz és Lélek együtt, amint János prófécija utal is rá (Mt. 3,11). Egyedül a megdicsőült Úr tudja adni Lelke erejét és tüztét.

A keresztség Jézus parancsa szerint a Szentháromság Isten nevébe történik. (Nem nevében, megbízásából, hanem eis to onoma, azaz nevébe, szövetségébe, közösségébe.) A név a bibliai gondolkozás értel-

mében maga a személy. Itt Isten lép kapcsolatba az emberrel, Ő a cselekvő alanya annak, ami a keresztségben történik. Ezért nem helyénvaló a keresztségi kérdéseknél a szenvedő szerkezet egyszerű feloldása, a „befogadtassék” helyett a „befogadjuk” alak. Ez ugyanis nem a gyülekezet döntése, hanem a Szentháromság Istené.

A keresztség ereje ezért nem önmagában van, hanem annak nevében, jelenlétében, akit Atyának ismerünk a Fiú által a Lélek közösségében és erejében. Ezért nem üres szertartás, szokás, sőt nem is névadás. A megkeresztelendőt nevében szólítja a lelkipásztor annak analógiájára, hogy valójában Isten az, aki nevünkön szólít bennünket. A keresztség tehát külsőképpen is megpecsételi és kiábrázolja azt, hogy Isten felveszi az embert kegyelmének szövetségébe és elhívja egyházába.

A keresztség értelmezésénél az Újszövetségben sokszínűséget látunk. Van olyan rész, amely a megmosatást, megtisztulást hangsúlyozza, van olyan tanítás, amely a Krisztussal való életközösséget. A Kátében az előbbi szerepel hangsúlyozottan. Nem azt jelenti ez, hogy az ősegyházban egymásnak ellentmondó gyakorlata létezett volna a keresztségnek. Sőt, mindenütt azt látjuk, hogy közös vonás a Krisztus halálára utalás. A jelzett dolog tehát Krisztus megváltó tette. Nem az ember hite fejeződik ki benne, noha a keresztségnek feltétele a hit megvallása. Azonban mégsem a hitvallást pecsételi meg a keresztség, hanem az Igét, amelyben Isten megszólít és azt igéri, „hogy bűneinket lemosni és eltörölni akarja” (Luther).

A keresztség kiszolgáltatásának módjában is lehettek eltérések a bibliai időkben. Vannak lókusok, amelyek egyértelművé teszik, hogy a *baptidzó* igének nem a bemeztetés volt az egyetlen értelmezése, hiszen a hely és az alkalom ezt nem is tette volna lehetővé. Nyilvánvaló, hogy nem a víz mennyisége az, amelyre a Biblia hangsúlyt helyez, hanem a szimbolizmusa. A II. sz.-ból fennmaradt Didaché már pl. a víznek a fejre való hintéséről beszél (7,3).

A misszió bizonyos szakaszaiban nem is előzte meg hosszabb katechézis és egy hitvallási minimum elegendő feltétele volt a megkeresztelkedésnek. A korabeli hitvallások (Jézus Krisztus Úr, Jézus Krisztus az Isten Fia stb.) – amint ezt már jeleztük – a kereszteléshez kapcsolódtak. A megcsilárduló gyülekezeti élet már sokfelé azt a rendet alakította ki, hogy húsvét hajnalán történt a katechumenek megkeresztelése, akik fehér ruhába öltöztek. Feltehetően ez áll a Kol. 3. fejezetének hátterében is.

A gyermekkeresztség kérdése

A bibliai gyakorlatból nem lehet egyértelműen igazolni, bár hozzá kell tennünk, cáfolni sem. Az igaz, hogy az újszövetségi hirdások olyan esetekről számolnak be, amikor valaki hitét megvallva lett keresztyén. Az utalásszerű és közvetett bizonyíték talán az ún. *oikos* formula lenne – „háznépével együtt”. Ez a kifejezés a korabeli patriarkális viszonyok között erősen valószínűsíti, hogy a családfővel együtt a feleségek, gyermekek és rabszolgák követték a keresztyén hitet.

Erre utal az 1Kor. 7,14-ben szereplő okfejtés, aholis Pál a vegyes házasságból származó gyermekeket a szövetségbe tartozóknak, szenteknek nevezi. A hagioi kifejezés a gyülekezet tagját jelöli. A szövetségteológiai gondolkodás tehát egyáltalán nem állt távol az apostoli kortól.

A gyakorlata mellett tanúskodik a II. századi egyházatya, Tertullianus intése, aki helyteleníti ugyan, de a meglétét ezzel igazolja is. A III. században Origenész pedig arról beszél, hogy az apostoli korban a gyermekeket is megkeresztelték.

Nyilvánvalóan a keresztyénség államvallássá válásakor kapott ez a gyakorlat végleges legitimációt. A misszióknak ez az új szakasza már csakugyan szószerint értelmezte a népek tanítvánnyá tételének parancsát. A *compelle intrare* elv érvényesítésével a keresztyénség felvétele az egyéni döntésről az uralkodó dinasztia döntésére hárult. E korszakban már azzal nyert igazolást, hogy az eredendő bűntől szabadít meg (Augustinus), így minél korábban ki kell szolgáltatni. Ez a szemlélet, amely a megkereszteletlenül meghalt gyermekek üdvösségeért aggódott, megengedte az ún. szükség keresztséget is.

A reformátori felfogás természetesen nem ezzel az érveléssel tartotta meg a többévszázados gyakorlatot, hanem mint a 74. kf. mutatja, a szövetség-teológia alapján. Kálvin ezért lát analógiát az ószövetségi szövetségjel, a körülmetélkedés és az újszövetségi jel, a keresztség között.

Az újkori szekularizáció ezt a kérdést a teológiai vizsgálódás tárgyává tette újra. Barth töredékesen maradt dogmatikájának utolsó kötetében a hit megvallásának kérdését veti fel, amely csecsemők esetében nem lehetséges. Számos Újszövetség kutató, – így O. Cullmann és J. Jeremias kutatásai azt támasztják alá, hogy az ősegyházban igen valószínűsíthető a gyermekek megkeresztelésének gyakorlata.

A kérdés ma inkább úgy vetődik fel, hogy a megváltozott társadalmi kontextusban van-e még megkülönböztető jellege a keresztségnek, azaz valóban a hitetlenek gyermekeitől választ-e el. A népegyházi gyakorlat sajnos negatív példákat hoz elő, ezért a szülők hitének a nem túlzó, hanem a látható egyháztagság kritériumait figyelembe vevő megvizsgálása mindenképpen szükséges, ha nem akarjuk a sákramentumok komolyságát veszélyeztetni.

6

AZ ÚRI SZENT VACSORA

HK. 75-78, 81. II. HH. XXI.

Előzmények:

1) Az asztalközösség az ókori keleti világban az „életközösséget jelentette” (Bolyki J. J. Jeremias nyomán). Ennek bizonyosságát az evangéliumokban találjuk, ahol igen nagy számban fordulnak elő vendégség-történetek, ill. példázatok. Az úrvacsora és az említett tradíció között bizonyosan van történeti összefüggés.

Ebben a hagyományban kiemelten fontos helye van a vacsorának, ami részben az éghajlati viszonyokkal is összefügg. Ez volt az az idő, amikor a család meghitten együtt lehetett és amelynek a mai gyakorlatnál fontosabb, szinte kultikus szerepe volt az akkori emberek életében. Fontos vonása ennek az étkezésnek, hogy lényege szerint már a következő naphoz tartozott, így nem annyira befejezés volt, mint inkább kezdet. Az éjszakai pihenéssel együtt az új nap feladataira készített fel. Ez a hagyomány mindmáig él a szombatot köszöntő kiddus vacsorában, amelyet a zsidó családok pénteken este fogyasztanak el (Jel. 3,20).

A hellénizmusban a misztériumvallások gyakorlata igen közel áll ehhez, ahol az istenekkel való kultikus közösség alkalma a közös étkezés (Vö. 1Kor. 10).

2) Közvetlenül is kapcsolódik az úrvacsora Izrael Exódus tradíciójához, amelynek jelképe a páskavacsora volt. Ennek az ünneplésnek különös jelleget adott, hogy nemcsak emlékeztek a szabadulásra, hanem mintegy újra élték azt. Így a későbbi nemzedékek is „részt vettek” az exódus élményében, egy népnek tudták magukat az előttük jártakkal. Ebben a szertartásban azonban nemcsak a múlt, hanem a jövő reménysége is domináns, így az intertestamentális kortól fogva ünnepelték Isten eljövendő nagy vacsoráját is, a végidők messiási örömműnnpét.

Egészen nyilvánvaló, hogy Pál apostol a Krisztus eseményt ennek a szertartásnak fényében értelmezi, Krisztust „a mi húsvéti bárányunknak” nevezve (1Kor. 5,7).

Az Újszövetség kutatóinak egy része azon a véleményen van, hogy kronológiailag is igazolható ez a tipológiai állítása Pálnak. Eszerint a

Jézus és tanítványai által elfogyasztott utolsó vacsora nem a Jeruzsálemben szokásos páskavacsora volt (a templomban levágott bárány), hanem az azt helyettesítő kiddus vacsora, amelyet csütörtökön is el lehetett fogyasztani. Eszerint Jézus halála esett tényszerűen a páskabárány ünnepére.

Az úrvacsora és gyakorlatának változásai:

Az úrvacsora szereztetését az Újszövetségben több helyen is olvassuk. Kétségtelenül a legrészletesebb és feltehetően a legrégebbi hagyományt tükröző közlés Pál apostolé (1Kor. 11,23 kk.). A gyülekezeti szituáció, amelynek kapcsán Pál leírja a szereztetés történetét, egy társadalmi feszültséget sejtet, amely az agapé (az úrvacsorát megelőző közös étkezés) és az úrvacsora szertartása során jelentkezett. A társadalmi feszültség (gazdagok és szegények, rabszolgák) az agapé során vált szembevetődővé: „némelyik éhez, némelyik pedig dőzsöl” (1Kor. 11,21). Ezek után az úrvacsora liturgikus szertartása már annak megcsúfolása volt. Sajnos, a páli tanács nem a szeretet és szolidaritás eredeti rendjének visszaállítása irányába mutat, hanem azt a későbbi egyházi gyakorlatot tükrözi, amely az úrvacsorát önmagában teszi az istentisztelet részévé.

A korinthusi gyakorlat feltehetően halványabb tükörképe próbált lenni a jeruzsálemi vagyonszövetségnek. A vacsora és úrvacsora eredendő összetartozása azonban örök figyelmeztetés az egyház számára, hogy baj van akkor, ha az egy test közösségének megélése helyett csupán liturgikus alkalommá válik az úrvacsora. Ezt a vonást egyébként még a későbbiek során is érinteni fogjuk.

A különböző újszövetségi hagyományokból is világos azonban az úrvacsorának valamennyi lényegi közös mozzanata. Ebből pedig az derül ki, hogy az utolsó vacsora „liturgiájához”, melyben szintén szerepelt a kenyér megtörése és különböző poharak feletti áldás, – Jézus három kiegészítő gondolatot kapcsol:

- ① A kenyér az Ő érettünk megtörtetett teste,
- ② A pohár az Újszövetség az „Ő vérében” (halálában),
- ③ Ezt az egyszeri eseményét a tanítványoknak tovább kell cselekedniük egészen az Ő visszajöveteléig.

Egy további történeti megfigyelés, hogy az első keresztyén gyülekezetekben ennek a parancsnak engedelmeskedtek és istentiszteletük középpontjában az úrvacsora ünneplése állt.

A kenyér megtörésekor Krisztussal és egymással való közösségüket élték meg. A görögül beszélő területeken is élt egy ősi arám nyelvű liturgikus ének (imádság), mely az úrvacsorához kapcsolódott. Ennek kettős értelme is lehetett: MARAN ATHA = itt van az Úr, MARANA THA = eljön az Úr. Mindkét jelentés fontos üzenetet hordoz: a gyülekezetek Krisztus jelenlétében ünnepeltek, de egyben várták ama végső ünnepet is, amikor Isten országa elérkezik dicsőségben. „Boldog, aki kenyeret eszik Isten országában” (Lk. 14,15). Ez Isten országának (úrságának, uralmának) kettős aspektusát jelentheti. Már most részesedünk benne, már most részesei vagyunk a királyi vendégségnek, de reménykedve tekintünk a beteljesedés ünnepe felé is. Ezért boldogok, akik az Úr asztalának vendégei.

Az újszövetségi gyülekezeteknek nem volt egy egységes úrvacsorai liturgiája, vagy gyakorlata. A Jézus jelenlétét ünneplő gyülekezetek nyitott, a vámszedőket és bűnösöket is befogadó, vacsorája a szervezeti keretek megszilárdulásával egyre inkább a zárt, exkluzív közösség jellegét öltötte. Nemigen lehetett ez másképp. A kincseknek a „disznók elé vetése” ellenében számos elemet vett át a hellén misztériumvallások gyakorlatából, így pl. a beavatottságot. Disciplina arcana őrizte a misztériumot az elvilágiasodástól és már a korai időkben megteremtette az istentisztelet két részét: a katechumenek és a hívők istentiszteletét. Az eucharisztia előtt a katechumeneknek távozniuk kellett.

Magára a liturgiára is bizonyára hatással voltak a görög misztérium drámák. Ezeknek az ótestamentumi szertartásokkal való keveredését látjuk mind az istentiszteleti helyek, mind a keresztyén liturgia történeti változásaiban. A szertartás egyrészt az üdvtörténeti előzményeket szimbolizálja, másrészt a szereztetési igék mozzanatait ismétli meg. A hellén gondolkozás hatásának kell tartanunk azt is, hogy a jegyek és az általa jelzett misztérium között szoros kapcsolat jött létre. Innen érthető az áldozati jelleg megerősödése is: a misében Krisztus vértelen áldozata ismétlődik meg.

A keresztyén nyugat a középkor során azután értelmezni is próbálta a jegyeknek Krisztushoz való viszonyát. Itt megintcsak a görög filozófia jött segítségül. A kettős természet dogmája lehetővé tette, hogy a földi jegyeket Krisztus emberi természetével hozzák kapcsolatba. (A kenyér

és bor a mi fűszisz-ünkhöz tartozik.) Itt azután már csak a *substantia* és *accidens* arisztotelészi fogalmait kellett alkalmazni, hogy a középkori egyház megérkezze az átlényegülés (transsubstantiatio) tanához.

Ettől kezdve a kenyér és a bor már lényegét tekintve nem az, amit fizikai valósága jelent, hanem Krisztus titokzatos teste és vére. Ez a tanítás természetesen nem a kenyér és bor fizikai átváltozásáról szól, hanem arról, hogy a „lényege” változik Krisztus valóságos testévé és vérévé. Minthogy az isteni tulajdonságok áthárulnak az emberi jegyekre, ezért magát a jegyet is megilleti az imádat. A helvét reformáció a viták hevében erre mondta ki: „kárhóztos bálványimádás” (80. kf.). Tudnunk kell azt, hogy ez a zárómondat, amely eredetileg nem szerepelt a Káté szövegében, egy polémikus helyzetben került bele, amely árnyaltabb értelmezésre szorul, különösen ha figyelembe vesszük a mögötte húzódó filozófiai háttérrel, a platoni és arisztotelészi filozófia harcát (nominalizmus-realizmus), amelytől a római katolikus teológia is eltávolodott.

Ez az örökség azonban ráterhelődött még a reformátorok közötti vitára is. A két szélső álláspontot Luther és Zwingli képviselte. Luther, – ha nem vallotta is a transsubstantiatiót –, Krisztus kettős természetének az analógiájára az „elválaszthatatlanul”-ra tette hangsúlyt. Vagyis Krisztusnak valamiképpen a jegyekkel, vagy azok alatt valósággal jelen kell lennie. Ebben az az érthetően védelmezett helyes elem, hogy Zwingli tanításában nem látta a Krisztussal való közösségnek vonását kidomborodni. Nála ugyanis az emlékezésre esett a hangsúly és arra, hogy a kenyér és a bor csak jelképezi (significat) Krisztus testét ésvérét.

A kálvini tanítás és nyomában a Káté is ezért árnyaltabban szól arról, hogy itt valóban a Krisztus testével és vérével való lelki tápláltatásról van szó. A Szentlélek által Krisztus valósággal közli is azt, amit az úrvacsora jegyei mutatnak. Azaz, Krisztus olyan bizonyosan táplálja lelkünket a maga megtöretett testével és kiontott vérével, amilyen bizonyosan a jegyeket testi szánkkal magunkhoz vesszük (75. kf.). Sajnos, a későbbi viták hevében ehhez is filozófiai érvelés társult: finitum non est capax infiniti. Az ún. *extracalvinisticum* tana kettős értelemben is különállás volt: egyrészt különállóan különböztette meg Krisztus kettős természetét, másrészt azt a „kivülállást” hangsúlyozta ezzel, hogy Krisztus emberi természetétől függetlenül is létezett isteni természete. Így Krisztus ember-voltában az Atya jobbán ül és csak istenségére és Lelkére nézve van jelen mivelünk a világ végezetéig.

Sajnos az úrvacsora értelmezése körüli viták adják az egyik okát a konfesszionális szakadásoknak, noha ennek kellene az egységet és közösséget nyilvánvalóvá tennie. Különösen örülhetünk annak, hogy az evangélikus-református *intercommunio*-nak olyan magyar történeti hagyományai vannak, amelyek fölébe tudtak emelkedni az elvi természetű vitáknak, anélkül, hogy bármelyik felet elvtelen kompromisszumra kényszerítenék. Maga az úrasztala közössége összekötött, még ha az értelmezés el is választott egymástól.

A reformátori felfogás formailag abban is érintette a középkori úrvacsorai gyakorlatot, hogy szakított az ún. „egy szín alatti áldozással”. A kehely használatának elmaradása a hívek részére a klérusnak és a laikusoknak olyan szétválását jelentette, amelynek bibliai alapjai nem voltak (1Kor. 10,16). Ezért már az előreformátori mozgalmakban szerepelt az az igény, hogy a hívek ne csak kenyeret, hanem bort is vehessenek magukhoz. E téren a II. Vatikáni Zsinat hozott ugyan változást, de nem történt mégsem radikális visszatérés az ógyházi gyakorlathoz. A két szín alatti áldozás ugyanis csupán annyit jelent, hogy a pap borba mártott ostyát ad a híveknek. A kehely használata úgy tűnik, még mindig a régi viták félelem-reflexeit váltja ki.

Ennél kevésbé jelentősnek kell tartanunk azokat az eltéréseket, amelyek az úrvacsora gyakorlatában jelentkeznek. Mivel az úrvacsora szereztetése a páskavacsorával van összefüggésben, feltehetően kovásztalan kenyeret használt maga Jézus is. Ezért már az ókorban megjelent egy olyan irány, amely nyugaton győzött is: s ez a kovásztalan kenyér (ostya) bevezetéséért harcolt. A reformáció svájci ága ezt nem tekintette ugyan lényegi kérdésnek, de az egyszerűbb, a hétköznapi étkezéshez közelebb álló kenyér használatára tért át. Ez szorosan kapcsolódott ahhoz, hogy amint már mondtuk, – *extra usu* nem is tekintette másnak, mint kenyérnek, amelyet a közönséges táplálkozás során fel lehetett használni.

Az úrvacsora használata:

Az eddigiekben csupán utaltunk arra, hogy az igehirdetés mellé rendelt sákramentum hogyan jelenik meg az egyház életében. Most azt a kérdést kell megvizsgálnunk, mit fejez ki maga a szertartás. Hitvallásaink nyomán ezt összefoglalhatjuk az úrvacsora hármas idői aspektusának felvázolásával.

1) Amint a 75. kérdés is felveti, az úrvacsora emlékeztetés, anamnézis is. Ez a vonása a máltra utal. Krisztus teste olyan bizonyosan megáldoztatott értem, vére pedig kiontatott, amilyen bizonyosan és kézzel foghatóan veszem a kenyeret és a bort. Az Úrnak halálára emlékezünk tehát, arra az egyszeri és tökéletes áldozatra, amelyet Krisztus mutatott be értünk és helyettünk. Az emlékezés itt világossá teszi, hogy ezt nem mi mutatjuk be újra, mint áldozatot, hanem mintegy kézzelfoghatóan is emlékezetünkbe idézzük. Ezt a vonását az úrvacsorának Zwingli helyesen hangsúlyozta.

Am itt jó újra felidézni a bevezetőben mondottakat a páskavacsoráról. Az emlékezésnek a bibliai gondolkodás szerint ugyanis nem csak a mai értelemben vett szerepe volt: egy tőlem már távoli eseményről megemlékezem. Ez jelentette a részvételt, a csatlakozást az exodus történelmi eseményéhez. Én magam is ott voltam, s vettem részt Jézus halálában, amint ezt a passiói énekek oly sokszor el is mondják: „Jaj vétkeimmel vertelek keresztre”. Az úrvacsorának ez a nagypénteki aspektusa emlékeztet bűneinkre és arra, hogy ennek milyen ára volt.

2) Az úrvacsora nem csak emlékezés, hanem a jelenlévő Krisztussal és az Ő testével történő titokzatos egyesülés is. (Unio mystica cum Christo.) A jelenre vonatkozó aspektus tehát kettős irányú: vertikális, azaz minden egyes hívőt Krisztussal, a Fővel egyesít. Ugyanakkor közösséget (communio) hoz létre a test tagjai között is. Az úrvacsorai ének szerint tehát az a csoda megy végbe, hogy „testét midőn hittel esszük, magunk Ő testévé tesszük”. Ezért mondja Pál apostol, hogy aki méltatlanul úrvacsorázik, az vétkezik az Úr teste ellen. Itt nemcsak az egy kenyérre, hanem a gyülekezetre, mint Krisztus-testre is kell gondolnunk. Aki nem becsüli meg a gyülekezetet, mint a Krisztus-test közösségét, az eszik igazán méltatlanul az Úrnak asztalától.

Másképpen szólva ez azt jelenti, hogy nem lehet Krisztussal úgy közösségben lennünk, hogy ne lennénk igazi közösségben egymással is. Úgy vagyunk tehát „testéből való test és az Ő csontjaiból való csont”, hogy itt tudatosul bennünk igazán, hogy „egymásnak is tagjai vagyunk”. „Ha szenved egy tag, vele együtt szenvednek a tagok mind, ha tisztességgel illetted egy tag, vele együtt örülnek a tagok mind” (1 Kor. 12,26).

Az úrvacsora így szenvedő szolidaritás is azzal a világgal, amelyben élünk.

Ez az asztalközösség ugyanakkor a Feltámadottal kapcsol össze. Az első gyülekezetek abban az örömben ünnepeltek, hogy a Feltámadott jelen van. Mi vele vacsorálunk és Ő mivélünk. Ez az úrvacsora húsvéti aspektusa. A tanítványok Emmausban arról ismerték fel, amint megtörte számukra a kenyeret (Lk. 24,30-31.). Az ismeretlen útítársból itt válik kétségtelenné a hit szemei számára, hogy kicsoda Ő. Látszólag ők vendégelik meg Jézust, valójában azonban Ő a vendéglátó. Mi vagyunk vendégségben Nála és nem Ő látogat el hozzánk. Ez a közösség adja az úrvacsora menyegzői jellegét. Sajnos úrvacsorai gyakorlatunkban a halotti tor motívuma uralkodik. Hiányzik belőle az ünnep, az öröm, amelyről dicséretünk szól: „Örülj szívem, Vigadj lelkem, Ékességed lett a hit, Vacsorához, Mégy Jézushoz, Hivatalos vagy te itt” (436.dics.).

③ Az úrvacsora azonban a jövőre is mutat. Nem csupán a szereztetési Igék fejeződnek be az Ő visszajövetelére utaló emlékeztetéssel, hanem az egész ünnepnek van előre mutató karaktere. Itt valóban igaz, hogy „megízleljük a jövő világ erőit” (Zsid 6,5). Kóstolót, ízeltőt kapunk már most Isten eljövendő királyságából. Az úrvacsora így nemcsak hitünket, hanem reménységünket is táplálja.

Az úrvacsora mégsem engedi spiritualizálni az élet testi valóságát. Nem csupán „lelkünk” egyesül Krisztussal, hanem testünk megváltását is várjuk, sőt az egész teremtettséggel együtt annak megszabadulását is. Az úrvacsora eszkatológiai aspektusa az individuumtól eljuttat az „új ég és új föld” látásáig. Ez azért nem utópia, mert kóstolója már most biztosít a teljességről. Amit Krisztus elkezdett, azt nem hagyja félbe.

Etikai értelemben ez azt is jelenti, hogy a régiek valóban elmúltak, nem érvényesek. Ha felöltöttük a menyegzői ruhát, akkor ez az öltözet kötelező ránk az ún. szürke hétköznapiakban is. A Jelenések könyve ezért nevezi boldogoknak, akik hivatalosak a Bárány menyegzői lakomájára (Jel. 19,9). Ennek nem feltételei, hanem következményei vannak (Mt. 22,11kk.).

A Káté gyakorlati okokból mégis rákérdez, hogy kik járulhatnak az úrasztalához. Ki az, aki nem méltatlanul eszik és iszik ama kenyérből és pohárból?

Már Kálvin is foglalkozott egyfelől a felelőtlen könnyelműséggel, ami e téren megnyilvánulhat, másrészt azonban a túlzó aggályoskodástól is óvott. A „méltatlanul” szócska mutatja, hogy itt nem jelzőről, hanem határozóról van szó. Nem az a kérdés, hogy ki méltó az úrasztalához,

hanem arról, ki járul oda méltatlan módon. Az első kérdésre ugyanis egyértelműen felelhetünk: egyikünk sem méltó. Ám éppen ennek be nem ismerése teszi méltatlanná az úrvacsoravételt. Ezért mondja a Káté, hogy legalább három feltétel szerint kell megvizsgálnunk magunkat: ¹ Bánkódunk-e bűneink miatt. ² Bízunk-e Krisztus bűnöket elfedező érdemében? ³ Kívánczunk-e hitünkben erősödni és életünket megjobbítani? (81. kf.). E feltételek esetén nem indokolja semmi, hogy valaki is huzamosan akarja távoltartani magát az úrasztalától méltatlansága címén.

Természetesen van közösségi, fegyelmi jellege is az úrvacsorától való eltiltásnak, melyről a 82. kf. szól. Erről azonban majd a következő fejezetben beszélünk.

Ha az úrvacsora az „új szövetséget” ábrázolja ki, akkor fontos itt hangsúlyozni, hogy ez nem egyenlő felek között kötött szövetség. Nem is automatikusan jön létre, hanem úgy, hogy a gyülekezet engedelmeskedik a Főnek.

A Káté nem említi, de a reformátori tanítás máshol kitér rá, hogy a kiskorú gyermekek sem járulhatnak az úrasztalához. Ha a keresztségnél a szövetségi tágkeblőség jelent is meg, az úrvacsoránál a hit és bűnbánat olyan kritériumai hangzanak el, amelynek hiányával az úrvacsora komolysága kerülne veszélybe. Mivel ezért az egész gyülekezet felelős, így jogos ezt mind az életkorhoz, mind az életmódhoz kötni.

7

A KULCSOK HATALMA

HK. 83-85. kf.

A kép bibliai jelentései:

Az ajtó és kulcs képe szorosan összefügg egymással és a többszám használata azért jogosult, mert nem egyetlen jelentésével találkozunk az Újszövetségben. Talán az egyik közös motívum, hogy nyitás és zárás hatalmára utal. Lehetőségek megadására és azok visszavonására, oldásra és kötésre.

① Elsődleges értelemben Jézus Krisztusra vonatkozik. Ő a juhok ajtaja (Jn. 10,7), Isten új szövetséges népébe, az Atyával való közösségbe csak általa és rajta keresztül léphet az ember. Ugyanígy nála vannak a halálnak és pokolnak kulcsai (Jel. 1,18). A kép azt jelenti, hogy ezek nem korlátlan hatalmak többé, hiszen Krisztusnak adatott minden hatalom mennyen és földön (Mt. 28,18). Ezzel teljesedik be az És. 22,22 ígérete: „az Ő vállára teszem Dávid palotájának kulcsát. Amit kinyit, nem tudja bezárni senki, és amit bezár, nem tudja kinyitni senki” (Jel. 3,7). A gyülekezet számára tehát egyetlen döntő, „kulcsfontosságú” tény létezik: az élő Krisztus. A védelmet éppúgy, mint a szolgálat „nyitott ajtóit” (1Kor. 16,9; 2Kor. 2,12) tőle kapja. Nem a lehetőségek önmagukban jelentik tehát a nyitott ajtót, hanem Krisztus. Ő az egyetlen legitim kapcsolat az egyház és világ között. A felesleges zárkózottságtól éppúgy megóv ez a tudat, mint a védtelen kiszolgáltatottságtól. Nyitva és zárva minden Óáltala lehet.

2) Az egyetlen ajtó és kulcs képe vezet el azután ahhoz a felelősséghez is, amely az ajtónállóra (türórosz) nehezedik (Jn. 10,3).

3) A gyülekezet őrállóinak meg kell vizsgálniuk, ki az, aki belép, ki az, aki teret kap a gyülekezetben a szólásra és tanításra. Ez a kritikai funkció a lelkek megvizsgálása, amelyről már a hitvallások kapcsán szóltunk (1Jn. 4,1). Ez a diakriszisz valójában a dogmatika kritikai funkciójával is azonos, amelyben az egyház számot ad igehirdetésének tartalmáról. Csakugyan a testté lett Ige hangja kér-e bebocsátást, vagy valami más, idegen lélek.

4) Az előzőekből érthető és velük szorosan összefügg az a felhatalmazás, amelyet Jézus bízott apostolaira. Ebben is első helyen áll a Máté 16,19, amelyre alapozza a római egyház a pápaságra vonatkozó

tanítását. Eszerint Péter az, akire Krisztus a mennyek országának kulcsait rábízta. Ez a primátus száll át azután utódaira, a római püspökökre is.

A pápaságnak ez a magyarázata azonban már az idézett hely exegézisének számos kérdést vet fel.

4.1) Két fejezettel később (18,18) Jézus a 12-höz fordulva mondja, hogy „amit megkötök a földön, a mennyben is kötve lesz és amit megoldok a földön, a mennyben is oldva lesz”. Ez szövszerű megismétlése a Péternek adott felhatalmazásnak. Így tehát alapvetően megkérdőjeleződik az, hogy Péter egy személyben kapta-e ezt a megbízatást, vagy úgy, mint a tanítványok reprezentánsa. Hitvallása sem csupán a maga nevében elmondott felismerés, hanem az egész egyház hitének kifejezése.

4.2) Még ha Péterre személyesen vonatkoztatjuk is a fentieket, semmi sem igazolja ennek történeti átszármazását. A primátus igénye kétségtelenül ősi jelenség az egyházban, azonban a vele kapcsolatos ellenállás is legalább ilyen régi keletű. Az első egyetemes zsinatokon Róma püspöke semmiféle elsőbbséget nem élvez. Erre utal a II. HH. XVIII. fejezetének azon része is, mely ezt a kérdést vizsgálja: „Mikor és hogyan helyzetetett egy a többiek elé?” A hierarchia kétségtelenül egyháztörténeti adottság, de kizárólagosan nem igazolható az Újszövetségből. A jeruzsálemi egyházmodellben kétségtelenül találhatók olyan motívumok, amelyek a későbbi szervezeti fejlődést igazolni látszanak, azonban ha a páli egyházképpel is kiegészítjük ezt, akkor apostoli hagyományként nem a kézrátétel successio-ját kell értenünk, hanem az apostoli hit folyamatosságát.

4.3) A péteri primátus tanától a római tradíció megkülönböztette a bűnökből való oldás-kötésnek a kulcsait. Innen vezette le a gyónás és feloldozás papi funkcióját. Eszerint a halálos bűnök alól csak a pap oldozhat fel. A reformátorok már a bűnök ilyen megkülönböztetését is helytelenítették. Nem mintha emberi szempontból nem tettek volna különbséget azok súlya szerint, azonban látták azt a veszélyt is, ami az ún. peccatum veniale értelmezésénél fennáll. Az ún. „kis bűnök” esetében az ember könnyen esik abba a hibába, hogy azokat nem tekinti igazán veszélyesnek.

Luther a szabadosság veszélye miatt a gyónást nem mint szentséget, hanem mint hasznos gyakorlatot tartotta megőrzendőnek az egyház

életében. Megkülönböztette ebben a „közönséges bűnvallást”, amit Istennek mondunk el és azt a titkos gyónást, amiben a hitben erősebb testvérünket hívjuk segítségül. „Ez nincs parancsba foglalva, hanem mindenki, aki rászorul, élhet vele tetszése szerint. Innen ered és adódik, hogy maga Krisztus adta a feloldozást keresztyéneinek szájába s megparancsolta, hogy bűneink alól feloldoztassunk. Ha van szív, amely érzi bűnét és vigaszra vágyik, itt biztos menedéke van, ahol megtalálja Isten Igéjét és hallja, hogy őt az ember által Isten oldozza fel bűnei alól és nyilvánítja szabadnak” – írja Nagy Kátéjában. Szembetűnő itt, hogy mint a kiemelt rész is mutatja, nem tekintette ezt papi funkciónak, hanem minden keresztyén feladatának. Kétségtelen azonban, hogy amint az igehirdetés szolgálata, úgy az egy személyes igehirdetés is a lelkipásztorok elsőrendű feladata. A később „lelkigondozásnak” nevezett szolgálat így vált a protestáns egyházak gyakorlatává. Nem igaz tehát, hogy a reformáció magát a gyónást törölte el. Abból csupán a kényszer, bizonyos formalizmus és természetesen a sákramentumi jelleg maradt ki.

A kulcsok hatalmának értelme:

Az előbbiekből is látható, hogy a reformátori felfogás nem leszűkítette, hanem kitágította a kulcsok hatalmával való éleést. A 83. kf. szerint ez két részből áll: az evangélium hirdetéséből és az egyházfegyelem gyakorlásából.

A legfőbb kulcs a Krisztus evangéliuma (lásd 1. pont), amely a mennyek országát képes megnyitni a hívő előtt. A nyilvános igehirdetés az a legfőbb hatalom, amelynek kulcsfontossága van. Itt érkezik el mindenki az egyetlen ajtóhoz, hogy ti. „Isten a Krisztus érdeméért minden bűnünket megbocsátja, valahányszor az evangélium ígését igaz hittel elfogadják...” (84. kf.).

Az igehirdetés valóban oldoz és kötöz, hiszen Krisztus áldozatának fényében bűneinket is megvilágítja. Ám itt is világosan kell látnunk, hogy nem az egyház és nem az igehirdető bocsátja meg a bűnöket, hanem Krisztus. Amennyiben az egyház valóban Krisztust prédikálja, úgy megnyitja a hívő számára az utat a bűnök bocsánatához. Ezt a felhatalmazást az egyház valóban minden időkre kapta.

Ennek természetesen megvan a negatív oldala is. Az igehirdetés, amely nem keveri össze az igazságot a hamissággal, világossá teszi azt is, hogy Krisztuson kívül nincs üdvösség, tehát a kegyelmet visszautasító

előtt az ajtó bezárul. Így azt kell mondanunk, hogy az igazi igehirdetés sohasem hatástalan és van egy olyan ítéletes oldala is, amiről csak illő alázattal szabad szólnunk. A cél azonban csak a nyitás lehet. Az önmaga, bűnei börtönéből szabadulni kívánó ember előtt fel kell tárnia azt az egyetlen ajtót, amelyen átléphet a halálból az életbe. Ez a felhatalmazás az igehirdető egyház felelősségét hangsúlyozza. Figyelmeztet arra is, hogy a farizeusok feletti ítélet teljesedik be rajta, ha ajtónyitóból akadály lesz: „bezárjátok a mennyek országát az emberek előtt: ti magatok nem mentek be és azokat sem engeditek be, akik be akarnak menni.” (Máté 23,13)

Másfelől azonban az igehirdető egyház részesedik abban az örömben is, hogy ajtónyitó szolgálata nyomán sokakat lát belépni a mennyek országába. Az igehirdetés nyitottsága és nyilvánossága teszi olyan lámpává, amely világít mindenkinek. Nemcsak egy szűk „vékányi” körben, hanem a társadalmi nyilvánosság egésze számára is. Ez tehát az ajtónyitás ellenkező iránya: kilépés az egyház szűkebb és tágabb környezetébe az evangélium hirdetése terébe. Ehhez azonban identitásának őrzésére is szüksége van.

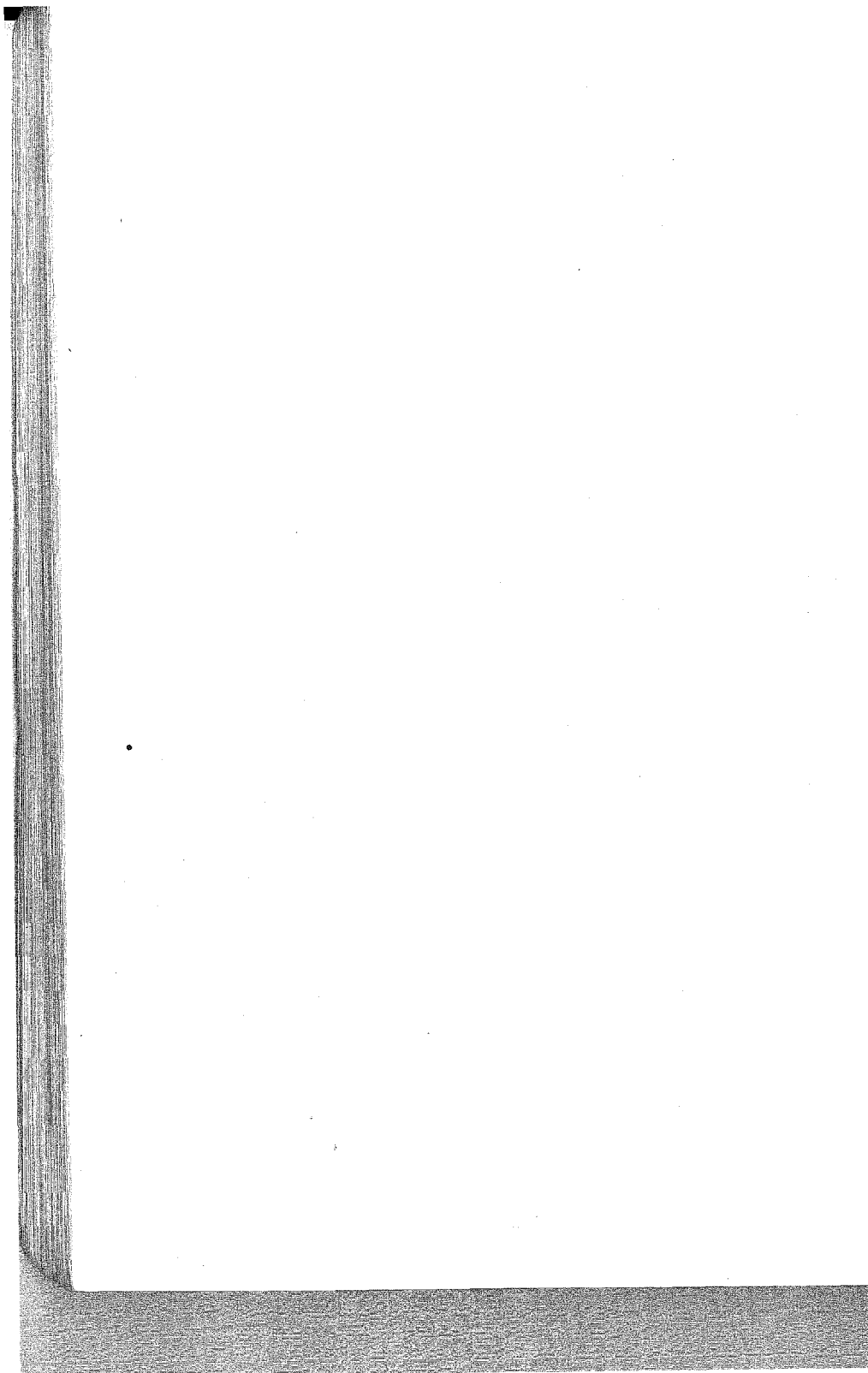
Itt azonban meg is érkeztünk a második területre, az egyházfegyelem kérdéséhez. Ennek is kettős célja van. Egyrészt az egyház egyházváltának megőrzése, hogy azok, akik „keresztyén” név alatt nem keresztyén tanítást vallanak, először intést kapjanak, vagy ha erre nem hajlanak, végső soron a keresztyén gyülekezetből való kirekesztésben részesüljenek. Másfelől azonban az egyén felől pásztori, lelkipótlói célzata is van ennek. A közösség felelős minden egyes tagjáért, ezért a lelkipótlás nem merülhet ki pusztán az egyéni igények kielégítésében. A Máté 18 szellemében, a fokozatosság elvét szem előtt tartva kötelessége a gyülekezetnek a rendetlenül élőket figyelmeztetni. A fokozatosság azt is jelenti, hogy egy egészséges gyülekezet egésze az egy kísértésben, bűnben élő tagja felé óriási megtartó erőt képvisel. Arról van itt szó, hogy elmegy a végsőig, hogy egyetlen bárány se vesszen el. Itt tehát nem a bírói, ítélkező elem a domináns, hanem az egyért is mindent kockáztató pásztori szeretet. Általában keveseknek tűnik fel, hogy Máté evangélista az eltévedt juh és a jó pásztor példázatát közvetlenül a gyülekezetben belüli fegyelmezés elé helyezi (11-14. v.). A fegyelmezés célja az, hogy egy se vesszen el a kicsinyek közül. Ezért kell mindent megtenni és ennek a módjáról beszélnek a következő versek.

A fejezetet az után az adós szolga példázata zárja, amely a megbocsátás és a szolgáltatások egymáshoz való viszonyának kérdését mutatja be úgy, hogy Isten nagyvonalú szeretetéből indul ki. E két pont között van helye az egyházfegyelemnek, amely csak végletes formájában juthat el az exkommunikációig.

Meg kell jegyeznünk, hogy a kálvini egyházfegyelem gyakorlatának az újkorban számos nehézsége van. Egyrészt a pluralista társadalmakban hiányzik az a hajdani autoritás, amely a közösségeket összefogta és amelynek gyökerei az egyházfegyelembe nyúltak.

Továbbá, a népegyházi viszonyok az egyháztagság kritériumát is messze eltávolították a bibliai mértéktől. Tudomásul kell vennünk, hogy gyakorlatilag többféle egyháztagság van. A peremen élő nagyünnepi keresztyénektől kezdve a hitben erős ún. „gyülekezeti mag”-ig. Itt azonban éppen a Jézus körüli tanítványi sereg különböző rétegződésre gondolhatunk. A kenyér csoda alkalmával ötezren vannak körülötte. Am ez mégsem arctalan tömeg, hiszen csoportokba ülteti le őket. Ott vannak a tanítványok (70 és 12), de van egy belső hármaskör is. Jézus legtöbbször a tanítványait feddi, a sokaságot mindig szánja. Ebből azt láthatjuk, hogy a Krisztushoz az az Ő szolgálatához való közelség szabja meg igazán az egyházfegyelem mértékét. A közelvalókra nézve mind a hitre, mind a feladatok vállalására nézve más elvárások érvényesülnek. A Krisztusnak való engedelmesség mértéke szabja meg igazán a fegyelem és felelősség határait. Az, hogy a tanítóknak súlyosabb ítéletük lesz, arra mutat, hogy az egyházfegyelemnek mindenekelőtt tanfegyelemként kell működnie (Jak. 3,1).

Minden egyházfegyelemnek a célja a gyülekezet ékes és szép rendjének, másrészt tanbeli és erkölcsi tisztaságának biztosítása, hogy Krisztus ne gyaláztassék a kívülállók előtt.



(P)

A BŰNBÁNAT ÉS A MEGTÉRÉS

HK. 88-91. kf.

Az eddigiekben arról szoltunk a hitvallások alapján, amit Isten tett és tesz megmentésünkért. A Káté III. főrészében azonban eljut oda, hogy mindezek emberi oldalát, következményeit is kifejti.

Az ember válasza Isten munkájára a hálás élet lehet. Itt mutatkozik meg igazán, hogy amit mi teszünk, az nem megszerzi, hanem mintegy visszatükrözi Isten jótéteményét. Ezáltal Isten dicsőíttetik általunk (86. kf.), másrészt „a mi hitünk felől annak gyümölcsei által mi magunk is bizonyossá leszünk”. A jócselekedetek tehát gyümölcsök, amelyek nemcsak másoknak, de még a hívő embernek magának is jelet adnak arról, hogy Isten munkája nem hiábavaló bennünk.

A cselekedeteknek ebbe a sorába tartozik a bűnbánat és megtérés is. Ezért érthető, hogy több teológus az újjászületést a megtérés elé helyezi, hiszen csak az élet ad jelet magáról. Az új élet első jele, hogy „bűneinket szívből fáljaljuk és egyre inkább gyűlöljük és kerüljük őket” (89.kf.) A valóságos megtérésnek tehát a bűnbánat az első jele. Magát a bűnbánatot azonban meg kell különböztetnünk a jócselekedetektől. Ez ugyanis éppen a jó hiányának elismerését, sőt szomorúságát jelenti számunkra. Bűneink miatti felelősségünket senki másra nem háríthatjuk. Nem magyarázhatjuk meg sem mulasztásainkat, sem tetteinket, mint valami szükségszerűt, nem kereshetünk mentséget rájuk. De nem is arról van szó, hogy Isten kegyelmét és a bűnbocsánatot mintegy rajtunk kívülről álló tényként egyszerűen tudomásul vesszük. A bűnbánat halálosan komoly dolog, mert önmagunk halálát követeli meg. Az új létre feltámadás nem annyit jelent, hogy halott voltunkat tudomásul vesszük, hanem azt, hogy mindez fáj, hogy nem tudunk és nem akarunk tovább így élni.

Azt mondhatjuk tehát, hogy az újjászületés Istennek olyan titokzatos munkája, amelynek az első életjele az a fájdalom, amit bűneink miatt érzünk.

Az érzület önmagában azonban nem lenne elég. Akaratunk és döntésünk igénybevételéről is szó van itt. Nem szabad ezt összetévesztenünk azonban valami emberi erőfeszítéssel. Ez nem a természeti emberünk erőlködése a jóra többé, hanem az új életnek küzdelme mindazzal

szemben, ami Isten akaratával ellenkezik. Ezt a nemes harcot rajzolja meg drámai erővel Pál apostol a Római levél 7. fejezetében. Téves magyarázat lenne ezt úgy érteni, mint valami kezdetleges, túlhaladható állapotot. Ezt a személyes hangvételű fejezetet már a Krisztus szolgálatában álló apostol írja. Így éli át azt a paradox helyzetet, hogy amíg „elméletben” a jót akarja, a végrehajtásra már nincs ereje (15-18. versek). Ez a kétségbeejtő helyzet egyfelől a bűn hatalmát teszi világossá számára: „az én erőm kicsiny, a bűn erős nagyon” – mint a 461. dicséret 3. verse mondja. Másfelől azonban az „én”-nek a bűntől való elhatárolódását is kifejezi: „azért már nem én cselekszem azt, hanem a bennem lakozó bűn” (17.vers). A bűnbánatban válik világossá, hogy a bűn nem tartozik az én igazi énemhez, sőt egyenesen ellentéte annak. Ezért azt nem őrizgetnem kell, hanem megszabadulnom kell tőle.

Ezt a szembefordulást, illetve elfordulást fejezi ki az ószövetségi héber nyelv sûb igéje. Annak a tette ez, aki felismerte, hogy rossz irányban halad és azt megbánva visszafordul. Az Ószövetség ezt nem csak az egyén, hanem a nép életében is lényegesnek tartja, mert így áll helyre a szövetséges viszony Isten és népe között. A prófétai megtérésre hívás ezért mindig konkrét. Valóságos bűnök elhagyására szólít fel. Az, aki felismeri és megvallja bűnét, már nem a maga oldalán harcol, hanem Istenén, aki a bűnt gyűlöli. A bibliai bűnbánati imádságok arról szólnak, hogy az imádkozó tudatában van annak, hogy a mélységben és a bűn elleni harcában nincs egyedül. Isten az, aki kegyelmesen leveszi róla bűnei terhet.

A Krisztussal együtt megfeszített őember mellett tudunk azonban az újember megelevenítéséről is Újszövetségi értelemben az „új ember” (kainosz antróposz) elsődleges értelemben maga Krisztus. Ő ama második Ádám, akinek képére és hasonlatosságára kell megújulnunk. Nem a mi jobbik énünk elevenedik hát meg, hanem Krisztus ábrázata formálódik ki bennünk.

A megtérés ebben az értelemben már nemcsak elfordulás, hanem odafordulás is Istenhez Krisztus által. Az értelemnek és szívnek olyan megfordulása, amely immár nem magával van elfoglalva, hanem Krisztusra néz és Krisztus értelme szerint nézi, értelmezi a dolgokat. Az új ember megelevenítése tehát az új életben járás: lelki öröm, és „arra való vágyakozás és készség, hogy jócselekedetek által Isten akaratát szerint éljünk” (90. kf.). Az öröm és készség szavak jelzik, hogy itt

nem a törvényeskedés rabságáról van már szó, hanem Isten gyermekeinek szabadságáról.

Halálról és feltámadásról, egyszóval radikális változásról van szó a megtérésben. Öldöklésről, hisz az a természet szerinti régi ember, aki meghalt a Krisztussal együtt a kereszten, a valóságban nagyonis él. Ezért van szükség uralmának megtörésére. Ahol ez sikerül, ahol a halál helyén megjelenik az élet, a Krisztusban való öröm és a jócselekedetek, ott nem az emberi érdemekről van már szó, hanem az igazi szőlőtől gyümölcsöt termő vesszők életmegnyilvánulásáról (Jn. 15.). A megtérés gyümölcsei adnak biztató jelet arról, hogy Isten, aki elkezdte bennünk a jó dolgot, be is végzi azt.

Ám éppen a megtérés hangsúlyozásával teszik világossá hitvallásaink, hogy az ember nem passzív elszenvedője Isten munkájának. Amint a II. Helvét Hitvallás IX. fejezete mondja: „az újjászülöttek cselekvőleg működnek közre, nemcsak szenvedőleg.” Isten nem bábokat teremtett, hanem döntésre képes személyiségeket. A megtérésben az ember akaratát mozdul meg Isten akaratának engedve. Az ének ezt így fejezi ki: „Szeressük, amit szeretsz, de gyűlöljük, amit gyűlölsz te.” (483. 8.v.)

Bibliai értelemben a megtérés a bűnbánat állandó jellemzője a keresztyén életnek. Luther már a 95 tételben folyamatos megtérésről beszél. Bémennyire törekszünk is bűneink elhagyására, ha azt mondanánk: „nincsen bűn mibennünk, magunkat csaljuk meg és igazság nincsen mibennünk.” (1Jn. 1,8) Ezért életünk végéig szükségünk lesz az őszinte bűnbánatra. Nemcsak az egyéni, hanem az általános és nyilvános bűnbánatot is nagyon komolyan vették a reformátorok. Ezért része ez az istentiszteleti imádságnak is. Az egyéni gyónást, mint ahogy arra az előző fejezetben már utaltunk nem utasították el, csupán ezt nem kötötték a papi rendhez és elutasították annak formális gyakorlatát, amely a feloldozást különféle penitenciák elvégzéséhez kötötte. A bűnbánat és megtérés nem oka a bűnbocsátnak. Isten jósága az, ami megtérésre indít bennünket (Rm. 2,4). A folyamatos megtérés gondolata felveti az újkori kegyességnek a belmissziói mozgalmakban, pietizmusban és methodizmusban jelentkező kérdését az egyszeri megtérésről.

Az embernek az a tudatos döntése, amellyel Isten szavára válaszolva életét kezébe teszi, egyéni módon különbözhet. Mind a Szentírás, mind az egyháztörténet ismer azonban olyan fordulatokat, amelyek emberek radikális változásáról szólnak és amelyek közös vonásokat hordoznak.

Zákeus, Pál, vagy Augustinus „fordulása” mutatja, hogy a Krisztus követése mindig határozott irányváltoztatást jelent. Lehet ez viharos lefolyású és hosszú folyamat műve, de mindenképpen a tudatos elkötelezettség jellemzi. Hitvallásaink nem tesznek különbséget a megtérésnek az egyszeri és naponkénti formája között. Hiszen ha van is ilyen egyszeri Pálfordulás, ez nem teszi feleslegessé, hogy ömberünket naponként megöldököljük és a megszentelődésben önmagunk megtagadása útján előre haladjunk. És az is természetes, hogy a valóságos megtérés lényegét tekintve csak egyféle lehet: az, amiről a Káté beszél. A kettő szembeállítás éppúgy mesterséges dolog, mint a megtérésnek valamilyen metódusát, dátumhoz kötését előírni. Hiszen bármennyire is az ember cselekedetéről van szó itt, ez is Isten kegyelmei tetteiben gyökerezik. A hangsúly csak azon lehet, hogy Ő keresett és talált meg minket.

Másfelől azonban a keresztyénség megüresedett, névleges formáiban szükségszerűen jelent meg az evangélizáció, mint döntésre hívó igehirdetés. Az egyház missziójához, küldetéséhez tartozik, hogy Isten országa jó hírével hívja megtérésre az embereket. A Krisztusért követésben járó igehirdetés valóban térítés, nem prozelitizmus, egyik felekezetből másikba áttérítés, mint azt az újkori szektás mozgalmaknál látjuk, hanem valóban a Krisztushoz hívogató missziói szolgálat. Az egyház eközben is tudja, hogy nem ő térít igazán, hanem a Szentlélek. Miközben az Ige hangzik, Isten nyitja meg a szíveket (Csel. 16,14). Ezért óvakodni kell attól, hogy a megtérésnek az érzelmi, vagy emberileg manipulálható elemeit emeljük ki. Ezen a módon lehet ugyan látványos „eredményeket” felmutatni, de az ilyen hatások múló hangulatként el is múlnak. A megtérésre hívó igehirdetésnek ezért abban az alázatban kell hangzania, hogy Isten ismeri az övéit. Másrészt az ilyen igehirdetésnek is Isten szeretetéről kell szólnia. Ha nem ez a tartalma, könnyen bűnöket ostromozó moralizálássá válik, vagy rosszabb esetben apokaliptikus fenyegetőzéssé. A megtérésre hívó igehirdetésnek sem a bűn a fő témája, hanem a Krisztusban felkínált bűnbocsánat.

A valóságos megtérést Káténk szerint „jelek” követik. Ezek pedig az Isten szerinti jócselekedetek. A 91. kf. ezeknek hármas kritériumát említi.

Először is mindig az igaz hithez kapcsolódnak, abból születnek. Ha a megigazulás egyedül hit által történik is, a hit mégisincs egyedül

- (Melanchthon). Itt látjuk, hogy Jakab levele kiegészíti a páli tanítást: az élő hitből élő cselekedetek születnek, ezek nélkül a hit halott.

Másfelől ezeknek Isten akarata, vagyis igéjének normája szerint kell történniük. Itt léptünk át igazán a keresztyén etika területére. A parancsolatok későbbi kifejtése ez ért tartalmaz a tiltások mellett majd mindig egy pozitív ösztönzést is. A jó cselekedetek nem annyi, hogy nem teszünk rosszat, hanem az, hogy Isten akaratát cselekszem. Ezzel kizártuk, hogy a jó normáját a magunk ítélete szerint szabjuk meg. Nem a jónak látszó cselekedetéről van tehát itt szó, hanem az Isten akarata és parancsai szerint való tettekről.

Végül, ezek célja Isten dicsőítése (Mt. 5,16). Nem öncélú tehát még a jónak cselekvése sem. Ebben Isten iránti hálánk és felebarátaink javának keresése fejeződik ki.

A II. Helvét Hitvallás, amely egy egész fejezetet szentel a jócselekedetek tárgyalásának (XVI.). Külön említi a valóságos eredményeket és a jócselekedetek jutalmát is. Miközben elveti a filozófiai etika erénytanát, hangsúlyozza „a keresztyén ember kötelességeit.” A reformátori etika tehát a keresztyén szabadság mellett tud a keresztyén rendeltetésről is. Az ún. kötelesség-etika különösen a református reformáció talaján kapott hangsúlyt. Emellett a jutalmat meg tudta különböztetni az üdvösségtől is.

6

ISTEN TÖRVÉNYE

HK. 92-93. HH. XII.

Már a Káté jellegzetességei említésénél utaltunk arra, hogy a törvény kétszer szerepel benne. Először a szeretet nagy parancsolatának formájában azt a funkcióját emeli ki, amely rámutat, hogy „mily nagy az én bűnöm és nyomorúságom.” Itt a háládatosságról szóló részben, az Isten szerint való jócselekedetek iránytűjeként szerepel újra, mégpedig a Tízparancsolat magyarázataként. A reformatori teológiában fontos szerepet játszó téma bibliai és teológiatörténeti értelmezését foglaljuk most össze:

Az *Ószövetségben* több szó fejezi ki azt, amit mi összefoglalóan törvénynek mondunk.

A *TORAH* a JRH igéből származó főnév, amely tanítást, útmutatást jelent. Egyben összefoglaló neve is az ószövetségi iratok egyik részének, a prófétákkal és az írástudókkal együtt alkotja az általunk Ótestamentumnak nevezett corpust.

Eredeti jelentésében azonban az Isten ismeretéből származó „tudományt” isteni életvezetést jelent, amelynek a szövetség az alapja. Izráel életvitelét az Isten-ismeret szabályozza. Ez nem valami teoretikus ismeret, hanem egyben életközösség, szeretet-közösség is, mint ahogy ez kifejeződik a házastársi legbelsőbb kapcsolatra használt „ismerni” igében is (1Móz. 4,1). Az ószövetségi ember ezért tud gyönyörködni az Úr törvényében Zsolt. 119,72.92). Ebben a zsoltárban szinte az Ige szinonimájaként szerepel. Istennek ez a tanácsoló, vezető igéje áll legközelebb ahhoz amit később a törvény harmadik hasznaként tárgyalunk majd.

A *MICVÁH* – parancsolat, rendelkezés. Formai szempontból a tízparancsolat is ide tartozik, noha a Biblia ezt csak „tíz ige” -ként említi (2Móz. 34,28). Benne mindenestre jól látható a parancsolat több ismérve. Így például az a személyes jelleg, amelyben Isten, mint Úr parancsol népének. A tiltások jussivus alakja feltételezi, hogy a „TE”-ként megszólított nép szinte magától értetődően fogadja el Isten rendelkezéseit életére nézve. (Te nem ölsz, lopsz stb.) Apodiktikus törvényeknek is szokták ezeket nevezni, mivel világos, egyértelmű és rövid parancsok ezek, amelyek nem csupán egy-egy szituációban,

hanem általánosságban is kifejezik Isten akaratát az erkölcsi életre és népe viselkedésére nézve. E rendelkezések tehát ellenkezést nem tűrnek és különösebb magyarázatra sem szorulnak. Ennek ellenére kapcsolódhat hozzájuk magyarázat (pl. 4. parancsolat), de ehhez legtöbbször elegendő lenne csupán arra hivatkozni: „mivel ti az én népem vagytok.” Isten népe ezért más törvények szerint jár, mint a pogányok. Élete így valójában paradigma lehet azok számára. (5Móz. 4,6-7)

A parancsolat megtartásának ill. megszegésének következményei vannak: az áldás és átok. Ezért hangzik a felszólítás: „Tartsd meg azért az Ő rendeléseit és parancsolatait, amelyeket én parancsolok ma neked, *hogy jól legyen dolgod* és a te fiaidnak te utánad és hogy mindenkor hosszú ideig élj azon a földön, amelyet az Úr a te Istened ád neked.” (5Móz. 4,40) A parancsolatok negatív fogalmazása ellenére is az élet pozitív védelmét szolgálják.

A MISPÁT s jogra, törvénykezésre és ítéletre utal. Valójában a mindennapi viszonyok között érvényesülő igazságosságról van itt szó. Amint a II.Móz. 21kk. fejezeteiben látjuk, itt a különféle esetekre alkalmazott törvény általánossága szólal meg: „ha”, „aki”, „akkor pedig” kifejezések kíséretében. Ezért e törvényeket kazuisztikus törvényekként emlegetjük. Alapja ennek is az, hogy Isten ítéli meg igazságban az Ő népét, ezért kell ennek tükröződnie Izráel jogrendjében is. Már az Ószövetség is használja az említett három kifejezés összefoglaló elnevezéseként az Úr törája, vagy egyszerűen a Tóra szavakat. A görög *nomosz* szóból azután már végleg eltűnnek azok az árnyalatbeli jelentés-különbségek, amelyekről szóltunk.

Természetesen az idők változásával az ószövetségi nép életében is változott a törvény értelmezése. A fogság alatti, sőt utáni zsidóság életében nagy hangsúly esett a kazuisztikus magyarázatra. Egyre inkább az lesz a kérdés, mi az amit teljesíteni kell ahhoz, hogy az ember betöltsa a törvényt, ill. milyen kivételek fogadhatók el. A törvényhez hozzákapcsolódik a szájhagyomány útján kialakult szokásjog is.

Jézus korában a törvénynek már két magyarázata állt szembe egymással. A megváltozott viszonyokra tekintettel lévő enyhébb irányzat (Hillél rabbi) és a szigorúbb, a törvényt szószerint értelmező iskola (Sammaj).

Jézusnak a törvényhez való viszonya bár mindkettőtől különbözik, az előbbivel mutat rokonságot. Ő nem szigorított a törvényen, de nem is eltörölni akarta. Inkább úgy viszonyult hozzá, mint a restaurátor, aki az értelmezésben ráakódott rétegeket eltávolította, hogy Isten eredeti szándéka tűnjék ki. Ugyanis ezek tették elviselhetetlen teherré, fárasztó igává. A Mt. 11,28kk-ben Jézus éppen ezekről szól. Tanításaiban és gyógyításaiban áttöri a törvény merev, embertelen értelmezésének korlátait és azt mutatja be, hogy az ember elhordozhatatlan teherre tehet, de Isten ajándéknak szánta.

Amikor a Hegyi Beszédben radikalizálja a törvényt, akkor a szeretetben mutatja be annak betöltését. Végül életével és halálával Ő maga lesz a törvény beteljesítője.

Már az Ótestamentumban világos megkülönböztetést látunk tartalmi szempontból is a *lex ceremonialis* és a *lex ethicus* között. A kultuszi törvényeknek is két fajtáját látjuk: az étkezési és az istentiszteleti előírásokat. Az elsőnek lehettek egészségügyi vonatkozásai is, de mindenképpen azt a célt szolgálták, hogy megkülönböztessék a szent népet a pogányoktól. A kultuszi rendtartásokat az Újszövetség pedig úgy olvassa, hogy azokat Krisztusban az Ő főpapi és királyi tisztében látja beteljesedni. A törvény szertartásai azt ábrázolják ki, hogy az ember nem léphet közvetlenül Istenhez. A bűnért való áldozatnak és más szertartásnak kell az engesztelés és közbenjárás szolgálatát végeznie.

Az erkölcsi törvények is kétirányúak: az embernek Istenhez és felebarátaihoz való viszonyát szabályozzák.

A jézusi és páli törvényértelmezés egybecseng azáltal, hogy mindketten megszólal a leleplezés, amely szerint az ember önmagától nem töltheti be a törvényt.

Helytelen lenne azonban az evangéliumot és törvényt egymással szembeállítani, vagy kijátszani. Úgy meg különösen nem igaz a szembeállítás, hogy az Ótestamentum lenne a törvény, az Újtestamentum az evangélium. Barth hasonlata szerint a törvény a szövetség ládájába volt bezárva, vagyis az evangélium fogja körbe a törvényt. Isten parancsa és igénye az ember egész életére vonatkozik. Mint a Tízparancsolat mutatja, Ő úgy szabadít meg, hogy egyben a maga számára is lefoglalja az embert. Az evangélium azt mondja el, hogy mi Istenéi vagyunk, a törvény pedig azt erősíti meg, hogy valóban legyünk az övéi.

A törvény evangélium nélkül törvényeskedés, képmutató teljesítmény vallás lesz, az evangélium törvény nélkül pedig parttalan, tartalma vesztett spiritualizálás, melynek a való élethez nincs köze.

Mi hát a törvény haszna? A reformátori felfogás szerint az első haszna az, amiről már szoltunk a Káté első részének tárgyalásánál: Krisztushoz vezető mester (Gal. 3,21). Usus legis pedagogicus, v. elenchticus. A törvény áltál vezet Krisztushoz, hogy megmutatja bűnös voltunkat és rádöbent, hogy nincs saját igazságunk a törvényből. Pál a törvényadást is a bűnesetből vezeti le. Isten nem hagyja, hogy az ellene lázadó ember maga legyen a jónak és gonosznak eldöntője. Azért adja a törvényt, hogy a bűn bűnnek látszódjék és így mindenki ítélet alá kerüljön.

Az ítélet azonban a törvény szerint Krisztuson teljesedett be, mégpedig az Ő törvény által átoknak minősített halálával (Gal. 3,13). Krisztus áltál lett a törvény vége, betöltője, hogy a törvény átkát magára vette. Itt látszik meg igazán, hogy ha nem Isten kegyelmének királyiszékéhez vezet a törvény, akkor az ember visszaél vele. Teljesítménynek fogta fel, amiért jutalom jár. A törvénynek ez a haszna mutat rá, hogy ami jog szerint járna nekünk, az büntetés, halál és kárhozat. Hiszen Istennek minden parancsolata ellen súlyosan vétkeztünk. aki mással hasonlítja össze magát az öncsalás csapdájába esik. Mert igaz, hogy bűneink nem egyformák, de – mint a példázat mutatja – az sem tudja adósságát megfizetni, aki „kevesebbel” tartozik (Luk. 7,41kk.). Így tehát a hamis mérce önteltté, ítélkezővé tesz bennünket. Csak a teljes és abszolút mércehez mérve magunkat, jutunk igaz önismeretre.

A törvénynek azt a hasznát hasonlíthatjuk a lázmérőhöz is, amely nem gyógyítja, csupán jelzi a betegséget. A törvény szigora maga sem gyógyít. Ezért Krisztus nélkül úgy vádol, hogy kétségbeejt. Ez azonban nem az ige szerinti célja. Ha Krisztushoz vezet, akkor látjuk azt, aki nagyobb, mint a törvény.

Ez a haszna nem töröltetik el tehát a törvénynek, noha már nem vagyunk a törvény alatt. Nem tart kiskorúságban szolgaságban bennünket a törvény, de nem is függetleníthetjük magunkat tőle. Az anómia, a törvénytelenység az Antikrisztus jellemzője lesz – tanítja Pál apostol (2Thessz. 2,8). Krisztus nem eltörli, hanem betölti a törvényt.

Van a törvénynek azonban egy általánosabb, fegyelmező szerepe is, amely a bűnös ember számára olyan, mint a fék és a zabóla. Kálvin „féken tartó kegyelemnek” nevezi ezt, a teológiában pedig a törvény

társadalmi, közösségi hasznaként szoktuk emlegetni (Usus legis politicus). A törvény által védi Isten az emberi közösséget az önkényeskedéstől és anarchiától. Ezért tekinthetjük a 2. kőtáblát minden polgári törvénykönyv őskeményének is. Tulajdonképpen az első is ide tartozna, hiszen az Isten iránti köteleességeink jó rendje elválaszthatatlan a feladataink iránti köteleességeinktől, de az újkori szekularizáció szétválasztotta a kettőt. Csaknem, minden nép jogrendjében és etikájában megtalálható az ún. „arany szabály”, amely így szól: „amit nem akarsz, hogy mások veled tegyenek, te se tedd azt.” Tudjuk, Jézus ezt a negatív fogalmazást megváltoztatva idézi pozitív kicsengéssel. Ez lenne tehát a humánus együttélés fundamentuma. Sokszor azonban ez nem várható el, mint az egyénből fakadó belső törvény. Ezért beszél mind az Ó-, mind Újszövetség józan realitással a polgári hatalomról, az államról (Róm.13). A felsőbbség azáltal van Istentől, hogy az a megbízatása, hogy a jókat jutalmazza és a gonoszokat büntesse. A kard viselése itt a kényszerítésnek bizonyos formáit is magában foglalja. A törvényes felsőség betartja és betartatja a törvényt. Miközben ezt teszi, isteni szolgálatot (leiturgia, diakonia) végez.

Természetesen a polgári hatalom Istentől való voltát nem szabad túltértékelnünk sem. Itt is bűnös emberekről van szó, akik visszaélhetnek a hatalommal, így a rendből könnyen zsarnokság lesz. Az Újszövetség ismeri ezen felül a hatalomnak azt a képét is, amely egyenesen az Isten- és emberellenes struktúra megtestesítője: „fenevad” (Jel. 13). Ilyenkor a hatalom elveszti emberarcát és a jog védelmezőjéből maga válik önmagát istenítő jogtipróvá. Mindenesetre a keresztyének ember nem lehet anarchista, hiszen tudja, hogy még a tökéletlen és rossz rend jobb is jobb a káosznál. Ezzel azonban nem sietünk legitimálni a rossz rendet és amennyiben lehetséges annak törvényes eszközökkel történő javításán kötelességünk fáradozni. Végző esetben azonban – mint Kálvin mondja – a zsarnokkal szemben Isten maga támaszt gondviselészerű szabadítókat, sőt a nép törvényes képviselőinek (magistrátus) kötelességévé is teszi a tirannussal szembeni ellenállást. A földi törvény tehát sohasem teljes, végleges és abszolút. Relatív, részleges és időleges autoritását azonban Isten törvényéből nyeri, így a neki való engedelmisség mintegy Krisztusért és rá nézve kötelesség. Sőt nemcsak annak a minimuma, hanem a szeretet radikalizmusával még a „második mérőföld” is.

A történelem tanúbizonysága szerint azonban még a legszigorúbb törvények sem tudták sem a bűnt kiirtani az emberi természetből, sem

az isteni igazságosságot tökéletesen megvalósítani. Jézus pere mutatja, hogy a törvény éppúgy, mint a polgári igazságszolgáltatás mennyire pervertálódhat. De még ha jól működne is, akkor sem tud a formális igazságosságon túllépni. Hiszen a törvény ebben a külsődleges alakjában mindig csak a legvégső határookra tekintettel tudja megfogalmazni kívánalmait. Egy végletes példával élve: a ne ölj parancsolatot nem hágya át az, aki félholtra ver valakit, noha a gyilkos szándék talán benne munkálkodik.

A törvénynek ezért van szüksége arra a jézusi szeretet-radikalizmusra, amely már a rossz irányba tett első lépést is bűnnek nevezi (Lásd Hegyi Beszéd). Nem akkor követem el a rosszat, amikor egy végső határt átléptem, hanem amikor a rossz irányba mozdultam. Noha a szándékosságot még a polgári törvénykezés is másképpen ítéli meg, arról a szándékról az *usus legis politici* sohasem tudhat, amelyből nem lesz tényleges tett. Itt válik el egymástól a jog és az erkölcs. Jogi értelemben sokminden nem minősül pl. lopásnak, noha a próféták a szolidaritás elmulasztott tetteit is így minősítették sokszor.

Jól látta Luther, hogy a polgári értelemben vett igazságosságot (*justitia civilis*) meg kell különböztetni az Isten előtti igazságosságtól (*coram Deo*). Az egyik esetben lehet valaki ártatlan, a másikban nem.

Különösen a reformáció kálvini ága hangsúlyozta ezen túl a törvénynek a *harmadik hasznát is* (*Tertius usus legis*). Ha az előzőket túlkörhöz, fékhöz hasonlítottuk, akkor itt beszélhetünk iránytűről, ösztökről. Krisztus törvénye, egyáltalán nincs ellentétben a parancsolatokban ténylegesen hangzó kívánalmakkal. Valóban az szeretet, aki a törvényt Istenre és felebarátjára tekintettel „betölti”, hiszen a szeretet a legtöbb-ször konkrét tett. A „Krisztus törvénye” nem mond ellent a Tízparancsolatnak, sőt az mutatja meg igazán, hogy a törvényben egymás terhének hordozásáról van szó igazán.

A külső törvény azonban itt válik igazán belső törvénné (*Lex interior*). Nem azért tesszük immár, mert a félelem, vagy az érdemszerzés kényszere hajt, hanem azért, mert másképp nem tehetünk.

Kálvinnal együtt jó azonban meggondolnunk azt is, hogy a törvény külső hasznát még az újjászülettek sem nélkülözhetik. Spiritualizáló gőg lenne azt mondani, hogy mindig belső magától értetődőséggel cselekszi az ember Isten akaratát. Itt is arról van szó, mint az Ige esetében általában is: a külső Igének kell a szívünkbe írott igévé válnia.

Ezért a törvény egyszerre külső és belső. Külső annyiban, hogy tőlünk függetlenül mutatja a helyes irányt és belső, amennyiben a Lélek parancsa lesz számunkra. Itt válik valósággá, hogy a „betű megöl, a Lélek az, ami megelevenít.” (2Kor. 3,6)

A betűhöz ragaszkodó felfogás törvényeskedésbe, tiltásokba torkollik, mert nem ismeri a Lélek szabadságát. Ezért mindent szabályozni akar. A „parancsra új parancs, szabályra új szabály” (Ézs. 28,10) gyakorlatát már az Ótestamentum is gúnyosan említi. Ahol a szabályok sokasodnak, ott az erkölcsi élet rendszerint mélyponton van. Jézus új parancsolata egyetlen mondatba belefért: „szeressétek egymást, amint én szerettelek titeket. „Az Ő etikájának valójában egyetlen feltétele van: „maradjatok énbenem”(Jn. 15,4). A benne megmaradó, belé gyökerező életnek van arché-ja, principiuma, ezért az nem anarchia. A fejtelenség közepette is az egyház tudhatja mindig a húsvéti ének titkát: „Él a Jézus, a mi Fejünk.” A törvényeskedés és zűrzavar között ezért lehet ott az „ékes és szép rend” az egyházban is. Isten nem a zűrzavarnak, hanem a békességnek Istene (1Kor. 14,33).

A II. Helvét Hitvallás említést tesz a természet törvényéről (lex naturae). Ezt a fogalmat az újkorban már kettős értelemben használhatjuk. A hitvallás által adott formában gondolhatunk itt a fizikai, biológiai törvényszerűségekre, amelyek alól az emberi élet sem vonhatja ki magát. Ezt azonban az erkölcsi törvények magyarázatává tenni súlyos hiba lenne. Teológiai szempontból azért nem, mert a teológia számol a természet megromlásával is. Bonhoeffer kifejezésével élve a creatura – natura-vá vált. Másfelől, az ember, mint Isten képe nem a természetből, hanem Istenhez való viszonyából érthető meg. Az ember nemcsak alávetettje a természetnek, hanem felelős sáfára is. Gyakorlati, antropológia szempontból is hibás lenne egy ilyen következtetés, mert az ember nem természeti meghatározottságában, hanem szabadságában különbözik teremtménytársaitól. Amíg a többi élőlény kénytelen engedelmeskedni a természet törvényének, addig az ember számára már a másodlagos természet (kultúra, civilizáció) a meghatározó jelentőségű.

Bár az újkorban voltak filozófiák, amelyek az embert is a természet felől kívánták megmagyarázni, az etikai kérdés itt mégsem az, amiről eddig szóltunk. Inkább jelzős szerkezetben (lex naturalis) kellene említenünk a fogalmat. Az a kérdés vetődik fel itt, hogy vajon van-e

olyan közös erkölcsi törvény, amely az emberiség sajátja a különös kijelentésen túl is.

Erre nézve az Újszövetség csaknem egyetlen helyén, Pál Római levelének elején találunk utalást (1., 2. fejezet). Itt Pál a pogányok számára adott törvényről szól (2,14). Ez a szívbe írt törvény, amelyet sokan a lelkiismerettel azonosítanak minden ember veleszületett sajátja lenne. A tapasztalati érvek valóban arról szólnak, hogy nincs a világon olyan nép, amelynek vallása és erkölcsi normarendszere ne lenne. Ezt a tényt az isteni kegyelem és gondviselés jeleként is láthatjuk, noha éppen a tartalmi vonatkozásait tekintve kell ezt a páli érvelés menetében értelmeznünk. Zsidók és pogányok egyaránt menthetetlenek a törvény alapján. Sem a *lex scripta*, sem a *lex naturalis* nem szolgálhat Isten előtti mentség gyanánt, hanem mindkét nemzetséget „bűn alá rekeszti”, hogy mindenki számára a kegyelemből való igazságot ragyogtassa fel.

A TÍZPARANC SOLAT

AZ ELSŐ KÖTÁBLA PARANC SOLATAI

HK. 94. 96. 99. 101. 103. kf.

A Szentírásban nem fordul elő a Tízparancsolat elnevezés. A 2Móz. 34,28 és a 5Móz. 4,13 és 10, 4 is „tíz ígéről” beszél. Az ígének azonban valóban van a parancsolathoz közel álló jelentése is.

A Szentírásban két helyen szerepel: a 2Móz. 20, 1-17-ben és az 5Móz. 5,6-21-ben. Az utóbbi szövege néhány ponton eltér az előzőtől, amelynek legszembevetőbb megnyilvánulása a szombat-törvény különböző indoklása. Az egyik helyen a teremtésre, másik helyen az egyiptomi szolgálásra hivatkozik a szöveg. A parancsolatok sorrendje azonban mindkét változatban megegyezik.

Az egyházi hagyományban történt meg a parancsolatok számozása is, ezért bizonyos eltérésekkel találkozunk a különböző felekezetek gyakorlatában.

A zsidóság az általunk első parancsolatnak nevezett szöveget osztja ketté: a „ne legyenek néked idegen isteneid” mondatot már a második parancsolathoz számítja. A római katolikus és lutheránus hagyomány az általunk első és második parancsolatnak nevezetteket összevonja, viszont a tizediket osztja ketté. Ennek megfelelően a két kötébla felosztása is változik. Az Isten iránti kötelelességeinkre 3, míg ember-társaink iránti kötelelességeinkre 7 parancsolat vonatkozik

A református hagyomány (a görög keletivel és az anglikánnal együtt) a négyes és hatos felosztást követi, amint ez kitűnik a Káté 93. kérdés-feleletéből is.

A két kötébla összetartozását jól szemlélteti annak ábrázolása: valójában egy egységnek két oldaláról van szó. Nem lehet ezért szétválasztani a kettőt, Isten szeretetét kijátszani az emberekkel kapcsolatos felelősséggel.

A parancsolatok tiltó formája mellett jelen van a felszólító jelleg is – sőt, amint a Káté értelmezi is, – még a tiltásokat is azok pozitív kicsengésében kell értenünk. Amit Isten kíván, az nemcsak tiltás, hanem egyben felszólítás is. A tiltás úgy védelmez valamit, hogy egyben meg

is parancsolja annak pozitív értelemben vett cselekvését. Ennek megfelelően a parancsolatok a mulasztásban elkövetett bűnökre is rávilágítanak.

A parancsolatok sorrendje azonban nemcsak a szétválaszthatatlanságra mutat rá, hanem arra is, hogy Isten szeretete mindkét értelemben alapja és mércéje az embertársaink iránti szeretetnek. Az első kőtáblán ugyanis a szeretet kettős iránya látható. Isten szereti, mégpedig féltékenyen szereti népét, ezért várja kizárólagosan a maga iránti szeretetet is. Szeretete, szabadítása ugyanakkor alapot és mintát is szolgáltat a népnek arra, hogy az emberi kapcsolatokban is ugyanennek a szövetségi hűségnek kell érvényesülnie. Csak az evangélium örömhíréből következik az Isten és emberek iránti felelős magatartás. Nem pusztán korlátozás tehát a parancsolat célja, hanem a szövetséges viszony dokumentálása. Isten cselekszik értünk, ezért el is várja a mi cselekvéseinket. Akiket Isten megszabadított, azokat el is kötelezi akaratának cselekvésére.

Az első parancsolat magyarázata

A parancsolat első mondata valójában nem parancs, hanem bemutatkozás. Isten igaz ismeretén áll, vagy esik tehát mindaz, amiről a későbbiek során szó lesz. Az, aki bemutatkozik, szabadító Úr. Már ez is jelzi, hogy a parancsolatok által Isten nem a szolgaságot, hanem az ő népének szabadságát munkálja.

A Káté a parancsolat értelmezésénél befejező gondolatból indul ki: Isten nem osztozik másokkal, idegen istenekkel. A bálványimádás, varázslás valójában a bizalom megvonása attól az Istentől, aki egyetlenként mutatkozik be. Szokás ezt a parancsolatot az ún. gyakorlati monotheizmus példaként idézni. Isten nem a többi isten létét vonja kétségbe, csupán azt mondja, hogy népének nem lehet más istene rajta kívül.

Ez az érvelés természetesen ott sántít, hogy ez a tiltás nem állítja más istenek valóságát, csupán azoknak a vallásos gyakorlatban való meglétére utal. A bálvány az ember által elgondolt isten. Mégis ebben az értelemben érdemes elgondolkozni azon, hogy amennyiben az isten-nevet nem személynévként vesszük, akkor „van sok isten és sok úr” (1Kor. 8,4kk.). Ezek azonban, – mint Pál mondja, – csak „úgynevezett istenek” (legomenoi theoi). Az istennek nevezett valaki azonban mégis az, amit az ember az életét meghatározó valóságnak tart. Ebben rejlik a

hamis istentisztelet veszélye. A bálványok éppen akkor nem segítenek, amikor az embernek szüksége lenne a segítségre. Ezért szubjektíve lehet az embernek más istene, lehet az egyetlen Isten helyett imádatának MÁS tárgya, még ha objektíve nem is létezik.

A pluralizmus világában ez a kizárólagosság zavarónak tűnhet. Nem szabad azonban elfeledkeznünk arról egyfelől, hogy ez a kizárólagosság nem valamely csoport, vagy vallás érdekét szolgálja, ezért azt senki nem sajátíthatja ki. Sőt éppen ez a parancsolat emlékeztet arra, hogy bármi, ami relatív volta ellenére abszolutizálja magát a világon, a szolgaság házába kényszerít előbb utóbb.

A parancsolat jellege mutatja továbbá, hogy az egyetlen Istenről csak hitvallást tehet az ember, amint az Izrael mindennapos híres imájában megszólal: „Halld Izrael, az Úr, ami Istenünk egyetlen Úr.” Őt nem mi bizonyítjuk egyetlennek, hanem Ő bizonyítja magát számunkra annak.

A második parancsolat

A második parancsolat tovább viszi az elsőben elmondottakat, noha itt mégsem arról van csak szó, hogy függeléke lenne az előzőnek. A képtilalom sajátos teológiai tartalmat hordoz. Azt mondja ki, hogy az igaz Istent se tiszteljük másképp, mint ahogy azt igéjében nekünk parancsolja (96. kf.).

Itt mindenekelőtt Isten szabadságáról van szó. A faragott kép megmerevíti azt, aki él és akit az egek egei be nem fogadhatnak. Itt tehát Isten korlátozásáról lenne szó.

Ez a parancsolat szükségszerű korrekciója annak az egyébként szükséges antropomorfizmusnak, amelyet a Szentírás és a teológia is kénytelen használni. Mi Istenről mindig csak emberi módon tudunk beszélni. Mégis alapvetően más az, amikor tudatában vagyunk a „képes beszéd” korlátainak, mint ha azok bármelyikét is merev formába öntjük. Isten nem tárgyasulhat abban az értelemben sem, hogy az ember elgondolja, megformázza.

A képtilalom értelmezése körül a teológiatörténetben több vita is folyt. A reformáció kálvini ága következetesen érvényesítette ezt a parancsolatot az istentiszteleti helyek vonatkozásában is. Isten Lélek (Jn. 4,24) és ezért sem lehet őt igazán kiábrázolni. Ezt a bibliai igazságot minden keresztyén felekezet elvileg vallja is és csupán a testté lett Ige és a biblia szereplők kiábrázolásáról beszélnek (Ez alól a

reneszánsz képez kivételt, vö. Michelangelo Teremtés c. műve). A visszaélések veszélye a középkorban olyan nagy volt, hogy a helvét irányú reformáció radikális változtatást hozott. Ennek azután még a szimbólumok (pl. a kereszt) is áldozatul estek.

Viszont, mint a 97. kf. utal is rá a „teremtmények kiábrázolhatók”. Ezért hibás lenne a kálvinizmust művészetellenességgel vádolni, hiszen valójában a kultuszi művészettel szemben az evilági képzőművészeti ábrázolásnak adott impulzusokat. A szakrális művészettel szemben azonban kétségtelenül az Igének, Isten „lélekben és igazságban” való imádatának adott elsőbbséget.

A harmadik parancsolat magyarázatánál a Káté a beszéd tisztaságát emeli ki. A tiltás az átkozódásra, káromkodásra és hamis esküvésre terjed ki.

Pozitív értelemben azonban az Isten dicsőítésére való felszólítást, nevének megszentelését hallja ki a parancsolatból. Az esküdözés jézusi tilalmára utalva el is utasítja annak szektás magyarázatát. A magán esküdözést elítéli, de a világi elsőbbség előtt Isten nevére tett esküvést azért látja megtartandónak, mert a minősített beszéd hitelét az igazságát szükséges fenntartanunk.

A parancsolat eredeti értelmében az istennév mágikus felvételére vonatkozott. Ennek megakadályozására az Úr maga sem mondja meg nevét Mózesnek. Helyette titokzatos és szent jelenlétét ígéri meg (Az „ehje aser ehje”-vagyok, aki vagyok és leszek, aki leszek jelentésű.). Istent az ember nem kényszerítheti megjelenésre és cselekvésre, de neve éppen azt jelenti, hogy Ő velünk léteiben szabadságában mutatja meg önmagát. Legvilágosabban tette ezt Jézus Krisztusban, aki az atya nevét jelentette ki nekünk (Jn. 17,6). Ezt a nevet Ő szenteli meg igazán, amikor megmutatja hatalmát és szeretetét ebben a világban. Erre utal a Miatyánk első kérése is, amelynek alanya elsődlegesen Isten maga. Csak másodsorban kötelez bennünket e parancsolattal együtt, hogy mi szenteljük meg az Ő nevét.

A negyedik parancsolat az Úr napjának, a szombatnak megszenteléséről szól elsősorban, de a munka biblia rendje is benne van. A parancs ezzel a kettős felszólítással kezdődik tehát és itt a tiltás rendje megfordul és a végére kerül. A Káté itt az istentisztelet tartásának és az iskolák fenntartásának parancsát emeli ki. Az Úr napja tehát nem a tétlenség ideje, hanem az a megszentelt idő, amelynek középpontjában a

gyülekezeti istentisztelet áll. A 103. kérdés ezt az istentiszteletet elválaszthatatlannak tartja az élet istentiszteletétől, a szeretetszolgálatától és a mindennapi munka megszentelésétől.

A munka bibliai értelmére is e parancsolat rendje mutat rá. Isten azt nem lelketlen robotnak, hanem az idő teremő kitöltésének szánta. Kreatív tevékenység ez tehát, amint az már a teremtéskor kapott mandátumból is kitűnik. Az embernek művelnie és őriznie kell a keretet (1Móz. 2,15). A művelés parancsa nemcsak a szántóföldre, de mindenekelőtt magára az emberi értelemre és személyiségre vonatkozik. Művelésre magának az embernek is szüksége van, mert így töltheti be evilági foglalkozásában is hivatását. Az imádság és munka az orando et laborando összetartozását a reformáció hangsúlyozta. Az élet nem válik szét egy szent és egy profán területre. Éppen a megszentelt idő emlékeztet pars pro toto-ként arra, hogy egész életünk Istené.

A szombat a maga befejezetlenségével utal amaz örökkévaló szombatra, amikor Isten bevégezte az új teremtés munkáját is (Szombaton ugyanis nincs este és reggel a teremtés elbeszélés szerint). Ez a nap tehát nyitott Isten jövője számára.

Isten nyugalma, békességéből kapunk tehát kóstolót már most. A parancs szerint ebben részesítenünk kell embertársainkat éppúgy, mint a mózesi törvények szerint még a teremtett világot is. A deuteronomiumi változat történelmi emlékeztetés: Egyiptom földjén, a szolgaság házában nem volt Izraelnek szombatja. A szabadság és megnyugvás ünnepe ez az egész teremtettségnek.

A MÁSODIK KÖTÁBLA PARANC SOLATAI

HK. 104, 105, 108, 110, 112, 113, 114 kf.

Az ötödik parancsolat

Az Ef. 6,2 szerint ez az első parancsolat, amelyhez ígéret fűződik. Kérdés az, hogy a hosszú élet ígérete az egyénnek szól-e vagy a közösségnek. A parancsolat összefüggésében az utóbbira kell gondolnunk. A nép kapja a felszólítást szülei megbecsülésére és így az ígéret földjén való megmaradásnak, azaz a jövődönék ígéretét is.

Ezt a tiszteletet nem csupán a gyermekkor sajátjának kell tekintenünk, hanem sokkal inkább a felnőtt nemzedékhez intézett parancsként, amely magában foglalja az idős szülőkről való gondoskodást is. Az ember teremtsébeli sajátossága teremtménytárasítól eltérően, hogy a felnőtté válással az új családalapítással sem szakad meg a kapcsolata szüleivel.

A parancsolat másik oldala, hogy a szülőnek ez az Istentől kapott tekintélye feladatot és megbízatást is jelent. A gyermek felé ők képviselik Isten szeretetének apai és anyai vonásait. Az egyikben inkább az elvárás, a másikban a feltétel nélküli elfogadás dominál (E.Fromm). A parancsolat mindenestre arra épül, hogy ezt a tisztességet a szülő nem biológiai vagy genetikai alapon szerzi, hanem Istentől kapja. Mint feladat és felelősség jelenik meg ez addig, amíg a gyermek szorult gondoskodásra és nevelésre. Ebbe mindkét testamentum beleérti a lelki nevelést is. A szülőség a nemzedékről-nemzedékre hűséges Isten szövetségét reprezentálja. Isten, mint Izrael atyja gondoskodik népéről és ígéretei a fiak fia számára is szólnak. A tisztelet ezért magában foglalja a szövetségi hűségnek a megtartását is atyáról fiúra. Tágabb értelemben magában foglalja ez a nemzedéknek összekapcsolódását, azaz a történelmi örökséget is. Általánosságban azt mondhatjuk tehát, hogy csak annak a népnek van jövője (hosszú élete a földön), amelyik tisztelettel tekint vissza az előtte játakra.

A Káté és a reformátori etika e parancsolat kapcsán beszélt az előjárók iránti tiszteletéről is, sőt a felsőség iránti engedelmisség is e parancsolattal függ össze. (Róma 13,1kk., Tit. 3,1) Természetesen sem az egyházi, sem a polgári előjáróknak nem ad ez a parancsolat korlátlan felmentést. A hatalommal felelősség jár együtt, másfelől az engedelmisségének is megvannak a maga határai. Különösen olyan esetekben, amikor a hatalom Isten- és emberellenes dolgokra akarja kényszeríteni az általa vezetetteket.

A parancsolat értelmezése kapcsán tehát óvakodnunk kell attól, hogy a kormányzásnak valamely formáját abszolutizáljuk és azt isteni rendnek kiáltjuk ki. Nincs örök és tökéletes jogrend, másfelől azonban Kálvinnak igazat kell adnunk: még a legtökéletlenebb rend is jobb, mint az anarchia. Annyiban van tehát a „hatalmasság Istentől”, amennyiben az adott körülmények között szervezetten védi az emberséget, azaz, mint Pál mondja: a jót jutalmazza, a rosszat bünteti.

A Káté kiemeli a tisztelet kapcsán a szülők fogyatkozásaival szembeni türelmet és nagyvonalúságot. Ez az Újszövetségben az atyák intésével

egészül ki, akiknek sohasem szabad önkényesen próbára tenniük ezt a türelmet. Nem szabad „ingerelni” gyermekeiket (Ef. 6,4). A parancsolat ebben az értelmezésben nemcsak szülői jogokról és gyermeki kötelességekről szól, hanem a kölcsönös felelősség rendjét adja elénk.

A hatodik parancsolat és az élet védelme

A parancsolat eredeti értelmében feltehetően a vérbosszú ellen irányul. Az ember nem veheti önkényesen kezébe az igazságszolgáltatást. Az itt előforduló héber szó, a rácah nem általában jelenti az ölést. Nem vonatkozott sem a háborúra, sem a halálbüntetés végrehajtására.

Mégis általános érelemben jogos arról beszélni, hogy ez a parancsolat az emberi életet Isten sajátos védelme alá helyezi. Valójában minden élet Isten különleges ajándéka, legfeljebb a teremtő engedélyt ad az embernek a növény, majd az özönvíz után az állatok evésére. A vér megevése tilalma azonban még itt is emlékeztet az élet titkának tiszteltetésére. Az ember éppúgy nem teremtője a maga életének, mint ahogyan nem az az állatok esetében sem. Még sajátosabb védelem illeti meg az emberi életet, mivel az ember Isten képe (1Móz. 9,6). A Szentírás szerint tehát az emberi élet nem önérték, hanem Istenhez tartozása miatt felbecsülhetetlen érték.

A Káté a 105. kf-ben már a Hegyi Beszéd szellemében kezdi a parancsolat értelmezését: „felebarátomat sem szóban, sem gondolatban, vagy a magamviselkedéssel... gyalázattal ne illessem, ne gyűlöljem, ne sértsem meg...” Itt tehát az emberi élet tisztelete a legáltalánosabb formában szólal meg. A bosszú, a gyűlölet az a legelső lépés, amelyet egymás élete ellen irányíthatunk. Ebből a megromlott indulatból származnak azután a gonosz tettek. A baj gyökere azonban ott van, hogy „szív szerint hajlandó vagyok Isten és felebarátom gyűlölésére.”

A parancsolat magyarázóinak általában rámutatnak, hogy noha ez a legrövidebb parancsolat az egyik leggazdagabb etikai tanítás ágazik el belőle.

Modern életünknek két területére lehet csoportosítani a parancsolattal összefüggő problémákat: bioetikai (orvosetikai), ill. szociáletikai kérdésekre.

Az elsőhöz a művi abortuszt, az euthanáziát, az élet genetikai manipulálását sorolhatjuk, az utóbbihoz a háborút, halálbüntetést, öngyilkosságot.

Egyik sem új jelenség, azonban új hangsúlyt ad ezeknek a technika által megnövekedett lehetőség az élet határainál az emberi beavatkozásra. Itt a jogalkotás új problémákkal néz szembe: mikortól meddig tekinti embernek az embert és kinek van joga ebben halált okozó döntést hozni. Furcsa ellentmondása korunk humanizmusának, hogy amíg általánosságban az emberi élet védelmét igyekezik kiterjeszteni, nem meri ezt megtenni a magzati életre nézve, ill. számos ország jogrendje megengedőleg veszi tudomásul az aktív euthanáziát is.

A parancsolat arra figyelmeztet, hogy az élet Isten fennhatósága alatt áll akkor is, ha azt az ember kórházi, egészségügyi beavatkozásként próbálja is feltüntetni. A keresztyén etikának akkor is az élet pártján kell állnia, ha ez a társadalmi közhangulattal ellentétes állásfoglalás is. A Ne ölj parancsolat általános érvényét akkor is prófétai módon kell képviselnünk, ha sokan ezt keresztyén csoport-etikaként próbálják is értelmezni. A parancsolat érvénye nem függ attól, hogy egy társadalom mennyire tartja azt magára nézve kötelezőnek.

A hetedik parancsolat

Bár ennek a parancsolatnak az értelmezése is változásokon esett át, nem lehet kérdéses a célja: a házasság és család, valamint a tiszta élet védelme.

Eredetileg vagyonjogi kérdésként szerepelt: egy izraeli férfi akkor követett el házasságtörést, ha felebarátjának feleségét elcsábította. (Vö. 2Sám. 12,1-9) A parancsolat ebben az értelmében is a házasság körül emelt kerítés. Természetesen nemcsak egy konkrét házasság védelme, hanem általában is a házasságé, amely Isten teremtetési rendje szerint férfi és nő legteljesebb közössége lehet. A „lesznek ketten egy testté” (1Móz. 2,24) ezt a sajátos és kizárólagos formáját tételezi fel a házasságnak. Maga a Biblia is tud pl. a poligámiáról, ám az ősképp semmiképpen sem ez volt. A testi-lelki eggyé lével életközösséget és így életre szóló döntést jelent.

Az 1Móz. 1,27 szerint az ember istenképűsége ebben a szeretet-kapcsolatban is tükröződik. Az ember, mint embertárs és mint házastárs ábrázolhatja ki az emberlét „alapformáját” és így tükrözheti a Szentháromság Isten szeretet-kapcsolatát.

Noha a protestáns egyházak nem tekintik szentségnek (sakramentum) a házasságot, szentnek tartják, mint Isten teremtetési rendelkezését és mint Krisztus és az Ő egyháza kapcsolatának kiábrázolóját (Ef. 5).

A házasság formái – mint említettük – koronként és kultúránként is változhattak. Ez azonban mégsem relativizálja azt az igényt, ahogy a Szentírás szerint Isten rendelkezik a házasságról.

A parancsolat a paráznaságot tiltja és nem a nemiséget ítéli el. A történelem során általában két véglet uralkodott e téren. Az aszkétikus irányzatok lebecsülték, minden rossz forrásának tartották, sőt végletes formáiban magát a házasságot is tiltották. A hanyatló civilizációkban pedig általában felértékelődik a szexualitás, sőt annak rendhagyó formái is megjelennek. Az érzékiség kultusza azonban az emberi önzést szolgálja ki, ahol a test csak tárggyá lesz.

A Káté itt is a Hegyibeszéd szellemében közelíti meg e kérdést: „testünk és lelkünk egyaránt a Szentlélek temploma”, ezért tiszta életet kell élnünk akár a házasságban, akár azon kívül.

Nyolcadik parancsolat: Ne lopj

A parancsolat eredetileg valószínű, hogy az emberrablás tilalmát jelentette. Ha az 1Tim. 1,10 a Tízparancsolat rendjében sorolja fel a bűnöket, akkor a gyilkosság és paráznaság után az emberrablást találjuk.

A történelem során sokféle formában élt tovább a rabszolga-kereskedelem, gyermekrablás.

Ezt az értelmezést azonban nem tarthatjuk kizárólagosnak, hiszen a parancsolat értelmezéstörténete már nagyon korán a tulajdon megkárosítását is magában foglalta. Jóllehet az újkori terrorizmus és túszerzők az eredeti értelmét is időszerűvé teszik, mégis itt inkább a tulajdonlás etikájáról kell szólnunk.

A Káté a 110. kf-ben újra kitér arra, hogy a lopás „nem csak” a polgári törvények által tiltott dolog, hanem vannak rejtettebb formái is. Itt tehát megint a szándéknál vagyunk: felebarátaink, vagy a közösség kárára szerezzük-e meg javainkat. Másszóval, az ügyeskedés, jogtalan haszon szerzés is lopás. Sőt két végletes magatartást is ide sorol a Káté: a fősvényiséget és a haszontalan tékozlást.

Ez a parancsolat a tizedikkel együtt arra utal, hogy a tulajdon önmagában nem kárhoztatandó. Ugyanakkor a birtoklásnak megvannak a maga kísérletei is. Az élet kereteiből, eszközeiből célok lehetnek, amelyek az élet értékrendjét felborítják. Itt tehát mindazt figyelembe kell vennünk, amit Jézus a gazdagság és Mammon veszélyeiről

mondott. Az egyénre nézve a hamis elrejtettség és biztonság jelenti az egyensúlyvesztést. amit jól példáz a „bolond gazdag” története (Luk. 12,15kk.). Az ilyen gazdagság azért teszi bolonddá az embert, mert elfelejtkezik az élet korlátairól és kötelességeiről. Rövid monológjában a legfontosabb szó az „én”.

A tárgyak rabságából az a szabadság oldozhat fel, amely tudatában van annak, hogy még mi magunk sem vagyunk a magunkéi. Amink van, azt sáfárságra kaptuk.

Amint a 111. kf. pozitíven is megfogalmazza a parancsolat célját: felebarátom hasznát előmozdítam s úgy dolgozzam, hogy a szűkölködőkön segíteni tudjak.

Ez a szemlélet azonban nem a szegénység dicsérete. Tévednek, akik úgy gondolják, hogy a gazdagság megszüntetése automatikusan megszünteti a szegénységet is. Ez legfeljebb egy általános elszegényedéshez vezet. Ezért e rövid parancsolatból és a bibliai szociális tanításokból nem vezethető le egy mindenkor és mindenhol érvényes gazdasági rend. De mindenkor és mindenhol érvényes az a felebaráti szeretet, amely felelősséget érez a szükségben lévőkért. A gazdagság és szegénység egy jóléti társadalomban lehet relatív viszonyítás, azonban itt is ismerni kell a létminimum mértékét és egyénnek, közösségnek együtt kell küzdeni az emberhez méltatlan körülmények megszüntetéséért. A 20. századra erősödött meg a segélyezés terén az a tapasztalat, hogy nem elegendő a pillanatnyi szükségek közvetlen kielégítése, ha az nem szünteti meg a kiváltó okokat. Itt pedig sokszor szinte lehetetlen megállapítani a közvetlen felelősséget.

Természetesen az akut szükség esetén ilyen mérlegelésre nem kerülhet sor. Az éhezőnek kenyeret, a szomjazónak vizet kell adni. Ezért a közvetlen és távlatos tennivalóknak egyensúlyban kell lenniük a keresztyén etikában is. A szeretet, amely konkrét tettekben ölt testet sohasem azt keresi, hogyan játszhatja ki egyiket a másik ellen, hanem „az Úrhoz méltó” módon teszi azt, amit az adott helyzetben éppen tennie kell. A „ne lopj” parancs itt is az irányt mutatja és nem ad minden időkre érvényes kazuisztikát.

Kilencedik parancsolat

A hamis tanúskodás újra a beszéd etikájához visz minket. A parancsolat közvetlen, elsődleges jelentése a bírósági hamis tanúskodásra mutat. Az izraeli jogszolgáltatásban is elegendő volt két tanú egybehangzó

vallomása s ezen életbe vágó dolgok dőlhetnek el (5Móz. 17,6). Ezért a mózesi törvények a leleplezett hamis tanút ugyanazzal a büntetéssel sújtották, mint az általa vádoltakat (5Móz. 19,16kk).

Míndezen megerősíti a parancsolat kiterjesztését minden olyan beszédre, amely közvetve, vagy közvetlenül felebarátunk életét, jó hírét érinti. A rágalmazó, felelőtlen beszéd és hírkeltés korunknak prominens bűne. Ezért állíthatjuk nyugodtan, hogy ez a parancsolat a hazugság ellen irányul általában és az igazság melletti tanúskodásra kötelez. Tágabb értelemben benne van Jézusnak az ítélezés elleni tanítása is (Mt. 7,1kk.).

Félremagyaráznánk Jézus szavait, ha itt valami semleges magatartásra gondolnánk, amely kitér minden döntés, állásfoglalás elől. Ebben az előítélet és a részrehajló, ezért igazságtalan ítélet ellen szól Jézus. Sőt vannak olyan helyzetek, amikor az igazság elhallgatása a hamis tanúságtétel.

A parancsolatból világosan kitűnik a szándék: valaki ellen lenni hamis módon, igaztalan eszközökkel.

Mind a harmadik, mind ez a parancsolat rámutat arra, hogy az emberi nyelvnek, beszédnek igen nagy a felelőssége (Jak. 3.1-12). Ebben az értelemben kell megítélnünk a modern tömegtájékoztatás etikátlanságait is. A tények objektivitásának mítosza korunkban nem létezik (A felvevőgép objektivitását is az ember tartja kezében, ezért máris ki van téve a szubjektivitásnak az, amit elhallgat, eltakar, vagy éppen felnagyít). A tárgyilagosság ma inkább elvesztett illúzióknak tűnik sokak szemében.

Ez a parancsolat számol ezzel a realitással, de nem veszi tudomásul. Arra a magatartásra épít, amely mögött a hiteles tanú áll. Nem arról van szó, hogy ez minden esetben tévedhetetlen, hanem arról, hogy maga nem hamis, vagyis nem eszköze a hamis manipulációnak.

Tizedik parancsolat

A református számozás egynek tekinti a kívánság egész felsorolását. Mint említettük, a rk. és evangélikus felfogás a „ne kívánd” kétszeri előfordulására hivatkozva osztja meg a parancsolatot (Az eltérés még abban is megmutatkozik, hogy a rk. felfogás az 5Móz. 5,21 szövegét veszi alapul, a lutheránus a 2Móz. 20,17-et. Így a sorrend felcserélődik: az előbbinél a feleség, utóbbinál a ház kerül a 9. parancsolatba.).

A parancsolat megértéséhez döntő a „ne kívánd” fogalom tisztázása. A legtöbb mai nyelvben ez a vágyal azonos. A bibliai kívánság szó ennél többet fejez ki: a törekvést, tervet, előkészületet valamilyen tetre.

Ezért a reformátorok – elsősorban Kálvin – helyesen értelmezték a parancsolatot, amikor abban, mintegy „összefoglalását” látták az előzőeknek. E parancsolat az irányt jelöli megintcsak: a bűn gyökere a kívánság (Róma 7,7kk.). Ezért kell a gonosz kívánságoknak Krisztussal együtt megfeszítettetniük (Gal. 5,24).

A keresztyén etika nem a sztoikus ataraxiát hirdeti: a bölcs a vágyaktól megszabadulva él. Hanem azt, hogy egész gondolkodásunknak át kell változnia ahhoz, hogy ne e világ skémája (Róma 12,2) szerint éljünk, ne annak a sémában gondolkozzunk, hanem megvizsgáljuk: „mi az Istennek jó, kedves és tökéletes akarata.”

E parancsolat után következik a Kátéban nem sokkal az imádkozásról szóló tanítás. Jó itt emlékeztetünkbe idéznünk, hogy Isten előtt „kívánságainkat is feltárhatjuk” hálaadással (Fil. 4,6). Nem a kívánságok megsemmisítéséről szól tehát ez a parancsolat, hanem azoknak Isten előtti megvizsgálásáról.

Szükségeink igazi betöltését nem felebarátaink kárára kell kieszközlünk, hanem Istentől szabad kérnünk, hogy a szerinte való kívánságainkat betöltse.

AZ IMÁDKOZÁSRÓL

HK. 116. kf. HH XXIII., XXVII.

A Káté az imádságot a háládatosság legfőbb részének tartja egyfelől, másfelől a Szentlélekért könyörgés alkalmának. Isten sokféle ajándékát megkaphatjuk kérés nélkül is, ám a Mennyei Atya Szentlelket csakis azoknak ad, akik ezt tőle kérik.

A hálaadó és kérő imádság mellett a Szentírás többféle tartalmú imádságot is közöl. Leginkább a Zsoltárok könyvében látható ez a sokféleség. *Tartalmi szempontból dicsőítő, hálaadó, panaszkodó, bűnbánó és áldáskérő imádságokat különböztetünk meg.*

Az Istent dicsőítés nemcsak az ember legfőbb feladata a földön, hanem ezt teszi az emberalatti teremtett világ is a maga hangtalan módján és az emberfeletti angyalvilág a mennyei istentiszteleten. Ez az imádság a hálaadástól annyiban különbözik, hogy ennek egyetlen tárgya Isten, aki mint teremtő, megváltó és újjáteremtő Úr egyedül méltó a dicsőségre. A dicsőítésben tehát az ember nincs egyedül, mert az az egész teremtettség feladata. Egyedül a sátáni lélek keresi Isten dicsősége helyett az önmaga dicsőítését. Az Ézs. 6. látomása szerint a háromszor szent Isten dicsőségével telve van e széles föld. Titokzatos léte és jelenléte készíti az embert arra a boldog meghódolásra, amely nem kényszer, hanem a legteljesebb szabadságban való örvendezés. Isten dicsőítése és az öröm így összetartoznak.

A hálaadásnak mindig konkrét tárgya van. De nemcsak a köszönet módja ez, hanem Káténk szerint az egész keresztyén élet jellemzője is. A Krisztusban kapott szabadításért ezzel tartozunk Istennek. Így az imádság valóban nem lehet meg hálaadás nélkül. *Míg kéréseinket is hálaadással kell feltárnunk Isten előtt (Fil. 4,6).*

A bibliai imádságok őszinteségükkel ragadnak meg bennünket. Céljuk természetesen nem Isten tájékoztatása a földi valóságokról, hanem őszinte kapcsolatunk és bizalmunk kifejezése. Bonhoeffer szerint az imádság dialektikus egységben van a földhöz való hűséggel. Imádkozásunk közben ahhoz a földhöz vagyunk hűségesek, ahol sokféle igazságtalanság, szenvedés az osztályrésze nemcsak a Lélek birtokosainak, hanem az egész teremtettségnek. Mi azt a hangtalan imádságot foglaljuk szavakba, amit a teremtett világ vajúdása csupán személytelenül fogalmaz meg. Mi tehát nem elmenekülünk a nyomorúságok elől, hanem éppen ezekben és ezekkel együtt kiáltunk Istenhez

szabadulásért. Az imádság célja nem az, hogy Istent befolyásoljuk, hanem hogy szenvedéseinkbe bevonjuk, hiszen az Ő fülei nyitva vannak a kiáltó szó előtt. Még ha a halál árnyékában járunk, akkor sem vagyunk egyedül.

A panasz azonban sokszor kapcsolódik bűnvalláshoz. Nem feltétlen abban az értelemben, hogy minden nyomorúságnak közvetlen oka vagy magyarázata lenne valamely bűn. Bűnbeesett állapotunk azonban nyomorúságaink mélységeiben fejeződik ki. Ezért az imádkozó mindig a mélységből kiált. Az Újszövetség népe különösen is tudja, hogy Isten elé csak úgy állhatunk, mint kegyelemre szorult bűnösök. Nem elhallgatjuk, hanem néven nevezzük bűneinket.

Az Újszövetség arra biztat, hogy Jézus nevében kérjünk. Ez nem az Ő megbízatását, ill. biztatását jelenti csupán, hanem azt is, hogy mi Ővele, az Ő közbenjárásával együtt járulhatunk az Atya elé. Nem úgy, mint idegenek, hanem mint fiak. Erre utal az a mintaimádság is, melynek a Káté tartalmi magyarázatát adja. A Jézustól tanult imádság nem azt jelenti, hogy csak ezt kell imádkoznunk, sokkal inkább azt, hogy így, ilyen módon tehetjük ezt.

Jézus Krisztus aki nekünk elsőszülött testvérünk lett, azt a kiváltságot adja, hogy mi is gyermekként forduljunk az Atyához. Az Abbá elnevezés némely kutató szerint olyan bizalmas megszólítás volt, amelyet Jézus előtt imádságban nem használtak. Ez a gyermeki bizalom azonban nem természetes következménye az Isten-ember kapcsolatnak, hanem annak a szeretetnek a kiterjesztése miránk is, amely az Atya és a Fiú között a Szentlélek által megvan a Szentháromságban is. Mi, a fiúvá fogadott gyermekek ezért ugyanabban a kiváltságban részesülhetünk, ami az elsőszülött Fiú tulajdona egyedül.

Ez az Atya a mennyekben van, az ember számára láthatatlan és megfoghatatlan világban. Semmi módon nem manipulálhatja jelenlétét, hiszen a menny nem a mi látható világunk terének egy része, hanem Isten létmódjának lakóhelye. „Odafenn” van, ami nem térbeli távolságot, hanem minőségi magasabbrendűséget jelent. Az imádkozó azonban tudja, hogy ez az Atya titkon jelen van, azaz a mennyek országa közeljött és minden láthatót betölt és átölel a Krisztus által.

A megszólítás után hat kérdés következik, melyek rendje Barth szerint bizonyos értelemben megfelel a tízparancsolat beosztásának. Az első háromban Istenről van szó, az Ő dicsőségéről, amely nevének, országának és akaratának megnevezésében szólal meg. Isten dicsőségéről van tehát szó először, csak ezután következik a mi ügyünk. Az Úri imádság vonala a magasságból a mélység felé tart. Az

inkarnáció csodáját követi ez: nem az ember emelkedik fel a magasságba, hanem Isten száll le az emberi mélységek valóságába. Földi szükségünk előtt tehát azt kell megvallanunk, hogy Isten az Isten. Először az Ő ügyét, országának igazságát kell keresnünk. Amikor a „TE” háromszor elhangzik, akkor mi Isten oldalára állunk. Azt kérjük, hogy Ő önmagáért, neve megszenteléséért és megdicsőítéséért cselekedjen. Nem vágyálmokat sorolunk tehát fel ezzel, hanem bizalommal és reménységgel gondolunk arra, hogy Isten kijelenti és megszenteli nevét, elhozza országát és megvalósítja akaratát a földön is úgy, ahogy az már megvan a mennyekben. Ennél a pontnál találkozunk az ég és föld. Isten akaratát itt a földön is meg akar valósítani. Az ember ebben a kérésben nemcsak megadja magát ennek az akaratnak, hanem erre ráhangolódik és maga is akarja, amit Isten akar, hiszen az Ő akaratát jó akarat.

A három utolsó kérés azonban már a mi ügyünkről szól. Testi jólétünkről és tápláltságunkról, bűneink bocsánatáról, kísértéseinkről és szabadulásunkról. Meglepő, hogy Jézus tanítása szerint ezeket merészen és kategorikusan kérhetjük: „add meg, bocsásd meg...” stb. Ez a merészség abból a bizalomból fakad, hogy Isten olyan Atya, aki szeret és ad. Nem a kéréseinkért ad, hanem éppen azért kérhetünk, kereshetünk és zörgethetünk, mert ismerjük azt, aki az ajtó mögött áll és akinek a kezéből fogadunk el mindent.

Ezeknek a kéréseknek megvan a maguk emberi horizontális összefüggése is. A *Te után* itt a *mi következik*, azaz a kenyér kérdésben a szociális érzékenység kell, hogy megszólaljon, bűneink bocsánata pedig azzal a megbocsátással van feltétlen összefüggésben, amit mi is készek vagyunk gyakorolni az ellenünk vétkezőkkel szemben. A kísértéstől és gonosztól való szabadulás pedig arra mutat, hogy a rossz nemcsak valamely emberi gyarlóság, hanem emberi erőinket felülmúló valóság is. Isten Fiának hatalmára van szükségünk arra, hogy a szabadulást és így a szabadságot is átéljük. Szokás ezt az utolsó kérést eszkatológikus távlatban látni. A gonosztól való végleges megszabadulás ama napon történik, amikor Krisztus visszajön dicsőségben. Ennek a szabadulásnak az előízét, kóstolóját kérjük és várjuk ebben az imádságban ugyanúgy, mint ahogy Isten országa eljöveteleért könyörgünk.

A Máté evangéliuma szerint ez az imádság doxológiával fejeződik be. Amint az első kérések Isten dicsőségéről és hatalmáról szóltak, úgy a befejező mondat is Isten dicsőségét vallja meg. Az imádkozó tudja, hogy az uralom, a hatalom és a dicsőség nem lehet embereké, teremtményeké, egyedül csak Istené. Ehhez a bizonyossághoz teszi

hozzá az Ámen szócskát. Amint a hitnél már utaltunk erre, ez a bizonyosságra, bizalomra utaló befejezés. Jézus a Hegyi Beszéd számos mondatát kezdi e szócska kétszeres említésével. Az, ami az imádság befejezése, egyben Jézus kijelentésének kezdete és megerősítő bizonyossága is. Amit Ő a Hegyi Beszédben kétszeres Ámennel erősít meg, arra mond a mi imádságunk is megerősítő „úgy legyen”-t.

TEXTUÁRIUM

<i>1Móz</i>		<i>5,21</i>	<i>142</i>
1.r.	<i>38</i>	6,4	<i>38</i>
1,26kk	<i>23</i>	10,4	<i>131</i>
1,27	<i>138</i>	17,6	<i>141</i>
2,2-3	<i>51</i>	19,16kk	<i>141</i>
2,15	<i>51, 135</i>	21,8	<i>30</i>
2,24	<i>138</i>	21,22-23	<i>67</i>
4,1	<i>123</i>	29,29	<i>8</i>
4,9	<i>51</i>		
4,26	<i>76</i>	<i>Bírák</i>	
9,6	<i>137</i>	20,27	<i>59</i>
15,6	<i>1</i>		
 <i>2Móz</i>		<i>1Sám</i>	
1.r.	<i>38</i>	2,28	<i>59</i>
4,22	<i>38</i>	8.r.	<i>59</i>
20,2kk	<i>38</i>	9,9	<i>58</i>
20,5	<i>29</i>	10,5	<i>58</i>
20,1-17	<i>131</i>	19,20	<i>58</i>
20,17	<i>142</i>		
21kk	<i>124</i>	<i>2Sám</i>	
23,20-23	<i>9</i>	12,1-9	<i>138</i>
28,1	<i>59</i>	24,11	<i>58</i>
29	<i>59</i>		
34,28	<i>123</i>	<i>2Kir</i>	
		6,16	<i>48</i>
 <i>3Móz</i>		<i>Jób</i>	
8.r.	<i>59</i>	19,25	<i>30</i>
8,7	<i>59</i>		
14,8	<i>97</i>	<i>Zsoltárok</i>	
15,5	<i>97</i>	2,7	<i>38</i>
17,16	<i>97</i>	10,11	<i>10</i>
25,47-49	<i>30</i>	50,15	<i>20</i>
		66	<i>51</i>
 <i>5Móz</i>		119,72.92	<i>123</i>
4,6-7	<i>124</i>		
4,13	<i>131</i>	<i>Ézsaiás</i>	
4,40	<i>124</i>	1,15	<i>10</i>
5,6-21	<i>131</i>		

6.r.	143
8,17	10
22,22	111
28,10	129
53	31
<i>Jeremiás</i>	
31,31-34	75
<i>Ámós</i>	
7,14	59
<i>Máté</i>	
3,9	98
3,11	98
4,6	54
5,16	121
5,45	52
7,1kk	141
11,28kk	125
12,29	31
16.r.	54, 57
16,13-20	5
16,14	58
16,18	79
16,19	111
18.r.	114
18,11-14	114
18,18	112
20,28	85
21,11	58
22,11kk	109
23,13	114
23,15	97
26,63-65	34
28,18	111
28,18-20	39, 98
<i>Márk</i>	

7,1kk	97
7,15,21-23	97
11,23	1
<i>Lukács</i>	
7,41kk	126
10,16	11
12,15kk	140
14,15	105
15,24	27
18,1kk	1
22,32	1
24,26	31
24,27	11
24,30-31	109
<i>János</i>	
1,1-14	34
1,14	10
1,29	31
3,2	60
3,16	13
4,1-2	98
4,16	74
4,19,25	58
4,24	133
8,36	28
9,31kk	1
9,35kk	1
10,7	111
10,33	34
11.r.	2
11,33-36	9
13,9-10	98
14,9	39
14,18	74
15.r.	119
15,4	129
15,26	74

16,14	74	1,23	34
17.r.	78	1,27	84
17,6	134	2,14	28
20,17	43	3,9	79
20,27kk	1	4,9	48
		5,7	103
<i>Cselekedetek</i>		6,19-20	18
7,51	74	6,20	30
8,34-35	31	7,14	100
11,26	62	7,29kk	55
16,14	120	8,4kk	132
17.r.	53	8,6	17
17,23	8	10.r.	103
		10,16	107
<i>Róma</i>		11,21	104
1-2.r.	130	11,23kk	104
1,17	2	12,26	108
2,4	119	13,r.	2
2,14	130	13,12	10
3,25	31	14,33	129
6,lkk	98	15.r.	68
7.r.	118	15,1kk	5, 31
7,7kk	142	16,9	111
7,15-18	118		
7,17	118	<i>2Kor</i>	
7,14-15	20	2,12	111
7,21	27	3,6	129
8.r.	44	3,13	39
8,25	74	3,17	39, 75
8,29	83	5,21	67
10,10	1	13,5	2
11,33-36	10		
12,2	4, 142	<i>Galata</i>	
13.r.	127	1,6kk	67
13,1kk	136	3,13	67, 126
14.r.	76	3,21	126
		3,27-29	97
<i>IKor</i>		5,22	75
1,2	77	5,24	142

<i>Efézus</i>			
1,11	83	9.r.	59
2,20	79	9,12	31
3,14	43	10,10	31
4,20	74	11,1	2
5.r.	80, 93	<i>Jakab</i>	
6,4	137	1,15	26
6,23	2	2,19	4
		3,1	115
<i>Filippi</i>		3,1-12	141
2,6-11	65	<i>1Pét</i>	
4,6	142-3	1,18-19	30
<i>Kolossé</i>		2,7	79
1,24	81	5,2-3	79
2,14	18, 31	<i>2Pét</i>	
2,15	31	1,1.5.6	2
<i>2Thessz</i>		1,21	13
2,8	126	<i>1Ján</i>	
<i>1Tim</i>		1,1-4	10
1,10	139	1,8	119
2,4	85	2,1	70, 74
3,16	34	3,2	81
6,12	2	4,1	111
<i>2Tim</i>		4,1-3	6
1,13	3	4,2kk	34
3,16	13	5,7	39
<i>Titusz</i>		<i>Jelenések</i>	
3,1	136	1,18	111
<i>Zsid</i>		1,20	81
1,1-2	10	3,7	111
4,14kk		3,20	80, 103
6,5	109	13.r.	127
7.r.	59	19,9	109
		22,17	80