Louis Berkhof

Rendszeres teológia

Szigorúan magánhasználatra szánt kézirat

ELŐSZÓ....11
Isten tantétele....12
ISTEN LÉNYE....13
I. Isten létezése....13
A. Isten tantételének helye a dogmatikában....13
B. Isten létezésének szentírásbeli bizonyítékai....14
C. Isten tagadása annak különböző formáiban....15
D. Isten létezésének úgynevezett racionális bizonyítékai....18
II. Isten megismerhetősége....21
A. Isten felfoghatatlan, de mégis megismerhető....21
B. Isten ismeretének tagadása....22
C. Az önkijelentés minden istenismeret előfeltétele....25
III. Isten Lényének és attribútumainak viszonya....31
A. Isten Lénye....31
B. Isten Lénye ismeretének lehetségessége....32
C. Istennek az attribútumaiban kijelentett Lénye....34
IV. Isten nevei....36
A. Isten nevei általánosságban....36
B. Az ószövetségi nevek és jelentésük....37
C. Az újszövetségi nevek és magyarázatuk....38
V. Isten attribútumai általánosságban....40
A. A használt fogalmak kiértékelése....40
B. Isten attribútumai megállapításának módszere....40
C. Az attribútumok javasolt felosztása....42
VI. A közölhetetlen attribútumok....45
A. Isten Önmagában való létezése....45
B. Isten állandósága....46
C. Isten végtelensége....47
D. Isten egysége....48
VII. A közölhető attribútumok....51
A. Isten lelkisége....52
B. Az intellektuális attribútumok....53
C. Az erkölcsi attribútumok....56
D. A szuverenitás attribútumai....60
VIII. A Szentháromság....65
A. A Szentháromság tantétele a történelemben....65
B. Isten, mint az egységben levő Szentháromság....66
C. A három személy külön-külön....71
ISTEN MUNKÁI....78
I. Az isteni rendeletek általánosságban....78
A. A rendeletek tantétele a teológiában....78
B. Az isteni rendeletek bibliai nevei....79
C. Az isteni rendeletek természete....79
D. Az isteni rendelet jellemzői....81
E. Ellenvetések a rendeletek tantételével szemben....82
II. Predesztináció....85
A. A predesztináció tantétele a történelemben....85
B. A predesztináció biblia fogalmai....87
C. A predesztináció szerzője és tárgyai....88
D. A predesztináció részei....89

E. Szupra- és infralapszariánizmus....92
III. A teremtés általánosságban....99
A. A teremtés tantétele a történelemben....99
B. A teremtés tantételének biblia bizonyítéka....100
C. A teremtés elképzelése....100
D. A világ eredetére vonatkozó különféle elméletek....108
IV. A lelki világ teremtése....110
A. Az angyalok tantétele a történelemben....110
B. Az angyalok létezése....111
C. Az angyalok természete....112
D. Az angyalok száma és szervezete....113
E. Az angyalok szolgálata....115
F. A gonosz angyalok....115
V. Az anyagi világ teremtése....117
A. A teremtés bibliai beszámolói....117
B. A Hexaemeron, vagyis az egyes napok munkái....118
VI. A gondviselés....129
A. A gondviselés általánosságban....129
B. Fenntartás....133
C. Együttműködés....134
D. Kormányzás....137
E. Rendkívüli gondviselés, vagy csodák....138
Az ember tantétele az Istennel való viszonyában....141
AZ EMBER AZ EREDETI ÁLLAPOTÁBAN....142
I. Az ember eredete....142
A. Az ember tantétele a dogmatikában....142
B. Az ember eredetének bibliai beszámolója....142
C. Az ember eredetének evolúciós elmélete....144
D. Az ember eredete és a faj egysége....148
II. Az ember alkati természete....151
A. Az emberi természet alkotóelemei....151
B. A lélek eredete az egyénben....156
III. Az ember, mint Isten képmása....162
A. Az emberben levő istenképmás történelmi nézetei....162
B. Az emberben levő istenképmásra vonatkozó bibliai adatok....163
C. Az ember, mint Isten képmása....165
D. Az embernek, mint Isten képmásának eredeti állapota....168
IV. Az ember a cselekedeti szövetségben....171
A. A cselekedeti szövetség tantétele a történelemben....171
B. A cselekedeti szövetség tantételének bibliai alapja....172
C. A cselekedeti szövetség elemei....174
D. A cselekedeti szövetség jelenlegi állapota....176
AZ EMBER A BŰN ÁLLAPOTÁBAN....178
I. A bűn eredete....178
A. A bűn eredetére vonatkozó történelmi nézetek....178
B. A bűn eredetének bibliai adatai....179
C. Az ősbűn természete, vagy az ember bukása....180
D. A kísértés által okozott ősbűn, vagy bukás....181
E. A bűn eredetének evolúciós magyarázata....183
F. Az ősbűn eredményei....184

II. A bűn lényegi jellege....186
A. A gonoszság természetére vonatkozó filozófiai elméletek....186
B. A bűn bibliai elképzelése....189
C. A bűn pelágiánus nézete....191
D. A bűn római katolikus nézete....193
III. A bűn továbbadása....195
A. Történeti áttekintés....195
B. A bűn egyetemessége....197
C. Ádám bűnének kapcsolata a fajéval....198
IV. A bűn az emberi faj életében....201
A. Az eredendő bűn....201
B. A tényleges bűn....207
V. A bűn büntetése....213
A. Természeti és pozitív büntetések....213
B. A büntetés célja és természete....214
C. A bűn tényleges büntetése....216
AZ EMBER A KEGYELMI SZÖVETSÉGBEN....221
I. A szövetség neve és fogalma....221
A. A név....221
B. A fogalom....222
II. A megváltás szövetsége....224
A. Kívánatos ennek a külön tárgyalása....224
B. A megváltás szövetségének bibliai adatai....224
C. A Fiú a megváltás szövetségében....225
D. A megváltás szövetségének követelményei és ígéretei....228
E. E szövetség kapcsolata a kegyelmi szövetséggel....230
III. A kegyelmi szövetség természete....231
A. A kegyelmi szövetség és a cselekedeti szövetség összehasonlítása....231
B. A szerződő felek....232
C. A kegyelmi szövetség tartalma....236
D. A kegyelmi szövetség jellemzői....237
E. Krisztus viszonya a kegyelmi szövetséggel....241
IV. A szövetség kettős aspektusa....243
A. Külső és belső szövetség....243
B. A szövetség lényege és adminisztrációja....244
C. Feltételes és abszolút szövetség....244
D. A szövetség, mint tisztán jogviszony és életközösség....245
E. Tagság a szövetségben, mint jogviszonyban....246
V. A szövetség különböző korszakai....250
A. A különböző korszakok helyes elképzelése....250
B. Az Ószövetség korszaka....253
C. Az Újszövetség korszaka....261
KRISZTUS SZEMÉLYÉNEK és MUNKÁJÁNAK TANTÉTELE....265
KRISZTUS SZEMÉLYE....266
I. Krisztus tantétele a történelemben....266
A. Az antropológia és a krisztológia közötti kapcsolat....266
B. Krisztus tantétele a reformációt megelőzően....267
C. Krisztus tantétele a reformáció után....269
II. Krisztus nevei és természetei....275
A. Krisztus nevei....275

B. Krisztus természetei....283
III. Krisztus egyszemélyűsége....288
A. Az egyház nézetének ismertetése Krisztus személyét illetően....288
B. Krisztus egyszemélyűségének bibliai bizonyítékai....289
C. Az egy személyben egyesülő két természet hatásai....290
D. Krisztus egyszemélyűsége titok....291
E. Az attribútumok közlésének lutheránus tantétele....291
F. A kenozis tantétel a különböző formáiban....292
G. A fokozatos megtestesülés elmélete....294
KRISZTUS ÁLLAPOTAI....296
I. A megaláztatás állapota....296
A. Bevezetés: Krisztus állapotainak tantétele általánosságban....296
B. A megaláztatás állapota....297
II. A felmagasztaltatás állapota....306
A. Általános megjegyzések a felmagasztaltatás állapotáról....306
B. A felmagasztaltatás állapotának fázisai....307
KRISZTUS TISZTSÉGEI....315
I. Bevezetés; A prófétai tiszt....315
A. Bevezető megjegyzések a tisztségekhez általánosságban....315
B. A prófétai tisztség....316
II. A papi tiszt....319
A. A pap bibliai elképzelése....319
B. Krisztus áldozati munkája....319
III. Az engesztelés oka és szükségessége....324
A. Az engesztelés mozgatórugója....324
B. Az engesztelés szükségességével kapcsolatos történelmi nézetek....325
C. Az engesztelés szükségességének bizonyítékai....326
D. Ellenvetések az engesztelés abszolút szükségességének tantételével szemben....327
IV. Az engesztelés természete....329
A. Az engesztelés büntetőjogi helyettesítő tantételének ismertetése....329
B. Ellenvetések az elégtétellel, vagyis az engesztelés büntetőjogi helyettesítő tantételével szemben....335
V. Az engesztelés szerteágazó elméletei....338
A. A korai egyház elméletei....338
B. Anselm elégtételi elmélete (a kereskedelmi elmélet)....339
C. Az erkölcsi befolyás elmélete....339
D. A példamutatás elmélete....340
E. A kormányzati elmélet....341
F. A misztikus elmélet....342
G. A helyettesítő megtérés elmélete....343
VI. Az engesztelés célja és mértéke....345
A. Az engesztelés célja....345
B. Az engesztelés mértéke....346
VII. Krisztus közbenjárói munkája....351
A. Krisztus közbenjáró munkájának bibliai bizonyítékai....351
B. Krisztus közbenjárói munkájának természete....352
C. A személyek és a dolgok, akikért és amikért Krisztus közbenjár....353
D. Közbenjárásának jellemzői....354
VIII. A királyi tiszt....356
A. Krisztus lelki királysága....356

B. Krisztusnak a világegyetem feletti királysága....359
A MEGVÁLTÁS MUNKÁJA ALKALMAZÁSÁNAK TANTÉTELE....361
I. A szoteriológia általánosságban....362
A. Kapcsolat a szoteriológia és az előzőekben tárgyaltak között....362
B. Az Ordo Salutis (üdvrend)....362
II. A Szentlélek tevékenységei általánosan....369
A. Átmenet a Szentlélek munkájához....369
B. A Szentlélek általános és különleges tevékenységei....370
C. A Szentlélek, mint Isten kegyelmének szétosztója....371
III. Általános kegyelem....376
A. Az általános kegyelem 376
B. Az általános kegyelem neve és fogalma....378
C. Az általános kegyelem és Krisztus engesztelő munkája....380
D. A speciális és az általános kegyelem közötti viszony....381
E. Eszközök, melyekkel az általános kegyelem működik....383
F. Az általános kegyelem gyümölcsei....384
G. Ellenvetések az általános kegyelem református tantételével szemben....386
IV. A titokzatos egység....389
A. A titokzatos egység természete....389
B. A titokzatos egység jellemzői....391
C. A titokzatos egység hibás elképzelései....392
D. A titokzatos egység jelentősége....392
V. Általános hívás és külső elhívás....395
A. Az ok, mely miatt az elhívást először tárgyalják....395
B. Általános hívás....397
C. A külső elhívás....399
VI. Újjászületés és hatékony elhívás....404
A. Az újjászületés bibliai kifejezései és jelentőségük....404
B. Az „újjászületés” kifejezés használata a teológiában....404
C. Az újjászületés lényegi természete....406
D. A hatékony elhívás a külső elhívással és az újjászületéssel való viszonyban....407
E. Az újjászületés szükségessége....409
F. Az újjászületés kiváltó oka....410
G. Isten Igéjének eszközként való használata az újjászületés során....410
H. Az újjászületés különböző nézetei....413
VII. Megtérés....416
A. A megtérés bibliai kifejezései....416
B. A megtérés bibliai elképzelése. Meghatározás....418
C. A megtérés jellemzői....419
D. Különböző elemek a megtérésben....420
E. A megtérés pszichológiája....421
F. A megtérés szerzője....423
G. A megtérés szükségessége....424
H. A megtérés viszonya az üdvözítő folyamat más szakaszaival....425
VIII. A hit....427
A. A hit bibliai kifejezései....427
B. A hit tevékenységének leírására használatos jelképes kifejezések....428
C. A hit tantétele a történelemben....429
D. A hit elképzelése a Szentírásban....431
E. A hit általánosságban....433

F. A hit vallásos értelemben, konkrétan az üdvözítő hit....433
G. Hit és bizonyosság....437
H. A hit római katolikus elképzelése....439
IX. A megigazulás....441
A. A megigazulás bibliai kifejezései és jelentésük....441
B. A megigazulás tantétele a történelemben....442
C. A megigazulás természete és jellemzői....443
D. A megigazulás elemei....444
E. A szféra, melyben a megigazulás megtörténik....446
F. A megigazulás ideje....446
G. A megigazulás alapja....451
H. A megigazulás tantételével szemben megfogalmazott ellenvetések....451
I. A megigazulás különféle elméletei....452
X. A megszentelődés....454
A. A megszentelődés és a szentség bibliai kifejezései....454
B. A megszentelődés tantétele a történelemben....455
C. A szentség és a megszentelődés bibliai elképzelése....457
D. A megszentelődés természete....458
E. A megszentelődés jellemzői....459
F. A megszentelődés szerzője és eszközei....460
G. A megszentelődés viszonya az ordo salutis egyéb fázisaival....461
H. A megszentelődés tökéletlen jellege a jelenvaló életben....462
I. A megszentelődés és a jócselekedetek....464
XI. A szentek állhatatossága....468
A. A szentek állhatatosságának tantétele a történelemben....468
B. A szentek állhatatossága tantételének megfogalmazása....468
C. Az állhatatosság tantételének bizonyítéka....469
D. Ellenvetések az állhatatosság tantételével szemben....470
E. Ennek a tantételnek a tagadása az üdvösséget az ember akaratától függővé teszi....471
AZ EGYHÁZ ÉS A KEGYELEM ESZKÖZEINEK TANTÉTELEI....472
AZ EGYHÁZ....473
Bevezetés....473
I. Az Egyház és az Egyház tantételének bibliai nevei a történelemben....474
A. Az Egyház bibliai nevei....474
B. Az egyház tantétele a történelemben....476
II. Az Egyház természete....480
A. Az Egyház lényege....480
B. Az Egyház sokoldalú jellege....482
C. Az Egyház különböző meghatározásai....484
D. Az Egyház és Isten országa....484
E. Az Egyház a különböző korszakokban....486
F. Az Egyház attribútumai....487
G. Az Egyház jelei....490
III. Az Egyház kormányzása....493
A. Az Egyház kormányzására vonatkozó különféle elméletek....493
B. A református, vagy presbiteriánus rendszer alapelvei....494
C. Az Egyház tisztségviselői....497
D. Az egyházi ülések....500
IV. Az Egyház hatalma....504
A. Az egyházi hatalom forrása....504

B. E hatalom természete....504
C. Az egyházi hatalom különböző fajtái....505
A KEGYELEM ESZKÖZEI....512
I. A kegyelem eszközei általánosan....512
A. A kegyelem eszközeinek elképzelése....512
B. Az Ige és a sákramentumok, mint a kegyelem eszközeinek jellemzői....512
C. A kegyelem eszközeire vonatkozó történelmi nézetek....513
D. A kegyelem eszközei református tantételének jellegzetes elemei....515
II. Az Ige, mint a kegyelem eszköze....516
A. Az „Isten Igéje” kifejezés jelentése ebben a vonatkozásban....516
B. Az Ige és a Szentlélek viszonya....516
C. A kegyelem eszközének tekintett Isten Igéjének két része....517
D. A törvény hármas használata....519
III. A sákramentumok általánosságban....521
A. Összefüggés az Ige és a sákramentumok között....521
B. A „sákramentum” szó eredete és jelentése....521
C. A sákramentumok alkotórészei....522
D. A sákramentumok szükségessége....523
E. Az ó- és újszövetségi sákramentumok összehasonlítása....523
F. A sákramentumok száma....524
IV. A keresztyén keresztség....526
A. A keresztyén keresztség analógiái....526
B. A keresztyén keresztség megalapítása....527
C. A keresztség tantétele a történelemben....529
D. A keresztelés megfelelő módja....530
E. A keresztség törvényes kiszolgáltatói....533
F. A keresztség megfelelő alanyai....533
V. Az úrvacsora....543
A. Az úrvacsora analógiái Izrael népe között....543
B. Az úrvacsora tantétele a történelemben....543
C. Az úrvacsora biblia nevei....545
D. Az úrvacsora alapítása....545
E. Az úrvacsorában jelzett és elpecsételt dolgok....547
F. A szakramentális egység, vagy Krisztus valóságos jelenlétének kérdése az úrvacsorában 549
G. Az úrvacsora, mint a kegyelem eszköze, vagyis annak hatékonysága....551
H. A személyek, akik számára az úrvacsora alapíttatott....552
A VÉGSŐ DOLGOK tantétele....554
I. Bevezető fejezet....555
A. Eszkatológia a vallásban és a filozófiában....555
B. Eszkatológia a keresztyén egyház történetében....556
C. Az eszkatológia és a dogmatika többi részének kapcsolata....557
D. Az „eszkatológia” név....558
E. Az eszkatológia tartalma: általános és egyéni eszkatológia....559
EGYÉNI ESZKATOLÓGIA....560
II. A fizikai halál....560
A. A fizikai halál természete....560
B. A bűn és a halál kapcsolata....560
C. A halál jelentősége a hívők életében....561
III. A lélek halhatatlansága....563

A. A „halhatatlanság” kifejezés különféle jelentései....563
B. Az általános kijelentés bizonyságtétele a lélek halhatatlanságáról....564
C. A speciális kijelentés bizonyságtétele a lélek halhatatlanságáról....564
D. A személyes halhatatlanság tantételével szemben megfogalmazott ellenvetések és a modern helyettesítései....566
IV. A közbenső állapot....569
A. A közbenső állapot bibliai nézete....569
B. A közbenső állapot tantétele a történelemben....570
C. A seol-hádész tantételének modern szerkezete....571
D. A lelkek halál utáni tartózkodási helyének római katolikus tantétele....574
E. A lélek halál utáni állapota a tudatos létezés állapota....575
F. A közbenső állapot nem a további próbára tétel helye....579
ÁLTALÁNOS ESZKATOLÓGIA....581
I. Krisztus második eljövetele....581
A. A második eljövetel egyszeri esemény....581
B. A paruosia-t megelőző nagy események....582
C. A parousia és maga a második eljövetel....587
II. Millenniumi nézetek....591
A. A premillennizmus....591
B. A posztmillennizmus....597
III. A halottak feltámadása....600
A. A feltámadás tantétele a történelemben....600
B. A feltámadás bibliai bizonyítékai....600
C. A feltámadás természete....601
D. A feltámadás ideje....603
IV. Az utolsó ítélet....606
A. Az utolsó ítélet tantétele a történelemben....606
B. Az utolsó ítélet természete....607
C. Téves nézetek az ítéletről....607
D. A Bíró és segédei....608
E. A megítélt csoportok....609
F. Az ítélet ideje....610
G. Az ítélet mércéje....610
H. Az ítélet különböző részei....610
V. A végső állapot....612
A. A gonoszok végső állapota....612
B. Az igazak végső állapota....613

ELŐSZÓ

Most, hogy a *Rendszeres teológia* című könyvemet ismét kiadták, az Előszó lehet nagyon rövid. Nem szükséges túl sokat mondani a munka természetéről, mivel már több, mint tizenöt éven át volt a nyilvánosság előtt és széles körben használták. Minden okom megvan arra, hogy hálás legyek a kedves fogadtatásért, sok irodalomkritikus kedvező elbírálásáért, s azért a tényért, hogy ezt a könyvet most országunk sok teológiai szemináriumán és bibliaiskolájában tankönyvként használják, sőt külföldről is érkeztek kérelmek, hogy más nyelvekre lefordíthassák. Ezek olyan áldások, melyekre nem számítottam, s melyekért nagyon hálás vagyok Istennek. Egyedül Övé legyen minden dicsőség. S ha a munka továbbra is áldás maradhat Jézus Krisztus Egyházában, az csak növeli Isten túláradó kegyelme iránti elismerésemet.

LOUIS BERKHOF

Grand Rapids, Michigan
1949. augusztus 1.

Első rész

ISTEN TANTÉTELE

ISTEN LÉNYE

I. Isten létezése

A. Isten tantételének helye a dogmatikában

A dogmatika, vagy rendszeres teológia művei általában Isten tantételével kezdődnek. Az uralkodó nézet ezt mindig elfogadta annak a leglogikusabb eljárásnak, ami még mindig ugyanabba az irányba mutat. Sok esetben még azok is, akiknek alapelveik látszólag más sorrendiséget követelnek, folytatják a hagyományos gyakorlatot. Jó okunk van Isten tantételével kezdeni, ha azzal a feltevéssel látunk a munkának, hogy a teológia annak az Istennek a rendszerezett ismerete, Aki által, és Akire nézve vannak mindenek. Ahelyett, hogy meglepődnénk azon, hogy a dogmatika az Isten-tannal kezdődik, inkább várhatjuk, hogy Isten tanulmányozása lesz, minden ágazatában, elejétől a végéig. Ténykérdés, hogy pontosan ez az, aminek lenni szándékozik, jóllehet csak az első rész foglalkozik közvetlenül Istennel, az utána következők azonban csak közvetettebben értekeznek Róla. A teológia tanulmányozását két előfeltevéssel kezdjük, nevezetesen, (1) hogy Isten létezik, (2) hogy kijelentette Magát az Ő isteni Igéjében. S ezen okból nem lehetetlen számunkra Isten tanulmányozásával kezdeni. Odafordulhatunk az Ő kijelentéséhez, hogy megtanuljuk, mit jelentett Ő ki Önmagáról, valamint az Ő teremtményeihez való viszonyáról. Korábban különböző kísérletek történtek arra, hogy a dogmatika anyagát úgy osszák fel, hogy világosan meglátsszék, hogy nemcsak egyetlen fejezetben, hanem egészében Istennel foglalkozik. Ezt tette a trinitárius módszer, amelyik a dogmatika anyagát az alábbi három fő részre osztja: (1) az Atya, (2) a Fiú, és (3) a Szentlélek. Ezt a módszert, melyet egyes korábbi dogmatikai munkákban alkalmaztak, Hegel vette újra elő és még mindig látható Martensen *Keresztyén dogmatikájában*. Hasonlóan próbálkozott Breckenridge, aki a dogmatika anyagát felosztotta (1) Az objektíven átgondolt istenismeretre, és (2) a szubjektíven átgondolt istenismeretre. Ezek egyike sem nevezhető túlontúl szerencsésnek.

Egészen a tizenkilencedik század kezdetéig a gyakorlat nem volt más, mint általában Isten tantételével kezdeni a dogmatika tanulmányozását, de Schleiermacher hatása alatt változás állt be, aki megpróbálta megóvni a teológia tudományos jellegét egy új módszer bevezetésével. Az ember vallásos tudatával helyettesítették Isten Igéjét, mint a teológia forrását. A Szentírásba, mint Isten hiteles Igéjébe vetett hitet kétségbe vonták, s az ember saját érzelmi, vagy racionális felfogóképességén alapuló emberi éleslátás vált a vallásos gondolkodás mércéjévé. A vallás fokozatosan átvette Isten helyét a teológia tárgyaként. Az ember megszűnt úgy felfogni az istenismeretet, mint *adatottat* a Szentírásban, s elkezdett azzal büszkélkedni magának, hogy Isten keresője. Idővel szokásossá vált Istennek az ember által történő felfedezéséről beszélni úgy, mintha az ember valaha is felfedezte volna Őt, s minden egyes felfedezést, amit ebben a folyamatban tettek, a „kijelentés” címkével látták el. Isten a szillogizmus végére kerül, mint utolsó szem a gondolkodás láncában, vagy mint az emberi gondolkodás záróköve. Ilyen körülmények között természetes volt, hogy bárki összeegyeztethetetlennek tartsa a dogmatikát Isten tanulmányozásával kezdeni. Inkább meglepő, hogy oly sokan dacára szubjektivizmusuknak, továbbra is a hagyományos sorrendhez tartották magukat.

Egyesek azonban érezték az összeegyeztethetetlenséget, és hirtelen más irányba indultak. Schleiermacher dogmatikai munkája a vallásos tudat, valamint az abban foglalt tantételek tanulmányozásának és elemzésének van szentelve. Nem foglalkozik Isten tantételével összefüggően, csak részleteiben, s munkáját a Szentháromság tárgyalásával fejezi be. Kiindulási pontja inkább antropológiai, semmint teológiai. Egyes meditáló teológusokat

Schleiermacher oly mértékben befolyásolta, hogy logikailag dogmatikai értekezésüket az ember tanulmányozásával kezdték. Néha még manapság is követik ezt a sorrendet. Ennek szembeötlő példáját találjuk O. A. Curtis *A keresztyén hit* című munkájában. Ez az ember tanulmányozásával kezdődik és az Isten tanulmányozásával végződik. A ritschliánus teológia látszólag még egy kiindulási pontért száll síkra, mivel Isten objektív kijelentését nem a Bibliában, mint az Isten által ihletett Igében találja meg, hanem Krisztusban, mint Isten országának megalapítójában, s Isten országának elképzelését a teológia központi és mindent felügyelő fogalmának tekinti. A ritschliánus dogmatikusok azonban, például Herrmann, Haering és Kaftan, legalábbis formálisan a szokásos sorrendet követik. Ugyanakkor van néhány teológus, akik a munkáikban a tulajdonképpeni dogmatika tárgyalását Krisztusnak, vagy az Ő megváltói munkájának tantételével kezdik. T. B. Strong különbséget tesz a teológia és a keresztyén teológia között. Utóbbit úgy határozza meg, mint „Jézus Krisztus megtestesülésének kifejeződését és elemzését", s *Teológiai kézikönyvének* az elejétől a végéig a megtestesülést teszi uralkodó fogalommá.

B. Isten létezésének szentírásbeli bizonyítékai

Számunkra Isten létezése a teológia nagy előfeltevése. Nincs értelme Isten ismeretéről beszélni mindaddig, amíg nem lehet feltételezni, hogy Isten létezik. A keresztyén teológia előfeltevése nagyon határozott típusú. A feltevés nem pusztán annyi, hogy létezik valami, valamiféle eszme, vagy ideál, valamiféle erő, vagy célzatos tendencia, melyre az Isten megnevezés alkalmazható, hanem az, hogy létezik egy önálló, öntudatos, személyes Lény, aki minden dolgok eredete, s felülmúlja az egész teremtést, de egyidejűleg immanens módon benne is rejlik annak minden részében. Felmerülhet a kérdés, hogy ez vajon ésszerű feltevés-e, s ezt a kérdést meg lehet igenlően válaszolni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Isten létezését logikailag ki lehet mutatni úgy, hogy az nem hagy helyet a kételynek, de azt jelenti, hogy noha Isten létezését hittel fogadjuk el, ez a hit megbízható információkra alapoz. Bár a református teológia úgy kezeli Isten létezését, mint teljességgel ésszerű feltevést, azt nem állítja, hogy ezt képes bemutatni racionális érvelés útján. Dr. Kuyper az alábbiakat mondja az ezzel kapcsolatos próbálkozásokról: „Isten létezése bebizonyításának megkísérlése vagy haszontalan, vagy sikertelen. Haszontalan, ha a próbálkozó abban hisz, hogy Isten megjutalmazza azokat, akik Őt keresik. S sikertelen, ha ez a kísérlet arra irányul, hogy rákényszerítse azt a személy, akinek ez a *pistis* nincs meg, az érvelés eszközeivel a logikai értelemben való elfogadásra".[1]

A keresztyén Isten létezésének igazságát hit által fogadja el. Ez a hit azonban nem vakhit, hanem bizonyítékokon alapuló hit, s a bizonyítékokat elsősorban a Szentírásban, mint Isten ihletett Igéjében találjuk, másodsorban pedig Istennek a természetben adott kijelentésében. A Szentírás bizonyítéka ezen a ponton nem explicit bejelentés, még kevésbé logikai érvelés formájában jön el hozzánk. Ebben az értelemben a Biblia nem bizonyítja Isten létezését. A legközelebb a bejelentéshez a Zsid11:6-ban[2] jut: „…a ki Isten elé járul, hinnie kell, hogy ő létezik és megjutalmazza azokat, a kik őt keresik". Isten létezését a Biblia már a legelső kijelentésében előfeltételezi: „Kezdetben teremté Isten az eget és a földet". Ez nem csak úgy írja le Istent, mint minden dolgok Teremtőjét, hanem úgy is, mint minden teremtményének Fenntartóját, s mint egyének és nemzetek sorsának Uralkodóját. Bizonyságot tesz arról a tényről, hogy Isten munkál mindent az Ő akarata tanácsvégzésének megfelelően, és kijelenti az Ő megváltásra vonatkozó nagy céljának fokozatos megvalósulását. Ennek a munkának az előkészítése világosan látszik az Ószövetségben, különösen Izrael ószövetségi

[1] *Dict. Dogm. De Deo*, 1. kötet, 77. oldal (a saját fordításom – L. B.)

[2] Itt, és a továbbiakban a Károli-féle bibliafordítás szerinti számozást használjuk, ez időnként eltér a Berkhof professzor által használt angol változatoktól – *a ford*.

népének kiválasztásában és vezetésében, majd ennek kezdeti tetőpontja Krisztus Személyében és munkájában nagy világossággal lép elő az Újszövetség lapjairól. Isten a Szentírás majdnem minden lapján meglátható, amint szavakban és tettekben kijelenti Magát. Istennek ez a kijelentése az alapja az Isten létezésébe vetett hitünknek, s teszi azt teljességgel ésszerű hitté. Meg kell azonban jegyezni, hogy csakis hit által fogadjuk el Isten kijelentését, s nyerünk valódi bepillantást annak tartalmába. Jézus mondta: „Ha valaki cselekedni akarja az ő akaratát, megismerheti e tudományról, vajjon Istentől van-é, vagy én magamtól szólok?" (Jn7:17). Ez az a beható tudás, mely az Istennel való bensőséges közösségből fakad és amelyre Hóseás gondolt, mikor ezt mondta: „Ismerjük hát el, törekedjünk megismerni az Urat" (Hós3:6). A hitetlennek nincsen valós Igeismerete. Pál apostol szavai nagyon is ideillenek ebben a vonatkozásban: „Hol a bölcs? hol az írástudó? hol e világnak vitázója? Nemde nem bolondsággá tette-é Isten e világnak bölcseségét? Mert minekutána az Isten bölcseségében nem ismerte meg a világ a bölcseség által az Istent, tetszék az Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által tartsa meg a hívőket". (1Kor1:20-21)

C. Isten tagadása annak különböző formáiban

Az Összehasonlító Vallás diákjai és a misszionáriusok gyakran tesznek bizonyságot arról a tényről, hogy Isten eszméje gyakorlatilag egyetemes az emberi fajban. Megtalálható még a világ legcivilizálatlanabb nemzetei és törzsei között is. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nincsenek egyének, akik mindenestül tagadják Isten létezését, s azt sem, hogy nincsenek a keresztyén területeken sokan olyanok, akik tagadják Isten létezését úgy, ahogy kijelentette a Szentírásban, azaz önálló és öntudatos, végtelen tökéletességű Lényként, aki minden dolgot egy előre meghatározott terv alapján munkál. Itt különösen az utóbbi fajta tagadásra gondolunk. Ez a történelem során különböző formákat ölthetett és öltött is.

1. ISTEN LÉTEZÉSÉNEK ABSZOLÚT TAGADÁSA. Mint említettük a fentiekben, erőteljes bizonyítéka van Isten elképzelése egyetemes jelenlétének az emberi elmében, még ama törzsek között is, akik civilizálatlanok és nem érezték meg a speciális kijelentés hatását. Ennek a ténynek a fényében egyesek odáig elmennek, hogy kijelentik, nincsenek Isten létezését tagadó emberek, valódi ateisták, de ennek a tagadásnak a tények ellentmondanak. Szokásos kétféle, gyakorlati és elméleti ateistákat megkülönböztetni. Az előbbiek egyszerűen istentelen emberek, akik a gyakorlati életük során nem számolnak Istennel, hanem úgy élnek, mintha Isten nem létezne. Utóbbiak rendszerint intellektuálisabbak és tagadásukat egy gondolkodási folyamatra alapozzák. Megpróbálják bebizonyítani azzal, amik számukra perdöntő racionális érveknek tűnnek, hogy nincs Isten. A minden emberbe annak következtében beültetett *semen religionis* szemszögéből, hogy Isten képmására teremtetett, bizonyos dolog azt feltételezni, hogy senki sem születik ateistának. Végső soron az ateizmus az emberek eltorzult erkölcsi állapotának és abbéli vágyuknak a következménye, hogy elmenekülhessenek Istentől. Ez egy szándékos vakság és elnyomja az ember legalapvetőbb ösztönét, lelkének legmélyebb szükségletét, az emberi szellem legmagasabb rendű törekvését, valamint a szív vágyódását, mikor valamiféle magasabbrendű Létezés felé tapogatózik. A *semen religionis* működésének eme gyakorlati, vagy intellektuális elnyomása gyakran vezet hosszadalmas és fájdalmas küzdelmekhez.

Kétség sem férhet a gyakorlati ateisták létezéséhez, mivel mind a Szentírás, mind a gyakorlat bizonyítják, hogy vannak. A Zsoltárok 10:4b kijelenti a gonoszról, hogy „senkit sem tudakoz; nincs Isten, ez minden gondolatja". A Zsolt14:1 szerint: „Azt mondja a balgatag az ő szívében: Nincs Isten. Megromlottak, útálatosságot cselekedtek; nincs, a ki jót cselekedjék". S Pál emlékezteti az efézusiakat arra, hogy „Isten nélkül valók voltatok e világon" (EF2:12). A tapasztalat szintén rengeteg bizonyságot tesz a létezésükről a világban. Ezek nem szükségszerűen notóriusan gonoszok az emberek szemében, hanem tartozhatnak az

úgynevezett „illedelmes világi emberekhez”, akik tisztességesen közömbösek a lelki dolgok vonatkozásában. Ezek az emberek gyakorta nagyon is tudatában vannak a ténynek, hogy nincsenek harmóniában Istennel, rettegnek a Vele való találkozástól és megpróbálják Őt elfelejteni. Látszólag titkos örömöt okoz neki, ha ateizmusukkal parádézhatnak, mikor simán mennek a dolgok, de imában térdre hullnak, mikor életük hirtelen veszélybe kerül. Manapság ezeknek a gyakorlati ateistáknak az ezrei tartoznak az *Amerikai Ateizmus Fejlesztő Társasághoz*.

Az elméleti ateisták mások. Ők rendszerint intellektuálisabb típusok és racionális érveléssel próbálják meg igazolni azt az állítást, hogy nincs Isten. Flint professzor az elméleti ateizmus három fajtáját különbözteti meg, nevezetesen a (1) *dogmatikus ateizmust*, amely nyíltan tagadja, hogy létezik egy Isteni Lény, (2) a *szkeptikus ateizmust*, amely kételkedik az emberi elme abbéli képességében, hogy az meg tudná határozni, van-e Isten, vagy nincs, valamint a (3) *kritikai ateizmust*, amely azt vallja, hogy Isten létezésének nincsen érvényes bizonyítéka. Ezek gyakran kéz a kézben járnak, de még közülük a legmérsékeltebb is valójában azt hirdeti, hogy az Istenbe vetett hit megcsalattatás.[3] Ebben a felosztásban, amint majd meglátjuk, az agnoszticizmus szintén az ateizmus egyik fajtájaként jelenik meg, s ettől sok agnosztikus megsértődik. Nem szabad azonban megfeledkeznünk róla, hogy az agnoszticizmus ugyan elismeri Isten létezését, de csak megengedi az Ő valóságának lehetségességét, s ezzel ugyanúgy megfoszt minket a dicséret és az imádat tárgyától, mint a dogmatikus ateizmus. A valódi ateista azonban a *dogmatikus ateista*, az ember, aki azt a pozitív állítást fogalmazza meg, hogy nincs Isten. Egy efféle állítás két dolgot jelenthet: vagy nem ismer el semmiféle istent, s nem állít fel magának semmiféle bálványt, vagy nem ismeri el a Szentírás Istenét. Nos, nagyon kevés ateista létezik, akik a gyakorlati életben nem alakítanak ki valamiféle istent önmaguk számára. Sokkal többen vannak, aki elméletileg tesznek félre mindenféle és az összes istent, s még többen vannak, akik a Szentírás Istenével szakítanak. Az elméleti ateizmus általában valamilyen tudományos, vagy filozófiai elméletben gyökerezik. A materialista monizmus a különböző formáiban és az ateizmus rendszerint kéz a kézben járnak. Az abszolút szubjektív idealizmus még meghagyhatja nekünk Isten elképzelését, de tagadja, hogy létezik bármilyen ennek megfelelő valóság. A modern humanista számára „Isten” egyszerűen „a humanitás szellemét”, „a teljesség érzését”, „a Faji Célt”, és más, ehhez hasonló elvontságokat jelent. Más elméletek nemcsak hogy helyet hagynak Istennek, hanem igénylik is létezésének fenntartását, de persze kizárják a teizmus Istenét, a világegyetem legfelsőbb személyes Lényét, Teremtőjét, Megőrzőjét és Uralkodóját, Aki különbözik a teremtésétől, de mégis mindenütt jelen van benne. A panteizmus egymásba olvasztja a természetest és a természetfelettit, a végest és a végtelent egyetlen szubsztanciába. Gyakran úgy beszél Istenről, mint a fenomenális világ rejtett alapjáról, de nem fogja Őt fel személyként, következésképpen értelemmel és akarattal rendelkezőként. Bátran kijelenti, hogy Isten minden, s így belebocsátkozik abba, amit Brightman „Isten kiterjesztésének” nevez, így aztán „Istenből túl sokat” kapunk, s látszólag Ő a világban levő gonoszságot is magában foglalja. Ez kizárja a Szentírás Istenét, és ebben a tekintetben nyilvánvalóan ateista. Spinozát nevezhetjük „az Istentől megmérgezett” embernek, de az ő Istene természetesen nem az az Isten, Akit a keresztyének dicsérnek és imádnak. Biztos hát, hogy kétség sem férhet az elméleti ateisták létezéséhez a világban. Mikor David Hume kétségét fejezte ki a dogmatikus ateisták létezését illetően, d’Holbach báró így válaszolt: „Kedves uram, ebben a pillanatban tizenhét ilyen emberrel ül egy asztalnál”. Ők, akik agnosztikusok Isten létezését illetően, kissé különbözhetnek a dogmatikus ateistáktól, de az utóbbiakhoz hasonlóan ők is Isten nélkül hagynak minket.

2. NAPJAINK HAMIS ELKÉPZELÉSEI ISTENRŐL, BELEÉRTVE AZ IGAZ ISTEN TAGADÁSÁT IS. Létezik napjainkban néhány hamis elképzelés Istenről, amelyek

[3] *Anti-theistic theories*, 4. és további oldalak

magukban foglalják Isten teista elképzelésének tagadását is. Ezek a közül a legfontosabbak rövid megemlítése elégséges lesz ebben a vonatkozásban.

a. *Egy immanens és személytelen Isten*. A teizmus mindig olyan Istenben hitt, aki egyszerre transzcendens és immanens. A deizmus kivette Istent a világból, s immanenciája kárára ragaszkodott a transzcendenciájához. A panteizmus befolyása alatt ugyanakkor az inga átlendült a másik oldalra. A panteizmus azonosította Istent és a világot, s nem fogta fel az isteni Lényt különbözőnek és végtelenül magasabb rendűnek a teremtésénél. Schleiermacheren keresztül az Istent a világ mintegy folytatásává tevő tendencia megvetette a lábát a teológiában. Schleiermacher teljességgel figyelmen kívül hagyja a transzcendens Istent, és csak azt az Istent fogadja el, aki az emberi tapasztalat által ismerhető és úgy jelenti ki magát a keresztyén tudatban, mint Abszolút Okság, melyhez az abszolút függőség érzése társul. Az Istennek általunk tulajdonított jellemvonások ezzel a nézettel pusztán szimbolikus kifejeződései a függőség eme érzése különböző módozatainak, szubjektív elképzelések, a hozzá kapcsolódó valóság nélkül. Korai és késői Isten-ábrázolásai némileg eltérnek, és Schleiermacher magyarázói különböznek abban a kérdésben, hogy miképpen kell harmonizálni ezeket a kijelentéseket. Brunner látszólag nagyon helyesen mondja, hogy vele a világegyetem veszi át Isten helyét, jóllehet az utóbbi nevet használja, s hogy úgy fogja fel Istent, mint aki egyszerre azonos a világegyetemmel, valamint a mögötte meghúzódó egységgel. Gyakran úgy látszik, mintha Isten és a világ közötti eme megkülönböztetés pusztán ideális volna, nevezetesen a megkülönböztetés a világ mint egység, valamint a világ között annak sokféle megjelenésében. Gyakran úgy beszél Istenről, mint „Univerzumról", vagy „Welt-All"-ról, s Isten személyes mivolta ellen száll síkra, bár, következetlenül, úgy is beszél Róla, mintha lehetne Vele közösségünk Krisztusban. Schleiermacher eme nézetei, melyek Istent a világ mintegy folytatásává teszik, nagy fokban uralkodtak a teológiában az elmúlt évszázadban, s ez az a nézet, mellyel Barth is viaskodik, Istenre, mint „a Teljességgel Másra" helyezvén az erőteljes hangsúlyt.

b. *Egy véges és személyes Isten*. Ennek a véges istennek, vagy isteneknek az elképzelése nem új, hanem olyan öreg, mint a politeizmus, vagy a henoteizmus. Ez az elképzelés illeszkedik a pluralizmushoz, de nem illeszkedik a filozófiai monizmushoz, vagy teológiai monoteizmushoz. A teizmus mindig úgy tekintett Istenre, mint végtelen tökéletességű, abszolút személyes Lényre. A tizenkilencedik század során, mikor a monista filozófia felemelkedőben volt majdhogynem szokásossá vált a teológia Istenét a filozófia Abszolútjával azonosítani. A század vége felé haladva azonban az „Abszolút" fogalma, mint Istennek egyik elnevezése, kegyvesztett lett, részben agnosztikus és panteisztikus implikációi, részben arra irányuló törekvése miatt, hogy minden metafizikát kizárjon a teológiából. Bradley a keresztyén vallás Istenét az Abszolút részének tartotta, James pedig egy olyan istenfogalmat részesített előnyben, amely inkább az emberi tapasztalattal, semmint a végtelen Isten elképzelésével volt harmóniában. Elveszi Istentől az önálló létezés, végtelenség és változhatatlanság metafizikai attribútumait[4] és az erkölcsi attribútumokat teszi felsőbbrendűekké. Isten ugyanúgy időben létező környezettel rendelkezik, és ugyanolyan történelmet munkál ki, mint mi magunk. A világban lévő gonoszság miatt tudásban, hatalomban, vagy mindkettőben korlátozottként kell Őt elképzelnünk. A világ állapota lehetetlenné teszi a hitet egy jó Istenben, Aki végtelen bölcsességű és hatalmú. Egy nagyobb hatalom létezése, mely barátsággal viseltetik az ember iránt, és amellyel az ember bizalmasan társaloghat, kielégíti a vallás minden gyakorlati szükségét és gyakorlatát. James személyesként fogta fel ezt a hatalmat, de nem akarta magát azt illetően elárulni, hogy egy, vagy több véges Istenben hitt-e. Bergson hozzátette James eme elképzeléséhez a növekvő és harcoló Isten elképzelését, Aki folyamatosan a környezetétből merített. Mások között, akik a

[4] Az attribútum szó jelentése itt és a továbbiakban nem egyszerűen „jellemző", hanem inkább „neki tulajdonított sajátosság, jellemző", ezért szerepel az eredeti formájában – *a ford.*

véges Isten elképzelését védték, bár más módon, megemlíthető Hobhouse, Schiller, James Ward, Rashdall és H. G. Wells.

c. *Isten, mint egy pusztán elvont elképzelés megszemélyesítése*. A modern liberális teológiában meglehetősen divatossá vált az „Isten" nevet puszta jelképnek tekinteni, ami csak valamiféle kozmikus folyamatot, valamiféle egyetemes akaratot, vagy erőt, vagy valamiféle fennkölt és átfogó eszmét jelez. Gyakran elhangzott az a kijelentés, hogy ha Isten egykor az embert a saját képmására teremtette most az ember azzal viszonozza a bókot, hogy Istent az ő (a saját) képmására alkotja meg. Harry Elmer Barnesről mondták, hogy egyszer így szólt az egyik laboratóriumi óráján: „Uraim, most Istent fogunk teremteni". Ez egy meglehetősen közismert elképzelés nagyon buta kifejezése volt. A legtöbben, akik elvetik Isten teista nézetét, még mindig megvallják a hitüket Istenben, de Ő a saját képzeletük Istene. A forma, amit Ő bármely időpillanatban ölt, Shailer Matthews szerint függ annak a kornak a gondolkodási mintájától. A háború előtti időkben az uralkodó minta egy szuverén zsarnoké volt, mely abszolút engedelmességet követelt, most viszont egy demokratikus uralkodóé, aki alig várja, hogy szolgálhasson alattvalóinak. Comte idejéről fogva kialakult egy irányzat, mely megszemélyesítette az emberiség egésze szociális rendjét, majd dicsőítette ezt a megszemélyesítést. Az úgynevezett melioristák, vagy szociális teológusok kinyilatkoztattak egy irányzatot, mely Istent valamiképpen a szociális renddel azonosítja. S az Új Pszichológusok arról tájékoztatnak minket, hogy Isten elképzelése az emberi elme kivetítése, amely korai szakaszaiban hajlamos volt képeket alkotni a saját tapasztalatából, majd felöltöztetni azokat kvázi-személyiséggel. Leuba azon a véleményen van, hogy Istennek ez az illúziója hasznos célt szolgált, de eljön az idő, mikor Isten elképzelésére többé már nem lesz szükség. Néhány meghatározás megmutatja majd napjaink trendjét. „Isten a közösség immanens lelke" (Gerald Birney Smith). „Isten a viszonyok teljessége, melyek a növekvő emberiség szociális rendjének egészét alkotják" (E. S. Ames). „Az 'isten' szó egy jelkép az ideális fejlődési képességű világegyetem leírására" (G. B. Foster). „Isten a mi fogalmunk, mely szociális tapasztalatból, a kozmikus környezetünk személyiségfejlesztő és személyesen felelős elemeiből született, melyekkel szerves kapcsolatban állunk" (Shailer Matthews). Aligha kell mondani, hogy az így meghatározott Isten nem személyes Isten és nem felel meg az emberi szív legmélyebb szükségleteinek.

D. Isten létezésének úgynevezett racionális bizonyítékai

Az idő múlásával bizonyos racionális érvek alakultak ki Isten létezésével kapcsolatosan, s vetették meg a lábukat a teológiában, különösen Wolff befolyása alatt. Ezek közül némelyiket lényegében már Platon, vagy Arisztotelész is javasolták, másokat pedig a modern időkben a valláspszichológia diákjai alkottak meg. Itt csak a legismertebbeket említhetjük meg ezek közül az érvek közül.

1. AZ ISMERETELMÉLETI ÉRV. Ezt mutatta be különböző formákban Anselm, Descartes, Samuel Clarke és mások. A legtökéletesebb formában Anselm jelentette ki. Ő azt állítja, hogy az embernél megvan az abszolút tökéletes létezés elképzelése: ez a létezés a tökéletesség egyik attribútuma, tehát az abszolút tökéletes lénynek léteznie kell. Egészen nyilvánvaló azonban, hogy mi nem következtethetünk az elvont gondolkodástól a valós létezésre. A tény, hogy van elképzelésünk Istenről, még nem bizonyítja az Ő objektív létezését. Sőt, ez az állítás hallgatólagosan feltételezi magának Isten létezésének az ismeretét, mint már létezőt az emberi elmében, amit logikai bizonyításból vezetne le. Kant kihangsúlyozta ennek az állításnak a tarthatatlanságát, de Hegel üdvözölte, mint Isten létezésének egyik nagy érvét. Egyes modern idealisták azt javasolják, hogy jobb lenne valamiképpen eltérő formába önteni, amit Hocking „a tapasztalat beszámolójának" nevez.

Ennek értelmében mondhatnák, hogy „van elképzelésem Istenről, tehát megtapasztaltam Istent”.

2. A KOZMOLÓGIAI ÉRV. Ez szintén több különböző formában jelent meg. Általánosságban a következőképpen szól: Minden létező dolognak a világban megfelelő okának kell lennie, s ha ez így van, akkor a világegyetemnek is megfelelő okának kell lennie, ami egy végtelenül nagy ok. Ez az érvelés azonban nem váltott ki egyetemes meggyőződést. Hume magát az oksági törvényt is kérdésesnek nevezte, s Kant rámutatott, hogy ha minden létező dolognak kell lennie elegendő okának, úgy ez Istenre is vonatkozik, s így egy végtelen láncolatba kerülünk. Sőt, ez az érvelés nem teszi szükségszerűvé, hogy a világegyetemnek egyszeres oka volt, egy személyes és abszolút oka – így nem felel meg Isten létezése bizonyítékának. Ez a nehézség oda vezetett, hogy az érvet kissé másként fogalmazták meg, pl. B. P. Bowne. Az anyagi világegyetem egy kölcsönhatásban álló rendszernek tűnik, így tehát egységként különböző részekből áll. Ebből kiindulva lennie kell egy egységes indítóoknak, aki összekapcsolja az egyes részek kölcsönhatását, vagy létezésük dinamikus alapját.

3. A TELEOLÓGIAI ÉRV. Létezik egy oksági érv is, s ez valójában nem más, mint az előző kiterjesztése. Ezt a következő formában fogalmazhatjuk meg: A világ mindenütt értelmet, rendet, harmóniát és célt sugároz, ezzel sejtet egy értelmes és céltudatos lényt, aki elegendő egy efféle világ létrehozásához. Kant ezt az érvet a három említett közül a legjobbnak tartja, de azt állítja, hogy ez nem bizonyítja Isten létezését, sem egy Teremtőét, csak egy hatalmas építészét, aki megmintázta a világot. Ez jobb, mint a kozmológiai érv, mert világossá teszi azt, ami utóbbiban nincs kinyilatkoztatva, nevezetesen, hogy a világ tartalmazza az értelem és cél bizonyítékait, így elvezet egy tudatos, értelmes és céltudatos lény létezéséhez. De hogy ez a lény volt a Teremtő, az ebből szükségszerűen nem következik. „A teleológiai bizonyíték”, mondja Wright,[5] „pusztán csak jelzi egy Elme valószínű létezését, aki legalábbis jelentős mértékben irányítja a világ folyamatát – elegendően ahhoz, hogy számot adjon a benne foglalt teleológiáról”. Hegel ezt az érvet érvényesnek, de alsóbbrendűnek tartotta. Napjaink Szociális Teológusai elvetik ezt együtt az összes többivel, de az Új Teisták fenntartják.

4. AZ ERKÖLCSI ÉRV. Ahogyan a többi érvnek, ennek is van több formája. Kant a kiindulási pontját a kategorikus imperatívuszba helyezte, majd innen következtetett valakinek a létezésére, aki törvényadóként és bíróként abszolút jogosult az ember irányítására. Feltételezése szerint ez az érv sokkal jobb a többinél. Ez az, amire jórészt támaszkodik az Isten létezésének bebizonyítására tett próbálkozásában. Ez lehet az egyik oka annak, hogy általában miért ismerik ezt el jobban minden más érvnél, jóllehet nem mindig ugyanabban a formában jelenik meg. Egyesek az emberek erkölcsi életvitelében és az ebben az életben élvezett gazdagságukban gyakran megfigyelhető különbségekből kiindulva érvelnek, s érzik, hogy ez a jövőben kiegyenlítésre szorul, ami viszont megköveteli az igaz bírót. A modern teológia szintén gyakorta használja ezt az érvet különösen abban a formában, hogy az, hogy az ember elismeri a Legfelsőbb Jót és keresi az erkölcsi ideált, megköveteli, és szükségszerűvé teszi Isten létezését, ami valóságot ad ennek az ideálnak. Bár ez az érv rámutat egy szent és igaz lény létezésére, de nem kényszeríti ki az Istenbe, a Teremtőbe, vagy egy végtelenül tökéletes lénybe vetett hitet.

5. A TÖRTÉNELMI, VAGY ETNOLÓGIAI ÉRV. Főleg a következő formában jelenik meg: A Föld minden népe és törzse között létezik az istenérzet, ami külső kultuszban nyilvánul meg. Mivel ez a jelenség egyetemes, magához az ember természetéhez kell tartoznia. S ha az ember természete természetes módon vezet a vallásos dicsérethez, ennek magyarázata csak egy magasabbrendű Lényben lehet, aki megalkotta az ember vallásos alkatát. Erre az érvre válaszul azonban megjegyezhető, hogy ez az egyetemes jelenség eredhetett egy hibából, vagy félreértésből is az emberi faj valamely korai őse esetében s hogy

[5] *A Student’s Philosophy of Religion*, 341. oldal

a hivatkozott vallásos kultusz a legerősebb a primitív fajok között áll fenn, s civilizálódásuk ütemében el is halványul.

Ezeknek a racionális érveknek a kiértékelése során először is arra kell rámutatnunk, hogy a hívőknek nincs rájuk szükségük. Az ő Isten létezésével kapcsolatos meggyőződésük nem ezektől függ, hanem Istennek a Szentírásban adott önkijelentése hittel való elfogadásától. Ha manapság sokan akarják az Isten létezésével kapcsolatos hitüket megerősíteni efféle racionális érvekkel, az nagyméretében annak a ténynek a következménye, hogy elutasítják Isten Igéjének a bizonyságtételét. Sőt, ha hitetlenek meggyőzésére használják ezeket az érveket, akkor jó lesz, ha észben tartják, hogy ezek egyike sem mondható, hogy abszolút meggyőződést ad. Senki sem tett többet ezek megcáfolása végett Kantnál. Az ő kora óta sok filozófus és teológus söpörte ezeket félre, mind a végsőkig haszontalanokat, napjainkban azonban megint egyre nő az irántuk érzett szimpátia s számuk is növekszik. S a tény, hogy manapság sokan találják meg bennük Isten létezésének kielégítő jeleit, látszólag azt jelzi, hogy nem teljesen értéktelenek. Van valamekkora értékük maguknak a hívőknek a számára is, de inkább a *testimonia*, semmint az érv névvel helyes illetni őket. Fontosak Isten általános kijelentésének értelmezésében, valamint az isteni Lény létezésébe vetett hit ésszerűségének a bemutatásában is. Sőt, még az ellenséggel való találkozás során is nyújthatnak némi szolgálatot. Jóllehet nem bizonyítják Isten létezését minden kétséget kizáróan, hogy kikényszerítenék a belelegyezést, de értelmezhetők úgy, hogy megalapozzák az erős valószínűséget, és ezzel hallgatásra késztessenek sok hitetlent.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Miért hajlik a modern teológia arra, hogy az ember elemzését helyezze előtérbe Isten elemzésével szemben a teológiában? Vajon a Biblia bizonyítja Isten létezését, vagy nem? Ha igen, mi módon bizonyítja? Minek tudható be az emberben levő egyetemes *sensus divinitatis*? Vannak nemzetek és törzsek, akikből ez teljességgel hiányzik? Fenntartható-e az a nézet, hogy nincsenek ateisták? Vajon napjaink humanistáit az ateisták közé kell sorolnunk? Milyen ellenvetéseket tehetünk az ellen, hogy Istent a filozófia Abszolútjával azonosítják? Vajon egy véges Isten kielégíti a keresztyén élet szükségleteit? Vajon a véges Isten elképzelése a pragmatistákra korlátozódik? Vajon Isten megszemélyesített elképzelése miért csak szegényes helyettesítője az élő Istennek? Mi volt Kant kritikája az Isten létezésének spekulatív érveivel szemben? Miképpen kell megítélnünk ezt a kritikát?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 52-74. oldal, Kuyper, *Dict Dogm De Deo*, I. kötet 77-123. oldal, Hodge, *Syst. Theol*. I. kötet 202-243. oldal, Shedd, *Dogm. Theol*. I. kötet 221-248. oldal, Dabney, *Syst and Polem. Theol.* 5-26. oldal, Macintosh, *Theol. as an Empirical Science*, 90-99. oldal, Knudson, *The Doctrine of God*, 203-241. oldal, Beattie, *Apologetics*, 250-444. oldal, Brigthman, *The Problem of God*, 139-165. oldal, Wright, *A Student's Phil. Of Rel.* 339-390. oldalak, Edward, *The Philosophy of Rel.* 218-305. oldal, Beekwith, *The Idea of God,* 64-115. oldal, Thomson, *Cristian Idea of God* 160-189. oldal, Robinson, *The God of the Liberal Christian,* 114-149. oldal, Galloway, *The Phil. of Rel.* 381-194. oldal.

II. Isten megismerhetősége

A. Isten felfoghatatlan, de mégis megismerhető

A keresztyén egyház egyrészről megvallja, hogy Isten a Felfoghatatlan Valaki, de másrészt azt is, hogy Ő megismerhető, s ez az ismeret az üdvösség abszolút követelménye. Elismeri Cófár kérdésének erejét: „Kereséssel megtalálhatod-e Istent? Eljuthatsz-e a Mindenhatónak a tökéletességéig?" (Jób11:7) S érzi, hogy nincs válasza Ézsaiás kérdésére: „És kihez hasonlítjátok az Istent, és minő képet készítetek Ő róla?" (Ézs40:18). Egyidejűleg azonban tudatában van Jézus kijelentésének is, „Az pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent, és a kit elküldtél, a Jézus Krisztust" (Jn17:3). Örül a ténynek, hogy „De tudjuk azt is, hogy az Isten Fia eljött, és értelmet adott nékünk arra, hogy megismerjük az igazat, és hogy mi az igazban, az ő Fiában, a Jézus Krisztusban vagyunk. Ez az igaz Isten és az örök élet" (1Jn5:20). Az ezekben az idézetekben kifejeződő két elképzelést a keresztyén egyház mindig is egymás mellett vallotta. A korai egyházatyák úgy beszéltek a láthatatlan Istenről, mint nem nemzett, névtelen, örökkévaló, felfoghatatlan, változhatatlan Lényről. Nagyon kevéssé lépték túl azt a régi görög elképzelést, hogy az Isteni Létezés egy abszolút attribútumok nélküli létezés. Egyidejűleg azt is vallották, hogy Isten kijelentette magát a Logoszban, s ezért az üdvösséghez megismerhető. A negyedik században Eunimos, egy ariánus az Isten egyszerűségéből kiindulva érvelt azzal, hogy semmi sincs Istenben, amit az emberi értelem ne ismerhetne és foghatna fel tökéletesen, de ezt a nézetet az egyház minden elismert vezetője elvetette. A skolasztikusok különbséget tettek Isten *quid*-ja és *qualis*-a között, s azt állították, hogy mi nem tudhatjuk, micsoda Isten az Ő lényegi létezését tekintve, de tudhatunk valamit az Ő természetéről, arról, hogy micsoda Ő a mi számunkra, ahogy kijelenti magát az Ő isteni attribútumaival. Ugyanezeket az általános elképzeléseket fejezték ki a reformátorok, jóllehet nem értettek egyet a skolasztikusokkal abban, hogy a segítséget nem kapott emberi gondolkodás képes valódi istenismeret birtokába jutni az általános kijelentésből. Luther többször is *Deus Absconditus*-ként (rejtett Isten) beszél Istenről, elkülönítve a *Deus Revelatus*-tól (kijelentett Isten). Bizonyos esetekben még úgy is beszél a *kijelentett* Istenről, mint *rejtettről* annak a ténynek a szempontjából, hogy nem ismerhetjük őt teljességgel még az Ő speciális kijelentésén keresztül sem. „Lényege", mondja „felfoghatatlan, ezért Istensége kikerül minden emberi érzéket". A reformátorok nem tagadták, hogy az ember megismerhet valamit Isten természetéről az Ő teremtéséből, de fenntartották, hogy igazi tudáshoz Róla csak az Ő speciális kijelentéséből juthat a Szentlélek megvilágosító befolyása alatt. Az immanencia Hegel és Schleiermacher által ihletett panteizáló teológiájának hatására azonban változás állott be. Isten transzcendenciáját eltompították, figyelmen kívül hagyták, vagy mindenestül tagadták. Istent lehozták a világ szintjére, annak folytatásává tették, tehát kevéssé felfoghatatlanként, bár még mindig titokzatosságba burkolózóként kezelték. A speciális kijelentést az Isten és ember közötti közvetlen kommunikáció formájában tagadták. Istenről elégséges tudás szerezhető nélküle is, mivel az ember képes felfedezni magának Istent a saját lénye mélységeiben, az anyagi világegyetemben, s mindenekelőtt Jézus Krisztusban, mert ezek mind csak az immanens Isten külső megnyilvánulásai. A teológia eme irányzatával szemben emeli fel szavát most Barth, s rámutat, hogy Istent nem lehet megtalálni semmiféle természetben, történelemben, vagy emberei tapasztalatban, hanem csak a speciális kijelentésben, ami a Bibliában jutott el hozzánk. Erőteljes, a rejtett Istennel kapcsolatos kijelentésében inkább Luther, semmint Kálvin nyelvezetét használja.

A református teológia azt tartja, hogy Isten ismerhető, de ember számára lehetetlen olyan tudással rendelkezni Róla, mely minden vonatkozásban kimerítő és tökéletes. Ilyen

tudással rendelkezni Istenről azt jelentené, hogy felfogtuk Őt, s erről nem is lehet kérdés: „*Finitum non possit capere infinitum*”. Sőt, az ember nem képes Isten meghatározását sem megadni a szó szoros értelmében, csak a részleges leírását. Logikai meghatározás nem lehetséges, mert Isten nem foglalható össze valamiféle magasabbrendű genus által. Egyidejűleg azonban azt is valljuk, hogy az ember képes olyan istenismeretet szerezni, mely tökéletesen elegendő az isteni cél megvalósulásához az ember életében. Azonban az igaz istenismeret csak az isteni önkijelentésből szerezhető, s csak az az ember szerezheti meg, aki gyermeki hittel fogadja azt. A vallás szükségszerűen előfeltételez egy efféle ismeretet. Ez a legszentebb viszony az ember és az ő Istene között, olyan kapcsolat, melyben az ember tudatában van Istennek, mint legfelsőbb rendű Lénynek az abszolút nagyságával és fenségével, valamint a saját végtelen jelentéktelenségével és alávetettségével a Fő és Szent Egyetlennek. S ha ez igaz, abból következik, hogy a vallás előfeltételezi az istenismeretet az emberben. Ha az ember abszolút sötétségben maradna Isten lényét illetően, akkor lehetetlen lenne a számára vallásosan viselkedni. Nem lehetne hódolat, kegyesség, istenfélelem, imádó szolgálat.

B. Isten ismeretének tagadása

Isten megismerhetőségét különböző alapokon tagadták. Ez a tagadás általánosan a megismerés emberi képességének korlátain alapszik, bár néhány egymástól eltérő formában jelent meg. Az alapálláspont az, hogy az emberi elme nem képes semmit megismerni, ami a természet tüneménye felett és mögött áll, ezért szükségszerűen tudatlan az érzékek fölötti és isteni dolgokat illetően. Huxley volt az első, aki az ezen az állásponton levőkre az „agnosztikus” nevet használta. Ezek teljességgel egy táborban vannak az elmúlt századok, valamint a görög filozófia szkeptikusaival. Általános szabály, hogy az agnosztikusok nem szeretik, ha ateistáknak tartják őket, mivel nem tagadják abszolút módon, hogy van Isten, de kijelentik, hogy nem tudják, létezik-e Ő, vagy sem, s nem bizonyosak abban, hogy rendelkeznek-e Róla bármiféle valódi tudással, sőt sok esetben tagadják, hogy rendelkezhetnek Róla bármiféle valós ismerettel.

Hume volt az, akit a modern agnoszticizmus atyjának neveznek. Ő nem tagadta Isten létezését, de azt állította, hogy nem rendelkezünk valódi ismeretekkel az Ő attribútumairól. Minden Vele kapcsolatos elképzelésünk, s ez nem is lehet másként, antropomorf. Nem lehetünk abban biztosak, hogy van-e bármiféle valóságalapja az általunk Neki tulajdonított jellemvonásoknak. Agnoszticizmusa abból az általános alapelvből származott, hogy minden tudás a tapasztalaton alapul. Azonban különösen Kant volt az, aki serkentette az agnosztikus gondolkodást, mikor az emberi értelem és gondolkodás korlátait kutatta. Azt állította, hogy az elméleti gondolkodás csak ’a tüneményeket ismeri, és szükségszerűen tudatlan a tüneményeket alátámasztó dolgot illetően, – magát a dolgot, önmagában véve. Ebből természetesen az következett, hogy számunkra lehetetlenség Istenről bármiféle elméleti ismerettel rendelkezni. Lotze azonban már rámutatott, hogy a tünemény, akár fizikai, akár mentális, mindig kapcsolódik valamiféle mögötte meghúzódó szubsztanciához, s hogy ismervén a tüneményeket, ismerjük az alapjukat képező szubsztanciát is, melynek ezek a megnyilvánulásai. Sir William Hamilton skót filozófus, bár nem ért teljesen egyet Kanttal, mégis osztozott utóbbi intellektuális agnoszticizmusában. Ragaszkodik ahhoz, hogy az emberi elme csak azt ismeri, ami feltételes és különböző kapcsolatokban létező, s hogy mivel az Abszolút és a Végtelen teljesen nélkülöznek minden kapcsolatot, azaz nem viszonyban léteznek, így tudást sem szerezhetünk róluk. Ám míg tagadja, hogy a Végtelent megismerhetjük, nem tagadja annak létezését. Ezt mondja: „Hit által értjük meg azt, ami meghaladja tudásunkat”. Nézeteit lényegileg Mansel is osztotta, s népszerűsítette. Számára végtelenül lehetetlen volt felfogni egy végtelen Lényt, jóllehet ő is hitt a létezésében. Ennek a

két embernek a gondolkodása nem hordozott meggyőződést, mivel érezni lehetett, hogy az Abszolút, vagy Végtelen nem *szükségszerűen* minden viszonyon kívül létezik, hanem különböző kapcsolatokba léphetnek, s a tény, hogy a dolgokat csak a viszonyaikban ismerjük, nem jelenti azt, hogy az ily módon megszerzett tudás pusztán viszonylagos, vagy nem reális tudás.

Comte, a pozitivizmus atyja szintén agnosztikus volt a vallásban. Szerinte az ember semmi mást nem ismerhet, csak a fizikai tüneményeket és azok törvényeit. Érzékei a forrásai minden valós gondolkodásának és semmit sem ismerhet azokon a tüneményeken kívül, melyeket érzékei felfognak, valamint ezeknek a tüneményeknek az egymással való viszonyait. A mentális tünemények leegyszerűsíthetők anyagi tüneményekre, s a tudományban az ember nem léphet túl ezeken. Még a közvetlen tudat tüneményei is ki vannak zárva, valamint minden, ami a tünemények mögött van. A teológiai spekuláció a gondolkodást képviseli annak csecsemőkorában. Egyetlen pozitív állítás sem fogalmazható meg Isten létezésének vonatkozásában, következésképpen mind a teizmus, mind az ateizmus elítéltetik. Életének későbbi szakaszában Comte érezte valamiféle vallás szükségességét, ezért bevezette „az emberiség vallását". Herbert Spencer még Comtenél is jobban elismert a modern tudományos agnoszticizmus képviselőjeként. Őt nagymértékben befolyásolta Hamilton tantétele a tudás viszonylagosságáról és Mansel elképzelése az Abszolútról, s ezeknek fényében dolgozta ki tantételét a Megismerhetetlenről, mely az ő meghatározása volt bármiről, ami abszolút, első, vagy végső lehet a világegyetem rendjében, Istent is beleértve. Ő azzal a feltevéssel tevékenykedik, hogy van bizonyos, a tünemények hátterében megbúvó valóság, de fenntartja, hogy a vele kapcsolatos minden elmélkedésünk ellentmondásba vezet. A végső valóság végtelenül kifürkészhetetlen. Bár el kell fogadnunk valamiféle végső Hatalom létezését, legyen az személyes vagy személytelen, nem vagyunk képesek fogalmat alkotni róla. *Első alapelvek* című munkájának nagy részét meglehetős következetlenséggel a Megismerhetetlen pozitív tartalma kimunkálásának szenteli, mintha az valóban jól ismert volna. Más agnosztikusok, akikre hatással volt, például Hume, Fiske és Clifford. A modern humanizmusban is ismétlődően találkozunk az agnoszticizmussal. Harry Elmer Barnes mondja: „Az író számára elég nyilvánvalónak tűnik hogy az agnosztikus álláspont az egyetlen, melyet bármely tudományos elméjű és kritikus beállítottságú ember támogatni képes a tudás jelenlegi szintjén".[6]

Az előzőekben említett formák mellett az agnosztikus érvelés öltött még másmilyeneket is melyek közül az alábbiak a legfontosabbak. (1) *Az ember csak analógia alapján ismer*. Csak azt ismerjük, ami bizonyos fokú hasonlóságot hordoz természetünkkel, vagy tapasztalatunkkal: „*Similia similibus percipiuntur*". Bár igaz, hogy rengeteget tanulunk a hasonlóságokból, tanulunk az ellentétekből is. Sok esetben a különbségek azok, amelyek megragadják figyelmünket. A skolasztikusok beszéltek erről a *via negationis*-ról, mely által gondolatban eltörölték Istentől a teremtmény tökéletlenségeit. Sőt azt sem szabad elfelejtenünk, hogy az ember Isten képmására teremtetett, s fontos hasonlóságok vannak az isteni természet és az ember természete között. (2) *Az ember valójában csak azt ismeri, amit képes megragadni annak teljességében*. Röviden összefoglalva, ez az álláspont az, hogy az ember nem képes felfogni Istent, Aki végtelen, nem rendelkezhet Róla kimerítő tudással, s ezért nem ismerheti Őt. Ez az álláspont azonban abból az indokolatlan feltevésből ered, hogy a részleges tudás nem lehet valós tudás, s ez a feltevés érvénytelenné teszi minden tudásunkat, mivel tudásunk mindig is nagyon messze áll a teljességtől. Istenismeretünk, jóllehet nem kimerítő, mégis lehet nagyon valóságos, és tökéletesen elegendő a jelenlegi szükségleteinkhez. (3) *Minden állítás Istenről tagadó, így nem ad valóságos tudást*. Hamilton azt mondja, hogy az Abszolút és a Végtelen csak az elgondolható tagadásaként foghatóak fel, ami valójában azt jelenti, hogy semmiféle fogalmunk sem lehet róluk. De jóllehet igaz, hogy

[6] *The Twilight of Christianity*, 260. oldal

sok minden, amit Istenről állítunk, a formáját tekintve tagadó, ez nem jelenti azt, hogy egyidejűleg ez nem hozhat magával valamiféle pozitív elképzelést is. Isten aszeitása[7] magában foglalja a függetlenségének és önállóságának pozitív elképzelését. Sőt, az olyan fogalmak is, mint a szeretet, lelkiség, és szentség, szintén pozitívak. (4) *Minden tudásunk a tudó alanyhoz képest viszonylagos*. Mondják, hogy ismerjük a tudás tárgyait, de nem annak, amik azok valójában, hanem csak amint érzékszerveinkhez és képességeinkhez viszonyulnak. A megismerés folyamatában eltorzítjuk és elszínezzük ezeket. Bizonyos értelemben teljesen igaz, hogy összes tudásunk szubjektíven feltételes, de a vizsgált állítások jelentése látszólag az, hogy a dolgokat csak érzékszerveink és képességeink közbenjárásával ismerjük, de nem is merjük azokat a maguk valójában. Ez azonban nem igaz annyiban, hogy ha bármiről valós tudással rendelkezünk, az a tudás megfelel az objektív valóságnak. Az érzékelés és a gondolkodás törvényei nem önkényesek, hanem megfelelnek a dolgok természetének. Efféle megfelelés nélkül nemcsak az istenismeret, de bármiféle valós tudás a végletekig lehetetlen volna.

Egyesek hajlanak arra, hogy Barth álláspontját egyfajta agnoszticizmusnak tekintsék. Zerbe azt mondja, hogy a gyakorlati agnoszticizmus uralkodik Barth gondolkodásában, és a kanti magánvaló dolog megismerhetetlenségének áldozatává teszi. Ezután idézi őt: „A *Róma levél* az ismeretlen Isten kijelentése, Isten jön el az emberhez, nem az ember megy Istenhez. *Az ember még a kijelentés után sem ismerheti az Istent*, mert Ő mindig is az ismeretlen Isten. Önmagát kijelentve nekünk messzebbre kerül tőlünk, mint addig bármikor (53. oldal)”.[8] Egyidejűleg úgy találja, hogy Barth agnoszticizmusa Herbert Spencer agnoszticizmusához hasonlóan következetlen. Ezt mondja: „Herbert Spencerről mondták, hogy nagyon sokat tudott a ’Megismerhetetlenről’; ugyanez a helyzet Barthtal, bárki elámulhat azon, milyen közel jut az ’Ismeretlen Istenhez’”.[9] Dickle hasonló stílusban beszél: „A transzcendens Istenről szólva Barth időnként látszólag arról az Istenről beszél, Akiről soha nem tudhatunk meg semmit”.[10] Ugyanakkor úgy találja, hogy szintén ebben a vonatkozásban végbement egy hangsúlyváltozás Barthnál. Amíg teljesen világos, hogy Barth, noha nem akar agnosztikus lenni, nem tagadhatja, hogy egyes kijelentései magyarázhatóak úgy, mint amelyeknek agnosztikus íze van. Határozottan kihangsúlyozza a tényt, hogy Isten a rejtett Isten, Aki nem ismerhető meg a természetből, a történelemből, vagy a tapasztalatból, hanem csak az Ő Krisztusban adott saját kijelentéséből, mikor találkozik a hit válaszával. De még ebben a kijelentésben is csak úgy jelenik meg Isten, mint a rejtett Isten. Isten pontosan úgy jelenti ki Magát, mint rejtett Isten, s az Ő kijelentése jobban a tudatára ébreszt minket a távolságnak, amit elválasztja Őt az embertől, mint eddig bármikor. Ezt könnyen úgy lehet érteni, hogy a kijelentés által csak annyit tanulunk meg, hogy Isten nem ismerhető meg, ezért végső soron egy ismeretlen Istennel kerülünk szembe. Ám mindannak fényében, amit Barth írt, világos, hogy nem ezt akarja mondani. Állítása, miszerint a kijelentés fényében Istent rejtett Istennek látjuk, nem zárja ki annak elképzelését, hogy a kijelentés által jókora mennyiségű hasznos ismerethez jutunk Istenről, amint kapcsolatba lép az Ő népével. Mikor azt mondja, hogy még az Ő kijelentésében is Isten számunkra az *ismeretlen Isten* marad, valójában a *felfoghatatlan Istent* érti alatta. A kijelentő Isten a cselekvő Isten. A kijelentése által tanuljuk meg Őt ismerni a cselekedeteiben, de nem szerzünk valós tudást a belső lényéről. A következő idézet *Az Isten Igéjének tantétele*[11] című műből még világosabbá teszi ezt: „Ezen a szabadságon (Isten szabadságán) nyugszik Isten *felfoghatatlansága*, a kijelentett Isten minden ismeretének elégtelensége. Még Isten három az egyben mivolta is csak Isten cselekedeteiben jelentetik ki

[7] **Aszeitás**: azt jelenti, hogy Isten önmagától (a se); önmagából és önmaga által van, nem valami máson alapul, és ezért benne a létezés (Dasein) és az így-lét (Sosein) azonos (létteljesség).
[8] *The Karl Barth Theology*, 82. oldal
[9] Ugyanott, 84. oldal
[10] *Revelation and Response*, 187. oldal
[11] 425. oldal

nekünk. Következésképpen Istennek a három az egyben mivolta is felfoghatatlan a számunkra. S szintén ezért elégtelen minden tudásunk a háromságról az egyben. Az elképzelhetőség, mellyel megjelent előttünk, elsősorban a Szentírásban, másodsorban az egyháznak a Szentháromságról alkotott tantételében, teremtményi elképzelhetőség. Ahhoz az elképzelhetőséghez viszonyítva, melyben Isten létezik Önmagának, ez nemcsak viszonylagos, hanem abszolút elválasztott tőle. Csak a kijelentés ingyenes kegyelmétől függ, hogy az előbbi elképzelhetőség, a tárgytól való abszolút elválasztottságában mégsem nélkülözi az igazságot. Ebben az értelemben Isten három az egyben mivolta, amiképpen Isten tevékenységéből ismerjük, igazság".

C. Az önkijelentés minden istenismeret előfeltétele

1. ISTEN ISMERETEKET KÖZÖL ÖNMAGÁRÓL AZ EMBERREL. Kuyper felhívja a figyelmet a tényre, hogy a teológia, mint istenismeret egy fontos dologban különbözik minden más tudástól. Az összes többi tudomány tanulmányozása során az ember a vizsgálódásának tárgya *fölé* helyezi magát, és aktívan deríti ki a saját tudásából kiindulva, melyik módszer lehet a legmegfelelőbb. A teológiában viszont nem a tudásának a tárgya fölött, hanem inkább *alatta* van. Más szóval, az ember csakis annyira ismerheti meg Istent amennyire utóbbi aktívan ismertté teszi Magát. Isten mindenek előtt a tudásnak az emberrel való közlésének alanya és csak akkor válhat a tanulmányozás tárgyává az ember számára, ha utóbbi hozzáigazodik a számára a kijelentés által adott tudáshoz és visszatükrözi azt. Kijelentés nélkül az ember soha semmilyen tudást nem szerezhetne Istenről. S még miután Isten ki is jelentette Magát objektív módon, nem az emberi gondolkodás fedezi fel Istent, hanem Isten az, aki feltárja Magát a hit szemei előtt. Azonban az Isten Igéjének tanulmányozására szentelt emberi gondolkodás alkalmazásával az ember a Szentlélek vezetése alatt képes egyre gyarapodó ismereteket szerezni Istenről. Barth azt a tényt is kihangsúlyozza, hogy az ember csak akkor ismerheti Istent, ha Isten a kijelentés cselekedetével eljön hozzá. Azt állítja, nincsen út az embertől Istenhez, csak Istentől az emberhez, s újra és újra kihangsúlyozza, hogy Isten mindig az alany, soha nem a tárgy. A kijelentés mindig valami tisztán szubjektív, és soha nem képes valami objektívvé válni, mint amilyen például Isten Igéje és így a tanulmányozás tárgyává lenni. Ez egyszer s mindenkorra megadatott Jézus Krisztusban és Benne jut el az emberekhez életük egy egzisztenciális pillanatában. Jóllehet fellelhetők az igazság elemei abban, amit Barth mond, a kijelentés általa megalkotott tantétele idegen a református teológia számára.

Azt az álláspontot azonban fenn kell tartani, hogy a teológia a végtelenségig lehetetlenné válna Isten önkijelentése nélkül. S mikor a kijelentésről beszélünk, a fogalmat a szó szűkebb értelmében véve használjuk. Ez nem valami, amiben Isten passzív, pusztán csak „megnyilvánuló", hanem valami, amiben aktívan ismertté teszi Magát. Ez nem olyasmi, amilyennek sok modern ember elképzeli, azaz egy mélyebb lelki bepillantás, mely Isten egyre növekvő felfedezéséhez vezet az ember részéről, hanem az önközlésnek egy természetfeletti cselekedete, egy célirányos tett az Élő Isten részéről. Nincs semmi meglepő abban a tényben, hogy Isten csak akkor és annyira ismerhető meg, ha és amennyire kijelenti Önmagát. Ez bizonyos fokig az emberről is igaz. Még miután a pszichológia elvégezte a maga az emberrel kapcsolatos majdnem kimerítő vizsgálatát, Alexis Carrell még mindig képes volt megírni *Az ismeretlen ember* című nagyon meggyőző könyvét. „Mert kicsoda tudja az emberek közül", kérdi Pál, „az ember dolgait, hanemha az embernek lelke, a mely ő benne van? Azonképen az Isten dolgait sem ismeri senki, hanemha az Istennek Lelke" (1Kor2:11). A Szentlélek kutat át mindent, még Isten mélységeit is és jelenti ki azokat az embernek. Isten őstípusú ismerete mellett, mely Magában Istenben található, létezik másolati ismeret is Róla, mely az embernek a kijelentésben adatik. Utóbbi úgy viszonyul az előbbihez, mint másolat az eredetihez, s ezért

nem rendelkezik ugyanazzal a fokú világossággal és tökéletességgel. Minden istenismeretünk az Ő a természetben és a Szentírásban adott önkijelentéséből származik. Következésképpen istenismeretünk egyrészt másolati és analogikus, másrészt viszont valódi és pontos, mivel az Istenben meglevő őstípusú istenismeret másolata.

2. VELE SZÜLETETT ÉS UTÓLAG SZERZETT ISTENISMERET (COGNITIO INSITA ÉS ACQUISITA). Rendszerint különbséget tesznek a vele született és utólag szerzett istenismeret között. Ez nem szigorúan logikai különbségtétel, mivel végső soron minden emberi tudás utólag szerzett. A vele született eszmék tantétele inkább filozófiai, semmint teológiai. Ennek magvait már megtaláljuk Platonnak az eszmékkel kapcsolatos tantételében, míg Cicero De Natura Deorum című művében már fejlettebb formában jelenik meg. A modern filozófiában mindenekelőtt Descartes tanította, aki Isten elképzelését vele születettnek tartotta. Nem tekintette szükségesnek úgy felfogni, mint vele születettet, ami már a kezdetben benne volt az emberi elmében, hanem csak abban az értelemben, hogy az emberben megvan a hajlam a kialakítására, ahogy az elme eléri a felnőttkort. A tantétel végül olyan formát öltött, miszerint léteznek bizonyos eszmék, melyek közül Isten elképzelése a legszembeötlőbb, melyek vele születettek, azaz benne rejlenek az emberi tudatban a születés pillanatától fogva. Ez volt az a forma, melyben Locke joggal támadta a vele született eszmék tantételét, bár filozófiai empirizmusában elment egy másik szélsőség felé. A református teológia szintén elutasította ezt a tantételt ebben a konkrét formában. S míg egyes képviselői megtartották a „vele született eszmék" nevet, de más fogalmi tartalmat adtak neki, mások inkább a cognitio Dei insita-ról (bevésett, vagy beültetett istenismeretről) szerettek beszélni. Egy oldalról ez a cognitio Dei insita nem tartalmaz semmiféle elképzelést, vagy kialakított fogalmat, melyek jelen vannak az emberben a születése pillanatában, másrészt viszont több mint puszta képesség, mellyel az ember megismerheti Istent. Jelent egy tudást, mely szükségszerűen adódik az emberi elme alkatából, ami csak abban az értelemben vele született, hogy spontán módon megszerzett az emberbe az Isten képmására való teremtése következtében beültetett *semen religionis* hatására, s ez nem a gondolkodás és érvelés dolgos folyamatával megszerzett tudás. Ez olyan tudás, melyet az ember, megalkottatván olyannak, amilyennek, *szükségszerűségből* szerez meg, s mint ilyen különbözik minden más, az ember akaratától függő tudástól. A megszerzett tudás másrészt Isten kijelentésének tanulmányozásával szerezhető meg. Ez nem bukkan fel spontán módon az emberi elmében, hanem az ismeret tudatos és kitartó üldözésének eredménye. Csakis a megfigyelés és elmélkedés, gondolkodás és érvelés fárasztó folyamatán át szerezhető meg. A hegeli idealizmus és az evolúció modern nézetének hatása alatt a vele született istenismeretet túlhangsúlyozták; Barth viszont tagadja bármi efféle tudás létezését.

3. ÁLTALÁNOS ÉS SPECIÁLIS KIJELENTÉS. A Biblia bizonyságot tesz Isten kettős kijelentéséről: a kijelentésről a minket körülvevő természetben, az emberi tudatban, és a világ gondviselő igazgatásában, valamint a Bibliában, mint Isten Igéjében megtestesülő kijelentésről. Bizonyságot az elsőről az alábbiakhoz hasonló igeszakaszokban tesz: „Az egek beszélik Isten dicsőségét, és kezeinek munkáját hirdeti az égboltozat. Nap napnak mond beszédet; éj éjnek ad jelentést" (Zsolt19:2-3). „Jóllehet nem hagyta magát tanúbizonyság nélkül, mert jóltevőnk volt, adván mennyből esőket és termő időket nékünk, és betöltvén eledellel és örömmel a mi szívünket" (Csel14:17). „Mert a mi az Isten felől tudható nyilván van ő bennök; mert az Isten megjelentette nékik: Mert a mi Istenben láthatatlan, tudniillik az ő örökké való hatalma és istensége, a világ teremtésétől fogva az ő alkotásaiból megértetvén megláttatik; úgy, hogy ők menthetetlenek" (Rm1:19-20). Utóbbiról bőséges bizonyítékot szolgáltatnak mind az Ó-, mind az Újszövetség. „És mikor bizonyságot tett az Úr Izráelben és Júdában minden prófétája és minden látnoka által, ezt mondván: Térjetek meg a ti gonosz útaitokról, és őrizzétek meg az én parancsolataimat és rendeléseimet, az egész törvény szerint, a melyet parancsoltam a ti atyáitoknak; és a melyet ti hozzátok küldöttem az én szolgáim, a

próféták által" (2Kir17:13). „Megismertette az ő útait Mózessel; Izráel fiaival az ő cselekedeteit" (Zsolt103:7). „Az Istent soha senki nem látta; az egyszülött Fiú, a ki az Atya kebelében van, az jelentette ki őt" (Jn1:18). „Minekutána az Isten sok rendben és sokféleképen szólott hajdan az atyáknak a próféták által, ez utolsó időkben szólott nékünk Fia által" (Zsid1:1).

Ezeknek a bibliai adatoknak az alapján szokássá vált beszélni természeti és természetfeletti kijelentésről. A kijelentés elképzelésére ily módon alkalmazott megkülönböztetés elsősorban annak alapján tett megkülönböztetés, ahogyan a kijelentés az emberhez eljut, de a történelem során ez a témáján is alapult. A kijelentés módja természeti, mikor a természeten, azaz a látható teremtésen keresztül jut el hozzánk, annak közönséges törvényeivel és erőivel. S természetfeletti, mikor egy felsőbbrendű, természetfeletti erő segítségével jut el az emberhez, mint mikor Isten szól hozzá akár közvetlenül, akár természetfeletti módon elküldött hírvivők útján. A kijelentés szubsztanciáját természetinek tekintették, ha a természet tanulmányozásával volt megszerezhető az emberi gondolkodás segítségével, míg természetfelettinek, mikor nem volt megismerhető sem a természetből, sem a segítséget nem kapott emberi gondolkodás által. A középkorban ezért meglehetősen szokásossá vált szembeállítani a gondolkodást és a kijelentést. A protestáns teológiában a természeti kijelentést gyakorta nevezték *revelatio realis*-nak, míg a természetfelettit *revelatio verbalis*-nak, ugyanis előbbi a dolgokban, míg az utóbbi a szavakban testesült meg. Az idő folyamán azonban a természeti és természetfeletti kijelentés közötti különbségtételt egyre kétértelműbbnek találták, mivel eredetét tekintve minden kijelentés természetfeletti, s Isten kijelentéseként a tartalmát tekintve is. Ewald a *Kijelentés: természete és feljegyzése*[12] című művében a természetben adott kijelentésről úgy beszél, mint *közvetlen* kijelentésről, a Szentírásban adott kijelentésről pedig, amit egyedül kezel úgy, mint ami megérdemli a „kijelentés" nevet a szó teljes értelmében, úgy beszél, mint *közvetett* kijelentésről. Szokásosabb megkülönböztetés azonban, amely fokozatosan terjedt el, az *általános* és *speciális kijelentés*. Dr. Warfield az alábbi módon különbözteti meg a kettőt: „Az egyik minden intelligens teremtménynek általánosan szól, így minden ember számára hozzáférhető, a másik a bűnösök speciális osztályának szól, akik számára Isten ismertté teszi az Ő üdvösségét. Az első a teremtmények természetes szükségleteinek kielégítését tartja szem előtt Istenük megismerése végett, a másik a megtört és eltorzult bűnösök megmentésére szolgál bűnüktől és annak következményeitől".[13] Az általános kijelentés a teremtésben gyökerezik és az emberhez, mint emberhez, konkrétabban az emberi gondolkodáshoz szól s célját az ő teremtésének végében, az istenismeretben és a Vele való közösség élvezetében találja meg. A speciális kijelentés Isten megváltó tervében gyökerezik, s az emberhez, mint bűnöshöz szól, de csak hit által érthető meg helyesen és fogadható el, s annak a végkifejletnek a megerősítését szolgálja, amire az ember teremtetett, dacára a bűn által okozott zavarnak. A megváltás örökkévaló tervének fényében azt kell mondanunk, hogy a speciális kijelentés nem utólagos gondolatként lépett be a képbe, hanem a kezdetektől fogva benne volt Isten elméjében.

Jelentős véleménykülönbség volt e két kijelentés viszonyát illetően. A skolasztika szerint a természeti kijelentés biztosította a szükséges adatokat a tudományos természeti teológia emberi gondolkodás által történő megalkotásához. De amíg lehetővé tette az embernek, hogy tudományos ismereteket szerezzen Istenről, nem biztosította az olyan titkok ismeretét, mint a Szentháromság, a megtestesülés, és a megváltás. Ezt a tudást a speciális kijelentés szolgáltatja. Ez olyan tudás, mely racionálisan nem bizonyítható, csak hit által. Egyes korai skolasztikusokat „Credo ut intelligam" jelmondat vezette, s miután elfogadták hit által a speciális kijelentés igazságait, szükségesnek tartották a hit növelését eme igazságok

[12] 5. és azt követő oldalak
[13] *Revelation and Inspiration*, 6. oldal

racionális megértéséig, vagy legalábbis racionalitásuk bebizonyításáig. Aquinói Tamás azonban ezt lehetetlennek tartotta, kivéve a speciális kijelentés által tartalmazott ama igazságokat, melyeket az általános kijelentés is tartalmazott. A természetfeletti kijelentés valódi tartalmát alkotó titkokról alkotott véleményében nem engedett meg semmi logikai bizonyítást. Azt tartotta azonban, hogy nem lehetséges ellentmondás a természeti és a természetfeletti kijelentés igazságai között. Ha látszólag mégis fellép ellentmondás, akkor az illető filozófiájával van valami baj. Megmarad azonban a tény, hogy a természetfeletti kijelentés alapján a hit által felépített szerkezet mellett elismerte a természeti kijelentés alapján felépített tudományos teológia rendszerét is. Az előbbiben valaki azért helyeselt valamit, mert kijelentetett, az utóbbiban a természetes okok fényében fogadta el igaznak. A logikai bizonyítás, melyről szó sem lehet az elsőben, a bizonyítás természetes módszere a másodikban.

A reformátorok elvetették a skolasztikusok dualizmusát és Isten kétféle kijelentésének szintézise felé mutattak. Nem hittek abban, hogy az emberi gondolkodás képes tisztán és egyszerűen a természeti kijelentés alapján megalkotni egy tudományos teológiarendszert. A dologgal kapcsolatos nézetük képviselhető így: A bűnnek a világba való belépése miatt Isten kézírása a természetben nagymértékben eltorzult, s egyes legfontosabb dolgokban homályos és olvashatatlan. Sőt, az embert a lelki vakság is sújtja, s így meg van fosztva attól a képességétől, hogy helyesen olvassa el azt, amit Isten eredetileg világosan beleírt a teremtés munkáiba. A dolog orvoslása és az Ő céljának meghiúsulása megakadályozása végett Isten két dolgot tett meg. Természetfeletti kijelentésében újra közölte a természeti kijelentés igazságait, megtisztítván azokat a félreértelmezésektől, megmagyarázván azokat az ember jelenlegi szükségleteinek szemszögéből kiindulva, majd belefoglalta ezeket a megváltásának természetfeletti üzenetébe. Ezenkívül orvosságot is biztosított az ember lelki vakságának gyógyítására az újjászületés és megszentelés munkájában, beleértve a lelki megvilágosítást is, ezáltal lehetővé tette az embernek, hogy még egyszer valódi istenismeret birtokába jusson, olyanéba, amely magával hozza az örökélet bizonyosságát is.

Mikor a racionalizmus hideg szelei végigsöpörtek Európán, a természeti kijelentést felmagasztalták a természetfeletti rovására. Az embert megmérgezte saját képességeinek és jóságának érzete, s elutasította, hogy alávesse magát a Szentírásban megszólaló tekintély hangjának, bizalmát pedig teljes egészében az emberi gondolkodásba vetette, hogy az vezesse őt ki a tudatlanság és hiba labirintusából a valódi tudás tiszta levegőjére. Azok, akik azt tanították, hogy a természeti kijelentés teljesen elégséges volt ahhoz, hogy megtanítson az embernek minden szükséges igazságot, még azt is elismerték, hogy ezeket hamarabb képes megtanulni a természetfeletti kijelentés segítségével. Mások tagadták, hogy a természetfeletti kijelentés tekintélye teljes, amíg tartalmát nem bizonyították gondolkodás által. Végül a deizmus egyes formáiban tagadta a természetfeletti kijelentésnek nemcsak a szükségességét, de még a lehetségességét és a valóságosságát is. Schleiermachernél a hangsúly eltolódik az objektívról a szubjektívre, a kijelentésről a vallásra, s minden megkülönböztetés nélkül a természeti és a kijelentett vallások között. A „kijelentés" fogalmat még megtartották, de fenntartották az ember ama mélyebb lelki bepillantásának leírására, mely nem jut el hozzá anélkül, hogy ő is szorgalmasan ne keresné azt. Amit az egyik szempontból kijelentésnek neveztek, azt más szempontból nevezhetjük emberi felfedezésnek. Ez a nézet meglehetősen jellegzetessé vált a modern teológiában. Knudson mondja: „Ez a megkülönböztetés a természeti és a kijelentett teológia között mára jórészt használaton kívülre került. A jelenlegi tendencia az, hogy ne húzzunk éles határvonalat a kijelentés és a természetes gondolkodás között, hanem tekintsük a gondolkodás legmagasztosabb bepillantásait, mint amik maguk az isteni kijelentések. Mindenesetre nem létezik a kijelentett igazság kötött törzse, melyet a

tekintély alapján fogadnak el, s ami szemben állna a gondolkodás igazságaival. Manapság minden igazság az emberi elmére való hivatkozásának erején alapszik".[14]

A kijelentésnek ez a nézete az, amit Barth a legerőteljesebb kifejezésekkel vet el. Őt különösen a kijelentés alanya érdekli, és vissza akarja vezetni az egyházat a szubjektívtől az objektívhez, a vallástól a kijelentéshez. Előbbiben főleg az ember arra irányuló erőfeszítéseit látja, hogy megtalálja Istent, míg az utóbbiban „Isten emberkeresését" Jézus Krisztusban. Barth nem ismer el semmiféle kijelentést a természetben. A kijelentés soha nem létezik semmiféle vízszintes vonal mentén, hanem mindig merőlegesen felülről érkezik. A kijelentés mindig a cselekvő Isten, a beszélő Isten, ami mindig hoz valami újat az embernek, valamit, amiről semmiféle tudással sem rendelkezett annakelőtte, s ami csak annak számára válik valódi kijelentéssé, aki az Isten által adott hittel fogadja a kijelentés tárgyát. Jézus Krisztust Isten kijelentése, s csak aki ismeri Jézus Krisztust, az ismer valamit is a kijelentésről. A kijelentés a kegyelem cselekedete, mely által az ember tudatára ébred bűnös állapotának, de egyidejűleg Isten ingyenes, meg nem érdemelt és megbocsátó leereszkedése Jézus Krisztusban. Barth még *kibékülésnek* is nevezi. Mivel Isten mindig szuverén és szabad az Ő kijelentésében, ez soha nem vehet föl ténylegesen jelen levő, objektív formát konkrét korlátokkal, melyhez az ember bármely pillanatban odafordulhatna instrukciókért. Ezért hiba a Bibliát Isten kijelentésének tartani bármi más, mint másodlagos értelemben. Ez Isten kijelentésének tanúbizonysága és jele. Ugyanez mondható, jóllehet alávetett értelemben az evangélium hirdetéséről. De bármilyen közvetítő útján is jut el az Isten szava az emberhez, az ember mindig úgy fogja fel, mint közvetlenül neki szóló szózatot, ami merőlegesen felülről érkezik hozzá. Ez a kijelentés a Szentlélek különleges tevékenységének a következménye, amiért is nevezhető a Szentlélek egyéni bizonyságtételének. Isten kijelentése *egyszer, s mindenkorra* megadatott Jézus Krisztusban, nem a történelmi megjelenésében, hanem a szuper-történelmiben, melyben az örökkévaló világ erői nyilvánvalóvá váltak, mint például a megtestesülés, halála és feltámadása. S ha az Ő kijelentése szintén folytonos -, amiképpen az is -, ez csak abban az értelemben van így, hogy Isten továbbra is szól a bűnös egyedekhez életük egzisztenciális pillanatában, a Krisztusban adott kijelentésen keresztül, amit a Biblia és az igehirdetés közvetítenek. Azaz, nekünk csak az egyéneknek adott kijelentések villanásai maradtak, melyekkel kapcsolatban csak ezeknek az egyedeknek van abszolút meggyőződésük, akik a Jézus Krisztusban adott kijelentés tévedni képes bizonyságai, vagy jelei -, meglehetősen kétes alap a teológia számára. Nem csoda, hogy Barth kételkedik Isten tantétele felállításának lehetségességében. Az emberiség nincs a birtokában Isten semmiféle tévedhetetlen kijelentésének, s a Krisztusban adott egyedi kijelentésről, valamint annak a speciális kijelentésben rejlő kiterjesztéséről, ami csak bizonyos emberekhez jutott el, mindössze tévedni képes tanúbizonyságokon keresztül van tudomása.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Milyen értelemben beszélhetünk a rejtett és ismeretlen Istenről annak dacára, hogy Ő kijelentette Magát? Miben különböztek a skolasztikusok és a reformátorok ebben a dologban? Mi a modern teológia álláspontja? Miért szükséges a kijelentés a valláshoz? Miképpen különbözik elméletileg az agnoszticizmus az ateizmustól? Vajon az egyik vallás előnyösebb a másiknál? Miképpen támogatta Kant az agnoszticizmust? Mi volt Sir William Hamilton tantétele a tudás viszonylagosságáról? Milyen formát öltött az agnoszticizmus a pozitivizmusban? Miért beszélnek egyesek Barthról, mint agnosztikusról? Hogyan kell ezt a vádat kezelni? Vajon a „kijelentés" aktív, vagy passzív fogalom? Lehetséges a teológia kijelentés nélkül? Ha nem, miért nem? Vajon a vele született eszmék tantétele védhető? Mit jelent a „cognitio Dei insita"? Miben különbözik a természeti és a természetfeletti kijelentés? Vajon az általános és a speciális kijelentés közötti különbség pontos párhuzama az előbbinek? Milyen különböző nézetek vannak a kettő közötti különbséget illetően? Miképpen különbözik a kijelentés az emberi felfedezéstől? Barth vajon hisz az általános kijelentésben? Hogyan fogja ő fel a speciális kijelentést?

[14] *The Doctrine of God*, 173. oldal

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 1-74. oldal, Kuyper, *Dict Dogm De Deo*, I. kötet 1-76. oldal, Hodge, *Syst. Theol*. I. kötet 191-241. oldal, Shedd, *Dogm. Theol.* I. kötet 195-220. oldal, Thornwell, *Collected Works,* 1. kötet, 74-142. oldal, Dorner, *System of Chr. Doct.* 1. kötet 79-159. oldal, Adeney, *The Christian Conception of God,* 19-57. oldal, Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity,* 1-25. oldal, Hendry, *God the Creator,* Gilson, *Reason and Revelation int he Middle Ages*, Baillie és Martin, *Revelation (szimpózium Aulen, Barth, Bulgakoff, D'Arcy, Eliot, Horton és Temple részvételével)*, Warfield, *Revelation and Inspiration*, 3-48. oldal Orr, *Revelation and Inspiration*, 1-66. oldal, Camfield, *Revelation and the Holy Spirit*, 11-127. oldal, Dickie, *Revelation and Response*, Warfield, *Calvin and Calvinism (Kálvin istenismeretről szóló tanítása)*

III. Isten Lényének és attribútumainak viszonya

Egyes dogmatikusok külön fejezetet szentelnek Isten Lényének, mielőtt rátérnének attribútumainak tárgyalására. Ezt teszi a munkáiban például Mastricht, Ebrard, Kuyper és Shedd. Mások előnyösebbnek tartják Isten Lényét az attribútumaival együtt tárgyalni annak a ténynek a fényében, hogy Ő ezekben jelentette ki Magát. Ez a szokásosabb módszer, amit a *Synopsis Puriois Theologiae*-ben, valamint Turretin, á Marck, Brakel, Bavinck, Hodge és Honig követtek. Ez a tárgyalási különbség nem jelez semmiféle alapvető véleménykülönbséget közöttük. Abban valamennyien egyetértettek, hogy az attribútumok nem pusztán nevek, melyekhez semmiféle valóságtartalom sem kapcsolódik, s nem is az összetett Isten különálló részei, hanem lényegi minőségek, melyekben Isten Lénye kijelentetett, és amelyekkel azonosítható. Az egyetlen különbség látszólag az, hogy egyesek megpróbálnak másoknál jobban különbséget tenni Isten Lénye és az attribútumai között.

A. Isten Lénye

Egészen nyilvánvaló, hogy Isten Lénye nem enged meg semmiféle tudományos meghatározást. Isten logikai meghatározásának megadásához nekünk azzal kellene kezdenünk, hogy valamiféle magasabbrendű fogalmat keresünk, amely alatt Isten összevethető lenne egyéb fogalmakkal, majd ezután kimutatnánk azokat a jellemzőket, melyek csak Istenre alkalmazhatók. Efféle *általános-szintetikus* meghatározás nem adható Istenre, mivel Isten nem az istenek egyik konkrét fajtája, aki besorolható volna egy adott genusba. Legfeljebb csak egy *analitikus-leíró* meghatározás lehetséges. Ez pusztán megnevezi a személy, vagy a dolog jellemzőit, de a lényegi létezést magyarázat nélkül hagyja. S még egy efféle meghatározás sem lehet teljes, csak részleges, mivel lehetetlenség kimerítő pozitív (összehasonlítva a negatívval) meghatározását adni Istennek. Ez magában foglalná Isten összes ismert attribútumának felsorolását, s ezek nagy része jellegében negatív.

A Biblia soha nem használja Isten elvont fogalmát, hanem mindig úgy írja Őt le, mint az Élő Istent, aki különböző kapcsolatokba lép a teremtményeivel, olyanokba, melyek néhány különböző jellemvonását jelzik. Kuyper *Dictaten Dogmatiek*[15] című művében azt mondja, hogy Isten, aki Bölcsességként van megszemélyesítve, a saját *lényegéről* a Péld8:14-ben beszél, ahol úgy írja le magát, mint *tushiyyach*, amit hollandra a „wezen" szóval fordítottak. Ez a fordítás azonban nagyon kétséges, s az angol „counsel"[16] rászolgál, hogy előnyben részesítsük. Azt is kimutatták, hogy a Biblia beszél Isten *természetéről* a 2Pt1:4-ben, de ez aligha vonatkozhat Isten lényegi Létezésére, mert mi nem tétettünk résztvevőivé ennek az isteni lényegnek. Maga Isten lényegének jelzése található a Jehova névben, amiképpen azt maga Isten értelmezi: „Vagyok, aki vagyok". Ennek az igeszakasznak az alapján Isten lényegét az önmagában való létezésben, egy elvont létezésben találjuk. S ezt úgy értelmezték, mint ami önmagában létezést, vagy önmagában zárt állandóságot, vagy abszolút függetlenséget jelent. Egy másik sokszor idézett bibliai igeszakasz, mely Isten lényegének a jelzését tartalmazza, s a legközelebb áll a meghatározáshoz, a Jn4:24: „Az Isten lélek: és a kik őt imádják, szükség, hogy lélekben és igazságban imádják". Krisztusnak ez a kijelentése világosan jelzi Isten lelkiségét. A két idézet ezekből az igeszakaszokból újra és újra felbukkan a teológiában mint Isten Lényének a megjelölése. Egészében véve elmondható, hogy a Szentírás nem magasztalja fel Isten valamelyik attribútumát a többi rovására, hanem úgy mutatja be őket, mint amelyek tökéletes harmóniában vannak az Isteni Lényben. Igaz lehet hogy itt az egyik, ott meg a másik attribútum van kiemelve, de a Szentírás világosan

[15] *De Deo*, 1. kötet 28.oldal
[16] Jelentése: tanács, tanácsvégzés – *a ford.*

megpróbál egyenlő hangsúlyt adni valamennyinek. Isten Lényét a felfogóképességünket messze meghaladó mélység, teljesség, változatosság és dicsőség jellemzi, s a Biblia úgy mutatja ezt be, mint dicsőséges, harmonikus egészet, mindennemű öröklött ellentmondás nélkül. S az életnek ez a teljessége sehogy máshogy nem jut kifejeződésre, csak Isten tökéletességében.

A korai egyházatyák egyike-másika világosan a görög filozófia hatása alatt állt Istenről alkotott tantételük tekintetében, s ahogyan Seeberg kifejezi, nem léptek túl „azon a pusztán elvont elképzelésen, hogy az Isteni Lény egy teljesen attribútumok nélküli Létezés". Egy időben a teológusok inkább egyetemesen arra hajlottak, hogy kihangsúlyozzák Isten transzcendenciáját, s feltételezzék a lehetetlenségét az isteni lényegről való bármiféle elégséges tudás megszerzésének, illetve a meghatározásának. A trinitárius vita idején a megkülönböztetést az Istenség egyetlen lényege és a három személye között erősen kihangsúlyozták, de a lényegre általánosan úgy tekintettek, mint ami meghaladja az emberi felfogóképességet. Naziánzoszi Gergely azonban bátorkodik kimondani: „Amennyire meg tudjuk különböztetni, a *ho on* és a *ho theos* valamiképpen többek, mint az (isteni) lényeg neveinek más fogalmai, s ezek közül a *ho on* a kívánatosabb". Úgy tekinti ezt, mint egy abszolút létezés leírását. Ágostonnak Isten lényegéről alkotott elképzelése közeli rokona volt Gergelyének. A középkorban szintén létezett egy tendencia, mely vagy tagadta, hogy az ember bármiféle tudással is rendelkezne Isten lényéről, vagy lecsökkentette ezt a tudást a minimumra. Bizonyos esetekben Isten egyik attribútumát különválasztották, mint Isten lényegét legjobban kifejezőt. Így Aquinói Tamás az Ő aszeitásáról, vagy önmagában való létezéséről beszélt, Duns Scotus János pedig a végtelenségéről. Meglehetősen szokásossá vált Istenről, mint *actus purus*-ról beszélni az Ő egyszerűségének szemszögéből. A reformátorok és követőik szintén felfoghatatlanként emlegették Isten lényegét, de nem zártak ki minden vele kapcsolatos tudást, bár Luther nagyon kemény nyelvezetet használt ezen a ponton. Kihangsúlyozták Isten egységét, egyszerűségét és lelkiségét. A Belga Hitvallás szavai nagyon jellegzetesek: „Szívvel hisszük és szájjal teszünk vallást arról, hogy létezik egy oszthatatlan szellemi lényeg, Akit Istennek nevezünk".[17] Később a filozófusok és a teológusok Isten lényegét az elvont létezésben, az egyetemes szubsztanciában, a tiszta gondolkodásban, az abszolút okságban, a szeretetben és a fenséges szentségben, vagy a természetfeletti titokzatosban találták meg.

B. Isten Lénye ismeretének lehetségessége

Az előzőekből már látszik, hogy ami Isten ismeretének kérdését illeti az Ő lényegi létezésében, ezzel az egyház legjobb elméi foglalkoztak a legkorábbi évszázadoktól. S a vélemények általánosan megegyeztek a korai egyházban, a középkorban, valamint a reformáció idején, hogy Isten az Ő legbensőbb Lényében a Felfoghatatlan. Bizonyos esetekben a használt nyelvezet annyira erős, hogy látszólag akárhogy legyen is, nem enged meg semmiféle ismeretet Isten Lényéről. Egyidejűleg azonban azok, akik használják, legalábbis bizonyos esetekben, látszólag komoly tudással rendelkeznek Isten Lényéről. Félreértés könnyen felléphet annak következtében, hogy nem értik meg a vizsgálat alatt álló pontos kérdést, valamint amiatt, hogy elmulasztanak különbséget tenni a „tud" és „felfog" szavak jelentései között. A skolasztikusok három kérdésről beszéltek, melyekre minden, az Isteni Lénnyel kapcsolatos spekuláció leegyszerűsíthető, nevezetesen: *An sit Deus? Quid sit Deus?* és *Qualis sit Deus?* Az első kérdés Isten létezésére vonatkozik, a második az Ő természetére, vagy lényegére, a harmadik pedig az Ő attribútumaira. Ebben a fejezetben főleg a második kérdésnek szentelünk figyelmet. A kérdés tehát ez? Micsoda az Isten? Mi az Ő belső alkatának természete? Mi teszi Őt azzá, Ami? Ahhoz, hogy ezt a kérdést

[17] 1. cikkely, 1.

megfelelőképen megválaszoljuk, képesnek kell lennünk felfogni Istent és kielégítő magyarázattal szolgálni az Ő Isteni Lényéről, s ez a végtelenségig lehetetlen. Cófár kérdésében „Kereséssel megtalálhatod-e Istent? Eljuthatsz-e a Mindenhatónak a tökéletességéig?" (Jób11:7) megvan az erős tagadás ereje. S ha a második kérdést teljességgel a harmadiktól elkülönítve kezeljük, tagadó válaszunk beleértettebbé válik. Istennek az attribútumaiban adott kijelentésétől eltekintve, semmiféle tudással sem rendelkezünk Isten Lényéről. De mivel Isten kijelenti magát az Ő attribútumaiban, rendelkezünk némi ismeretekkel az Ő Isteni Lényéről, ám tudásunk még így is alá van vetve az emberi korlátoknak.

Luther néhány nagyon kemény kifejezést használ azzal kapcsolatban, hogy képtelenek vagyunk tudni valamit is Isten Lényéről, vagy lényegéről. Egyrészt különbséget tesz a *Deus absconditus* (rejtett Isten) és a *Deus revelatus* (kijelentett Isten) között, de másrészt azt is állítja, hogy ismervén a *Deus revelatus*-t, csak a rejtettségében ismerjük Őt. Ezalatt azt érti, hogy még a kijelentésében sem mutatta meg magát Isten teljesen *a Maga lényegében*, hanem a lényegét még mindig körülfogja az áthatolhatatlan sötétség. Csak annyira ismerjük Istent, amennyire Ő kapcsolatba lép velünk. Kálvin szintén úgy beszél az isteni lényegről, mint felfoghatatlanról. Azt vallja, hogy Isten az Ő Lényének mélységeiben túl van a kitalálhatóságon. Isten *quid*-jának és *qualis*-ának ismeretéről szólva azt mondja, hogy meglehetősen haszontalan dolog spekulálni az előbbiről, míg gyakorlati érdeklődésünk a második felé irányul. Ezt mondja: „Ezért haszontalan eszmékkel űznek játékot azok, akik azt a kérdést tűzik maguk elé, hogy mi az Isten; mivel sokkal inkább érdekünkben van azt tudni, hogy milyen Ő, s mi illik a természetéhez".[18] Bár érzi, hogy Isten nem ismerhető meg a tökéletességig, nem tagadja, hogy tudhatunk valamit a Lényéről, vagy a természetéről. Ez a tudás azonban nem szerezhető meg *a priori* módszerekkel, csak *a posteriori* módon, az attribútumain keresztül, amit ő Isten természete valódi meghatározásainak tart.

Isten Lényével kapcsolatos ismereteinkkel foglalkozva természetesen el kell kerülnünk Cousin álláspontját, amely tényleg ritka a filozófia történetében, s amely szerint Isten az Ő Lényének mélységeiben egyáltalán nem felfoghatatlan, hanem lényegileg megérthető; de ugyanúgy nagy ívben el kell kerülnünk Hamilton és Mansel agnoszticizmusát, mely szerint egyáltalán semmiféle tudással sem rendelkezhetünk Isten Lényéről. Mi nem foghatjuk fel Istent, nem rendelkezhetünk abszolút és kimerítő tudással Róla, de kétségtelenül lehetnek viszonylagos, vagy részleges ismereteink az Isteni Lényről. Tökéletesen igaz, hogy Istennek ez az ismerete csakis azért lehetséges, mert bizonyos kapcsolatokba lépett az Ő erkölcsi teremtményeivel és kijelentette Magát nekik, s hogy még ez a tudás is emberi feltételekhez kötött, mindazonáltal valóságos és igazi tudás, s legalábbis Isten abszolút természetének részleges ismerete. Különbség van az abszolút tudás, valamint egy abszolút lény viszonylagos, vagy részleges ismerete között. Egyáltalán nem megfelelő azt mondani, hogy az ember csak azokat a viszonyokat ismeri, melyekben Isten áll az Ő teremtményeivel. Még csak helyes elképzelésekkel sem rendelkezhetnénk ezekről a viszonyokról anélkül, hogy ne tudnánk valamit az Istenről és az emberről. Azt mondani, hogy mi semmit sem tudhatunk Isten Lényéről, s csak viszonyokat ismerhetünk, egyenértékű annak kimondásával, egyáltalán nem ismerhetjük Őt és nem tehetjük a vallásunk tárgyává. Dr. Orr mondja: „Nem ismerhetjük Istent az Ő abszolút létezésének mélységeiben. Annyira azonban ismerhetjük Őt, amennyire kijelenti magát nekünk a velünk való viszonyában. A kérdés tehát nem az Isten megismerésének lehetségessége az Ő létezésének feneketlenségében, hanem ez: Ismerhetjük-e Istent *úgy, ahogyan kapcsolatba lép* a világgal és önmagunkkal? Isten kapcsolatba lépett velünk az Önmagáról szóló kijelentésben, s felsőbbrendű módon Jézus Krisztusban; s mi, keresztyének, alázatosan állítjuk, hogy az önkijelentésén keresztül az igaz Istennek ismertük meg Istent, s valódi ismeretségbe kerültünk az Ő jellemével és akaratával. Azt sem helyes

[18] *Institúció*, 1. könyv, 2:2

mondani, hogy a tudás, mellyel Istenről rendelkezünk, csak *viszonylagos tudás*. Ez részben ugyanúgy Isten *abszolút* természetének ismerete is".[19] Az utolsó kijelentés valószínűleg azt a célt szolgálta, hogy kivédje az elképzelést, mely szerint összes istenismeretünk pusztán az emberi elme tekintetében viszonylagos, így nincs bizonyosságunk arról, hogy megfelel a valóságnak, amiképpen az Istenben fennáll.

C. Istennek az attribútumaiban kijelentett Lénye

Isten egyszerűségéből következik, hogy Isten és az Ő attribútumai egyek. Ezeket az attribútumokat nem lehet úgy felfogni, mint sok kis részt, melyek Istenben keveredtek össze, mert Isten nem részekből áll össze, mint az emberek. S úgy sem lehet ezeket tekinteni, mint valamiket, amik hozzáadódnak Isten Lényéhez, jóllehet a név, ami az *ad* és *tribuere*-ből származik, efelé látszik mutatni, ugyanis soha semmi pótlólagos sem adódott hozzá Isten Lényéhez, Aki az örökkévalóságtól fogva tökéletes. Általánosan mondják a teológiában, hogy Isten attribútumai Isten Maga, amiképpen kijelentette Magát nekünk. A skolasztikusok kihangsúlyozták a tényt, hogy Isten minden, amit birtokol. *Neki van* élete, világossága, bölcsessége, szeretete, igazságossága, s mondható a Szentírás alapján, hogy Ő az élet, világosság, bölcsesség, szeretet, igazság. Ahhoz is ragaszkodtak a skolasztikusok, hogy Isten egész lényege azonos attribútumainak mindegyikével, így Isten tudása az Isten, Isten akarata az Isten, és így tovább. Egyesek közülük még olyan messze is elmentek, hogy azt mondták, mindegyik attribútum azonos mindegyik másik attribútummal, s nincsenek logikai különbségek Istenben. Ez egy nagyon veszélyes szélsőség. Noha mondható, hogy létezik Isten attribútumai között egy egymásba hatolás, s hogy ezek egy harmonikus egészet alkotnak, a panteizmus irányába mozdulunk el, mikor eltörlünk minden különbségtételt Istenben és azt mondjuk, hogy önálló létezése a végtelensége, tudása az akarata, szeretete az igazságossága és vice versa. A nominalistákra volt jellemző, hogy eltöröltek minden valódi megkülönböztetést Istenben. Attól féltek, hogy ha bármiféle valós különbséget feltételeznek benne, mely a Neki tulajdonított attribútumoknak felel meg, azzal veszélybe sodorják Isten egységét és egyszerűségét, tehát indíttatásuk célja dicséretes volt. Szerintük az Isten Lénye tökéletességei csak a mi elménkben léteznek, mindenféle, az Isten Lényében levő, ennek megfelelő valóságtartalom nélkül. A másik oldalon a realisták ragaszkodtak az isteni tökéletességek valóságához. Megértették, hogy a nominalisták elmélete, ha következetesen kitartanak mellette, a személyes Isten panteista tagadásához vezetne, következésképpen rendkívüli fontosságúnak tartották Isten attribútumai objektív realitásának fenntartását. Egyidejűleg azzal próbálták megőrizni Isten egységét és egyszerűségét, hogy fenntartották: az egész lényeg benne foglaltatik minden egyes attribútumban, Isten a Minden mindenben, Minden mindegyikben. Aquinói Tamás ugyanezt a célt tartotta szem előtt, mikor ragaszkodott hozzá, hogy az attribútumok nem jelentik ki Istent Önmagában, az Ő Lényének mélységeiben, hanem csak a teremtményeivel való viszonyában.

Természetesen óvakodnunk kell attól, hogy elválasszuk az isteni lényeget és az isteni attribútumokat, vagy tökéletességeket, valamint annak a viszonynak a hamis elképzelésétől is, melyben ezek egymással állnak. Ezek az attribútumok az Isten Lény valódi meghatározásai, vagy más szóval minőségei, melyek öröklötten benne vannak Isten Lényében. Shedd úgy beszél róluk, mint „a lényeg analitikus és közelebbi leírásáról".[20] Bizonyos értelemben ezek azonosak, így mondható, hogy Isten tökéletessége Maga Isten, amiképpen kijelentette Magát nekünk. Még tovább is mehetünk és Sheddel együtt mondhatjuk: „Az egész lényeg benne van mindegyik attribútumban és az attribútum a lényegben".[21] S a szoros kapcsolat miatt, melyben

[19] *Side-Lights on Christian Doctrine*, 11. oldal
[20] *Dogm. Theol.* 1. kötet 334. oldal
[21] Ugyanott, 334. oldal

ezek egymással állnak, mondható, hogy az attribútumok ismerete magával hozza az Isteni Lényeg ismeretét. Hiba lenne úgy felfogni Isten lényegét, mint önmagában és az attribútumokat megelőzően létezőt, valamint az attribútumokat, mint az Isteni Lény hozzáadódó és esetleges vonásait. Léteznek Istennek lényegi attribútumai, melyek öröklötten benne vannak az Ő Lényében és vele együtt léteznek. Ezek a minőségek nem változtathatók meg Isten lényegének a megváltoztatásával. S mivel ezek lényegi minőségek, ezek mindegyike Isten valamelyik aspektusát mutatja meg nekünk.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Miképpen tudunk különbséget tenni Isten lénye, természete és lényege között? Miképpen különböznek általánosan az Isten lényegi Lényével kapcsolatos filozófiai nézetek a teológiai nézetektől? Mi a helyzet azzal a tendenciával, hogy Isten lényegét az abszolútban, a szeretetben, vagy a személyiségben találjuk meg? Mire gondolt Otto, mikor úgy jellemzi őt, mint „a Szent", vagy „a Természetfeletti titokzatos"? Miért lehetetlen az ember számára felfogni Istent? Vajon a bűn befolyásolta bármiképpen az ember képességeit Isten megismerésében? Van-e valami különbség Luthernek és Barthnak a „rejtett Istenről" alkotott fogalma között? Kálvin vajon különbözik tőlük ezen a ponton? Vajon Luther osztotta Occam nominalista nézetét, aki egyébként hatással volt rá más vonatkozásban? Miképpen kezelték a reformátusok Isten létezését, eltérően a skolasztikusoktól? Rendelkezhetnénk-e bármiféle ismeretekkel Istenről, ha Ő csak egy tisztán attribútumok nélküli létezés lenne? Az attribútumokkal kapcsolatos milyen hibás nézeteket kell elkerülni? Mi a helyes nézet?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 91-113. oldal, Kuyper, *Dict Dogm De Deo*, I. kötet 124-158. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* I. kötet 335-374. oldal, Shedd, *Dogm. Theol.* I. kötet 152-194. oldal, Thornwell, *Collected Works*, 1. kötet, 104-172. oldal, Dorner, *Syst. Of Chr. Doct.* 1. kötet 187-212. oldal, Orr, *Chr. View of God and the World*, 75-93. oldal, Otten, *Manual of the Hist. Of Dogmas,* 1. kötet 254-260. oldal, Clarke, *The Chr. Doct. Of God*, 56-70. oldal, Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity*, 1-88. oldal, Thomson, *The Christian Idea of God*, 117-159. oldal, Hendry, *God the Creator* (barthiánus álláspontból), Warfield, *Calvin and Calvinism (Kálvin istenismeretről szóló tanítása).*

IV. Isten nevei

A. Isten nevei általánosságban

Miközben a Biblia Isten több nevét is feljegyzi, beszél Isten *nevéről* egyes számban is, például az alábbi kijelentésekkel: „Az Úrnak a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd” (2Móz20:7); „mily felséges a te neved az egész földön” (Zsolt8:2); „A milyen a neved oh Isten, olyan a te dicséreted” (Zsolt48:11); „nagy az ő neve Izráelben”; (Zsolt76:2); „Erős torony az Úrnak neve, ahhoz folyamodik az igaz, és bátorságos lészen” (Péld18:10). Ezekben az esetekben „a név” Isten teljes megjelenését jelenti az Ő népével, való viszonyában, vagy egyszerűen a személyt, így rokon értelművé válik Istennel. Ez a használat abból a tényből fakad, hogy a keleti gondolkodásban a nevet sohasem tekintették pusztán csak szónak, hanem az általa megjelölt dolog természete kifejezésének is. Ismerni egy személy nevét annyit jelentett, mint hatalmat venni fölötte, s a különböző istenségek neveit a ráolvasások során arra használták, hogy hatalmat gyakoroljanak felettük. A szó legáltalánosabb értelmében Isten neve az Ő önkijelentése. Ez az Ő megjelölése, de nem úgy, ahogyan isteni Lényének mélységeiben létezik, hanem ahogyan kijelenti Magát különösen az emberrel való kapcsolataiban. Számunkra Isten egyetlen általános neve sok névre ágazik szét, melyek Isten sokoldalú Lényét fejezik ki. Mivel Isten kijelentette Magát az Ő nevében (nomen editum), mi csak ezért jelölhetjük Őt annak a névnek a különböző formáival (nomina indita). Isten nevei nem emberi kigondolások, hanem isteni eredetűek, jóllehet az emberi nyelvből kölcsönzöttek, s emberi és földi kapcsolatokból lettek származtatva. Ezek antropomorfok és Istennek az ember iránti leereszkedő megközelítését jelölik.

Isten nevei nehézséget jelentenek az emberi gondolkodás számára. Isten a *Felfoghatatlan*, végtelenül felette áll minden mulandónak, de neveiben leereszkedik mindahhoz, ami véges és az emberhez hasonlóvá válik. Más oldalról viszont nem nevezhetjük meg Őt, s más oldalról sok neve van. Hogyan lehet ezt megmagyarázni? Milyen alapon alkalmazzák ezeket a neveket a végtelen és felfoghatatlan Istenre? Észben kell tartani, hogy ezek nem ember kigondolásai és nem tanúskodnak arról, hogy bepillantása volna Istennek magába a Lényébe. Ezeket Maga Isten adta azzal a biztosítékkal, hogy az Isten Lény kijelentésének egy részét tartalmazzák. Ez amiatt a tény miatt vált lehetségessé, hogy a világ és annak minden kapcsolata Isten kijelentésének volt és van szánva. Mivel a Felfoghatatlan jelentette ki Magát az Ő teremtményeinek, ezért lehetséges az ember számára elnevezni Őt a teremtmény mintájára. Ahhoz, hogy ismertté tegye Magát az ember számára, Istennek le kellett ereszkednie az ember szintjére, hogy hozzáigazítsa Magát a korlátozott és véges emberi tudathoz, s hogy emberi nyelven beszéljen. Ha Isten antropomorf nevekkel való elnevezése magában foglalja Isten korlátozását, amint ezt egyesek állítják, akkor ennek még inkább igaznak kell lennie Istennek a teremtésben adott kijelentésére. Akkor a világ nem kijelenti, hanem inkább elrejti Istent; akkor az ember nincs kapcsolatban Istennel, hanem csak egy Vele szembeni antitézist alkot; s akkor be vagyunk zárva a reménytelen agnoszticizmusba.

Abból, amit elmondtunk Isten nevéről általánosságban, az következik, hogy Isten neveibe nemcsak azokat a közneveket tudjuk belefoglalni, melyekkel jelöljük Őt, mint független, személyes Lényt, s amelyekkel megszólítjuk, hanem Isten attribútumait is, s azután nemcsak az Isteni Lény attribútumait általánosságban, hanem azokat is, melyek elkülönítik a Szentháromság egyes Személyeit. Dr. Bavinck Isten neveinek általa történő felosztását erre a tág értelmű fogalmukra alapozza, és különbséget tesz a nomina propria (tulajdonképpeni név), a nomina essentiala (lényegi név, vagy attribútum) és a nomina personalia (személynév,

például Atya, Fiú és Szentlélek) között. A jelen fejezetben az elemzést csak az első osztályra korlátozzuk.

B. Az ószövetségi nevek és jelentésük

1. ÉL, ELOHIM ÉS ELION. A legegyszerűbb név, mellyel Istent az Ószövetség illeti, az *Él*, ami valószínűleg az *ul*-ból származott, abban az értelemben, hogy elsőnek lenni, úrnak lenni, vagy abban, hogy erősnek és hatalmasnak lenni. Az *Elohim* név (egyes számban *Eloah*) valószínűleg ugyanebből a gyökérből származik, vagy az *alah*-ból, jelentése félelemmel eltölteni, tehát úgy mutat Istenre, mint erős és hatalmas Valakire, vagy mint a félelem tárgyára. A név ritkán fordul elő egyes számban a költészetet kivéve. A többes számot úgy kell tekinteni, mint intenzívet, következésképpen a hatalom teljességének jelzésére szolgál. Az *Elion* név valószínűleg az *alah*-ból származik, jelentése felmenni, felemeltetni, tehát úgy írja le Istent, mint magasságos és fenséges Valakit, 1Móz14:19-20, 4Móz24:16, Ézs14:14. Ez főleg a költészetben fordul elő. Ezek a nevek még nem *nomina propria* a szó szoros értelmében, mivel ezeket bálványokra, Zsolt95:3, 96:5, az emberekre, 1Móz33:10, 2Móz7:1 és uralkodókra, Bír5:8, 2Móz21:6, 22:8-10, Zsolt82:1 is alkalmazzák.

2. ADONÁJ. Ez a név jelentésében az előzőekhez kapcsolódik. Vagy a *dun* (din), vagy az *adan* szóból származik, mindkettő jelentése bíráskodni, uralkodni, ezzel úgy mutat Istenre, mint mindenható Uralkodóra, Akinek minden alá van vetve, és Akihez az ember szolgaként viszonyul. Korábban ez volt az a szokásos név, mellyel Izrael népe Istent illette. Később ezt jórészt teljesen felváltotta a Jehova (Jahve) név. Minden eddig említett név úgy írja le Istent, mint magasságost, a transzcendens Istent. A következő nevek viszont arra a tényre mutatnak rá, hogy ez a felmagasztalt Lény leereszkedett az Ő teremtményeivel való kapcsolatba.

3. SADDÁJ ÉS ÉL-SADDÁJ. A *Saddáj* név a *shadad* szóból származik, jelentése hatalmasnak lenni, s úgy mutat Istenre, mint Akié minden hatalom mennyen és földön. Mások azonban a *shad* szóból származtatják, jelentése úr. Ez egy lényeges dologban különbözik az Elohim, a teremtés és természet Istenétől, mégpedig abban, hogy úgy szemléli Istent, mint aki a természet minden erejét legyőzi, azaz az isteni kegyelem szolgálatába állítja. Jóllehet kihangsúlyozza Isten nagyságát, mégsem teszi Őt a félelem és a terror tárgyává, hanem az áldás és vigasztalás forrásává. Ezen a néven jelent meg Isten Ábrahámnak, a hívők atyjának, 2Móz6:2.

4. JAHVE ÉS JAHVE SEBAOTH. Különösen a Jahve névben, mely fokozatosan felváltotta a korábbi neveket, jelentette ki Magát Isten a kegyelem Isteneként. Ezt mindig Isten legszentebb és legmegkülönböztetettebb, a közölhetetlen nevének tekintették. A zsidók babonás félelemmel tartózkodtak a használatától, mivel így olvasták a 3Móz24:16-ot: „És a ki szidalmazza (*becsmérli)* az Úrnak nevét, halállal lakoljon”. Ezért a Szentírást olvasva az Adonáj, vagy Elohim nevekkel helyettesítették, s a masszoréták, érintetlenül hagyván a mássalhangzókat, hozzákapcsolták az egyik név, rendszerint az *Adonáj* magánhangzóit. A név valódi származása és eredeti kiejtése, valamint jelentése többé-kevésbé a homályba vész. Mózes öt könyve a *hayah* héber szóval köti össze, jelentése lenni, 2Móz3:13-14. Ennek az igeszakasznak az érvényességéből kiindulva feltételezhetjük, hogy ez a név minden valószínűség szerint az ige archaikus alakjából származik, nevezetesen a *hawah* szóból. Ami a formáját illeti, tekinthető harmadik személyű elbeszélő múltnak *qal* és *hifil* igealaknak. A legvalószínűbben azonban az előző. A jelentését a 2Móz3:13 magyarázza, melynek fordítása „Vagyok, aki vagyok”, illetve „Leszek, aki leszek”. Így értelmezve a név Isten

változatlanságára utal. Azonban mégsem elsősorban az Ő lényegi Lényének változhatatlansága szerepel itt, hanem az Ő népéhez való viszonyának változhatatlansága. A név magában foglalja azt a biztosítékot, hogy Isten az lesz Mózes korának népéhez, ami atyáik, Ábrahám, Izsák és Jákob számára volt. Kihangsúlyozza Isten szövetségi hűségét ez az ő *par excellence* helyes neve, 2Móz15:3, Zsolt83:19, Hós12.6, Ézs42:8, tehát senki másra, csakis Izrael Istenére használták. A név kizárólagos jellege megmutatkozik abban a tényben, hogy soha nem használatos többes számban, vagy toldalékkal. Rövidített formái is léteznek, különösen a *Jah*, és *Jahu* nevekben.

A *Jahve* nevet gyakorta megerősítették a *sebaoth* hozzáadásával. Origenész és Jeromos ezt értelmező jelzőnek tekintik, mivel a *Jahve* nem enged meg birtokos szerkezetet. Ez a magyarázat azonban nincs elegendően alátámasztva, és aligha szolgáltat értelmes jelentést. Sőt, inkább nehéz megállapítani, hogy mire vonatkozik a *sebaoth* szó. Főleg három vélemény uralkodik ezzel kapcsolatosan:

a. *Izrael seregei*. Ennek a nézetnek a helyessége jogosan megkérdőjelezhető. A legtöbb, ennek az elképzelésnek a támogatására idézett igeszakasz nem bizonyítja ezt a pontot, csak három közülük szolgáltat valamiféle látszatbizonyítékot, nevezetesen az 1Sám4:4, 17:45, 2Sám6:2, de az egyikük, a 2Kir19:31 inkább kedvezőtlen ennek a nézetnek a számára. Jóllehet a *sebaoth* többes számban Izrael népének seregeit jelenti, a hadsereget rendszerint egyes számban emlegetik. Ez ellentmond annak az elképzelésnek, mely öröklötten benne foglaltatik ebben a nézetben, hogy a vizsgált névben Izrael hadseregéről van szó. Sőt, világos, hogy a prófétáknál a „Seregek Jehovája" nem Jehovára, mint a háború Istenére vonatkozik. S ha a név jelentése megváltozott, mi okozta a változást?

b. *A csillagok*. Az ég seregéről szólva a Szentírás azonban mindig egyes számot használ, soha nem a többes számot. Sőt, míg a csillagokat az ég seregének nevezik, ezeket soha nem hívják Isten seregének.

c. *Az angyalok*. Ez az értelmezés rászolgál arra, hogy előnyben részesítsük. A *Jahve sebaoth* név gyakran fordul elő olyan szövegösszefüggésekben, ahol az angyalokról van szó: 1Sám4:4, 2Sám6:2, Ézs37:16, Hós12:4-5, Zsolt80:1-4, 89:6-8. Az angyalok sokszor jelennek meg úgy, mint Isten trónját körülvevő sereg. 1Móz28:12, 32:2, Józs5:14, 1Kir22:19, Zsolt68:18, 103:21, 143:2, Ézs6:2. Igaz, hogy ebben az esetben általában az egyes szám a használatos, ez azonban nem komoly ellenvetés, mivel a Biblia azt is jelzi, hogy az angyaloknak több osztálya létezett, 1Móz32:2, 5Móz33:2, Zsolt68:17. Sőt ez a magyarázat harmóniában van a név jelentésével, melynek nincs katonai íze, hanem Istennek, mint Királynak a dicsőségét fejezi ki, 5Móz33:2, 1Kir22:19, Zsolt24:24:10, Ézs6:3, 24:23, Zak14:16. A Seregeknek Ura tehát az Isten, a dicsőség Királya, Akit angyalseregek vesznek körül, s aki uralkodik mennyen és földön az Ő népének érdekében, s Aki dicsőséget kap minden teremtményétől.

C. Az újszövetségi nevek és magyarázatuk

1. THEOS. Az Újszövetségben megtaláljuk az ószövetségi nevek ekvivalensét. Az *Él*, *Elohim*, *Elyon* neveknek a *Theos* felel meg, ami a legáltalánosabban használt név Istenre. Ahogyan az *Elohim* is, ez is vonatkozhat pogány istenekre, bár szigorúan szólva a lényegi istenséget fejezi ki. Az *Elyon* fordítása *Huphistos Theos*, Mk5:7, Lk1:32,35,76, Csel7:48, 16:17, Zsid7:1. A *Saddáj* és *Él-saddáj* nevek fordítása *Pantokrator* és *Theos Pantokrator*, 2Kor6:18, Jel1:8, 4:8,11:17,15:3, 16:7,14. Általánosabban találjuk meg a *Theos* nevet birtokos esetben, például, mint *mou*, *sou*, *hemon*, *humon*, mivel Krisztusban Isten tekinthető

mindegyik és minden egyes gyermeke Istenének. Az Ószövetség nemzeti eszméje helyet készített az egyén számára a vallásban.

2. KÜRIOSZ. A *Jahve* nevet egyes esetekben leíró jellegű dolog változataival adják vissza, például „az Alfa és az Omega", „aki van, aki vala és aki eljövendő", „a kezdet és a vég", „az Első és az Utolsó", Jel1:4,8,17, 2:8, 21:6, 22:13. A többi esetben azonban az Újszövetség a Septaguintát követi, ami az *Adonáj* névvel helyettesítette ezt és a *Küriosz* névvel fordította, mely a *kürosz*, hatalom szóból származik. Ennek a névnek nem pontosan az a jelentése, mint a *Jahve* névé, de úgy írja le Istent, mint Hatalmast, az Urat, a Tulajdonost, az Uralkodót, Aki a legális hatalommal és tekintéllyel rendelkezik. Ez a név nemcsak Istenre, de Krisztusra is használatos.

3. PATER. Gyakran mondják, hogy az Újszövetség bevezette Isten új nevét, a Páter nevet (Atya). Ez azonban aligha van így. Az Atya nevet az Istenségre még a pogány vallásokban is használják. Az Ószövetségben gyakran Istennek az Izraelhez való viszonya leírására használatos, 5Móz32:6, Zsolt103:13, Ézs63:16, 64:8, Jer3:4,19, Mal1:6, 2:10, míg Izraelt Isten fiának nevezi, 2Móz22, 5Móz14:1, 32:19, Ézs1:2, Jer31:20, Hós1:10, 11:1. Ezekben az esetekben a név annak a speciális teokratikus viszonynak a kifejezése, melyben Isten áll Izraellel. A kezdeményező és teremtő általános értelmében az alábbi újszövetségi igeszakaszokban használatos: 1Kor8:6, Ef3:14, Zsid12:9, Jak1:17. Minden más helyen arra a célra szolgál, hogy kifejezze vagy azt a speciális kapcsolatot, melyben a Szentháromság első Személye áll Krisztussal, mint Isten Fiával, akár metafizikai, akár közvetítői értelemben, vagy azt az erkölcsi viszonyt, melyben Isten áll minden hívővel, mint az Ő lelki gyermekeivel.

V. Isten attribútumai általánosságban

A. A használt fogalmak kiértékelése

Az „attribútumok” név nem ideális, mivel azt az elképzelést sugallja, hogy valamit hozzáadunk valamihez, vagy tulajdonítunk annak a valaminek, következésképpen hajlamos azt sugallni, hogy hozzáadunk valamit az isteni Lényhez. Kétségtelen, hogy a „tulajdonságok” szó jobb, mivel rámutatnak valamire, ami Isten és csak Isten tulajdona. Természetesen, amennyire az egyes attribútumok közölhetők, a proprium abszolút jellege meggyengül, mert eddig a mértékig az egyes attribútumok nem megfelelők Istenre a szó abszolút értelmében. De még ez a fogalom is tartalmazza a megkülönböztetésnek a sugallatát Isten lényege, vagy természete, valamint aközött, ami jellemző rá. Egészében véve helyesebb Isten „tökéletességeiről”, vagy „erényeiről” beszélni, azzal a megkülönböztetett értelmezéssel azonban, hogy ebben az esetben az „erények” fogalmat nem tisztán erkölcsi értelemben használjuk. Így cselekedve mi (a) követjük a Biblia szóhasználatát, mely az *arete* fogalmat használja, aminek jelentése *erények*, vagy *kitűnőségek*, az 1Pt2:9-ben, (b) elkerüljük annak sugallatát, hogy valamit hozzáteszünk Isten Lényéhez. Az Ő erényei nem adódnak hozzá az Ő Lényéhez, hanem az Ő Lénye az Ő erényeinek *pleromája* és megnyilvánul azokban. Ezeket meghatározhatjuk úgy, mint *a tökéletességeket, melyek prédikáltak az Isteni Lényről a Szentírásban, vagy amelyek láthatóan gyakoroltattak Általa a teremtésének, gondviselésének és megváltásának munkáiban*. Ha továbbra is az „attribútumok” nevet használjuk, ezt csak azért tesszük, mert szokásosan ezt használják, de közben mindig szem előtt tartjuk, hogy azt az elképzelést, miszerint bármit is hozzáteszünk Isten Lényéhez, szigorúan ki kell zárni.

B. Isten attribútumai megállapításának módszere

A skolasztikusok a természeti teológia rendszerének felállítására tett erőfeszítéseikben három módot jelöltek meg, mellyel meg lehet határozni Isten attribútumait. Ezeket a *via casualitatis, via negationis, via eminantiae* nevekkel illették. *Az oksági módszernél* abból a hatásból indulunk ki, amit a minket körülvevő világban látunk, és következtetünk az elsődleges Okra: a teremtésről való elmélkedéstől egy mindenható Teremtőre, a világ erkölcsi igazgatásának megfigyeléséből egy hatalmas és bölcs Uralkodóra. *A tagadás módszerénél* mi kitörlünk Isten elképzeléséből mind tökéletlenséget, amit a teremtményeiben látunk, mint a Tökéletes Lény eszméjével össze nem egyeztethetőt, s neki tulajdonítjuk az ezekkel ellentétes tökéletességet. Ebben az alapelvben bízva beszélünk Istenről, mint függetlenről, végtelenről, testetlenről, mérhetetlenül nagyról, halhatatlanról és felfoghatatlanról. Végül, *a kiválóság módszerével* tulajdonítjuk Istennek *a legkitűnőbb formáikban* azokat a viszonylagos tökéletességeket, amiket az emberben fedezünk fel, annak az alapelvnek megfelelően, hogy ami létezik egy okozatban, az előzetesen létezik annak okában is, sőt a legabszolútabb értelemben Istenben is, mint a legtökéletesebb Lényben. Ez a módszer tetszhet egyeseknek, mivel az ismertből indul el az ismeretlen felé, de nem a dogmatikus teológia helyes módszere. Kiindulási pontjáét az emberbe helyezi, és arra a következtetésre jut, hogy ami megvan az emberben, az megvan Istenben is. S ily módon az embert teszi meg Isten mércéjévé. Ez természetesen nem az eljárás teológiai módszere. Sőt, istenismeretét emberi következtetésekre alapozza ahelyett, hogy Istenek az Ő Igéjében adott önkijelentésére alapozná. Míg ez a módszer követhető az úgynevezett természeti teológiában, a kijelentés teológiája számára nem megfelelő.

Ugyanez mondható a kísérleti teológia modern képviselői által javasolt módszerekre is. Ennek tipikus példáját találhatjuk Macintosh, *A teológia, mint empirikus tudomány*[22] című könyvében. Ő is beszél az eljárásnak erről a három módszeréről. Kezdhetjük az Isten valóságával kapcsolatos benyomásainkkal, azokkal az át nem gondolt bizonyosságokkal, melyek szilárdan gyökereznek a közvetlen tapasztalatban. Ezek egyike az, hogy a vallásos függőségünk Tárgya abszolút elégséges a sürgető szükségleteinkre. Különösen Jézus, és a „krisztusiak" életéből vonhatunk le következtetéseket. Felállíthatjuk a kiindulási pontunkat nem az ember bizonyosságaiban, hanem a szükségleteiben. A gyakorlatilag szükséges követelmény az, hogy Isten abszolút elégséges és abszolút megbízható az ember vallásos szükségleteit illetően. Ezen az alapon az ember felépítheti az Isten attribútimaival kapcsolatos tantételét. S végül követhetünk egy pragmatikusabb módszert is, amely azon az elven alapszik, hogy bizonyos fokig megismerhetjük, micsodák a dolgok és a személyek azon túl is, amilyeneknek azonnal látszanak, ha megfigyeljük, mit csinálnak. Macintosh szükségesnek tartja mindhárom módszer alkalmazását.

Ritschl azzal az elképzeléssel akarja kezdeni, hogy Isten a szeretet, s meg szeretne minket kérdezni arról, hogy mi foglaltatik benne ebben a legjellemzőbb gondolatban Istenről. Mivel a szeretet személyes, magában foglalja Isten személyiségét, s ezzel ad nekünk egy alapelvet a világ és az ember élete magyarázatához. A gondolat az, hogy Isten szeretete magával hozza azt a meggyőződést, hogy Ő képes elérni szeretetének célját, azaz, hogy az Ő akarata szuper-hatékony a világban. Ez megtermi a mindenható Teremtő elképzelését. S eme alapvető gondolkodás alapján határozottan kijelenthetjük Isten örökkévalóságát, mivel az Ő országa megvalósítása során minden dolgot felügyelve már a kezdetektől fogva látja a véget. Valahogy hasonló stílusban mondja Dr. W. A. Brown: „Az attribútumokról az ismereteinket úgy szerezzük, hogy elemezzük Isten elképzelését, amit már elnyertünk a Krisztusban adott kijelentésből, majd oly módon rendezzük ezeket, hogy a lehető legtisztább kifejezésre juttassák ennek az elképzelésnek a megkülönböztető vonásait".[23]

Mindhárom módszer a kiindulási pontjukat az emberi tapasztalatba helyezi az Isten Igéje helyett. Szándékosan elhanyagolják Isten világos önkijelentését a Szentírásban és felmagasztalják az Isten ember által való felfedezésének elképzelését. Azok, akik efféle módszerekre támaszkodnak, kialakítanak egy eltúlzott elképzelést arról, hogy saját képességeikkel megtalálják Istent, valamint képesek meghatározni Isten természetét rávezetően, „tudományos módszerek" alkalmazásával. Egyidejűleg becsukják a szemüket az előtt az út előtt, melyen át egyedül szerezhetnek valódi ismereteket Istenről, azaz az Ő speciális kijelentésén keresztül, nyilvánvalóan elfeledkezve a tényről, hogy csak Isten Lelke képes átkutatni és feltárni Isten mélységeit és kijelenteni azokat nekünk. Maga a módszerük kényszeríti rá őket, hogy levonják Istent az ember szintjére, és a világ folytatásává tegyék Őt. S ami a filozófiájuk végeredményét illeti, nos megalkottuk az Istent az ember képmására. James minden intellektualizmust elítél a vallásban, azt vallja, hogy a filozófia a skolasztikus teológia formájában ugyanolyan teljességgel csődöt mond Isten attribútumainak tudományos módszerekkel történő meghatározásában, mint amennyire csődöt mond megalapozni az Ő létezését. A Jób könyvére való hivatkozás után ezt mondja: „Az okoskodás viszonylag felszínes és irreális út az istenséghez". Elemzéseit ezekkel a lényeges szavakkal zárja: „Teljes őszinteséggel hiszem, hogy a közvetlen vallásos megtapasztalások elmondásai igazságtartalmának tisztán intellektuális folyamatokkal történő magyarázatára irányuló kísérlet abszolút reménytelen".[24] Nagyobb bizalma van a pragmatikus módszerben, mely olyan Istent keres, Aki megfelel az ember gyakorlati szükségleteinek. Feltételezése szerint elegendő hinni, hogy „minden ember mögött és hozzá hasonló stílusban létezik egy nagyobb

[22] 159. és azt követő oldalak
[23] *Chr. Theol. in Outline*, 101. oldal
[24] *Varieties of Religious Experience*, 455. oldal

hatalom, mely barátságos hozzá és eszméihez. A tények mindössze annyit követelnek, hogy a hatalom más és nagyobb legyen, mint a saját tudatos énjeink. Minden nagyobb megteszi, ha elegendően nagy ahhoz, hogy megbízzunk benne a következő lépést illetően. Nem kell végtelennek lennie, elég, ha egy nagyobb, és istenesebb én, melynek a jelenlegi én a megcsonkított kifejeződése lehet, s világegyetem pedig elképzelhetően lehet efféle, különböző mértékű és kiterjedtségű ének gyűjteménye, amiben egyáltalán nem realizálódik abszolút egység".[25] Azaz, egy véges Istenünk van.[26]

Az egyetlen helyes útja a tökéletesen megbízható tudás megszerzésének az isteni attribútumokról Isten önkijelentésének tanulmányozása a Szentírásban. Igaz, hogy összeszedhetünk valamekkora tudást Isten nagyságáról és hatalmáról, bölcsességéről és jóságáról a természet tanulmányozásán keresztül, de a megfelelő fogalmak kialakításához még eme attribútumok esetében is szükséges lesz Isten Igéjéhez fordulnunk. A kijelentés teológiájában megpróbálunk Isten Igéjéből tanulni, ami az Isteni Lény attribútumait tartalmazza. Az ember nem szerez tudást Istenről úgy, ahogyan az ismeretek más tárgyait tanulmányozva szerez, hanem Isten szállítja az Önmagával kapcsolatos tudást az embernek, amit az ember csak elfogadhat, és magáévá tehet. Ennek a kijelentett tudásnak a magáévá tételéhez és megértéséhez természetesen a legfontosabb az, hogy az ember Isten képmására teremtetett, s ezért segítségére lesznek az analógiák a saját életéből. A skolasztikusok *a priori* módszerétől eltérően, akik a tökéletes Lény elképzeléséből származtatták az attribútumokat, ezt a módszert nevezhetjük *a posteriori* módszernek, mivel kiindulási pontját nem egy elvont tökéletes Lénybe, hanem az isteni önkijelentés teljességébe helyezi, és ennek fényében próbálja meg megismerni az Isteni Lényt.

C. Az attribútumok javasolt felosztása

Az isteni attribútumok osztályozásának kérdése már régóta felhívta magára a teológusok figyelmét. Különböző osztályozásokat javasoltak, ezek közül a legtöbb két fő osztály között tesz különbséget. Ezeket az osztályokat különböző nevekkel látták el és különböző szempontokat képviselnek, de lényegében ugyanazok a különböző felosztásokban. A legfontosabbak közülük az alábbiak:

1. Egyesek beszélnek *természeti és erkölcsi attribútumokról*. Az előbbiek, például az önálló létezés, az egyszerűség, a végtelenség, stb. Isten alkati természetéhez tartoznak az akaratától megkülönböztetve. Az utóbbiak, mint például az igazság, a jóság, a kegyelem, az igazságosság, a szentség, stb. erkölcsi lényként különböztetik meg Őt. Az ellenvetés ezzel az osztályozással szemben az, hogy az úgynevezett erkölcsi attribútumok ugyanolyan természetiek (azaz eredetiek) Istenben, mint a többiek. Dabney ezt a felosztást támogatja, de elismeri az ellenvetések fényében, hogy nem szerencsés. Ezért inkább erkölcsi és nem erkölcsi attribútumokról beszél.

2. Mások *az abszolút és a viszonylagos attribútumok* között tesznek különbséget. Előbbiek Istennek az Önmagában vett lényegéhez, míg utóbbiak a teremtményeivel való viszonyában vett isteni lényeghez tartoznak. Az első csoportba tartoznak például az önálló létezés, a végtelenség, az örökkévalóság, a másodikba például a mindenütt jelenlevőség és a mindentudás. Ez a felosztás látszólag abból a feltevésből indul ki, hogy rendelkezhetünk bizonyos ismeretekkel Istenről Önmagában is, teljességgel elkülönítve azoktól a viszonyoktól, melyekben a teremtményeivel áll. Ez azonban nincs így, következésképpen helyesen szólva Isten minden tökéletessége viszonylagos, jelezvén, hogy micsoda Ő a világhoz viszonyítva. Strong nyilvánvalóan nem fogadja el ezt az ellenvetést és ezt a felosztást részesíti előnyben.

[25] Ugyanott, 525. oldal
[26] V. ö. Baillie, *Our Knowledge of God*, 251. és azt követő oldalak erről a dologról.

3. Megint mások az isteni tökéletességeket *immanens (benne rejlő), vagy intranzitív, illetve emanens, vagy tranzitív* csoportra osztják. Strong összekombinálja ezt az előző felosztással, mikor az *abszolút, vagy benne rejlő*, és *viszonylagos, vagy átmenő* attribútumokról beszél. Az előbbiek azok, melyek nem lépnek ki az isteni lényegből és nem működnek azon kívül, hanem benne rejlők maradnak, például a végtelenség, az egyszerűség, az örökkévalóság, stb., míg a másodikba olyanok, melyek kilépnek és Istenhez viszonyítva külső hatásokat hoznak létre, például a mindenhatóság, a jóindulat, az igazságosság, stb. Ám ha az isteni attribútumok közül néhány ténylegesen benne rejlő, akkor látszólag minden ezekkel kapcsolatos ismeret kizárt. H. B. Smith megjegyzi, hogy ezek mindegyikének benne rejlőnek és külsőnek kell lennie.

4. A leggyakoribb megkülönböztetés a *közölhetetlen és közölhető attribútumok*. Az előbbiek azok, amelyekhez semmi sem hasonlítható a teremtményekben, például az aszeitás, az egyszerűség, a végtelenség, stb., az utóbbiak azok, melyeket illetően az emberi léleknek van bizonyos hasonlósága, például a hatalom, a jóság, a kegyelem, az igazságosság, stb. Ez a felosztás nem aratott tetszést a lutheránusok között, de mindig is népszerűbb volt a református körökben és olyan támogatókra talált, mint Mastricht és Turretin leydeni professzorok.[27] A kezdetektől fogva érződött azonban, hogy ez a felosztás tarthatatlan további kvalifikáció nélkül, mivel bizonyos szempontból minden attribútumot nevezhetünk közölhetőnek. S az isteni tökéletességek közül egyik sem közölhető a maga végtelenségében, ahogyan Istenben léteznek, egyidejűleg azonban megvannak az emberben még az úgynevezett közölhetetlen attribútumoknak is a halvány nyomai. Az újabb keletű református teológusok között létezik egy tendencia ennek a megkülönböztetésnek az elvetésére más felosztások javára. Dick, Shedd és Vos fenntartják régi felosztást. Kuyper kifejezi ezzel kapcsolatos elégedetlenségét, mégis lemásolja a saját *virtues per antithesin*-jében, és *virtues per synthesin*-jében, Bavinck pedig, miután más felosztást követett Dogmatikájának első kiadásában, visszatér ehhez a másodikban. S végül a Hodge-k, H. B. Smith és Thornwell a Westminsteri Káté által javasolt felosztást követik. Azonban az attribútumok felsorolása a tárgyalt két csoportra való bontásban valóban benne rejlik öröklötten az összes többi felosztásban is, ezért valamennyire vonatkozik az ellenvetés, miszerint nyilvánvalóan felosztják két részre Isten Lényét. Első Isten Önmagában, azaz Isten, mint abszolút Lény, ezt már megbeszéltük, a második pedig Isten az Ő teremtményeivel való viszonyában, azaz Isten, mint személyes Lény. Mondhatjuk, hogy efféle felosztás nem vezet az isteni attribútumok egységes és harmonikus elképzeléséhez. Ez a nehézség azonban elhárítható, ha megértjük világosan, hogy az attribútumok két osztálya nem szigorúan egyenrangú, hanem az első csoportba tartozók kvalifikálják a második csoportba tartozó valamennyi attribútumot, ezért mondható, hogy Isten egy, abszolút, változhatatlan és végtelen az Ő tudásában és bölcsességében, jóságában és szeretetében, kegyelmében és könyörületességében, igazságosságában és szentségében. Ha mindezt észben tartjuk, s arról is megemlékezünk, hogy Isten egyetlen attribútuma sem közölhetetlen abban az értelemben, hogy nincs nyomuk az emberben, s egyikük sem közölhető abban az értelemben, hogy úgy találhatók meg az emberben, ahogyan Istenben megtalálhatóak, nem látjuk okát, hogy miért kellene felhagynunk a régi felosztással, amely olyannyira ismertté vált a református teológiában. Gyakorlati okokból kívánatos fenntartani.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Milyen ellenvetések léteznek az „attribútum” fogalom Istenre való alkalmazásával szemben? Vajon ugyanazok az ellenvetések érvényesek a német „Eigenschaften” és a holland „eigenschappen” szavakra? Milyen nevet használ Kálvin ezekre? Milyen ellenvetések léteznek az attribútumok, mint Isten részei, vagy Isten lényének kiegészítései elképzelésével szemben? Miféle hamis nézetek voltak az attribútumokkal kapcsolatosan a leggyakoribbak a középkorban? Vajon a skolasztikusok az attribútumok kutatásában *a priori*, vagy *a posteriori*, következtető, vagy rávezető módszert használtak? Miért öröklötten idegen a módszerük a kijelentés teológiája számára? Az attribútumok

[27] *Synopsis Purioris Theologiae*

miféle más felosztásait javasolták a tárgyaltak mellett? Valójában miért nem lehet kérdés, hogy hibamentes felosztást adjon bárki is? Miféle felosztást javasolt a Westminsteri Káté?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 100-123. oldal, Kuyper, *Dict Dogm De Deo*, I. kötet 268-287. oldal, Honig, *Geref. Dogm.* 182-185. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* I. kötet 368-376. oldal, Shedd, *Dogm. Theol.* I. kötet 334-338. oldal, Thornwell, *Collected Works*, 1. kötet, 158-172. oldal, Dabney, *Lectures on Theol.* 147-151. oldal, Piéper, *Christl. Dogm*. I. kötet, 524-536. oldal, Kaftan, *Dogm.* 168-181. oldal, Pope, *Chr. Theol.* I. kötet, 287-291. oldal, Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity*, 89-111. oldal.

VI. A közölhetetlen attribútumok

(Isten, mint abszolút Lény)

Nagyon is szokásossá vált a teológiában úgy beszélni Istenről, mint abszolút Lényről. Ugyanakkor az „abszolút" fogalom inkább jellemző a filozófiára, mint a teológiára. A metafizikában „az Abszolút" fogalom minden létezés végső alapjának a megjelölése, s mivel a teista is úgy beszél Istenről, mint minden létezés végső alapjáról, időnként úgy vélik, hogy a filozófia Abszolútja és a teizmus Istene egy és ugyanaz. Ez azonban nincs szükségszerűen így. Valójában az Abszolút szokásos fogalma lehetetlenné teszi, hogy egyenlővé tegyük a Biblia és a keresztyén teológia Istenével. Az „Abszolút" kifejezés a latin *absolutus* szóból származik, mely az *ab* (-tól, -től) és *solvere* (kioldozni) szavakból áll össze, így azt jelenti, hogy szabad a feltételektől, vagy szabad a korlátoktól és a visszafogástól. Ezt az alapgondolatot különböző módokon dolgozták ki, így az Abszolútot úgy tekintették, mint ami szabad minden feltételtől (feltételektől mentes, vagy önálló), minden viszonytól (kötődésmentes), minden tökéletlenségtől (tökéletes), vagy mentes minden fenomenális különbségtől és megkülönböztetéstől, például anyag és lélek, létezés és attribútumok, alany és tárgy, megjelenés és valóság (a valódi, vagy végső valóság).

A válasz a kérdésre, hogy vajon a filozófia abszolútja azonosítható-e a teológia Istenével attól függ, hogy az illető milyen fogalmat alkotott az Abszolútról. Ha Spinoza úgy fogja fel az Abszolútot, mint egy önmagában létező lényt, amely számára a dolgok nem mások, mint átmeneti csomópontok, ha így azonosítja Istent és a világot, nem oszthatjuk a nézetét erről az Abszolútról és Istenről. Mikor Hegel az Abszolútot a gondolkodás és a létezés egységének látja, mint minden dolognak a teljességét, mely magában foglal minden kapcsolatot, s melyben a jelen minden disszonanciája egy tökéletes egységben oldódik meg, ismét csak nem tudjuk őt követni abban, hogy úgy tekintsünk erre az Abszolútra, mint Istenre. S mikor Bradley azt mondja, hogy az ő Abszolútja semmihez sem kapcsolódik, s nem lehet semmiféle gyakorlati kapcsolat közötte és a véges akarat között, egyetértünk vele abban, hogy ez az Abszolút nem lehet a keresztyénség Istene, mert ez az Isten igenis kapcsolatba lép a véges teremtményekkel. Bradley nem képes felfogni a vallás Istenét másnak, mint véges Istennek. Ám mikor az Abszolútot úgy határozzuk meg, mint minden létező dolog Elsődleges Okát, vagy mint minden valóság végső okát, vagy mint egy önmagában létező Lényt, akkor tekinthető azonosnak a teológia Istenével. Ő a Végtelen, aki nem létezik egyetlen *szükségszerű* kapcsolatban sem, mivel önálló, de egyidejűleg képes *szabadon* különböző kapcsolatokba lépni az Ő teremtésének egészével, valamint az Ő teremtményeivel. Míg a közölhetetlen attribútumok Isten abszolút Lényét hangsúlyozzák ki, a közölhető attribútumok azt a tényt emelik ki, hogy Ő különböző kapcsolatokba lép a teremtményeivel. A jelen fejezetben Isten alábbi tökéletességeit vizsgáljuk:

A. Isten Önmagában való létezése

Isten önállóan létező, azaz létezésének alapja Önmagában van. Ezt az elképzelést időnként úgy fejezik ki, hogy az mondják, hogy Ő a *causa sui* (a saját Maga oka), ám ez a megfogalmazás aligha pontos, ugyanis Istennek nincs oka, Ő a saját tulajdon Lényének szükségéből, tehát szükségszerűen létezik. Az ember viszont nem létezik szükségszerűen, s létezésének oka rajta kívül található. Isten önmagában való létezését általában az *aseitas* fogalommal írták le, melynek jelentése *önmagából eredő*, de a református teológusok rendkívül gyakran helyettesítették ezt az *independentia* (függetlenség) szóval, mint ami nemcsak azt fejezi ki, hogy Isten független a Maga Lényében, hanem hogy minden másban is

független: tulajdonságaiban, cselekedeteiben, munkáiban, és így tovább. Mondható, hogy tökéletességének halvány nyomai fellelhetők a teremtményben, de ez csak azt jelentheti, hogy a teremtmény, jóllehet teljes függőségben van, mégis rendelkezik a saját külön létezésével. Ez azonban természetesen sokkal kevesebb, mint az önmagában való létezés. Istennek ezt az attribútumát általánosan elismerik, és benne foglaltatik a pogány vallásokban, valamint a filozófia Abszolútjában. Mikor az Abszolútot úgy fogják fel, mint önmagában létezőt, s mint minden dolog végső alapját, ami szándékosan lép különböző kapcsolatokba más lényekkel, akkor azonosítható a teológia Istenével. S mint Önmagában létező Isten nemcsak független Önmagában, de minden mást Önmagától függővé is tesz. Istennek ez az Önmagában való létezése jut kifejeződésre a Jehova névben. Csak mint Önmagában létező és független, képes Isten biztosítani, hogy örökkévalóan ugyanaz marad az Ő népével való viszonyban. Ennek további jelzéseit találjuk a Jn5:26 kijelentésében: „Mert a miként az Atyának élete van önmagában, akként adta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában”, annak kijelentésében, hogy Ő minden dologtól független és minden dolog csak Rajta keresztül létezik, Zsolt94:8-tól, Ézs40:18-tól, Csel7:25, valamint az azt magukban foglaló kijelentésekben, hogy Ő független az Ő gondolkodásában, Rm11:33-34 és akaratában, Dán4:32, Rm9:19, Ef1:5, Jel4:11, hatalmában, Zsolt115:3, és tanácsvégzésében, Zsolt33:11.

B. Isten állandósága

Isten álladósága aszeitásának szükségszerű velejárója. Ez Istennek ama tökéletessége, mely által mentesül minden változástól, de nemcsak Lényében, hanem tökéletességeiben, valamint céljaiban és ígéreteiben is. Ennek az attribútumnak a következtében Ő felette áll minden eljövendőnek, mentes minden növekedéstől, vagy csökkenéstől, minden fejlődéstől, vagy romlástól mind Lényében, mind tökéletességeiben. Tudása és tervei, erkölcsi alapelvei és akarása örökre ugyanazok maradnak. Még a gondolkodás is azt tanítja nekünk, hogy Istenben nem lehetséges változás, mivel a változás vagy jobbra, vagy rosszabbra fordulás. Istenben azonban, mint az abszolút Tökéletességben mind a fejlesztés, mind a rontás egyformán lehetetlenek. Istennek ezt az állandóságát világosan tanítják az alábbi igeszakaszok: 2Móz3:14, Zsolt102:26-28, Ézs41:4, 48:12, Mal3:6, Rm1:23, Zsid1:11-12, Jak1:17. Egyidejűleg sok igehely van a Szentírásban, melyek látszólag azt fejezik ki, hogy változást tulajdonítanak Istennek. Vajon nem úgy volt, hogy Ő, Aki az örökkévalóságban lakozott, belevágott a világ teremtésébe, majd megtestesült Krisztusban, majd a Szentlélekben lakozást vett az Ő Egyházában? Vajon nem úgy van bemutatva, mint Aki megmutatja és elrejti Magát, Aki jön és megy, mint Aki megbán valamit és megváltoztatja szándékát, s mint Aki másként bánik az emberrel az újjászületése előtt és után? V. ö. 2Móz32:10-14, Jón3:10, Péld11:20, 12:21, Zsolt18:26-27. Az ebben foglalt ellenvetés bizonyos mértékben félreértésen alapszik. Az isteni állandóságot nem szabad úgy értelmezni, mint ami *mozdulatlanságot* is magában foglal, mintha nem lenne mozgás Istenben. Még szokásos is a teológiában úgy beszélni Istenről, mint *actus purus*, azaz Isten, aki mindig cselekszik valamit. A Biblia azt tanítja nekünk, hogy Isten változatos kapcsolatokba lép az emberekkel, mondhatni együtt éli az életüket velük. Változás veszi Őt körül, változás van az emberekkel való kapcsolataiban, de nincsen változás a Lényében, attribútumaiban, céljában, cselekedeteinek indíttatásában, vagy ígéreteiben. A teremtés célja Vele együtt örökkévaló volt, s nem történhet Őbenne változás, mikor ez a cél egyetlen örökkévaló cselekedete által megvalósult. A megtestesülés nem hozott változást a Lényében, vagy a tökéletességeiben, mert örökkévaló jóakarata volt az Ő szeretetének Fiát elküldeni a világba. S ha a Szentírás az Ő megbánásáról, szándékának megváltoztatásáról, és a bűnösökkel való viszonyának megváltoztatásáról beszél, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy ez csak antropopatikus beszédmód. A változás valójában nem Istenben van, hanem az emberben és az embernek az Istennel való viszonyában. Fontos

fenntartani Isten állandóságát azzal a pelágiánus és arminiánus tantétellel szemben, hogy Isten változásnak van alávetve, ugyan nem a Lényében, hanem tudásában és akaratában, azaz döntései nagymértékben az emberek cselekedeteinek függvénye; azzal a panteista elképzeléssel, hogy Isten örökkévalóan válik valamivé ahelyett, hogy abszolút Lény lenne; hogy az öntudatlan Abszolút fokozatosan tudatos személyiséggé fejlődik az emberben; illetve azzal a kortárs tendenciával szemben is, melynek hatására egyesek a véges, küzdő és fokozatosan növekedő Istenről beszélnek.

C. Isten végtelensége

Isten végtelensége Istennek az a tökéletessége, mely által szabad minden korlátozástól. A végtelenséget Istennek tulajdonítva tagadjuk, hogy van, vagy lehetne bármiféle korlátja az isteni Lénynek, vagy attribútumainak. Ez magában foglalja, hogy Őt semmi módon nem korlátozza a világegyetem, ez a tér-idő világ, s nincs is abba bezárva. Azonosságát nem foglalja magában a létező dolgok teljes összessége, s nem zárja ki a származtatott, vagy véges dolgok párhuzamos létezése, amivel Ő kapcsolatokat tart fenn. Isten végtelenségét inkább intenzívnek, semmint extenzívnek kell felfognunk, s nem szabad úgy elképzelnünk, mint határtalan kiterjedést, mintha Isten szétterjedt volna az egész világegyetemben, egyik része itt, a másik része ott, mert Istennek nincs teste, következésképpen nincs kiterjedése. S úgy sem szabad tekinteni, mint pusztán negatív fogalmat, jóllehet tökéletesen igaz, hogy nem vagyunk képesek pozitív elképzelést alkotni róla. Ez olyan valósága Istennek, amit csak Ő képes átfogó módon felfogni. Isten végtelenségének különböző összetevőit különböztetjük meg.

1. ABSZOLÚT TÖKÉLETESSÉGE. Ez az Isten Lény Önmagában vett végtelensége. Nem mennyiségi, hanem minőségi értelemben kell venni, ez kvalifikálja Isten összes közölhető attribútumát. A végtelen hatalom nem egy abszolút kvantum[28], hanem a hatalom kimeríthetetlen potenciája; s a végtelen szentség sem a szentség határtalan kvantumja, hanem olyan szentség, mely minőségileg mentes minden korlátozástól, vagy hibától. Ugyanez mondható el a végtelen tudásról és bölcsességről, valamint a végtelen szeretetről és igazságosságról. Dr. Orr mondja: „Talán mondhatjuk, hogy a végtelenség Istenben a végsőkig (a) belsőleg és minőségileg a hiánya minden korlátozásnak és hibának, (b) határtalan potencialitás”.[29] Ebben az esetben Isten végtelenségének szava egyszerűen azonos az Ő isteni Lényének tökéletességével. Ennek szentírásbeli bizonyítéka megtalálható az alábbi igehelyeken: Jób11:7-10, Zsolt145:3, Mt5:48.

2. ÖRÖKKÉVALÓSÁGA. Isten végtelenségét az idő vonatkozásában az Ő örökkévalóságának nevezzük. A forma, amelyben a Biblia elénk tárja Isten örökkévalóságát egyszerűen a folyamatosság a végtelen korokon keresztül, Zsolt90:2, 102:13, Ef3:21. Nem szabad megfeledkeznünk azonban arról, hogy a Biblia ezt kimondva populáris, s nem filozófiai nyelvezetet használ. Általában ugyanazon módon gondolunk Isten örökkévalóságáról, nevezetesen, mint időtartamról, mely mind a múlt, mind a jövő irányában végtelenül kiterjesztett. Ez azonban csak a populáris és jelképes bemutatása annak, ami valójában felette áll az időnek és lényegileg különbözik attól. Az örökkévalóság a szó szűkebb értelmében annak tulajdonított, ami meghalad minden időbeli korlátozást. S hogy ez ebben az értelemben vonatkozik Istenre, azt legalábbis sejteti a 2Pét3:8. „Az idő”, mondja dr. Orr, „szigorúan az egymásutániságban létező tárgyak világához tartozik. Isten kitölti az időt, annak minden részét, de örökkévalósága még mindig nem ez a tulajdonképpeni időbeni létezés. Ez inkább az, amivel az idő ellentétet alkot”.[30] Létezésünket a napok, hetek hónapok, és évek jelzik, de Isten létezésével ez nem így van. A mi életünk fel van osztva múltra, jelenre

[28] Itt: „meghatározott, bizonyos mennyiség” értelemben – *a ford.*
[29] *Side-Lights on Christian Doctrine*, 25. oldal
[30] Ugyanott, 26. oldal

és jövőre, de Isten életében nincsenek ilyen szakaszok. Ő az örökkévaló „Vagyok”. Örökkévalóságát meghatározhatjuk úgy, mint *Istennek azt a tökéletességét, mely által Ő felülemelkedik minden mulandósági korlát és a pillanatok egymásutánisága fölé, s egész létezését egyetlen láthatatlan jelenben birtokolja*. Az örökkévalóság és az idő egymáshoz viszonyítása a filozófia és a teológia egyik legnehezebb problémája, talán olyan, melynek nincs is megoldása a jelenlegi feltételeink között.

3. VÉGTELEN NAGYSÁGA. Isten végtelenségét szemlélhetjük a térhez viszonyítva is, s ekkor a végtelen nagyságának mondjuk. Meghatározható úgy, mint *az Isteni Lény ama tökéletessége, mely által felülemelkedik minden térbeli korlát fölé, de mégis jelen van a tér minden egyes pontján Lényének egészével*. Ennek van negatív és pozitív oldala, mely tagadja az összes térbeli korlátozást az Isten Lénye vonatkozásában, de állítja, hogy Isten a tér felett áll és kitölti annak minden részét az *Ő egész Lényével*. Az utóbbi szavak azért lettek hozzáadva, hogy elhárítsuk azt az elképzelést, miszerint Isten úgy járja át az egész teret, hogy Lényének egyik része itt van, a másik meg amott. A térbeli jelenlét három módozatát különböztetjük meg. A testek határvonalakkal vannak a térben, mivel az körülveszi őket; a véges lelkek leírásszerűen, mivel nincsenek ott mindenhol, hanem csak egy adott helyen; s mindezektől különbözően Isten betöltően, mivel Ő kitölti az egész teret. Egyik részéből sem hiányzik, s nincs jelen egyik részében sem jobban, mint a másikban.

Bizonyos esetekben a „végtelen nagyság” és a „mindenütt jelenvalóság” Istenre alkalmazva ugyanazt jelentik, tehát egymás szinonimáinak tekinthetők. Van azonban mégis egy különbség, melyet gondosan észben kell tartanunk. A „végtelen nagyság” arra a tényre mutat rá, hogy Isten felette áll minden térnek és nincs alávetve annak korlátainak, míg a „mindenütt jelenvalóság” azt jelzi, hogy Ő mindazonáltal mégis kitölti a tér minden részét egész Lényével. Előbbi a transzcendenciát hangsúlyozza ki, míg utóbbi Isten immanenciáját. Isten immanens minden teremtményében, egész teremtésében, de semmi módon nincs általa megkötve. Istennek a világgal való viszonyát illetően el kell kerülnünk egyrészt a panteizmus hibáját, ami oly nagymértékben jellemző napjaink gondolkodására az Isten transzcendenciájának tagadásával és azzal a feltevésével egyetemben, hogy Isten Lénye valójában minden dolog szubsztanciája; másrészt azt a deista elképzelést, hogy Isten valóban benne van a teremtésben *per potentum* (az Ő erejével), de nem *per essentiam et naturam* (magával a Lényével és a természetével), s egy bizonyos távolságot tartva munkálkodik a világgal. Jóllehet Isten különbözik a világtól, s nem azonosítható azzal, Ő mégis jelen van a teremtésének minden egyes pontján nemcsak *per potentiam*, de *per essentiam* is. Ez nem jelenti azonban azt, hogy Ő egyformán és ugyanabban az értelemben van jelen minden teremtményében. Az Ő benne lakozásának természete harmóniában van a teremtményei természetével. Ő nem lakozik úgy a Földön, mint a mennyben, az állatokban úgy, mint az emberben, a szervetlen teremtésben úgy, mint a szervesben, a bűnösben úgy, mint a kegyesben, s az Egyházban úgy, mint Krisztusban. Végtelen változatossága van annak, ahogyan Ő immanens az Ő teremtményeiben, s annak fokában, ahogyan ezek kimutatják Istent azok számára, akiknek van szemük a látásra. Isten mindenütt jelenlevősége világosan szerepel a Szentírásban. A menny és a Föld nem fogadhatják Őt be. 1Kir8:27, Ézs66:1, Csel7:48-49, de ugyanakkor betölti mindkettőt, és egyben a mellettünk álló Isten is, Zsolt139:7-10, Jer23:23-24, Csel17:27-28.

D. Isten egysége

Különbséget teszünk *unitas singularitatis* és *unitas simplicitatis* között.

1. AZ UNITAS SINGULARITATIS. Ez az attribútum kihangsúlyozza Istennek mind az egyetlenségét, mind különlegességét, a tényt, hogy Ő számszerűen egy, s mint ilyen, teljességgel egyedi. Magában foglalja ez azt, hogy csak egyetlen isteni Lény van, hogy az eset

természeténél fogva csak egyetlen lehet, s hogy minden más lény csak Tőle, Rajta keresztül és Neki létezik. A Biblia több igeszakaszban tanít minket arra, hogy csak egyetlen igaz Isten van. Salamon azért könyörgött az Istennek, hogy tartsa meg a népét, „Hogy megismerjék a földön minden népek, hogy csak az Úr az Isten, és hogy ő kívülötte nincsen más" (1Kir8:60). S Pál ezt írja a korinthusiaknak: „Mindazáltal nekünk egy Istenünk van, az Atya, a kitől van a mindenség, mi is ő benne; és egy Urunk, a Jézus Krisztus, a ki által van a mindenség, mi is ő általa" (1Kor8:6). Hasonlóképpen ír Timóteusnak: „Mert egy az Isten, egy a közbenjáró is Isten és emberek között, az ember Krisztus Jézus" (1Tim2:5). Más igeszakaszok nem hangsúlyozzák ki Istennek ezt a számszerű egy(etlen)ségét úgy, mint egyediségét. Ez a helyzet a jól ismert 5Móz6:4-ben: „Halld Izráel: az Úr, a mi Istenünk, egy Úr!" A héber *echad* szót, melyet „egy"-ként fordítanak, fordíthatunk „csak egy"-nek, ami a német „einig", vagy a holland „eenig" megfelelője. S ez látszik a jobb fordításnak. Keil kiemeli azt a tényt, hogy ez az igeszakasz nem Isten számszerű egységét tanítja, hanem inkább azt, hogy Jehova az egyetlen Isten, aki a Jehova névre jogosult. Ugyanez a jelentése a Zak14:9-ben szereplőknek. S ugyanez az elképzelés fejeződik ki a 2Móz15:11 szónoki kérdésében: „Kicsoda az istenek közt olyan, mint te Uram? Kicsoda olyan, mint te, szentséggel dicső, félelemmel dícsérendő és csudatévő?" Ez kizárja az összes politeista elképzelést Istenről.

2. AZ UNITAS SIMPLICITATIS. Míg az előző bekezdésben tárgyalt egység Istent elkülöníti a többi lénytől, a most vizsgálandó tökéletesség az isteni Lény belső és minőségi egységét fejezi ki. Mikor Isten egyszerűségéről beszélünk, ezt a fogalmat annak az egyszerűség állapotának, vagy minőségének a leírására használjuk, tehát arra, hogy Ő mentes a részekre osztottságtól, következésképpen részekből való összetettségtől. Ez az jelenti, hogy Isten nincs összerakva és nem képes az osztódásra a szó semmiféle értelmében sem. Más egyebek mellett ez azt foglalja magában, hogy a három Személy az Istenségben nem ugyanennyi rész, melyből az isteni Lényeg összeáll, hanem hogy Isten Lényege és tökéletességei nem különállóak, s attribútumai nem hozzáadódnak az Ő Lényegéhez. Mivel ez a kettő egy, a Biblia beszélhet Istenről, mint fényről és életről, mint igazságosságról és szeretetről, így azonosítván Őt a tökéletességeivel. Isten egyszerűsége következik néhány más tökéletességéből: Önmagában való létezéséből, ami kizárja azt az elképzelést, hogy egyes dolgok megelőzték Őt, mind az összetettségek esetében ez van; változhatatlanságából, ami nem volna magyarázható a természetével, ha részekből állna. Erről a tökéletességéről a középkorban viták dúltak, s a szociniánusok és az arminiánusok tagadták. A Szentírás explicit módon nem mondja ki, de beleérti ott, ahol Istenről, mint igazságosságról, igazságról, bölcsességről, fényről, életről, szeretetről, stb. beszél, és ezzel jelzi, hogy mindezen jellemzők abszolút tökéletességük következtében azonosak az Ő Lényével. A kortárs teológiai munkákban Isten egyszerűségét ritkán említik. Sok teológus pozitív módon tagadja, vagy azért mert pusztán metafizikai elvontságnak tekinti, vagy azért, mert feltételezéseik szerint ütközik a Szentháromság tantételével. Dabney hiszi, hogy Isten szubsztanciájában nincs összetettség, de tagadja, hogy Benne a szubsztancia és az attribútumok egy és ugyanaz. Azt állítja, hogy ebben a vonatkozásban Isten nem egyszerűbb, mint a véges lelkek.[31]

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Az Abszolút milyen különböző elképzeléseivel találkozunk a filozófiában? A filozófia Abszolútja mindig azonosítható a teológia Istenével? Miképpen tesz különbséget Bradley a kettő között? James, Schiller, Ward, Wells, és mások véges Istene miképpen viszonyul az abszolúthoz? Miképpen kapcsolódnak Isten közölhetetlen attribútumai az Abszolúthoz? Vajon Isten állandósága kizár mindenféle mozgást Istenben? Mennyire zárja ez ki a tettek és kapcsolatok változását? Miért mutatja be a Biblia Isten végtelenségét egy vég nélküli folyamatként? Lehetséges harmóniába hozni Isten transzcendenciáját és immanenciáját? Miképpen értelmezik gyakorta a transzcendenciát a modern teológiában? Mi foglaltatik benne Isten egyszerűségében?

[31] *Syst. and Polem. Theol.* 431. oldal

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 131-171. oldal, Kuyper, *Dict Dogm De Deo*, I. kötet 287-318. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* I. kötet 380-393. oldal, Shedd, *Dogm. Theol.* I. kötet 338-353. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 151-154. oldal, Thornwell, *Collected Works*, 1. kötet, 189-205. oldal, Strong, *Syst. Theol.* 254-260. oldal, Piéper, *Christl. Dogm.* I. kötet, 536-543., 547-549.oldal, Knudson, *The Doct. of God*, 242-284. oldal, Steenstra, *God as Unity and Trinity*, 112-139. oldal, Charnock, *Existence and Attributes of God*, 276-405. oldal

VII. A közölhető attribútumok

(Isten, mint személyes Lélek)

Ha az előző fejezetben tárgyalt attribútumok Isten abszolút Lényét hangsúlyozták ki, akkor a még megmaradtak, amiket meg kell vizsgálni, az Ő személyes természetét húzzák alá. A közölhető attribútumokban áll előttünk Isten mint tudatos, értelmes, szabad és erkölcsi Lény, egy Lény, Aki a szó legmagasabb értelmében személyes. A kérdés, miszerint a személyes létezés összeegyeztethető-e az abszolútsággal, már régóta felkeltette a filozófusok figyelmét, s még mindig a vita tárgyát képezi. A válasz erre a kérdésre nagymértékben attól függ, hogy valaki milyen jelentést tulajdonít az „abszolút" szónak. A szót magát három különböző értelemben használták a filozófiában, melyeket nevezhetünk agnosztikus, logikai és oksági értelemnek. Az agnosztikus számára az Abszolút a kapcsolatban nem álló, melyről semmi sem tudható, mert a dolgokat csak az egymással való viszonyaikban ismerhetjük. S ha semmit sem tudhatunk róla, akkor személyiség sem tulajdonítható neki. Sőt, mivel a személyiség elképzelhetetlen kapcsolatok nélkül, nem azonosítható az Abszolúttal, ami magában a lényegében a kapcsolatban nem álló. A logikai Abszolútban az egyén alá van rendelve az egyetemesnek, s a legmagasabb rendű egyetemes a végső valóság. Ilyen Spinoza abszolút szubsztanciája, s Hegel abszolút lelke. Képes kifejezni magát a végesben és a végesen keresztül, de semmi, ami véges, nem képes kifejezni lényegi természetét. Ha személyiséget tulajdonítunk neki, az korlátozni fogja a létezés egyik módjára, s ez megsemmisíti abszolútságát. Valójában egy efféle abszolút, vagy végső egy pusztán elvont és üres fogalom, mely nélkülöz bármiféle tartalmat. Az Abszolút oksági úgy mutatja azt be, mint minden dolog végső alapját. Nem függ semmitől önmagán kívül, de képes különböző kapcsolatokba lépni a véges teremtményekkel. Az Abszolútnak ez az elképzelése nem összeegyeztethetetlen a személyiség eszméjével. Sőt, azt is észben kell tartanunk, hogy érveléseikben a filozófusok mindig úgy dolgoznak a személyiség eszméjével, mint ami az emberben valósul meg, s kikerült a látóterükből a tény, hogy a személyiség Istenben lehet valami végtelenül tökéletesebb. Ténykérdés, hogy tökéletes személyiség csakis Istenben található, s amit az emberben látunk, az csak véges másolata az eredetinek. Sőt, létezik Istenben egy hármas személyiség, melynek nincs megfelelője az emberben.

Bizonyos természetes bizonyítékokat, nagyon hasonlóakat az Isten létezése bizonyítására felhozottakhoz, megfogalmaztak Isten személyiségének a bizonyítására is. (1) Az emberi személyiség személyes Istent követel meg a saját magyarázataképpen. Az ember nem önmagában létező és nem örökkévaló, hanem véges lény, akinek van kezdete és vége. A feltételezett oknak elégnek kell lennie ahhoz, hogy az okozat egészéről számot tudjon adni. Mivel az ember személyes termék, az őt létrehozó erőnek is személyesnek kell lennie. Másképpen van valami az okozatban, ami felette áll mindennek, ami az okban található, s ez meglehetősen lehetetlen. (2) A világ általánosságban magán hordozza Isten személyiségének tanúbizonyságát. Egész elkészítésében és szerkezetében kimutatja egy végtelen értelem nyomait, a legmélyebb, legmagasabb és leglágyabb érzelmeket, s egy mindenható akaratot. Következésképpen rákényszerülünk arra, hogy a világból kiindulva a világ Alkotóját úgy képzeljük el, mint értelmes, érző és akaró Lényt, azaz egy személyt. (3) Az ember erkölcsi és vallásos természete szintén Isten személyiségére mutat. Erkölcsi természete a kötelesség ama érzését kényszeríti rá, hogy azt tegye, ami jó, s ez szükségszerűen magában foglalja egy felsőbbrendű Törvényadó létezését. Sőt, vallásos természete állandóan arra serkenti, hogy keresse a kapcsolatot egy felsőbbrendű Lénnyel, s a vallás minden eleme és tevékenysége egy személyes Istent követel tárgyként és végcélként. Még az úgynevezett panteista vallások is gyakran tesznek tudatlanul bizonyságot egy személyes Istenbe vetett hitről. A tény, hogy

minden afféle dolog, mint a bűnbánat, hit és engedelmesség, testvériség és szeretet, hűség a szolgálatban és áldozathozatal, bizalom az életben és a halálban értelmetlenek, ha nem találják meg megfelelő tárgyukat egy személyes Istenben.

Jóllehet mindezen megfontolások igazak, és van bizonyos értékük *testimonia*-ként, nem olyan bizonyítékok, melyekre a teológia függővé teszi az Isten személyiségével kapcsolatos tantételét. Ehelyett Istennek a Szentírásban adott önkijelentéséhez fordul. A „személy" fogalom nem alkalmazott Istenre a Bibliában, bár vannak szavak, például a héber *pánim* és a görög *prosopon*, amely nagyon közel kerül ennek az elképzelésnek a kifejezéséhez. Egyidejűleg a Szentírás bizonyságot tesz Isten személyiségéről több módon is. Isten jelenléte, ahogyan az Ó- és Újszövetség szerzői leírják, világosan személyes jelenlét. S Istennek a Szentírásban szereplő antropomorf és antropopatikus bemutatásai, bár úgy kell értelmezni ezeket, mint amelyek nincsenek ellentétben Isten tiszta lelkiségével és szentségével, aligha igazolhatóak másként, csak azzal a feltevéssel, hogy a Lény, Akire vonatkoznak valódi személyiség, személyi attribútumokkal, bár emberi korlátozások nélkül. Isten mindenestől személyes Istenként van bemutatva, Akivel az emberek képesek beszélni és beszélhetnek is, Akiben bízhatnak, Aki fenntartja őket a megpróbáltatásiak során, s megtölti szíveiket a szabadulás és győzelem örömével. S végül, Isten legmagasabb rendű kijelentése, mely mellett a Biblia bizonyságot tesz, személyes kijelentés. Jézus Krisztus jelenti ki az Atyát olyan tökéletes módon, hogy mondhatta Fülöpnek: „a ki engem látott, látta az Atyát" (Jn14:9). A közölhető attribútumok részletesebb bizonyítékait adjuk a soron következő elemzésekben.

A. Isten lelkisége

A Biblia nem adja meg nekünk Isten meghatározását. Az ehhez legközelebb álló meghatározás Krisztusnak a samaritánus asszonyhoz intézett szavaiban található: „Az Isten lélek" (Jn4:24). Ez legalábbis olyan kijelentés, ami azt akarja nekünk egy szóval megmondani, hogy Isten micsoda. Az Úr nemcsak azt mondja, hogy Isten egy lélek, hanem, hogy Ő a Lélek. S emiatt a világos kijelentés miatt a legkézenfekvőbb, hogy először Isten lelkiségét tárgyaljuk. Isten lelkiségének tanításával a teológia kihangsúlyozza a tényt, hogy Istennek van egy szubsztanciális Lénye, ami teljesen a sajátja és elkülönül a világtól, s ez a szubsztanciális Lény anyagtalan, láthatatlan, összetétel és kiterjesztés nélküli. Magában foglalja a gondolatot, minden lényegi minőség, melyek a Lélek tökéletes elképzeléséhez tartoznak, megtalálhatók Benne, hogy Ő öntudatos és önmeghatározó Lény. Mivel Ő Lélek, a szó legabszolútabb, tehát legtisztább értelmében, benne nincsenek részösszetevők. A lelkiség elképzelése szükségszerűen kizárja a testiség tulajdonítását Istennek, így megítéli a korai gnosztikusok és a középkori misztikusok képzelgéseit, valamint napjaink minden szektását, akik testet tulajdonítanak Istennek. Igaz, hogy a Biblia beszél Isten kezeiről és lábairól, szemeiről és füleitől, szájáról és orráról, de ezt cselekedve antropomorf, vagy figuratív módon beszél Róla, Aki messze meghaladja a mi emberi tudásunkat, és akiről csak dadogva beszélhetünk emberi módon. Lelkiséget tulajdonítva Istennek azt is kijelentjük, hogy nincs Benne semmi, ami az anyagi világhoz tartozna, s hogy Ő nem vehető észre testi érzékszervekkel. Pál úgy beszél Róla, hogy „az örökkévaló királynak pedig, a halhatatlan, láthatatlan, egyedül bölcs Istennek…" (1Tim1:17), majd megint „a királyoknak Királya és az uraknak Ura, kié egyedül a halhatatlanság, a ki hozzáférhetetlen világosságban lakozik; a kit az emberek közül senki nem látott, sem nem láthat: a kinek tisztesség és örökké való hatalom" (1Tim6:15-16).

B. Az intellektuális attribútumok

Istent a Szentírás úgy mutatja be, mint Fényt, tehát mint intellektuális életében tökéleteset. Ez a kategória két isteni tökéletességet tartalmaz, nevezetesen Isten tudását és bölcsességét.

1. ISTEN TUDÁSA. Isten tudását meghatározhatjuk úgy, mint azt a tökéletességet, ami által Ő teljesen egyedi módon ismeri Önmagát és minden lehetséges és tényleges dolgot egyetlen örökkévaló és legegyszerűbb cselekedettel. A Biblia bőségesen tesz bizonyságot Isten tudásáról, például az 1Sám2:3, Jób12:13, Zsolt94:9, 147:4, Ézs29:15, 40:27-28.

a. *Természete*. Isten tudása néhány fontos dologban különbözik az emberétől. *Őstípusú*, ami azt jelenti, hogy Ő a világegyetemet úgy ismeri, ahogyan az Ő örökkévaló elképzelésében szerepelt még mielőtt véges valósággá vált volna térben és időben, s tudását nem hozzánk hasonlóan, kívülről szerezte. Ez olyan tudás, melyet az *abszolút tökéletesség* jellemez. S mint ilyen, inkább *intuitív*, semmint bizonyító, vagy fogalomról fogalomra haladó. *Vele született* és *közvetlen*, s nem a megfigyelés, vagy a gondolkodás folyamatából származik. Tökéletesként *egyszerre való*, s nem *egymást követő*, így Ő a dolgokat azonnal azok teljességében látja, nem pedig darabonként, egymást követően. Sőt, ez a tudás *teljes és teljesen tudatos*, míg az ember tudása mindig részleges, gyakran bizonytalan, és gyakran elmulaszt felemelkedni a tudatosság tiszta fényébe. Szükséges különbséget tenni Isten *szükségszerű* és *szabad* tudása között. Előző az a tudás mellyel Isten Önmagáról és minden lehetséges dologról rendelkezik, olyan tudás, mely az Ő mindenhatóságának tudatosságán alapszik. Azért nevezték *szükségszerű tudásnak*, mert nem az isteni akarat valamely cselekedete által van meghatározva. Ismert úgy is, mint *az egyszerű értelem tudása*, hogy ez tisztán az isteni értelem egy cselekedete az isteni akarat egyidejű cselekedete nélkül. Isten *szabad tudása* az a tudás, mellyel rendelkezik minden valós dologról, tehát azokról, amelyek a múltban léteztek, azokról, amelyek a jelenben léteznek és azokról, amelyek a jövőben fognak létezni. Isten saját, mindent felölelő és megváltozhatatlan tervével kapcsolatos végtelen tudásán alapszik, mivel az akarat egyidejű cselekvése határozza meg. Nevezik *scientia visionis*-nak, a látomás tudásának.

b. *Mértéke*. Isten tudása nemcsak fajtájában tökéletes, hanem kiterjedtségében[32] is. Nevezik *mindentudásnak*, mivel mindent felölel. Hogy elősegítsük a helyes elgondolását, részletezhetjük ekképpen: Isten ismeri Önmagát, és Önmagában minden Tőle származó dolgot (belső tudás). Ismer minden dolgot, amiképpen azok majd ténylegesen meglesznek, a múltat, a jelent és a jövőt, s ismeri azokat a valódi kapcsolataikban. Ismeri a dolgok rejtett lényegét, ahová az ember tudása nem képes elhatolni. Ő nem úgy lát, ahogyan az ember, aki csak az élet külső megnyilvánulásait látja, hanem lehatol az emberi szív fenekéig. Sőt, tudja azt is, ami lehetséges, nemcsak azt, ami tényleges: minden dolog, ami adott körülmények között bekövetkezhet, benne van az elméjében. Isten mindentudását a Biblia sok igeverse tanítja. Ő tudásában tökéletes, Jób37:16, azt nézi, ami a szívben van, 1Sám16:7, 1Krón28:9,17, Zsolt139:1-4, Jer17:10, figyeli az emberek útjait, 5Móz2:7, Jób23:10, 24:23, Zsolt1:6, 119:168, ismeri tartózkodási helyüket, Zsolt33:10, és életük napjait, Zsolt37:18. Isten tudásának ezt a tantételét fenn kell tartanunk minden panteista tendenciával szemben, mely úgy képviseli Istent, mint a fenomenális világ öntudatlan alapját, valamint azokkal szemben, akik Marcionhoz, Socinushoz és mindenki máshoz hasonlóan, akik véges Istenben hisznek, csak korlátozott tudást tulajdonítanak Neki.

Egy kérdés azonban speciális figyelmet kelt. Ezt Istennek az emberek szabad cselekedeteire vonatkozó előre tudására vonatkozik, következésképpen tehát a feltételes eseményekre. Képesek vagyunk megérteni, miképpen tudhat előre Isten ott, ahol a szükség

[32] Abban is, amit magában foglal – *a ford.*

parancsol, de nehezen értjük meg az előre tudást azokat a cselekedeteket illetően, amiket az ember szabadon kezdeményez. Ennek a problémának a nehézsége egyeseket oda vezetett, hogy tagadták a szabad cselekedetek előre tudását, mások pedig az emberi szabadságot. Teljesen nyilvánvaló, hogy a Biblia tanítja az isteni előre tudást a feltételes események vonatkozásában, 1Sám23:10-13, 2Kir13:19, Zsolt81:14-15, Ézs42:9, 48:18, Jer2:2-3, 38:17-20, Ezék3:7, Mt11:21. Sőt ezek az ember szabadságát illetően sem hagynak minket kétségben. Ez természetesen nem teszi lehetővé a probléma egyik összetevőjének a tagadását sem. Itt egy olyan problémával állunk szemben, amit nem vagyunk képesek teljesen megoldani, de lehetséges a megoldást megközelíteni. Isten elrendelt minden dolgot, s azok okaival és feltételeivel együtt rendelte el azokat a bekövetkezésük pontos sorrendjében, s előre tudása a jövő dolgaitól még a feltételes eseményeket illetően is az Ő rendeletein alapszik. Ez megoldja a problémát, amit Isten előre tudását illeti.

Itt azonban felmerül a kérdés, hogy vajon minden dolog eleve elrendelése összeegyeztethető-e az ember szabad akaratával? S a válasz természetesen az, hogy nem, ha az akaratnak ezt a szabadságát *indifferentia*-ként (önkényességként), ám ez az ember szabadságának jogosulatlan felfogása. Az ember akarata nem valami teljességgel meghatározatlan, valami levegőben lógó, ami bármelyik irányba kilendülhet. Ez inkább valami, ami a természetünkben gyökerezik, ami kapcsolódik legmélyebb ösztöneinkhez és érzelmeinkhez, amit értelmi megfontolásaink, és magunk a jellemünk határoz meg. S ha az emberi szabadságunkat úgy fogjuk fel, mint *lubentia rationalis*-t (ésszerű önmeghatározás), akkor nincs elegendő biztosítékunk annak kijelentéséhez, hogy ez összeegyeztethetetlen az isteni előre tudással. Dr. Orr mondja: „Létezik megoldása ennek a problémának, jóllehet elménk nem képes azt megragadni. Részben valószínűleg nem a szabadság tagadásában, hanem a szabadság fogalmának felülvizsgált fogalmában rejlik. Mert a szabadság végső soron nem önkényesség. Minden racionális cselekedetben benne van a *miért* cselekszünk – az ok, mely eldönti a cselekedetet. A valóban szabad ember nem a bizonytalan, kiszámíthatatlan ember, hanem az az ember, aki *megbízható*. Röviden, a szabadságnak megvannak a maga törvényei – lelki törvényei –, s a mindentudó Elme tudja, melyek ezek. El kell azonban ismerni, hogy még mindig benne marad a titokzatosság eleme is”.[33]

A jezsuiták, a lutheránusok és az arminiánusok az úgynevezett *scientia media*-t javasolták a probléma megoldásaként. A név azt a tényt jelzi, hogy ez félúton helyezkedik el Isten szükségszerű és szabad tudása között. Előzőtől abban különbözik, hogy *tárgya* nem minden lehetséges dolog, hanem *a valójában jövőbeni dolgok egy speciális osztálya*, utóbbitól pedig abban, hogy *alapja* nem Isten örökkévaló célja, hanem *a teremtmény pusztán előre látott szabad cselekedete*.[34] Azért nevezik *mediate*-nek, mondja Dabney, „mert azt feltételezik, hogy Isten nem a saját, ezt befolyásoló célját tudván jut el hozzá, hanem közvetetten, az Ő végtelen bepillantásával abba a dologba, melyben az esetleges másodlagos ok fog cselekedni bizonyos külső körülmények között, melyeket Isten vagy előre lát, vagy Ő Maga teremt”.[35] Ez azonban egyáltalán nem jelenti a probléma megoldását. Ez egy törekvés arra, hogy összeegyeztessenek két, logikailag egymást kizáró dolgot, nevezetesen a cselekedet szabadságát a szó pelágiánus értelmében, valamint ennek a cselekedetnek bizonyos előre ismeretét. A cselekedetek, amelyeket nem Isten határoz meg, sem közvetlenül, sem közvetetten, hanem egyedül és kizárólag az ember önkényes akaratán alapulnak, aligha képezhetik az isteni előre tudás tárgyát. Sőt, ez a megoldás megkérdőjelezhető, mivel az isteni tudást az ember választásától teszi függővé, s ez valójában eltörli a jövőbeni események ismeretének bizonyosságát, ezzel közvetetten tagadja Isten mindentudását. Ezenkívül ellene mond a Szentírás olyan igehelyeinek, mint például a Csel2:23, Rm9:16, Ef1:11, Fil2:13.

[33] *Side-Lights on Chr. Doct.* 30. oldal
[34] A. A. Hodge, *Outlines of Theol.* 147. oldal
[35] *Syst. and Polem. Theol.* 156. oldal

2. ISTEN BÖLCSESSÉGE. Isten bölcsességét tekinthetjük az Ő tudása egyik összetevőjének. Teljesen nyilvánvaló, hogy a tudás és a bölcsesség nem ugyanaz, bár szoros kapcsolatban állnak. Nem mindig követik egymást. Egy tanulatlan ember lehet sokkal bölcsebb egy tanítónál. A tudást tanulás útján szerezzük, a bölcsesség azonban a dolgokba való intuitív bepillantás következménye. Az előbbi elméleti, az utóbbi gyakorlati, ami a tudást bizonyos konkrét célok szolgálatába állítja. Mindkettő tökéletlen az emberben, de Istenben az abszolút tökéletesség jellemzi őket. Isten bölcsessége az Ő intelligenciája, amint kifejeződik a végkifejlethez illesztett eszközökben. Rámutat a tényre, hogy Ő mindig a legjobb végkifejletet igyekszik megvalósítani és a legjobb eszközöket választja céljainak megvalósításához. H. B. Smith úgy határozza meg az isteni bölcsességet, mint „Istennek azt az attribútumát, mely által a lehetséges legjobb eredményeket éri el a lehetséges legjobb eszközökkel". Lehetünk egy kissé konkrétabbak és nevezhetjük ezt *Isten ama tökéletességének, mely által oly módon alkalmazza a tudását az Ő végkifejleteinek eléréséhez, ami a legjobban dicsőíti Őt*. Ez olyan végkifejletet foglal magában, melynek minden másodlagos vég alá van vetve, s ez a végkifejlet a Szentírás szerint Isten dicsősége, Rm11:33, 14:7-8, Ef1:11-12, Kol1:16. A Szentírás sok igeszakaszban utal Isten bölcsességére, sőt még megszemélyesítve is bemutatja a Példabeszédek 8-ban. Isten bölcsessége különösen meglátszik a teremtésben, Zsolt19:1-7, 104:1-34, a gondviselésben, Zsolt33:10-11, Rm8:28 és a megváltásban, Rm11:33, 1Kor2:7, Ef3:10.

3. ISTEN IGAZSÁG(SZERETETE). A Szentírás különböző szavakat használ Isten igazságszeretetének kifejezésére. Az Ószövetségben az *émeth, ámunah* és *ámen*, az Újszövetségben *alethes* (*aletheia*), *alethinos* és *pistis*. Ez máris rámutat a tényre, hogy különböző elképzeléseket foglal magában, úgymint igazság, igazságosság és hűség. Mikor Istent nevezik az igazságnak, ezt a legátfogóbb értelemben kell venni. Ő az igazság mindenekelőtt metafizikai értelemben, azaz Benne az Istenség eszméje tökéletesen megvalósul; Ő minden, aminek Istenként lennie kell, s mint ilyen, különbözik az úgynevezett istenektől, akiket hiábavalóságoknak és hazugságoknak neveznek, Zsolt96:5, 97:7, 115:4-8, Ézs44:9-10. Ő az igazság *erkölcsi értelemben* is, s mint ilyen annak jelenti ki Magát, ami valójában, így kijelentése abszolút megbízható, 4Móz23:19, Rm3:4, Zsid6:18. Végül, Ő az igazság a szó *logikai értelmében* is, s ennek következtében ismeri a dogokat úgy, amik valójában, s úgy alkotta meg az ember elméjét, hogy utóbbi ismerheti nemcsak a dolgok megjelenését, hanem azok valóságát is. Észben kell azonban tartani, hogy ez a három nem más, mint annak az igazságnak a különböző összetevői, ami Istenben egy. Az előbbiek figyelembe vételével úgy határozhatjuk meg Isten igazságszeretetét, mint *Istennek ama tökéletességét, mely által Ő teljesen megfelel az Istenség elképzelésének, tökéletesen megbízható a kijelentésében, és annak látja a dolgokat, amik valójában*. E tökéletessége miatt Ő a forrása minden igazságnak, de nemcsak az erkölcsi és vallási szférában, hanem a tudományos törekvések minden területén. A Szentírás nagyon hangsúlyos az Istenre, mint igazságra való utalásban, 2Móz34:6, 4Móz23:19, 5Móz32:4, Zsolt25:10, 31:6, Ézs65:16, Jer10:8, 10-11, Jn14:6, 17:3, Tit1:2, Zsid6:18, 1Jn5:20-21. Van ennek az isteni tökéletességnek még egy összetevője, s ez az, amit mindig is a legfontosabbnak tartottak. Általánosságban ezt az Ő *hűségének* nevezik, mely által Ő mindig törődik a szövetségével és teljesít minden ígéretet, amit népének tett. Isten eme hűségének rendkívüli gyakorlati fontossága van az Ő népe számára. Ez képezi talaját a meggyőződésüknek, alapját a reményüknek és okát az örömüknek. Ez menti meg őket a kétségbeeséstől, amihez a saját hűtlenségük vezethet, buzdítást ad nekik, hogy kudarcaik ellenére folytassák, és megtölti szívüket örömteli várakozással még akkor is, mikor mélyen a tudatában vannak, hogy eljátszották Isten minden áldását. 4Móz23:19, 5Móz7:9, Zsolt89:34, Ézs49:7, 1Kor1:9, 2Tim2:13, Zsid6:17-18, 10:23.

C. Az erkölcsi attribútumok

Isten erkölcsi attribútumait általában úgy tekintik, mint az isteni tökéletességek közül a legdicsőségesebbeket. Nem mintha Isten valamelyik attribútuma önmagában tökéletesebb és dicsőségesebb volna a másiknál, de az ember számára viszonylagosan az erkölcsi attribútumok tündökölnek a legjobban saját magukban. Ezeket általában három részre osztják: (1) Isten jósága; (2) Isten szentsége; és (3) Isten igazságossága.

1. ISTEN JÓSÁGA. Ezt általában úgy kezelik, mint gyűjtőfogalmat, mely különféle változatokat tartalmaz, amiket a tárgyuk alapján különböztetnek meg. Isten jóságát nem szabad összekeverni a kedvességével, ami korlátozottabb fogalom. Mi akkor mondunk valamit jónak, mikor az minden részében megfelel az ideálnak. Ezért azon az alapon tulajdonítunk jóságot Istennek, hogy Ő minden vonatkozásban olyan, amilyennek Istenként lennie kell, azaz tökéletesen megfelel az „Isten" szóval kifejezett ideálnak. Ő jó a szó metafizikai értelmében, abszolút tökéletesség és teljes üdvösség Önmagában. Ebben az értelemben mondta Jézus a gazdag ifjúnak, hogy „Senki sem jó az egy Istenen kívül" (Mk10:18). Mivel azonban Isten jó Önmagában, Ő jó a teremtményei számára is, s ezért nevezhető *fons omnium bonorum*-nak. Ő minden jó forrása, s így mutatja be különböző módokon Őt a Biblia. A költő így beszél: „Mert nálad van az élet forrása, a te világosságod által látunk világosságot" (Zsolt36:10). Minden jó dolog, amit a teremtmények a jelenben élveznek és a jövőben várnak ebből a kimeríthetetlen forrásból ömlik feléjük. S nemcsak ez, de Isten egyben a *summun bonum*, a legnagyobb jó minden teremtménye számára, jóllehet különböző mértékben és annak megfelelően, amennyire azok megfelelnek a létezésük céljának. A jelen vonatkozásban természetesen Isten erkölcsi jóságát, s annak különböző összetevőit hangsúlyozzuk ki, mivel ezeket a tárgyaik természete határozza meg.

a. *Istennek a teremtményei iránti jósága általánosságban*. Ez meghatározható úgy, mint *Istennek az a tökéletessége, amely arra indítja Őt, hogy nagylelkűen és kedvesen bánjon minden teremtményével*. Ez az a jóindulat, mellyel a Teremtő minden érző teremtménye iránt viseltetik. A zsoltáros a jól ismert szavakkal énekel erről: „Jó az ÚR mindenkihez, irgalmas minden teremtményéhez… Mindenki várakozva néz rád, és te idejében adsz nekik eledelt. Kinyitod kezedet, és kielégítesz minden élőlényt kegyelmesen" (Zsolt145,9,15-16). Istennek ez a jóindulatú érdeklődése megnyilvánul a teremtmény jólétében való gondoskodásában, s illeszkedik a teremtmény természetéhez és körülményeihez. Ez természetesen változik a mértékét tekintve a kedvezményezett kapacitásának megfelelően. S bár nem korlátozódik a hívőkre, csak ők mutatják ki áldásainak megfelelő értékelését, a vágyat a felhasználásukra Istenük szolgálatában, s így gazdagabb és teljesebb mértékben élvezik azokat. A Biblia sok igeszakaszban utal Istennek erre a jóságára, például Zsolt36:6, 104:21, Mt5:45, 6:26, Lk6:35, Csel 14:17.

b. *Isten szeretete*. Mikor Isten a jóságát gyakorolja a racionális teremtményei iránt, ez feltételezi a szeretet magasabbrendű jellegét, s ez a szeretet ismét megkülönböztethető annak alapján, hogy kikre irányul. Általánosságban Isten jóságától különbözően meghatározható úgy, mint *Istennek az a tökéletessége, mely által örökkévalóan az önközlésre indíttatik*. Mivel Isten abszolút jó Önmagában, az Ő szeretete nem találhat teljes megelégedettséget semmiben, ami nem mutat abszolút tökéletességet. Saját Maga kedvéért szereti racionális teremtményeit, vagy hogy másként fejezzük ki, Önmagát, a saját erényeit, munkáit, ajándékait szereti bennük. Még a bűnöstől sem vonja meg teljesen a szeretetét, mivel még a bűnösben is látja saját Maga képmás-hordozóját, Jn3:16, Mt5:44-45. Egyidejűleg különleges szeretettel szereti a hívőket, mivel úgy tekinti őket, mint lelki gyermekeit Krisztusban. Velük közli Önmagát a szó legteljesebb és leggazdagabb értelmében, kegyelmének és könyörületének teljességével. Jn16:27, Rm5:8, 1Jn3:1.

c. *Isten kegyelme*. A „kegyelem” nagy jelentőségű szava a héber *chanan*, és a görög *kharisz* szavak fordítása. A Szentírás szerint ezt nemcsak Isten gyakorolja, hanem az emberek is, s azt a jóindulatot jelenti, amellyel az egyik ember viseltetik a másik iránt, 1Móz33:8,10,15, 39:4, 47:25, Ruth2:2, 1Sám1:18, 16:22. Ezek az esetek nem szükségszerűen foglalják magukban, hogy a kegyelemre nem szolgáltak rá. Általánosságban azonban elmondható, hogy a kegyelem a jóindulat ingyenes adományozása olyasvalakinek, aki erre nem szolgált rá. Főképpen ez a helyzet akkor, mikor a szóban forgó kegyelem Isten kegyelme. Az ember iránti szeretete mindig meg nem érdemelt, s mikor a bűnösök iránt nyilvánul meg, még el is játszott (el is veszített). A Biblia általában ezt a szót használja *Isten meg nem érdemelt jóságára, vagy szeretetére azok iránt, akik eljátszották azt, s természetüknél fogva a kárhozat ítélete alatt vannak*. Isten kegyelme a forrása minden lelki áldásnak, ami a bűnösöknek adatik. Így olvasunk róla az alábbi igeszakaszokban: Ef1:6-7, 2:7-9, Tit2:11, 3:4-7. Míg a Biblia sokszor beszél Isten kegyelméről, mint üdvözítő kegyelemről, említi azt a szó tágabb értelmében is, Ézs26:10, Jer16:13. Isten kegyelmének a legnagyobb gyakorlati jelentősége a bűnös emberek számára van. E kegyelem által nyílt meg számukra a megváltás útja, Rm3:24, 2Kor8:9, s a megváltás üzenete kiment a világba, Csel14:3. Kegyelem által kapják a bűnösök Isten ajándékát Jézus Krisztusban, Csel18:27, Ef2:8. Kegyelem által igazulnak meg, Rm3:24, Tit3:7, áldatnak meg lelki áldásokkal, Jn1:16, 2Kor8:9, 2Thessz2:16, s végül öröklik az üdvösséget, Ef32:8, Tit2:11. Látván, hogy semmiféle saját érdemük sincs, ők mindenestül Istennek a Krisztusban adott kegyelmétől függnek. A modern teológiában, annak az ember eredendő jóságába és a saját maga megsegítésének képességébe vetett hitével együtt a kegyelem általi üdvösség az „utolsó akkorddá” vált, sőt még a „kegyelem” szó is elvesztette minden lelki jelentését és kikopott a vallási beszélgetésekből. Csak „szívélyesség” értelemben maradt meg, s ez meglehetősen külsődleges dolog. Szerencsére vannak bizonyos jelei a bűn újbóli kihangsúlyozásának, s az isteni kegyelem szükségessége újból ébredező felismerésének.

d. *Isten könyörülete*. Isten jóságának és szeretetének másik fontos összetevője az Ő könyörülete, vagy gyöngéd szánalma. A legáltalánosabban ennek kifejezésére használt héber szó a *chesed*. Van azonban még egy szó, mely a mély és gyöngéd szánalmat fejezi ki, nevezetesen a *racham*, amelyet gyönyörűen „gyöngéd könyörületnek” fordítanak a mi angol Bibliánkban. A Septaguinta és az Újszövetség a görög *cleos* szóval írja le Isten könyörületességét. Ha Isten kegyelme Isten előtti bűnösként látja az embert, aki tehát megbocsátásra szorul, Isten könyörülete úgy látja őt, mint aki magán hordozza a bűn következményeit, aki szánalmas körülmények között van, s akinek ezért isteni segítségre van szüksége. Isten könyörülete ezért meghatározható úgy, mint *Isten jósága, vagy szeretete azok iránt, akik nyomorúságban, vagy ínségben vannak, függetlenül érdemeiktől*. Könyörületében Isten úgy jelenti ki Magát, mint részvétteljes Istent, Aki sajnálja azokat, akik nyomorúságban vannak és mindig készen áll arra, hogy enyhítsen ínségükön. Ez a kegyelem nagylelkű, 5Móz5:10, Zsolt57:11, 86:9, s Izrael költői gyönyörködtek ennek, mint örökké tartónak a megéneklésében, 1Krón16:34, 2Krón7:6, Zsolt136, Ezsdr3:11. Az Újszövetség gyakran említi Isten kegyelmével együtt, különösen az üdvözlésekben, 1Tim1:2, 2Tim1:2, Tit1:4. Többször megemlíttetik nekünk, hogy azért van nekik megmutatva, hogy féljék az Istent, 2Móz20:2, 5Móz7:9, Zsolt86:9, Lk1:50. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ez csak rájuk korlátozódik, bár különleges mértékben élvezik. Isten gyengéd könyörülete minden munkájára kiterjed, Zsolt145:9, s még azok is osztoznak benne, akik nem félik Őt, Ez18:23,32m 33:11, Lk6:35-36. Isten kegyelme nem mutatható be úgy, mint ami szemben áll az Ő igazságosságával. Ezt csakis igazságosságával szigorú harmóniában gyakorolja Jézus Krisztus érdemeire való tekintettel. A Biblia által a leírására használt más fogalmak a „sajnálat”, „szánalom” és „szeretetteljesség”.

e. *Isten hosszútűrése*. Isten hosszútűrése még mindig az Ő nagy jóságának és szeretetének újabb összetevője. A héber az *érek*, *aph* szavakat használja, melyek szó szerinti jelentése „hosszú nyugalmú”, vagy lassú a haragra. A görög ugyanezt az elképzelést a *makrothumia* szóval fejezi ki. Ez *Isten jóságának, vagy szeretetének ama összetevője, mely által elnéző a makacsokkal és gonoszokkal szemben, dacára hosszan folytatódó engedetlenségüknek*. Ennek az attribútumnak a gyakorlása közben a bűnöst még mindig a bűnben élőként látja, a hozzá eljutó intések és figyelmeztetések ellenére. Ez a megérdemelt ítélet késleltetésében nyilvánul meg. A Szentírás erről az alábbi igeszakaszokban beszél: 2Móz34:6, Zssolt86:15 ,Rm2:4, 1Pt3:20, 2Pt3:15. Egyik, kissé eltérő tartalmú szinonimája a „türelem” (elnézés).

2. ISTEN SZENTSÉGE. A héber „szentnek lenni” jelentésű szó a *quadash*,, ami a *qad* gyökérből származik, aminek viszont a jelentése elvágni, vagy elkülöníteni. Ez az egyik legszembetűnőbb a vallásos szavak között az Ószövetségben, s elsősorban Istenre alkalmazzák. Ugyanezt az elképzelést közli velünk az Újszövetség is a *hagiazo* és *hagios* szavakkal. Már ebből is kitűnik, hogy a szentségről nem helyes úgy gondolkodni, mint elsősorban erkölcsi, vagy vallásos minőségről, mint azt általában teszik. Alapvető eszméje az, hogy ez egy helyzet, vagy viszony, mely Isten és valamiféle személy, vagy dolog között áll fenn.

a. *Természete*. Isten szentségének bibliai elképzelése kettős. Eredeti értelemben azt jelzi, hogy Ő abszolút különbözik a teremtményeitől, s végteles fenségben van felettük. Így értve Isten szentsége egyike transzcendens attribútumainak, és időnként úgy beszélnek róla, mint központi, vagy felsőbbrendű tökéletességéről. Nem látszik azonban helyesnek Isten egyik attribútumáról úgy beszélni, mint ami központibb és felsőbbrendű a többinél, ám ha ez megengedhető volna, a Szentírásnak az Isten szentségére helyezett hangsúlya látszólag igazolja ezt a választást. Azonban egészen nyilvánvaló, hogy a szentség ebben az értelemben valójában nem *erkölcsi* attribútum, ami a többi, például a szeretet, a kegyelem és a könyörületesség mellé rendelhető, hanem valami, ami azonos terjedelmű mindennel, ami Istenről elmondható és alkalmazható mindarra. Ő szent mindenben, ami kijelenti Őt, jóságában és kegyelmében ugyanúgy, mint igazságosságában és haragjában. Nevezhető Isten „felség-szentségének”, s az alábbi igeszakaszok (is) utalnak rá: 2Móz15:11, 1Sámuel2:2, Ézs57:15, Hós11:9. Istennek ez a szentsége az, amit Otto a *Das Heilige*[36] című fontos munkájában úgy tekint, mint a leglényegesebbet Istenben, s amit úgy jelöl, mint „*a legmagasztosabbat*”. A nem racionális részének tekinti Istenben, amiről fogalmilag nem lehet gondolkodni, s ami efféle elképzeléseket foglal magában: „abszolút megközelíthetetlenség” és „abszolút túlerőben levőség”, vagy „félelmetes felség”. Ez felébreszti az emberben az abszolút semmiség érzését, a „teremtmény-tudatot”, „vagy „teremtmény-érzést”, ami az abszolút megalázkodáshoz vezet.

Isten szentségének azonban van egy specifikusan erkölcsi összetevője is a Szentírásban, s ez az a bizonyos összetevő, amellyel ebben a vonatkozásban közvetlenebbül foglalkozunk. Az isteni szentség erkölcsi eszméje nem különíthető el Isten felség-szentségétől. Előbbi az utóbbiból fejlődött ki. Isten erkölcsi szentségének alapelképzelése szintén az elkülönülés, de ebben az esetben az erkölcsi jó elkülönülése a bűntől, Jób34:10, Hab1:13. Ebben az értelemben használva a „szentség” Isten felséges tisztaságára, vagy erkölcsi fenségére mutat. Ám az erkölcsi tisztaság elképzelése nem pusztán negatív (elkülönülés a bűntől), hanem pozitív tartalma is van, nevezetesen az erkölcsi kiválóság, vagy erkölcsi tökéletesség. Ha az ember reagál Isten felség-szentségére a végtelen jelentéktelenség és félelem érzésével, akkor az erkölcsi szentségre adott reakciója a tisztátalanság, a bűn tudatának érzésében jelenik meg, Ézs6:5. Otto elismeri ezt az elemet is Isten szentségében, bár a másikat hangsúlyozza ki és a rá adott reakcióról ezt mondja: „Pusztán a félelem, pusztán

[36] Angol fordításban: *The Idea of the Holy*

a ’hatalmasság’ előli menedék érzésének szükségessége tölti el az embert, hogy ’profán’ mivoltában nem *méltó* megállni a Szent Isten jelenlétében, s hogy egész személyes méltatlansága bemocskolhatja még magát a szentséget is”.[37] Istennek ez az erkölcsi szentsége meghatározható úgy, mint *Istennek az a tökéletessége, mely által örökkévalóan akarja és tartja fenn a saját erkölcsi kiválóságát, gyűlöli a bűnt és követeli meg a tisztaságot az erkölcsi teremtményeiben*.

b. *Megjelenésében*. Isten szentsége az ember szívébe ültetett erkölcsi törvényben jelenik meg, s lelkiismeretén keresztül szól hozzá, konkrétabban pedig Isten speciális kijelentésében. A legszembetűnőbben az Izraelnek adott törvényben lépett előtérbe. Az a törvényminden összetevőjével egyetemben arra terveztetett, hogy rányomja Izraelre Isten szentségének elképzelését, s rákényszerítse az emberekre a szent életvezetés szükségességét. Ezt a célt szolgálták az afféle jelképek, mint a szent nemzet, a szentföld, a szent város, a szent hely és a szent papság. Sőt, olyaténképpen jelentetett ki, hogy Isten megjutalmazta a megtartóit, és szörnyű büntetésekkel sújtotta a megszegőit. A legmagasabb rendű kijelentése Jézus Krisztusban adatott, aki „Szentnek és Igaznak” hívatik, Csel3:14. Ő az élete során Isten tökéletes szentségét mutatta be. Végül, Isten szentsége az Egyházban, mint Krisztus testében is megjelenik. Szembetűnő tény, melyre sűrűn felhívják a figyelmet, hogy a szentséget az Ószövetség sokkalta gyakrabban tulajdonítja Istennek, mint az Újszövetség, noha az utóbbiban is előfordul, Jn17:11, 1Pt1:16, Jel4:8, 6:10. Ez valószínűleg amiatt van így, mert az Újszövetség a fogalmat leginkább a Szentháromság harmadik Személyének megkülönböztetésére használja, mint Akinek a megváltás üdvrendjében az a speciális feladat jutott ,hogy közölje a szentséget az Ő népével.

3. ISTEN IGAZSÁGOSSÁGA. Ez az attribútum szorosan kapcsolódik Isten szentségéhez. Shedd úgy beszél Isten igazságosságáról, mint „szentségének egyik módjáról”, Strong pedig egyszerűen „tranzitív szentségnek” nevezi. Ezek a fogalmak azonban csak arra vonatkoznak, amit Isten *viszonylagos* igazságosságának neveznek, megkülönböztetve az *abszolút* igazságosságától.

a. *Az igazságosság alapeszméje*. Az igazságosság alapeszméje a törvényhez való szigorú ragaszkodás. Az emberek között ez előfeltételezi a törvény létezését, melyhez igazodniuk kell. Néha mondják, hogy nem beszélhetünk Isten igazságosságáról, mivel nincs olyan törvény, melynek Ő alá lenne vetve. De jóllehet nincsen Isten felett álló törvény, természetesen létezik törvény Istennek magában a természetében, s ez a lehető legmagasabb rendű mérce, mellyel minden más törvény megítéltetik. Általában különbséget tesznek Isten abszolút és viszonylagos igazságossága között. Előbbi *az isteni természet ama feddhetetlensége, mely által Isten végtelenül igazságos Önmagában,* míg utóbbi *Istennek az a tökéletessége, mely által megóvja Magát az Ő szentségének bárminemű megsértésétől, és minden vonatkozásban kimutatja, hogy Ő a Szent*. Ez az igazságosság az, amire az „igazságosság” fogalma inkább vonatkozik. Az igazságosság különösen abban fejeződik ki, hogy minden ember azt kapja, amit érdemel, a cselekedeteinek megfelelően. Isten öröklött igazságossága természetesen alapvető ahhoz az igazságossághoz, amit Ő a teremtményeivel való bánásmódjában mutat ki, s amit Isten igazságának is neveznek, itt speciális figyelemre méltó. Az „igazságos”, vagy „igazságosság” héber szava a *tsaddik*, *tsedhek*, és *tsedhakah*, a megfelelő görög szó pedig a *dikaios*, vagy *dikaiosune*, melyek mindegyike magában foglalja a mércének való megfelelést. Ezt a tökéletességet a Szentírás újra és újra Istennek tulajdonítja, Ezsdr9:15, Neh9:8, Zsolt119:137, 145:17, Jer12:1, Jsir1:18, Dan9:14, Jn17:25, 2Tim4:8, 1Jn2:29, 3:7, Jel16:5.

b. *Az Isten igazságosságával kapcsolatos megkülönböztetése*. Mindenekelőtt ott van Isten *uralkodói igazságossága*. Ez az igazságosság, ahogyan a neve is mutatja, az a bizonyos egyenesség, melyet Isten, mint mind a jók, mind a gonoszok Uralkodója tanúsít. Ennek

[37] *The Idea of the Holy*, 56. oldal

alapján szervezte meg a világ erkölcsi kormányzatát és kényszerített igazságos törvényt az emberre, a jutalom ígéretével az engedelmesnek, valamint a büntetés fenyegetésével a törvényszegőnek. Isten az Ószövetségben áll szembetűnően előttünk, mint Izrael Törvényadója, Ézs33:22, valamint az embereké általánosságban, Jak4:12, s az Ő törvényei igazságos törvények, 5Móz4:8. A Biblia utal Istennek erre az igazgatási munkájára a Zsolt99:4-ben és a Rm1:32-ben.

Szoros kapcsolatban áll az igazgatásival Isten (szét)osztó igazsága. Ez a fogalom rendszerint Istennek a törvény végrehajtása során tanúsított egyenessége leírására szolgál, s a jutalmak és büntetések szétosztására vonatkozik, Ézs3:10-11, Rm2:6, 1Pt1:17. Ez kétféle: (1) *Jutalmazó igazságosság*, mely a jutalmak kiosztásában mutatkozik meg mind az emberek, mind az angyalok vonatkozásában, 5Móz7:9,12-13, 2Krón6:15, Zsolt58:12, Mik7:20, Mt25:21,34, Rm2:7, Zsid11:26. Ez tényleg az isteni szeretet kifejezése, mely adományait osztja ki, de nem a szigorúan vett érdemek alapján, mert a teremtmény nem képes abszolút érdemeket szerezni a Teremtője előtt, hanem az ígéret és az egyezség alapján, Lk17:10, 1Kor4:7. Isten jutalmai kegyelmiek, és abból a szövetségi viszonyból fakadnak, amit Ő állított fel. (2) *Büntető igazságosság*, mely a büntetések kiszabására vonatkozik. Ez az isteni harag kifejezése. Míg a bűn nélküli világban nem volna helye a gyakorlásának, szükségszerűen nagyon fontos helye van a bűnnel teli világban. Egészében véve a Biblia jobban kihangsúlyozza az igazak megjutalmazását, mint a gonoszok büntetését, de még az utóbbi is nagyon szembeötlő a Rm1:32, 2:9, 12:19, 2Thessz1:8, és még sok más igeszakaszban. Meg kell azonban jegyezni, hogy jóllehet az ember nem érdemli meg azt a jutalmat, melyet kap, megérdemli a büntetést, amit kiszabnak rá. Az isteni igazságosság eredetileg és szükségszerűen a gonosz megbüntetésére, és nem a jó megjutalmazására van, Lk17:10, 1Kor4:7,Jób40:11. Sokan tagadják Isten szigorú büntető igazságosságát, s azt állítják, hogy Isten azért bünteti a bűnöst, hogy megreformálja őt, s elrettentsen másokat a bűntől, de ezek az álláspontok nem tarthatóak. A bűn büntetésének elsődleges célja a jog és igazság fenntartása. Természetesen esetenként szolgálhat, sőt, másodlagosan irányulhat a bűnösök megreformálására és másoknak a bűntől való visszatartására.

D. A szuverenitás attribútumai

Isten szuverenitását a Szentírás erőteljesen kihangsúlyozza. Úgy mutatja be Őt, mint Teremtőt, s az Ő akaratát pedig úgy, mint mindennek az okát. Teremtő munkája következtében a menny és a Föld, valamint azokban minden az Ő tulajdonát képezi. Ő abszolút tekintélyt öltözött fel a mennyei seregek és a Föld lakói felett. Ő tart fenn minden dolgot mindenható hatalmával, s meghatározza a véget, melynek szolgálatára rendeltettek. Királyként uralkodik a szó legabszolútabb értelmében, s minden dolog Tőle függ és Neki van alávetve. Gazdag bibliai bizonyítékmennyiség áll rendelkezésre Isten szuverenitásáról, de most csak a legfontosabbakra korlátozódunk: 1Móz14:19, 2Móz18:11, 5Móz10:14,17, 1Krón29:11-12, 2Krón20:6, Neh9:6, Zsolt22:28, 47:2,3,7,8, 95:3-5, 115:3, 135:5-6, Jer27:5, Lk1:53, Csel17:24-26, Jel19:6. Két attribútum követel itt meg részletes elemzést, nevezetesen (1) Isten szuverén akarata, (2) Isten szuverén hatalma.

1. ISTEN SZUVERÉN AKARATA.

a. *Isten akarata általánosságban*. A Biblia különböző szavakat alkalmaz Isten akaratának leírására, nevezetesen a héber *chaphets*, *tsebhu* és *ratson*, valamint a görög *boule* és *thelema* szavakat. Az isteni akarat fontossága sokféleképpen jelenik meg a Szentírásban. Úgy van bemutatva, mint a dolgok végső oka. Minden ebből származik, a teremtés és a

fenntartás, Zsolt135:6, Jer18:6, Jel4:11, az uralkodás, Péld21:1, Dán4:32, a kiválasztás és az elvettetés, Rm9:15-16, Ef1:11 Krisztus szenvedései, Lk22:42, Csel2:23, az újjászületés, Jak1:18, a megszentelődés, Fil2:13, a hívők szenvedései, 1Pt3:17, az ember élete és sorsa, Csel18:21, Rm15:32, Jak4:15, s még az élet legapróbb dolgai is, Mt10:29. Ezért a keresztyén teológia mindig a dolgok végső okaként ismerte el Isten akaratát, bár a filozófia néha hajlandóságot mutatott arra, hogy mélyebb okot keressen magának az Abszolútnak a Lényében. Azonban az arra irányuló kísérlet, hogy mindent Isten Lényére alapozzunk, általánosságban a panteizmushoz vezet.

Az „akarat" szó Istenre alkalmazva nem mindig bír ugyanazzal a fogalmi tartalommal a Szentírásban. Jelölheti (1) Isten egész erkölcsi természetét, beleértve olyan attribútumokat is, mint szeretet, szentség, igazságosság, stb., (2) az önmeghatározás képességét, azaz a hatalmat arra, hogy Önmaga határozza meg a tevékenység menetét egy tervet alkotandó, (3) ennek a tevékenységnek a termékét, azaz egy előre meghatározott tervet, vagy célt, (4) a hatalmat ennek a tervnek kivitelezésére és ennek a célnak az elérésére (a cselekvőt akaratot, vagy mindenhatóságot), és (5) a racionális teremtmények számára lefektetett életszabályokat. Elsősorban Isten akarata, mint az önmeghatározás képessége az, amivel most foglalkozunk. Ez meghatározható úgy, mint *az Ő Lényének ama tökéletessége, mely által Ő a legegyszerűbb cselekedettel Önmaga, mint a legnagyobb jó, és a saját neve kedvéért az Ő teremtményei felé eljár (azaz örül Önmagának), így ez képezi alapját a teremtményei lényének és folyamatos létezésének*. A világegyetem és a benne foglalt összes teremtény vonatkozásában ez természetesen magában foglalja az oksági viszonyt.

b. *Az Isten akaratával kapcsolatos megkülönböztetések*. Különböző megkülönböztetéseket tettek Isten akaratával kapcsolatosan. Ezek közül egyeseket a református teológia csak kevéssé támogatta, mint például Isten *megelőző* és *rákövetkező* akaratát, valamint Isten *abszolút* és *feltételes* akaratát. Ezek a megkülönböztetések nemcsak félreértéseket okoztak, de még megkérdőjelezhető módon is értelmezték őket. Más megkülönböztetések azonban hasznosnak bizonyultak, így általánosabban elfogadták ezeket. Az alábbiakban csoportosíthatjuk őket: (1) *Isten elrendelő (dekretív) és megengedő (preceptív) akarata*. Előbbi Istennek az az akarata, mellyel Ő célul tűz ki, vagy elrendel bármit, aminek meg kell lennie, akár effektív módon (okozván) akarja elérni azt, akár megengedi a bekövetkeztét racionális teremtményeinek nem korlátozott közreműködésén keresztül. Utóbbi az életnek az a szabálya, melyet Isten fektetett le az erkölcsi teremtményei számára, jelezvén a rájuk kiszabott kötelezettségeket. Az előbbi mindig megtörténik, míg az utóbbival szemben gyakorta engedetlenkednek. (2) *Az eudokia akarata és az eurestia akarata*. Ezt a felosztást nem kimondottan a cselekvés céljával kapcsolatosan, hanem inkább a megtétel örömét, vagy a valamit megtenni vágyást illetően tették. Az előző felosztásnak abban a tényben felel meg, hogy az *eudokia* akarata az elrendelő akarathoz hasonlóan azt foglalja magában, aminek bizonyosan meg kell lennie, míg az *eurestia* akarata csak a jóra vonatkozik, a rosszra nem, Mt11:26. Aligha helyes azt mondani, hogy a megelégedettség, vagy öröm eleme mindig megvan benne. (3) *A beneplacitum akarata és a signum akarata*. Előbbi Istennek az Ő titkos tanácsvégzésében megtestesülő akaratát jelzi, míg Ő ismertté nem teszi azt valamiféle kijelentés, vagy magának az eseménynek az útján. Bármilyen ilyeténképpen kijelentett akarat *signum*-má válik. Ezt a megkülönböztetést az Isten elrendelő és megengedő akarata között tett megkülönböztetésnek megfelelővé akarták tenni, de aligha lehet mondani, hogy az is lett. Isten jótetszése kifejezésre jut az Ő megengedő akaratában is, s az elrendelő akarat szintén *signum* által jut el a tudatunkig. (4) *Isten titkos és kijelentett akarata*. Ez a leggyakoribb megkülönböztetés. Előbbi az Isten elrendelése szerinti akarat, mely jórészt el van rejtve Istenben, míg a másik a szabályozás akarata ami kijelentetett a törvényben és az evangéliumban. A megkülönböztetés alapja az 5Móz29:28. Isten titkos akaratát a Zsolt115:3, Dán4:14,22,29,32, Rm9:18-19, 11:33-34, Ef1:5,9,11 említi, míg

kijelentett akarata a Mt7:21, 12:50, Jn4:34, 7:17, Rm12:2 igeszakaszokban szerepel. Utóbbi hozzáférhető mindenki számára és nincs messze tőlünk, 5Móz 30:14, Rm10:8. Isten titkos akarata vonatkozik minden dologra, amiket Ő vagy végre akar hajtani, vagy meg akar engedni, s amelyek ez okból abszolút kötöttek. A kijelentett akarat előírja az emberek kötelességeit és képviseli az utat, melyen át élvezhetik Isten áldásait.

c. *Isten akaratának szabadsága*. Gyakran vitatják a kérdést, hogy Isten, akaratának gyakorlása közben szükségszerűen, vagy szabadon cselekszik. A válasz erre a kérdésre gondos megkülönböztetést követel meg. Amiképpen létezik *scientia necessaria* és *scientia libera*, úgy létezik *voluntas necessaria* (szükségszerű akarat) és *voluntas libera* (szabad akarat) Istenben. Előbbinek Ő Maga is objektuma. Ő *szükségszerűen* akarja Önmagát, az Ő szent természetét és a személyes különbségtételeket az Istenségben. Ez azt jelenti, hogy szükségszerűen szereti Magát és örömét leli a tökéletessége feletti elmélkedésben. Mégsincs kényszer alatt, hanem Lénye törvényének megfelelően cselekszik, s ez, noha szükséges, egyúttal a legmagasabb rendű szabadság is. Egészen nyilvánvaló, hogy az oksági viszony itt nincs jelen, s az önmagával való elégedettség, vagy önelfogadás gondolata kerül előtérbe. Isten teremtményei viszont az ő *voluntas libera*-jának objektumai. Isten *akarattal* dönti el, hogy mit és kit fog teremteni, valamint életük idejét, helyét, és körülményeit is. Ő jelöli ki minden racionális teremtményének útját, határozza meg sorsukat és használja fel őket a saját céljainak megfelelően. S bár felruházza őket szabadsággal, mégis ellenőrzi a cselekedeteiket. A Biblia Isten akaratának eme szabadságáról a legabszolútabb fogalmakban beszél, Jób1:10, 33:13, Zsolt115:3, Péld21:1, Ézs10:15, 29:16,45:9, Mt20:15, Rm9:15-18,20-21, 1Kor12:11, Jel4:11. Az Egyház mindig védte ezt a szabadságot, de kihangsúlyozta azt a tényt is, hogy nem tekinthető abszolút közömbösségnek. Duns Scotus az akarat elképzelését Istenre semmilyen módon sem meghatározottként alkalmazta, ám ennek az abszolút közömbösséggel ható vak akaratnak az elképzelését az Egyház elutasította. Isten szabadsága nem tiszta közömbösség, hanem racionális önmeghatározás. Istennek megvan az oka arra, hogy úgy akarjon, amint, s ez ráveszi őt, hogy az egyik véget válassza a másik helyett, s az egyik féle eszközöket az adott vég eléréséhez a másikkal szemben. Mindegyik esetben fennáll az az uralkodó indíték, amely a neki legjobban tetsző, adott vég, valamint eszközök kiválasztására serkenti, bár lehet, hogy nem vagyunk képesek megállapítani ezt az indítékot. Általánosságban mondható, hogy Isten nem akarhat semmit, ami ellentétes az Ő természetével, bölcsességével, vagy szeretetével, igazságosságával, vagy szentségével. Dr. Bavinck kimutatja, hogy mi ritkán vagyunk képesek megállapítani, hogy Isten miért akart egy dolgot jobban, mint egy másikat, s számunkra nem lehetséges és nem is szabad a dolgok Isten akaratánál valamiféle mélyebb alapja után kutatni, mivel minden erre irányuló kísérlet arra vezet, hogy alapot keres a teremtmény számára Istennek magában a Lényében, s megfosztja véletlen jellegétől, valamint szükségszerűvé, örökkévalóvá, istenivé tételétől.[38]

d. *Isten akarata a bűn vonatkozásában*. Isten akaratának tantétele gyakran vet fel komoly kérdéseket. Olyan problémák merülnek itt fel, melyek soha nem lettek megoldva, s amelyeket az ember valószínűleg soha nem is képes megoldani.

(1) Az mondják, hogy amennyiben Isten elrendelő akarata határozta meg a bűnnek a világba való belépését is, akkor ezáltal Isten válik a bűn szerzőjévé, s valójában valami olyasmit akar, ami ellentétes erkölcsi tökéletességeivel. Az arminiánusok, hogy elkerüljék ezt a nehézséget, azt mondták, hogy Isten akarata az ember által választott út előre ismeretében engedi meg a bűnt. A református teológusok, miközben a Csel2:23, 3:8, stb. alapján fenntartották, hogy Isten elrendelő akarata magában foglalja az emberek bűnös cselekedeteit is, mindig gondosan kimutatták ezen a ponton, hogy ezt oly módon kell felfogni, ami nem teszi meg Istent a bűn szerzőjévé. Ők őszintén elismerik, hogy nem képesek megoldani a problémát, egyidejűleg azonban tesznek néhány hasznosnak bizonyuló, értékes

[38] *Geref. Dogm*. 2. kötet 21. oldal

megkülönböztetést. A legtöbben ahhoz ragaszkodnak, hogy Isten akarata a bűnt illetően csak megengedő akarat, de nem cselekvő akarat úgy, ahogyan Ő az erkölcsi jót teszi. Ez a terminológia természetesen megengedhető, feltéve, ha helyesen értik. Mások felhívják a figyelmet arra, hogy bár az „akarat", vagy „akarni" fogalmak magukban foglalhatják a megelégedettséget, vagy örömöt, ezek időnként csak az akarat egyszerű elhatározására mutatnak, következésképpen az, hogy Isten akarata megengedi a bűnt, nem szükségszerűen hozza magával azt, hogy Ő örömöt, vagy szórakozást talál a bűnben.

(2) Gyakran mondják azt is, hogy Isten elrendelő és megengedő akarata sokszor ellentmondásban állnak. Elrendelő akarata sok mindent foglal magában, amit megengedő akaratával megtilt, és sok dolgot kizár, amit megengedő akaratával megparancsol, v. ö. 1Móz22, 2Móz4:21-23, 2Kir20:1-7, Csel2:23. Mégis rendkívül fontos fenntartani azt, hogy noha mind az elrendelő, mind a megengedő akarat, egymástól elkülönülteknek tűnnek, ezek Istenben alapvetően egy akaratot képeznek. S jóllehet a probléma teljesen kielégítő megoldása jelenleg nem lehetséges, mégis lehet néhány megközelítést tenni a megoldás irányában. Mikor az elrendelő és megengedő akaratról beszélünk, az „akarat" szót két különböző értelemben használjuk Előzővel Isten azt határozta meg, amit cselekedni fog, vagy aminek meg kell lennie, utóbbival azt jelenti ki, amit kötelességünk megtenni.[39] Egyidejűleg emlékeznünk kell arra, hogy az erkölcsi törvény, az életünk szabálya bizonyos értelemben szintén Isten akaratának megtestesülése. Ez kifejeződése az Ő szent természetének, valamint annak, amit természetes módon megkövetel minden erkölcsi teremtménytől. Ezért még egy megjegyzést kell hozzátenni az előzőekhez. Isten elrendelő és megengedő akarata nincs összeütközésben abban az értelemben, hogy az előzővel Ő kedvét leli a bűnben, míg az utóbbival nem, s az utóbbinak megfelelően minden egyénnek *pozitív akarással* akarja az üdvösségét. Még elrendelő akaratával sem leli Isten a kedvét a bűnben, s még a megengedő akaratával sem akarja minden egyén üdvösségét *pozitív akarással*.

2. ISTEN SZUVERÉN HATALMA. Isten szuverenitása nemcsak az isteni akaratban jut kifejeződésre, hanem a mindenhatóságában is, azaz az akaratának végrehajtása képességében is. A hatalmat Istenben nevezhetjük természete hatékony energiájának, vagy *annak a tökéletességének, mely által Ő az abszolút és legmagasabb rendű okság*. Szokásos dolog különbséget tenni a *potentia Dei absoluta* (Isten abszolút hatalma) és *potentia Dei ordinata* (Isten elrendelt hatalma) között. A református teológia azonban elutasítja ezt a különbségtételt úgy, ahogyan a skolasztikusok értették, akik azt állították, hogy Isten az Ő abszolút hatalmának következtében még ellentmondásokat is alkothat, sőt vétkezhet is és akár Önmagát is megsemmisítheti. Ugyanakkor elfogadja ezt a megkülönböztetést, mint a valódi igazság kifejezőjét, bár nem mindig ugyanazon a módon mutatja be. Hodge és Shedd szerint az abszolút hatalom az isteni hatékonyság, mely másodlagos okok közbeavatkozása nélkül gyakoroltatik, míg az elrendelt hatalom Istennek ama hatékonysága, mely elrendelt másodlagos okok működésén keresztül gyakoroltatik.[40] Az általánosabb nézetet Charnock fejezte ki az alábbiakban: „Az abszolút az a hatalom, mellyel Isten képes megtenni azt, amit nem fog megtenni, de megtehető, az elrendelt hatalom az, amivel Isten megtette azt, ami elrendeltetett, azaz, aminek végrehajtását elrendelte, vagy kijelölte, ezek azonban nem elkülönülő hatalmak, hanem egy és ugyanazon hatalom. Elrendelő hatalma része abszolút hatalmának, mert ha nem volna hatalma megtenni bármit, amit csak akarhat, nem lehetne hatalma megtenni bármit, amit akart".[41] A *potentia ordinata* meghatározható úgy, mint *Istennek az a tökéletessége, mellyel Ő, akarata puszta gyakorlásával, képes megvalósítani*

[39] V. ö. Bavinck, *Geref. Dogm*. 2. kötet 246. és azt követő oldalak, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 182. oldal
[40] Shedd, *Dogm. Theol*. 1. kötet 361. és azt követő oldalak, Hodge, *Syst. Theol*. 1. kötet 410. és azt követő oldalak
[41] *Existence and Attributes of God,* 2. kötet 12. oldal. V. ö. még: Bavinck Geref. Dogm. 2. kötet 252. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Deo*, 1. kötet 412. és azt követő oldalak

bármit, ami jelen van akaratában, vagy tanácsvégzésében. Isten hatalma tényleges gyakorlása során korlátozza magát arra, ami benne foglaltatott az Ő örökkévaló elrendelésében. Isten hatalmának tényleges gyakorlása azonban nem jelenti annak korlátait. Isten annál többet is tehetne, ha úgy akarná. Ebben az értelemben beszélhetünk a *potentia absoluta*-ról, vagyis Isten abszolút hatalmáról. Ezt az álláspontot kell fenntartanunk azokkal szemben, akik Schleiermacherhez és Strausshoz hasonlóan azt vallják, hogy Isten hatalma arra korlátozódik, amit valójában megtesz. Isten abszolút hatalmához való ragaszkodásunk mellett óvakodnunk kell azonban a téves elképzelésektől. A Biblia azt tanítja nekünk, hogy egyrészt Isten hatalma túlnyúlik azon, ami valójában megvalósul, 1Móz18:14, Jer32:27, Zak8:6, Mt3:9, 26:53. Nem mondhatjuk tehát, hogy amit Isten nem valósít meg, az nem is lehetséges a számára. Másrészt viszont ez azt is jelzi, hogy sok dolog van, amit Isten nem képes megtenni. Nem képes hazudni, vétkezni, megváltozni, megtagadni Önmagát, 4Móz23:19, 1Sám15:29, 2Tim2:13, Zsid6:18, Jak1:13,17. Nincs olyan abszolút hatalom benne, mely különválna az Ő tökéletességeitől, s amely által képes lenne bármi olyan dolgot megtenni, ami öröklötten ellentmondásos. Isten mindenhatósága fejeződik ki az *El-Saddáj* névben, s a Biblia nem bizonytalan fogalmakban beszél róla, Jób9:12, Zsolt115:3, Jer32:17, Mt19:26, Lk1:37, Rm1:20, Ef1:19. Isten kijelenti az Ő hatalmát a teremtésben, Rm4:17, Ézs44:24, a gondviselés munkáiban, Zsid1:3, és a bűnösök megváltásában, 1Kor1:24, Rm1:16.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Milyen különböző vonatkozásokban beszélhetünk Isten előre tudásáról? Hogyan fogják fel az arminiánusok ezt az előre tudást? Miféle ellenvetéseket tehetünk a scientia media jezsuita elképzelésével szemben? Hogyan kell megítélnünk Isten szeretetének modern kihangsúlyozását Isten központi és mindent meghatározó attribútumaként? Mi Otto elképzelése a „Szentről" Istenben? Milyen ellenvetéseket tehetünk azzal az állásponttal szemben, hogy Isten büntetései egyszerűen vagy csak a bűnösök megreformálását célozzák, vagy mások visszatartását a bűntől? Mi a szociniánus és a grotiánus elképzelés a büntető igazságosságról Istenben? Helyes azt mondani, hogy Isten mindent képes megtenni mindenhatóságának következményeképpen?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 171-259. oldal, Kuyper, *Dict Dogm De Deo*, I. kötet 355-417. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* I. kötet 393-441. oldal, Shedd, *Dogm. Theol.* I. kötet 359-392. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 154-174. oldal, Pope, *Chr. Theol*. 1. kötet 307-358. oldal, Watson, *Theol. Inst*. 2. rész, 2. fejezet, Wilmers, *Handbook of the Chr. Religion*, 171-181. oldal, Harris, *God, Creator and Lord of All*, 1. kötet 128-209. oldal, Charnock, *The Existence and Attributes of God,* III, VII-IX, Bates, *On the Attributes*, Clarke, *The Christian Doctrine of God*, 56-115. oldal, Snowden, *The Personality of God*, Adeney, *The Christian Conception of God*, 86-152. oldal, Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, 159-194. oldal. Strong, *Syst. Theol*. 282-303. oldal

VIII. A Szentháromság

A. A Szentháromság tantétele a történelemben

A Szentháromság tantétele mindig is hemzsegett a nehézségektől, így hát nem csoda, hogy az Egyház a megformálására tett erőfeszítései során újra és újra abba a kísértésbe esett, hogy racionalizálja azt, és olyan szerkezetet adjon neki, mely csődöt mondott a Szentírás adatainak érvényre juttatásában.

1. A REFORMÁCIÓ ELŐTTI IDŐSZAK. Jézus korának zsidósága erőteljesen kihangsúlyozta Isten egyedüliségét, s ez a hangsúly átkerült a keresztyén egyházba is. Ennek eredménye az lett, hogy egyesek mindenestül elvetették az Istenségen belüli személyes megkülönböztetést, míg mások nem voltak képesek érvényre juttatni a Szentháromság második és harmadik személyének lényegi istenségét. Tertullianus használta először a „Háromság" fogalmát, s alkotta meg a tantételt, ám ez a megszövegezés elégtelen volt, mivel magában foglalta a Fiú indokolatlan alávettetését az Atyának. Origenész még tovább is ment ebben az irányban és pontosan azt tanította, hogy a Fiú alá van vetve az Atyának *a lényeg vonatkozásában*, s hogy a Szentlélek még a Fiúnak is alá van vetve. Kivonta a lényegi istenséget az Istenség eme két személyéből, s lépcsőfokot alkotott az ariánusoknak, akik azzal tagadták a Fiú és a Szentlélek istenségét, hogy a Fiút az Atya első teremtményének, míg a Szentlelket a Fiú első teremtményének tartották. Ily módon a Fiúnak és a Szentléleknek az Atyával való egylényegűsége feláldoztatott annak érdekében, hogy megőrizzék az Isten egységét, s így az Istenség három személyét rangban különbözőknek tették meg. Az ariánusok még megtartották az Istenség három személye tantételének a látszatát, ám ezt teljesen feláldozta a monarchianizmus részben az Isten egységének, részben a Fiú istenségének fenntartása érdekében. A dinamikus monarchianizmus nem látott Jézusban mást, mint embert, a Szentlélekben pedig nem mást, mint isteni befolyást, míg a modalista monarchianizmus az Atyát, a Fiút és a Szentlelket csak a megnyilvánulás három módozatának tartotta, melyeket az Istenség egymásutánban vett fel. Másrészről voltak olyanok is, akik oly mértékben elveszítették az Isten egységének látását, hogy a Triteizmusnál kötöttek ki. Néhány későbbi monofizita, például John Ascunages és John Philoponus beleestek ebbe a hibába. A középkorban a nominalista Roscelinust ugyanezzel a hibával vádolták. Az Egyház a negyedik században kezdte el kialakítani a Szentháromságra vonatkozó tantételét. A niceai zsinat a Fiút az Atyával egylényegűnek mondta ki (i.sz. 325.), míg a konstantinápolyi zsinat (i.sz. 381.) a Szentlélek istenségéhez ragaszkodott, jóllehet nem ugyanazzal a pontossággal. Ami a három egymással való kapcsolatát illeti, hivatalosan kijelentették, hogy a Fiút az Atya nemzette, míg a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik. Keleten a Szentháromság tantételének legteljesebb kijelentését Damaszkuszi János munkáiban, míg nyugaton Ágoston híres *De Trinitate* című művében találjuk. Előbbi még mindig tartalmazza az alávetettség elemét, míg utóbbi ezt teljesen eltörli.

2. A REFORMÁCIÓ UTÁNI IDŐSZAK. Nem fejlődött tovább a Szentháromság tantétele, hanem csak újra és újra szembe találjuk magunkat a korábbi hibás konstrukciókkal a reformáció után. Az arminiánusok, Episcopus, Curcellaeus és Limborgh felújították az alávetettség tantételét, szemlátomást főleg amiatt, hogy fenntartsák az Istenség egységét. Bizonyos felsőbbrendűséget tulajdonítottak az Atyának a többi személyhez viszonyítva *rangban, méltóságban és hatalomban*. Nagyjából hasonló álláspontra helyezkedett Angliában Samuel Clarke, valamint Kahnis, a lutheránus teológus. Mások követték a Sabellus által kijelölt utat, tanítván a modalizmus fajtáit, például Emanuel Swedenborg, aki azt vallotta, hogy az örökkévaló Isten-ember a Fiúban lett testté, és a Szentlelken át tevékenykedett; vagy

Hegel, aki úgy beszél az Atyáról, mint Magáról Istenről, a Fiúról, mint az Önmagát tárgyiasító Istenről, s a Szentlélekről, mint az Önmagába visszatérő Istenről; és Schleiermacher, aki a három személyt egyszerűen Isten három összetevőjének tekinti: az Atya az Isten, mint minden dolgot alátámasztó egység, a Fiú az Isten, aki tudatos személyiséggé válik az emberben, és a Szentlélek az Isten, aki az Egyházban lakozik. A reformáció korának szociniánusai az ariánus vonalak mentén mozogtak, de még túl is lépték Ariust, Krisztust egyszerűen embernek, a Szentlelket pedig pusztán erőnek, vagy hatásnak megtéve. Ők voltak az unitáriusok, valamint a liberális teológusok előfutárai, akik úgy beszélnek Jézusról, mint isteni tanítóról és a Szentlelket az immanens Istennel azonosítják. Végül voltak olyanok, pl. Moses Stuart, W. L. Alexander, és W. A. Brown, akik mivel a lételméleti Szentháromság tantételének kijelentését értelmetlennek tartották, gyorsan fel akartak hagyni azzal és meg akartak maradni az ökonomikus Szentháromság tanítása mellett. Ez az a Szentháromság, mely megjelenik a megváltás munkájában és az emberi tapasztalatban. Hosszú időn át a Szentháromság tantétele iránti érdeklődés halvány maradt, s a teológiai viták inkább Isten személyiségére irányultak. Brunner és Barth hívták fel ismét a figyelmet a fontosságára. Utóbbi nagyon is az előtérbe helyezi, együtt tárgyalja a kijelentés tantételével és 220 oldalt szentel neki a Dogmatikájában. Anyagát tekintve a tantételt a Szentírásból vezeti le, de formálisan és logikailag úgy találja, hogy ez benne foglaltatik abban az egyszerű mondatban, hogy „Isten szól". Ő a Kijelentő (az Atya), a Kijelentés (a Fiú) és a Kijelentettség (a Szentlélek). Ő kijelenti Önmagát, Ő a Kijelentés és Ő a Kijelentés tartalma is. Istent azonosítja az Ő kijelentésével. Ő Isten marad a saját kijelentésében is, abszolút szabad és szuverén. Barthnak ez a nézete nem a szabellianizmus egyik fajtája, mivel elismeri a három személyt az Istenségen belül. Sőt, nem enged meg semmiféle alávetettséget sem. Ezt mondja: „Azaz, ugyanaz az Isten, aki páratlan egységben a Kijelentő, a Kijelentés és a Kijelentettség, szinté páratlan változatosságban Magának tulajdonítja a létezésnek pontosan ezt a hármas módját".[42]

B. Isten, mint az egységben levő Szentháromság

A „Szentháromság" szó nem annyira kifejező, mint a holland „Drieeenheid", mert jelentheti a három létezést anélkül, hogy bármit magában foglalna a három egységét illetően. Mondani sem kell, hogy mikor Isten Szentháromságáról beszélünk, az egységben levő háromságra, valamint a hármas egységre utalunk.

1. ISTEN SZEMÉLYISÉGE ÉS A SZENTHÁROMSÁG. Amint már mondtuk az előzőekben, Isten közölhető jellemzői kiemelik az Ő személyiségét, mivel racionális és erkölcsi Lényként mutatják be Őt. Az Ő élete világosan áll előttünk a Szentírásban, mert nélküle nem lehetséges vallás a szó valódi értelmében, se ima, se személyes közösség, se bizalom, se biztos reménység. Mivel az ember Isten képmására teremtetett, Isten személyes életéről úgy tanulunk meg valamit, hogy elmélkedünk az emberben megismert személyiségről. Óvakodnunk kell azonban attól, nehogy az ember személyiségét állítsuk mércének, mellyel Isten személyiségét kell mérni. A személyiség eredeti formája Istenben van, és nem az emberben, az Övé őstípusú, míg az emberé másolat. Utóbbi nem azonos az előbbivel, jóllehet tartalmazza a hozzá való hasonlóság halvány nyomait. Nem szabad azt mondanunk, hogy az ember személyes, Isten pedig szuper-személyes (nagyon szerencsétlen megfogalmazás), mert ami szuper-személyes, az nem személyes, hanem inkább hogy ami tökéletlennek tűnik az emberben, az végtelenül tökéletesen van meg Istenben. Az egyik szembeötlő különbség a kettő között abban nyilvánul meg, hogy az ember egy személyben létező, míg Isten három személyben létező. S ez a három személyben való létezés szükségszerűség az isteni Lényben, és semmilyen értelemben sem Isten választásának az

[42] *The Doctrine of the Word of God*, 344. oldal

eredménye. Ő nem létezhetne másként, csakis ebben a három személyben való létezési formában. Emellett különböző módokon érveltek. Rendkívül szokásos emellett érvelni magából a személyiségből kiindulva. Shedd állítását a hármas Isten *általános* öntudatosságára alapozza, megkülönböztetve az Istenség Személyeinek külön egyéni öntudatosságától, mert az öntudatosságban az alanynak objektumként kell ismernie önmagát, és azt is fel kell fognia, amit cselekszik. Ez Istenben az Ő hármas létezése miatt lehetséges. Azt mondja, hogy Isten nem lehetne Önmagát szemlélő, önmegismerő, és Önmagával bizalmasan tanácskozó, ha alkatában nem volna hármas.[43] Bartlett érdekes módon vezet elő egy sor megfontolást annak bizonyítására, hogy Isten *szükségszerűen* hármas személyiségű.[44] A Személyiségből kiinduló érvelés, mely legalábbis az Istenben levő sokféleséget bizonyítja az alábbi formában fogalmazható meg. Az emberek között az ego csak a nem-egoval való kapcsolat által ébreszti fel a tudatot. A személyiség nem fejlődik és nem is létezik elszigeteltségben, hanem csak más személyiségekkel együttes társaságban. Ezért nem lehetséges felfogni a személyiséget Istenben külön az *egyenlő* személyek szövetségétől. Kapcsolata a teremtményeivel nem magyarázná meg jobban a személyiségét, mint amennyire az embernek az állatokkal való kapcsolata magyarázná az ember személyiségét. Isten három személyben való létezése következtében megvan Benne az isteni élet végtelen teljessége. Pál beszél az Istenség eme pleromájáról (teljességéről) az Ef3:19-ben és a Kol1:9 és 2:9-ben. Annak a ténynek a fényében, hogy három személy van az Istenben, jobb azt mondani Istenről, hogy személyes, mint azt, hogy Ő Személy.

2. A SZENTHÁROMSÁG BIBLIAI BIZONYÍTÉKAI. A Szentháromság tantétele nagyon határozottan a kijelentés tantétele. Igaz, hogy az emberi gondolkodás sugallhat néhány, a tantételt helyettesítő gondolatot, s hogy az emberek időnként tisztán filozófiai alapon elvetették az Istenben fennálló tiszta egység elképzelését, s bevezették helyette az élő mozgás és ön-megkülönböztetés elképzelését. S az is igaz, hogy a keresztyén tapasztalat látszólag megkövetel valami ilyesféle konstrukciót Isten tantételét illetően. Egyidejűleg azonban ez a tantétel az, amelyről nem tudhatnánk, s nem is lennénk képesek fenntartani a meggyőződés bármilyen fokán pusztán a tapasztalat alapján, mert ez az, ami csak Isten speciális kijelentése segítségével jut el a tudatunkig. Ezért rendkívül fontos, hogy összegyűjtsük a vele kapcsolatos bibliai bizonyítékokat.

a. *Ószövetségi bizonyítékok*. Egyes korai egyházatyák, valamint egyes későbbi teológusok, figyelmen kívül hagyván Isten kijelentéseinek progresszív jellegét, azt a benyomást keltették, hogy a Szentháromság tantétele teljes mértékben kijelentetett az Ószövetségben. Más oldalról a szociniánusok és arminiánusok azon az állásponton voltak, hogy abban egyáltalában nem is szerepelt. Mindketten tévedtek. Az Ószövetség nem tartalmazza Isten hármas létezésének a teljes kijelentését, csak annak néhány jelzését. S pontosan ez az, ami várható. A Biblia soha nem foglalkozik a Szentháromság tantételével úgy, mint elvont igazsággal, hanem bemutatja a hármas életet az élő tapasztalattal való mindenféle viszonyában, bizonyos fokig a teremtés és gondviselés munkáival, de különösen a megváltással való kapcsolatában. Legalapvetőbb kijelentése inkább a tényekben semmint a szavakban adott kijelentés. S ez a kijelentés oly mértékben növekszik a megérthetőségben, ahogyan Isten megváltó munkája egyre jobban kijelentetik a Fiú megtestesülésében és a Szentlélek kitöltetésében. S ahogyan egyre dicsőségesebben jön elő a Szentháromság a történelem tényeiben, úgy válnak egyre világosabbá a tantétel kijelentései. A Szentháromságnak az Újszövetségben való teljesebb kijelentése annak a ténynek köszönhető, hogy az Ige testté lett, s a Szentlélek lakozást vett az Ő Egyházában.

A Szentháromság bizonyítékát időnként a Jehova és Elohim megkülönböztetésében, valamint a többes számú Elohim névben találták meg, ám az előbbi teljességgel indokolatlan,

[43] *Dogm. Theol.* 1. kötet 393. oldal, 251. és azt követő, 178. és azt követő oldalak
[44] *The Triune God*, második rész

míg az utóbbi, mondhatjuk, legalábbis kétséges, jóllehet Rottenberg még mindig fenntartja *De Triniteit in Israels Godsbegrip*[45] című művében. Sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy azokban az igeszakaszokban, ahol Isten Önmagáról beszél, 1Móz1:26,11:7, ez tartalmazza a személyes megkülönböztetés jelzését az Istenen belül, bár még ezek sem mutatnak a háromságra, csak a több mint egy személyre. Ezeknek a személyes megkülönböztetéseknek még világosabb jelzése található azokban az igeszakaszokban, melyek Jehova Angyalára utalnak, aki egyrészt Jehovával van azonosítva, másrészt meg van Tőle különböztetve. 1Móz16:7-13, 18:1-21, 19:1-28, Mal3:1, valamint azokban az igeszakaszokban is, ahol Isten Igéje, vagy Bölcsessége van megszemélyesítve, Zsolt33:4,6, Péld8:12-31. Bizonyos esetekben több mint egy személy van megemlítve, Zsolt33:6, 45:6-7 (v. ö. Zsid1:8-9), máshol pedig Maga Isten a beszélő és említi mind a Messiást, mind a Lelket, vagy a Messiás a beszélő és említi mind Istent, mind a Lelket, Ézs48:16, 61:1, 63:9-10. Azaz, az Ószövetség világos előzetes elképzelését tartalmazza a Szentháromság Újszövetségben szereplő tantételének.

b. *Újszövetségi bizonyítékok*. Az Újszövetség az Istenségen belüli megkülönböztetések világosabb kijelentésével folytatja. Ha az Ószövetségben Jehova szerepelt a népe Megváltójaként és Üdvözítőjeként, Jób19:25, Zsolt19:15, 78:35, 106:21, Ézs41:14, 43:3,11,14, 47:4, 49:7,26, 60:16, Jer14:3, 50:14, Hós13:3, az Újszövetségben Isten Fia áll előttünk világosan ebben a minőségben, Mt1:21, Lk1:76-79, 2:17, Jn4:42, Csel5:3, Gal3:13, 4:5, Fil3:30[46], Tit2:13-14. S ha az Ószövetségben Jehova az, Aki a népe között lakozik, azok szívében, akik félik Őt, Zsolt74:2, 135:21, Ézs8:18, 57:15, Ezék43:7-9, Joel3:17,21, Zak2:10-11, az Újszövetségben a Szentlélek az, Aki az Egyházban lakozik, Csel2:4, Rm8:9-11, 1Kor3:16, Gal4:6, Ef2:22, Jak4:5. Az Újszövetség kínálja annak világos kijelentését, hogy Isten elküldi az Ő Fiát a világba, Jn3:16, Gal4:4, Zsid1:6, 1Jn4:9, s mind az Atya, mind a Fiú küldik a Lelket, Jn14:26, 15:26, 16:7, Gal4:6. Látjuk, amint az Atya megszólítja a Fiút, Mk1:11, Lk3:22, a Fiút, amint bensőségesen társalog az Atyával, Mt11:25-26, 26:39, Jn11:41, 12:27-28, s a Szentlelket, amint Istenhez imádkozik a hívők szívében, Rm8:26. Azaz, a Szentháromság Személyei nagyon világosan állnak elméink előtt. A Fiú megkeresztelkedésekor az Atya beszél a mennyből, s a Szentlélek leereszkedik Rá galamb formájában, Mt3:16-17. A nagy küldetésben Jézus Maga említi a három személyt: „… megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevében", Mt28:19. Máskor is meg vannak említve egymás mellett, 1Kor12:4-6, 2Kor13:13, és 1Pt1:2. Az egyetlen igeszakasz, mely a hármas egységről beszél, az 1Jn5:7 (Auth. Ver.), de ennek eredetisége kérdéses, így az Újszövetség utóbbi kritikai kiadásaiból ki is hagyták.

3. A SZENTÍRÁS TANTÉTELÉNEK NYILATKOZATA. A Szentháromság tantétele a legjobban a különböző javaslatokkal kapcsolatosan tárgyalható, mely mintegy kicsinyített mását képezi az Egyház hitének ebben a dologban.

a. *Isten Lényében csak egyetlen oszthatatlan lényeg van (ousia, essentia)*. Isten lényegi létezésében, vagy alkati természetében egy. A korai egyházatyák közül egyesek a „*substantia*" fogalmát használták az „essentia" szinonimájaként, de a későbbi szerzők elkerülték ennek használatát annak a ténynek a fényében, hogy a latin egyházban a „*substantia*" szót mind a „*hupostatis*", mind az „*ousia*" szavak fordítására használták, így kétértelművé vált. Jelenleg a két fogalmat, a „szubsztanciát" és a „lényeget (esszenciát)" gyakorta egymással felcserélhetően használják. Ezzel szemben nincs ellenvetésünk, ha észben tartjuk, hogy a fogalmi tartalmuk kissé eltérő. Shedd így különbözteti meg őket: „A lényeg az esse szóból származik és energikus létezést jelent. A szubsztancia szó gyökere a *substare*, és a létezés lappangó lehetségességét jelöli… A lényeg fogalma úgy írja le Istent, mint a végtelen tökéletességek összességét, a szubsztancia fogalma pedig mint a végtelen tevékenységek altalaját. Az első viszonylagosan aktív szó, míg a másik passzív. Az első viszonylagosan lelki,

[45] 1. kötet, 19. és azt követő oldalak

[46] Ez nyilvánvaló elgépelés az eredeti szövegben – *a ford*.

a második anyagi fogalom. Inkább anyagi szubsztanciáról beszélünk, mintsem anyagi lényegről”.[47] Mivel Isten egységéről már volt szó az előzőekben, nem szükséges részletesen időznünk mellette a mostani összefüggésben. Az Isten egységét illető eme tétel alapszik olyan igeszakaszokon, mint az 5Móz6:4, Jak2:19, Isten önmagában való létezésén és megváltozhatatlanságán, valamint azon a tényen, hogy Ő a tökéletességeivel van azonosítva, amikor életnek, fénynek, igazságnak, igazságosságnak, stb. nevezik.

b. *Ebben az egyetlen isteni Lényben három Személy, vagy egyéni szubszisztencia van, az Atya, a Fiú és Szentlélek*. Ezt bizonyítják a különböző igeszakaszok, melyekre, mint a Szentháromságot alátámasztókra utaltunk. Ezeknek az Istenségen belüli különbségeknek a jelölésére a görög szerzők általánosan a *hupostasis*, míg a latin szerzők a *persona*, időnként a *substantia* fogalmat használták. Mivel az előző félrevezető, a második kétértelmű volt, a skolasztikusok a *subsistentia* mellett tették le a garast. A használt fogalmak változatossága rámutat arra, hogy elégtelenségüket mindig is érezték. Általánosan elismerik, hogy a „személy” szó nem más, mint az elképzelés tökéletlen kifejezése. Hétköznapi nyelven ez jelöli a különálló racionális és erkölcsi egyént, aki rendelkezik öntudattal, s tudatában van a személyazonosságának a változások közepette. A tapasztalat azt tanítja, hogy ahol egy személlyel van dolgunk, ott egyúttal jelen van a különálló egyéni lényeg is. Minden személy önálló és megkülönböztetett egyéniség, akiben az emberi természet egyéni jelleget ölt. Istenben azonban nincs három egyén egymás mellett és egymástól elkülönülten, hanem csak személyi megkülönböztetések az isteni lényegen belül, ami nemcsak generikusan, hanem numerikusan is egy. Következésképpen sokan inkább három hiposztázisról beszélnek Istenben, három különböző módozatról, nem pedig megnyilatkozásról, mint Sabellius tanította, hanem *létezésről, vagy szubszisztenciáról*. Kálvin ezt mondja: „Személynek nevezem tehát azt a létezési formát (szubszisztenciát) Isten lényegében, amely a többiekhez viszonyítva, ezektől az ő kizárólagos sajátját képező tulajdonságokkal különbözik”.[48] Ez tökéletesen megengedhető és képes megakadályozni a félreértéseket, de nem szabad rávennie minket, hogy szem elől veszítsük a tényt, hogy az ön-megkülönböztetés az isteni létezésben magában foglal egy „Én”-t, egy „Te”-t és egy „Ő”-t az Isten Lényében, ami személyes kapcsolatokat feltételez közöttük. Mt3:16, 4:1, Jn1:18, 3:16, 5:20-22, 14:26, 15:26, 16:13-15.

c. *Isten egész osztatlan lényege egyformán tartozik mind a három személyhez.* Ez azt jelenti, hogy az isteni Lény nincs elosztva a három személy között, hanem egészében, minden tökéletességével egyetemben megvan mind a három személyben, így lényegüknek megvan a numerikus egysége. Az isteni természet abban különbözik az emberi természettől, hogy képes fennállni *egészen* és *oszthatatlanul* több mint egy személyben. Míg három személy az emberek között a természetnek, vagy a lényegnek csak specifikus egységével rendelkezhet, azaz, osztozhat ugyanabban a fajta természetben, vagy lényegben, a személyek az Istenségben rendelkeznek a lényeg *numerikus* egységével, azaz, a lényegük azonos. Az emberi természet, vagy lényeg tekinthető fajnak, melyben minden egyes embernek megvan a maga része, így létezik egy *specifikus* (faji) egység, de az isteni természet oszthatatlan, tehát azonos az Istenség mindhárom személyében. Számszerűleg egy és ugyanaz, tehát a lényegi egység a személyekben számszerű egység. Ebből következik, hogy az isteni lényeg nem valamiféle független létezés a három személy mellett. Nem létezik a három személyen kívül és azoktól elkülönülten. Ha létezne, akkor nem valódi egység állna fenn, hanem megosztás, ami tetrateizmushoz vezetne. A személyes megkülönböztetés egy az isteni lényegen belül. Ez, ahogyan rendszerint megfogalmazzák, a létezés (szubszisztencia) három módozata. A másik, az előzőekből adódó következtetés hogy nem létezhet alárendeltség az Istenség egyik személyének *lényegi létezését* illetően a másiknak, következésképpen nincs különbség a személyes méltóság tekintetében. Ezt fenn kell tartanunk az Origenész és más korai

[47] *Dogm. Theol*. 1. kötet 271. oldal
[48] Institúció, 1. kötet 13:6

egyházatyák, az arminiánusok, valamint Clarke és más anglikán teológusok által hangoztatott alárendeltséggel szemben. Az egyetlen alárendeltség, amelyről beszélhetünk, az alárendeltség a sorrend és a viszony tekintetében. Különösen mikor a három személynek az isteni lényeghez való viszonyával kezdünk el foglalkozni, akkor hagy cserben minket minden hasonlat és jövünk rá arra, hogy a Szentháromság a mi felfogóképességünket messze meghaladó titok. Ez az Istenség felfoghatatlan dicsősége. Ahogyan az emberi természet túl gazdag és túl teljes ahhoz, hogy egyetlen egyénben testesüljön meg, s kellő kifejeződésre csak az emberiség egészében jut, úgy az isteni Lény is csak az Atya, a Fiú és a Szentlélek háromszoros szubszisztenciájában tárja fel Magát a Maga teljességében.

d. *Az isteni Lény három személyének szubszisztenciáját és működését egy bizonyos meghatározott sorrend jellemzi*. Létezik bizonyos sorrend a lételméleti Szentháromságban. Személyes szubszisztenciában az Atya az első, a Fiú a második és a Szentlélek a harmadik. Aligha kell mondani, hogy ez a sorrend nem jelent semmiféle elsőbbséget az időben, vagy a lényegi méltóságban, hanem csak a származtatás logikai sorrendje. Az Atya nem nemzetett, és nem származik semelyik másik személytől sem, a Fiút örökkévalóan az Atya nemzette és a Lélek az örökkévalóságtól fogva az Atyától, és a Fiútól származik. A nemzés és az eredet végbemegy az isteni Lényben, és magában foglal bizonyos alárendeltséget a személyes szubszisztenciát illetően, de nincs alárendeltség, ami az isteni lényeg megosztását illeti. Ez a lételméleti Szentháromság és öröklött sorrendje az alapja az ökonomikus Szentháromságnak. Természetes tehát, hogy a lényegi Szentháromságban fennálló sorrendnek tükröződnie kell az *opera ad extrában*, amelyek konkrétabban tulajdonítottak a személyek mindegyikének. A Szentírás világosan jelzi ezt a sorrendet az úgynevezett *praepositiones distinctionales*-ben, az *ek, dia* és *en*-ben, amelyeket annak az elképzelésnek a kifejezésére használ, hogy minden dolog az Atyából származik a Fiún keresztül és a Szentlélekben.

e. *Vannak bizonyos személyes jellemzők, melyek segítségével a három személyt megkülönböztetjük*. Vannak úgynevezett *opera ad intra*, mivel ezek az isteni Lényen belül működnek, s amelyek nem végződnek a teremtményeken. Vannak személyes tevékenységek, melyeket a három személy nem együttesen végez, s amelyek megoszthatatlanok. A nemzés csak az Atya tevékenysége, a leszármazás kizárólag a Fiúhoz tartozik, a kiáradás pedig csak a Szentléleknek tulajdonítható. *Opera ad intra*-ként ezek a tevékenységek különböznek az *opera ad extra*-tól, vagy azoktól a tevékenységektől és hatásoktól, melyek által a Szentháromság külsőleg megnyilvánul. Ezek soha nem egyetlen személy kizárólagos munkái, hanem mindig az isteni Lény egészéé. Ugyanakkor igaz, hogy Isten munkáinak ökonomikus sorrendjében egyes *opera ad extra* konkrétabban valamely személynek vannak tulajdonítva, mások pedig a másiknak. Bár mindezek a három személy közös munkáját alkotják, a teremtést elsősorban az Atyának, a megváltást elsősorban a Fiúnak, a megszentelést pedig elsősorban a Szentléleknek tulajdonítják. Az isteni tevékenységek eme sorrendje visszamutat Isten lényegi sorrendjére, s megalkotja annak alapját, amit egyetemesen ökonomikus Szentháromságként ismernek.

f. *Az Egyház az ember felfogóképességét meghaladó titoknak tartja a Szentháromságot*. A Szentháromság titok, nem pusztán abban a bibliai értelemben, hogy ez olyan igazság, mely korábban el volt rejtve, de most kijelentetett, hanem abban az értelemben, hogy az ember nem képes azt felfogni és érthetővé tenni. Érthető egyes kapcsolataiban és megnyilvánulási módozataiban, de lényegi természetét illetően érthetetlen. A titok megmagyarázására tett megannyi erőfeszítés inkább spekulatív, semmint teológiai volt. Ezek elkerülhetetlenül az Isten triteista, vagy modalista elképzeléseinek kialakulásához vezettek, melyek vagy a lényegi egységet tagadták, vagy az egységen belüli személyes megkülönböztetéseket. A valódi nehézség itt abban a viszonyban rejlik, melyben az Istenség személyei állnak az isteni lényeggel és egymással, s ez az a nehézség, melyet az Egyház nem képes eltörölni, hanem csak megpróbálhatja a helyes arányára leegyszerűsíteni a fogalmak

helyes meghatározásával. Az Egyház soha nem próbálta meg megmagyarázni a Szentháromságot, hanem csak a Szentháromság tantételének felállításával próbálkozott oly módon, hogy az azt veszélyeztető hibákat elhárította.

4. A KÜLÖNBÖZŐ, A TÉMÁRA FÉNYT DERÍTENI HIVATOTT HASONLÓSÁGOK. A keresztyén korszak kezdetétől fogva megpróbáltak fényt deríteni Isten hármas Lényére, az egységben levő háromságra és a háromságban lévő egységre a különböző forrásoktól kölcsönzött hasonlatok segítségével. Jóllehet ezek mindegyike hibás, azt mégsem tagadhatjuk, hogy volt valami értékük a trinitárius vitában. Ez különösen azokra vonatkozik, melyek az ember alkati természetéből, vagy pszichológiájából származnak. Annak a ténynek a fényében, hogy az ember Isten képmására teremtetett, természetes azt feltételezni, hogy ha vannak valamiféle nyomai a trinitárius életnek a teremtményben, akkor ezeket a legvilágosabban az emberben találjuk meg.

a. A hasonlóság eme illusztrációinak egyikét – másikát az élettelen természetből, vagy a növények életéből vették, mint például a szökőkút vize, a patak és a folyó, vagy a felszálló köd és az eső, vagy az eső formájában a hó és a jég, illetve a fa a gyökerével, törzsével és koronájával. Ezek és az ezekhez hasonló illusztrációk nagyon tévesek. A személyiség elképzelése természetesen hiányzik, s míg példákul szolgálhatnak a közönséges természet, vagy szubsztancia számára, nem példái egy közös lényegnek, amely nemcsak részben, hanem teljességében megvan minden egyes alkotóelemében, vagy formájában.

b. Mások, melyek nagyobb fontossággal bírnak, az ember életéből, konkrétabban az emberi elme alkatából és folyamataiból származtak. Ezeknek különleges jelentőséget tulajdonítottak, mivelhogy az ember Isten képmásának hordozója. Ebbe a csoportba tartozik az értelem pszichológiai egysége, a benyomások, és az akarat (Ágoston); a tézis, antitézis és szintézis logikai egysége (Hegel), valamint a szubjektum, az objektum és a szubjektum-objektum metafizikai egysége (Olshausen, Shedd). Mindezekben rendelkezünk bizonyos háromsággal az egységben, de nem hármas személyiséggel a szubsztancia egységében.

c. Felhívták a figyelmet a szeretet természetére is, mely előfeltételez egy szubjektumot és egy objektumot, s megkívánja a kettő egységét, így tehát mikor a szeretet tökéletes munkát végez, három elem foglaltatik ebben benne. Könnyű azonban meglátni, hogy ez a hasonlat hibás, mivel két személyt és egy kapcsolatot koordinál. Sőt, csak a minőségre utal és egyáltalában nem az objektum és a szubjektum által közösen birtokolt szubsztanciára.

C. A három személy külön-külön

1. AZ ATYA, AZAZ A SZENTHÁROMSÁG ELSŐ SZEMÉLYE

a. *Az Istenre alkalmazott „Atya” név*. Ezt a nevet Istenre a Szentírás nem mindig ugyanabban az értelemben használja. (1) Időnként a Szentháromság Istenére, mint minden dolgok eredetére vonatkozik, 1Kor8:6, Ef3:15, Zsi12:9, Jak1:17. Bár ezekben az esetekben a név a hármas Istenre vonatkozik, konkrétabban az első személyre utal, Akinek a teremtés munkáját a Szentírás főképpen tulajdonítja. (2) A név úgy is vonatkozik a hármas Istenre, hogy kifejezze azt a teokratikus viszonyt, melyben Ő áll Izraellel, mint az Ő ószövetségi népével, 5Móz32:6, Ézs63:16, 64:8, Jer4:4, Mal1:6, 2:10. (3) Az Újszövetségben a nevet általában a hármas istennek, mint minden lelki gyermeke Atyjának leírására használják erkölcsi értelemben, Mt5:45, 6:6-15, Rm8:16, 1Jn3:1. (4) Teljesen más értelemben is használatos a név a Szentháromság első személyére a második személlyel való viszonyában, Jn1:14,18, 5:17-26, 8:54, 14:12-13. Az első személy a második Atyja a szó metafizikai értelmében. Ez Isten eredeti atyasága, melynek minden földi atyaság csak halvány visszatükröződése.

b. *Az Atya megkülönböztető tulajdonsága*. Negatívan szólva, az Atya megkülönböztető tulajdonsága az Ő nem nemzett, vagy nemzetlen mivolta, pozitíven szólva pedig a Fiú

nemzése és a Szentlélek spiráció. Igaz, hogy a spiráció a Fiú munkája is, de Benne ez nem kapcsolódik össze a nemzéssel. Szigorúan szólva az egyetlen munka, mely kizárólagosan az Atya sajátsága, az aktív nemzés.

c. *Az opera ad extra inkább az Atyának tulajdonított*. Isten minden *opera ad extra*-ja a hármas Isten munkái, de ezek közül néhány esetében az Atya nyilvánvalóan előtérbe kerül, például: (1) a megváltás művének kidolgozásában, beleértve a kiválasztást, melynek Maga a Fiú is tárgya volt, Zsolt2:7-9, 40:6-9, Ézs53:10, Mt12:32, Ef1:3-6. (2) a teremtés és gondviselés munkáiban, különösen azok kezdeti szakaszában, 1Kor8:6, Ef2:9. (3) A Szentháromság képviseletében a Megváltás Tanácsában szent és igazságos Lényként, Akinek a jogait megsértették, Zsolt2:7-9, 40:6-9, Jn6:37-38, 17:4-7.

2. A FIÚ, VAGY A MÁSODIK SZEMÉLY A SZENTHÁROMSÁGBAN

a. *A második személyre alkalmazott „Fiú" név*. A Szentháromság második személyét „Fiúnak", vagy „Isten Fiának" hívják a szó több értelmében is. (1) *Metafizikai értelemben*. Ezt fenn kell tartani a szociniánusokkal és unitáriusokkal szemben, akik elutasítván a háromszemélyes Istenség elképzelését, Jézusban csak egy embert látnak, s az „Isten Fia" nevet elsősorban csak mint tiszteletből neki adományozottnak tekintik. Egészen nyilvánvaló, hogy Jézus Krisztus Isten Fiaként van bemutatva a Szentírásban, függetlenül az Ő helyzetétől és közbenjárói munkájától. (a) Szó van Róla, mint Isten Fiáról megtestesülés előtti kiindulási pontból, például Jn1:14,18, Gal4:4. (b) Őt nevezik Isten, vagy az Atya „egyszülött" Fiának, s ez olyan fogalom, melyet nem vonatkoztatnának Rá, ha csak hivatalos, vagy erkölcsi értelemben volna Isten Fia, Jn1:14,18, 3:16,18, 1Jn4:9, v. ö. 2Sám7:14, Jób2:1, Zsolt2:7, Lk3:18, Jn1:12. (c) Egyes igehelyekben elsöprően nyilvánvaló a szövegösszefüggésből, hogy a név Krisztus istenségét jelöli, Jn5:18-25, Zsid1. (d) Miközben Jézus Istenről tanítja beszélni a tanítványait, s úgy megszólítani őt, mint „mi Atyánk", Ő Maga úgy beszél Róla, és nevezi meg Őt, mint „Atyát", vagy „az én Atyámat", megmutatván ezzel, hogy tudatában volt az Atyával való különleges kapcsolatának, Mt6:9, 7:21, Jn20:17. (e) A Máté 11:27 szerint Jézus egyedi tudást tulajdonít Magának az Atyáról, olyan tudást, mellyel senki más nem rendelkezhetik. (f) A zsidók természetesen értették, hogy Jézus metafizikai értelemben állítja Magáról, hogy Ő az Isten fia, mert azt a módot, ahogyan Ő Isten Fiaként beszélt Önmagáról, istenkáromlásnak tekintették, Mt26:63, Jn5:18, 10:36. – (2) *Hivatalos, vagy messianisztikus értelemben*. Egyes igeszakaszokban a név eme jelentése össze van szőve az előzőekben említettel. A következő igehelyek az „Isten Fia" nevet Krisztusra, mint Közbenjáróra alkalmazzák, Mt8:29, 26:63 (ahol ez a jelentés össze van szőve az előzővel), 27:40, Jn1:49, 11:27. Ez a Messiás-fiúság természetesen Krisztus eredeti Fiúságával áll kapcsolatban. Csak azért nevezhették Messiásként Isten Fiának, mert ő volt Isten lényegi és örökkévaló Fia. S ez a Messiás-fiúság visszatükrözi Krisztus örökkévaló Fiúságát. Ennek a Messiás-fiúságnak a szempontjából volt nevezhető Isten a Fiú Istenének, 2Kor11:31, Ef1:3, s néha az Úrtól megkülönböztetve is említik Istenként, Jn17:3, 1Kor8:6, Ef4:5-6. – (3) *Natív értelemben*. Az „Isten Fia" név Jézusnak abból a szempontból is adatott, hogy születését Isten atyaságának köszönhette. Emberi természete szerint a Szentlélek természetfeletti tevékenységének köszönhetően volt elsőszülött, s ebben az értelemben Isten Fia. Ezt világosan jelzi a Lk1:32,35 és valószínűleg kikövetkeztethető a Jn1:13-ból is.

b. *A Fiú személyes szubszisztenciája*. A Fiú személyes szubszisztenciáját kell fenntartanunk minden modalistával szemben, akik így, vagy úgy tagadják a *személyes* megkülönböztetést az Istenségen belül. A Fiú személyisége az alábbiakkal támasztható alá: (1) A mód, ahogyan a Biblia az Atyáról és a Fiúról egymás mellett beszél, sejteti, hogy az egyik ugyanolyan személyes, mint a másik, s azt is jelzi, hogy személyes kapcsolat áll fenn kettőjük között. (2) Az „egyszülött" és „elsőszülött" köznevek használata sejteti, hogy az Atya és a Fiú közötti viszony, bár egyedi, mindazonáltal körülbelül mégis bemutatható úgy,

mint egy nemzés és születés. Az „elsőszülött” nevet megtaláljuk a Kol1:15-ben és Zsid1:6-ban, s kihangsúlyozza a Fiú örökkévaló nemzésének tényét. Ez egyszerűen azt jelenti, hogy Ő minden teremtés előtt létezett. (3) A „Logosz” fogalmának megkülönböztető használata ugyanebbe az irányba mutat. Ezt a fogalmat a Fiúra nem elsősorban a világgal való viszonyának kifejezésére használják (ami ugyancsak másodlagos dolog), hanem hogy jelezzék azt a bensőséges kapcsolatot, melyben Ő az Atyával áll, a kapcsolat, mely olyan, mint beszélőnek a szó. A filozófiától eltérően a Biblia személyesként mutatja be a Logoszt, és Isten Fiával azonosítja Őt, Jn1:1-14, 1Jn1:1-3. (4) A Fiú leírása Isten képmásaként, illetve mint Magának az Istennek a képeként, 2Kor4:4, Col1:15, Zsid1:3. Isten világosan személyes Lényként áll előttünk a Szentírásban. Ha Isten Fia Magának Istennek a képe, akkor Neki is személynek kell lenni.

c. *A Fiú örökkévaló nemzése*. A Fiú saját tulajdonsága hogy Ő örökkévalóan nemzetett az Atyától (röviden ezt nevezik „filiációnak”), s osztozik az Atyával a Lélek spirációjában. A Fiú nemzésének tantételét a Szentháromság első és második személyének bibliai bemutatása sugallja, amiképpen egymással az Atya és a Fiú viszonyában állnak. Nemcsak az „Atya” és a „Fiú” nevek sejtetik utóbbi nemzését az előbbi által, hanem a Fiú is többször „egyszülöttnek” neveztetik, Jn1:14,18, 3:16,18, Zsid11:17, Jn4:9. Egyes részletek megérdemlik a hangsúlyt a Fiú nemzését illetően. (1) *Ez Isten szükségszerű cselekedete*. Origenész, az elsők egyike, aki a Fiú nemzéséről beszélt, úgy tekintette azt, mint ami az Atya akaratától függ, tehát szabad cselekedetet. Máskor mások is kifejezték ezt a véleményt. Athanasius és mások azonban világosan látták, hogy az Atya opcionális akaratától függő nemzés a Fiú létezését függővé tenné, ezáltal megfosztaná Őt az istenségétől. Akkor a Fiú nem lenne egyenlő és *homoousios* az Atyával, mert az Atya szükségszerűen létezik, és nem fogható fel nemlétezőként. A Fiú nemzését Isten szükségszerű és tökéletesen természetes cselekedetének kell tekintenünk. Ez nem jelenti azt, hogy nem függ össze az Atya akaratával semmiféle értelemben. Ez az Atya akaratának szükségszerű cselekedete, ami egyszerűen azt jelenti, hogy kísérő akarata tökéletes örömöt talál benne. (2) *Ez az Atya örökkévaló cselekedete*. Ez természetesen következik az előzőekből. Ha a Fiú nemzése az Atya *szükségszerű* cselekedete, tehát lehetetlen felfogni Őt úgy, mint aki nem nemz, akkor a Fiú természetesen osztozik az Atyával az örökkévalóságában. Ez nem jelenti azonban azt, hogy ez a cselekedet valamikor a nagyon távoli múltban történt, hanem inkább azt, hogy ez egy időtlen cselekedet, az örökkévaló jelen cselekedete, egy örökké folytatódó de mégis befejezett cselekedet. Örökkévalósága nemcsak Isten örökkévalóságából következik, hanem az isteni változhatatlanságból és a Fiú valódi istenségéből is. Mindehhez további következtetéseket vonhatunk le azokból az igehelyekből, amelyek vagy a Fiú pre – egzisztenciáját tanítják, vagy az Ő Atyával való egyenlőségét, Mik5:2, Jn1:14,18, 3:16, 5:17,18,30,36, Csel13:33, Jn16:5, Kol1:16, Zsid1:3. A Zsolt2:7-ben foglaltakat „Én fiam vagy te; én ma nemzettelek téged” általában a Fiú nemzésének bizonyítékaként idézik, de egyesek szerint inkább kétséges helyénvalósággal, v .ö. Csel13:33, Zsid1:5. Ők azt feltételezik, hogy ezek a szavak Jézusnak, mint Messiás Királynak a felemeltetésére, valamint az Ő hivatalos értelemben Isten Fiaként való elismerésére vonatkoznak, és inkább a 2Sám7:14-ben olvasható ígérethez kell kapcsolni, úgy, ahogyan a Zsid1:5-ben szerepel. (3) *Ez inkább a Fiú személyes szubszisztenciájának, semmint isteni lényegének a nemzése*. Egyesek úgy beszélnek, mintha az Atya nemzette volna a Fiú lényegét, de ez egyenértékű annak kimondásával, hogy Ő Maga nemzette a saját lényegét, mivel az Atya és a Fiú lényege pontosan egy és ugyanaz. Jobb azt mondani, hogy az Atya nemzi a Fiú személyes szubszisztenciáját, de ezáltal közli Vele az isteni lényeget is annak egészében. Ekkor azonban óvakodnunk kell attól az elképzeléstől is, hogy az Atya először nemzett egy második személyt, majd közölte az isteni lényeget ezzel a személlyel, ez ugyanis ahhoz a végkövetkeztetéshez vezetne, hogy a Fiú nem az isteni lényegből, hanem a semmiből nemzetett. A nemzés munkájában benne volt a lényeg közlése, ez egy oszthatatlan cselekedet

volt. S ennek a közlésnek a következtében a Fiúnak is van élete Önmagában. Ez összhangban van Jézus kijelentésével: „Mert a miként az Atyának élete van önmagában, akként adta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában”, Jn5:26. (4) *Ez egy nemzés, melyet mint lelkit és istenit kell felfognunk*. Az ariánusokkal szemben akik ahhoz ragaszkodtak, hogy a Fiú nemzése szükségszerűen magában foglalta az elkülönülést, vagy megosztást az isteni Lényben, az egyházatyák kihangsúlyozták a tényt, hogy ezt a nemzést nem szabad felfogni fizikai és teremtő módon, hanem lelkinek és isteninek tekintendő, kizárván a megosztás, vagy változás mindennemű elképzelését. Ez magával hozza a *distinctio*-t és a *distributio*-t, de nem a *diversitas*-t és *divisio*-t az isteni Lényben (Bavinck). A legszembetűnőbb példája ennek az ember gondolkodásában és beszédjében található, s a Biblia maga is látszólag erre mutat, mikor a Fiúról, mint a Logoszról beszél. (5) Az alábbi meghatározást adhatjuk a Fiú nemzésére: *Ez a Szentháromság első személyének örökkévaló és szükséges cselekedete, mely által Ő az isteni Lényen belül alapja a sajátjához hasonló második személyes szubszisztenciának, s ezt a második személyt az isteni lényeg egészének a birtokosává teszi mindennemű megosztás, elidegenítés, vagy változás nélkül*.

d. *A Fiú istensége*. A Fiú istenségét a korai egyházban az ebioniták és Alogi, valamint a dinamikus monarchiánusok és ariánusok tagadták. A reformáció korában a szociniánusok követték a példájukat, s úgy beszéltek Jézusról, mint pusztán emberről. Ugyanerre az álláspontra helyezkedtek Schleiermacher és Ritschl is a liberális tanítók nagy seregével, különösen Németországban, illetve az unitáriusok és a kortárs modernisták és humanisták. Ez a tagadás csak akkor lehetséges, ha valaki elveti a Biblia tanításait, mert a Biblia bőséges bizonyítékot szolgáltat Krisztus istenségéről.[49] Úgy találjuk, hogy a Szentírás (1) *explicit módon hangsúlyozza ki a Fiú istenségét* az olyan igeszakaszokban, mint Jn1:1, 20:28, Rm9:5, Fil2:6, Tit2:13, 1Jn5:20; (2) *isteni neveket alkalmaz Rá*, Ézs9:6, 40:3, Jer23:5-6, Joel2:32 (v. ö. Csel2:21), 1Tim3:16; (3) *isteni attribútumokat tulajdonít Neki*, például örökkévaló létezést, Ézs9:6, Jn1:1-2, Jel1:8, 22:13, mindenütt jelenlevőséget, Mt18:20, 28:20, Jn3:13, mindentudást, Jn2:24-25, 21:17, Jel2:23, mindenhatóságot, Ézs9:6, Fil3:21, Jel1:8, változhatatlanságot, Zsid1:10-12, 13:8, valamint minden, az Atyára vonatkozó attribútumot, Kol2:9; (4) *úgy beszél Róla, mint aki isteni munkákat végez,* például teremtést, Jn1:3,10, Kol1:16, Zsid1:2,10, gondviselést, Lk10:22, Jn3:35, 17:2, Ef1:22, Kol1:17, Zsid1:3, a bűnök bocsánatát, Mt9:2-7, Mk2:7-10, Kol3:13, a feltámadást és az ítéletet, Mt25:31-32, Jn5:19-29, Csel10:42, 17:31, Fil3:21, 2Tim4:1, a végső megsemmisítést és mindenek újjáteremtését, Zsid1:10-12, Fil3:21, Jel21:5, és (5) *isteni tiszteletet ad Neki*, Jn5:22-23, 14:1, 1Kor15:19, 2Kor13:13, Zsid1:6, Mt28:19.

e. *A Fiú helye az ökonomikus Szentháromságban*. Meg kell említeni, hogy a létezés sorrendje a lényegi, vagy lételméleti Szentháromságban visszatükröződik az ökonomikus Szentháromságban. A Fiú a második helyet foglalja el az *opera ad extra*-ban. Ha minden dolog az *Atyából* származik, azok a fiún *keresztül* vannak, 1Kor8:6. Ha az első úgy van bemutatva, mint a dolgok abszolút oka, utóbbi világosan közvetítő okként áll előttünk. Ez a természeti szférára vonatkozik, ahol minden dolog a Fiún át teremtetik és tarttatik fenn, Jn1:3,10, Zsid1:2-3. Ő a világba eljött világosság, mely megvilágít minden embert, Jn1:9. Vonatkozik ez a megváltás munkájára is. A Megváltás Tanácsában Ő kezességet vállal az Ő népéért és elvállalja az Atya megváltási tervének kivitelezését, Zsolt40:8-9. Konkrétabban az a megtestesülése, halála és feltámadása során munkálja ezt ki, Ef1:3-14. Feladatával kapcsolatosan Neki tulajdoníttatnak a bölcsesség és a hatalom, 1Kor1:24, Zsid1:3, valamint a könyörület és a kegyelem attribútumai, 2Kor13:13, Ef5:2,25.

3. A SZENTLÉLEK, VAGY A SZENTHÁROMSÁG HARMADIK SZEMÉLYE

[49] Ezt rendkívüli szakértelemmel foglalják össze olyan munkák, mint Liddon *The Divinity of Our Lord*, Warfield, *The Lord of Glory*, és Wm. C. Robinson *Our Lord* című munkái.

a. *A Szentháromság harmadik személyére alkalmazott név.* Bár azt olvassuk a Jn4:24-ben, hogy az Isten Lélek, ez a név leginkább a Szentháromság harmadik személyére vonatkozik. Az Őt leíró héber szó a *ruach*, a görög a *pneuma*, mindkettő latin megfelelője a *spiritus*, melyek mindegyike gyökerének jelentése „lélegezni". Ezért ezeket lehet „lélegzetnek" is fordítani, 1Móz2:7, 6:17, Ezék37:5-6, vagy „szélnek", 1Móz8:1, 1Kir19:11, Jn3:8. Az Ószövetség a „lélek" fogalmat általában mindenféle megkötés nélkül használja, vagy „Isten Lelkéről", illetve az „Úr Lelkéről" beszél és a „Szentlélek" fogalmat csak a Zsolt51:12-ben és az Ézs63:10-11-ben használja, míg az Újszövetségben ez a Szentháromság harmadik személyének sokkal szokásosabb megnevezésévé vált. Szembeötlő tény, hogy míg az Ószövetség gyakran nevezi Istent „Izrael Szentjének", Zolt71:22, 89:18, Ézs10:20, 41:14, 43:3, 48:17, míg az Újszövetség ritkán alkalmazza a „szent" jelzőt Istenre, de gyakran használja a Lélek jellemzésére. Ez minden valószínűség szerint amiatt a tény miatt van így, mert főleg a Lélekben és az Ő megszentelő munkájában jelentette ki Magát Isten Szentként. A Szentlélek az, Aki lakozást vesz a hívők szívében, s ez választja külön őket Isten számára és tisztítja meg őket a bűneiktől.

b. *A Szentlélek személyisége*. Az „Isten Lelke" és a „Szentlélek" fogalma nem sejteti annyira a személyiséget, mint a „Fiú" teszi. Sőt, a Szentlélek személye nem jelent meg olyan világosan megkülönböztethető személyes formában, mint ahogyan Isten Fiának személye. Ennek eredményeképpen a Szentlélek személyiségét gyakorta megkérdőjelezték, s ez különleges figyelmet érdemel. A Lélek személyiségét a korai Egyházban a monarchiánusok és a pneumatomachiánusok tagadták. Ebben a tagadásban követték őket a reformáció korának szociniánusai. Még később Schleiermacher, Ritschl, az unitáriusok, a kortárs modernisták és minden modern szabelliánus tagadják a Szentlélek személyiségét. Manapság gyakran mondják, hogy azok az igehelyek, melyek a Szentlélek személyiségét sejtetik, egyszerűen csak megszemélyesítést tartalmaznak. A megszemélyesítés azonban természetesen ritka az Újszövetség prózai írásaiban, és könnyedén felismerhető. Sőt, az efféle értelmezés világosan megsemmisíti egyes igehelyek jelentését, például Jn14:26, 16:7-11, Rm8:26. A Szentlélek személyiségének biblia bizonyítékai nagyon is elégségesek: (1) *A személyiségnek megfelelő megjelölés adatik Neki*. Bár a *pneuma* semlegesnemű, mégis az *ekeinos* hímnemű névmás szerepel a Jn16:14-ben, az Ef1:14-ben pedig a legnagyobb szaktekintélyek a *hos* hímnemű vonatkozó névmást emelik ki. Sőt, a Paraklétosz nevet adják neki, Jn14:26, 15:26, 16:7, amit nem lehet „vigasztalásnak" fordítani, vagy bármely elvont befolyás megnevezésének tekinteni. Az, hogy személyről van szó, jelzi a tény, hogy a Szentlélek Vigasztalóként Krisztus, mint indulni készülő Vigasztaló mellé kerül, Akire ugyanezt a fogalmat alkalmazzák, 1Jn2:1. Igaz, hogy ezt a fogalmat a *ho* és *auto* névmások követik a Jn14:16-18, de ez amiatt a tény miatt van, hogy ott a pneuma is szerepel. (2) *Egy személyiség jellemzői vannak Neki tulajdonítva*, például az intelligencia, Jn14:26, 15:26, Rm8:16, az akarat, Csel16:7, 1Kor12:11 és érzelmek, Ézs63:10, Ef4:30. Sőt, egy személyiségnek megfelelő cselekedeteket végez. Keres, beszél, bizonyságot tesz, megparancsol, kijelent, törekszik, teremt, közbenjár, feltámaszt a halálból, stb. 1Móz1:2, 6:3, Lk12:12, Jn14:26, 15:26, 16:8, Csel8:29, 13:2, Rm8:11, 1Kor2:10-11. Mindezeket nem végezheti pusztán egy erő, vagy befolyás, hanem csak egy személy. (3) *Úgy van bemutatva, mint Aki a saját személyiségét sejtető kapcsolatokban áll más személyekkel*. Az apostolok mellé kerül a Csel15:28-ban, Krisztus mellé a Jn16:14-ben és az Atya és a Fiú mellé a Mt28:19-ben, 2Kor13:13-ban, 1Pt1:1-2-ben és a Júd20-21-ben. Az alapos exegézis ezekben az igeszakaszokban megköveteli, hogy a Szentlelket személyként kezeljük. (4) *Léteznek igehelyek, melyek a Szentlelket megkülönböztetik a saját hatalmától*. Lk1:35, 4:14, Csel10:38, Rm15:13, 1Kor2:4. Az efféle igehelyek szószaporítóak, értelmetlenek, sőt még abszurdak is lennének, ha azon az alapon értelmeznék őket, hogy a Szentlélek pusztán csak erő. Ez belátható, ha a „Szentlélek" nevet helyettesítjük az „erő", vagy „hatás" szavakkal.

c. *A Szentlélek kapcsolata a Szentháromság többi személyével*. A korai trinitárius ellentmondás elvezetett ahhoz a végkövetkeztetéshez, hogy a Szentléleknek, mint ahogyan a Fiúnak is, azonos a lényege az Atyáéval, tehát egylényegű Vele. S a hosszadalmasan folyó vitát, miszerint a Szentlélek egyedül az Atyától származott-e, vagy a Fiútól is, végül a Toledói Zsinat zárta le 589-ben, hozzátévén a „Filioque" szót a Konstantinápolyi Hitvallás latin változatához: „*Credinus in Spiritum Sanctum qui a Patre Filioque procedit*" („Hiszünk Szentlélekben, Aki az Atyától és a Fiútól származik"). A Szentléleknek ezt a származását nevezik spirációnak, ami az Ő személyes tulajdona. Sok minden, amit elmondtunk a Fiú származásáról, vonatkozik a Szentlélekre is, ezért nem kell megismételnünk. Van azonban néhány eltérő dolog, amelyeket megemlíthetünk, nevezetesen: (1) A nemzés csak az Atya munkája, a spiráció mind az Atya, mind a Fiú munkája. (2) A nemzés által a Fiú számára lehetségessé lett a spiráció munkájában való részvétel, de a Szentlélek nem kap ilyen hatalmat. A logikai sorrendjében a nemzés megelőzi a spirációt. Emlékezni kell azonban arra, hogy mindez nem jelenti a Szentlélek lényegi alávetettségét az Atyának és a Fiúnak. A spirációban ugyanúgy, mint a nemzésben benne foglaltatik az isteni lényeg egészének közlése, így a Szentlélek egyenrangú az Atyával és a Fiúval. A Szentléleknek az Atyától és a Fiútól való származásának tantétele a Jn15:26-on alapszik, valamint azon a tényen, hogy a Lelket nevezik Krisztus Lelkének, illetve a Fiú Lelkének is, Rm8:9, Gal4:6, s Krisztus küldte Őt el a világba. A spiráció tehát meghatározható úgy, mint *a Szentháromság első és második személyének ama örökkévaló és szükséges cselekedete, mely által Ők, az isteni Lényen belül alapjává váltak a Szentlélek személye szubszisztenciájának, s a harmadik személyt az egész isteni lényeg birtokosává tették mindennemű megosztás, elidegenítés, vagy változás nélkül.*

A Szentlélek a lehető legszorosabb kapcsolatban áll a többi személlyel. Az Atyától és a Fiútól való származása következtében úgy van bemutatva, mint Aki a lehetséges legszorosabb kapcsolatban áll a másik két személy mindegyikével. Az 1Kor2:10-11-ből nem arra következtethetünk, hogy a Lélek ugyanaz, mint az Isten öntudata, hanem hogy Ő olyan közel áll Istenhez, az Atyához, mint az ember lelke az emberhez. A 2Kor3:17-ben ezt olvassuk: „Az Úr pedig a Lélek; és a hol az Úrnak Lelke, ott a szabadság". Itt az Úr (Krisztus) a Lélekkel van azonosítva, de nem a személyiséget, hanem a munkát illetően. Ugyanitt a Lelket a „Úr Lelkének" is nevezi a Biblia. A munka, amiért a Szentlélek elküldetett a világba Pünkösdkor, az Ő Atyával és Fiúval való egységén alapult. Úgy jött, mint Paraklétosz, hogy átvegye Krisztus helyét, és végezze az Ő munkáját a földön, azazhogy tanítson, hirdessen, bizonyságot tegyen, stb., amiképpen a Fiú is végezte. A Fiú esetében ez a kijelentő munka az Ő Atyával való egységén alapult. S pontosan ugyanígy, a Lélek munkája az Ő Atyával és Fiúval való egységén alapszik, Jn16:14-15. Figyeljük meg Jézus szavait ebben a részben: „Az engem dicsőít majd, mert az enyémből vesz, és megjelenti néktek. Mindaz, a mi az Atyáé, az enyém: azért mondám, hogy az enyémből vesz, és megjelenti néktek".

d. *A Szentlélek istensége*. A Szentlélek istensége alátámasztható a Szentírásból nagyjából hasonló bizonyítási vonal mentén, mint amit a Fiú esetében alkalmaztunk: (1) *Isteni nevek adattak Neki*, 2Móz17:7 (v. ö. Zsid3:7-9), Csel5:3-4, 1Kor3:16, 2Tim3:16 (v. ö. 2Pt1:21). *Isteni tökéletességek tulajdoníttatnak Neki*, például mindenütt jelenvalóság, Zsolt139:7-10, mindentudás, Ézs40:3-14 (v. ö. Rm11:34), 1Kor2:10,11, mindenhatóság, 1Kor12:11, Rm15:19, valamint örökkévalóság, Zsid9:14 (?). (3) Isteni munkákat végez, például a teremtést, 1Móz1:2, Jób26:13, 33:4, a gondviselő helyreállítást, Zsolt104:30, az újjászülést, Jn3:5-6, Tit3:5 és a halottak feltámasztását, Rm8:11. (4) *Isteni tiszteletben is részesül*, Mt28:19, Rm9:1, 2Kor13:13.

e. *A Szentlélek munkája az isteni ökonómiában*. Vannak bizonyos munkák, melyeket konkrétabban a Szentléleknek tulajdonítanak, de nemcsak Isten egyetemes ökonómiájában, hanem a megváltás speciális ökonómiájában is. Általánosságban mondható, hogy a Szentlélek különleges feladata a dolgok befejezése a teremtményekre, illetve azokban való közvetlen

ráhatással. Amiképpen Ő Maga is a Szentháromságot befejező személy, úgy az Ő munkája is a befejezése Istennek a teremtményeivel való kapcsolatának és Isten munkájának a csúcspontja minden területen. Pont úgy követi a Fiú munkáját, ahogyan a Fiú munkája is követi az Atyáét. Fontos ezt észben tartanunk, mivel ha a Szentlélek munkáját elválasztjuk a Fiú objektív munkájától, az elkerülhetetlenül a hamis miszticizmushoz vezet. A Szentlélek munkája az alábbiakat foglalja magában a természeti szférában: (1) *Az élet nemzése*. Ahogyan a létezés az Atyából és a Fiún keresztül származik, úgy közvetíti az életet a Szentlélek, 1Móz3:1, Jób26:13, Zsolt33:6 (?), Zsolt104:30. Ebben a vonatkozásban Ő teszi rá az i-re a pontot a teremtés során. (2) *Az emberek egyetemes ihletése és képesítése*. A Szentlélek ihleti és képesíti az embereket hivatalos feladataikra, a tudomány, művészetek, stb. területén végzendő munkára, 2Móz38:3, 21:2-3,6, 35:35, 1Sám11:6, 16:13-14.

Még nagyobb fontosságú a Szentlélek munkája a megváltás területén. Itt az alábbi pontokat említhetjük: (1) *Krisztus felkészítése és képesítése az Ő közbenjáró munkájára*. Ő készítette el Krisztust testben és tette ezzel lehetővé, hogy a bűnért való áldozat lehessen, Lk1:35, Zsid10:5-7. A „testet alkottál nékem" szavakban a Zsidó levél írója a Septaguintát követi. Ennek jelentése: A szent test megalkotásával lehetővé tetted számomra, hogy valódi áldozattá lehessek. Megkeresztelkedésekor Krisztus a Szentlélekkel kenetett fel, Lk3:22, és mérték nélkül megkapta a Szentlélek képesítő ajándékait, Jn3:34. (2) *A Szentírás ihletése*. A Szentlélek ihlette a Szentírást, és hozta el ezáltal az embereknek Isten speciális kijelentését, 1Kor2:13, 2Pt1:21, a megváltás munkájának ismeretét, ami Krisztus Jézusban van. (3) *Az Egyház megalakítása és növelése*. A Szentlélek formálja és növeli az Egyházat, Jézus Krisztus misztikus testét, és benne él, mint az új élet alapelve, Ef1:22-23, 2:22, 1Kor3:16, 12:4 és azt követő versek. (4) *Tanítja és vezeti az Egyházat*. A Szentlélek tesz bizonyságot Krisztusról és vezeti az Egyházat minden igazságban. Ezt cselekedvén kinyilatkoztatja Istennek és Krisztusnak a dicsőségét, növeli a Megváltó ismeretét, megóvja az Egyházat a tévedésektől, és felkészíti Őt örökkévaló sorsára, Jn14:26, 15:26, 16:13-14, Csel5:32, Zsid10:15, 1Jn2:27.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Vajon a pogány irodalom tartalmaz-e bármiféle hasonlót a Szentháromság tantételéhez? Vajon a Szentháromság tantételének fejlődése a lételméleti, vagy ökonómiai Szentháromságtól indult el? Értelmezhető-e az ökonómiai Szentháromság a lételméletitől függetlenül? Miért tekintik egyesek a Szentháromság tantételét a megváltás tantétele bevezetőjének? Mi a Szentháromság hegeli elképzelése? Hogyan fogta fel Swedenborg? Hol találunk szabellianizmust a modern teológiában? Miért kérdéses azt vallani, hogy a Szentháromság tisztán ökonomikus? Milyen ellenvetéseket tehetünk a Szentháromság modern humanitárius elképzelésével szemben? Miért tekinti Barth a Szentháromságot a teológia bevezetőjének? Mi a Szentháromság tantételének a gyakorlati jelentősége?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 260-347. oldal, Kuyper, *Dict Dogm De Deo*, I. kötet 3-255. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. 1. kötet 36-81. oldal, Mastricht, *Godgeleerdheit*, 1. kötet 576-662. oldal, Turretin, *Opera, Locus Tertius*, Hodge, *Syst. Theol.* I. kötet 442-534. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 174-211. oldal, Curtiss, *The Chr. Faith*, 483-510. oldal, Harris, *God, Creator and Lord of All*, 1. kötet, 194-407. oldal, Illingworth, *The Doctrine of the Trinity*, Adeney, *The Christian Conception of God*, 215-246. oldal, Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity*, 159-269. oldal, Clarke, *The Chr. Doct. Of God*, 227-248. oldal, Bartlett, *The Triune God*, Liddon, The *Divinity of Our Lord*, Mackintosh, *The Doctrine of Person Of Jesus Christ*, Warfield, *The Lord of Glory*, ugyanott, *The Spirit of God in the Old Testament*, és *The Biblical Doctrine of the Trinity* (mindkettő a *Biblical Doctrines*-ben), 101. és azt követő oldalak, ugyanott, *Calvin's Doctrine of the Trinity* (a *Calvin and Calvinism*-ban), Kuyper, *Het Werk van der Heiligen Geest*, v. ö. Tárgymutató, Owen, A *Discourse Concerning the Holy Spirit*, v. ö. Tárgymutató, Smeaton, *The Doct. Of the Holy Spirit*, Pohle-Preuss, *The Divine Trinity*.

ISTEN MUNKÁI

I. Az isteni rendeletek általánosságban

A. A rendeletek tantétele a teológiában

A református teológia kihangsúlyozza Isten szuverenitását, melynek következtében Ő az örökkévalóságtól fogva meghatározta mindazt, aminek meg kell lennie, s az Ő egész teremtésében, mind az anyagiban, mind a lelkiben ennek az előre meghatározott tervnek megfelelően munkálja szuverén akaratát. Ez teljes összhangban van Pál szavaival, mikor azt mondja az Ef1:11-ben, hogy Isten „mindent az ő akaratjának tanácsából cselekszik". Emiatt természetes, hogy áttérve Isten Lényének tárgyalásáról Isten munkáinak tárgyalására, az isteni rendeletek tanulmányozásával kell kezdenünk. Ez az egyetlen helyes teológiai módszer. Isten munkáinak teológiai tanulmányozása kiindulópontjának Istenben kell lennie, mégpedig mind a teremtés, mind a megváltás, vagy újjáteremtés munkáiban. Csak ebből kiindulva és Istenhez viszonyítva vesszük figyelembe Isten munkáit a teológia részeként.

Ennek a ténynek ellenére a református teológia gyakorlatilag egyedül áll a rendeletekre helyezett hangsúlyával. A lutheránus teológia kevéssé teológikus és jobban antropológikus. Kiindulási pontját nem helyezi következetesen Istenbe, s nem tekint mindent az Isten által eleve elrendeltnek, hanem megjelenik benne egy tendencia a dolgok inkább alulról, semmint felülről való figyelembe vételére. S ami az eleve elrendelésbe vetett hitét illeti, hajlamos ezt világban levő jóra, konkrétabban a megváltás áldásaira korlátozni. Szembeötlő tény, hogy sok, sőt talán minden lutheránus teológus hallgat az isteni rendeletek általánosságban való tanulmányozása során, s csak a predesztináció tantételét tárgyalja, de azt is inkább *feltételesnek*, semmint abszolútnak veszik. A predesztináció tantételét illetően a lutheranizmus erőteljes rokonságot mutat az arminianizmussal. Krauth (a lutheránus egyház befolyásos vezetője országunkban) még azt is kimondja, hogy „Magának Arminiusnak a nézetei az öt pontot illetően lutheránus befolyás alatt születtek, és lényegében nem különböznek a lutheránus egyház által vallottaktól, de a most arminianizmusként ismert, kifejlett rendszer sok pontjával a lutheránus egyház nem áll semmiféle rokonságban. Ezeken a pontokon inkább a kálvinizmussal szimpatizál, bár soha nem hitt abban, hogy a pelagiánizmustól való megmenekülés érdekében szükséges az abszolút predesztináció tanához folyamodni. Az Ágostai Hitvallás az öt pontot majdnem tisztán a gyakorlati oldalán érinti, majd ezeknek alapján sorakozik fel a kálvinizmus ellen inkább ama következmények tagadásával, melyek ebből a rendszerből származnak, semmint azzal, hogy tagadná az alapelméletét annak elvont formájában".[50] Már amennyire a lutheránus teológusok bevonják a predesztináció tantételét a rendszerükbe, általánosságban a szoteriológiával összefüggésben veszik azt figyelembe.

Természetes, hogy az arminiánus teológia nem állítja a rendeletek tantételét az előtérbe. A rendeletek tantételének általában a hiánya a szembetűnő. Pope csak futólag említi a predesztináció tantételét, Miley pedig mint vitatottat említi. Raymond csak a kiválasztás tantételét tárgyalja, Watson pedig jelentős teret az engesztelés elemzésénél szentel neki. Mindegyikük elveti azonban az abszolút predesztinációt és a feltételes predesztinációval helyettesítik azt. A modern liberális teológia nem törődik a predesztináció tantételével, mivel alapvetően antropologikus. A „válságteológiában" ismét elismerik, de olyan formában, mely sem nem biblikus, sem nem történelmi. Dacára a reformátorokra való hivatkozásnak, igen messze állnak a predesztináció tantételétől, amiképpen azt Luther és Kálvin tanították.

[50] *The Conservative Reformation and Its Theology*, 127. és azt követő oldalak

B. Az isteni rendeletek bibliai nevei

Isten tisztán immanens munkáitól (*opera ad intra*) meg kell különböztetnünk azokat, melyek közvetlenül a teremtményeire vannak kihatással (*opera ad extra*). Egyes teológusok annak érdekében, hogy elkerüljék a félreértéseket, inkább *opera ad immanentia*-ról és *opera exeuntia*-ról beszélnek, s felosztják az elsőt *opera immanentia per se*-re, ami az *opera personalia* (nemzés, filiáció, spiráció), valamint *opera immanentia donec exeunt*-ra, ami az *opera essentialia*. Ezek tehát a hármas Isten munkái, megkülönböztetve az Istenség bármely személyének munkáitól, tehát ezek Istenben immanensek, míg nem realizálódnak a teremtés, gondviselés és megváltás munkáiban. Az isteni rendeletek az isteni munkák eme osztályához tartoznak. A Szentírásban nem elvontan vannak leírva, hanem történelmi megvalósulásukban állnak előttünk. A Szentírás különböző fogalmakat használ Isten örökkévaló rendelete leírására.

1. ÓSZÖVETSÉGI FOGALMAK. Vannak fogalmak, melyek az intellektuális elemet hangsúlyozzák ki a rendeletben. Például az *'etsah* a *ya'ats*-ból, jelentése tanácsolni, tanácsot adni, Jób38:2, Ézs14:26, 46:11; a *sod* a *yasad*-ból, jelentése gondolkodva együtt ülni (nifál), Jer23:18,22; és a *mezimmah* a *zamam*-ból, jelentése latolgatni, forgatni az elmében, tervezni, Jer4:28, 51:12, Péld30:32. Emellett vannak fogalmak, melyek az akarati elemet emelik ki, például a *chaphets*, jelentése hajlandóság, akarat, jótetszés, Ézs53:10; valamint a *ratson*, jelentése örömet okozni, örülni, azaz jelezni az örömöt, jótetszés, vagy szuverén akarat, Zsolt51:21, Ézs49:8.

2. ÚJSZÖVETSÉGI FOGALMAK. Az Újszövetség is tartalmaz egy sor lényeges fogalmat. A legáltalánosabb szó a *boule*, mely a rendeletet jelenti általánosan, de rámutat arra a tényre is, hogy Isten célja a tanácsvégzésen és a mérlegelésen alapszik, Csel2:23, 4:28, Zsid6:17. Egy másik általánosabb szó a *thelema*, amely mikor Isten tanácsvégzésére vonatkozik, inkább az akarat, semmint a megfontolás elemét emeli ki, Ef1:11. Az *eudokia* szó konkrétabban kihangsúlyozza Isten céljának a szabadságát, valamint az ezzel járó örömöt, bár ez az elképzelés nem mindig jelenik meg, Mt11:26, Lk2:14, Ef1:5,9. Más szavak inkább úgy vannak felhasználva, hogy kifejezzék az isteni rendelet ama részét, amely nagyon speciális értelemben vonatkozik Isten erkölcsi teremtményeire, s ez predesztináció néven ismeretes. Ezeket a fogalmakat az adott téma jelentésének elemzésekor fogjuk megvizsgálni.

C. Az isteni rendeletek természete

Isten rendeletei meghatározhatók a Westminsteri Kiskátéval együtt így: „Isten rendeletei az ő saját akarata és elhatározása szerinti örök szándékai, melyek által minden bekövetkezőt előre elrendelt saját dicsőségére".

1. AZ ISTEN RENDELETE EGY. Jóllehet Gyakran beszélünk Isten rendeleteiről többes számban, az isteni rendelet saját természetében nem más, mint Isten egyszeri cselekedete. Ezt már az a tény is sejteti, hogy a Biblia *prothesis*-ként, célként, vagy tanácsvégzésként beszél róla. Következik ez Istennek magából a természetéből is. Az Ő tudása mindig azonnali és egyidejű, nem sorrendi, mint a miénk, s az Ő rá vonatkozó felfogása mindig teljes. S a rá alapozott rendelet mindig egyszeres, mindent felölelő, és egyidejű cselekedet. Örökkévaló és megváltozhatatlan rendeletek esetében ez nem is lehet másként. Nincsen tehát Istenben rendelet-sorozat, hanem egyszerűen csak egy, mindent felölelő terv, ami mindenre kiterjed, aminek meg kell lennie. Véges felfogásunk azonban meggátol minket a különbségtételben, s ez az oka annak a ténynek, hogy gyakran többes számban beszélünk Isten rendeleteiről. Ez a beszédmód tökéletesen megengedhető, ha nem tévesztjük szem elől az isteni rendelet egységét és a különböző rendeletek elválaszthatatlan kapcsolatát, ahogyan felfogjuk azokat.

2. ISTEN RENDELETÉNEK ÉS TUDÁSÁNAK VISZONYA. Isten rendelete a legszorosabb kapcsolatban áll Isten tudásával. Mint láttuk, létezik Istenben szükségszerű tudás, mely magában foglal minden lehetséges okot és eredményt. Ez a tudás szolgáltatja a nyersanyagot a rendelethez: tökéletes forrásként Isten ebből vonta ki a gondolatokat, melyeket meg akart tárgyiasítani. A minden lehetséges dolog eme tudásából Ő választotta ki tökéletes akaratának cselekedetével, bölcs megfontolások által vezetve azt, amit megvalósítani akart, és így alakította ki örökkévaló célját. Isten rendelete viszont az alapja az Ő szabad tudásának, vagy scientia libera-jának. Ez a dolgoknak ama ismerete, amiképpen azok megvalósultak a történelem menetében. Míg Isten szükségszerű tudása logikailag megelőzi a rendeletet, az Ő szabad tudása logikailag követi azt. Ezt mindazokkal szemben fenn kell tartanunk, akik a feltételes predesztinációban hisznek (például a semi-pelágiánusok és az arminiánusok), mivel ők Isten előzetes elhatározásait az Ő előre tudásától teszik függővé. Az isteni rendelet megjelölésére szolgáló egyes szavak a megfontolás elemére mutatnak rá Isten céljában. Hiba lenne azonban ebből arra a következtetésre jutni, hogy Isten terve bármiféle olyan megfontolás eredménye, mely magában foglal némi rövidlátást, vagy vonakodást, mert ez egyszerűen csak annak a ténynek a jele, hogy nincsen vak döntés Istenben, csak intelligens és megfontolt cél.

3. A RENDELET ISTENRE ÉS EMBERRE EGYARÁNT VONATKOZIK. A rendelet először is tartalmaz utalást Isten munkáira. Korlátozva van azonban Isten *opera ad extra*, vagy tranzitív cselekedeteire, s nem vonatkozik Isten lényegi Lényére, sem az Isten Lényen belüli immanenstevékenységekre, amelyek a trinitárius megkülönböztetés eredményei. Isten nem rendelte el, hogy szent és igazságos legyen, sem azt, hogy három személyben és egylényegű módon létezzen, vagy hogy nemzze a Fiút. Ezek a dolgok *szükségszerűen* vannak úgy, ahogyan vannak, s nem függenek Isten opcionális akaratától. Az, ami lényegi Isten belső Lényének vonatkozásában, a rendelet tartalmának semmiféle részét sem képezheti. Ez csak az *opera ad extra*-t, vagy *exeuntia*-t tartalmazza. Míg azonban a rendelet elsősorban Istennek Magának a tetteire vonatkozik, ám nem korlátozódik azokra, hanem kiterjed teremtményeinek szabad cselekedeteire is. S a tény, hogy ezek is benne foglaltatnak a rendeletben, azokat abszolút bizonyossá teszi, jóllehet nem ugyanazon a módon foganatosíttatnak. Bizonyos Isten által elhatározott dolgok esetében azok nem pusztán csak megtörténnek, hanem Ő Maga viszi azokat végbe, vagy közvetlenül, mint például a teremtés munkája során, vagy a másodlagos okok közvetítésével, melyeknek az Ő ereje ad energiát. Ő Maga vállalja a felelősséget azért, hogy mindezek meglegyenek. Vannak azonban más dolgok, melyeket Isten belefoglalt a rendeletébe, ezáltal bizonyosak, de nem Ő Maga viszi azokat végbe, mint például racionális teremtményeinek bűnös cselekedeteit. A rendeletet, amennyiben ezekre a cselekedetekre vonatkozik, Isten megengedő rendeletének nevezik. Ez a név nem jelenti azt, hogy ezeknek a cselekedeteknek a jövőbeli lehetősége nem bizonyos Istenben, hanem csak azt, hogy Ő megengedi ezeknek bekövetkeztét racionális teremtményeinek szabad közreműködése által. Isten semmiképpen sem vállalja a felelősséget ezekért a bűnös cselekedetekért.

4. A CSELEKEDET ELRENDELÉSE NEM MAGA A CSELEKEDET. A rendeletek az isteni attribútumok belső megnyilvánulásai és gyakorlása, melyek a dolgok jövőbeni lehetőségét bizonyossá teszik, ám Isten intelligens akarásának eme gyakorlását nem szabad összekeverni az objektumainak a megvalósításával a teremtésben, a gondviselésben és a magváltásban. A teremtés elrendelése nem maga a teremtés, s a megigazítás elrendelése sem maga a megigazítás. Különbséget kell tennünk az elrendelés és a végrehajtása között. Istennek a világegyetemre vonatkozó ama rendelete, hogy az ember egy meghatározott cselekvési menetet kövessen, meglehetősen különbözik attól, mikor megparancsolja neki, hogy tegye is meg mindazt, ami elrendeltetett. A rendeletek nem az embernek szólnak és nem írott jog természetűek, s nem jelentenek sem kényszert, sem kötelezettséget az ember akarata számára.

D. Az isteni rendelet jellemzői

1. AZ ISTENI BÖLCSESSÉGEN ALAPSZIK. A „tanács” szó, mely az egyik fogalom, amivel a rendeletet jelölik, gondos megfontolást és konzultálást sejtet. Még az Istenség három személye közötti bizalmas érintkezést is magában foglalhatja. Isten ama titkának kijelentéséről beszélve, mely előzőleg el volt rejtve Benne, Pál azt mondja, hogy „Azért, hogy megismertettessék most a mennybeli fejedelemségekkel és hatalmasságokkal az egyház által az Istennek sokféle bölcsessége, amaz örök eleve-elvégezés szerint, a melyet megcselekedett a Krisztus Jézusban, a mi Urunkban” (Ef3:10-11). A rendelet bölcsessége következik az Isten örökkévaló célja megvalósításában megmutatkozó bölcsességből is. A költő így énekel a Zsolt104:24-ben: „Mily számtalanok a te műveid, Uram! Mindazokat bölcsen alkottad meg, és betelt a föld a te gazdagságoddal”. Ugyanez az elképzelés fejeződik ki a Péld3:19-ben: „Az Úr bölcsességgel fundálta a földet, erősítette az eget értelemmel”. V. ö. még Jer10:12, 51:15. Isten tanácsvégzésének bölcsességére következtethetünk még abból a tényből is, hogy mindörökké megingathatatlanul megáll, Zsolt33:11, Péld19:21. A rendelet nagyrészt meghaladhatja az emberi felfogóképességet, s lehet felfoghatatlan a véges elme számára, de nem tartalmaz semmit, ami irracionális, vagy önkényes lenne. Isten az elhatározását bölcs bepillantással és tudással alkotta meg.

2. ÖRÖKKÉVALÓ. Az isteni rendelet örökkévaló abban az értelemben, hogy teljességgel az örökkévalóságban van. Bizonyos értelemben mondható, hogy Isten minden cselekedete örökkévaló, mivel az Isteni Lényben nem létezik a pillanatok egymásutánisága. Bizonyos cselekedetei azonban bevégződnek az időben, mint például a teremtés és a megigazítás. A rendelet azonban, bár Istenen kívül álló dolgokra vonatkozik, mégis megmarad az Isteni Lényen belüli cselekedetnek, következésképpen örökkévaló a szó legszorosabb értelmében. Következésképpen tehát részt vesz az egyidejűségben és az egymásutániságban is, Csel15:18, Ef1:4, 2Tim1:9. A rendelet örökkévalósága magában foglalja azt is, hogy a sorrend, melyben a különböző elemei állnak egymáshoz viszonyítva, nem tekinthető időrendinek, csak logikainak. Létezik egy valódi időrendi sorrend a vonatkozó eseményekben, de nem az ezeket elrendelő rendeletben.

3. HATÉKONY. Ez nem azt jelenti, hogy úgy rendelte, hogy Ő Maga vitelez ki minden dolgot a saját erejével, ami csak szerepel az Ő rendeletében, hanem csak annyit, hogy az, amit elrendelt, egészen bizonyosan megvalósul, hogy semmi sem képes meghiúsítani az Ő céljait. Dr. A. A. Hodge mondja: „Maga a rendelet biztosítja, hogy az esemény minden egyes esetben lezajlik olyan okok következtében, melyek tökéletes összhangban hatnak a kérdéses esemény természetével. Azaz, egy erkölcsi cselekvő személy minden egyes szabad cselekedete esetén a rendelet biztosítja, hogy – (a) A cselekvő személy szabad cselekvő személy legyen. (b) Hogy az ő előzményei, valamint a cselekedet minden előzménye azok legyenek, amik. (c) Hogy a cselekedet minden adott *feltétele* az legyen, ami. (d) Hogy a cselekedet tökéletesen spontán és szabad legyen a cselekvő személy részéről. (e) Hogy ez természetesen a jövő legyen, Zsolt33:11, Péld19:21, Ézs46:10”.[51]

4. MEGVÁLTOZHATATLAN. Az emberek gyakorta megváltoztathatják terveiket különböző okok következtében, s meg is teszik ezt. Történhet ez azért, mert a terv nem rendelkezett komoly céllal, vagy mert az ember nem teljesen fogta fel, mit foglal magában a terv, vagy mert hiányzik neki a kivitelezéséhez szükséges erő. Istenben azonban semmi ilyesmi nem képzelhető el. Ő nem szűkölködik a tudásban, igazmondásban, vagy erőben. Következésképpen Neki nem kell megváltoztatni a rendeletét a hiányos ismeretek hiánya miatt, vagy mivel nem képes azt keresztülvinni. S Ő nem is fogja azt megváltoztatni, mivel Ő a változhatatlan Isten, s mivel Ő hűséges és igaz, Jób23:13-14, Zsolt33:11, Ézs46:10, Lk22:22, Csel2:23.

[51] *Outlines of Theology*, 203. oldal

5. FELTÉTLEN, VAGY ABSZOLÚT. Ez azt jelenti, hogy nem függ semmiféle részlegességtől, vagy bármitől, ami nem képezi magának a rendeletnek lényeges részét. A rendeleten belüli különböző elemek tényleg egymástól függenek, de a terv semmitől sem függ, ami nincs benne a rendeletben. A terv kivitelezése megkövetelhet eszközöket, vagy függhet bizonyos feltételektől, de ezek az eszközök, vagy feltételek szintén meghatározottak a rendelet által. Isten nem pusztán csak eldönti, hogy megmenti a bűnösöket anélkül, hogy ne határozná meg a rendelet kivitelezéséhez szükséges eszközöket is. Az eszközök, melyek egy előre eldöntött vég felé vezetnek, szintén elrendeltettek, Csel2:23, Ef2:8, 1Pt1:2. A rendelet abszolút jellege következik annak örökkévalóságából, megváltoztathatatlanságából, s kizárólagosan az Isten jótetszésétől való függőségétől. Ezt minden semi-pelágiánus és arminiánus tagadja.

6. EGYETEMES ÉS MINDENRE KITERJEDŐ. A rendelet tartalmazza mindazt, amiknek meg kell lennie a világban, legyen az a fizikai, vagy az erkölcsi birodalom, s legyen az jó, vagy gonosz, Ef1:11. Magában foglalja: (a) az emberek jócselekedeteit, Ef2:10, (b) bűnös cselekedeteiket, Péld16:4, Csel2:23, 4:27-28, (c) a lehetséges eseményeket, 1Móz45:(8, 50:20, Péld16:33, (d) mind az eszközöket, mind a végkifejleteket, Zsolt119:-89-91, 2Thessz2:13, Ef1:4, (e) az ember életének hosszát, Jób14:5, Zsolt39:5, valamint a lakóhelyét, Csel17:26.

7. A BŰN VONATKOZÁSÁBAN MEGENGEDŐ. Szokásos dolog úgy beszélni Isten rendeletéről az erkölcsi gonoszságot illetően, mint megengedőről. Rendeletével Isten az emberek bűnös cselekedeteit teljesen bizonyossá tette anélkül, hogy foganatosíttatta volna azokat a véges akaratra való közvetlen ráhatással. Ez azt jelenti, hogy Isten nem munkálja ki pozitív módon az emberben „mind az akarást, mind a cselekvést”, mikor az ember szembeszáll az Ő kijelentett akaratával. Gondosan meg kell jegyezni azonban, hogy ez a megengedő rendelet nem foglal magában passzív engedélyezését valaminek, ami nincs az isteni akarat irányítása alatt. Ez a rendelet abszolút bizonyossá teszi a jövőbeni bűnös cselekedeteket, de benne Isten eldönti, hogy (a) nem gátolja a véges akarat bűnös önrendelkezését, (b) szabályozza és ellenőrzi ennek a bűnös önrendelkezésnek az eredményeit. Zsolt78:29, 106:15, Csel14:16, 17:30.

E. Ellenvetések a rendeletek tantételével szemben

Amint már korábban említettük, csak a református teológia juttatja teljesen érvényre a rendeletek tantételét. A lutheránus teológusok rendszerint nem teológiailag, hanem szoteriológiailag értelmezik azzal a céllal, hogy megmutassák, miképpen nyerhetnek a hívők vigasztalást belőle. A pelágiánusok és a szociniánusok elvetik, mint bibliaelleneset, a semi-pelágiánusok és arminiánusok csekély hasznát mutatják ki: egyesek mindenestül elvetik, mások csak azért vetik fel, hogy harcba szálljanak vele, megint mások csak az Isten előre tudásától függően feltételes rendeletet vallanak. A tantétellel szemben megfogalmazott ellenvetések alapjában véve mindig ugyanazok.

1. NEM EGYEZTETHETŐ ÖSSZE AZ EMBER ERKÖLCSI SZABADSÁGÁVAL. Az ember szabadon cselekvő személy, rendelkezik a racionális önmeghatározás hatalmával. Képes reagálni, értelmes módon bizonyos végkimeneteleket kiválasztani, s képes megszabni a velük kapcsolatos tetteit. Isten rendelete azonban a szükségszerűséget hozza magával. Isten vagy elrendelte minden dolog megvalósulását, vagy ha azt nem is rendelte el, legalábbis azt elrendelte, hogy azoknak meg kell történniük. Megszabta az ember életének lefolyását az ő számára.[52] Válaszul erre az ellenvetésre elmondhatjuk, hogy a Biblia természetesen nem azzal a feltevésből indul ki, hogy az isteni rendelet összeegyeztethetetlen az ember szabad

[52] V. ö. Watson, *Theological Institution,* 2. rész, XXVIII. fejezet, Miley, *Systematic Theology*, 2. kötet, 271. és azt követő oldalak

akaratával. Világosan kijelenti, hogy Isten elrendelte az emberek szabad cselekedeteit, de azt is egyúttal, hogy a cselekvők ennek ellenére szabadok, tehát felelősek a tetteikért, 1Móz50:19-20, Csel2:23, 4:27-28. Elrendeltetett, hogy a zsidók feszítsék keresztre Jézust, mégis teljesen szabadok voltak bűnös cselekedeteik sorozatában, s a felelősség rájuk hárult ezért a bűncselekményért. A Szentírásban egyetlen egy jele sincs annak, hogy az ihletett szerzői tudatában lennének ellentmondásnak ezeknek a dolgoknak a vonatkozásában. Soha nem próbálták meg a kettőt harmóniába hozni. Ez joggal tarthat minket vissza attól, hogy ellentmondást tételezzünk itt fel, még akkor sem, ha nem agyunk képesek összeegyeztetni mindkét igazságot.

Sőt, azt is észben kell tartanunk, hogy Isten nem rendelte el azt, hogy *a saját közvetlen cselekedetével* foganatosíttassék mindaz, aminek meg kell lennie. Az isteni rendelet csak bizonyosságot visz bele az eseményekbe, de ez nem foglalja magában azt, hogy Isten aktívan fogja mindezt foganatosítani, így az a kérdés tulajdonképpen itt oldódik meg, hogy vajon a megelőző bizonyosság összeegyeztethető-e a szabad cselekvéssel. S a tapasztalat is azt tanítja nekünk, hogy lehetünk ésszerűen bizonyosak abban, hogy adott jellemű ember miképpen fog viselkedni bizonyos körülmények között anélkül, hogy a legcsekélyebb módon is megsértenénk a szabadságát. Jeremiás próféta megjövendölte, hogy a káldeusok beveszik Jeruzsálemet. Tudta, hogy a közelgő esemény bizonyos, de a káldeusok mégis szabadon követték saját vágyaikat a prófécia betöltése során. Az efféle bizonyosság tényleg összeegyeztethetetlen a közömbösség pelágiánus szabadságával, amelynek megfelelően az ember akarata semmiféle módon sem meghatározott, hanem teljességgel meghatározatlan, így minden akaratában képes az ellenkezője mellett dönteni nemcsak minden külső indíték, de az összes belső megfontolás és ítélet, hajlam és vágy, sőt az egész jellem és az ember belső állapota ellenére is. Mostanában azonban általánosan elismerik, hogy az akaratnak ez a szabadsága pusztán pszichológiai fikció. A rendelet azonban nem összeegyeztethetetlen az emberi szabadsággal a racionális önmeghatározás értelmében, melynek megfelelően az ember, harmóniában megelőző gondolataival és ítéleteivel, hajlamaival és vágyaival, sőt egész jellemével, szabadon cselekszik. Ennek a szabadságnak megvannak a maga törvényei, és minél jobban megismerkedünk ezekkel, annál biztosabbak lehetünk abban, hogy a szabadon cselekvő személy mit fog tenni adott körülmények között. Természetesen óvakodnunk kell mindenféle determinizmustól, legyen az materialista, panteista és racionalista a szabadságról alkotott fogalmunkkal a racionális önmeghatározás értelmében.

A rendelet nem összeegyeztethetetlenebb a szabadon cselekvő személlyel, mint amennyire az előre tudás az, mégis azonban az ellenfelek, akik jórészt semi-pelágiánusok, vagy arminiánusok, az isteni előre tudásban hisznek. Előre tudásával Isten *ismeri* az örökkévalóságtól fogva minden esemény *bizonyos jövőbeni lehetőségét*. Eleve-elrendelése alapján határozta meg jövőjüket bizonyossággal. Az arminiánus természetesen azt fogja mondani, hogy ő nem hisz abban az előre tudásban, ami azon a rendeleten alapszik, mely bizonyossá teszi a dolgokat, hanem csak a tények és események olyan előre ismeretében, amely az ember szabad akaratától függ, következésképpen meghatározatlan. Nos, az ember szabad cselekedeteinek efféle előre tudása lehetséges lehet, ha az ember még a szabadságában is az Isten által megszabott törvényekkel harmóniában tevékenykedik; ám lehetetlennek tűnik előre ismerni eseményeket, melyek teljességgel egy elvektől mentes akarat véletlen döntéseitől függenek, amely a lélek állapotától, a fennálló feltételektől és az elme számára megjelenő indítékoktól függetlenül bármelyik pillanatban képes bármelyik irányba fordulni. Efféle események csak puszta véletlenként ismerhetők előre.

2. EZ ELVESZ MINDEN SERKENTŐ TÉNYEZŐT AZ EMBERI ERŐFESZÍTÉSTŐL. Ez az ellenvetés így szól: az emberek természetes módon azt mondják majd, hogy ha minden dolognak úgy kell megtörténnie, ahogyan Isten elrendelte, akkor nem kell aggódniuk a jövőről, és nem kell semmi erőfeszítést sem kifejteniük az üdvösség

megszerzésére. Ez azonban aligha korrekt. Az efféleképpen beszélő emberek esetében ez rendszerint a hanyagság és az engedetlenség mentegetése. Az isteni rendeletek nem cselekvési szabályként vannak az embereknek címezve, s nem is képezhetnek efféle szabályt, mivel tartalmuk csak a megvalósulásukon keresztül, tehát utána válik ismertté. Van azonban cselekvési szabály, mely a törvényben és az evangéliumban testesül meg, s ez felelőssé teszi az embereket, hogy az Isten által elrendelt eszközöket használják.

Ez az ellenvetés figyelmen kívül hagyja az Isten rendelete által megszabott logikai viszonyt az eszközök és az elérni kívánt végkifejlet között. A rendelet nemcsak az emberi élet különböző dolgait foglalja magában, hanem a szabad emberi tetteket is, melyek logikailag megelőzik ezeket, s amelyek a kívánt eredményt elérendő rendeltettek el. Abszolút biztos volt, hogy mindazok, akik Pál apostollal együtt utaztak a hajóban (Csel27), meg fognak menekülni, de ugyanilyen bizonyos volt az is, hogy eme végkifejlet biztosítása érdekében minden tengerésznek a hajón kellett maradnia. S mivel a rendelet felállít egy kölcsönös kapcsolatot az eszközök és a végkifejletek között, s a végkifejletek csak mint az eszközök eredményei rendeltetnek el, ez inkább a törekvésre buzdít ahelyett, hogy elbátortalanítana. A bátor és állhatatos erőfeszítések indítéka az erőteljes hit abban a tényben, hogy az isteni rendeleteknek megfelelően siker koronázza majd a fárasztó munkát. A Rendelet alapján a Szentírás arra biztat minket, hogy szorgalmasan használjuk a kijelölt eszközöket, Fil3:13, Ef2:10.

3. EZ ISTENT TESZI MEG A BŰN SZERZŐJÉVÉ. Ez, ha igaz, természetesen legyőzhetetlen ellenvetést jelent, mivel Isten nem lehet a bűn szerzője. Ez egyformán következik a Szentírásból, Zsolt92:16, Préd7:29, Jak1:13, 1Jn1:5, Isten törvényéből, mely megtilt minden bűnt, valamint Isten szentségéből. A vád azonban nem igaz: a rendelet Istent csak ama szabad erkölcsi lények szerzőjévé teszi meg, akik viszont a bűn szerzői. Isten elrendeli szabad akaratuk fenntartását, életkörülményeik szabályozását és annak engedélyezését, hogy ez a szabad akarat rengeteg cselekvésben tevékenykedhessen, melyek közül némelyek bűnösek. Jó és szent okokból biztosnak rendeli eme bűnös cselekedeteket, de nem rendeli el a gonosz vágyak, vagy választások munkáját hathatósan az emberben. A bűnre vonatkozó rendelet nem hathatós, hanem megengedő, vagyis engedélyező rendelet, nem pedig a bűnt az isteni hathatósággal létrehozó rendelet. Semmiféle nehézség nem kapcsolódik ehhez a rendelethez, ami nem kapcsolja egy *pusztán* passzív rendelethez azt is, amit Ő nagyon is megakadályozhatna, amint azt az arminiánusok, akik általában felvetik ezt a kifogást, vélik. Mondhatjuk azonban, hogy noha az Ő bűnt megengedő rendelete bizonyossá teszi a bűn belépését a világba, ebben azonban nem talál örömöt, hanem csak a saját ön-kijelentésének céljából ítélte szükségesnek az erkölcsi gonoszság engedélyezését, bármilyen utálatos is legyen az az Ő természete számára.

II. Predesztináció

Az isteni rendelet tárgyalásáról rátérve a predesztinációra, még mindig ugyanazzal a témával foglalkozunk, de áttérünk az egyetemesről a részlegesre. A „predesztináció" szót nem mindig használták ugyanabban az értelemben. Időnként csak az általános „rendelet" szó szinonimájaként szerepel. Más esetekben Isten célját jelöli minden erkölcsi teremtménye vonatkozásában. A leggyakrabban azonban „Isten tanácsvégzését jelenti a bukott emberekkel kapcsolatosan, beleértve egyesek szuverén kiválasztását és a többiek igazságos elvettetését". A jelen elemzésben elsősorban ebben az utóbbi értelemben használjuk, bár nem teljesen zárjuk ki a másodiknak említett jelentését sem.

A. A predesztináció tantétele a történelemben

A predesztináció a történelemben egészen Ágostonig nem volt fontos téma. A korai egyházatyák utaltak rá, de még nem látszik, hogy túl világos fogalmat alkottak volna róla. Egészében véve úgy tekintették, mint Isten előretudását az emberi cselekedetekről, aminek alapján határozza meg az ő jövőbeni sorsukat. Ezért volt lehetséges Pelágius számára, hogy a korai egyházatyák egyikére-másikára hivatkozzon. „Pelágius szerint", mondja Wiggers, „az eleve elrendelés az üdvösségre, vagy a kárhozatra az előre tudáson alapszik. Következésképpen nem ismerte el az 'abszolút predesztinációt', hanem csak a minden tekintetben 'feltételes predesztinációt'".[53] Először Ágoston maga is erre az nézetre hajlott, ám az Isten jótetszése szuverén jellegének mélyebb tanulmányozása elvezette őt annak meglátására, hogy a predesztináció semmiképpen sem Istennek az emberi cselekedetekkel kapcsolatos előre tudásától függ, hanem inkább alapja volt az isteni előre tudásnak. Az elvettetés általa történő képviselete nem annyira egyértelmű, mint amilyen lehetne. Egyes kijelentései arra vonatkoznak, hogy a predesztinációban Isten tudja, hogy Ő Maga mit fog cselekedni, s azt is képes tudni, hogy mit nem fog cselekedni, mint például az összes bűnt, s úgy beszél a választottakról, mint a predesztináció alanyairól, míg az elvetettekről, mint az isteni előre tudás alanyairól.[54] Más helyeken azonban az elvetettekről is a predesztináció alanyaiként beszél, nem lehet tehát kétséges, hogy a kettős predesztinációt tanította. Felismerte azonban a különbségüket, ragaszkodván ahhoz, hogy Isten nem predesztinált a kárhozatra, s a hozzá vezető eszközöket sem predesztinálta úgy, mint az üdvösség esetében, s hogy a predesztináció az életre tisztán szuverén, míg a predesztináció az örök halálra egyúttal ítéletes is és figyelembe veszi az ember bűneit.[55]

Ágoston nézete hatalmas ellenállásba ütközött különösen Franciaországban, ahol a semi-pelágiánusok, miközben elismerték az isteni kegyelem szükségességét az üdvösséghez, megismételték az előre tudáson alapuló predesztináció tantételét. S azok, akik felvállalták Ágoston védelmét, kényszerítve érezték magukat, hogy bizonyos lényeges pontokon engedményeket tegyenek. Nem voltak képesek érvényre juttatni a kettős predesztináció tantételét. Csak Gottschalk és néhány barátja vallották ezt, ám hamarosan elhallgattattak, és a semi-pelágiánusok kerekedtek felül, legalábbis az egyházi vezetők köreiben. A középkor vége felé teljesen nyilvánvalóvá vált, hogy a római katolikus egyház szabad kezet ad a predesztináció tantételében. Mindaddig, amíg tanítói azt vallották, hogy Isten minden ember üdvösségét akarta, nemcsak a választottakét, Aquinói Tamással együtt haladhattak az ágostonizmus irányában a predesztináció tantételében, vagy Mollinával együtt járhatták a

[53] *Augustinism and Pelagianism*, 252. oldal
[54] V. ö, Wiggers, ugyanott, 239. oldal, Dijk, *Om't Eeuwig Welbehagen*, 39. és azt követő oldalak, Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino, en Calvijn*, 149. és azt követő oldalak.
[55] V. ö. Dyk, ugyanott, 40. oldal, Polman, ugyanott, 158. oldal

semi-pelagiánizmus útját, amint jobbnak látták. Ez azt jelenti, hogy még azok is, akik Aquinói Tamáshoz hasonlóan hittek az abszolút és kettős predesztinációban, ezt a tantételt nem voltak képesek következetesen érvényre juttatni és meghatározóvá tenni a teológiájuk többi része számára.

A XVI. század reformátorai közül mindenki a predesztináció legszigorúbb tantételét támogatta. Ez még Melanchton esetében is igaz az ő korai időszakában. Luther elfogadta az abszolút predesztináció tantételét, jóllehet a meggyőződés, miszerint Isten mindenkit üdvözíteni akart, életének némileg későbbi szakaszában tompította a predesztináció tantételét. Ez a tantétel fokozatosan kikopott a lutheranizmusból, mely most teljesen, vagy részben (elvettetés) feltételesnek tekinti azt. Kálvin szigorúan fenntartotta az ágostoni kettős predesztináció tanát. Egyidejűleg a saját tantételében Pighius ellen kihangsúlyozta azt a tényt is, hogy a bűnnek a világba való belépésére vonatkozó rendelet megengedő rendelet volt, s hogy az elvettetés rendeletét úgy kell megfogalmazni, hogy Istent se ne tegye a bűn szerzőjévé, se ne tegye bármi módon felelőssé azért. A református hitvallások kiemelkedően következetesek voltak ennek a tantételnek a megfogalmazásában, jóllehet ezek nem mindegyike fejti azt ki egyforma teljességgel és pontossággal. A tantétellel szembeni arminiánus támadás miatt a dordrechti kánonok a tantétel világos és részletes megfogalmazását tartalmazzák. Az arminiánus típusú egyházakban az abszolút predesztináció tantételét felváltották a feltételes predesztináció tantételével.

Schleiermacher napjaitól kezdődően a predesztináció tantételét egészen más formába öntötték. A vallást úgy tekintették, mint az abszolút függőség érzését, a *Hinneigung zum Weltall*-t, a végső függőség érzését az okozati viszonytól, ami jellemző a természet rendjére annak minden megváltoztathatatlan törvényével és másodlagos okával, melyek viszont meghatározóak minden emberi elhatározás és cselekedet számára. S a predesztinációt ezzel a természet által való előre meghatározottsággal, vagyis a világban való az egyetemes okozati kapcsolatokkal azonosították. Otto csípős megbélyegzése nem túl komoly: „Nem lehetne a teológiai spekulációnak hibásabb terméke, a vallásos elképzeléseknek alapvetőbb meghamisítása nála, s ez természetesen nem az ellen szól, hogy a racionalisták antagonisztikusnak érzik, mivel ez maga is a szilárd racionalizmus egy darabja, egyúttal azonban a 'predesztináció' tényleges vallásos elképzelésének teljes elvetése".[56] A modern liberális teológiában a predesztináció tantétele kevés tetszést arat. G. B. Foster a determinizmus kategóriájába sorolja, Macintosh úgy képviseli, mint *az összes ember* predesztinációját Jézus Krisztus képmásához hasonlóvá válásra, mások pedig bizonyos hivatalok, vagy előjogok predesztinációjára egyszerűsítik azt le.

Napjainkban Barth fordított ismét figyelmet a predesztinációra, de olyan felépítményt adott neki, amely még távolról sem kapcsolható Ágostonéhoz, vagy Kálvinéhoz. A reformátorokkal együtt vallja Isten szuverén szabadságát a kiválasztásban, a kijelentésben, elhívásban, stb.[57] Ugyanakkor viszont nem látja a predesztinációban az emberek előre elrendelt elkülönítését, s nem értelmezi a kiválasztást Kálvinhoz hasonlóan részleges kiválasztásnak. Ez nyilvánvaló abból, amit *Römerbrief* című munkájának 332. oldalán mond. Camfield ezért mondja a *Revelation and the Holy Spirit*[58] című, a barthiánus teológiával kapcsolatos esszéjében: „Ki kell hangsúlyozni, hogy a predesztináció nem jelenti az emberek egyik részének kiválasztását az üdvösségre, míg a többieket a kárhozatra valamiféle ismeretlen és megismerhetetlen hatalom elhatározásának megfelelően. Ez az elképzelés nem tartozik a valódi predesztinációhoz". A predesztináció válságba sodorja az embert a kijelentés és elhatározás pillanatában. Elítéli őt abban a viszonyban, melyben Istennel áll a természettől fogva, s ebben a viszonyban elveti őt, ám kiválasztja abban a viszonyban, amelyben

[56] *The Idea of the Holy*, 90. oldal
[57] *The Doctrine of the Word of God*, 168. oldal, *Römerbrief*, (2. kiadás), 332.
[58] 92. oldal

Krisztusban hívatik el, s amelyre rendeltetett a teremtés során. Ha az ember hittel válaszol az Isten kijelentésére, akkor az, amivé Isten akarja, hogy váljon, azaz kiválasztott, ha azonban nem válaszol, megmarad elvetettnek. Mivel azonban az ember mindig válságban van, a feltétel nélküli megbocsátás és a teljes elvettetés mindenkire egyformán vonatkozik. Ézsau válhat Jákobbá, de Jákob is válhat még egyszer Ézsauvá. McConnachie mondja: „Barth, valamint ahogyan ő hiszi, szent Pál számára az egyén nem a kiválasztás, vagy elvettetés alanya, hanem inkább a kiválasztás, vagy elvettetés arénája. A két választás ugyanabban az egyénben találkoznak, de oly módon, hogy az emberi oldalról nézve az ember mindig elvetett, míg az isteni oldalról nézve az ember mindig kiválasztott… A kiválasztás alapja a hit. Az elvettetés alapja a hit hiánya. De ki az, aki hisz? S ki a hitetlen? A hit és a hitetlenség Istenen alapszik. Egy titok kapujában állunk”.[59]

B. A predesztináció biblia fogalmai

A következő fogalmakat vesszük itt figyelembe:

1. A HÉBER *YADA’*, VALAMINT A GÖRÖG *GINOSKEIN, PROGINOSKEIN* ÉS *PROGNOSIS* SZAVAK. A *yada’* szó jelentheti egyszerűen azt, hogy „tudni”, vagy „tudomásul venni” valakit, vagy valamit, de használható a „valakit szerető gondoskodással megismerni”, vagy „valakit a szerető gondoskodás tárgyává tenni” bővebb értelemben is. Ebben az értelemben a kiválasztás elképzelését szolgálja, 1Móz18:19, Ám3:2, Hós13:5. A *proginoskein* és a *prognosis* szavak jelentését az Újszövetségben nem a *yada’* klasszikus, hanem speciális jelentésének használata határozza meg. Ezek nem egyszerű intellektuális előre látást, vagy előre tudást jelentenek, puszta tudásszerzés valamiről előzetesen, hanem inkább szelektív tudás, amely valakit előnyben részesít és az illetőt a szeretet tárgyává teszi és így közelíti meg az eleve elrendelés elképzelését, Csel2:23, (v. ö. 4:28), R,8:29, 11:2, 1Pt1:2. Ezek az igehelyek egyszerűen elveszítik jelentésüket, ha a szavakat abban az értelemben vesszük, hogy mindössze előre megismerni valakit, mert ebben az értelemben Isten mindenkit előre ismer. Még az arminiánusok is kényszerítve érezték magukat, hogy határozottabb jelentést tulajdonítsanak ezeknek a szavaknak, nevezetesen hogy abszolút bizonyossággal előre ismerni valakit bizonyos állapotban, vagy körülmények között. Ez magában foglalja az abszolút bizonyosságot erről a jövőbeni állapotról, s pont eme ok miatt jut nagyon közel a predesztináció elképzeléséhez. S nemcsak ezek a szavak, de még az egyszerű *ginoskein* is bír ezzel a jelentéssel egyes esetekben, 1Kor8:3, Gal4:9, 2Tim2:19.[60]

2. A HÉBER *BACHAR* ÉS A GÖRÖG *EKLEGESTHAI* ÉS *EKLOGE* SZAVAK. Ezek a szavak kihangsúlyozzák a választás, vagy kiválasztás elemét Isten rendeletében, mely a bűnösök örökkévaló sorsára vonatkozik, mégpedig a jótetszéssel társuló választást. Ezek annak a ténynek a jelzésére szolgálnak, hogy Isten kiválaszt egy bizonyos számú egyedet az emberi fajból, és speciális viszonyba helyezi őket Önmagával. Időnként magukban foglalják a bizonyos kiváltságra való elhívás, vagy az üdvösségre való elhívás elképzelését, hiba azonban azt gondolni, mint teszik azt egyesek, hogy ez kimeríti jelentésüket. Tökéletesen nyilvánvaló, hogy ezek egyetemesen egy megelőző és örökkévaló kiválasztásra vonatkoznak, Rm9:11, 11:5, Ef1:4, 2Thessz2:13.

3. A GÖRÖG *PROORIZEIN* ÉS *PROORISMOS* SZAVAK. Ezek a szavak mindig az abszolút predesztinációra vonatkoznak. Eltérően más szavaktól ezek tényleg megkövetelik a kiegészítést. Természetes módon merül fel a kérdés: eleve elrendelve mire? Ezek a szavak mindig az emberek valamiféle végre való eleve elrendeltetésére utalnak és a Bibliából nyilvánvaló, hogy a vég lehet jó, vagy rossz, Csel4:18, Ef1:5. A vég azonban, amire utalnak,

[59] *The Significance of Karl Barth*, 240. és azt követő oldalak

[60] V. ö. C. W. Hodge „*Foreknow, Foreknowledge*” című cikkével az *International Standard Bible Encyclopaedia*-ban

nem szükségszerűen a végső vég, hanem gyakrabban valamiféle vég az időben, amely viszont csak átmenet a végső vég felé, Csel4:28, Rm8:29, 1Kor2:7, Ef1:5,11.

4. A GÖRÖG *PROTITHENAI* ÉS *PROTHESIS* SZAVAK. Ezeken a szavakban a figyelem arra a tényre irányul, hogy Isten határozott tervet állít Maga elé, amelyhez rendületlenül ragaszkodik. Ezek határozottan utalnak Isten ama céljára, hogy üdvösségre predesztinálja az embereket, Rm8:29, 9:11, Ef1:9, 11, 2Tim1:9.

C. A predesztináció szerzője és tárgyai

1. A SZERZŐ. A predesztináció rendelete minden részében kétséget kizáróan a Szentháromság mindegyik személyének együttes cselekedete, Akik egyek a tanácsvégzésükben és akaratukban. Az üdvökonómiában azonban, amint azt a Szentírás kijelenti, a predesztináció szuverén cselekedete inkább az Atyának tulajdoníttatik, Jn17:6,9, Rm8:29, Ef1:4, 1Pt1:2.

2. A PREDESZTINÁCIÓ TÁRGYAI. Általánosságban Isten rendeletétől eltérően a predesztináció csak Isten racionális teremtményeire vonatkozik. A leggyakrabban a bukott emberekkel kapcsolatos. Azonban szélesebb értelemben is használatos és itt egy átfogóbb értelemben használjuk, hogy a predesztináció minden tárgyát magában foglalja. Így magában foglalja Isten minden racionális teremtményét, azaz:

a. *Minden embert, jókat és gonoszakat egyaránt*. Ezeket nemcsak csoportokként, hanem egyénekként is magában foglalja, Csel4:28, Rm8:29-30, 9:11-13, Ef1:5,11.

b. *Az angyalokat, jókat és gonoszokat egyaránt*. A Biblia nem csak szent angyalokról beszél, Mk8:38, Lk9:26, hanem gonosz angyalokról is, akik nem tartották meg fejedelemségüket, 2Pt2:4, Júd6, de világosan megemlíti a kiválasztott angyalokat is, utalva ezzel arra, hogy voltak nem kiválasztott angyalok is. Természetes módon merül fel a kérdés: miképpen fogjuk fel az angyalok predesztinációját. Egyesek szerint ez csak annyit jelent, hogy Isten egyetemesen elhatározta, hogy a szentnek megmaradt angyalok megerősíttetnek az üdvösség állapotában, míg a többiek elvesznek. Ez azonban egyáltalában nincs harmóniában a predesztináció bibliai elképzelésével. Ez inkább azt jelenti, hogy Isten, Önmagának elégséges okból, elrendelte, hogy egyes angyaloknak megadja a teremtés által nekik adott kegyelem mellett, ami magában foglalta az ahhoz elégséges erőt, hogy szentek maradjanak, az állhatatosság speciális kegyelmét, amit viszont másoktól megvont. Az angyalok és az emberek predesztinációja között vannak különbségek: (1) Az emberek predesztinációja felfogható infralapszáriusként is, az angyalok predesztinációja azonban csak szupralapszáriusként értelmezhető. Isten nem választott ki bizonyos számút a bukott angyalok tömegéből. (2) Az angyalok nem lettek kiválasztva, vagy predesztinálva Krisztusban, mind Közbenjáróban, hanem csak Krisztusban, mint Fejben, azazhogy szolgálati viszonyban álljanak Vele.

c. *Krisztust, mint Közbenjárót*. Krisztus volt a predesztináció tárgya abban az értelemben, hogy (1) az Atya szokásos szeretetétől különböző speciális szeretete az örökkévalóságtól fogva a Fiún nyugodott, 1Pt1:20, 2:4, (2) közbenjárói minőségében Isten jótetszésének tárgyát is képezte, 1Pt2:4, (3) mint Közbenjáró, Isten speciális képmásával lett felékesítve, amire a hívőknek el kell változniuk, Rm8:29, és (4) a királyság minden dicsőségével egyetemben, valamint a birtokba vételéhez vezető eszközök a számára rendeltettek, hogy ezeket továbbadhassa a hívőknek, Lk22:29.

D. A predesztináció részei

A predesztináció két részből áll, nevezetesen a kiválasztásból és az elvettetésből, mind a jók, mind a gonoszok végső végének eleve elrendeléséből, valamint bizonyos közbenső végek elrendeléséből is, amelyek eszközként szolgálnak a végső sorsuk beteljesítéséhez.

1. A KIVÁLASZTÁS.

a. *A kiválasztás biblia elképzelése*. A Biblia több értelemben beszél a kiválasztásról. Létezik (1) Izraelnek, mint népnek a kiválasztása speciális előjogokra és speciális szolgálatra, 5Móz4:37, 7:6-8, 10:15, Hós13:5. (2) Egyének kiválasztása bizonyos hivatalra, vagy valamiféle speciális szolgálat ellátására, mint például Mózes, 2Móz3, vagy a papok, 5Móz18:5, a királyok 1Sám10:24, Zsolt78:70, a próféták, Jer10:5, és az apostolok Jn6:70, Csel9:15 esetében. (3) Egyének kiválasztása, hogy Isten gyermekei legyenek és örökösei az örök dicsőségnek, Mt22:14, Rm11:5, 1Kor1:27-28, Ef1:4, 1Thessz1:4, 1Pt1:2, 2Pt1:10. Az utóbbi az a kiválasztás, amellyel itt a predesztináció részeként foglalkozunk. Meghatározható úgy, mint *Isten örökkévaló cselekedete, mely által Ő, szuverén jótetszéséből, s nem valamiféle bennük előre látott érdemek alapján kiválaszt egy bizonyos számú embert, hogy megajándékozottjai legyenek a speciális kegyelemnek és az örök üdvösségnek*. Rövidebben azt is mondhatjuk, hogy Isten örökkévaló célja az emberi faj bizonyos részének üdvözítése Jézus Krisztusban és Általa.

b. *A kiválasztás jellemzői*. A kiválasztás jellemzői azonosak általánosságban a rendeletek jellemzőivel. A kiválasztás elrendelése: (1) *Isten szuverén akaratának, az Ő jótetszésének kifejeződése*. Ez egyebek mellett azt jelenti, hogy Krisztus, a Közbenjáró nem a kiválasztás hajtó, mozgató, vagy érdemdús oka magának a kiválasztásnak. Ez lehetetlen, mivel Ő Maga is a kiválasztás egyik tárgya, s mivel mikor Magára vállalta a közbenjárói munkáját a Megváltás Tanácsában, már ki volt jelölve a neki adott fix létszám. A kiválasztás logikailag megelőzi a Békesség Tanácsát. Isten kiválasztó szeretete megelőzi a Fiú elküldését, Jn3:16, Rm5:8, 2Tim1:9, 1Jn4:9. Azt kimondva, hogy a kiválasztás elrendelése az isteni jótetszésből ered kizárja azt az elképzelést, hogy bármi emberben található határozza azt meg, például előre látott hit, vagy jócselekedetek, Rm9:11, 2Tim1:9. (2) *Megváltoztathatatlan, következésképpen a kiválasztottak üdvösségét bizonyossá teszi*. Isten a kiválasztás elrendelését saját teljesítőképességével valósítja meg azzal az üdvözítő munkával, amit Jézus Krisztusban végez el. Az Ő célja az, hogy egyesek higgyenek, és végig kitartsanak, s ezt az eredményt Krisztus objektív munkájával és a Szentlélek szubjektív tevékenységével biztosítja, Rm8:29-30, 11:29, 2Tim2:19. Ez az a szilárd alap, „melynek pecsétje ez: Ismeri az Úr az övéit". S mint ilyen, a gazdag vigasztalás forrása minden hívő számára. Végső üdvösségük nem az ő bizonytalan engedelmességüktől függ, hanem Isten változhatatlan célja a garanciája. (3) *Örökkévaló, azaz az örökkévalóságtól fogva fennáll*. Ezt az isteni kiválasztást soha nem szabad azonosítani semmiféle *időszakos* kiválasztással, történjen az Isten speciális kegyelmének élvezete végett ebben az életben, vagy speciális kiváltságok és felelős szolgálatok végett, illetve a dicsőség ettől kezdődő öröklése céljából, hanem örökkévalónak kell tekinteni, Rm8:29-30, Ef1:4-5. (4) *Feltétel nélküli*. A kiválasztás semmi módon sem függ az ember előre látott hitétől, vagy jócselekedeteitől, amint az arminiánusok tanítják, hanem kizárólag csak Isten szuverén jótetszésétől, Aki a hit és s jócselekedetek szerzője is, Rm9:11, Csel 13:48, 2Tim1:9, 1Pt1:2. Mivel minden ember bűnös és eljátszotta Isten áldásait, nincs alapja efféle megkülönböztetésnek bennük, s mivel még a hívők hite és jócselekedetei is Isten kegyelmének a gyümölcsei, Ef2:8-10, 2Tim2:21, még ezek sem szolgáltathatnak efféle alapot, hiába látja ezeket előre Isten. (5) *Ellenállhatatlan*. Ez nem jelenti azt, hogy az ember nem ellenezheti bizonyos fokig a végrehajtását, de azt jelenti, hogy ez az ellenállás nem vezet sikerre. Azt sem jelenti, hogy Isten az Ő rendeletének végrehajtása során úgy győzi le az

emberi akaratot, ami nem egyeztethető össze az ember szabad cselekvési képességével. Azt azonban jelenti, hogy Isten képes olyan befolyást gyakorolni az emberi lélekre, hogy az akarja a kiválasztást, és gyakorol is, Zsolt110:3, Fil2:13. (6) *Nem vádolható igazságtalansággal*. A tény, hogy Isten előnyben részesít egyeseket, másokat pedig nem, nem jelenti azt, hogy igazságtalansággal lenne vádolható. Igazságtalanságról csak akkor beszélhetünk, ha az egyik félnek követelése van a másikkal szemben. Ha Isten tartozna a bűnbocsánattal és az örökélettel minden ember számára, akkor vádolhatnánk igazságtalansággal, ha csak korlátozott számú embert üdvözítene. Ám a bűnösnek abszolút semmi joga sincs követelni azokat az áldásokat, melyek az isteni kiválasztás folyamodványai. Nemcsak hogy nincs jogunk kérdőre vonni Istent egyesek kiválasztásáért és mások elvetéséért, hanem el kell ismernünk, hogy akkor is tökéletesen igaz volna, ha senkit sem üdvözítene, Mt20:14-15, Rm9:14.15.

c. *A kiválasztás célja*. Ennek az örökkévaló kiválasztásnak a célja kettős: (1) *Közvetett cél a választottak üdvössége*. Az, hogy az emberek az üdvösségre választattak, világosan tanítja Isten Igéje, Rm11:7-11, 2Thessz2:13. (2) *A végső cél Isten dicsősége*. Még az emberek üdvössége is ennek van alávetve. Az, hogy az Isten dicsősége a kiválasztó kegyelem legmagasabb rendű célja, nagyon hangsúlyosan szerepel az Ef1:6,12,14-ben. Napjaink szociális evangéliuma szereti kihangsúlyozni a tényt, hogy emberek választattak ki a szolgálatra. Amennyiben ez szándékos tagadása akar lenni az emberek üdvösségre és Isten dicsőségére való kiválasztásának, nyilvánvalóan bibliaellenes. Önmagában véve azonban az elképzelés, miszerint a választottak szolgálatra, vagy jócselekedetekre predesztináltak, teljességgel biblikus. Ef2:10, 2Tim2:21, ez a végcél azonban alá van rendelve a már említett végcéloknak.

2. AZ ELVETTETÉS. Hitvallási irataink nemcsak a kiválasztásról, hanem az elvettetésről is beszélnek.[61] Ágoston ugyanúgy tanította az elvettetés tantételét, mint a kiválasztását, de ez a „kemény tanítás" nagyon sok ellenkezésbe ütközött. A római katolikusok, a lutheránusok elsöprő többsége, az arminiánusok, és a metodisták általában elvetik azt a tantételt az abszolút formájában. Ha még beszélnek is elvettetésről, ez csak az előre tudás alapján történő elvettetés. Az, hogy Kálvin mélységesen a tudatában volt e tantétel komolyságának, tökéletesen nyilvánvaló a tényből, hogy úgy beszél róla, mint „*decretum horribile*"-ről (rettenetes végzésről).[62] Mégsem tagadta szabadon azt, amit fontos bibliai igazságnak tartott. Napjainkban egyes tanítók, akik azt állítják, hogy reformátusok, szembeszállnak ezzel a tantétellel. Barth olyan elvettetést tanít, amely azon alapszik, hogy az ember elveti Istennek a Krisztusban adott kijelentését. Brunnernek Barthnál látszólag biblikusabb az elképzelése a kiválasztásról, de teljességgel elutasítja az elvettetést. Elismeri, hogy ez logikailag következik a kiválasztás tantételéből, de óv az emberi logika vezetésétől erre az esetre nézve, mivel az elvettetés tantételét a Szentírás nem tanítja.[63]

a. *A tantétel megfogalmazása*. Az elvettetés megfogalmazható úgy, mint *Istennek ama örökkévaló rendelete, mellyel eldöntötte, hogy bizonyos embereket kihagy speciális kegyelmének működéséből és megbünteti őket a bűneikért az Ő igazságosságának kimutatása végett*. A következő pontok különleges hangsúlyt érdemelnek: (1) *Ez két elemet tartalmaz*. A legszokásosabb ismertetésnek megfelelően a református teológiában az elvettetés tantétele két elemet tartalmaz, nevezetesen a *mellőzést*, vagyis annak elhatározását, hogy egyes emberek kimaradnak, valamint az *elítélést* (néha *előzetes elítélésnek* nevezik), vagyis annak elhatározását, hogy a kimaradottak meg lesznek büntetve a bűneikért. Így kettős célt vált valóra: (a) egyesek kihagyását a megújító és üdvözítő kegyelem adományozásából, és (b) a szégyennek és Isten ítéletének kijelölését a számukra a bűneikért. A Belga Hitvallás csak az

[61] *Conf. Belg*. XVI. cikkely, *Canons of Dordt*, I,15.
[62] *Institúció*, III. 23:7
[63] *Our Faith*, 32. és azt követő oldalak

előzőt említi, de a Dordrechti Kánonok beszélnek az utóbbiról is. Egyes református teológusok elhagyják a második elemet az elvettetés tantételéből. Dabney jobban kedveli a bűnösök kárhozatát ítéletük előre látott és szándékolt eredményének tekinteni, megfosztván ezzel az elvettetést pozitív jellegétől, Dick pedig azon a véleményen van, hogy az ítélet rendeletét külön rendeletnek kellene tekinteni, nem pedig az elvettetés rendeletének részeként kezelni. Számunkra azonban úgy tűnik, hogy nincs jogunk kizárni a második elemet az elvettetés rendeletéből, vagy külön rendeletnek tekinteni azt. Az elvettetés pozitív oldalát a Szentírás oly világosan tanítja a kiválasztás ellentéteként, hogy nem tekinthetjük azt pusztán csak negatív valaminek, Rm9:21-22, Júd4. Ugyanakkor meg kell említenünk néhány különbséget az elvettetés tantételének két eleme között: (a) A mellőzés Isten szuverén cselekedete, pusztán az Ő jótetszésének cselekedete, melyben az ember vétkei nincsenek figyelembe véve, míg az előzetes elítélés egy jogi cselekedet, ami büntetéssel sújtja a bűnt. Még a szupralapszáriusok is hajlandók elismerni, hogy a kárhozatban a bűn figyelembe van véve. (b) A mellőzés oka nem ismeretes az ember számára. Nem lehet a bűn, mivel minden ember bűnös. Csak annyit mondhatunk, hogy Isten egyeseket jó és bölcs, Önmagának elégséges okokból mellőzött. Más oldalról viszont a kárhozat oka ismert: ez a bűn. (c) A mellőzés tisztán passzív, egyszerűen kihagyás az ember bárminemű cselekedete nélkül, a kárhozat azonban hatékony és pozitív. Azok, akik mellőzöttek, a bűneik miatt jutnak kárhozatra. (2) Óvakodnunk kell azonban az elképzeléstől, hogy mivel mind a kiválasztás, mind az elvettetés abszolút bizonyossággal meghatározzák a véget, melyre az ember predesztinált, valamint az eszközöket, melyekkel ez a vég megvalósul, ezért a kiválasztáshoz hasonlóan az elvettetés esetében is Isten az Ő saját közvetlen hatékonyságával vitelezi azt ki, amit elrendelt. Ez azt jelenti, hogy míg mondható, hogy Isten a szerzője a választottak újjászületésének, elhívásának, hitének, megigazulásának, és megszentelődésének, így velük kapcsolatos közvetlen cselekvésével valósítja meg a kiválasztásukat, az nem mondható, hogy Ő a felelős szerzője ugyanúgy a bukásnak, az igazságtalan körülményeknek, és az elvetettek bűnös cselekedeteinek a velük kapcsolatos közvetlen cselekvésével, ezáltal elvetettségük valóra váltásával. Isten rendelete kétségtelenül megszabta a bűnnek a világba való belépését, ám Ő nem predesztinált egyeseket a bűnre úgy, mint másokat a szentségre. S minthogy Ő a szent Isten, nem lehet a bűn szerzője. Az álláspontot, melyre Kálvin helyezkedik az Institúciójában, világosan jelzik az alábbi idézetek a *Calvin's Articles on Predestination*-ból:

„Jóllehet Isten akarata a legfelsőbb rendű és elsődleges oka minden dolognak s Isten a gonoszt és minden istentelent az akarata befolyása alatt tartja, Isten mindazonáltal nem nevezhető a bűn okának, sem a gonoszság szerzőjének, és nem is tehető ki semmiféle szemrehányásnak".

„Jóllehet a gonosz és az elvetettek Isten szolgái és eszközei az Ő titkos döntéseinek kivitelezésében, mindazonáltal Isten felfoghatatlan módon úgy munkálkodik bennük, és rajtuk keresztül, hogy nem szennyeződik be a vétkeikkel, mivel rosszindulatukat pártatlan és igazságos módon a jó végkifejlet eléréséhez használja fel, jóllehet ennek módszere gyakran rejtve marad előttünk".

„Tudatlanul és rágalmazó módon járnak el azok, akik azt mondják, hogy Isten a bűn szerzője, ha minden dolog az Ő akarata és elrendelése szerint történik, mivel nem tesznek különbséget az emberek romlottsága és Isten rejtett rendelései között".[64]

(3) Meg kell jegyezni, hogy az, amiből Isten egyeseket mellőzni határozott, az nem az Ő általános, hanem az üdvözítő kegyelme, az a kegyelem, mely a bűnösöket szentekké változtatja. Hiba azt gondolni, hogy ebben az életben az elvetettek teljesen meg vannak fosztva Isten jóindulatától. Isten nem korlátozza az Ő természeti ajándékainak szétosztását a kiválasztás céljával. Ő még csak azt sem engedi meg, hogy a kiválasztás és az elvettetés meghatározza eme ajándékok mértékét. Az elvetettek gyakorta nagyobb mértékben élvezik az

[64] Warfield idézetei a *Studies in Theology*-ból, 194. oldal

élet természeti áldásait, mint a választottak. Ami hatékonyan megkülönbözteti utóbbiakat az előbbiektől az, hogy ők tétettek Isten újjászülő és üdvözítő kegyelmének megajándékozottaivá.

b. *Az elvettetés tantételének bizonyítéka.* Az elvettetés tantétele természetes módon következik a helyzet logikájából. A kiválasztás mértéke elkerülhetetlenül maga után vonja az elvettetés mértékét. Ha a legbölcsebb Isten, Aki végtelen tudással rendelkezik, örökkévalóan üdvözíteni akart egyeseket, akkor Ő *ipso facto* nem akart üdvözíteni másokat. Ha egyeseket kijelölt, vagy kiválasztott, akkor eme ténnyel együtt másokat elvetett. Brunner óv ettől az állítástól, mivel a Biblia egy szóval sem tanítja az isteni predesztinációt az elvettetésre. Mi azonban úgy látjuk, hogy a Biblia nem mond ellent a kérdéses logikának, hanem igazolja azt. Mivel a Biblia elsősorban a megváltás kijelentése, természetes, hogy nincs annyi mondanivalója az elvettetésről, mint a kiválasztásról. Ám amit mond, az nagyon is elégséges, v. ö. Mt11:25-26, Rm9:13,17-18, 21-22, 11:7, Júd4, 1Pt2:8.

E. Szupra- és infralapszariánizmus

A predesztináció tantételét nem mindig pontosan ugyanabban a formában vezették elő. Különösen a reformáció napjai óta fokozatosan két különböző elképzelése alakult ki, melyeket az arminiánus vita idején elneveztek szupra- és infralapszariánizmusnak. A már létező különbségeket élesebben meghatározták, és erőteljesebben kihangsúlyozták az akkori teológiai viták következményeképpen. Dr. Dijk szerint a két vizsgált nézet eredeti formájában mindössze arra a kérdésre vonatkozó véleménykülönbség volt, hogy vajon az ember első bűne, mely a bukását okozta, predesztinálva volt-e, vagy csak az isteni előre tudás tárgyát képezte? Eredeti formájában a szupralapszariánizmus az előzőt, míg az infralapszariánizmus az utóbbit vallotta. A szónak eme értelmében Kálvin tisztán szupralapszárius volt. A különbségek továbbfejlődése Bezával, Kálvin genfi utódjával kezdődött. Ebben az eredetileg vitatott pont fokozatosan a háttérbe szorult és más eltérések kerültek előtérbe, melyek némelyikéről kiderült, hogy csak hangsúlybeli különbségek. A későbbi infralapszáriusok, például Rivet, Walaeus, Mastricht, Turretin, á Mark és de Moor mindegyike vallja, hogy az ember bukása benne foglaltatott a rendeletben, míg a későbbi szupralapszáriusok, például Beza, Gomarus, mártír Péter, Zanchius, Ursinus, Perkins, Twisse, Trigland, Voetius, Burmannus, Witsius és Comrie közül legalábbis néhányan vallják, hogy az elvettetés rendeletében Isten valamiképpen figyelembe vette a bűnt. Az infra- és szupralapszariánizmussal most a fejlettebb formájukban foglalkozunk.

1. A PONTOS ELTÉRÉSI PONTOK. Nagyon lényeges, hogy helyesen lássuk a kettő közötti eltérés pontját, vagy pontjait.

a. *Negatívan, nincs különbség*: (1) *Az eltérő nézetekben az isteni rendeletek időrendi sorrendjére vonatkozóan*. Mindenütt elismerik, hogy Isten rendelete egy és minden részében egyformán örökkévaló, ezért lehetetlen bármiféle időrendi sorrendiséget rendelni a benne szereplő elemekhez. (2) *Bármiféle lényegi különbségben annak vonatkozásában, hogy az ember bukása elrendeltetett-e, vagy csak az isteni előre tudás tárgyát képezte*. Ez lehetett, mint dr. Dijk mondja, az eredetileg eltérő pont, de bizonyos, hogy bárkiről, aki ragaszkodik hozzá, hogy a bukást Isten nem rendelte el, csak előre látta, most azt mondanák, hogy inkább arminiánus, semmint református vonalak mentén mozog. Mind a szupra-, mind az infralapszarianizmus elismeri, hogy a bukás benne foglaltatott az isteni rendeletben, s hogy a mellőzés Isten szuverén akaratának a cselekedete. (3) *Bármilyen lényegi különbségben azt a kérdést illetően, hogy a bűnt illető rendelet megengedő*. Létezik bizonyos különbség a minősítő melléknévre helyezett hangsúlyban. A szupralapszáriusok (néhány kivétellel)

hajlandók elismerni, hogy a bűnnel kapcsolatos rendelet megengedő, de gyorsan hozzáteszik, hogy mindazonáltal mégis biztossá teszi a bűnnek a világba való belépését. Az infralapszáriusok pedig (néhány kivétellel) elismerik, hogy a bűn benne foglaltatik Isten rendeletében, de gyorsan hozzáteszik, hogy ez a rendelet, amennyire a bűnre vonatkozik, inkább megengedő, semmint pozitív. Az előbbi időnként túlhangsúlyozza a pozitív elemet a bűnre vonatkozó rendeletben, s ezzel kiteszi magát a vádnak, hogy Istent teszi meg a bűn szerzőjének. Utóbbi időnként túlhangsúlyozza a rendelet megengedő jellegét, leegyszerűsítvén azt a puszta engedélyre, s ezzel kiteszi magát az arminianizmus vádjának. Egészében véve a szupralapszáriusok buzgón elvetik a rendelet bármiféle értelmezését, mely Istent tenné meg a bűn szerzőjének, az infralapszáriusok gondosan rámutatnak, hogy Istennek a bűnre vonatkozó megengedő akarata a bűnt a bizonyos jövővé teszi. (4) *Bármely lényegi különbségben azt a kérdést illetően, hogy vajon az elvettetésre vonatkozó rendelet számításba veszi-e a bűnt.* Néha úgy vezetik ezt fel, mintha Isten egyes embereket az örök pusztulásra ítélt volna pusztán szuverén akarata cselekedetével anélkül, hogy figyelembe venné az ő bűneiket: mintha egy zsarnokhoz hasonlóan egyszerűen úgy határozna, hogy racionális teremtményeinek nagy részét pusztán az Ő dicsőséges erényei kimutatása végett megsemmisíti. A szupralapszáriusok azonban irtóznak a zsarnoki Isten elképzelésétől, s közülük legalábbis néhányan határozottan kimondják, hogy míg a mellőzés Isten akaratának szuverén cselekedete, az elvettetés második eleme, nevezetesen az ítélet, a jog cselekedete és természetesen figyelembe veszi a bűnt. Ez azon a feltevésen alapszik, hogy logikailag a mellőzés megelőzi a teremtésre és a bukás engedélyezésére vonatkozó rendeletet, míg az ítélet követi azt. Ennek az álláspontnak a logikája megkérdőjelezhető, de legalábbis megmutatja, hogy a szupralapszárius, aki feltételezi, azt tanítja, hogy Isten figyelembe veszi a bűnt az elvettetés rendeletében.

b. *Pozitíven, a különbség vonatkozik:* (1) *A predesztináció mértékére.* A szupralapszáriusok belefoglalják a teremtésre és a bukás engedélyezésére vonatkozó rendeletet a predesztináció rendeletébe, míg az infralapszáriusok Isten rendeletéhez sorolják azt egyetemességben, s kizárják a predesztináció speciális elrendeléséből. Az előző szerint az ember nem úgy jelenik meg a predesztináció rendeletében, *mint teremtett és bukott*, hanem mint bizonyosan *megteremtendő és elbukó*, míg a másik szerint úgy jelenik meg abban, mint már megteremtett és elbukott. (2) *A rendeletek logikai sorrendje*. A kérdés az, hogy vajon a teremtési és a bukást engedélyező rendeletek eszközei voltak-e a megváltás rendeletének. A szupralapszáriusok azzal a feltételezéssel éltek, hogy a tervezés során a racionális elme a végkifejlettől halad visszafelé az eszközök irányában, így ami az első a tervezésben, utolsó a megvalósulásban. Ezért a következő sorrendet állították fel: (a) Isten rendelete Önmaga megdicsőítésére és különösen kegyelmének és igazságosságának magasztalására egyes racionális teremtmények üdvözítésében és a többiek elkárhozásában, melyek az isteni elmében még mindig csak lehetőségként léteznek. (b) Az ilyeténképpen kiválasztandók és elvetendők megteremtésének rendelete. (c) A választottak megigazításának és az elvetettek elítéltetésének rendelete. Másrészről az infralapszáriusok egy, a történelemhez jobban illeszkedő sorrendet javasoltak: (a) Az ember szentségben és áldottságban való megteremtésének rendelete. (b) Az embernek az ő saját akarata önrendelkezésének következtében bekövetkező bűnbeesését megengedő rendelet. (c) Az egyesek megmentésére vonatkozó rendelet ebből a bűnös tömegből. (d) A többiek meghagyásának rendelete önrendelkezésük következtében a bűnben, s alávettetésük annak az igazságos büntetésnek, amire a bűnükkel rászolgálnak. (3) *A predesztináció személyes elemének kiterjesztésére a teremtést elrendelő és a bűnbeesést megengedő rendeletekre*. A szupralapszáriusok szerint Isten még a teremtést elrendelő és a bűnbeesést engedélyező rendeletekben is rajta tartotta a szemét az Ő választottain, így soha egyetlen pillanat sem volt az isteni rendeletben, amikor ne álltak volna speciális kapcsolatban Istennel, mint az Ő szeretettjei. Az infralapszáriusok

viszont azt vallják, hogy ez a személyes elem nem jelent meg rendeletben egészen a teremtést elrendelő és a bűnbeesést engedélyező rendelet utánig. Magukban ezekben a rendeletekben a választottak csak az emberiség egész tömegének részeként jelennek meg és nem képezik Isten speciális szeretetének tárgyát.

2. A SZUPRALAPSZÁRIUS ÁLLÁSPONT

a. *A mellette szóló érvek*: (1) Hivatkozik a Szentírás mindama verseire, amelyek kihangsúlyozzák Isten abszolút szuverenitását, s különösen az Ő szuverenitását a bűnnel való viszonyban, például Zsolt 115:3, Péld16:4, Ézs10:15, 45:9, Jer18:6, Mt11:25-26, 20:15, Rm9:17,19-21. Különös hangsúly van a fazekas alakján, amely az említett versekben nem csak egyszer szerepel. Mondják, hogy ez az alak nemcsak Isten szuverenitását hangsúlyozza ki általánosságban, hanem Isten szuverenitását abban, hogy már a teremtéskor meghatározza az edények minőségét. Ez azt jelenti, hogy Pál a Rm9-ben egy teremtés előtti kiindulási pontból beszél, s ezt az elképzelést alátámasztja (a) a tény, miszerint a fazekas munkáját a Szentírás gyakorta a teremtés példájaként emlegeti; (b) a tény, miszerint a fazekas minden edényt konkrét célra készít, és az ennek megfelelő minőséget adja neki, ami okozhatja, hogy az edény, noha semmi joga sincs rá, feltegye a kérdést: Miért csináltál engem így? (2) Figyelmet érdemlő a tény, hogy a Szentírás egyes igeszakaszai azt sejtetik, hogy a természet, vagy a teremtés munkája általánosságban úgy lett elrendezve, hogy már tartalmazza a megváltás munkájának illusztrációit. Jézus gyakran származtatja példázatait a lelki dolgok megvilágítása végett a természetből, s a Mt13:35-ben azt olvassuk, hogy ez a próféta szavainak beteljesedése volt, „Megnyitom az én számat példázatokra; és kitárom, amik e világ alapítása óta rejtve valának", v. ö. Zsolt78:2. Ezalatt azt értik, hogy *el voltak rejtve a természetben*, de Jézus példabeszédei nyomán napvilágra jöttek. Az Ef3:9-et szintén ama elképzelés kifejeződésének tekintik, hogy Isten terve a világ teremtésében az Ő bölcsességének kinyilvánítására irányult, ami a megváltás újszövetségi munkájában jelent meg. Ám a hivatkozás erre az igeszakaszra, látszólag legalábbis, meglehetősen kétséges. (3) A rendeletek sorrendjét, ahogyan a szupralapszáriusok elfogadják, ideálisabbnak, logikusabbnak és a kettőt egyesítőnek tartják. Világosan bemutatja a racionális sorrendet, mely a végső vég és a közbenső eszközök között fennáll. Így a szupralapszáriusok képesek, az infralapszáriusok viszont nem képesek konkrét választ adni arra a kérdésre, hogy Isten miért rendelte el a világ teremtését és a bukás megengedését. Ők teljes mértékben érvényre juttatják Isten szuverenitását, és tartózkodnak mindenféle ostoba emberi próbálkozástól, hogy emberi szemszögből igazolják Istent, míg az infralapszáriusok húzódoznak, megpróbálják bizonyítani Isten eljárásának jogosságát, de végül mégis ugyanazokra a következtetésekre kell jutniuk, mint a szupralapszáriusoknak, nevezetesen hogy végső soron a bukást engedélyező rendelet magyarázata csakis Isten szuverén jótetszésében rejlik.[65] (4) Az angyalok predesztinációjának hasonlósága látszólag a szupralapszárius álláspontot erősíti, mert csakis szupralapszáriusként fogható fel. Isten Önmagának elégséges okokból elrendelte, hogy egyes angyaloknak megadja az állhatatosság kegyelmét, míg másoktól azt megvonja, s hogy igazságosan összekapcsolja ezt az előzőek esetében a dicsőségben való megerősítéssel, míg utóbbiak esetében az örökkévaló kárhozattal. Ez tehát azt jelenti, hogy az angyalok bukására vonatkozó rendelet része az ő predesztinációjuknak. S lehetetlennek látszik bármilyen más módon felfogni azt.

b. *A vele szemben megfogalmazott ellenvetések:* (1) Dacára látszólagos erőfeszítéseinek, nem ad megoldást a bűn problémájára. Megtenné, ha ki merné mondani, hogy Isten elrendelte a bűn behozatalát a világba *a saját közvetlen hathatóssága által*. Igaz, hogy egyes szupralapszáriusok a rendeletet a bűn hathatós okaként mutatják be, de mégsem akarják egy úgy értelmezni, hogy Isten váljék a bűn szerzőjévé. A többségük nem törődik azzal, ha túllép a kijelentésen, miszerint Isten meg akarta engedni a bűnt. Nos, ez nem

[65] Bavinck, *Geref. Dogm*. II. kötet, 400. oldal

ellenvetés a szupralapszárius számára az infralapszáriustól eltérően, mivel egyikük sem oldja meg a problémát. Az egyetlen különbség, hogy az előbbi nagyobb erőfeszítéseket tesz ennek érdekében, mint az utóbbi. (2) A feltüntetésének megfelelően az ember először úgy jelenik meg az isteni rendeletben, mint *creabilis et labilis* (biztosan megteremtendő és elbukó). A rendelet tárgyai mindenekelőtt a puszta lehetségességnek, nem létező entitásoknak tekintett emberek. Egy efféle rendelet azonban szükségszerűen átmeneti jellegű, és egy másik rendeletnek kell követnie. Eme lehetséges emberek kiválasztása és elvettetése után következik a megteremtésükre vonatkozó és a bukásukat engedélyező rendelet, s ezt ismét egy újabb rendeletnek kell követnie ezeket az embereket illetően, akiknek a teremtése és bukása most már bizonyosan elrendeltetett, nevezetesen az egyesek kiválasztásának és a többiek elvettetésének a rendelete azok között, akik már valóságos emberekként vannak jelen az isteni célban. A szupralapszáriusok azt állítják, hogy ez nem megdönthetetlen ellenvetés, mivel igaz, hogy az ő álláspontjukkal az emberek tényleges létezése még nem rendeltetett el, mikor már kiválasztattak, vagy elvettettek, ám ők mégis léteznek az isteni elképzelésben. (3) Mondják, hogy a szupralapszariánizmus az elvetettek örökkévaló büntetését Isten akaratának tárgyává teszi ugyanabban az értelemben és ugyanolyan módon, mint a választottak örök üdvösségét. Ez viszont az örök halálba vezető bűnt teszi meg ugyanolyan módon és ugyanolyan értelemben az ehhez a végcélhoz vezető eszköznek, mint ahogyan a megváltás Krisztusban az eszköz az örök üdvösséghez. Ha ezt következetesen végigvisszük, az Istent teszi meg a bűn szerzőjének. Meg kell azonban jegyezni, hogy a szupralapszárius rendszerint nem így mutatja be a rendeletet, és határozottan kijelenti, hogy a rendelet nem értelmezhető úgy, hogy az Istent tegye meg a bűn szerzőjévé. Beszél a Jézus Krisztusban való predesztinációról Isten kegyelmére, de nem beszél a predesztinációról a bűnre. (4) Azt is ellenvetik, hogy a szupralapszariánizmus az elvettetés rendeletét ugyanolyan abszolúttá teszi, mint a kiválasztását. Más szavakkal ez azt jelenti, hogy az elvettetést is tisztán Isten szuverén jótetszése cselekedetének tekinti, nem pedig a büntető igazságszolgáltatás cselekedetének. A feltüntetésének megfelelően a bűn nem volt figyelembe véve az elvettetés rendeletében. Ez azonban aligha helyes, bár igaz lehet egyes szupralapszáriusok esetében. Általánosságban azonban mondható, hogy amíg a mellőzést Isten szuverén jótetszése cselekedetének tekintik, az előre elítélést az isteni igazságszolgáltatás cselekedeteként tartják számon, ami igenis figyelembe veszi a bűnt. S az infralapszárius maga sem képes fenntartani azt az elképzelést, hogy az elvettetés egy tiszta és egyszerű jogi cselekedet, az ember bűnének a következménye. Végső soron neki is ki kell jelenteni, hogy ez Isten szuverén jótetszésének cselekedete, ha el akarja kerülni az arminiánus tábort. (5) Végül, mondják azt is, hogy nem lehetséges a szupralapszárius rendszer alapján kialakítani a kegyelem szövetségének és a szövetség Közbenjárójának használható tantételét. Mind a szövetség, mind a szövetség Közbenjárója csak infralapszáriusként fogható fel. Ezt egyes szupralapszáriusok őszintén elismerik. Logikusan a Közbenjáró csak a bűn belépése után jelenik meg az isteni rendeletben, s ez az egyetlen nézőpont, melytől a kegyelem szövetsége megalkotható. Ennek természetesen nagy jelentősége lesz az Ige szolgálatára.

3. AZ INFRALAPSZÁRIUS ÁLLÁSPONT.

a. *A mellette szóló érvek:* (1) Az infralapszáriusok főképpen azokra az igeszakaszokra hivatkoznak, melyekben a kiválasztás tárgyai a bűntől terhelten, Krisztussal szoros egységben és Isten könyörületének és kegyelmének tárgyaiként jelennek meg, például Mt11:25-26, Jn15:19, Rm8:28-30, 9:15-16, Ef1:4-12, 2Tim1:9. Ezek az igeszakaszok azt sejtetik, hogy Isten gondolkodásában az emberek bukása megelőzte egyesek kiválasztását. (2) Ez felhívja a figyelmet arra a tényre is, hogy így feltüntetve az isteni rendeletek kevésbé filozofikusak és természetesebbek, mint a szupralapszáriusok által javasoltak. Ez harmóniában van az isteni rendeletek végrehajtásának történelmi sorrendjével, ami szemlátomás tükrözi az Isten

örökkévaló tanácsvégzésében fennálló sorrendet. Ahogyan a végrehajtásban, úgy az elrendelésben is létezik egy okozati sorrend. Mérsékeltebb dolog tartanunk magunkat ehhez a sorrendhez pontosan azon okból, hogy ez visszatükrözi a Szentírásban kijelentett történelmi sorrendet, és nem tenni úgy, mintha megoldanánk Istennek a bűnnel való viszonya problémáját. Ezt a dolog felvezetését illetően kevéssé támadónak és a gyakorlati élet követelményeivel sokkal inkább harmóniában állónak tekintik.[66] (39 Míg a szupralapszáriusok azt állítják, hogy a rendeletek tantételének általuk történő megalkotása a két álláspont közül a logikusabb, az infralapszáriusok ugyanezt állítják. Dabney mondja: ”A szupralapszárius (rendszer) a nagyobb szimmetria leple alatt valójában a kettő közül a logikátlanabb”.[67] Kimutattuk, hogy a szupralapszárius rendszer abban logikátlan, hogy a kiválasztás és a mellőzés tantételét nem létező entitásokra vonatkoztatja, azaz olyan emberekre, akik csak mint puszta lehetőség léteznek még Isten elméjében is, akik még nem léteznek az isteni rendeletben ezért nem tekinthetők teremtetteknek, csak megteremtendőknek. Azt is mondják, hogy a szupralapszárius konstrukció abban is logikátlan, hogy szükségszerűen szétválasztja a két elemet az elvettetésben, a mellőzést a bukás elé, míg az ítéletet a bukás utánra helyezve. (4) Végül felhívják a figyelmet arra is, hogy a református gyülekezetek a hivatalos hitvallásiakban mindig az infralapszárius álláspontot tették magukévá, de soha nem ítélték el a másik nézetet, hanem tolerálták azt. A Dordti Zsinat és a Westminsteri Gyűlés között voltak nagy tiszteletnek örvendő szupralapszáriusok (az elnöklő tisztviselő mindkét esetben közéjük tartozott), de mind a Dordti Kánonokban, mind a Westminsteri Hitvallásban az infralapszárius nézet jut kifejeződésre.

b. *A vele szemben megfogalmazott ellenvetések:* Az alábbiak a legfontosabb, az infralapszarianizmussal szemben megfogalmazott ellenvetések. (1) Nem ad, és nem is állítja, hogy adna megoldást a bűn problémájára. Ugyanúgy igaz azonban a másik nézetre is, így nem nagyon tekinthető valódi ellenvetésnek, jóllehet néha hangoztatják. Isten és a bűn viszonyának problémája ugyanúgy megoldhatatlannak bizonyult az egyik, mint a másik nézet számára. (2) Bár az infralapszariánizmust hajthatja az a dicséretes vágy, hogy óvakodjon Isten megtételétől a bűn szerzőjének, mindig abban a veszélyben van, hogy túllő a célon, amint azt egyes képviselői megtették. Idegenkedtek annak kijelentésétől, hogy Isten akarta a bűnt, s azzal az állítással helyettesítették ezt, hogy Ő *megengedte* azt. Ám akkor felmerül a kérdés, hogy mit is jelent ez pontosan? Azt jelenti-e ez, hogy Isten pusztán tudomásul vette a bűn belépését anélkül, hogy bármi módon akadályozta volna, tehát a valóságban a bukás az ő tervének csődje volt? Abban a pillanatban, hogy az infralapszárius helyeselve válaszolja meg ezt a kérdést, belép az arminiánusok soraiba. Voltak ugyan néhányan, akik erre az álláspontra helyezkedtek, de a többség érezte, hogy következetesen nem vállalhatják ezt fel, hanem valahogyan bele kell foglalniuk a bukást az isteni rendeletbe. Ezért úgy beszélnek a rendeletről a bűn vonatkozásában, mint *megengedő rendeletről*, de azzal a megkülönböztető értelmezéssel, hogy a rendelet bizonyossá tette a bűn belépését a világba. S ha felmerül a kérdés, hogy miért rendelte el Isten a bűn engedélyezését, s tette azt ezáltal bizonyossá, csak az isteni jótetszésre tudnak rámutatni, ezáltal teljes egyetértésbe kerülnek a szupralapszáriusokkal. (3) Az Isten megvédésére irányuló ugyanezen tendencia más módon is megjelenik és kitesz bárkit hasonló veszélynek. Az infralapszariánizmus az elvettetést valójában Isten igazságszolgáltatása cselekedeteként akarja magyarázni. Hajlamos arra, hogy közvetlenül, vagy közvetve tagadja, hogy ez az Isten puszta jótetszésének cselekedete. Ez valójában az elvettetés rendeletét feltételes rendeletté teszi, ami az arminiánus táborba vezet. Az infralapszáriusok egészében véve azonban mégsem akarnak feltételes rendeletet tanítani, és tartózkodóan fejezik ki magukat ebben a dologban. Egyesek közülük elismerik, hogy hiba úgy tekinteni az elvettetést, mintha az csak az isteni igazságszolgáltatás cselekedete lenne. S

[66] V. ö. Edwards, *Works*, II. kötet 543. oldal
[67] *Syst. and Polem. Theol*. 233. oldal

ez tökéletesen helyes. A bűn nem jobban az elvettetés végső oka, mint amennyire a hit és a jócselekedetek a kiválasztásé, mivel minden ember halott a bűneiben és vétkeiben. Mikor az elvettetés problémájával szembesül, az infralapszariánizmus szintén csak az Isten jótetszésében találja meg a választ. Nyelvezetük tűnhet lágyabbnak, mint a szupralapszáriusoké, de hajlamosabb is arra, hogy félreértsék, s végső soron ugyanarra az elképzelésre lyukad ki. (4) Az infralapszárius álláspont nem juttatja érvényre az isteni rendelet egységét, hanem különböző tagjait túlságosan úgy mutatja be, mint egymással kapcsolatban nem álló részeket. Először Isten elrendeli a világ teremtését a saját nevének dicsőségére, ami más egyebek mellett azt jelenti, hogy Ő eldöntötte, hogy teremtményei a szívükbe ültetet isteni törvénynek megfelelően kötelesek élni, és dicsérniük kell Alkotójukat. Aztán elrendeli a bűn engedélyezését, ami által a bűn belép a világba. Ez az eredeti terv meghiúsulásának látszik, vagy legalábbis fontos megváltoztatásának, mivel Isten többé már nem rendeli Önmaga dicsőítését az *összes* racionális teremtménye szándékos engedelmessége által. Végül jön a kiválasztás és az elvettetés elrendelése, ami az eredeti tervnek csak részleges kivitelezését jelenti.

4. Mindabból, amit elmondtunk, következik, hogy nem tekinthetjük a szupra- és infralapszariánizmust egymással abszolút szembenállóknak. Ugyanazzal a titokkal foglalkoznak különböző szemszögből nézve, az egyik a figyelmét a rendeletek ideális, vagy teleológiai, a másik a történelmi sorrendjére irányítja. Bizonyos mértékig képesek kéz a kézben együtt haladni és ezt is kell tenniük. Mindkettő a Szentírásban talál támogatást, a szupralapszariánizmus azokban az igeszakaszokban, melyek Isten szuverenitását hangsúlyozzák ki, míg az infralapszariánizmus azokban, melyek a kiválasztással és az elvettetéssel kapcsolatosan Isten könyörületére és kegyelmére helyezik a hangsúlyt. Mindegyiknek van valami előnye: az elsőnek az, hogy nem próbálja meg Istent igazolni, hanem egyszerűen Isten szuverén és szent jótetszésére alapoz, a másodiknak az, hogy mérsékeltebb és lágyabb, és számol a gyakorlati élet követelményeivel és szükségleteivel. Mindkettő szükségszerűen következetlen: az első azért, mert nem képes a bűnt előrehaladásként kezelni, hanem a teremtés megzavarásaként kell azt kezelnie, s ezért <u>*megengedő*</u> rendeletről beszél, míg a másik végső soron szintén kénytelen egy megengedő <u>*rendelethez*</u> folyamodni, ami a bűnt bizonyossággá teszi. Mindegyikük azonban kihangsúlyozza az igazság valamely elemét. Az igazság eleme a szupralapszariánizmusban annak kihangsúlyozásában rejlik, hogy: Isten rendelete egy egységet képez, hogy Istennek *egyetlen* végcélja van, hogy Ő bizonyos értelemben akarta a bűnt, s hogy a teremtés munkája azonnal alkalmazkodott Isten megújító tevékenységéhez. S az igazság eleme az infralapszariánizmusban abban rejlik, hogy: van bizonyos mértékű széttartás Isten rendeleteiben, hogy a teremtés és a bukás nem tekinthetők pusztán a végcélhoz vezető eszközöknek, hanem nagy független jelentőséggel is bírnak, s hogy a bűn nem tekinthető a fejlődés egyik elemének, hanem inkább a megzavarás elemének kell azt tekinteni a világban. Ennek a mélységes témának a tanulmányozása során úgy találjuk, hogy értelmünk korlátozott, s felfogjuk, hogy csak az igazság szilánkjait vagyunk képesek megragadni. Hitvallási irataink az infralapszárius álláspontot testesítik meg, de nem ítélik el a szupralapszariánizmust. Úgy érezték, hogy ez a nézet nem szükségszerűen összeegyeztethetetlen a református teológiával. S Utrecht végkövetkeztetései, melyeket egyházunk 1908-ban fogadott el, kijelentik, hogy noha nem engedhető meg a szupralapszárius nézet olyaténképpen való bemutatása, mintha *az* volna a holland református egyházak tantétele, ugyanolyan kevéssé engedhető meg bárki molesztálása, aki ezt a nézetet vallja.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Lehetséges Istenben az események olyan előre tudása, mely nem a rendeleten alapszik? Mi az elkerülhetetlen végeredménye annak, ha Isten rendeletét az Ő előre tudására alapozzuk, nem pedig *vice versa*, az előre tudását az Ő rendeletére? Hogyan különbözik a rendeletek tantétele a fatalizmustól és a determinizmustól? Vajon a predesztináció rendelete

szükségszerűen kizárja az üdvösség egyetemes felkínálásának lehetőségét? Vajon a kiválasztás és az elvettetés rendeletei egyformán abszolútok és feltétlenek, vagy sem? Vajon ezek is okok, melyből az emberi cselekedetek, mint okozatok származnak? Miképpen viszonyul a predesztináció tantétele az isteni szuverenitás tantételéhez, a teljes romlottság tantételéhez, az engesztelés tantételéhez, a szentek állhatatosságának tantételéhez? Tanítják-e a reformátusok a predesztinációt a bűnre?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 347-425. oldal, Kuyper, *Dict Dogm De Deo*, III. kötet 80-258. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. 1. kötet 81-170. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* I. kötet 535-549. oldal, Shedd, *Dogm. Theol.* I. kötet 393-462. oldal, Mastricht, *Godgeleerdheit*, I. kötet, 670-757. oldal, Comrie en Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie Samenspraken*, VI és VII. kötetek, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 211-246. oldal, Miley, *Syst. Theol*. II. kötet 245-266. oldal, Cunningham, *Hist. Theol*. II. kötet 461-489. oldal, Wiggers, *Augustianism and Pelagianism*, 237-254. oldal, Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism,* 14-412. oldal, ugyanő, *The Will in its Theological Relations*, Warfield, *Biblical Doctrines*, 3-67. oldal, ugyanő, *Studies in Theology*, 117-231. oldal, Cole, *Calvin's Calvinism*, 25-206. oldal, Kálvin, *Institúció*, II. könyv XXI-XXIV. Fejezetek, Dijk, *De Strijd over Infra-en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken von Nederland*, ugyanő, *Om't Eeuwig Welbehagen*, Fernhout, *De Leer der Uitwerkiezing*, Polman, *De Praedetinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn*.

III. A teremtés általánosságban

A rendeletek elemzése természetes módon vezet a végrehajtásuk vizsgálatához, s ez a teremtés munkájával veszi kezdetét. Ez nemcsak időrendi sorrendben az első, hanem a logikai kezdet is. Ez a kezdete és alapja minden isteni kijelentésnek, következésképpen az alapja minden erkölcsi és vallásos életnek is. A teremtés tantétele nem úgy szerepel a Szentírásban, mint a világ problémájának filozófiai megoldása, hanem erkölcsi és vallásos jelentőségében, mint az embernek az Ő Istenével való viszonyának kijelentése. Kihangsúlyozza a tényt, hogy Isten minden dolognak a kezdete, s minden dolog az Ő tulajdonát képezi, és Neki van alávetve. Ennek ismerete kizárólag a Szentírásból származik és hit által fogadható el (Zsid11:3), bár a római katolikusok vallják, hogy összeszedhető a természetből is.

A. A teremtés tantétele a történelemben

Míg a görög filozófia a világ magyarázatát az anyag örökkévalóságát magában foglaló dualizmusban, vagy a világot az Isten külső megjelenési formájává tevő kisugárzás folyamatában kereste, a keresztyén egyház a kezdetektől tanította a teremtés *ex nihilo* és Isten *szabad* akaratából való tantételét. Ezt a tantételt egyedülálló egyhangúsággal fogadták el a kezdetektől fogva. Megtalálható Jusztinosz mártírnál, Irenaeusnál, Tertullianusnál, Alexandriai Kelemennél és másoknál. Theophilus volt az első egyházatya, aki kihangsúlyozta a tényt, hogy a teremtés napjai szó szerint vett napok voltak. Látszólag ezen a nézeten volt Irenaeus, valamint Tertullianus is, és minden valószínűség szerint ez volt az általános nézet az egyházban. Kelemen és Origenész úgy vélekedtek, hogy a teremtés *egyetlen oszthatatlan pillanatban* zajlott le, és úgy fogták fel a néhány napra kiterjedő leírását, mint pusztán irodalmi eszközt a dolgok eredetének leírására értékük, vagy logikai kapcsolatuk sorrendjében. Az örökkévaló teremtés elképzelését, ahogyan Origenész tanította, általánosan elvetették. Egyidejűleg egyes egyházatyák kifejezték azt az elképzelést, hogy Isten mindig Teremtő volt, jóllehet a teremtett világegyetemnek volt időbeni kezdete. A trinitárius vita idején egyesek kihangsúlyozták a tényt, hogy a Fiú nemzésétől eltérően, mely az Atya *szükségszerű* cselekedete volt, a világ teremtése a hármas Isten *szabad* cselekedete. Ágoston másoknál részletesebben foglalkozott a teremtés munkával. Ő azt állítja, hogy a teremtés örökkévalóan Isten akarata volt, így nem vezetett változáshoz Benne. A teremtés előtt nem létezett idő, mivel a világ nem az *időben*, hanem inkább az *idővel együtt* jött létre. A kérdés, miszerint mit csinált Isten a teremtést megelőző korokban, az örökkévalóság téves elképzelésén alapszik. Bár egyetemesen az egyház még mindig azt vallotta, hogy a teremtés hat közönséges nap alatt zajlott le, Ágoston némileg más nézetet javasolt. Erőteljesen védte a *creatio ex nihilo* elképzelését, de megkülönböztette a teremtés két pillanatát: az anyag és a lelkek semmiből való megteremtését és az anyagi világegyetem megszervezését. Nehéznek találta megmondani, miféle napokról van szó a Genezisben, de nyilvánvalóan hajlott arra a gondolatra, hogy Isten minden dolgot az idő egy konkrét pillanatában teremtett meg, s a napok gondolata pusztán csak a véges értelem megsegítése céljából került bevezetésre. A skolasztikusok sokat vitatták az örökkévaló teremtés lehetőségét, egyesek, mint például Halesi Sándor, Bonaventura, Albertus Magnus, Ghenti Henrik, és a skolasztikusok elsöprő többsége tagadták ezt, míg mások, például Aquinói Tamás, Duns Scotus, Durandus, Biel, és mások ragaszkodtak hozzá. Mégis az időbeni teremtés elképzelése győzött. Erigena és Eckhart kivételek voltak azzal a tanítással, hogy a világ kisugárzásból ered. A teremtés napjait látszólag közönséges napoknak tartották, jóllehet Anselm azt javasolta, hogy szükséges lehet a mi napjainktól eltérőeknek felfogni ezeket. A reformátorok szigorúan tartották magukat az Isten szabad cselekedete által a semmiből való teremtés tantételéhez az időben, vagy az

idővel, és úgy tekintették a teremtés napjait, mint hat szó szerint vett napot. Ezt a nézetet általánosan támogatta a reformáció utáni, tizenhatodik és tizenhetedik századi irodalom is, bár néhány teológus (például Maresius) néha a *folyamatos teremtésről* beszél. A tizennyolcadik században azonban a panteizmus és materializmus uralkodó befolyása alatt a tudomány támadást indított az egyháznak a teremtésről szóló tantétele ellen. Az isteni rendelet által való abszolút eredet elképzelését helyettesítette az evolúció, vagy fejlődés elképzelésével. A világot gyakorta úgy mutatták be, mint az Abszolút szükséges megnyilvánulását. Eredetét visszavitték a sok ezer, sőt sok millió éves ismeretlen múltba. S a teológusok hamarosan belevetették magukat a különböző próbálkozásokba, hogy harmóniába hozzák a teremtés tantételét a tudomány és a filozófia tanításaival. Egyesek azt javasolták, hogy a Genezis első néhány fejezetét allegorikusan, vagy mitikusan kell értelmezni, mások azt, hogy nagyon hosszú időszak telt el a Genezis 1:1-2 első teremtése, valamint az azt követő versekben szereplő második teremtés között, megint mások azt, hogy a teremtés napjai valójában nagyon hosszú időszakok voltak.

B. A teremtés tantételének biblia bizonyítéka

A teremtés tantételének bibliai bizonyítéka nem a Biblia egyetlen és korlátozott részében van, hanem mindenütt megtalálható Isten Igéjében. Nemcsak néhány kétesen magyarázható igeszakaszt tartalmaz, hanem nagyszámú világos és félreérthetetlen kijelentést, melyek a világ teremtéséről úgy beszélnek, mint történelmi tényről. Először is ott van a teremtés kiterjedt elbeszélése a Genezis első három fejezetében, amelyet majd részletesen átnézünk, mikor az anyagi világ teremtését elemezzük. Ezek a fejezetek egy előítéletektől mentes olvasó számára természetesen történelmi elbeszélésnek, valamint a történelmi tények feljegyzésének tűnnek. S a Bibliában mindenütt megtalálható kereszthivatkozások nem is kezelik sehogyan másként. Ezek mindegyike a történelem tényeként utal a teremtésre. A különböző igeszakaszok, melyekben ez megtalálható az alábbiak szerint csoportosíthatóak: (1) Igeszakaszok, melyek Isten mindenhatóságát hangsúlyozzák ki a teremtésben, Ézs40:26, 28, Ám4:13. (2) Igeszakaszok, melyek az Ő, mint hatalmas és végtelen Istennek a természet felett álló magasztosságára mutatnak, Zsolt90:2, 102:26-27, Csel17:24. (3) Igeszakaszok, melyek Istennek a teremtésben megnyilvánuló bölcsességére utalnak, Ézs40:12-14, Jer10:12-16, Jn1:3. (4) Igeszakaszok, melyek a teremtést Isten szuverenitása és a teremtésben megnyilvánuló célja szemszögéből kezelik, Ézs43:7, Rm1:25. (5) Igeszakaszok, melyek Isten alapvető munkájaként beszélnek a teremtésről, 1Kor11:9, Kol1:16. Az egyik legteljesebb és legszebb kijelentés a Neh9:6-ban található: „Te vagy egyedül az Úr! Te teremtetted az eget, az egeknek egeit és minden seregöket, a földet és mindent, a mi rajta van, a tengereket minden bennök valókkal együtt; és te adsz életet mindnyájoknak, és az égnek serege előtted borul le”. Ez az igeszakasz tipikus más, kevésbé kiterjedt, a Bibliában található igeszakaszokkal együtt, melyek kihangsúlyozzák, hogy Jehova a világegyetem teremtője, Ézs42:5, 45:18, Kol1:16, Jel4:11, 10:6.

C. A teremtés elképzelése

Az egyháznak a teremtésbe vetett hite kifejeződik az Apostoli Hitvallás legelső mondatában: „Hiszek egy istenben, Mindenható Atyában, mennynek és földnek a Teremtőjében”. Ez a korai egyház hitének kifejeződése, miszerint Isten az Ő mindenható erejével a semmiből alkotta meg a világot. A „mennynek és földnek a Teremtője” szavak nem voltak benne a hitvallás eredeti formájában, hanem később tették hozzá. Ez az Atyának, azaz a Szentháromság első személyének tulajdonít minden dolog eredetét. Ez összhangban van az Újszövetséggel, ami szerint minden dolog az Atyáé a Fiún keresztül a Szentlélekben. A

„Teremtő” szó a *poieten* fordítása, ami az Apostoli Hitvallás görög formájában szerepel, a latin fordításban itt a *creatorem* áll. Nyilvánvaló, hogy ezt a „Kreátor (Teremtő)” szinonimájaként kell felfogni. A „teremteni” igét a korai egyházban a szó szoros értelmében úgy vették, mint „előhozni valamit a semmiből”. Meg kell jegyezni, hogy a Szentírás nem mindig a héber *bará* és a görög *ktizein* szót használja ebben az abszolút értelemben. Használja ezeket a fogalmakat a másodlagos teremtés leírására is, melyben Isten felhasználta a már létező anyagot, ami magától nem lett volna képes létrehozni a kívánt eredményt, 1Móz21,27, 5:1, Ézs45:7,12, 54:16, Ám4:13, 1Kor11:9, Jel10:6. Még annak leírására is használja, ami Isten gondviselő irányítása alatt jön létre, Zsolt104:30, Ézs45:7-8, 65:18, 1Tim4:4. Két másik fogalom is használatos a „teremteni” szinonimájaként, nevezetesen a „készíteni” (héberül *ásah*, görögül *poien*), valamint a „formálni” (héberül *yatsar*, görögül *plasso*). Az előbbi világosan használatos az előbbiekben említett mindhárom jelentésben: az elsődleges teremtéssel kapcsolatosan, 1Móz2:4, Péld16:4, Csel17:34, gyakrabban a másodlagos teremtéssel kapcsolatosan, 1Móz1:7,16,26, 2:22, Zsolt89:48, valamint a gondviselés munkájával kapcsolatban, Zsolt74:17. Utóbbi szintén használatos az elsődleges teremtéssel kapcsolatban, Zsolt90:2 (talán ez az egyetlen alkalom, amikor erre vonatkozólag használt), a másodlagos teremtéssel kapcsolatosan, 1Móz2:7,19, Zsolt104:26, Ám4:13, Zak12:1, valamint a gondviselés munkájával kapcsolatban, 5Móz32:18, Ézs43:1,7,21, 45:7. Mindhárom szó együttesen szerepel az Ézs45:7-ben. A teremtés a szó szűkebb értelmében meghatározható úgy, mint *Isten szabad cselekedete, mely által Ő a saját szuverén akaratának megfelelően és a saját dicsőségére kezdetben előhozta az egész látható és láthatatlan világegyetemet előzetesen létező (pre-egzisztens) anyag felhasználása nélkül, s így adott annak létezést, mely különbözik az Ő saját létezésétől, ám mégis mindig függ attól*. Az előzőekben jelzett biblia adatok fényében azonban egészen nyilvánvaló, hogy ez a meghatározás csak az elsődleges, vagy közvetlen, azaz az 1Móz1:1-ben leírt teremtésre vonatkozik. A Biblia azonban világosan használja a „teremteni” szót azokban az esetekben is, ahol Isten a már előzetesen létező anyagokat használta fel, például a Nap, a Hold és a csillagok, valamint az állatok és az ember megteremtésekor. Ezért sok teológus hozzátesz egy elemet a teremtés meghatározásához. Így például Wollebius így határozza meg: „*A teremtés az a cselekedet, mely által Isten létrehozza a világot és mindent, ami abban van, részben a semmiből, részben pedig a természeténél fogva erre alkalmatlan anyagból, az Ő hatalma, bölcsessége és jósága dicsőségének kinyilvánítása végett*”. A meghatározás azonban még így sem fedi le azokat az eseteket, melyek szintén teremtési munkaként vannak megemlítve a Szentírásban, s amelyekben Isten a másodlagos okokon keresztül tevékenykedik, Zsolt104:30, Ézs45:7-8, Jer31:22, Ám4:13, s olyan eredményeket hoz létre, melyeket csakis Ő képes létrehozni. A megadott meghatározás tartalmaz néhány elemet, melyek további figyelmet érdemelnek.

1. A TEREMTÉS A HÁRMAS ISTEN CSELEKEDETE. A Szentírás azt tanítja nekünk, hogy a hármas Isten a teremtés szerzője, 1Móz1:1, Ézs40:12, 44:24, 45:12, s ez megkülönbözteti Őt a bálványoktól, Zsolt96:5, Ézs37:16, Jer10:11-12. Jóllehet az Atya áll a teremtés munkájának előterében, 1Kor8:6, azt világosan a Fiú és a Szentlélek munkájának is tekinti a Szentírás. A Fiú részvételét jelzi a Jn1:3, 1Kor8:6, Kol1:15-17, a Szentlélek tevékenysége pedig az 1Móz1:2, Jób26:13, 33:4, Zsolt104:30, Ézs40:12-13 igehelyeken fejeződik ki. A második és harmadik személy nem pusztán függő erők, vagy közvetítők, hanem az Atyával együtt független szerzők. A munka nem oszlott szét a három személy között, hanem az egész munka tulajdoníttatott, jóllehet különböző aspektusokból, a három személy mindegyikének. Minden dolog azonnal az *Atyából* származik a Fiún *keresztül* és a *Szentlélekben*. Általánosságban mondható, hogy a *létezés* az Atyából, a *gondolat*, vagy az *elképzelés* a Fiúból, míg az élet a Szentlélekből származik. Mivel az Atya kezdeményez a teremtés munkájában, ezért tulajdonítják azt Neki ökonómiailag.

2. A TEREMTÉS ISTEN SZABAD CSELEKEDETE. A teremtést időnként úgy tüntetik fel, mintha az Isten szükségszerű, nem pedig szuverén akaratának szabad cselekedete lenne. A kisugárzás régi elméletei, valamint kortárs változataik, a panteista elméletek természetesen nem teszik mássá a világot, mint az isteni evolúció folyamata (Spinoza, Hegel) pusztán egy pillanatává, s ezért úgy tekintik azt, mint Isten szükségszerű cselekedetét. S az általuk elgondolt szükségszerűség nem viszonylagos szükségszerűség, mely az isteni rendelet eredménye, hanem abszolút szükségszerűség, ami Istennek magának a természetéből, mindenhatóságából (Origenész), vagy szeretetéből (Rothe) következik. Ez azonban nem biblikus álláspont. Istennek csak azok a munkái öröklötten szükségszerűek, melyek szükségszerűsége magából az Ő természetéből ered, az *opera ad intra*, az Isten Lényén belüli személyek munkái: a nemzés, a leszármazás és az eredet.[68] Azt mondani, hogy a teremtés Isten szükségszerű cselekedete annak kimondását is jelenti, hogy ugyanolyan örökkévaló, mint Istennek a fentiekben említett munkái. Bármiféle szükségszerűséget is tulajdoníthatunk Isten *opera ad extra*-inak, az a szükségszerűség csak az isteni rendelettől és az ennek eredményeképpen előálló feltételektől függő lehet.

3. A TEREMTÉS ISTEN IDŐBELI MUNKÁJA.

a. *A Szentírás tanítása erről a dologról*. A Biblia egy nagyon egyszerű kijelentéssel kezdődik: „Kezdetben teremté Isten az eget és a földet", 1Móz1:1. Mivel az emberek mindenféle csoportjának szól, a napi élet közönséges nyelvezetét használja, nem pedig a filozófia technikai nyelvezetét. A héber *börésit* szó (szó szerinti jelentése „kezdetben") önmagában határozatlan, s természetesen felveti a kérdést: Minek a kezdetében? Látszólag a legjobb a kifejezést abszolút értelemben venni, mint ami minden időbeli dolognak a kezdetét jelzi, de Keil azon a véleményen van, hogy ez a teremtés kezdetére utal. Technikailag szólva nem helyes azt feltételezni, hogy az idő már létezett, mikor Isten megteremtette a világot, s hogy Ő a létező idő egy pontján, melyet „kezdetnek" neveznek, előhozta a világegyetemet. Az idő csak a teremtett létezés egyik formája, ezért nem létezhetett a teremtést megelőzően. Ezen okból Ágoston úgy gondolta, helyesebb lesz azt mondani, hogy a világ *cum tempore* (idővel) teremtetett, semmint ahhoz ragaszkodni, hogy *in tempore* (időben). A Biblia nyitó megjegyzésének hatalmas fontossága abban a tanításában rejlik, hogy világnak volt kezdete. A Szentírás erről a kezdetről más helyeken is beszél, Mt19:4-8, Mk10:6, Jn1:1-2, Zsid1:10. Az, hogy a világnak volt kezdete, világosan kiderül az alábbi igeszakaszokból is: „Minekelőtte hegyek lettek és föld és világ formáltaték, öröktől fogva mindörökké te vagy Isten" Zsolt90:2, és „ Régente fundáltad a földet, s az egek is a te kezednek munkája" Zsolt102:26.

b. *A tanítást terhelő nehézségek*. Az 1Móz1:1-ben említett kezdetet megelőzően ki kell kötnünk egy kezdettelen örökkévalóságot, melyben csak Isten létezett. Hogyan kell kitöltenünk ezeket az üres korokat Isten örökkévaló életében? Mit csinált Isten a világ teremtését megelőzően? Annyira kevéssé lehetséges úgy elképzelni Őt, mint *Deus otiosus*-t (egy nem aktív Istent), hogy rendszerint *actus purus*-ként (tiszta cselekedetként) fogják fel. A Szentírás úgy mutatja Őt be, mint Aki mindig munkálkodik, Jn5:17. Vajon mondhatjuk, hogy átment az inaktivitás állapotából a cselekvésébe? Sőt, miképpen lehetne összeegyeztetni a nem teremtő állapotból a teremtő állapotba való átmenetelt az Ő változhatatlanságával? S ha örökkévaló célja volt a teremtés, miért nem vitelezte ki azt azonnal? Miért hagyta, hogy egy örökkévalóság múljék el, mielőtt a tervét elkezdte volna kivitelezni? Sőt, miért pont azt a konkrét pillanatot választotta ki teremtő munkája kezdetének?

c. *A probléma javasolt megoldásai*. (1) *Az örökkévaló teremtés elmélete*. Egyesek, például Origenész, Scotus Erigena, Rothe, Dorner és Pfleiderer szerint Isten az örökkévalóságtól fogva teremt, így a világ, jóllehet teremtett és függő, mégis ugyanolyan örökkévaló, mint Isten Maga. Emellett Isten mindenhatóságával, időtlenségével,

[68] Generáció, filiáció és processzió – *a ford*.

változhatatlanságával és szeretetével érveltek, de ezek egyike sem foglalja magában, illetve nem jár vele. Ez az elmélet nemcsak a Szentírásnak mond ellen, de a logikáénak is, mivel (a) a teremtés az örökkévalóságtól fogva fogalmi ellentmondás, (b) az örökkévaló teremtés elképzelése a jelenlegi világra alkalmazva, mely alá van vetve az idő törvényének, az idő és örökkévalóság azonosításán alapszik, ám ez a kettő lényegileg különböznek. (2) *Az idő és örökkévalóság szubjektivitásának elmélete*. Egyes spekulatív filozófusok, mint Spinoza, Hegel és Green azt állítják, hogy az idő és az örökkévalóság megkülönböztetése tisztán szubjektív és véges helyzetünk következménye. Ezért fel kell emelniük minket egy jobb kilátást nyújtó pontra és *sub specie aeternitatis* (az örökkévalóság nézőpontjából) kell a dolgokat szemlélni. Ami a mi tudatunk számára időbeni fejlődésként jelenik meg, az isteni tudat számára az csak mint örökkévalóan teljes egész létezik. Ám ez az elmélet ugyanúgy ellentmond a Szentírásnak, mint az előző, 1Móz1:1, Zsolt90:2, 102:26, Jn1:3. Azonkívül átváltoztatja az objektív valóságokat a tudat szubjektív formáivá, s az egész történelmet egy illúzióra egyszerűsíti le. Végül is az idő előrehaladása valóság, tudatos életünkben, valamint a minket körülvevő természet életében létezik egy sorrendiség. A tegnap történt dolgok nem a ma történő dolgok.[69]

d. *Az irány, melyben a megoldást keresni kell*. A vizsgált problémával kapcsolatosan Dr. Orr helyesen jegyzi meg: „A megoldásnak az örökkévalóság és az idő viszonya helyes elképzelésének kialakításában kell rejlenie". Hozzáteszi, hogy amennyire látni képes, ezt még megnyugtató módon nem sikerült elvégezni. A rengeteg probléma, amivel itt szembetalálkozunk, kétségtelenül abból a tényből fakad, hogy jórészt úgy gondolkodunk az örökkévalóságról, mint az idő végtelen kiterjesztéséről, mint mikor például beszélünk a viszonylagos inaktivitás korszakairól Istenben a világ teremtése előtt. Isten örökkévalósága nem végtelenül kiterjesztett idő, hanem valami, ami lényegileg más, amiről nem vagyunk képesek fogalmat alkotni. Az ősi múlt és a legtávolabbi jövő egyaránt jelen vannak Benne. Ő minden munkájában, tehát a teremtésben is úgy cselekszik, mint az Örökkévaló, s nincs jogunk arra, hogy a teremtést, *mint Isten cselekedetét* levonjuk a mulandó szférába. Bizonyos értelemben mondható örökkévaló cselekedetnek, de csakis abban az értelemben, melyben Isten minden cselekedete örökkévaló. Ezek, *mint Isten cselekedetei*, az örökkévalóságban elvégzett munkák. Azonban nem örökkévalóak ugyanabban az értelemben, mint a Fiú nemzése, mert az Istennek egy immanens cselekedete a szó abszolút értelmében, míg a teremtés a mulandó létezést eredményezi, tehát véget ér az időben.[70] A teológusok rendszerint különbséget tesznek az aktív és passzív teremtés között, az előbbi a teremtést, mint Isten egy cselekedetét jelenti, utóbbi pedig az eredményét, a megteremtett világot. Az előbbit nem, de az utóbbit jellemzi az időrendi egymásutániság, s ez az időrendi egymásutániság tükrözi az Isten rendeletében megszabott sorrendet. Ami az ellenvetést illeti, miszerint a teremtés az időben magában foglalja a változást Istenben, Wollebius megjegyzi, hogy „a teremtés nem a Teremtő, hanem a teremtmény átmenete a lehetségességből a valóságosságba".[71]

4. A TEREMTÉS EGY CSELEKEDET, MELY ÁLTAL VALAMI KELETKEZIK A SEMMIBŐL.

a. *A teremtés tantétele abszolút egyedi*. Hatalmas mennyiségű spekuláció halmozódott fel a világ eredetével kapcsolatban és különböző elképzeléseket javasoltak. Egyesek örökkévalónak nyilvánították a világot, mások ebben az antagonisztikus lélek munkáját látták (gnosztikusok). Egyesek azt tartották fenn, hogy a világ előzetesen létező anyagból keletkezett, amit Isten öntött formába (Platon), mások azt vallották, hogy az isteni szubsztanciából való kisugárzás útján jött létre (a szíriai gnosztikusok, Swedenborg). Megint mások úgy tekintettek rá, mint az Abszolút fenomenális megnyilvánulására, minden dolog

[69] V. ö. Orr, *View of God and the World*, 130. oldal
[70] Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet 452. oldal
[71] *Calvin and Calvinism*, 294. oldal, Warfield idézi

rejtett alapjára (panteizmus). Az emberek mindeme hiábavaló spekulációival szemben a Szentírás tantétele hatalmas fenségességben áll előttünk: „Kezdetben teremté Isten az eget és a földet”.

b. *Bibliai fogalmak „teremteni” jelentéssel*. A teremtés történetében, mint már az előzőekben említettük, három ige szerepel, nevezetesen a *bará*, *ásah* és *yatsar*, s ezeket a Szentírás váltogatva használja, 1Móz26-27, 2:7. Az első szó a legfontosabb. Ennek eredeti jelentése *széthasítani, kettévágni,* származékosabb értelemben *létrehozni, megalkotni és megújítani.* Maga a szó nem szállítja a valamint a semmiből előhozni elképzelését, mert még a gondviselés munkáinak leírására is használatos, Ézs45:7, Jer31:22, Ám4:13. Mégis van megkülönböztető jellege: mindig az isteni és soha nem az emberi alkotásra használatos, és soha nincs az anyag tárgyesetével, s pontosan ezen okok miatt szolgál isten munkája nagyságának kihangsúlyozására. Az *ásah* szó általánosabb, jelentése *csinálni, készíteni, előállítani,* vagy *kiformálni.* A *yatsar* szó megkülönböztetettebb jelentése a *kiformálni az előzetesen létező anyagból*, ezért a fazekas által az agyagból való edények kialakítására használatos. Az újszövetségi szavak a *ktizein*, Mk13:19, *poiein*, Mt19:4, *themelioun*, Zsid1:10, *katartizein*, Rm9:22, kataskeuazein, Zsid3:4 és plassein, Rm9:20. Önmagában ezek közül egyik sem fejezi ki a semmiből való teremtés elképzelését.

c. *A „semmiből való teremtés” kifejezés jelentése*. A „teremteni, vagy előhozni a semmiből” kifejezés nem található meg a Szentírásban. Ez az apokrif iratokból származik, nevezetesen a 2Makk7:28-ból. Az *ex nihilo* kifejezést félre is értették és kritizálták is. Egyesek még a *nihilum* (semmi) szót is bizonyos anyag leírásának tekintették, melyből a világ megteremtetett, egy minőségek és forma nélküli anyagból. Ez azonban túlságosan együgyű, semhogy komoly megfontolás tárgyát képezhetné. Mások úgy vélték, hogy a „teremtés a semmiből” azt jelenti, hogy a világ ok nélkül jött létre, s azzal folytatták, hogy megkritizálták, mint valamit, ami ellentétben áll az axiomatikus igazsággal, miszerint *ex nihilo nihil fit* (a semmiből semmi sem lesz). Ez a kritika azonban teljességgel jogtalan. Azt mondani, hogy Isten a világot a semmiből teremtette, nem egyenértékű annak kimondásával, hogy a világ ok nélkül jött létre. Isten Maga, vagy konkrétabban Isten akarata a világ oka. Martensen maga fejezi ezt ki az alábbi szavakkal: „A semmi, amiből Isten megteremti a világot az Ő akaratának örökkévaló lehetőségei, melyek a világ minden aktualitásának a forrásai”.[72] Ha a latin „*ex nihilo nihil fit*” kifejezést úgy értelmezzük, hogy egyetlen okozat sem lehet ok nélkül, ennek igazságtartalma elismerhető, de nem tekinthető érvényes ellenvetésnek a semmiből való teremtés tantételével szemben. Ha azonban úgy értelmezzük, hogy semmi sem eredhet, csakis az előzetesen létező anyagból, azt természetesen nem lehet magától értetődő igazságnak tekinteni. Akkor ez inkább egy tisztán önkényes elképzelés, ami, mint arra Shedd rámutat, még az ember gondolatai és akarata vonatkozásában sem áll meg, melyek szintén *ex nihilo* vannak.[73] Ám még ha ez a kifejezés ki is fejezi az általános tapasztalat igazságát az ember munkáit illetően, az nem bizonyítja igazságát Isten mindenható hatalma munkáinak vonatkozásában. Annak a ténynek a fényében azonban, hogy a „teremtés a semmiből” kifejezés hajlamos a félreértésre, s gyakorta félre is értették, jobb az előzetesen létező anyag használata nélküli teremtésről beszélni.

d. *A semmiből való teremtés bibliai bizonyítékai*. Az 1Móz1:1 feljegyzi a teremtés munkájának kezdetét, s természetesen nem úgy mutatja be Istent, mint Aki előzetesen létező anyagból hozza létre a világot. Ez a semmiből való teremtés volt, teremtés a szó szoros értelmében, következésképpen az 1Móz csak a munka egy részét jegyzi fel, melyre Kálvin alkalmazta a kifejezést. De Isten még a fejezet hátralevő részében is úgy van bemutatva, mint aki minden dolgot az Ő hatalmának szavával, egy egyszerű isteni parancs által szólít elő. Ugyanezt az igazságot tanítják az afféle igehelyek, mint a Zsolt33:6,9 és a 148:5. A

[72] *Christian Dogmatics*, 116. oldal
[73] *Dogm. Theol*. I. kötet, 467. oldal

legerőteljesebb igehely a Zsid11:3: „Hit által értjük meg, hogy a világ Isten beszéde által teremtetett, hogy a mi látható, a láthatatlanból állott elő”. A teremtés itt olyan tényként van bemutatva, amelyet csak hit által veszünk észre. Hit által értjük meg (érzékeljük, nem felfogjuk), hogy a világ Isten szavára alkottatott, vagy formálódott, Isten hatalmának szavára, az isteni parancsra, így azok a dolgok, amiket látunk, e világ látható dolgai nem olyan dolgokból lettek, melyek megjelennek, melyek láthatóak, s amelyek legalább időnként meglátszanak. Ennek az igeszakasznak megfelelően a világ természetesen nem lett semmi, az érzékszerveink számára felfogható dologból. A másik igehely, mely idézhető ebben a vonatkozásban, a Rm4:17, amely arról az Istenről beszél, Aki „azokat, a melyek nincsenek, előszólítja mint meglevőket”. (Moffatt szerint: „a halottakat megeleveníti, és létezésre szólítja a nem létezőt”.) Igaz, az apostol nem a világ teremtéséről beszél ebben a vonatkozásban, hanem Ábrahám reménységéről, hogy lesz fia. Viszont az Istenről itt adott leírás általános, következésképpen általánosan fel is használható. Isten természetéhez tartozik, hogy képes létezésre hívni a nem létezőt és létezésre is szólítja azt.

5. A TEREMTÉS A VILÁGNAK KÜLÖNÁLLÓ, DE MINDIG FÜGGŐ LÉTEZÉST AD.

a. *A világ létezése különálló*. Ez azt jelenti, hogy a világ nem Isten és nem is Isten valamely része, s Istentől nemcsak mértékben, hanem lényegi jellemzőiben is különbözik. A teremtés tantétele magában foglalja, hogy míg Isten önmagában létező és önálló, végtelen és örökkévaló, a világ függő, véges és mulandó. Az egyik soha nem alakulhat át a másikká. Ez a tantétel abszolút akadály mind az ókori kisugárzási elképzeléssel, mind az összes panteista elmélettel szemben. A világegyetem nem Isten létezési formája, nem is az Abszolút fenomenális megjelenése, s Isten nemcsak egyszerűen az élet, vagy a lélek, vagy a világ belső törvénye, hanem a világtól abszolút függetlenségben élvezi az Ő örökkévaló, teljes életét. Ő a transzcendens Istent, dicsőséges a szentségben, félelmetes a dicséretben, csodatevő. Ezt a tantételt alátámasztják a Szentírás ama igehelyei, melyek (1) bizonyságot tesznek a világ különálló létezéséről, Ézs42:5, Csel17:24, (2) Isten változhatatlanságáról beszélnek, Zsolt102:27, Mal3:6, Jak1:17, (3) összehasonlítják Istent és a teremtményt, (Zsolt90:2, 102:25-27, 103:15-17, Ézs2:21, 22:17, stb., és (4) úgy beszélnek a világról, mint bűnben leledzőről, vagy bűnösről, Rm1:18.32, 1Jn2:15.17, stb.

b. *A világ mindig Istentől függ*. Bár Isten a világnak a sajátjától különböző létezést adott, nem vonult vissza a világtól a megteremtése után, hanem a legbensőségesebb kapcsolatban maradt vele. A világegyetem nem olyan, mint egy óra, amelyet Isten felhúzott, s most szabadon futhat minden további isteni beavatkozástól mentesen. A teremtésnek ez a deista elképzelése sem nem biblikus, sem nem tudományos. Isten nemcsak a transzcendens Isten, Aki végtelenül felette áll a teremtményeinek, Ő egyúttal az immanens Isten is, Aki jelen van a teremtésének minden egyes részében, s Akinek Lelke az egész világon működik. Ő *lényegileg*, s nemcsak *per potentiam* van jelen minden teremtményében, de nem ugyanúgy van jelen mindegyikükben. Az ő immanenciáját nem szabad sem határtalan kiterjedésként értelmezni a világegyetem egész terében, sem részleges jelenlétként, azaz úgy, hogy részben itt, részben meg amott van jelen. Isten lélek, s pontosan azért, mert Lélek, mindenütt *egészében* van jelen. Isten betölti az eget és a földet, Zsolt139:7-10, Jer23:24, Ő alkotja a szférát, melyben élünk és mozgunk, Csel17:28, Lelkével megújítja a földnek színét, Zsolt104:30, a megtört szívűekkel lakozik, Zsolt51:13, Ézs57:15, valamint az Egyházban, mint az Ő templomában, 1Kor3:16, 6:19, Ef2:22. Mind a transzcendencia, mind az immanencia egyetlen bibliai igehelyben jut kifejeződésre, nevezetesen az Ef4:6-ban, ahol az apostol azt mondja, hogy „Egy az Isten és mindeneknek Atyja, a ki *mindeneknek felette* van és *mindenek által* és *mindnyájatokban* munkálkodik”. Az isteni immanencia tantétele a modern teológia jó részében a panteizmusig nyúlt. A világot, s különösen az embert az Isten fenomenális megnyilvánulásának tartották. Napjainkban erőteljes reakció tapasztalható meg

erre az álláspontra az úgynevezett „válság-teológiában”. Néha úgy vélik, hogy ez a teológia az idő és az örökkévalóság közötti „végtelen minőségi különbségre”, az Istenre, mint „teljesen másra” és a rejtőzködő Istenre, valamint az ember és Isten közötti távolságra helyezett hangsúlyával egyetemben természetes módon rekeszti ki Isten immanenciáját. Brunner azonban azt állítja, hogy ez nincsen így. Ezt mondja: „Sok képtelenséget hordtak össze a ’barthiánus teológiáról’, mely csak Isten transzcendenciáját fogja fel, de immanenciáját nem. Mintha mi magunk is nem lennénk annak tudatában, hogy Isten, a Teremtő tart fenn minden dolgot az Ő erejével, hogy Ő ütötte rá istenségének a pecsétjét a világra, s teremtette az embert a saját képmására”.[74] S Barth azt mondja, hogy „Isten Maga is halott lenne, ha csak kívülről mozgatná a világát, ha Ő is csak ’egy dolog lenne Önmagában’, nem pedig az Örökkévaló mindenben, a látható és láthatatlan dolgok Teremtője, a kezdet és a vég”.[75] Ezek az emberek ellenzik az isteni immanencia modern panteista elképzelését, valamint azt az eszmét, hogy ennek az immanenciának következtében a világ Isten fényes kijelentése.

6. ISTEN VÉGCÉLJA A TEREMTÉSBEN. Isten végcéljának kérdését a teremtés munkájában gyakran vitatták. A történelem folyamán a kérdésre sajátságosan kettős választ adtak.

a. *Az ember, vagy az emberiség boldogsága*. Egyes korai filozófusok, például Platon, Philo, és Seneca azt állították, hogy Isten jósága vitte rá Őt a világ teremtésére. Vágyott rá, hogy közölje Magát a teremtményeivel, az Ő boldogságuk lebegett végcélként Őelőtte. Bár néhány keresztyén teológus egy húron pendült ezzel az elképzeléssel, uralkodóvá különösen a reformáció időszakának humanizmusán és a tizennyolcadik század racionalizmusán keresztül vált. Ezt az elméletet gyakorta nagyon felszínes módon tálalták. A legjobb forma, melyben megjelent, az, hogy Isten nem tehette Magát a teremtés végcéljának, mivel Ő elegendő Önmaga számára és nincs szüksége semmire. S ha Ő nem tehette meg Önmagát a végcélnak, akkor ez a végcél csakis a teremtményben található meg, s végső soron az ő túláradó boldogságukban. A teleológiai nézet, mely az ember, vagy az emberiség jólétét, vagy boldogságát teszi meg a teremtés végcéljának, jellemző volt az olyan befolyásos emberek gondolkodására, mint pl. Kant, Schleiermacher és Ritschl, bár egyáltalán nem ugyanazon a módon tálalták. Ez az elmélet azonban nem kielégítő az alábbi okok miatt: (1) Bár Isten kétségtelenül kijelenti az Ő jóságát a teremtésben, nem helyes azt mondani, hogy az Ő jósága, vagy szeretete nem tudná magát kifejezni, ha nem volna világ. A hármas Istenen belüli személyes kapcsolatok biztosítottak mindent, ami a szeretet teljes és örökkévaló életéhez szükségeltetik. (2) Teljességgel nyilvánvaló, hogy nem az Isten létezik az ember kedvéért, hanem az ember az Istenéért. Csak Isten a Teremtő és a felsőbbrendű Isten, míg az ember nem más, mint teremtmény, aki pontosan eme okból nem lehet a teremtés végcélja. A mulandó a végét az örökkévalóban találja meg, az emberi az isteniben, s nem fordítva. (3) Az elmélet nem illeszkedik a tényekhez. Lehetetlen mindent, amit a teremtésben találtunk, alávetni ennek a végcélnak, majd mindent az emberi boldogság viszonyában magyarázni. Ez tökéletesen nyilvánvaló mindazon szenvedésekből, melyek a világban találtatnak.

b. *Isten díszítő dicsősége*. Jézus Krisztus Egyháza a teremtés igazi végcélját nem Istenen kívül bármiben, hanem Magában Istenben, konkrétabban az Ő öröklött kiválóságának külső megnyilvánulásában. Ez nem azt jelenti, hogy Isten másoktól való dicsőségszerzése a végcél. A dicsőségszerzés az erkölcsi teremtményeinek a dicséreteiből egy cél, mely benne foglaltatik a legfőbb célban, de nem ez maga a végcél. Isten elsősorban nem azért teremtett, hogy dicsőséget szerezzen, hanem azért, hogy kimutassa és megjelenítse az Ő dicsőségét. Isten dicsőséges tökéletességei kifejeződnek az Ő egész teremtésében, s ez a kifejeződés nemcsak egy üres show-műsor akar lenni, egy, a teremtmények által bámulandó kiállítás, hanem elő akarja segíteni az ő jólétüket és boldogságukat is. Sőt, megpróbálja ráhangolni

[74] *The Word and the World*, 7. oldal
[75] *The Word of God and the Word of Man*, 291. oldal

szíveiket a Teremtő dicséretére és kicsalni a lelkükből a hálájukat, szeretetüket és imádatukat. Isten végcélja a teremtésben, az Ő dicsőségének kimutatása tehát magában foglal minden másodlagos célt, teremtményeinek a boldogságát és üdvösségét, valamint a dicséret vételét a hálás és imádó szívektől. Ez a tantétel az alábbi megfontolásokon alapszik: (1) A Szentírás bizonyságtételére épül, Ézs43:7, 60:21, 61:3, Ez36:21-22, 39:7, Lk2:14, Rm9:17, 11:36, 1Kor15:28, Ef1:5-6,9,12,14, 3:9-10, Kol1:16. (2) A végtelen Isten aligha választana a teremtés végcéljául bármit a legmagasztosabbnál, s ez a végcél csak Önmagában található meg. Ha a nemzetek Hozzá hasonlítva csak olyanok, mint vízcsepp a vödörben, vagy egy porszem a mérlegserpenyőben, akkor bizonyos, hogy díszítő dicsősége valósággal sokkalta nagyobb értékű, mint a teremtményeinek jóléte, Ézs40:15-16. (3) Isten dicsősége az egyetlen végcél, ami összefér az Ő függetlenségével és szuverenitásával. Bárki attól függ, aki, vagy ami megszabja az illető végcélját. Ha Isten a teremtményben levő valamit választja végcélként, ez addig a mértékig a teremtménytől teszi Őt függővé. (4) Más végcél nem volna elégségesen átfogó ahhoz, hogy tényleges végcélja legyen Istennek a teremtéssel kapcsolatos útjai és munkái vonatkozásában. Ennek megvan az az előnye, hogy alárendeltségben tartalmaz néhány más célt. (5) Ez az egyetlen végcél, amely valóban és tökéletesen elérhető a világegyetemben. Nem tudjuk elképzelni, hogy a bölcs és mindenható Isten olyan végcélt választ, mely részben, vagy egészben kudarcra rendeltetett, Jób23:13. Sok teremtménye azonban mégsem jut el soha a tökéletes boldogságra.

c. *Ellenvetések a tantétellel kapcsolatban, mely szerint Isten dicsősége a teremtés végcélja*. Ezek közül a legfontosabbak a következők: (1) *A világegyetem sémáját önző sémává teszi*. Különbséget kell azonban tennünk az önzés és az ésszerű önbecsülés, vagy önszeretet között. Előbbi egy indokolatlan, vagy kizárólagos gondoskodás valaki saját kényelméről, vagy szórakozásáról, mások boldogságára, vagy jogaira való tekintet nélkül, az utóbbi indokolt gondoskodás valaki boldogságáról és jólétéről, mely tökéletesen összeegyeztethető a mások iránti igazsággal, nemeslelkűséggel, és jóakarattal. Saját neve dicsősége önkifejezésének keresése közben Isten nem hagyta figyelmen kívül mások jólétét, a számukra legnagyobb jót, hanem támogatta azt. Sőt, ez az ellenvetés levonja a végtelen Istent a véges, sőt bűnös ember szintjére és emberi mércével ítéli meg Őt, ami abszolút alaptalan. Istennel nincsen egyenrangú, és senki sem követelhet Vele szemben semmiféle jogot. Díszítő dicsőségének megtételével a teremtés végcéljaként Ő a legmagasztosabb végcélt választotta ki, ám amikor az ember magát teszi meg minden munkája végcéljaként, ő nem a legmagasztosabb végcélt választja. Akkor emelkedne magasabb szintre, ha az emberiség jólétét és Isten dicsőségét tenné meg életcéljaként. Végül, ezt az ellenvetést elsősorban annak a ténynek a fényében fogalmazzák meg, hogy a világ tele van szenvedéssel, s Isten egyes racionális teremtményei örökkévaló kárhozatra ítéltettek. Ez azonban nem Isten teremtő munkájának, hanem az ember bűnének a következménye, amely keresztezte Isten teremtő munkáját. A tény, hogy az ember szenved a bűn és a lázadás következtében nem ad jogot senkinek arra, hogy Istent önzéssel vádolja. Az illető ugyanúgy a kormányt is vádolhatná önzéssel, amiért fenntartja méltóságát és a törvény fenségét a szándékosan bűnt elkövetőkkel szemben. (2) *Ez ellentétben áll Isten önállóságával és függetlenségével*. Ily módon keresvén a tiszteletet, Isten azt mutatja ki, hogy szüksége van a teremtményére. A világ Isten dicsőítésére, azaz az Isten dicsőségéhez való hozzátétel végett jött létre. Nyilvánvaló, hogy így az Ő tökéletessége bizonyos vonatkozásban hiányos, a teremtés munkája pótolja a hiányt és hozzájárul az isteni tökéletességhez. Ez a megjelenítés azonban nem helyes. A tény, hogy Isten a világot a saját dicsőségére teremtette, nem jelenti azt, hogy Neki szüksége volt a világra. Az sem áll meg egyetemesen az emberek között, hogy az a munka, amit nem végeznek el mások számára, valami hiány betöltéséhez szükséges. Ez igaz lehet valamely közönséges munkás esetén, aki a napi kenyeréért munkálkodik, de aligha igaz egy artistára, aki a saját géniuszának spontán impulzusát követi. Hasonlóképpen létezik Isten jótetszése,

ami sokkal felette áll a hiánynak és a kényszernek, s ami művészi módon testesíti meg az Ő gondolatait a teremtésben, és örömet lel azokban. Sőt, az sem igaz, hogy mikor Isten a teremtés végcéljaként az Ő díszítő dicsőségét teszi meg, akkor sem elsődlegesen az a célja, hogy kapjon valamit. A legmagasztosabb cél, amit Maga elé tűzött, nem a dicsőség kapása, hanem az Ő öröklött dicsőségének kinyilvánítása az Ő kezének munkáiban. Igaz, hogy ezt cselekedve az egeket is az Ő dicsőségének kifejezésére, az égboltot az Ő keze munkájának megmutatására, az ég madarait és a mező állatait az Ő magasztalására, az embernek fiait az Ő dicséreteinek éneklésére készteti. A teremtmények azonban, dicsőítvén a Teremtőt, nem tesznek hozzá semmit az Ő lényének tökéletességeihez, hanem csak elismerik az Ő nagyságát, és Neki tulajdonítják azt a dicsőséget, ami jogosan megilleti Őt.

D. A világ eredetére vonatkozó különféle elméletek

A bibliai tantétel nem a világ eredetével kapcsolatos egyetlen. Három másik, kidolgozott elmélet is megérdemel egy rövid áttekintést a témában.

1. A DUALISTA ELMÉLET. A dualizmus nem mindig ugyanabban a formában jelent meg, de a legszokásosabb formájában két önálló alapelvet tartalmaz: Istent és az anyagot, amelyek egymástól különböznek, de egyformán örökkévalók. Az eredeti anyagot azonban nem tekintették másnak, mint negatív és tökéletlen szubsztanciának (időnként még gonosznak is), ami alá van vetve Istennek és akaratának eszközévé tétetett (Platon, Arisztotelész, a gnosztikusok és a manicheánusok). Ennek az elméletnek megfelelően Isten nem a Teremtő, hanem csak a világ tervezője és kivitelezője. Ez a nézet több okból is megkérdőjelezhető. (a) Rossz annak az alapelképzelésnek a tekintetében, hogy lennie kell valamiféle szubsztanciának, melyből a világ megteremtetett, mivel *ex nihilo nihil fit*. Ez a szállóige csak annak a kifejeződéseképpen igaz, hogy egyetlen esemény sem jön létre ok nélkül, de hamis, ha azt akarja kifejezni, hogy soha semmi nem jöhet létre, csak előzetesen létező (pre-egzisztens) anyagból. A teremtés tantétele nincs ok nélkül, hanem a világ mindenre elégséges okát Isten akaratában találja meg. (b) Az anyagnak, mint örökkévalónak az elmélet által történt bemutatása alapvetően ingatag. Ha az anyag örökkévaló, akkor annak végtelennek is kell lennie, mivel nem lehet egy módon (időtartamban) végtelen, de más vonatkozásban véges. Lehetetlen azonban, hogy két végtelen, vagy abszolút létezzen egymás mellett. Az abszolút és a viszonylagos létezhet együttesen, ám csak egyetlen abszolút és önálló létezés lehetséges. (c) Nem filozofikus két örökkévaló szubsztanciát alapul tekinteni, mikor egyetlen önmagában létező ok tökéletesen elegendő a számadásra minden tényről. Ezen okból a filozófia nem elégszik meg a világ dualista magyarázatával, hanem megpróbálja megadni a világegyetem monista magyarázatát. (d) Ha az elmélet feltételezi – amint azt meg is teszi egyes formáiban, – a gonosz örökkévaló alapelvének létezését, akkor abszolút nincs semmi garancia arra, hogy a jó győzedelmeskedni fog a gonosz felett a világban. Úgy látszik, hogy ami örökkévalóan szükséges, az kénytelen fenntartani önmagát, és soha nem semmisülhet meg.

2. A KISUGÁRZÁSI (EMANÁCIÓS) ELMÉLET A KÜLÖNBÖZŐ FORMÁIBAN. Ez az elmélet azt mondja ki, hogy a világ egy szükséges kisugárzás az isteni lényből. Ennek megfelelően Isten és a világ lényegileg egyek, utóbbi az előbbinek fenomenális megnyilvánulása. A kisugárzás elmélete jellemző az összes panteista elméletre, bár nem mindig ugyanabban a formában jelenik meg. Itt ismét megemlítünk néhány ellenvetést: (a) A világ eredetének ez a nézete tagadja Isten végtelenségét és transzcendenciáját azzal, hogy az evolúció, a növekedés és az előre haladás (progresszió) folyamatát alkalmazza Rá, ami pedig csak a végest és tökéletlent jellemzi, továbbá azonosítja Őt a világgal. Minden látható tárgy így nem egyébbé válik, mint az önmagában létező, öntudatlan és személytelen lényeg tiszavirág életű módosulásaivá, amit nevezhetünk Istennek, természetnek, vagy Abszolútnak.

(b) Ez megrabolja Isten szuverenitását, letarolván Róla az önmeghatározás hatalmát a világ vonatkozásában. Ő így leegyszerűsödik arra a rejtett alapra, melyből a teremtmények szükségszerűen kisugárzódnak, s amelyik meghatározza a mozgásterüket a természet rugalmatlan szükségszerűsége által. Egyidejűleg minden racionális teremtményt megfoszt viszonylagos függetlenségüktől, szabadságuktól és erkölcsi jellegüktől. (c) Nagyon komolyan kompromittálja Isten szentségét is. Felelőssé teszi Istent mindazért, ami a világban történik, a gonoszért ugyanúgy, mint a jóért. Ez természetesen nagyon komoly következménye az elméletnek, ami elől a panteisták soha nem voltak képesek elmenekülni.

3. AZ EVOLÚCIÓ ELMÉLETE. Az evolúció elméletéről olykor úgy beszélnek, mintha felválthatná a teremtés tantételét. Ez azonban világosan hiba. Természetesen nem lehet a teremtés helyettesítője az abszolút eredet értelmében, mivel feltételez valamit, ami fejlődik, s ennek végső soron vagy örökkévalónak, vagy teremtettnek kell lennie, így tehát az evolucionistának végül választania kell az anyag örökkévalóságának elmélete és a teremtés tantétele között. Legfeljebb azt válhatná fel, amit másodlagos teremtésnek neveznek, mely által egy más létező szubsztancia határozott formát nyer. (a) Egyes evolucionisták, például Haeckel, hisznek az anyag örökkévalóságában, s az élet eredetét a spontán nemzésnek tulajdonítják. Az anyag örökkévalóságában való hit azonban nemcsak szándékosan keresztyén-ellenes, sőt ateista, hanem egyetemesen hitelét is vesztett. Az elképzelés, miszerint az anyag az erővel, mint egyetemes és elválaszthatatlan jellemzőjével elégséges a világ magyarázatára, manapság kevés támogatottságot élvez tudományos körökben. Érzik, hogy az anyagi világegyetem, mely részekből áll össze (atomok, elektronok, stb.) önmagában nem lehet végtelen, s hogy ami az állandó változásnak van alávetve, nem lehet örökkévaló. Sőt, egyre világosabbá vált, hogy a vak anyag és az energia ereje nem adhat számot az életről és a személyiségről, az értelemről és a szabad akaratról. S a spontán nemzés elképzelése tisztán csak feltételezés, nemcsak hogy nem ellenőrzött, de gyakorlatilag szétrobbantott. A természet egyetemes törvénye látszólag az „*omne vivum e vivo*”, vagy „*ex vivo*”. (b) Más evolucionista szószólók az úgynevezett teista evolúciót támogatják. Ez természetesnek tartja Isten létezését a világegyetem hátterében, Aki munkálkodik, rendszerint csak a természet megváltoztathatatlan törvényeivel és fizikai erőkkel, de egyes esetekben közvetlen csodás beavatkozás útján is, mint például az abszolút kezdet, az élet kezdete és a racionális és erkölcsi létezés kezdete eseteiben. Ezt időnként gúnyosan a „stop-gap” (rés-stop) elméletnek nevezték. Ez tényleg a zűrzavar gyermeke, amely periodikusan felszólítja Istent, hogy segítse a természetet a lábai előtt tátongó szakadékon átjutni. Ez sem nem a teremtés bibliai elmélete, sem nem az evolúció következetes elmélete, mert az evolúciót úgy határozzák meg, mint „fokozatos, progresszív változások sorozatát, *amit rezidens erők váltanak ki*” (Le Conte). A teista evolúció valójában fogalmi ellentmondás. Ez ugyanolyan romboló a teremtés bibliai tantételével szemben, mint a naturalista evolúció: behívja Isten teremtő tevékenységébe az időt, és megsemmisíti az evolúciós hipotézist. E két nézet mellett megemlíthetjük Bergson teremtő evolúcióját (Creative evolution) és Morgan létrejövő evolúcióját (Emergent evolution). Előbbi egy buzgó panteista, akinek elmélete magában foglalja Isten személyiségének tagadását, utóbbi végül arra a következtetésre jut, hogy nem képes megmagyarázni az úgynevezett hirtelen megjelenéseit anélkül, hogy ne rögzítene valamiféle végső tényezőt, melyet nevezhetünk „Istennek”.

IV. A lelki világ teremtése

A. Az angyalok tantétele a történelemben

Léteznek világos bizonyítékai az angyalok létezésébe vetett hitnek a keresztyén korszak legelejétől fogva. Egyeseket közülük jóknak másokat gonoszaknak tartottak. Előbbieket nagyra becsülték, mint a magasztos rend személyes lényeit, akik megáldatván erkölcsi szabadsággal Isten örömteli szolgálatával vannak elfoglalva, s akiket Isten az emberek jólétének szolgálatába állított. Egyes korai egyházatyák szerint finom éteri testük volt. Az általános meggyőződés szerint minden angyal jónak teremtetett, de egyesek közülük visszaéltek a szabadságukkal és eltávolodtak Istentől. Sátánt tekintették ezek fejének, aki eredetileg főméltóságú angyal volt. Bukásának oka a büszkeségben és a bűnös ambíciókban rejlett, míg alárendeltjeinek bukását az ember lányai utáni vágyakozásuknak tudták be. Ezt a nézetet arra alapozták, ami akkortájt az 1Móz6:2 általános magyarázatának számított. Az általános elképzelés mellett, mely szerint a jó angyalok a hívő szükségleteinek és jólétének szolgálatában álltak, az egyes gyülekezetek és egyes emberek védőangyalainak különleges fogalmát is táplálták egyesek. A különféle csapásokat, például betegségeket, baleseteket és veszteségeket gyakorta a gonosz lelkek kártékony befolyásának tulajdonították. Ekkor már megjelent (Alexandriai Kelemen) az angyalok hierarchiájának gondolata, de nem tekintették helyénvalónak egyetlen angyal imádatát sem.

Ahogyan múlt az idő, az angyalokat továbbra is áldott lelkeknek tekintették, akik tudásban felette állnak az embernek és szabadok az anyagi test terhétől. Míg egyesek még mindig finom éteri testet tulajdonítottak nekik, megjelent egy állandóan fokozódó bizonytalanság, hogy vajon van-e valamiféle testük egyáltalán. Azok, akik még mindig ragaszkodtak ahhoz az elképzeléshez, hogy testtel bírók, ezt úgy látszik, annak az igazságnak az érdekében tették, hogy alá vannak vetve térbeli korlátozásoknak. Az aeropagita Dénes három osztályba sorolta az angyalokat: első volt a trónszékek, kerubok és szeráfok, a második a hatalmak, uralmak és hatalmasságok, harmadik a fejedelemségek, arkangyalok és angyalok. Az első osztály élvezi az Istennel való legszorosabb közösséget, a másodikat az első, míg a harmadikat a második osztály világosítja meg. Ezt a felosztást néhány későbbi szerző is elfogadta. Ágoston kihangsúlyozta a tényt, hogy a jó angyalok engedelmességének jutalma az állhatatosság volt, amellyel együtt járt a bizonyosság, hogy soha nem fognak elbukni. A büszkeséget még mindig a Sátán bukásának okaként tartották számon, de az elképzelés, hogy az angyalok többi része az emberek lányai utáni vágyakozás következtében bukott el, jóllehet egyesek még mindig vallották, fokozatosan eltűnt az 1Móz6:2 jobb exegézise hatásának következtében. Jótékony hatást tulajdonítottak az el nem bukott angyaloknak, míg a gonosz angyalokra úgy tekintettek, mint akik megrontják az ember szívét, elősegítvén az eretnekséget és előidézvén a betegségeket és csapásokat. A keresztyénségre tértek jelentős részének politeista hajlamai elősegítették az angyalok imádását. Ezt a fajta imádást a negyedik században Laodiceában ülésező konvent formálisan elítélte.

A középkor idején még mindig léteztek egyesek, akik feltételezték, hogy az angyaloknak éteri testük van, de az uralkodó nézet ekkor már az volt, hogy ők testetlenek. Az angyali jelenéseket azzal a feltételezéssel magyarázták, hogy ezekben az esetekben az angyalok időlegesen testi formát öltöttek azért, hogy kijelentsenek valamit. A skolasztikusok között néhány dolog a vita tárgyát képezte. Az angyalok teremtésének idejét illetően az uralkodó vélemény szerint az anyagi világegyetemmel egy időben teremtettek. Míg egyesek azt tartották, hogy az angyalok a kegyelem állapotában teremtettek, a közönségesebb vélemény az volt, hogy teremtésük csak a természetes tökéletesség állapotában történt. Kevés véleménykülönbség volt azt illetően, hogy vajon mondható-e, hogy az angyalok egy adott

helyen vannak. A szokásos válasz erre igenlő volt, jóllehet rámutattak, hogy jelenlétük a térben nem körülhatárolt, hanem határozott, mivel csak a testek lehetnek jelen a térben körülhatároltan. Míg az összes skolasztikus egyetértett abban, hogy az angyalok tudása korlátozott, a tamásiak és a scotisták jelentősen eltérek egymástól ennek a tudásnak a természetét illetően. Mindegyikük elismerte, hogy az angyalok beléjük töltött tudást kaptak a teremtésük pillanatában, de Aquinói Tamás tagadta, míg Duns Scotus elismerte, hogy képesek új ismeretekhez jutni a saját értelmi tevékenységükön keresztül. Előbbi azt tartotta, hogy az angyalok tudása tisztán intuitív, míg utóbbi szerint lehet következtető (diszkurzív) is. A védőangyalok elképzelése nagy támogatottságnak örvendett a középkor századaiban.

A reformáció kora nem hozott semmi újat az angyalok tantételébe. Mind Luthernek, mind Kálvinnak élénk elképzelései voltak a szolgálatukról, s különösen a Sátán jelenlétéről és hatalmáról. Utóbbi kihangsúlyozza a tényt, hogy isteni ellenőrzés alatt áll, s hogy bár néha az Isten eszköze, csakis a számára előírt határokon belül tevékenykedhet. A protestáns teológusok általában tisztán lelki lényeknek tekintették az angyalokat, bár Zanchius és Grotius még mindig úgy beszélnek róluk, mint akiknek éteri testük van. Ami pedig a jó angyalok munkáját illeti, az általános vélemény szerint speciális feladatuk szolgálni az üdvösség örököseinek. Nem volt azonban általános egyetértés a védőangyalokat illetően. Egyesek támogatták ezt a nézetet, míg mások ellenezték, megint mások pedig elvetették, hogy ebben a dologban valamelyik oldalra álljanak. Belga Hitvallásunk az alábbiakat mondja a XII. fejezetben: „Teremtette továbbá az angyalokat, őket pedig jóknak, hogy követei legyenek és választottjait szolgálják, ezek közül némelyek ama kiváló állapotból, melyben Isten őket teremtette, az örök pusztulásba süllyedtek, a többiek isteni kegyelemből változatlanul kitartottak és megmaradtak kezdeti állapotukban. Az ördögök és a gonosz lelkek pedig annyira megromlottak, hogy Istennek és minden jónak ellenségei, és mint valami gonosztevők, feszült figyelemmel leselkednek az Anyaszentegyházra és annak minden tagjára, hogy csalárdságukkal mindent szétromboljanak és elpusztítsanak. Ezért tulajdon gonoszságuk miatt örök kárhozatra ítéltetnek, mindennap várván rettenetes kínoztatásukat”.

Egészen mostanáig a római katolikus egyház tisztán lelkeknek tekintette az angyalokat, míg egyes protestánsok, például Emmons, Ebrard, Kurtz, Delitzsch és mások még mindig tulajdonítanak nekik valamiféle speciális testet. Ám még az utóbbiak elsöprő többsége is az ezzel ellentétes álláspontra helyezkedik. Swedenborg azt tartja, hogy minden angyal eredetileg ember volt, s testi formában léteztek. Az angyalvilágban elfoglalt pozíciójuk evilági életüktől függ. A tizennyolcadik századi racionalizmus merészen tagadta az angyalok létezését és azt, amit a Biblia mond róluk, úgy magyarázta, mint az alkalmazkodás fajait. Egyes modern liberális teológusok érdemesnek találják fenntartani az angyalok tantételében kifejezett alapvető elképzelést. Ebben találják meg Isten védő gondviselésének és segítőkészségének szimbolikus ábrázolását.

B. Az angyalok létezése

Minden vallás elismeri a lelki világ létezését. Mitológiáik beszélnek istenekről, félistenekről, szellemekről, démonokról, dzsinnekről, hősökről, stb. Főleg a perzsák között fejlődött az angyalok tantétele és sok kritikus tudós állítja, hogy a zsidók angelológiájukat[76] a perzsáktól vették át. Ez azonban nem bizonyított és legalábbis nagyon kétséges elmélet. Természetesen nem hozható összhangba Isten Igéjével, melyben az angyalok a kezdetektől fogva megjelennek. Sőt, egyes nagy tudósok, akik speciálisan foglalkoztak a témával, arra a következtetésre jutottak, hogy a perzsa angelológia a zsidók között közhasználatúból származott. A keresztyén egyház mindig hitt az angyalok létezésében, de a modern liberális teológia ezt a hitet elvetette, bár még mindig hasznosnak tartja az angyal-elképzelést, mivel

[76] Az angyalokra vonatkozó tan – *a ford.*

ránk nyomja a bélyegét „Isten élő hatalmának, a *providentia specialissima*-nak az Ő népe számára, különösen a 'kicsikért' a megváltás történetében".[77] Bár olyan emberek, mint Leibniz és Wolff, Kant és Schleiermacher elismerték az angyalvilág létezését, sőt egyesek közülük még meg is próbálták bebizonyítani azt racionális érveléssel, egészen nyilvánvaló, hogy a filozófia nem képes sem bebizonyítani, sem cáfolni az angyalok létezését. A filozófiától tehát a Szentíráshoz fordulunk, amely nem próbálja meg szándékosan bebizonyítani az angyalok létezését, de az elejétől a végéig feltételezi ezt és történeti könyveiben újra, és újra bemutatja őket munkálkodásuk közben. Senki, aki fejet hajt a Szentírás tekintélye előtt, nem kételkedhet az angyalok létezésében.

C. Az angyalok természete

Ebben a szakaszban több dolog érdemel figyelmet.

1. ISTENTŐL ELTÉRŐEN ŐK TEREMTETT LÉNYEK. Az angyalok teremtését néha tagadták, de a Szentírás világosan tanítja. Nem biztos, hogy azok az igehelyek, melyek az ég seregeinek teremtéséről beszélnek (1Móz2:1, Zsolt33:6, Neh9:6) inkább angyalok, semmint a csillagok seregeinek teremtéséről szólnak, de a Zsolt 148:2,5 és a Kol1:16 világosan beszélnek az angyalok teremtéséről (v. ö. 1Kir22:19, Zsolt103:20-21). Teremtésük ideje nem köthető ki határozottan. Egyesek véleménye a Jób38:7 alapján, hogy minden dolognál előbb teremtettetek, valójában nem talál támogatásra a Szentírásban. Amennyire számunkra ismeretes, az ég és föld teremtését nem előzte meg teremtő munka. Jób könyvének említett verse (38:7) valójában költői vénával azt tanítja, hogy a csillagokhoz hasonlóan jelen voltak a világ megalapításakor, de azt nem, hogy léteztek az ég és a föld elsődleges teremtése előtt. Az elképzelés, mely szerint az ég megteremtése befejeződött az első napon, s hogy az angyalok teremtése egyszerűen annak a napnak az egyik résztevékenysége volt, szintén bizonyítatlan feltételezés, bár a tény, hogy az 1Móz1:2 csak a földre vonatkozik, csak támogatni látszik ezt. Az egyedüli biztosnak látszó kijelentés az, hogy a hetedik nap előtt lettek megteremtve. Ez legalábbis következik olyan igehelyekből, mint 1Móz2:1, 2Móz20:11, Jób38:7, Neh9:6.

2. ŐK LELKI ÉS TESTETLEN LÉNYEK. Ezt mindig is vitatták. A zsidók és sok korai egyházatya légies, vagy tüzes testet tulajdonítottak nekik, ám a középkori egyház arra a következtetésre jutott, hogy ők pusztán lelki lények. Ezek után mégis egyes római katolikus, arminiánus, sőt még lutheránus és református teológus tulajdonított nekik bizonyos testiséget, a legtitokzatosabbat és legtisztábbat. Úgy kezelték a tiszta lelki és testetlen természet elképzelését, mint metafizikailag felfoghatatlant, ami a teremtmény elképzelésével sem egyeztethető össze. Hivatkoztak arra a tényre is, hogy alá vannak vetve térbeli korlátozásoknak, helyről helyre mennek, s időnként látják őket az emberek. Ezeket az elképzeléseket azonban több, mint kiegyenlítik azok az igeszakaszok, melyek arról beszélnek, hogy az angyalok *pneumata*, Mt8:16, 12:45, Lk7:21, 8:2, 11:26, Csel19:12, Ef6:12, Zsid1:14. Nincsen húsuk és csontjuk, Lk24:39, nem házasodnak, Mt22:30, nagy számban képesek jelen lenni egy nagyon korlátozott térben, Lk8:30, és láthatatlanok, Kol1:16. Az afféle igehelyek, mint a Zsolt104:4[78] (v. ö. Zsid1:7), Mt22:30 és 1Kor11:10 nem bizonyítják az angyalok testiségét. S nem bizonyítják ezt a jelképes leírások sem Ezékiel könyvéből, sem a Jelenések könyvéből, sem pedig a testi megjelenéseik, bár nehéz megmondani, hogy vajon a testek, melyeket felvettek bizonyos alkalmakkor, valóságosak, vagy látszólagosak. Világos azonban, hogy ők teremtmények, tehát végesek és korlátozottak, jóllehet szabadabb viszonyban állnak az idővel és a térrel, mint az ember. Nem tulajdoníthatunk nekik *ubi repletivum*-ot, sem *ubi*

[77] Foster, *Christianity in its Modern Expression*, 114. oldal

[78] A King James bibliafordítás szerint: „Who maketh his angels spirits; his ministers a flaming fire", azaz „Aki angyalait szellemekké teszi, szolgálóit lángoló tűzzé" – *a ford*.

circumscriptivum-ot, csak *ubi definitivum*-ot. Nem lehetnek kettő, vagy több helyen egyszerre.

3. RACIONÁLIS, ERKÖLCSI ÉS HALHATATLAN LÉNYEK. Ez azt jelenti, hogy értelemmel és akarattal felruházott személyes lények. A tény, hogy értelmes lények, azonnal meglátszik a tényből, hogy lelkek, de a Szentírás is konkrétan tanítja, 2Sám14:20, Mt24:36, Ef3:10, 1Pt1:12, 2Pt2:11. Bár nem mindentudók, de tudásuk tekintetében felette állnak az embernek, Mt24:36. Sőt, erkölcsi természettel is rendelkeznek, így erkölcsi felelősség alatt állnak: engedelmességükért jutalmat, míg engedetlenségükért büntetést kapnak. A Biblia beszél angyalokról, akik hűek maradtak „szent angyalokként", Mt25:31, Mk8:38, Lk9:26, Csel10:22, Jel14:10, s lefesti azokat, akik elbuktak, mint hazugok és vétkezők, Jn8:44, 1Jn3:8-10. A jó angyalok halhatatlanok is abban az értelemben, hogy nincsenek alávetve a halálnak. Ebben a vonatkozásban olvassuk a mennyekben levő szentekről, hogy hozzájuk hasonlatosak, Lk20:35-36. Mindemellett még nagy hatalom is tulajdoníttatik nekik. Ők alkotják Isten hadseregét, a hatalmas hősök csapatát, akik mindig készen állnak Isten parancsainak teljesítésére, Zsolt103:20, Kol1:16, Ef1:21, 3:10, Zsid1:14, a gonosz angyalok pedig a Sátán hadseregét, akik az Úr munkájának rombolására hajlanak, Lk11:21, 2Thessz2:9, 1Pt5:8.

4. ŐK RÉSZBEN JÓK, RÉSZBEN GONOSZOK. A Biblia nagyon kevés információt szolgáltat az angyalok kezdeti állapotáról. Azt olvassuk azonban, hogy teremtési munkájának végén Isten látta, hogy minden, amit elvégzett, íme, nagyon jó. Sőt, a Jn8:44, a 2Pt2:4 és a Júd6 előfeltételezik az összes angyal eredetileg jó állapotát. A jó angyalokat kiválasztott angyaloknak nevezi az Ige az 1Tim5:21-ben. Ezek a kegyelem mellett, mellyel minden angyal felruháztatott, s amely elegendő volt számukra pozíciójuk megtartásához, nyilvánvalóan megkapták a kitartáshoz szükséges speciális kegyelmet is, mely által pozíciójukban megerősíttettek. Hatalmas mennyiségű haszontalan spekuláció keletkezett az angyalok bukásának idejével és jellegével kapcsolatosan. A protestáns teológia azonban általában megelégedett annak ismeretével, hogy a jó angyalok megtartották eredeti állapotukat, s megerősítést nyertek a pozíciójukban, és most nem képesek vétkezni. Ezeket nemcsak szent angyaloknak, de a világosság angyalainak is nevezik 2Kor11:14. Ők mindig látják Isten arcát, Mt18:10, példaképeink Isten akaratának teljesítésében, Mt6:10, s örökéletük van, Lk20:36.

D. Az angyalok száma és szervezete

1. SZÁMUK. A Biblia nem tartalmaz határozott információt az angyalok számát illetően, de nagyon világosan jelzi, hogy hatalmas sereget alkotnak. Sokszor nevezi őket az ég seregének, vagy Isten seregének, s ez a fogalom már maga is nagy számot sejtet. Az 5Móz33:2-ben olvassuk, hogy „Az Úr a Sinai hegyről jött… tízezer szent közül jelent meg", majd a Zsolt68:18-ban „Az Isten szekere húszezer, ezer meg ezer; az Úr közöttük van, mint a Sinai hegyen az ő szent hajlékában". Jézus kérdésére a tisztátalan lélek azt a választ adta, hogy „Légió a nevem, mert sokan vagyunk" (Mk5:9,15). A római légió nem mindig volt ugyanakkora, hanem a különböző időszakokban 3000 és 6000 között változott a létszáma. A Gecsemáné kertben Jézus ezt mondta az Őt elfogni jött csapatnak: „Avagy azt gondolod-é, hogy nem kérhetném most az én Atyámat, hogy adjon ide mellém többet tizenkét sereg angyalnál?" (Mt26:53). Végül a Jel5:11-ben ezt olvassuk: „És látám, és hallám a királyiszék, a lelkes állatok, és a Vének körül sok angyalnak szavát; és az ő számuk tízezerszer tízezer és ezerszer ezer vala". Mindeme adatoknak a fényében tökéletesen biztonságos azt mondani, hogy az angyalok csapata megszámlálhatatlan, seregük hatalmas. Nem alkotnak az emberiséghez hasonló szervezetet, mivel ők lelkek, így nem házasodnak és nincsenek egymástól utódaik. Teljes létszámuk megteremtetett a kezdetben, s azóta számuk nem nőtt.

3. RENDJEIK. Bár az angyalok nem alkotnak szervezetet, valamiképpen nyilvánvalóan szervezettek. Ez következik abból a tényből, hogy az általános „angyal” név mellett a Biblia más konkrét neveket is használ az angyalok különféle osztályainak jelzésére. Az „angyal” név, mellyel a magasabbrendű lelkeket általánosságban jelöljük, a Szentírásban nem *nomen naturae*, hanem *nomen officii*. A héber *malák* szó egyszerűen hírnököt jelent és az emberek, Jób1,14, 1Sám11:3, vagy Isten küldöttének leírására használatos, Agg1:13, Mal2:7, 3:1. A görög *angelos* szót szintén gyakran alkalmazzák emberekre, Mt11:20, Mk1:2, Lk7:24, 9:52, Gal4:14. Nincs általános megkülönböztető név minden lelki lény számára a Szentírásban. Ezeket nevezik az Isten fiainak, Jób1:6, 2:1, Zsolt29:1, 89:6, lelkeknek, Zsid1:14, szenteknek, Zsolt89:5,7, Zak14:5, Dán8:13, őrállóknak, Dán4:10,14,20. Vannak azonban egyes különleges nevek, melyek az angyalok különböző osztályaira mutatnak.

a. *Kerubok*. A kerubokat a Szentírás többször is említi. Ők őrizték a Paradicsom bejáratát, 1Móz3:24, akik a kegyelem trónjára néznek, 2Móz25:18, Zsolt80:1, 99:1, Ézs37:16, Zsid9:5, s azt a szekeret alkotják, melyen Isten ereszkedik le a mennyből, 2Sám22:22, Zsolt18:11. Az Ez1-ben és a Jel4-ben különböző formájú élőlényekként jelennek meg. Ezek a jelképes ábrázolások csak rendkívüli hatalmukat és fenségüket hivatott kiemelni. Más teremtményeknél jobban voltak arra szánva, hogy kimutassák Isten hatalmát, fenségét és dicsőségét, valamint hogy őrizzék az Ő szentségét az Éden kertjében, a szent sátorban és a templomban, valamint Istennek a Földre ereszkedésében.

b. *Szeráfok*. Az angyalok egy rokoni osztálya, melyet csak az Ézs6:2,6 említ. Ezek szintén jelképesen vannak emberi formában ábrázolva, de hat szárnnyal, melyek közül kettő az arcukat fedi be, kettő a lábaikat és kettő szolgál Isten parancsainak gyors végrehajtására. A keruboktól eltérően ők szolgákként állnak a mennyei Király trónja körül, éneklik az Ő dicséretét, és állandóan készen állnak utasításainak végrehajtására. Míg a kerubok a nagy erejűek, ezeket nevezhetjük nemeseknek az angyalok között. Míg az előbbiek Isten szentségét őrzik, ezek az engesztelés célját szolgálják, s így készítik fel az embereket Isten helyes megközelítésére.

c. *Fejedelemségek, hatalmasságok, trónok és uraságok*. Az előzőek mellett a Biblia beszél az angyalok egyéb osztályairól, akik különböző helyeket foglalnak el az angyalvilág hatóságaiban, például *archai* és *exousiai* (fejedelemségek és hatalmasságok), Ef3:10, Kol2:10, *thronoi* (trónok), Kol1:16, *kureotetoi* (uraságok), Ef1:21, Kol1:16, és *dunameis* (erők), Ef1:21, 1Pt3:22. Ezek az elnevezések nem különböző fajtájú angyalokra, hanem a közöttük fennálló rangbeli és méltóságbeli különbségekre mutatnak.

d. *Gábriel és Mihály*. Minden más angyaltól eltérően ez a kettő név szerint van megemlítve. Gábriel a Dán8:16-ban, 9:21-ben, Lk1:19,26-ban szerepel. Az igemagyarázók elsöprő többsége teremtett angyalnak tekinti őt, de egyesek tagadják, hogy a Gábriel név a helyes neve és úgy néznek rá, mint köznévre, melynek jelentése Isten embere, az angyal szó szinonimája. Ez azonban tarthatatlan álláspont.[79] Egyes korai és késői igemagyarázók egy nem teremtett lényt látnak benne, egyesek még azt is sejtetik, hogy ő lehet a Szentháromság harmadik személye, míg Mihály a második. Ám a kérdéses igeszakasz egyszerű elolvasása megmutatja ennek a magyarázatnak a lehetetlenségét. Ő lehet az egyike ama hét angyalnak, akik Isten előtt állnak a Jel8:2-ben (v. ö. Lk1:19). Látszólag az ő különleges feladata a közvetítés és a mennyei jelenések magyarázása.

Mihály nevét (szó szerinti jelentése „Kicsoda olyan, mint Isten?”) úgy értelmezték, hogy a Szentháromság második személyére vonatkozik. Ez azonban nem tartható jobban, mint Gábriel azonosítása a Szentlélekkel. Mihály a Dán10:13,21-ben, Júd9-ben, és a Jel12:7-ben szerepel. A tényből, hogy a Júd9 „arkangyalnak” nevezi, valamint a Jel12:7-ben olvasható kifejezésből arra következtethetünk, hogy fontos helyet foglal el az angyalok között. Dániel könyvének versei is azt jelzik, hogy ő egy herceg közöttük. Látjuk benne a

[79] V. ö. különösen Kuyper, *De Engelen Gods,* 175. oldal

bátor harcost, amint Jehova harcait vívja Izrael ellenségei és a lelki világ gonosz erői ellen. Nem lehetetlen, hogy az „arkangyal” titulus Gábrielre és néhány más angyalra is vonatkozik.

E. Az angyalok szolgálata

Különbséget tehetünk az angyalok közönséges és rendkívüli szolgálata között.

1. KÖZÖNSÉGES SZOLGÁLATUK. Ez elsősorban Isten dicséretét foglalja magában éjjel és nappal, Jób38:7, Ézs6, Zsolt103:20, 148:2, Jel5:11. A Szentírás azt sejteti, hogy ezt hangos szóval teszik, mint Krisztus születésekor, bár nem vagyunk képesek fogalmat alkotni az angyaloknak eme beszédjéről és énekéről. A bűnnek a világba való belépése óta ők elküldettek az üdvösség örököseinek szolgálatára, Zsid1:14. Ők örvendeznek egy bűnös megtérésének, Lk15:10, őrzik a hívőket, Zsolt34:8, 91:11, óvják a kicsinyeket, Mt18:10, jelen vannak az egyházban, 1Kor11:10, 1Tim5:21, megismervén tőle az Isten kegyelmének felséges gazdagságát, Ef3:10, 1Pt1:12, és Ábrahám kebelébe viszik a hívőket, Lk16:22. Az elképzelést, mely szerint egyesek az egyéni hívők védőangyalaiként szolgálnak, a Szentírás nem támasztja alá. A Mt18:10 kijelentése túlontúl általános ahhoz, hogysem bizonyítaná ezt, bár azt látszik jelezni, hogy létezik az angyaloknak egy csoportja, mely főleg a kisdedek védelmével van elfoglalva. S nem bizonyítja ezt a Csel12:15 sem, mert ez az igeszakasz pusztán csak annyit akar megmutatni, hogy még a legkorábbi tanítványok között is voltak olyanok, akik hittek a védőangyalok létezésében.

2. RENDKÍVÜLI SZOLGÁLATUK. Az angyalok rendkívüli szolgálatát az ember bukása tette szükségessé, s fontos elemet alkot Isten speciális kijelentésében. Gyakorta közvetítik Isten speciális kijelentéseit, juttatják el áldásait az Ő népéhez, s hajtják végre az ítéleteket az Ő ellenségein. Tevékenységük a legszembetűnőbb az üdvökonómia nagy fordulópontjain, mint a pátriárkák napjaiban, a törvényadás idején, a babiloni fogság és a helyreállítás korában, valamint az Úr születésénél, feltámadásánál és felemeltetésénél. Mikor Isten speciális kijelentésének időszaka lezárult, az angyalok rendkívüli szolgálata felfüggesztetett és majd csak az Úr második eljövetelekor folytatódik.

F. A gonosz angyalok

1. EREDETÜK. A jó angyalok mellett vannak gonosz angyalok is, akik örömüket lelik az Istennek való ellenszegülésben és munkáinak akadályozásában. Jóllehet ők is teremtmények, nem gonosz angyalokként lettek megteremtve. Isten látta, hogy minden, ami teremtett, igen jó, 1Móz1:31. Két igehely van a Szentírásban, melyek világosan szólnak arról, hogy egyes angyalok nem tartották meg eredeti helyüket, hanem kiestek a teremtéskori állapotukból, 2Pt2:4, Júd6. Ezeknek az angyaloknak a konkrét bűne nincs kijelentve, de általános vélekedés, hogy megpróbálták magukat Isten fölé emelni és felsőbbrendű hatalomra szert tenni. Ha ez az ambíció játszott fontos szerepet a Sátán életében és vezetett a bukásához, az azonnal megmagyarázza, hogy miért kísértette az embert ebben a konkrét dologban és próbálta meg őt belecsalni a romlásába az emberben levő lehetséges hasonló ambíciókra hivatkozva. Egyes korai egyházatyák különbséget tettek a Sátán és az alárendelt démonok között a bukásuk okának magyarázatában. Azt mondták, hogy a Sátán bukásának oka a büszkeség, de az angyalvilág általánosabb bukásának oka a testi vágyakozás, 1Móz6:2. Ez a magyarázatot azonban fokozatosan elvetették a középkor idején. Ennek szempontjából meglepő, hogy egyes kortárs igemagyarázók újra idézik a 2Pt2:4 és a Júd6 magyarázata során, például Meyer, Alford, Mayer, Wohlenberg. Ez a magyarázat azonban ellenkezik az angyalok lelki természetével és a Mt22:30 által elmondottakkal, mely szerint nincs szexuális élet az angyalok között. Sőt, ezzel a magyarázattal dupla bukást kell feltételeznünk az angyalvilágban, első a Sátán bukása, majd utána, jóval később a bukás azon angyalok

seregében, akik most a Sátánt szolgálják. Sokkal valószínűbb, hogy a Sátán mindjárt magával rántotta a többieket is a saját bukásába.

2. A VEZETŐJÜK. A Sátán úgy jelenik meg a Szentírásban, mint a bukott angyalok elismert vezetője. Eredetileg látszólag az angyalvilág egyik legnagyobb hatalmú hercege volt, s a vezetőjévé vált azoknak, akik fellázadtak és elszakadtak Istentől. A „Sátán" név „ellenségként" mutat rá, de nem elsősorban az emberrel, hanem Istennel szemben. Támadja Ádámot, mint Isten munkájának a koronáját, munkálja a rombolást, emiatt Apollionnak (Rombolónak) nevezik, s támadja Jézust, mikor felvállalja a helyreállítás munkáját. A bűn belépése után Diabolosszá (Vádlóvá) válik, aki folytonosan vádolja Isten népét, Jel12:10.A Szentírás a bűn szerzőjeként mutatja őt be, 1Móz1:3,14, Jn8:44, 2Kor11:3, 1Jn3:8, Jel12:9, 20:2,10, s úgy jelenik meg, mint elismert feje azoknak, akik elbuktak, Mt25:41, 9:34, Ef2.2. Ő marad ama angyalseregek vezetője, akik vele tartanak a bukásba, s beveti őket a Krisztussal és az Ő országával szembeni kétségbeesett ellenállásba. Gyakorta nevezi a Szentírás „e világ (de nem a világ) fejedelmének", Jn12:31, 14:30, 16:11, sőt még „e világ istenének" is, 2Kor4:4. Ez nem azt jelenti, hogy ő irányítja a világot, mert azt Isten teszi és minden hatalmat Krisztusnak adott, de azt jelenti, hogy ő uralja ezt a gonosz világot annyira, amennyire az erkölcsileg elszakadt az Istentől. Ezt világosan jelzi az Ef2:2, amely úgy jeleníti meg, mint „a levegőbeli hatalmasság fejedelme szerint, ama lélek szerint, mely most az engedetlenség fiaiban munkálkodik". Ő emberfeletti, de nem isteni, óriási hatalma van, de nem mindenható, hatalmas, de korlátozott befolyása van, Mt12:29, Jel20:2 és végső sorsa a feneketlen mélység, Jel20:10.

3. TEVÉKENYSÉGÜK. A jó angyalokhoz hasonlóan a bukott angyalok is emberfeletti hatalommal bírnak, de ennek használata nagyon szemben áll a jó angyalokéval. Míg utóbbiak állandóan dicsérik az Istent, harcolják a harcait, és hűségesen szolgálják Őt, ezek a sötétség erőiként átkozzák Istent, harcolnak Ellene és az Ő Felkentje ellen, megpróbálják elvakítani és félrevezetni még a választottakat is, s buzdítják a bűnösöket a gonoszságra. Ezek azonban elveszett és reménytelen lelkek. Már most a pokolhoz és a sötétség bugyraihoz vannak láncolva, s bár nincsenek egyetlen helyhez kötve, mint Kálvin mondja, maguk után húzzák a láncaikat, bárhová is mennek, 2Pt2:4, Júd6.

V. Az anyagi világ teremtése

A. A teremtés bibliai beszámolói

A zsidókhoz hasonlóan más nemzeteknek is megvannak az anyagi világegyetem eredetére, valamint annak módjára vonatkozó beszámolói, mely által az eredeti káosz átváltozott kozmosszá, vagy lakható világgá. Eme beszámolók némelyike a hasonlóság nyomait mutatja a bibliai feljegyzésekkel, ám még szembetűnőbb eltéréseket is tartalmaznak. Ezeket rendszerint dualista, vagy politeista elemek jellemzik, melyek úgy mutatják be a jelenvaló világot, mint az istenek között dúló heves csata eredményét, és nagyon távol állnak a bibliai beszámoló egyszerűségétől és józanságától. Tanácsos lehet a részleteinek elemzését néhány általános megjegyzéssel kezdeni.

1. A NÉZŐPONT, AHONNAN A BIBLIA A TEREMTÉS MUNKÁJÁT SZEMLÉLI. Jelentős dolog, hogy a teremtéstörténet, bár megemlíti az égbolt teremtését, a továbbiakban nem fordít több figyelmet a lelki világra. Csak az anyagi világgal foglalkozik, s ezt elsősorban úgy mutatja be, mint az ember lakhelyét és tevékenységének színterét. Nem foglakozik láthatatlan valóságokkal, hanem csak a látható dolgokkal. S mivel ezek a dolgok felfoghatók az emberi érzékszervek számára, nemcsak a teológiában, de más tudományágakban és a filozófiában is megvitatásra kerülnek. Míg azonban a filozófia minden dolog eredetének és természetének a megértését a gondolkodás fénye által keresi, a teológia Istenbe helyezi a kiindulópontját és engedi, hogy az Ő speciális kijelentése vezesse a teremtés munkáját illetően és mindent a Vele való viszonyban elemez. A teremtéstörténet Isten önkijelentésének kezdete, és megismertet minket azzal az alapvető viszonnyal, melyben minden, az embert is beleértve, áll Vele. Kihangsúlyozza az ember eredeti helyzetét avégett, hogy az emberek minden korban helyesen értelmezhessék a Szentírást a megváltás kijelentéseként. Bár nem szándékozik teljes filozófiai kozmogóniát adni nekünk, fontos elemeket tartalmaz a helyes kozmogónia megalkotásához.

2. A TEREMTÉSTÖRTÉNET EREDETE. A teremtéstörténet eredetére vonatkozó kérdést sokszor felvetették, s az iránta való érdeklődést felújította a babiloni teremtéstörténet. Ez a történet, ahogyan számunkra ismert, Babilon városában alakult ki. Beszél különböző istenek nemzéséről, akik közül Marduk a legfőbb. Ő volt egyedül elegendően erős az ősi Tiamat sárkány legyőzéséhez és így vált a világ teremtőjévé, akit az emberek imádnak. Van néhány hasonló pont a Genezis teremtéstörténete és a babiloni történet között. Mindkettő beszél az őskáoszról, a vizek szétválasztásáról az égbolt alatt és felett. A Genezis hét napról beszél, a babiloni beszámoló pedig hét táblára oszlik. Mindkét beszámoló a mennyet a teremtés negyedik, míg az embert a hatodik korszakával kapcsolja össze. A zsidó sorrend sokban különbözik a babilonitól. A legnagyobb különbség azonban a kettő vallásos felfogásában rejlik. A babiloni történet a bibliaitól eltérően mitikus és politeista. Az istenek nem állnak magas szinten, hanem fondorkodnak, összeesküvést szőnek és harcolnak. S Marduk csak hosszas, az erejét igénybe vevő harc után győzedelmeskedik a gonosz erők legyőzésében és a káosznak a renddel való felváltásában. A Genezisben viszont a legnemesebb monoteizmussal van dolgunk, s látjuk, hogy Isten a világegyetemet és minden dolgot a hatalmának egyetlen szavával szólít elő. Mikor a babiloni beszámolót felfedezték, sok tanító nagy sietve azt feltételezte, hogy a bibliai történet babiloni forrásból származott, megfeledkezve legalább két másik lehetőségről, nevezetesen: (a) hogy a babiloni történet a bibliai teremtéstörténet eltorzult változata, (b) hogy mindkettő közös, és a legprimitívebb forrásból származik. Ám akárhogyan is válaszoljuk meg ezt a kérdést, az nem oldja meg a történet eredetének problémáját. Miképpen jött létre az eredeti, írott, vagy szóbeli történet? Egyesek egyszerűen úgy tekintik, hogy ez az ember elgondolása a dolgok eredetéről. Ez a

magyarázat azonban rendkívül valószínűtlen az alábbi tények fényében: (a) a teremtés elképzelése felfoghatatlan, (b) a tudomány és a filozófia egyformán tagadják a semmiből való teremtés tantételét, és (c) csakis hittel érthetjük meg, hogy a világot Isten szava alkotta, Zsid11:3. Arra a következtetésre jutunk tehát, hogy a teremtéstörténet kijelentetett Mózesnek, vagy valamelyik másik korai pátriárkának. Ha ez a kijelentés Mózes előtti volt, akkor a hagyomány útján terjedt (szóban, vagy írásban) generációról generációra, s valószínűleg elveszített valamit eredeti tisztaságából, majd végül tiszta formába öntetett a Szentlélek vezetése alatt a Biblia első könyvében.

3. AZ 1MÓZ1:1-2 MAGYARÁZATA. Egyesek úgy tekintik az 1Móz1:1-et mint az egész teremtéstörténet fejlécét. Ez azonban három okból is megkérdőjelezhető: (a) mivel a következő történet az első verssel a héber *váv* kötőszóval (jelentése: és) van összekötve, ami nem így volna, ha az első igevers fejléc lenne, (b) mivel ezzel a feltételezéssel nem lenne semmiféle fontossága az eredeti és közvetlen teremtésnek, (c) s mivel a soron következő igeversek nem tartalmaznak semmiféle beszámolót a mennyország teremtéséről. Az 1Móz1:1 általánosabban elfogadott magyarázata az, hogy ez a világegyetem eredeti és közvetlen teremtését jegyzi fel, amit héberül „égnek és földnek" neveznek. Ebben a kifejezésben az „ég" a dolgoknak arra a láthatatlan rendjére vonatkozik, melyben Isten dicsősége a legtökéletesebb módon jelenti ki magát. Nem tekinthetjük a kozmikus egekre vonatkozó kifejezésnek, legyenek azok a felhők, vagy a csillagok, mert ezek a teremtő hét második és negyedik napján lettek megalkotva. Azután a második versben a szerző a Föld eredeti állapotát írja le (v. ö. Zsolt104:5-6). Vitatható kérdés, hogy az anyag eredeti teremtése részét képezte-e az első nap munkájának, vagy elkülönült ettől egy hosszabb-rövidebb időszakkal. Azok, akik hosszú időszakot tételeznek fel a kettő között, egyesek azt vallják, hogy a világ eredetileg az angyalok lakóhelye volt, de megsemmisült az angyalvilág bukásának következtében, majd helyreállíttatott és az emberek számára alkalmas lakóhellyé tétetett. Más vonatkozásban még visszatérünk majd erre a restitúciós (helyreállítási) elméletre.

B. A Hexaemeron[80], vagyis az egyes napok munkái

A világegyetemnek a semmiből való megteremtése után az időnek az egyik pillanatában a létező káosz fokozatosan kozmosszá, lakható világgá vált hat egymást követő napon keresztül. Mielőtt az egyes napok munkáit jeleznénk, a teremtés napjai hosszának kérdése is megérdemel egy rövid elemzést.

1. ELMÉLET, MELY SZERINT EZEK HOSSZÚ IDŐSZAKOK VOLTAK. Egyes tanítók feltételezik, hogy a Genezis 1 napjai hosszú időszakok voltak annak érdekében, hogy összeegyeztethessék ezeket a geológiai korszakokkal. A vélemény, miszerint ezek a napok nem közönséges, huszonnégy órás napok voltak, nem volt teljesen idegen a korai keresztyén teológia számára, mint azt E. C. Messenger részletesen megmutatja az *Evolution and Theology* című tudományos munkájában. Ám egyes egyházatyák, akik közölték, hogy ezeket a napokat nem közönséges napoknak kell tekintenünk, azon a véleményen voltak, hogy a teremtés egész munkája egy adott időpillanatban zajlott le, s hogy a napok pusztán egy jelképes keretet alkottak, mely a teremtés munkájának annak sorrendjében való leírására használatos, hogy a véges elmék számára érthetőbb legyen a dolog. A vélemény, miszerint a teremtés napjai hosszú időszakok voltak, újra előtérbe került az elmúlt évek során, most azonban nem az exegetikai tanulmányok eredményeképpen, hanem a tudományos felfedezések hatására. A tizenkilencedik század előtt a teremtés napjait a legáltalánosabban közönséges napoknak tekintették. Természetesen azonban az emberi magyarázat nem tévedhetetlen, és felülvizsgálható a későbbi felfedezések fényében. Ha a hagyományos exegézis nem pusztán a tudományos elméletekkel kerül összetűzésbe – melyek maguk is

[80] a. m. hatnapi munka, különösen a teremtés története – *a ford.*

magyarázatok –, hanem a jól megalapozott tényekkel is, az újragondolás és az újramagyarázás természetesen helyénvaló. Aligha tartható fenn azonban, hogy a feltételezett geológiai időszakok frontális változtatásokat tesznek szükségessé, mivel ezeket még tudományos körökben sem fogadják el általánosan jól megalapozott tényekként. Egyes keresztyén tanítók, például Harris, Miley, Bettex, és Geesink azt feltételezik, hogy a Genezis napjai geológiai napok, s mind Shedd, mind Hodge felhívják a figyelmet arra a markáns összhangra, mely a teremtés története és a sziklák tanúbizonysága között fennáll, s hajlanak a Genezis napjait geológiai korszakokként kezelni.

Felmerül a kérdés, hogy vajon lehetséges-e exegetikailag kimutatni, hogy a Genezis napjai hosszú időszakok voltak. S el kell ismerni, hogy a héber *jom* szó nem mindig huszonnégy órás időszakot jelöl a Szentírásban, s nem is mindig ugyanabban az értelemben használatos még a teremtéstörténetben sem. Jelenthet napfényt a sötétségtől különbözően, 1Móz1:5,16,18, napvilágot és sötétséget együttesen, 1Móz1:5,8,13, a hat napot együttvéve, 1Móz2:4, s egy meghatározatlan időszak teljes hosszúságát, valamely jellegzetességével, például a szükséggel, Zsolt20:1, a haraggal, Jób20:28, a jó szerencsével, Préd7:14, vagy az üdvösséggel, 2Kor6:2. Nos, egyesek szerint a Biblia támogatja azt az elképzelést, mely szerint a teremtés napjai meghatározatlan hosszúságú időszakok voltak, s felhívják a figyelmet az alábbi tényekre: (a) A Nap csak a negyedik napon teremtetett, így az előző napok hossza nem határozható meg a Földnek és a Napnak a viszonyával. Ez tökéletesen igaz, ám a dolgot nem bizonyítja. Isten nyilvánvalóan, már a negyedik napot megelőzően megszabta a világosság és a sötétség ütemes váltakozását, s nincs alapja annak a feltevésnek, hogy az így megszabott napok hosszabbak voltak, mint a későbbiek. Miért kellene feltételeznünk is Isten hatalmasan megnövelte a Föld forgási sebességét, miután a világosság a Napban koncentrálódott? (b) A hivatkozott napok Isten napjai, az őstípus napjai, melyeknek az emberek napjai csak másolatai, s Istennek ezer esztendő olyan, mint egy nap, Zsolt90:4, 2Pt3:8. Ez az állítás azonban az idő és az örökkévalóság összetévesztésén alapszik. Istennek *ad intra* nincsenek napjai, hanem az örökkévalóságban él, ami messze fölötte áll mindenféle időmérésnek. Ezt az elképzelést szállítja a Zsolt90:4 és a 2Pt3:8 is. Az Isten által ismert tényleges napok csakis ennek a tér-idő világnak a napjai. Hogyan következik a tényből, hogy Isten felette áll az idő korlátainak ebben a világban, ahol az időt napokban, hetekben, hónapokban és években mérik, hogy egy nap ugyanúgy lehet 100,000 év, mint 24 óra? (c) A hetedik napról, melyen Isten megpihent minden munkájától, mondják, hogy egészen mostanáig tart, így több ezer éves időszaknak tekintendő. Ez Isten szombatja, és a szombatnak soha nem lesz vége. Ez az állítás hasonló tévedésen alapszik. Az egész elképzelés, miszerint Isten elkezdte a teremtést az idő egy pillanatában, majd hat nap múlva befejezte, nem vonatkozik úgy Istenre, Aki Ő Önmagában, hanem csak a teremtő tevékenységének időbeli eredményeire. Ő korról korra változhatatlanul egy és ugyanaz. Az ő szombatja nem egy végtelenül meghosszabbított időszakasz, hanem örökkévaló. Másrészt a teremtés hetének szombatja ugyanolyan hosszúságú volt, mint a többi nap. Isten nemcsak megpihent azon a napon, de megáldotta és megszentelte azt, s elkülönítette pihenőnapnak az ember számára, 2Móz20:12. Ez aligha vonatkozik az egész, a teremtés idejétől napjainkig tartó időszakra.

2. NÉZET, MELY SZERINT EZEK SZÓ SZERINT ÉRTENDŐ NAPOK VOLTAK. Az uralkodó nézet mindig is az volt, hogy a Genezis 1 napjai szó szerinti napokként értendők. A korai egyházatyák egyike-másika nem tekintették ezeket az idő valóságos jelzésének, mely alatt a teremtés munkája elvégeztetett, hanem inkább irodalmi formának, melyben a Genezis írója összegzi a teremtéstörténetet – ami valójában egy pillanat alatt lezajlott – az emberi értelem számára rendszerezett módon. Csak miután a geológia és a paleontológia viszonylagosan új tudományai színre léptek elméleteikkel a Föld rettentően magas korát illetően, akkor kezdtek a teológusok hajlandóságot mutatni a teremtés napjainak hosszú geológiai korszakokkal való azonosítására. Manapság közülük néhányan bizonyított ténynek

veszik, hogy a Genezis 1 napjai hosszú geológiai időszakok, mások némiképp hajlanak ennek az álláspontnak az elfogadására, de jelentősen vonakodnak is attól. Hodge, Sheldon, Van Oosterzee és Dabney néhány azok közül, akik nem teljesen idegenkednek ettől a nézettől, de valamennyien egyetértenek abban, hogy a napoknak ez az értelmezése exegetikailag kétséges, ha ugyan nem lehetetlen. Kuyper és Bavinck azt vallják, hogy bár az első három nap lehetnek különböző hosszúságúak, az utolsó három természetesen közönséges napok voltak. Természetesen még az első három napot sem tekintik geológiai korszakoknak. Vos a *Gereformeerde Dogmatiek* című művében azt az álláspontot védi, hogy a teremtés napjai közönséges napok voltak. Hepp ugyanerre az álláspontra helyezkedik *Calvinism and the Philosophy of Nature* című művében.[81] Noortzij a *Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis* című könyvében[82] azt állítja, hogy a héber *jom* (nap) szó a Genezis 1-ben nem jelölhet mást, mint közönséges napot, de vallja, hogy a Genezis írója nem tulajdonított semmiféle fontosságot a „nap"-nak, hanem csak a teremtéstörténet kereteként vezette azt be, nem a történelmi sorrendiség jelzésére, hanem a teremtmények dicsőségének kiábrázolására Isten hatalmas megváltói célja fényében. Ennélfogva a szombat a nagy csúcspont, melyben az ember eléri valódi sorsát. Ez a nézet inkább erősen egyes korai egyházatyák álláspontjára emlékeztet minket. A mellette felsorakoztatott érvek nem túl meggyőzőek, amint azt Aalders kimutatta a *De Eerste Drie Hoofdstukken van Genesis* című művében.[83] Ez az ószövetségi tanító azt tartja az 1Móz1:5 alapján, hogy a *jom* fogalom a Genezis 1-ben egyszerűen a világosság periódusát jelenti a sötétségtől való megkülönböztetésben: de ez a nézet látszólag magában foglalja az inkább természetellenes magyarázatát az ismétlődő „és lőn este és lőn reggel" kifejezésnek. Ezt akkor úgy kell értelmezni, hogy volt egy este, melyet megelőzött egy reggel. Dr. Aalders szerint a Szentírás természetesen támogatja az elképzelést, miszerint a teremtés napjai közönséges napok voltak, bár nem biztos, hogy meg lehet határozni pontos hosszúságukat, s az első három nap némiképpen különbözhetett a második háromtól.

A „nap" fogalom szó szerinti értelmezését a Genezis 1-ben az alábbi megfontolások támasztják alá: (a) a *jom* szó elsődleges jelentése természetes napot jelent, s az jó szabály az exegézisben, hogy ne távolodjunk el a szó elsődleges jelentésétől, ha ezt a szövegösszefüggés nem követeli meg. Dr. Noortzij kiemeli a tényt, miszerint ez a szó egyszerűen nem jelent mást, mint „napot", olyat, amilyet a Földön élő ember ismer. (b) A Genezis szerzője úgy látszik abszolút a szó szerinti értelmezéshez köt minket, mikor minden naphoz hozzáteszi az „és lőn este és lőn reggel" szavakat. Minden egyes említett napnak csak egyetlen estéje és egyetlen reggele van, valami, ami aligha vonatkozna egy több ezer éves időszakra. S ha azt kell mondanunk, hogy a teremtés időszakai rendkívüli napok voltak, melyek mindegyike egyetlen hosszú napot és egyetlen hosszú éjszakát tartalmazott, úgy természetes módon merül fel a kérdés: Mivé vált volna minden növény egy hosszú-hosszú éjszakán? (c) A 2Móz20:9-11-ben Izraelnek megparancsoltatik, hogy hat napon át munkálkodjanak, majd a hetediken nyugodjanak, mivel Jehova a mennyet és a Földet hat nap alatt teremtette, majd a hetediken megpihent. A szigorú exegézis megköveteli, hogy a „nap" szót mindkét esetben ugyanabban az értelemben vegyük. Azonkívül a pihenésre kijelölt szombat természetesen szó szerinti nap volt, s a feltételezés az, hogy a többi is ugyanilyen. (d) Az utolsó három nap természetesen közönséges napok voltak, mert ezeket már a Nap határozta meg a szokásos módon. Bár nem lehetünk abszolút biztosak abban, hogy az előző napok egyáltalán nem különböztek ezektől hosszúságban, nagyon valószínűtlen, hogy úgy különböztek volna, ahogyan a több ezer éves periódusok különböznek a közönséges napoktól. Az a kérdés is feltehető, hogy miért lett volna szükség ilyen hosszú időszakra például a világosság és a sötétség szétválasztásához.

[81] 215. oldal
[82] 79. és azt követő oldalak
[83] 232-240. oldalak

3. A KÜLÖNBÖZŐ NAPOK MUNKÁI. Észreveszünk egy határozott lépcsőzetességet a teremtés munkájában: minden nap elvezet a következő nap munkájához és előkészíti azt, s az egész az ember teremtése során jut a csúcspontra, aki Isten keze munkájának a koronája, aki azt a fontos feladatot kapta, hogy az egész teremtést állítsa Isten dicsőségének szolgálatába.

a. *Az első nap*. A világosság az első napon teremtetett, s a világosság és a sötétség szétválasztásával létrejött a nappal és az éjszaka. A fénynek ezt a teremtését kinevették annak a ténynek a szempontjából, hogy a Nap csak a negyedik napon teremtetett, de aztán maga a tudomány csendesítette le a gúnyolódást annak bebizonyításával, hogy a fény nem a Napból kisugárzó szubsztancia, hanem energizált elektronok által gerjesztett éteri hullámokból áll. Jegyezzük itt meg azt is, hogy a Genezis nem beszél a Napról úgy, mint fényről (*or*), vagy fény-hordozóról (*ma'or*), s ez pontosan az, amit a tudomány felfedezett. Annak a ténynek a fényében, hogy a világosság minden élet feltétele, természetes volt, hogy ezt kellett először megteremteni. Isten azonnal bevezette a világosság és a sötétség váltakozásának rendeletét is, nappalnak nevezve a világosságot és éjszakának a sötétséget. Nincs azonban közölve velünk, hogy miképpen vitelezte ki ezt a váltakozást. Minden egyes nap beszámolója az „és lőn este és lőn reggel" szavakkal zárul. A napokat nem estétől estéig számítja, hanem reggeltől reggelig. Tizenkét óra elteltével este volt és másik tizenkét óra elteltével reggel.

b. *A második nap.* A második nap munkája is a szétválasztás munkája volt: felállíttatott az égbolt, mely elválasztotta a felette levő vizeket az alatta levő vizektől. A felette levő vizek a felhők, nem pedig az üvegtenger, Jel4:6, 15:2, vagy az élet folyója, Jel22:1, mint azt egyesek feltételezik. Egyesek elvetették a mózesi beszámolót, azzal a feltevéssel, hogy ezt az égboltot szilárd bolthajtásként ábrázolja, ám ez teljességgel alaptalan, mivel a héber *raqia* szó egyáltalán nem szilárd boltívet jelent, hanem megegyezik az „égbolt" szavunkkal.[84]

c. *A harmadik nap*. Az elkülönítés tovább folytatódik a tenger és a szárazföld elkülönítésével, v. ö. Zsolt104:8. Emellett megjelenik a bokrok és fák növényi birodalma. Három nagy osztályuk van itt megemlítve, nevezetesen a *deshé*, ami a virágtalan növények, melyek nem a szokásos módon termékenytik meg egymást, az *ésebh*, mely magában foglalja a gyenge füvet és maghozó füvet, valamin az *éts peri*, vagyis gyümölcstermő fák, melyek a fajtájuknak megfelelő gyümölcsöket hoznak. Meg kell itt említeni, hogy (1) Az, hogy Isten azt mondta, „Hajtson a föld gyenge füvet", stb., nem egyenértékű annak kimondásával, hogy „Fejlődjön a szervetlen anyag *saját belső erői által növényi életté*". Az, hogy ez teremtő szó volt, nyilvánvaló az 1Móz2:9-ből. (2) A kijelentés, miszerint „Hajta tehát a föld gyenge füvet, maghozó füvet az ő neme szerint, és gyümölcstermő fát, a melynek gyümölcsében mag van az ő neme szerint" (12. vers), megkülönböztetetten alátámasztja azt az elképzelést, hogy a növények különböző fajait Isten teremtette, s nem egymásból fejlődtek ki. Mindegyik a saját neme szerinti magot teremte meg, tehát csak önmagát volt képes reprodukálni. Az evolúció tantétele természetesen mindkét állítást tagadja, ám észben kell tartani, hogy mind a spontán nemzés, mind a fajok egymásból történő kifejlődése bizonyítatlan, s mostanra nagyrészt elvetett feltevések.[85]

d. *A negyedik nap*. A Nap, a Hold és a csillagok teremtettek meg fényforrásokként, melyek különböző célokat szolgálnak: (1) kettéosztják a napot és az éjszakát, (2) jelekként szolgálnak, azaz jelzik a sarkalatos pontokat, az időjárás-változások előjeleiként, valamint jelzésekként a fontos jövőbeni eseményekhez és eljövendő ítéletekhez, (3) évszakokhoz, napokhoz és évekhez, azazhogy szolgáljanak az évszakváltozások, az évek egymásutánisága, valamint bizonyos ünnepnapok jelzésére, és (4) szolgáljanak világító testekként a Föld számára, így tegyék lehetővé a Földön a szerves élet fejlődését.

[84] Angolban „*expanse*", ami névelővel égboltot, anélkül kiterjedést, kiterjesztést jelent – *a ford.*
[85] V. ö. O'Toole, *The Case Against Evolution*, 28. oldal

e. *Az ötödik nap*. Ez a nap hozza magával a madarak és halak, a levegő és a vizek lakóinak megteremtését. A madarak és halak összetartoznak, mivel szervezeti felépítésüket tekintve sok hasonlóságot mutatnak. Sőt, instabilitás és mozgékonyság jellemzi őket, mely azt az elemet is jellemzi, melyben mozognak, a szilárd talajtól eltérően. Szaporodásukat tekintve is hasonlóak. Vegyük észre, hogy ők is nemük szerint, azaz fajonként lettek megteremtve.

f. *A hatodik nap*. Ez a nap hozza magával a teremtési munka csúcspontját, Az állatok teremtésével kapcsolatosan ismét olvassuk a kijelentést: „Hozzon a föld", s ezt megint csak úgy kell értelmezni, mint a c. pontban elmondottaknál. Az állatok nem természetes úton fejlődtek ki a földből, hanem Isten teremtő szavára jelentek meg. A 25. versben konkrétan olvassuk, hogy Isten nemük szerint *teremtette* a földi és a földön csúszó-mászó állatokat. Ám ha a kifejezés még a természeti fejlődésre vonatkozna is, akkor sem lenne harmóniában az evolúcióval, mivel nem tanítja, hogy az állatok közvetlenül az ásványvilágból fejlődtek ki. Az ember teremtése meg van különböztetve azzal az ünnepélyes tanácsvégzéssel, mely azt megelőzi: „Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra", s ez nem csoda, mert minden eddigi előző csak az ember, Isten munkája koronájának, a teremtés munkája királya érkezésének előkészítése volt, s azért, mert az ember Isten képmásának lenni rendeltetett. A *tselem* és *demuth* szavak nem pontosan ugyanazt jelentik, mindazonáltal mégis felváltva használatosak. Mikor azt mondják, hogy az ember Isten képmására teremtetett, ez azt jelenti, hogy Isten az őstípus és az ember a másolat, s mikor hozzáteszik, hogy Isten hasonlatosságára teremtetett, ez pusztán azt az elképzelést erősíti, hogy a másolat minden tekintetben olyan, mint az eredeti. Az ember egész lényében Isten képmása.

Mielőtt rátérnénk a hetedik napra, helyes lehet felhívni a figyelmet a teremtés munkájának első és második három napja között fennálló szembetűnő párhuzamokra.

1. A fény teremtése.	4. A fényforrások teremtése.
2. Az égbolt teremtése és a vizek szétválasztása.	5. A levegő madarainak és a tengerek halainak megteremtése.
3. A vizek és a szárazföld szétválasztása, s a Föld előkészítése az ember és az állatok lakóhelyeként.	6. A szárazföldi állatok és csúszó-mászók, valamint az ember megteremtése.

g. *A hetedik nap*. Isten megpihenése a hetedik napon mindenekelőtt egy negatív elemet tartalmaz. Isten megszűnt a teremtő munkáját végezni. Ehhez azonban hozzá kell tennünk egy pozitív elemet, nevezetesen, hogy örömét lelte elvégzett munkájában. Megpihenése egy művész megpihenése volt, aki miután befejezte remekművét, s most mélységes csodálattal és örömmel szemléli azt, s tökéletes örömét leli a művének szemlélésében. „És látá Isten, hogy minden a mit teremtett vala, ímé igen jó". Elérte Isten célját, és megfelelt az isteni ideálnak. Azért örül Isten a teremtésének, mert felismeri benne dicsőséges tökéletességeinek visszatükröződését. Ragyogó arca világít rá és áldászáport terem.

4. NINCS MÁSODIK TEREMTÉSTÖRTÉNET A GENEZIS 2-BEN. Meglehetősen szokásos a fejlettebb bibliakritika terén annak feltételezése, hogy a Genezis 2. fejezete egy második, és független teremtéstörténetet tartalmaz. Az első történetet tekintik az Elohisták, míg a másodikat a Jehovisták történetének. A kettő, mondják, nincs összhangban, hanem egyes pontokon eltérnek. A második történetben az elsőtől eltérően a föld száraz a növények teremtése előtt, az ember az állatok előtt teremtetik, és csak egyedül, nem mint féri és nő, s

Isten ezután teremtette meg az állatokat, hogy meglássa, alkalmas társaság lesznek-e az ember számára, de miután látja, hogy ebben a vonatkozásban csődöt mondanak, megteremti az asszonyt az ember segítőtársául, s végül belehelyezi az embert a számára készített kertbe. Ám ez nyilvánvalóan a teljes félreértése a második fejezetnek. A Genezis 2 nem teremtéstörténet, és nem is akar az lenni. Az *éleh toledoth* kifejezés, amely tízszer található meg a Genezisben, soha nem a dolgok eredetének születésére, hanem mindig a dolgok születésére vonatkozik azoknak a későbbi történetében. A kifejezés abból az időből származik, amikor a történelem még a generációk leírásából állt. A Genezis második fejezete az ember történetének leírásával kezdődik, elrendezi a célnak megfelelő anyagokat, s csak azt ismétli meg bővebben, ami az előző fejezetben mindennemű kronológiai sorrend nélkül hangzott el, amiképpen az a szerző céljához szükséges.

5. KÍSÉRLETEK A TEREMTÉSTÖRTÉNET ÉS A TUDOMÁNY FELFEDEZÉSEI HARMÓNIÁBA HOZATALÁRA.

a. *Az ideális, vagy allegorikus magyarázat*. Ez inkább az elképzelést, semmint a történet írott közlését hangsúlyozza. Úgy tekinti a Genezis 1-et, mint Isten teremtő munkájának költői leírását, ami azt különböző szempontok alapján mutatja be. Azonban (1) teljesen nyilvánvaló, hogy a történet történelmi feljegyzésnek tekintendő és a Szentírás is így kezeli, v. ö. 2Móz20:11, Neh9:6, Zsolt33:6,9, 145:2-6, (2) a Genezis nyitó fejezete „nélkülözi az ismert héber költészet majdnem minden elemét” (Strong), és (3) ez a történet elválaszthatatlanul összekapcsolódik az utána következő történelemmel, s ezért a legtermészetesebb dolog, hogy magát a történetet is történelminek kell tekinteni.

b. *A modern filozófia mitikus elmélete*. A modern filozófia túl is lépett az előbbi álláspontón. Nemcsak a teremtés történelmi történetét veti el, de magát a teremtés elképzelését is, s a Genezis 1. fejezetét mítosznak tekinti, mely egy vallásos leckét testesít meg. Itt nincs szándékos allegória, mondják, csak vallásos maggal, vagy középponttal ellátott naiv misztikus bemutatás. Ez természetesen ellentétes a ténnyel, hogy a Genezis 1 történelmi történetként jön el hozzánk, és a fentiekben említett kereszthivatkozásokban nincs mítosznak tekintve.

c. *A helyreállítás elmélete.* Egyes teológusok azzal próbálták meg összebékíteni a teremtéstörténetet a tudománynak a Föld tanulmányozásában tett felfedezéseivel, hogy elfogadták a helyreállítás elméletét. Ezt támogatta Chalmers, Buckland, Wisemann és Delitzsch, s ez az elmélet feltételezi, hogy hosszú időszak telt el az 1Móz1:1-ben említett elsődleges teremtés, valamint az 1Móz1:3-31-ben leírt másodlagos teremtés között. Ezt a hosszú időszakot néhány katasztrofális változás jellemezte, mely azt a pusztulást okozta, ami a „kietlen és puszta” szavakkal van feltételezetten jelezve. Ezért a második verset így kell olvasni: „A föld pedig kietlen és puszta lett”. Ezt a rombolást a helyreállítás követte, melynek során Isten a káoszt kozmosszá változtatta, az ember lakhelyévé. Ez az elmélet adhat némi magyarázatot az egyes kőzetrétegekre de nem magyarázza meg a kőzetekben levő fosszíliákat, hacsak nem feltételezzük, hogy létezett az állatoknak néhány egymást követő teremtése, amit tömeges pusztulás követett. Ezt az elméletet tudományos körökben soha nem támogatták. A Biblia nem azt mondja, hogy a föld kietlen és puszta *lett*, hanem hogy az *volt*. De még ha a héber *hayetha* szó fordítható is volna úgy, hogy „válik”, a „kietlen és puszta” szavak egy formátlan állapotot jelölnek, nem pedig egy pusztítás utáni állapotot. Delitzsch összekombinálta ezt az elméletet azzal az elképzeléssel, hogy a Földet eredetileg az angyalok lakták, majd az angyalvilág bukása lett a pusztulás oka, mely a 2. versben említett káoszhoz vezetett. Bizonyos okokból ez a nézet jelentős népszerűségnek örvend a kortárs diszpenzácionalisták körében, akik támogatást vélnek felfedezni olyan igeversekben, mint az Ézs24:1, Jer4:23-26, Jób9:4-7, 2Pt2:4. Ám eme igehelyek gondos elolvasása is elégséges ahhoz, hogy meggyőzzön valakit: egyáltalán nem bizonyítják a kérdéses dolgot. Sőt, a Biblia világosan arra tanít minket, hogy Isten hat nap alatt teremtette az eget és a földet „és azoknak minden seregét”, 1Móz2:1, 2Móz20:11.

d. *A konkordisztikus elmélet*. Ez megpróbálja összeegyeztetni a Szentírást és a tudományt azzal a feltételezéssel, hogy a teremtés napjai több ezer éves időszakok voltak. Amellett, amit már elmondtunk erről a teremtés napjainak elemzésekor, most hozzátehetjük, hogy az elképzelés, miszerint a föld kőzetei pozitív módon mutatnak eredetük történetében hosszú és egymást követő fejlődési időszakokra, egyszerűen a geológusok elmélete, egyben olyan elmélet, mely alaptalan általánosításokon alapszik. Felhívjuk a figyelmet az alábbi megfontolásokra: (1) A geológia tudománya nemcsak fiatal, de még mindig a spekulatív gondolkodás rabszolgája. Nem tekinthető rávezető tudománynak, mivel nagymértékben az *a priori*, vagy következtető gondolkodás terméke. Spencer „logikátlan geológiának" nevezte és nevetségessé tette a módszereit, míg Huxley úgy beszél nagy feltevéseiről, mint amelyek „nem bizonyítottak és nem is lehet őket bizonyítani".[86] (2) Egészen mostanáig alig történt több, mint a földfelszín karcolgatása, s az is csak nagyon korlátozott számú helyszínen. Ennek eredményeképpen a következtetések gyakorta általánosítottak, és elégtelen adatokon alapulnak. Az egyes helyeken megfigyelt tények ellentmondanak a más helyeken megfigyelt tényeknek. (3) Még ha nagy területeken is tárnának fel a földgolyó megannyi pontján, az is csak a Föld jelenlegi állapotára vonatkozó ismereteinket növelné, ám soha nem lenne képes tökéletesen megbízható információt szolgáltatni a múltbéli történetét illetően. Senki nem írhatja meg egy nemzet történetét a jelenkori állapotában és életében fennálló tények megfigyelése alapján. (4) A geológusok egykor azzal a feltevéssel éltek, hogy a kőzetrétegek a Földön mindenütt ugyanabban a sorrendben követték egymást, s hogy megsaccolván az egyes rétegek kialakulásához szükséges időt, kiszámítható a Föld kora. Ám (a) kiderült, hogy a kőzetrétegek sorrendje az egyes helyszíneken változik, (b) a kísérletek, melyek annak megállapítására irányultak, hogy mennyi idő volt szükséges az adott kőzetréteg kialakulásához, rendkívül eltérő eredményekre vezettek, és (c) Lyell hasonlatosság-elmélete, mely szerint napjaink fizikai és kémiai folyamatai megbízhatóak annak felbecsüléséhez, hogy ezek régen milyenek voltak, tévesnek bizonyult.[87] (5) Mikor a kőzetrétegek, vagy kőzetek korának megállapítására tett kísérletek az ásványi, vagy mechanikai jellemzőik alapján csődöt mondtak, a geológusok a fosszíliákat tették meg meghatározó tényezőnek. A paleontológia vált a valóban fontos témává, s Lyell hasonlatosság-elméletének befolyása alatt az evolúció egyik fontos bizonyítékává fejlődött. Egyszerűen csak feltételezték, hogy bizonyos fosszíliák régebbiek másoknál, s ha megkérdezték, hogy milyen alapon történt ez a feltételezés, a válasz az volt, hogy idősebb kőzetekben találták azokat. A kőzetek korát a benne található fosszíliák alapján állapították meg, a fosszíliák korát pedig azoknak a kőzeteknek az alapján, melyekben megtalálták ezeket. A fosszíliákat azonban nem mindig ugyanabban a sorrendben találták meg mindenütt: a sorrend időnként felborult. (6) A fosszíliák sorrendje, ahogyan most a geológia meghatározza, nem felel meg annak a sorrendnek, amit a teremtéstörténet alapján várhatnánk, így még a geológiai elmélet elfogadása sem szolgálná a Szentírás és a tudomány harmonizálásának célját.

6. A TEREMTÉS TANTÉTELE ÉS AZ EVOLÚCIÓ ELMÉLETE. Természetes módon vetődik fel a kérdés napjainkban: miképpen befolyásolja az evolúció elmélete a teremtéstörténetet?

a. *Az evolúció elmélete nem képes átvenni a teremtés tantételének helyét*. Egyesek úgy beszélnek, mintha az evolúció hipotézise magyarázatot kínálna a világ eredetére, ez azonban világosan hiba, mert semmi ilyesmit sem tesz. Az evolúció fejlődés, és minden fejlődés előfeltételez egy entitás, alapelv, vagy erő előzetes létezését, melyből valami kifejlődik. A nem létező képtelen létezésre *fejlődni*. Az anyag és az erő nem fejlődhettek ki a semmiből. Szokásossá vált az evolucionisták számára visszatérni a ködhipotézishez a Naprendszer eredetének megmagyarázása végett, bár napjaink tudományában ezt kiszorítja a helyéről a

[86] Price, *The Fundamentals of Geology*, 29, 32. oldalak
[87] V. ö. More, *The Dogma of Evolution*, 148. oldal

bolygócsíra-elmélet.[88] Ezek azokban csak egy lépéssel hátrébb viszik a problémát, de nem oldják azt meg. Az evolucionistának vagy az anyag örökkévalóságának elméletéhez kell folyamodnia, vagy el kell fogadnia a teremtéstörténetet.

b. *A naturalista evolúció elmélete nincs összhangban a teremtéstörténettel*. Ha az evolúció nem is ad magyarázatot a világ eredetére, de vajon nem ad legalább racionális magyarázatot a dolgok kifejlődésére az ősanyagból, s nem magyarázza-e meg ily módon a mostani növény-, és állatfajok eredetét (beleértve az embert is), valamint az élet különböző tüneményit, például az érzelmeket, az értelmet, az erkölcsöt és a vallást? Vajon szükségszerűen ütközik a teremtéstörténettel? Nos, teljesen nyilvánvaló, hogy a naturalista evolúció összeütközésben van a bibliai beszámolóval. A Biblia azt tanítja, hogy a növények, az állatok és az ember a Mindenható teremtő szavára jelentek meg színen, de az evolúciós hipotézis azt állítja, hogy természetes úton a szervetlen világból fejlődtek ki. A Biblia úgy mutatja be Istent, mint Aki nemüknek megfelelően teremti meg a növényeket és állatokat, melyek nemük szerint teremnek magot, azaz a saját fajukat reprodukálják, de az evolúció a természetben rejlő természeti erőkre mutat, melyek az egyik fajnak a másikból való kifejlődéséhez vezetnek. A teremtéstörténet szerint a növények, az állatok és az ember birodalma egy hét alatt állott elő, az evolúció azonban az évmilliókon keresztül tartó fokozatos fejlődés termékének tekinti mindezt. A Szentírás úgy festi le az embert, mint aki a karrierjének kezdetén állt a legmagasabb fokon, majd fokozatosan süllyedt lefelé a bűn romboló hatásának következtében, az evolúció elmélete viszont úgy mutatja be az embert, mint aki a kezdetben alig különbözött a vadállatoktól, s azt állítja, hogy az emberi faj a saját belső erőin keresztül emelkedik a létezés egyre magasabb szintjére.

c. *A naturalista evolúció nincs jól megalapozva és képtelen számot adni a tényekről*. A konfliktus, melyre az előzőekben utaltunk, komoly dolog lenne, ha az evolúció egy jól megalapozott tény lenne. Egyesek ezt így gondolják, és meggyőződéssel beszélnek az evolúció *dogmájáról*. Mások azonban helyesen figyelmeztetnek minket a tényre, hogy az evolúció egyelőre még mindig csak hipotézis. Még egy olyan nagy tudós is, mint Ambrose Fleming is azt mondja, hogy „az evolúció fogalmához kapcsolódó elképzelések alaposabb elemzése megmutatja, hogy ezek elégtelennek bizonyulnak a valóság és a létezés filozófiai és tudományos problémáinak megoldásaiként”.[89] Maga a bizonytalanság, mely eluralkodott az evolucionisták táborában, annak a bizonyítéka, hogy az evolúció mindössze hipotézis. Sőt, manapság sokan őszintén elismerik, akik még mindig ragaszkodnak az evolúció alapelvéhez, hogy nem értik, miképpen működik. Egy időben úgy gondolták, hogy Darwin megadta a kulcsot az egész problémához, ám most ezt a kulcsot inkább általánosan elvetik. Az alappilléreket, melyre a darwini szerkezetet felépítették, például a hasznosság és a haszontalanság alapelvét, a létezésért folytatott küzdelmet, a természetes kiválasztódást, valamint a megszerzett jellemzők továbbadását egymás után törölték el. Olyan evolucionisták, mint Weissmann, De Vries, Mendel, és Bateson mind-mind hozzájárultak a darwini felépítmény összeomlásához. Nordelskioeld a *History of Biology* című művében befejezett tényként beszél „a darwinizmus feloszlásáról”. Dennert a darwinizmus halálos ágyához hív minket és O’Toole azt mondja, hogy „a darwinizmus halott, s a gyászolók szomorúsága nem képes feltámasztani a testet”. Morton „az evolúció csődjéről”, Price pedig „a szerves evolúció kísértetéről” beszél. A darwinizmus tehát elismerten csődöt mondott a fajok eredetének magyarázatával, s az evolucionisták nem voltak képesek jobb magyarázatot szolgáltatni. Mendel törvénye számot ad a változatokról, de nem ad számot az új fajok eredetéről. Valójában elmutat az új fajok kifejlődésétől a természeti folyamatok által. Egyesek azon a véleményen vannak, hogy De Vries elmélete a mutációkról és Lloyd Morgan elmélete a hirtelen megjelenő evolúciós pontokról kijelöli az utat, ám ezek egyike sem bizonyult a fajok eredete sikeres

[88] Angol megfelelője: Planetesimal Theory – *a ford.*
[89] *Evolution or Creation*, 29. oldal

magyarázatának és nem tekinthető az új fajok kezdetének. Mostanában már elismerik, hogy De Vries mutánsai inkább változatosak, semmint fajlagosak, s nem tekinthetők az új fajok kezdetének. S Morgan kényszerítve érzi magát annak elismerésére, hogy nem képes megmagyarázni a hirtelen megjelenéseit anélkül, hogy ne térne vissza valamiféle teremtő erőhöz, amit lehet nevezni Istennek is. Morton mondja: „Tény, hogy a teremtés mellett manapság egyetlen elmélet sem áll meg".[90]

Az evolúció hipotézise különböző pontokon bukik meg. Nem képes megmagyarázni az élet eredetét. Az evolucionisták ennek magyarázatát a spontán létrejövetelben keresték, egy megalapozatlan feltevésben, amit mára elvetettek. Tudományosan jól megalapozott tény, hogy élet csak megelőző életből származhat. Sőt, az evolúció teljes csődöt mondott egyetlen példának a felmutatásában is, amikor egy faj (szerves, eltérően a változatoktól) egy megkülönböztetetten más fajt hozott létre. Bateson mondta 1921-ben: „Nem vagyunk képesek meglátni, miképpen jöttek létre a szétválások a fajokban. Sokféle változatosságot, néha nagyon jelentőseket is, naponta látunk, de nem látunk faji eredetet… Miközben az evolúcióba vetett hitünk szilárdan áll, nincs elfogadható beszámolónk a fajok eredetéről".[91] S az evolúció nem volt képes sikerrel szembeszállni az ember eredetével kapcsolatos problémákkal sem. Még az embernek az állatvilágból való leszármazását sem tudta bebizonyítani. J. A. Thomson, a *The Outline of Science* szerzője, és vezető evolucionista azt vallja, hogy az ember sohasem volt állat, egy vadállati külsővel megáldott teremtmény, hanem az első ember a főemlősök közül egyetlen hatalmas ugrással vált emberré. Még kevésbé képes magyarázni az ember életének fizikai oldalát. Az emberi lélek, felruházva értelemmel, öntudattal, szabadsággal, lelkiismerettel és vallásos törekvésekkel megoldatlan talány marad a számára.

d. *A teista evolúció nem tartható a Szentírás fényében*. Egyes keresztyén tudósok és teológusok megpróbálják a Szentírás által tanított teremtéstörténetet összehangolni az evolúcióval annak elfogadásával, amit teista evolúciónak neveznek. Ez tiltakozás Isten kirekesztésének kísérlete ellen, ami úgy határozza meg Őt, mint mindenható munkást, Aki a fejlődés folyamata mögött áll. Az evolúciót egyszerűen Isten munkamódszerének tartják a természet fejlődésében. A teista evolúció valójában azt vallja, hogy Isten teremtette a világot (a kozmoszt), az evolúció folyamatával, azaz a természetes fejlődés folyamatával, melybe csodálatos módon nem avatkozik be mindaddig, amíg ez nem válik feltétlenül szükségessé. El akarja ismerni, hogy a világ abszolút kezdete csakis Isten közvetlen teremtő tevékenységének a következménye lehet, s ha nem talál rá természetes magyarázatot, elismeri Isten közvetlen beavatkozását is az élet és az ember eredetében. Ezt úgy köszöntötték, mint keresztyén evolúciót, bár nem szükségszerűen van benne valami bármi keresztyéni. Sokan, akik különben ellenzik az evolúció elméletét, ezt üdvözölték, mivel elismeri Istent a folyamatában és feltételezetten összeegyeztethető a teremtés bibliai tanításával. Ezért aztán szabadon tanítják a gyülekezetekben és a vasárnapi iskolákban. Ténykérdés azonban, hogy ez egy rendkívül veszélyes hibrid. A neve fogalmi ellentmondás, mivel sem nem teizmus, sem nem naturalizmus, sem nem teremtés, sem nem evolúció a szavak elfogadott értelmében. S nem kell nagyon belemenni, hogy meglássuk, Dr. Fairhurst meggyőződése helyénvaló, miszerint „a teista evolúció ugyanolyan hatékonyan semmisíti meg a Bibliát, mint a tekintély ihletett könyvét, mint ahogyan az ateista evolúció".[92] A naturalista evolúcióhoz hasonlóan ez is azt tanítja, hogy évmilliókra volt szükség a jelenlegi lakott világ kialakulásához, s hogy nem Isten teremtette a növények és az állatok különböző fajait, hanem maguk hozták létre a saját fajtáikat, s hogy az ember, legalábbis ami a fizikai oldalát illeti, az állatvilág leszármazottja, tehát nagyon alacsony szinten kezdte a karrierjét. Nem volt a szó bibliai értelmében vett elbukás, a bűn csak gyengeség, amely az ember állati ösztöneinek és vágyainak eredménye, de

[90] *The Bankruptcy of Evolution*, 182. oldal
[91] *Science*, 1922. január 20.
[92] *Theistic Evolution*, 7. oldal

nem teszi őt bűnössé, s hogy a megváltás az emberben jelen levő magasabb rendű elemnek az alacsonyabb rendű hajlamokra gyakorolt folyamatosan növekvő hatása által következik be, tehát az újjászületés, megtérés és megszentelődés egyszerűen természetes pszichológiai változások, és így tovább. Egyszóval, ez az elmélet teljességgel aláaknázza a Szentírás igazságát.

Napjaink egyes keresztyén tanítói úgy érzik, hogy Bergson *Creative Evolution (teremtő evolúció)* elmélete üdvözli azokat, akik nem akarják kihagyni Istent a számításból. Ez a francia filozófus feltételez egy *élan vital*-t, egy életimpulzust a világban, mint minden élet alapját és mozgatórugóját. Ez az életimpulzus nem az anyagból pattan ki, hanem inkább az anyag eredendő oka. Ez uralkodik az anyagon, legyőzi inerciáját és ellenállását élőerőként való működéssel azon, ami lényegileg haldoklik, s állandóan teremt, de nem új anyagot, hanem új mozgásokat, melyek a saját végükhöz illesztettek, s így nagyon hasonlóan teremt ahhoz, amiképpen egy művész valamit létrehoz. Ez irányító és célzatos, s bár tudatos, nem egy előzetesen megalkotott terv alapján működik, jóllehet ez is lehetséges. Ez az örökké teremtő élet, „melynek minden egyed és minden faj egy-egy kísérlete", Bergson Istene, egy véges Isten, akinek hatalma korlátozott, s aki látszólag személytelen, bár Hermann azt mondja, hogy „talán nem megyünk túl messzire a rossz irányba, ha azt hisszük, hogy ő 'a dolgok ideális tendenciája', aki személyessé tétetett".[93] Haas úgy beszél Bergsonról, mint vitalista panteistáról, semmint teistáról. Mindenesetre az ő Istene olyan Isten, aki teljességgel benne foglaltatik ebben a világban. Ez a nézet különösen tetszhet egy modern liberális teológusnak, de még kevésbé van harmóniában a teremtéstörténettel, mint a teista evolúció.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mi a reális alternatívája a teremtéstörténetnek? Miben rejlik a teremtéstörténet fontossága? Megengedhető-e, hogy a Genezis első néhány fejezetének bármilyen befolyása legyen a dolgok eredetének tudományos vizsgálatára? Meghatározza-e a Biblia bármi módon a világ teremtésének időpontját? Miféle szélsőségeket kell elkerülni Istent, a világot, valamint a kettőjük viszonyát illetően? A Bibliát vajon mindig a széles körben elfogadott tudományos elméletekkel összhangban kell értelmezni? Mi az evolúció hipotézisének helyzete manapság a világban? Mi a darwini evolúciós elmélet jellegzetes eleme? Hogyan magyarázzuk széles körű elfogadottságát napjainkban? Miképpen befolyásolja Bergson teremtő evolúciója, vagy Hans Driesch neo-vitalizmusa a világegyetem mechanisztikus nézetét? Milyen vonatkozásban jelent továbblépést a teista evolúció a naturalista evolúcióval szemben?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 426-543. oldal, ugyanő: *Schepping of Ontwikkelling*, Kuyper, *Dict Dogm De Creatione*, 3-127. oldal, *De Creaturis*, A. 3-54. oldal, B. 3-42. oldal, ugyanő: *Evolutie*, Vos, *Geref. Dogm*. 1. kötet, Hodge, *Syst. Theol.* I. kötet 550-574. oldal, Shedd, *Dogm. Theol.* I. kötet 463-526. oldal, McPherson, *Chr. Dogm*. 163-174. oldal, Dabney, *Syst. and Polemic Theol*., 247-274. oldal, Harris, *God, Creator and Lord of All*, 1. kötet 463-518. oldal, Hepp, *Calvinism and the Philosophy of Nature*, V. fejezet, Honig, *Geref. Dogm*. 281-324. oldal, Noordtzij, *God's Woord en der Eeuwen Getuigenis*, 77-98. oldal, Aalders, *De Goddelijke Openbaring in de Eerste Drie Hoofdstukken van Genesis*, Geesink, *Van's Heeren Ordinantien*, Darwin, Wallace, Weissmann, Osborne, Spencer, Haeckel, Thomson és mások különböző, az evolúcióval kapcsolatos munkái, Dennert, *The Deathbed of Darwinism*, Dawson, *The Bible Confirmed by Science*, Fleming, *Evolution and Creation*, Hamilton, *The Basis of Evolutionary Faith*, Johnson, *Can the Christian Now Believe in Evolution?* Morton, *The Bankruptcy of Evolution*, McCrady, *Reason and Revelation*, More, *The Dogma of Evolution*, Price, *The Fundamentals of Geology*, ugyanő: *The Phantom of Organic Evolution*, Messenger, *Evolution and Theology*, Rimmer, *The Theory of Evolution and the Facts of Science*.

[93] *Eucken and Bergson*, 163. oldal

VI. A gondviselés

A keresztyén teizmus ellenzi mind Isten deista elválasztását a világtól, mind Isten panteista összekeverését a világgal. Ezért a teremtés tantételét mindjárt a gondviselés tantétele követi, melyben Istennek a világgal való viszonya biblikus nézetét pontosan meghatározzuk. Bár a „gondviselés" fogalom nem található meg a Szentírásban, a gondviselés tantétele a legteljesebben biblikus. A szó a latin *providentia* szóból ered, ami megfelel a görög *proncia* szónak. Ezek a szavak elsődlegesen előre tudást, vagy előre látást jelentenek, ám fokozatosan összeszedtek más jelentéseket is. Az előre látás egyrészt a jövőre vonatkozó tervekhez, másrészt eme tervek tényleges megvalósításához társul. Így a „gondviselés" szó elkezdte Isten ama gondoskodását jelenteni, amivel Isten a rendeleteinek végbemenetelét, valamint a teremtményei fenntartását és kormányzását biztosítja. Ebben az értelemben használatos manapság általában a teológiában, de nem ez az egyetlen értelem, amelyben a teológusok felhasználták. Turretin a fogalmat a legszélesebb értelmében határozza meg, mint ami jelöl (1) előre tudást, (2) előre elrendelést, (3) az elrendelt dolgok kivitelezésének hathatós irányítását. Általánosan azonban a legutolsó pont szerinti értelemben való használatra korlátozódik.

A. A gondviselés általánosságban

1. A GONDVISELÉS TANTÉTELÉNEK TÖRTÉNETE. A gondviselésről szóló tantételével az egyház szembehelyezkedett mind azzal az epikureánus elképzeléssel, hogy a világot a véletlen irányítja, mind azzal a sztoikus nézettel, hogy a végzet kormányozza. A kezdet kezdetétől fogva a teológusok arra az álláspontra helyezkedtek, hogy Isten tartja fenn és kormányozza a világot. Azonban nem mindig rendelkeztek egyformán abszolút elgondolással minden dolog isteni felügyeletéről. A kettő közötti szoros kapcsolat miatt a gondviselés tantételének története főbb vonalakban követi a predesztináció tantételéét. A korai egyházatyák nem mutatnak határozott nézeteket a témában. A sztoikusoknak a végzetre vonatkozó tantételével szemben és Isten szentségének megóvására irányuló szándékaik következtében időnként túlhangsúlyozták az ember szabad akaratát, s eddig a mértékig hajlottak Isten abszolút gondviselő uralmának a tagadására a bűnös cselekedetek vonatkozásában. Ágoston volt az úttörő ezen az úton ennek a tantételnek a kifejlesztésében. A végzet és a véletlen tantételeivel szemben kiemelte a tényt, hogy minden dolgot Isten szuverén, bölcs és jótevő akarata tart fenn és irányít. Ő nem kötött ki fenntartásokat Isten gondviselésével kapcsolatosan, hanem azt vallotta, hogy Isten uralma egyforma a világban levő jó és gonosz felett. A másodlagos okok valóságának megvédésével megóvta Isten szentségét és fenntartotta az ember felelősségét.

A középkor során kevés vita volt az isteni gondviselés témájában. Egyetlen zsinat sem nyilvánított véleményt ezzel a tantétellel kapcsolatosan. Ágoston nézete volt az uralkodó, ami minden alávetett Isten akaratának. Ez nem jelenti azonban azt, hogy ne lettek volna eltérő nézetek. A pelagiánizmus a gondviselést a természetes életre korlátozta, s kizárta az erkölcsi életet. S a semi-pelágiánusok ugyanebben az irányban haladtak, bár nem ugyanolyan messzire mentek el. Egyes skolasztikusok Isten fenntartását teremtő tevékenysége folytatódásának tekintették, míg mások tényleges különbséget tettek a kettő között. Aquinói Tamás tantétele az isteni gondviselésről nagy vonalakban követi Ágostonét, és azt vallja, hogy Isten akarata, amiképpen tökéletességei meghatározzák azt, fenntart és kormányoz minden dolgot, míg Duns Scotus és az olyan nominalisták, mint Biel és Occam mindent Isten önkényes akaratától tettek függővé. Ez a véletlen uralmának tulajdonképpeni bevezetése volt.

A reformátorok egészében véve az isteni gondviselés ágostoni tantétele mellett szálltak síkra, jóllehet a részletekben némileg eltértek egymástól. Míg Luther hitt az egyetemes gondviselésben, nem hangsúlyozza ki a világnak Isten által történő fenntartását és

kormányzását oly mértékben, mint teszi ezt Kálvin. Ő a tantételt elsősorban szoteriológiai vonatkozásaiban veszi figyelembe. A szociniánusok és az arminiánusok, jóllehet nem azonos mértékben, korlátozták Isten gondviselését az ember független teljesítőképességének hangoztatásával a cselekvések kezdeményezésére, ami által képes irányítani az életét. A világ irányítását ténylegesen kivették Isten kezéből és beletették az ember kezébe. A tizennyolcadik és tizenkilencedik századokban a gondviselés tantételét gyakorlatilag kirekesztette a deizmus, ami úgy mutatta be Istent, mint Aki kivonta Magát a világból a teremtés munkájának befejeztével; valamint a panteizmus, ami azonosította Istent a világgal, eltörölte a megkülönböztetést a teremtés és a gondviselés között, és tagadta a másodlagos okok valóságosságát. S bár a deizmust ma már a múlt egyik elemének tekinthetjük, a világ kormányzásával kapcsolatos nézete fennmaradt a természettudományok ama álláspontjában, hogy a világot egy kőbe vésett törvényrendszer irányítja. S a modern liberális teológia, Isten immanenciájának panteista felfogásával szintén hajlamos kirekeszteni az isteni gondviselés tantételét.

2. A GONDVISELÉS ESZMÉJE. A gondviselés meghatározható úgy, mint *az isteni energiának az a folyamatos gyakorlása, mely által a Teremtő fenntartja minden teremtményét, ami a világon mindenben munkálkodik, amiknek meg kell lenniük, s mindent a kijelölt vége felé irányít.* Ez a meghatározás jelzi, hogy a gondviselésnek három eleme van, nevezetesen a fenntartás (*conservatio, sustentatio*), az együttműködés, vagy kooperáció (*concursus, co-operatio*), valamint a kormányzás (*gubernatio*). Kálvin, a Heidelbergi Káté, valamint az újabb dogmatikusok (Dabney, a Hodge-k, Shedd, McPherson) csak két elemről beszélnek, nevezetesen a fenntartásról és a kormányzásról. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ki akarják zárni az együttműködés elemét, hanem csak azt, hogy úgy kezelik, mint ami benne foglaltatik a másik kettőben, jelezvén a módját, ahogyan Isten fenntartja és kormányozza a világot. McPherson látszólag úgy véli, hogy csak egyes nagy lutheránus teológusok fogadták el a hármas megosztást, ebben azonban téved, mivel ez nagyon is szokásos a dán dogmatikusok munkáiban a tizenhetedik századtól kezdődően (Mastricht, á Marck, De Moor, Brakel, Francken, Kuyper, Bavinck, Vos, Honig). Ők eltávolodtak a régi felosztástól, mivel jobban ki akarták emelni az együttműködés elemét annak érdekében, hogy óvakodjanak mind a deizmustól, mind a panteizmustól. Míg azonban különbséget teszünk a gondviselés három eleme között, nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a három soha nem különül el Isten munkájában. Bár a fenntartás *a létezésre*, az együttműködés *a tevékenységre*, a kormányzás pedig minden dolog *irányítására* vonatkozik, ezt soha nem szabad kizárólagos értelemben venni. A fenntartásban benne van a kormányzás eleme, a kormányzásban benne van az együttműködés eleme, s az együttműködésben benne van a fenntartás eleme. A panteizmus nem tesz különbséget a teremtés és a gondviselés között, de a teizmus ragaszkodik a kettős különbségtételhez: (a) A teremtés azokat szólítja létezésre, melyek előzőleg nem léteztek, míg a gondviselés folytatja mindazokat, amik már léteznek, illetve okozza azok folytatódását. (b) Előbbiben nem lehetséges az együttműködés a teremtmény és a Teremtő között, utóbbiban azonban megvalósul az együttműködés az elsődleges Ok és a másodlagos okok között. A Szentírásban ez a kettő mindig elkülönülten szerepel.

3. A GONDVISELÉS TERMÉSZETÉVEL KAPCSOLATOS TÉVES NÉZETEK.

a. *Nézet, mely az előre tudásra vagy az előretudásra plusz eleve elrendelésre korlátozza azt*. Ezt a korlátozást látjuk egyes korai egyházatyáknál. A tény azonban az, hogy mikor Isten gondviseléséről beszélünk, általában nem az Ő előre tudására, vagy az eleve elrendelésére gondolunk, hanem pusztán az Ő folytatódó, tervének megvalósítására irányuló tevékenységére a világban. Felfogjuk, hogy az nem választható külön az Ő örökkévaló rendeletétől, de érezzük, hogy a kettő megkülönböztethető és meg is kell különböztetni. A kettőt gyakran immanens és átmeneti gondviselésként különböztetik meg.

b. *Az isteni gondviselés deista felfogása*. A deizmus szerint Istennek a világról való gondoskodása nem egyetemes, speciális és örökös, hanem csak általános természetű. A teremtés idején beültetett minden teremtményébe bizonyos elidegeníthetetlen jellemzőket, alávetette őket bizonyos megváltoztathatatlan törvényeknek, és magukra hagyta őket, hogy munkálják ki a saját sorsukat a saját belső képességeik segítségével. Időközben csak általános felügyeletet gyakorol, nem specifikus, a színen megjelenő cselekvő személyekkel, hanem az Általa megszabott egyetemes törvényekkel. A világ egyszerűen egy gépezet, melyet Isten mozgásba hozott, de egyáltalán nem jármű, melyet naponta vezet. Ez a deista elképzelés jellemző a pelagiánizmusra, egyes római katolikus teológusok is elfogadták, s a szociniánizmus is támogatja, továbbá az arminianizmus egyik alapvető hibáját is képezte. Ezt filozofikus ruhába öltöztették a tizennyolcadik század deistái, s új formában jelent meg a tizenkilencedik században az evolúció elméletének és a természettudományoknak a befolyása alatt, a természetnek a kőbe vésett törvények rugalmatlan rendszere által irányított természetére helyezett erőteljes hangsúllyal.

c. *Az isteni gondviselés panteista nézete*. A panteizmus nem ismeri el a különbséget Isten és a világ között. Vagy idealisztikusan elnyeleti a világot Istennel, vagy materialisztikusan elnyeleti Istent a világgal. Egyik esetben sem hagy helyet a teremtésnek és eltörli a szó helyes értelmében vett gondviselést is. Igaz, hogy a panteisták beszélnek a gondviselésről, de az ő úgynevezett gondviselésük egyszerűen azonos a természet menetével, s ez nem más, mint Isten önkijelentése, olyan önkijelentés, mely nem hagy helyet a másodlagos okok független működése számára a szó semmilyen értelmében sem. Ebből a nézőpontból a természetfeletti lehetetlenség, vagy inkább a természetes és a természetfeletti azonosak, a szabad személyes önmeghatározás tudata az emberben illúzió, az erkölcsi felelősség a képzelet szülötte, s az ima és a dicséret vallásos babonák. A teológia mindig óvatosan kivédte a panteizmus eme csapdáit, de az utolsó évszázadban[94] ennek a hibának sikerült megvetnie a lábát a modern liberális teológiában Isten immanenciája tantételének álruhájában.

4. AZ ISTENI GONDVISELÉS OBJEKTUMAI.

a. *A Szentírás ezzel kapcsolatos tanításai*. A Biblia világosan tanítja Isten gondviselő irányítását (1) a világegyetem felett általában, Zsolt103:19, Dán5:35, Ef1:11, (2) a fizikai világ felett, Jób37:5,10, Zsolt104:14, 135,6, Mt5:45, (3) az állati teremtés felett Zsolt104,21,28, Mt6:26, 10:29, (4) a nemzetek összetűzései felett, Jób12:23, Zsolt22:28, 66:7, Csel17:26, (5) az ember születése és sorsa felett, 1Sám16:1, Zsolt139:16, Ézs45:5, Gal1:15-15, (6) az ember életének külső sikerei és bukásai felett, Zsolt75:7-8, Lk1:52, (7) a látszólag véletlen és lényegtelen dolgok felett, Péld16:33, Mt10:30, (8) az igazak védelme felett, Zsolt4:9, 5:13, 63:9, 121:3, Rm8:28, (9) Isten népe szükségleteinek betöltése felett, 1Móz22:8,14, 5Móz8:3, Fil4:19, (10) az imára adott válaszok felett, 1Sám1:19, Ézs20:5-6, 2Krón33:13, Zsolt65:3, Mt7:7, Lk18:7-8, és (11) a bűnösök elítélése és megbüntetése felett, Zsolt7:13-14, 11:6.

b. *Általános és speciális gondviselés*. A teológusok általában különbséget tesznek az általános és a speciális gondviselés között, az első alatt Istennek a világegyetem egészét érintő irányítását, míg a második alatt annak az egészhez viszonyított egyes részeiről való gondoskodását értik. Ez nem kétféle gondviselés, hanem ugyanaz a gondviselés, mely két különálló viszonyban gyakoroltatik. A „speciális gondviselés" kifejezés azonban bírhat specifikusabb jelentéssel, s egyes esetekben Istennek a racionális teremtményeiről való gondoskodására utal. Egyesek még nagyon speciális gondviselésről is beszélnek (*providentia specialissima*), utalván azokra, akik a speciális gyermeki viszonyban állnak Istennel. A speciális gondviselések az események sorrendjének speciális kombinációi, például az imára adott válasz, a megszabadulás a bajokból, s minden egyes eset, mikor a kegyelem és a segítség bizonyos kritikus körülmények között érkezik.

[94] Tekintettel a könyv eredeti megjelenésének idejére, ezalatt a XIX. századot kell érteni – *a ford*.

c. *A speciális gondviselés tagadása*. Vannak, akik hajlandóak elismerni az általános gondviselést, a világ irányítását az egyetemes törvények fix rendszere alatt, de tagadják, hogy létezne a speciális gondviselés is, melyben Isten a történelem részleteivel, az emberi élet történéseivel, s különösen az igazak megtapasztalásaival foglalkozik. Egyesek azt gondolják, hogy Isten túlságosan hatalmas ahhoz, hogy az élet apró-cseprő dolgaival foglalkozzon, mások viszont úgy vélik, hogy ezt nem is tudja megtenni, mivel a természet törvényei az Ő kezét is megkötik, emiatt aztán jelentőségteljesen mosolyognak, mikor azt hallják, hogy Isten megválaszolja az emberek imáit. Nos, nem szükséges tagadni, hogy a speciális gondviselés és a természet egyetemes törvényeinek viszonya problémát jelent. Egyidejűleg meg kell mondani, hogy Isten nagyon szegényes, felszínes, és bibliaellenes nézetét jelenti azt mondani, hogy Ő nem foglalkozik az élet részleteivel és nem is képes erre, nem képes megválaszolni az imákat, szabadítást adni a veszélyből, vagy csodálatos módon beavatkozni az ember életébe. Az uralkodó, aki csak néhány általános alapelvet fektetett le, de nem fordított figyelmet a részletekre, vagy az üzletember, aki elmulasztotta az üzletmenete részleteivel való foglalkozást, hamarosan bajba jut. A Biblia azt tanítja, hogy még az élet legapróbb részletei is isteni elrendezésben zajlanak. Azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy vajon képesek vagyunk-e harmóniába hozni a természet egyetemes törvényeit és a speciális gondviselést, az alábbiakra mutathatunk rá: (1) A természet törvényeit nem szabad úgy bemutatni, mint a természet ama erőit, melyek minden tüneményt és működést felügyelnek. Ezek valójában nem többek, mint az embernek a szabályszerűségre vonatkozó, gyakran hiányos leírásai a természet erői működési módozatainak felfedezett változatosságában. (2) A természet törvényeinek materialista elképzelése egy zárt rendszer, mely Istentől függetlenül működik, és lehetetlenné teszi Számára, hogy beavatkozzon a világ menetébe, ám ez abszolút rossz. A világegyetemnek van személyes alapja és a természet szabályszerűsége egyszerűen a személyes cselekvő által elrendelt módszer. (3) A természet úgynevezett törvényei csak akkor hozzák létre ugyanazokat az eredményeket, ha a feltételek mind azonosak. A hatások rendszerint nem egyetlen erőnek az eredményei, hanem a természeti erők kombinációié. Még egyetlen ember is képes megváltoztatni a hatásokat a természet egyik erejének másik ereje, vagy erői kombinálásával, jóllehet eme erők mindegyike a saját törvényével szigorú összhangban működik. S ha ez lehetséges az ember számára, akkor végtelenül jobban lehetséges az Isten számára. Mindenféle kombinációkkal Ő képes a legváltozatosabb eredményeket előidézni.

B. Fenntartás

1. ALAP A FENNTARTÁS TANTÉTELÉHEZ. A fenntartás tantételét mind közvetlen, mind közvetett bizonyítékok alátámasztják.

a. *Közvetlen bizonyítékok*. Az összes dolog isteni fenntartását a Szentírás különböző igehelyei világosan és kiemelten tanítják. A következő igehelyek csak néhány ama sok közül, melyeket megemlíthetünk: 5Móz22:12,25-28, 1Sám2:9, Neh9:6, Zsolt107:9, 127:1, 145:14-15, Mt10_29, Csel17:28, Kol1:17, Zsid1:3. Nagyon sok igehely beszél az Úrról, mint az Ő népének megőrizőjéről, például 1Móz28:15, 49:24, 2Móz14:29-30, 5Móz1:30-31, 2Krón20:15,17, Jób1:10, 36:7, Zsolt 31:21, 32:6, 34:16,18,20, 37:15,17,19-20, 91:1,3,4,7,9,10,14, 121:3-4,7-8, 125:1,2, Ézs40:11, 43:2, 63:9, Jer30:7-8,11 Ez34:11-12,15-16, Dán12:1, Zak2:5, Lk21:18, 1Kor10:13, 1Pt3:12, Jel3:10.

b. *Levezetett (deduktív) bizonyítékok*. Az isteni fenntartás következik Isten szuverenitásának tantételéből. Ezt csak abszolútként lehet felfogni, de nem volna abszolút, ha bármi létezne, vagy előfordulhatna az Ő akaratától függetlenül. Ezt csak azzal a feltétellel lehet fenntartani, hogy az egész világegyetem és minden, ami benne van, mind lényében, mind tevékenységében teljes mértékben Istentől függ. A teremtmény függő jellegéből is következik. Mindegyikükre jellemző, hogy teremtmények, hogy nem képesek folytatni a létezésüket saját

belső képességeik segítségével. Teremtőjének akaratában van létezésének alapja és folytatódása. Csak Aki a szavának hatalmával teremtette a világot, az képes azt fenntartani azt a mindenhatóságával.

2. AZ ISTENI FENNTARTÁS HELYES ELKÉPZELÉSE. A fenntartás tantétele arra a feltevésre alapoz, hogy minden teremtett szubsztancia, legyen az anyagi, vagy lelki, valós és állandó létezéssel bír, mely Isten létezésétől különbözik, s csak olyan aktív és passzív jellemzőkkel rendelkezik, melyek Istentől származnak, s hogy aktív képességeik valós, nem pusztán csak látszólagos hatékonysággal vannak megáldva, mint másodlagos okok, így képesek a nekik megfelelő hatás kifejtésére. Ez megóv a panteizmustól annak a folytonos teremtésről alkotott elképzelésével egyetemben, ami valójában, ha ugyan nem nyíltan tagadja a világ különálló létezését, s Istent teszi a világegyetem egyetlen cselekvő személyévé. Azonban nem tekinti ezeket a teremtett szubsztanciákat önmagukban valóknak, mivel az önmagában való létezés Isten kizárólagos tulajdonsága, s minden teremtmény folytatólagos létezésének alapja Benne rejlik, nem a teremtményekben. Ebből következik, hogy létezésüket nem Isten pusztán negatív cselekedete következtében folytatják, hanem az isteni hatalom pozitív és folytatólagos gyakorlása következményeképpen. Istennek a minden dolgok fenntartásában felbukkanó hatalma ugyanolyan pozitív, mint amilyen a teremtésben gyakorolt volt. Munkájának pontos természete az összes dolog fenntartása során létezésében és tevékenységében titok, bár mondható, hogy gondviselő cselekedeteiben hozzáigazítja Magát teremtményeinek természetéhez. Sheddel együtt mi is mondjuk: ”Az anyagi világban Isten közvetlenül az anyagi tulajdonságokban és törvényekben, valamint azokon keresztül munkálkodik. A mentális világban Isten közvetlenül az elme tulajdonságaiban és azokon keresztül tevékenykedik. A gondviselés soha nem helyezkedik szembe a teremtéssel. Isten nem sérti meg a gondviselésével azt, amit a teremtéssel alapozott meg”.[95] A fenntartás meghatározható úgy, mint *Istennek az a folytatólagos munkája, mely által fenntartja az Általa teremtett dolgokat mindazokkal a tulajdonságokkal és képességekkel egyetemben, melyekkel felruházta őket.*

3. AZ ISTENI FENNTARTÁS HELYTELEN ELKÉPZELÉSEI. Isten eme munkájának a természetét nem mindig értették meg helyesen. Két nézet van ezzel kapcsolatosan, melyek elkerülendők: (a) *Hogy ez tisztán negatív*. A deizmus szerint az isteni fenntartás abban foglaltatik, hogy Isten nem semmisíti meg a keze munkáját. A teremtés következtében Isten felruházta az anyagot különböző jellemzőkkel, alávetette azt megváltoztathatatlan törvényeknek, majd hagyta, hogy a saját lábán járjon, függetlenül bármiféle külső támogatás, vagy irányítás nélkül. Ez ésszerűtlen, mivel magában foglalja, hogy Isten ön-szubszisztenciát közölt a teremtménnyel, azonban az ön-szubszisztencia és az önfenntartás közölhetetlen tulajdonságok, melyek csak a Teremtőt jellemzik. A teremtmény soha nem lehet önfenntartó, hanem napról-napra a Teremtő mindenható erejének kell őt fenntartania. Ezért aztán Isten részéről nem követel meg pozitív cselekvést a teremtményeinek megsemmisítése. Egyszerűen a támogatás megvonásának természetes eredménye lesz a pusztulás. – Ez a közösség Vele gyakorlati lehetetlenséggé válik. A történelem világosan arról a tényről tanúskodik, hogy ez egyöntetűen halált hoz a vallásra. – Ez bibliaellenes is, mivel Istent teljességgel kívül helyezi a teremtésén, míg a Biblia világosan tanítja, hogy Ő nemcsak transzcendens, de immanens is a kezének munkáiban. (b) *Hogy ez egy folyamatos teremtés*. A panteizmus úgy mutatja be a fenntartást, mint folyamatos teremtést, így a teremtményeket, vagy másodlagos okokat úgy fogja fel, hogy nincs valódi, vagy folyamatos létezésük, csak kisugárzódnak minden egyes egymást követő pillanatban abból a titokzatos Abszolútból, mely minden dolog rejtett alapja. Egyesek, akik nem voltak panteisták, hasonló nézeteket vallottak. Descartes fektette le az alapjait az ilyeténképpen való elképzelésének, és Malebranche a legvégsőkig a teizmussal összeegyeztethetőként szorgalmazta. Még Jonathan Edwards is tanította mellékesen az eredendő bűnnel foglalkozó munkájában., s így veszélyesen közel került ahhoz, hogy a

[95] *Dogm. Theol*. I. kötet, 528. oldal

panteizmust tanítsa. A gondviselés efféle nézete nem hagy helyet a másodlagos okok számára, következésképpen szükségszerűen vezet a panteizmushoz. Ellentétben áll eredeti és szükségszerű ösztönös megérzéseinkkel, melyek arról biztosítanak bennünket, hogy a cselekedetek valóságos, önrendelkező okai vagyunk, következésképpen erkölcsi cselekvő személyek. Sőt, ez magára a szabad tevékenységnek, az erkölcsi felelősségre vonhatóságnak, az erkölcsi irányításnak, következésképen magának a vallásnak a gyökerére sújt le. Egyes református teológusok szintén használják a „folytonos teremtés”[96] kifejezést, ez azonban nem jelenti azt, hogy a most vizsgált tantételt tanítják. Ők egyszerűen csak szeretnék kihangsúlyozni a tényt, hogy a világot ugyanaz a hatalom tartja fenn, amely megteremtette. Tekintettel arra azonban, hogy a kifejezést sokan hajlamosak félreérteni, jobb elkerülni a használatát.

C. Együttműködés

1. AZ ISTENI EGYÜTTMŰKÖDÉS ESZMÉJE ÉS BIBLIAI BIZONYÍTÉKAI.

a. *Meghatározás és magyarázat.* Az együttműködés meghatározható úgy, mint *az isteni hatalom együtt munkálkodása minden alsóbbrendű hatalommal az azok működését szabályozó, előzetesen megszabott törvényeknek megfelelően, ami azt okozza, hogy cselekedjenek, s pontosan úgy cselekedjenek, amint teszik.* Egyesek hajlanak rá, hogy korlátozzák a működését kizárólag azokra az emberi cselekedetekre, melyek erkölcsileg jók, tehát dicséretesek, mások, logikusabban, kiterjesztik mindenféle cselekedetre. Mindjárt az elején meg kell jegyezni, hogy ez a tantétel két dolgot foglal magába: (1) Hogy a természet erői nem önmaguktól fogva működnek, azaz pusztán a saját benne rejlő hatalmuk által, hanem hogy az Isten közvetlenül tevékeny a teremtmény minden egyes cselekedetében. Ezt fenn kell tartanunk a deista állásponttal szemben. (2) Hogy a másodlagos okok valóságosak, s nem szabad őket egyszerűen Isten munkálkodó erejének tekinteni. Csak azzal a feltétellel, hogy a másodlagos okok valóságosak, beszélhetünk joggal az Elsődleges Ok és a másodlagos okok együttműködéséről, vagy kooperációjáról. Ezt fenn kell tartanunk azzal a panteista elképzeléssel szemben, hogy Isten az egyetlen cselekvő személy a világban.

b. *Az isteni együttműködés bibliai bizonyítékai*. A Biblia világosan tanítja, hogy Isten gondviselése nemcsak a teremtmény létezésére, hanem cselekedeteire, vagy működésére is kiterjed. Az egyetemes igazság az, hogy az emberek nem tevékenykednek függetlenül, hanem Isten akarata által irányítottan, a Szentírás több igeszakaszában is megjelenik. József mondja az 1Móz45:5-ben, hogy nem a testvérei, hanem Isten küldte őt Egyiptomba. A 2Móz4:11-12-ben az Úr azt mondja, hogy Mózes szájával lesz és megtanítja, mit kell mondania, s a Józs11:6-ban biztosítja Józsuét, hogy Ő fogja elpusztítani Izrael ellenségeit. A Péld21:1 azt tanítja, hogy „… olyan a királynak szíve az Úrnak kezében, valahová akarja, oda hajtja azt!”, és az Ezsd6:22 pedig, hogy „megvidámította vala őket az Úr, hozzájok hajtván az Assiriabeli király szívét”. Az 5Móz8:18 Izraelt arra emlékezteti, hogy Jehova volt az, aki az erőt adta a gazdagság megszerzésére. Konkrétabban, az is nyilvánvaló a Szentírásból, hogy létezik valamiféle isteni együttműködés abban is, ami gonosz. A 2Sám16:11 szerint Isten mondta Sémeinek, hogy szidalmazza Dávidot. Az Úr az asszíriait „haragom botjának” nevezi, „mert pálca az ő kezében az én büsulásom”, Ézs10:5. Sőt, Ő adott hazug lelket Akháb prófétáinak szájába, 1Kir22:20-23.

2. HIBÁK, MELYEKET EL KELL KERÜLNI. Van néhány hiba, melyektől óvakodnunk kell a tantétellel kapcsolatosan.

a. *Hogy ez csak az erő egyetemes átadását jelenti, anélkül, hogy bármi módon megszabná a konkrét cselekedeteket.* A jezsuiták, a szociniánusok és az arminiánusok azt vallják, hogy az isteni együttműködés csak általános és semleges együttműködés, így a másodlagos ok az, ami a cselekedetet a konkrét vége felé tereli. Minden ok esetén közös, hogy cselekvésre serkenti azokat, de oly módon, ami teljességgel határozatlan. Bár serkenti a

[96] Bavinck, *Geref. Dogm*. II. kötet, 654. oldal, Heppe, *Dogm*. 190. oldal, McPherson, *Chr. Dogm*. 177. oldal

másodlagos okot, hagyja, hogy meghatározza cselekvésének konkrét fajtáját és módozatát. Ha azonban ez lenne a helyzet, akkor az ember hatalmában állna Isten tervének a meghiúsítása, s az Elsődleges Ok a másodlagosnak alávettetne. Az ember lenne az irányító, s így nem volna isteni gondviselés.

b. *Hogy ez olyan természetű, hogy részben az ember, részben pedig az Isten végzi el a munkát.* Isten és ember együttműködését időnként úgy mutatják be, mintha ez egy csapat ló valamiféle közös erőfeszítése lenne, melynek során mindegyik teszi a maga részét. Ez a munka megosztásának téves nézete. Ténykérdés, hogy mindegyik cselekedet teljességgel mind Isten, mind a teremtmény cselekedete. Isten cselekedete annyiban, hogy nincs benne semmi, ami független az isteni akarattól, s annyiban, hogy pillanatról pillanatra Isten akarata határozza meg. S az ember cselekedete annyiban, hogy Isten a teremtmény önálló tevékenységén át valósítja azt meg. Itt létezik átfedés, de nincs kölcsönös korlátozás.

c. *Hogy Isten munkája és a teremtmény munkája az együttműködésben egyenrangú.* Ezt már kizárták az előzőekben mondottak. Isten munkája az elsődleges mindig, mert az ember Istentől függ mindabban, amit csak cselekszik. A Szentírás kijelentése, miszerint „Nálam nélkül semmit se cselekedhettek" a tevékenység minden területére vonatkozik. A kettő pontos viszonya a legjobban az isteni együttműködés alábbi jellemzőiben tükröződik.

3. AZ ISTENI EGYÜTTMŰKÖDÉS JELLEMZŐI.

a. *Előzetes és előre meghatározó nem időbeni, hanem logikai értelemben.* A teremtményben nem létezik az öntevékenység alapelve, melyhez Isten csak hozzácsatolja a saját tevékenységét. Lennie kell az isteni energia befolyásának, mielőtt a teremtés képes lenne munkálkodni. Különösen azt kell megemlíteni, hogy ez a befolyás nem a teremtmény tevékenységén, hanem magán a teremtményen ér véget. Isten okozza a természetben mindennek a működését, és a haladását egy előre meghatározott végkifejlet felé. Így Isten engedi meg racionális teremtményeinek és veszi rá őket, mint másodlagos okokat, hogy működjenek, s nemcsak úgy, hogy egyetemesen ellátja őket energiával, hanem stimulálja őket bizonyos konkrét cselekedetekre. Ő cselekszik mindent mindenekben, 1Kor12:6, de Ő cselekszik mindent az akaratának tanácsából is, Ef1:11. Ő adott Izraelnek erőt a gazdagság megszerzésére, s Ő munkálja a hívőkben mind az akarást, mind a munkálást jó kedvéből, Fil2:13. A mindenféle pelágiánusok és a semi-pelágiánusok általánosságban hajlandók elismerni, hogy a teremtmény nem képes cselekedni az isteni erő befolyása nélkül, de fenntartják, hogy ez nem annyira konkrét, hogy bármi módon meghatározná a tevékenység jellegét.

b. *Ez egyben egyidejű együttműködés*. Miután a teremtmény cselekedete megkezdődött, Isten hatékony akaratának kell kísérnie azt minden pillanatban, ha annak folytatódnia kell. Nem létezik egyetlen pillanat sem, amikor a teremtmény Isten akaratától és hatalmától függetlenül munkálkodnék. Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk, Csel17:28. Ez az isteni tevékenység kíséri az ember cselekvését minden ponton, de anélkül, hogy bármi módon megrabolná az ember szabadságát. A cselekedet az ember szabad cselekedete marad, így tehát az ember felelőssége is megmarad. Ez az egyidejű együttműködés nem eredményezi a *causa prima* és a *causa secunda* azonosságát. Az ember a cselekvés valódi alanya és az is marad. Bavinck ezt azzal szemlélteti, hogy rámutat: azt, hogy a fa ég, csak Isten okozza, de formálisan ez az égés nem tulajdonítható Istennek, csak a fának, mint alanynak. Nyilvánvaló, hogy ez az egyidejű cselekedet nem választható el a megelőző és előre meghatározó együttműködéstől, de meg kell attól különböztetni. Szigorúan szólva ez, az előzetes együttműködéstől különbözően nem a teremtményen, hanem a cselekedeten végződik. S mivel nem a teremtményen végződik, elvontan értelmezhető úgy, mint ami nem hordoz magával erkölcsi következményeket. Ez megmagyarázza, hogy a jezsuiták miért tanították, hogy az isteni együttműködés csakis egyidejű, s nem előzetes és előzetesen meghatározó, s hogy egyes református teológusok miért

korlátozták az előzetes együttműködést az ember jó cselekedeteire, s a többit illetően miért elégedtek meg pusztán az egyidejű együttműködés tanításával.

c. *Ez, végső soron, közvetlen együttműködés*. A világ irányítása során Isten mindenféle eszközt igénybe vesz a végcéljának elérése érdekében, ám nem így tesz az együttműködés során. Mikor városokat semmisít meg tűzzel, ez az Ő isteni kormányzásának egy cselekedete, melyben eszközöket használ. Egyidejűleg azonban ez az Ő közvetlen együttműködése is, melynek során megengedi a tűznek, hogy aláessen, felégessen és megsemmisítsen. Így Isten az emberben is működik, felruházván őt hatalommal, meghatározván a cselekedeteit és engedvén a tetteit egészen a végéig.

4. AZ ISTENI EGYÜTTMŰKÖDÉS ÉS A BŰN. A pelágiánusok, s semi-pelágiánusok és az arminiánusok komoly ellenvetéseket fogalmaznak meg a gondviselésnek eme tantételével szemben. Ők azt vallják, hogy az *előzetes* együttműködés, mely nemcsak egyetemes, *de eleve elrendeli az embert bizonyos cselekedetek elvégzésére*, Istent teszi meg a bűn szerzőjének. A református teológusok a tudatában vannak az itt felmerülő nehézségnek, de nem érzik, hogy szabadon kikerülhetnék Isten abszolút irányításának tagadásával a racionális teremtményeinek szabad cselekedete felett, mivel ezt a Szentírás világosan tanítja, 1Móz45:5, 50:19-20, 2Móz10:1,20, 2Sám16:10-11, Ézs10:5-7, Csel2:23, 4:27-28. Kényszerítve érezték magukat, hogy tanítsák: (a) azt, hogy a bűnös cselekedetek isteni ellenőrzés alatt állnak, s Isten eleve elrendelésének és céljának megfelelően következnek be, ám csakis isteni engedéllyel, azaz Ő hatékonyan nem oka annak, hogy az emberek vétkeznek, 1Móz45:5, 50:20, 2Móz14:17, Ézs66:4, Rm9:22, 2Thessz2:11, (b) hogy Isten gyakorta korlátozza a bűnös ember bűnös cselekedeteit, 1Móz3:6, Jób1:12, 2:6, Zsolt76:11, Ézs10:15, Csel7:51, és (c), hogy Isten a saját céljának megfelelően jóra fordítja a gonoszt, 1Móz50:20, Zsolt76:11, Csel3:13.

Ez nem jelenti azonban azt, hogy valamennyien egyetértenek annak a kérdésnek a megválaszolásában, hogy vajon létezik-e a teremtmény aktív erejének közvetlen, azonnali és fizikai stimulálása, mely hatékonyan kijelöli, és eleve elrendeli őt az adott cselekedet elvégzésére, s lehetővé is teszi számára ezt a cselekedetet. Dabney például bár elismer efféle fizikai együttműködést a teremtés alacsonyabb szintjén, tagadja a szabadon cselekvő személyekkel kapcsolatosan. A nagy többség azonban fenntartja a szabad erkölcsi lények esetében is. Még Dabney is egyetért azzal, hogy Isten ellenőrzése a teremtményei minden cselekedetét illetően bizonyos, szuverén és hatékony, ezért kénytelen, másokkal egyetemben szembesülni Istennek a bűnnel kapcsolatos felelőssége kérdésével. Végső következtetését az alábbi szavakba önti: „Ez hát az általam alkotott kép Isten céljának gondviselő kibontakozásáról a bűnös cselekedeteket illetően: úgy rendezi és csoportosítja a körülményeket és a tárgyakat a szabadon cselekvők környezetében az ő sokrétű bölcsességével és hatalmával, hogy minden lelket minden egyes lépésnél olyan körülmények közé juttasson, amelyekről Ő tudja, hogy elégséges objektív indíttatást fognak jelenteni a lélek számára, hogy megtegye a saját vele született, szabad cselekedetével azt a dolgot, amit Isten terve előír. Azaz, a cselekvés egyedül az ember részéről való, bár végbemenetelét Isten hatékonyan biztosította. S a bűn csak az emberé. Isten dolga ebben szent, elsősorban azért, mert az Ő személyes tevékenysége a körülmények elrendezésében szent, másodsorban pedig azért, mert az Ő végkimenetele, vagy célja szent. Isten nem akarja a cselekedet bűnét annak bűnössége kedvéért, hanem csak a végeredményt akarja, melynek a cselekedet az egyik eszköze, s amely az Ő szentségéhez méltó végeredmény”.[97] A református teológusok elsöprő többsége azonban fenntartja az egyetértést a kérdésben és a probléma megoldását a bűnös cselekedet *materia*-ja és *forma*-ja között, valamint utóbbinak kizárólag az embernek tulajdonításában keresi. Az isteni egyetértés stimulálja az embert, és hatékonyan meghatározza őt egy adott cselekedet elvégzésére, ám az ember az, aki ennek a cselekedetnek megadja a formális minőségét, így ő az tehát, aki felelős

[97] *Syst. and Polem. Theol.* 288. oldal

annak bűnös jellegéért. Eme megoldások egyike sem mondható, hogy teljességgel kielégítő megoldást ad, így Istennek és a bűnnek a viszonya titok marad.

D. Kormányzás

1. AZ ISTENI KORMÁNYZÁS TERMÉSZETE. Az isteni kormányzás meghatározható úgy, mint *Istennek az a folytatólagos tevékenysége mely által minden dolgot teleologikusan irányít oly módon, hogy biztosítsa az isteni cél megvalósulását*. Ez a kormányzás nem egyszerűen csak az isteni gondviselés része, hanem amint a fenntartás és az együttműködés is, az egésze, most azonban annak a végnek szempontjából vizsgáljuk, mely felé Isten minden dolgot vezet a teremtésen, nevezetesen az Ő nevének megdicsőüléséhez.

a. *Ez Istennek, mint a világegyetem Királyának a kormányzása*. Napjainkban sokan tekintik Istennek, mint Királynak az elképzelését elavult ószövetségi fogalomnak, s helyettesítenék azt Istennek, mint Atyának az újszövetségi fogalmával. Az isteni szuverenitásnak helyet kell csinálnia az isteni szeretet elképzelése számára. Ezt harmóniában levőnek gondolják Isten progresszív elképzelésével a Szentírásban. Tévedés azonban azt gondolni, hogy az isteni kijelentés, amint egyre magasabb szintre jut fokozatosan el akar választani minket Istennek, mint Királynak az elképzelésétől és helyettesíteni akarja azt Istennek, mint Atyának az elképzelésével. Ennek máris ellentmond Isten országának (királyságának) az eszméje Jézus tanításaiban. S ha azt mondják, hogy ez mindössze Isten speciális és korlátozott királyságára vonatkozik, akkor azzal válaszolhatunk, hogy Isten atyasága az evangéliumokban ugyanezeknek a megkötéseknek és korlátozásoknak van alávetve. Jézus nem tanítja Isten egyetemes atyaságát. Sőt, az Újszövetség is tanítja Isten egyetemes királyságát, például az alábbi igeszakaszokban: Mt11:25, Csel17:24, 1Tim1:17, 6:15, Jel1:6, 19:6. Ő egyszerre Király és Atya, s minden tekintély forrása mennyen és földön, a királyok Királya és az uraknak Ura.

b. *Ez a kormányzás hozzá van igazítva a teremtményei természetéhez, akiket kormányoz*. A fizikai világban megszabta a természet törvényeit, s eme törvények eszközeivel kormányozza a fizikai világot. A mentális világot egyrészt az elme tulajdonságain és törvényein keresztül kormányozza, másrészt a Szentlélek közvetlen működésével. Az erkölcsi cselekvő személyek esetében mindenféle erkölcsi befolyást használ, mint például a körülményeket, az indítékokat, az utasítást, a rábeszélést, a példázatot, de munkálkodik közvetlenül is a Szentlélek személyes működésével az értelem, az akarat és a szív felett.

2. A KORMÁNYZÁS KITERJEDÉSE. A Szentírás határozottan egyetemesnek jelenti ezt az isteni kormányzást, Zsolt22:29-30, 103:17-19, Dán4:31-32, 1Tim6:15. Ez valóban az Ő örökkévaló céljának a végrehajtása, mely felöleli minden munkáját a kezdetektől fogva, s mindent, ami volt, vagy valaha is lesz. Ám miközben egyetemes, kiterjed a részletekre is. A leglényegtelenebb dolgok, Mt10:29-30, a látszólag véletlen események, Péld16:33, az emberek jócselekedetei, Fil2:13, valamint a gonosz cselekedeteik, Csel14:16, – mind az isteni kormányzás hatálya alatt állnak. Isten Izrael Királya, Ézs33:22, de a nemzetek között is uralkodik, Zsolt47:9. Semmi sem vonható ki az Ő kormányzásának hatálya alól.

E. Rendkívüli gondviselés, vagy csodák

1. A CSODÁK TERMÉSZETE. Rendszerint különbséget tesznek a *providentia ordinaria* és a *providentia extraordinaria* között. Előbbiben Isten a másodlagos okokon keresztül munkálkodik a természet törvényeivel való szigorú összhangban, bár különböző kombinációkkal váltogathatja a végeredményt. Utóbbiban azonban közvetlenül, a szokásosan működő másodlagos okok közbenjárása nélkül tevékenykedik. McPherson mondja: „A csoda olyasvalami, ami a létrehozás közönséges eszközeihez való folyamodás nélkül végeztetik el,

eredmény, melyet az elsődleges ok közvetlenül szólít elő, a másodlagos okok legalábbis a szokásos módokon történő közbeiktatása nélkül".[98] A megkülönböztető dolog a csoda cselekedetében az, hogy Isten természetfeletti hatalma gyakorlásának eredménye. S ez természetesen azt jelenti, hogy nem a természeti törvényekkel összhangban működő másodlagos okok által megy végbe. Ha így lenne, akkor nem lenne *természetfeletti* (a természetes felett álló), azaz, nem lenne csoda. Ha Isten a csodák véghezvitelében néha fel is használt a természetben meglevő erőket, azt nem közönséges módon tette, hogy a váratlan eredmények létrejöjjenek, s pontosan ez volt az, ami a csodát alkotta.[99] Minden csoda a természet megszabott rendje felett áll, de különbséget tehetünk a csodák fajtái (nem a fokozatai) között. Vannak csodák, melyek mindenestől a természet felett állóak, melyek semmiféle módon sem kapcsolódnak semmilyen eszközhöz. Vannak azonban csodák, melyek *contra media*, melyben történik eszközök alkalmazása, de oly módon, melynek eredményei nagyon is különböznek eme eszközök használatának szokásos eredményeitől.

2. A CSODÁK LEHETSÉGESSÉGE. A csodákat elsősorban azon az alapon tagadják, hogy azok magukban foglalják a természet törvényeinek megsértését. Egyesek Ágostonnal együtt azzal próbálják meg elkerülni a nehézséget, hogy ezek pusztán kivételek a természetben ahhoz képest, ahogyan *mi ismerjük* a természetet, s ha jobban ismernénk, képesek lennénk teljesen természetes módon megmagyarázni azokat. Ez azonban tarthatatlan álláspont, mivel a természet két rendjét feltételezi, amelyek egymással ellentétben állnak. Az egyik szerint az olaj a korsóban csökkenni fog, a másik szerint azonban nem csökken, az egyik szerint a kenyerek fogyni fognak, a másik szerint viszont megsokszorozódnak Sőt, még azt is fel kell tételezni, hogy az egyik rendszer a másik felett áll, ám ha ez így lenne, akkor az alacsonyabbrendű rendszer fokozatosan legyőzetne és eltűnne. Sőt, ez megrabolja a csodák rendkívüli jellegét, jóllehet a csodák rendkívüli eseményekként állnak előttünk a Szentírás lapjain.

Kétségtelenül létezik valamiféle egységesség a természetben, léteznek törvények, melyek a másodlagos okok működését felügyelik a fizikai világban. De jusson eszünkbe, hogy ezek csak Isten *szokásos* munkálkodási módját képviselik a természetben. Ő a saját jótetszéséből munkálkodik szabályos módon és a másodlagos okokon keresztül. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Ő nem távolodhat el a felállított rendtől, és nem hozhat létre pusztán akaratból rendkívüli hatást, mely a természetes okokból nem jön létre, ha a konkrét végkimenetelt szem előtt tartva ezt kívánatosnak ítéli. Ez azt jelenti, hogy a csodák a természet *felett* állnak. Vajon azt is mondjuk, hogy a természettel ellentétesek? A korábbi református teológusok nem vonakodtak azt kimondani, hogy ezek a természet törvényeinek megszegései, vagy megsértései. Néha azt mondták, hogy a csoda esetében a természet rendje átmenetileg felfüggesztésre került. Dr. Bruin azt vallja, hogy ez a nézet a helyes a *Het Christelijk Geloof en de Beofening der Natuur-wetenschap* című művében, s kivételt tesz Woltjer, Dennert és Bavinck nézetével. Ám ennek a régi teológiának a korrekt mivoltát joggal megkérdőjelezhetjük. Mikor a csoda végbemegy, a természet törvényei nem sérülnek, hanem adott ponton Isten akaratának magasabb rendű kifejeződése felülbírálja azokat. A természet erői nem semmisülnek meg, és nem kerülnek felfüggesztésre, hanem mindössze az adott ponton szembekerülnek a természet erőinél nagyobb erővel.

3. A CSODÁK CÉLJA A SZENTÍRÁSBAN. Feltételezhető, hogy a Szentírás csodái nem önkényesen, hanem határozott céllal mentek végbe. Ezek nem pusztán csodák, az erő megnyilvánulásai, melyek bámulatot szándékoznak kiváltani, hanem kijelentésszerű jelentőségük van. A bűnnek a világba való belépése szükségessé teszi Isten természetfeletti beavatkozását az események menetébe a bűn megsemmisítése és a teremtés megújítása végett. Csoda által adta nekünk Isten mind a speciális szóbeli kijelentését a Szentírásban, mind a legfelsőbb rendű tényszerű kijelentését Jézus Krisztusban. A csodák kapcsolódnak a megváltás

[98] *Chr. Dogm*., 183. oldal. V. ö. Hodge, *Outllines of Theol*., 275. oldal
[99] V. ö. Mead, *Supernatural Revelation*, 110. oldal

ökonómiájához, ahhoz a megváltáshoz, melyet gyakorta előre kiábrázolnak és jelképeznek. Nem Isten teremtő munkájának a megsértése, hanem inkább a helyreállítása a céljuk. Ezért látunk csoda-köröket kapcsolódni a megváltás történetének adott időszakaihoz, különösen Krisztus nyilvános szolgálata és az Egyház megalapítása idején. Ezek a csodák még nem eredményezték a fizikai világegyetem helyreállítását. Ám az idő végén egy újabb csodasorozat következik, mely a természet megújulásához vezet majd Isten dicsőségére – Isten országának végső megalapításához az új égen és az új földön.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Vajon az isteni gondviselés tantétele *articulus purus*, vagy *articulus mixtus*? Ki volt az első az egyházatyák közül, aki kifejlesztette ezt a tantételt? Hogyan különböznek Luther és Kálvin az isteni gondviselésről alkotott elképzelésüket illetően? Mi ad számot a tényről, hogy az arminiánusok elfogadják a szociánusok álláspontját ezen a ponton? Hogyan kell megítélnünk egyes református teológusok arra vonatkozó állítását, hogy Isten az egyetlen igazi oka a világnak? Mik a másodlagos okok és miért fontos fenntartani azt, hogy ezek valóságos okok? Vajon az isteni együttműködés tantétele összeütközésben van-e az ember szabad cselekedeteivel? Mi volt Ágoston elképzelése a csodákról? Miért fontos fenntartani a csodálatost? Megengedik-e a csodák a természetes magyarázatot? Vajon magukban foglalják a természeti törvények felfüggesztését? Mi a Biblia csodáinak speciális jelentősége? Történnek-e még ma is ezek? Mi a helyzet a római katolikus egyház csodáival?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 635-670. oldal, Kuyper, *Dict Dogm De Providentia*, 3-248. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. 1. kötet, *De Voorzienigheid*, Hodge, *Syst. Theol.* I. kötet 575-636. oldal, Shedd, *Dogm. Theol.* I. kötet 527-545. oldal, Dabney, *Syst. and Polemic Theol*., 276-291. oldal, McPherson, *Chr. Dogm*. 174-184. oldal, Drummond, *Studies in Chr. Doct*. 187-202. oldal, Pope, *Chr. Theol*., 1. kötet, 437-456. oldal Raymond, *Syst. Theol*. 1. kötet 497-527. oldal, Valentine, Chr. Theol. 363-382. oldal, Piéper, *Christl. Dogm*. I. kötet 587-600. oldal, Schmidt, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, 179-201. oldal, Dijk, *De Voorzienigheid Gods*, Mozley, *On Miracles,* Thomson, *The Christian Miracles and the Conclusion of Science*, Mead, *Supernatural Revelation*, Harris, *God, Creator and Lord of All*, 1. kötet 519-579. oldal, Bruin, *Het Christelijke Geloof en de Beoefenig der Natuur-wetenschap*, 108-138. oldal.

Második rész

AZ EMBER TANTÉTELE AZ ISTENNEL VALÓ VISZONYÁBAN

AZ EMBER AZ EREDETI ÁLLAPOTÁBAN

I. Az ember eredete

A. Az ember tantétele a dogmatikában

A teológiából az antropológiába, azaz az Isten tanulmányozásától az ember tanulmányozásához való átmenet természetes. Az ember nemcsak a teremtés koronája, de Isten különleges gondoskodásának is tárgya. S Istennek a Szentírásban adott kijelentése olyan kijelentés, mely nemcsak adatott az embernek, hanem amelyben az ember lényegbevágóan érintett. Nem Isten kijelentése az elvontban, hanem Isten kijelentése a teremtményeivel, s különösen az emberrel való viszonyában. Ez Istennek az emberi fajjal való foglalkozása feljegyzése, s különösen a megváltás kijelentése, amit Isten készített elő, s amelyre megpróbálja felkészíteni az embert. Ez számot ad a tényről, hogy az ember miért foglal el központi helyet a fontosság szempontjából a Szentírásban, s az ember ismerete az Istennel való viszonyában miért lényeges a helyes magyarázatához. Az ember tantételének mindjárt Isten tantétele után kell következnie, mivel ennek ismeretét előfeltételezzük a dogmatika összes többi területén. Nem szabad összekevernünk a jelen tanulmányozásunk témáját az általános antropológiával, vagy az emberiség tudományával, ami magában foglalja mindazokat a tudományágakat, melyeknek az ember a tárgyuk. Ezek a tudományágak az ember eredetével és történetével, az ember fiziológiai szerkezetével és pszichikai jellemzőivel általánosságban és az emberiség fajtával részleteiben, azaz etnológiai, nyelvi kulturális és vallási fejlődésükkel, stb. foglalkoznak. A teológiai antropológia csak azzal foglalkozik, amit a Biblia mond az emberről és az Istennel való viszonyáról, melyben az ember áll, és amelyben állnia kell. A Szentírást csak a forrásának tekinti, s az emberi tapasztalat tanításait a Szentírás fényében szemléli.

B. Az ember eredetének bibliai beszámolója

A Szentírás kettős beszámolót kínál nekünk az ember teremtéséről, egyiket az 1Móz1:26-27-ben, a másikat az1Móz2:7,21-23-ban. A bibliakritika azon a véleményen van, hogy a Genezis írója két teremtéstörténetet szőtt egybe, az első az 1Móz1:2-3-ban, míg a második az 1Móz2:4-25-ben található, s hogy ez a két történet egymástól független és egymásnak ellentmondanak. Laidlaw a *The Bible Doctrine of Man*[100] című művében hajlandó elismerni, hogy a Genezis szerzője két forrást használ, de nem ismeri el, hogy itt a teremtéstől szóló két különböző beszámolóval állunk szemben. Ő nagyon helyesen tagadja, hogy a második fejezetben „a teremtésről szóló másik beszámolóval állnánk szemben azon egyszerű oknál fogva, hogy ez nem tartalmaz a teremtés egészéről beszámolót". Valójában a történetnek az 1Móz2:2-ban levő bevezető szavai: „Ez az égnek és a földnek eredete, a mikor teremtettek", annak fényében olvasva, hogy az „ez az égnek és a földnek az eredete" szavak többször szerepelnek a Genezisben, rámutatnak a tényre, hogy itt valami egészen mással van dolgunk. A kifejezés sohasem a megnevezett dolgok eredetére, vagy kezdetére mutat, hanem származásuk történetére. Az első történet tartalmazza az összes dolog teremtéséről szóló beszámolót abban a sorrendben, ahogyan megtörténtek, míg a második csoportosítja a dolgokat az emberrel való viszonyukban anélkül, hogy bármit magában foglalna az embernek az Isten teremtő munkájában való megjelenése kronologikus sorrendjét illetően, s világosan jelzi, hogy minden, ami ezt megelőzte, arra szolgált, hogy alkalmas lakóhelyet készítsen az embernek, mint a teremtés koronájának. Megmutatja nekünk, miképpen helyezkedett el az ember Isten teremtésében, körülvéve a növény- és állatvilággal, s hogyan kezdte meg a saját történelmét.

[100] 25. és azt követő oldalak szavak

Van néhány részlet, melyekben az ember teremtése kiemelkedik a többi élőlény megteremtéséhez viszonyítva:

1. AZ EMBER TEREMTÉSÉT EGY ÜNNEPÉLYES ISTENI TANÁCSKOZÁS ELŐZTE MEG. Mielőtt az ihletett szerző feljegyzi az ember teremtését, visszavezet bennünket mintegy az Isten tanácsához, megismertetvén velünk az isteni rendeletet az alábbi szavakban: „Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra", 1Móz1:26. Az egyház a többes számot általában az Isten hármas létezésének alapján magyarázta. Egyes tanítók azonban a fejedelmi többes számnak tartják, mások pedig a kommunikáció többes számának, melybe Isten Magával együtt az angyalokat is belefoglalja, s megint mások az önbuzdítás többes számának tekintik. E három javaslatból az első nagyon valószínűtlen, mivel a felséges többes szám sokkal későbbi időkből származik, a második lehetetlen, ugyanis magában foglalná, hogy az angyalok Istennel együtt társteremtők voltak, a harmadik pedig egy teljességgel indokolatlan feltevés, melynek nem tulajdonítható ok. Miért kellene az önbuzdításnak többes számban szerepelni, hacsak nincs többes szám Magában Istenben?

2. AZ EMBER TEREMTÉSE A SZÓ LEGSZOROSABB ÉRTELMÉBEN ISTEN KÖZVETLEN CSELEKEDETE VOLT. A teremtéstörténetben az ember teremtését megelőzően egyes használt kifejezések közvetett teremtést jeleznek a szó bizonyos értelmében. Figyeljük meg a következő kifejezéseket: „Hajtson a föld gyenge füvet, maghozó füvet, gyümölcsfát, a mely gyümölcsöt hozzon az ő neme szerint", „Pezsdüljenek a vizek élő állatok nyüzsgésétől" és „Hozzon a föld élő állatokat nemök szerint" és vessük össze az alábbi egyszerű kifejezéssel: „Teremté tehát az Isten az embert". Bármiféle közvetettséget is jeleznek a teremtés munkájában az előző kifejezések, az teljességgel hiányzik a legutolsóból. Nyilvánvaló, hogy Isten munkája az ember teremtésében a szó semmilyen értelmében sem volt közvetett. Felhasználta az előzetesen létező anyagot az ember testének megformálására, de még ez is ki volt zárva a lélek teremtésében.

3. AZ ALACSONYABBRENDŰ TEREMTMÉNYEKKEL ELLENTÉTBEN AZ EMBER ISTEN KÉPMÁSÁRA TEREMTETETT. A halak, madarak és állatok esetében azt olvassuk, hogy Isten *a nemük szerint* teremtette őket, a saját tipikus formájuknak megfelelően. Az ember azonban nem így teremtetett, még kevésbé valamiféle közbülső teremtmény képmására. Vele kapcsolatban Isten ezt mondja: „Teremtsünk embert a *mi képünkre és hasonlatosságunkra*". Látni fogjuk, hogy mit foglal ez magában, mikor az ember eredeti állapotát tárgyaljuk, itt pusztán csak arra a tényre hívjuk fel a figyelmet, hogy a teremtéstörténetben az ember teremtése a többi dologtól különbözően áll előttünk.

4. AZ EMBERI TERMÉSZET KÉT KÜLÖNBÖZŐ ELEME VILÁGOSAN ELKÜLÖNÜLNEK. Az 1Móz2:7-ben világos különbségtétel történik a test és a lélek eredete között. A test a föld porából formáltatott, megalkotása során Isten felhasználta az előzetesen létező anyagot. A lélek teremtése során azonban nem előzetesen létező anyag felhasználása történt, hanem új szubsztancia teremtése. Az ember lelke Isten új alkotása volt a szó szoros értelmében. Jehova „lehellett vala az ő orrába életnek lehelletét. Így lőn az ember élő lélekké". Ezekben az egyszerű szavakban az ember kettős természete világosan ki van jelentve, s tanításuk összecseng a Szentírás egyéb igehelyeivel, például Préd12:9, Mt10:28, Lk8:55, 2Kor5:1-8, Fil1:22-23, Zsid12:9. A két alkotóelem a test és az Isten által bele lehelt élet lelke, s a kettő kombinációjával vált az ember élő lélekké", mely ebben a jelentésben egyszerűen annyit jelent, hogy „élőlénnyé".

5. AZ EMBER AZONNAL FELMAGASZTALT HELYZETBE KERÜLT. Az ember úgy van bemutatva, mint aki minden teremtett rend csúcsán áll. Megkoronáztatott, mint az alacsonyabb rendű teremtés királya és hatalmat kapott minden alacsonyabb rendű teremtmény felett. Kötelessége és kiváltsága lett a hatalmába került egész természetet és minden teremtett lényt alávetni akaratának és céljának annak érdekében, hogy ő és egész dicsőséges birodalma magasztalhassa a világegyetem mindenható Teremtőjét és Urát, 1Móz1:28, Zsolt8:4-9.

C. Az ember eredetének evolúciós elmélete

Az ember eredetének magyarázatával foglalkozó különböző elméletek között az evolúció elmélete tartja ma a pozícióját, ezért megérdemli, hogy röviden foglalkozzunk vele.

1. AZ ELMÉLET ISMERTETÉSE. Az evolúció elméletét nem mindig ugyanabban a formában teszik közzé. Időnként úgy jelenik meg, mintha az ember a ma létező egyes emberszabású majomfajták leszármazottja lenne, máskor meg úgy, mintha az embernek és az emberszabású majmoknak közös ősük volna. Bármilyen véleménykülönbség is legyen ebben a dologban, az bizonyos, hogy eszerint a teljességgel naturalista evolúció szerint az ember az alacsonyabbrendű állatoktól származott testben és lélekben egy tökéletesen természetes folyamat által, melyet teljességgel a benne rejlő erők irányítanak. Az elmélet egyik fő alapelve az, hogy szigorú folytonosság áll fenn az állatvilág és az ember között. Nem enged meg szakadást a vonal mentés sehol, mert minden szakadás végzetes lenne az elmélet számára. Semmi abszolút új és előre meg nem jósolható sem jelenhet meg a folyamatban. Ami új az emberben, annak potenciálisan meg kell lennie az eredeti baktériumban is, melyből minden dolog kifejlődött. S mégis, az egész folyamatot öröklött erőknek kell irányítani az elejétől a végéig. A teista evolúció, mely elfogadhatóbbnak látszik sok teológus számára, az evolúciót egyszerűen Isten munkamódszerének tartja. Ez néha olyan formában jelenik meg, melyben Istent csak a szervetlen és a szerves, az irracionális és racionális teremtés közötti szakadék áthidalására hívják be a képbe. Ám amilyen mértékben feltételezik Isten különleges tevékenységét, oly mértékben ismerik el ama szakadékok létezését, melyeket az evolúció képtelen áthidalni, így valami új szólíttatik létezésre. Néha azt tartják, hogy csak az ember teste származik az evolúció folyamatában az alacsonyabbrendű állatoktól, s hogy Isten ruházta fel ezt a testet racionális lélekkel. Ez a nézet nagy tetszést arat a római katolikus körökben.

2. AZ ELMÉLETTEL SZEMBENI ELLENVETÉSEK. Megfogalmazhatunk néhány ellenvetést az embernek az alacsonyabbrendű állatoktól való származása evolúciós elméletével szemben.

a. A teológus szempontjából a legnagyobb ellenvetés ezzel az elmélettel szemben természetesen az, hogy ellentmond Isten Igéje világos tanításának. A Biblia aligha taníthatná világosabban, amit tanít, hogy az ember Isten közvetlen és különleges teremtési aktusának a következménye, nem pedig az emberszabású majmokból kiinduló fejlődés eredménye. Azt állítja, hogy Isten az embert a föld porából formálta, 1Móz2:7. Egyes teológusok a Szentírás tanításainak az evolúció elméletével való harmonizálására kifejtett igyekezetükben azt javasolják, hogy ez értelmezhető úgy is, hogy Isten az ember testét az állat testéből formálta, mely *végső soron szintén nem más, mint por*. Ennek azonban semmi alapja nincs, mivel semmi magyarázat sincs arra, hogy a „földnek porából" kifejezés miért használatos azután, hogy a szerző már leírta az állatok teremtését, következésképpen lehetne sokkal konkrétabb is. Sőt, ezt a magyarázatot kizárja az 1Móz3:19 is, mely szerint „ Orcád verítékével egyed a te kenyeredet, míglen visszatérsz a földbe, mert abból vétettél: mert por vagy te s ismét porrá leszesz". Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az embernek vissza kell térnie a megelőző állati állapotába. Az állatok és az ember egyaránt a porba térnek vissza, Préd3:19-20. Végül világosan meg van írva az 1Kor15:39-ben, hogy „Nem minden test azon egy test, hanem más az embereknek teste, más a barmoknak teste, más a halaké, más a madaraké". Ami az ember lelkét illeti, a Biblia világosan tanítja, hogy ez közvetlenül Istentől származik, 1Móz2:7, következésképpen nem tekinthető valamely előzőleg létező szubsztancia természetes továbbfejlődésének. Ezzel tökéletes összhangban mondja Elihu, hogy „az Istennek lelke teremtett engem, és a Mindenhatónak lehelete adott nékem életet", Jób33:4. Sőt, a Szentírás azt is tanítja, hogy az ember egykor el volt választva az alacsonyabbrendű teremtéstől egy hatalmas szakadékkal. Egykor magas értelmi, erkölcsi és vallásos szinten állt, mikor megteremtetett Isten képmására, s uralmat kapott az alacsonyabbrendű teremtés felett, 1Móz1:26-27,31, 2:19-2, Zsolt8:5-8. A

bűnben való elbukása során azonban lebukott magas méltóságából és a degeneráció folyamatának vettetett alá, mely néha a bestialitásig zülleszti. Ez ugyancsak az ellentettje annak, amit az evolúció hipotézise tanít nekünk. Annak megfelelően az ember egykor a legalacsonyabb szinten állt a karrierje kezdetén, de fokozatosan felemelkedett a vadállati szintről és azóta is csak folyamatosan felfelé emelkedik.

b. A második nagy ellenvetés az, hogy az evolúció elméletének nincs kielégítő alapja a jól megalapozott tények tekintetében. Észben kell tartanunk, hogy amint már korábban rámutattunk, az evolúció elmélete általánosságban, jóllehet gyakran úgy mutatják be, mint igazolt tantételt, nem több, mint igazolatlan munkahipotézis, s olyan hipotézis, mely egészen mostanáig nem kecsegtetett túl sok ígérettel azt illetően, hogy valaha is igazolja az állításait. Sokan a legélenjáróbb evolucionisták közül őszintén elismerik elméletük hipotetikus jellegét. Elismerik, hogy szilárdan hisznek a leszármazás elméletében, de nem vonakodnak kimondani, hogy nem képesek bármiféle meggyőződéssel beszélni a működési módjáról. Mikor Darwin megjelentette a munkáját, azt hitték, hogy végre megtalálták a folyamat kulcsát, de az idő múlásával kiderült, hogy a kulcs nem illik a zárba. Darwin őszintén mondta, hogy egész elmélete teljességgel a megszerzett jellemzők átörökítésének lehetségességén múlik, s hamarosan Weismann biológiai elméletének egyik sarokkövévé vált, hogy a megszerzett jellemzők nem öröklődnek. Véleménye bőséges megerősítést nyert a genetika későbbi tanulmányozása során. A megszerzett jellemzők feltételezett átörökítésének alapján beszélt Darwin mély meggyőződéssel a fajok átalakulásáról és húzott meg egy folyamatos fejlődési vonalat az ősi sejtektől az emberig. De Vries, Mendel és mások kísérletei azonban cáfolni látszottak a nézeteit. Darwin fokozatos és észrevehetetlen változásai helyet csináltak De Vries hirtelen és váratlan változásainak. Míg Darwin végtelen számú variációt feltételezett különböző irányokban, Mendel kimutatta, hogy a variációk, vagy mutációk soha nem viszik ki a szervezetet a faj határain kívülre és határozott törvénynek vannak alávetve. S a modern citológia a sejt, valamint annak génjei és kromoszómái, mint az öröklött jellemzők hordozói tanulmányozása során megerősítették ezt az elképzelést. Az evolucionisták úgynevezett új fajai egyáltalán nem új fajoknak bizonyultak, hanem csak fajtaváltozatoknak, azaz a fajon belüli változatoknak. Nordenskioeld a *History of Biology* című művében úgy idézi az alábbi mondatot az öröklődés-kutatás egyik népszerű beszámolójából, mint ami tükrözi a dolgok valódi állását: „Pontosan a modern öröklődés-kutatás által napvilágra hozott nagyszámú tény miatt jelenleg káosz uralkodik a fajok kialakulásának nézeteit illetően”, 613. oldal. A vezető evolucionisták most őszintén elismerik, hogy a fajok eredete számukra teljes titok. S mindaddig, amíg ez a helyzet, nem sok lehetőségük van az ember eredetének megmagyarázására.

Darwin az arra irányuló erőfeszítései során, hogy bebizonyítsa az embernek az emberszabású majmoktól való származását, az alábbiakra hagyatkozott: (1) a szerkezeti hasonlósággal kapcsolatos állításra az ember és a magasabb rendű állatok között, (2) az embriológiai állításra, és (3) a csökevényes szervekről szóló állításra. Ehhez a háromhoz később hozzátette a (4) vértesztekből levezetett állítást és a (5) paleontológiai állítást. Ám eme állítások egyike a szerkezeti hasonlósággal kapcsolatos állítás meg nem indokolható módon azt feltételezi, hogy a hasonlóság csak egyetlen módon magyarázható. Azonban nagyon jól számot adhatunk róla azzal a feltevéssel, hogy Isten az állatvilág teremtésekor bizonyos formákat teljesen tipikussá tett, hogy legyen egység a változatosságban pontosan úgy, ahogyan egy nagy zeneszerző a hatalmas kompozícióját egy témára építi fel, ami jó néhányszor megismétlődik, de minden egyes ismétlődés új variációkkal is együtt jár. Az eleve megalkotottság (preformáció) alapelve kielégítő magyarázattal szolgál a vizsgált hasonlóságokról. Az embriológiai hasonlóság ugyanúgy megmagyarázható ugyanezzel az alapelvvel. Sőt a kortárs biológiai tanulmányok azt látszanak jelezni, hogy semmiféle szerkezeti hasonlóság, hanem csak a genetikai rokonság képes igazolni a rokonságot, vagy leszármazást. Ami pedig a csökevényes szerveket illeti, több tudós is kifejezte kételyét ezek

csökevényes jellegét illetően. Ahelyett, hogy haszontalan maradványai lennének állati szerveknek, nagyon is lehetséges, hogy határozott célt szolgálnak az emberi szervezetben. S bár a vértesztek az eredeti formájukban mutatnak bizonyos hasonlóságot az állatok és az ember vére között, de nem bizonyítják a genetikai rokonságot, mivel ezek a tesztek csak a vér egy részét, a steril szérumot vizsgálták, ami nem tartalmazott élő anyagot, s bizonyított tény, hogy a vér szilárd alkotóelemei, a vörös és a fehér vértestek az öröklődési tényezők hordozói. A későbbi tesztek, melyek során alkalmazták a spektroszkópot is, és az egész vért vizsgálták, döntő bizonyítékot szolgáltattak arra nézve, hogy lényegi különbség van az állatok és az ember vére között. A paleontológiai érv úgyszintén nem meggyőző. Ha az ember valóban az emberszabású majmoktól származott, várható, hogy léteznek valahol közbenső formák. Darwin azonban képtelen volt megtalálni ezt a hiányzó láncszemet, valamint a hiányzó láncszemek ezreit az állatok különböző fajai között. Azt mondták, nekünk, hogy az ember korai ősszülei már réges-rég kihaltak. De ha már így van, még mindig lehetséges, hogy megtaláljuk őket a fosszilis maradványok között. S a kortárs tudósok tényleg azt állítják, hogy megtalálták néhány ősember csontjait. Rekonstruálták ezeket az embereket nekünk, s most örömmel szemlélhetjük a képzeletbeli fotókat a jávai előemberről (*Pithecantropus erectus*), a heidelbergi ősemberről (*Homo Heidelbergensis*), a Neander-völgyi ősemberről (*Homo Neanderthalensis*), a cro-magnoni, a piltdowni stb. ősemberekről. Ezeket a rekonstrukciókat egyesek komolyan veszik, valójában azonban rendkívül csekély értékük van. Mivel mindegyiknek csak néhány csontját találták meg, s egyes esetekben még ezek is szét voltak szóródva, az sem biztos, hogy ugyanahhoz a testhez tartoztak, így csakis a rekonstruáló tudós találékonyságát bizonyítják. Bizonyos esetekben a tudósok sehogyan sem képesek megegyezni, hogy a talált csontok állaté, vagy emberé voltak. Dr. Wood, a Londoni Egyetem anatómia-professzora mondja az *Ancestry of Man* című füzetében: „Nem találok hiábavalóbb elfoglaltságot az antropológia tudományában, mint ezt a divatjamúlt foglalatoskodást, melynek során modellezik, megfestik, vagy lerajzolják a képzelet eme szörnyű képeit, majd a folyamatban a nyilvánvaló valóság végtelenül hamis értékét tulajdonítják azoknak”.[101] Fleming, az egyik legnagyobb kortárs tudós mondja: „A végeredménye mindössze annyi, hogy képtelenek vagyunk az összes ismert ’emberi’ fosszíliát fokozatosan előre haladó egyenes ágba rendezni bármely emberszabású, vagy egyéb majom típusa, illetve az igazi ember modern és ma létező típusai esetében. Bármiféle feltételezés, vagy nyilatkozat, hogy ez megtehető és így van, természetesen helytelen. Természetesen félrevezető és kimondhatatlanul káros, mikor a gyermekek által olvasott népszerű magazinokban, vagy egyéb kiadványokban megjelennek a gorillák, vagy csimpánzok fényképei azzal a felirattal, hogy ’Az ember unokatestvérei’, vagy ’Az ember legközelebbi rokonai’, illetve a ’jávai embernek’, mint a modern ember ősének állati arckifejezésű, kizárólag a képzelet által szült és groteszk képe, amiképpen ez néha megtörténik. Azok, akik ezt megteszik, vétkesek a tudatlanságban, vagy a szándékos félreértelmezésben. S a gyülekezeti prédikátorok esetében sem igazolható, ha a szószékről kijelentik, hogy a tudósok között egyetemes a megegyezés annak tekintetében, hogy az ember evolúciós eredete egy állattól kezdődik”.[102] Nem az ember teste azonban az, ami a legnagyobb problémákat okozza az evolucionistának. Ezek az ember lelki összetevőjének vizsgálatakor bukkannak a felszínre, amit rendszerint „az elme eredetének” neveznek. Menthetetlensége ezen a ponton válik a legfájdalmasabban nyilvánvalóvá. Dacára minden erőfeszítésének, feltűnően csődöt mondott az emberi elme, vagy értelem (haladó gondolkodás), a nyelv, a lelkiismeret és a vallás eredete ésszerű magyarázatának megadásában. Ezt meg lehet mutatni részletesen is, de nem tartjuk szükségesnek. Sokan vannak, akik Dennerthez és Batisonhoz hasonlóan még mindig hisznek a leszármazás tantételében, de elvetik az evolúció darwini módszerét és majdhogynem teljes tévedésnek tekintik azt. Mégsem ismernek más módot, mely megtörténhetne. Ez azt jelenti,

[101] Idézet Allentől, *Evolution in the Balances*, 110. oldal
[102] *The Origin of Mankind*, 75. oldal

hogy az evolúció a számukra megszűnt tudománynak lenni, s pusztán egy filozófiai elméletté vált. Batison mondja: „Úgy olvassuk [Darwin] evolúciós elméletét, ahogyan Lucretiusét, vagy Lamarckét… Nagyjából ott vagyunk, ahol Boyle volt a tizenhetedik században". Dr. D. H. Scott bizonyságtétele nagyon hasonló. A Brit Tudományfejlesztő Társaság elnökségi gyűlésén mondta a következőket: „Minden ismét olvasztótégelyben van… Vajon az evolúció nem tudományosan megalapozott tény? Egyáltalán nem… Ez csak a hit cselekedete – mivel nincs alternatívája". A teremtésről ez persze el sem képzelhető. Majd azt is mondta, hogy a természettudományokban megfigyelhető a visszatérés „a Darwin előtti káoszhoz". Dr. Fleischmann of Erlangen írta: „A darwini elméletnek nincs egyetlen alátámasztó ténye sem… pusztán a képzelet szülötte". Még erősebb Dr. B. Kidd állítása: „A darwinizmus a meglepő vélelmek és a páratlan tudatlanság keveréke".[103] Olyan tudósok, mint Fleming, Dawson, Kelly és Price nem vonakodnak elvetni az evolúciót és elfogadni helyette a teremtés tantételét. Az ember eredetével kapcsolatosan mondja Sir William Dawson: „Semmit sem tudok az ember eredetéről, csak amit a Szentírásban olvasok róla – hogy Isten teremtette. Semmi többet sem tudok ennél, és nem ismerek senkit, aki többet tudna".[104] Fleming mondja: A tudomány jelenleg mindössze annyit mondhat a kétségtelenül ellenőrzött és korlátozott emberi tudás fényében, hogy nem tudja, és nem rendelkezik kétségtelen bizonyítékkal arról, hogy miképpen, hol és mikor eredt az ember. Ha bármiféle valós tudás el is jut majd hozzánk erről, annak más forrásból kell származnia, semmint kortárs modern antropológiából".[105]

D. Az ember eredete és a faj egysége

1. A SZENTÍRÁS BIZONYSÁGTÉTELE A FAJ EGYSÉGÉRŐL. A Szentírás azt tanítja, hogy az egész emberi faj egyetlen emberpártól származik. Ez a nyilvánvaló értelmezése a Genezis nyitó fejezeteinek. Isten teremtette Ádámot és Évát az emberi faj kezdetén és megparancsolta nekik, hogy sokasodjanak és szaporodjanak és töltsék be a földet. Sőt a Genezis ezt követő története világosan megmutatja, hogy a következő generációk az özönvíz kezdetéig töretlen genetikai viszonyban álltak az első emberpárral, így tehát az ember faj nemcsak specifikus egységet alkot abban az értelemben, hogy minden emberi egyed ugyanabban az emberi természetben osztozik, hanem genetikai, vagy genealógiai egységet is alkotnak. Ezt Pál is tanítja a Csel17:26-ban: „És az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette, hogy lakozzanak a föld nek egész színén". Ugyanez az igazság alapvető az emberi faj organikus egységére az első bűnesetben és a faj üdvösségéről való gondoskodásra is Krisztusban, Rm5:12,19, 1Kor15:21-22. A fajnak ezt az egységét nem realisztikusan kell értelmezni, ahogyan Shedd képviseli, mikor ezt mondja: „Az emberi természet egy specifikus, vagy általános szubsztancia, mely az emberi faj első egyedeiben, illetve azokkal együtt teremtetett, ami még nem individualizálódott, hanem a közönséges nemzés útján részekre osztódott, s ezek a részek alakultak a faj különböző és elkülönülő egyedeivé. Az egyetlen specifikus szubsztancia szaporodás által átalakult sok millió egyéni szubsztanciává, vagy személlyé. Egy egyén a közös tömegből kivált emberi természet darabkája, mely a konkrét személyt alkotta, és amelynek megvan az emberi természet minden lényeges jellemzője".[106] Később majd más vonatkozásban bemutatjuk az ezzel a nézettel szembeni ellenvetéseket.

2. A TUDOMÁNY BIZONYSÁGTÉTELE A FAJ EGYSÉGÉRŐL. A tudomány különböző módokon erősíti meg a Szentírásnak az emberi faj egységéről szóló bizonyságtételét. A tudósok nem mindig hittek ebben. Az ókori görögöknek megvolt a maguk

[103] Zerbe idézete a *Christianity and False Evolution*-ból, 271. és azt követő oldalak
[104] W. Bell Dawson idézete a *The Bible Confirmed by Science*-ből, 146. oldal. V. ö. azzal is, amit Dawson mond később a VIII. fejezetben
[105] *The Origin of Mankind*, 76. oldal
[106] *Dogm. Theol*. II. kötet 72. oldal

elmélete az őshonosságról, mely szerint az ember egyfajta spontán generáció útján jött létre. Ennek az elméletnek azonban soha nem volt szilárd alapja, mivel a spontán generációt soha nem erősítették meg, hanem inkább cáfolták. Agassiz a ko-ádámiták elméletét javasolta, mely azt feltételezte, hogy több teremtési központ létezett. Peyrerius már 1655-ben kifejlesztette a pre-ádámiták elméletét, mely azzal a feltevéssel kezdi, hogy léteztek emberek Ádám teremtése előtt. Ezt az elméletet élesztette fel Winchell, aki nem tagadta a faj egységét, de Ádámot a zsidók első ősapjának tekintette, nem pedig az egész emberiség fejének. S az utóbbi években Fleming, anélkül hogy dogmatikus lenne a dologban, azt mondja, hogy jó okunk van feltételezni, hogy léteztek az ember alacsonyabb rendű fajai Ádám megjelenése előtt, úgy i. e. 5500 körül. Bár alacsonyabb rendűek voltak, mint az ádámiták, már rendelkeztek olyan képességekkel, melyek megkülönböztették őket az állatoktól. A későbbi ádámi ember nagyobb és nemesebb képességekkel ruháztatott fel és valószínűleg úgy volt elrendelve, hogy az összes többi létező emberiséget eljuttassa a Teremtőnek való engedelmességre. De elmulasztotta megőrizni a saját, Teremtője iránti engedelmességét, ezért Isten biztosított egy leszármazottat, aki noha ember volt, mégis sokkal több is volt annál, annak érdekében, hogy Ő befejezhesse azt, amit az ádámi emberek elmulasztottak megtenni. A nézet, aminek fenntartására Fleming eljutott, nem más, mint „a kétségtelenül kaukázusi fajta egyedül az, amelyik az özönvizet túlélő ádámi fajból normál nemzés útján származik – Noé, a fiai és a lányai”.[107] Ezek az elméletek azonban kivétel nélkül nem lelnek támogatásra a Szentírásban és ellentétesek a Csel17:26-tal, valamint mindazzal, amit a Biblia az ember hitehagyásáról és megszabadulásáról tanít. Sőt, a tudomány felmutat néhány, az emberi faj egysége melletti érvet is:

a. *A történelmi érv.* Az emberek fajának hagyományai határozottan egy közös kezdetre és közép-ázsiai ősökre mutatnak. A népvándorlások története azt látszik mutatni, hogy egyetlen központból történt a kiáramlás.

b. *A filológiai érv.* Az emberiség nyelveinek tanulmányozása szintén közös eredetet jelez. Az indogermán nyelvek egy közös primitív nyelvhez vezetnek vissza, egy régi maradványhoz, mely még mindig létezik a szanszkrit nyelvben. Sőt létezik bizonyíték, mely azt látszik igazolni, hogy az ókori egyiptomi az összekötő kapocs az indoeurópai és a sémita nyelvek között.

c. *A pszichológiai érv*. A lélek az ember alkati természetének legfontosabb alkotóeleme, s a pszichológia világosan kimutatja a tényt, hogy minden ember lelke, tartozzanak bármilyen törzshöz, vagy nemzethez, lényegében egy és ugyanaz. Közösen rendelkeznek ugyanazokkal az állati vágyakkal, ösztönökkel és szenvedélyekkel, ugyanazokkal a hajlamokkal és képességekkel, s mindenekfelett ugyanazokkal a magasabb rendű minőségekkel, mentális és erkölcsi jellemzőkkel, melyek csak az emberhez tartoznak.

d. *A természettudományos, vagy fiziológiai érv*. Manapság az összehasonlító fiziológusok általános véleménye az, hogy az emberi faj csak egyetlen fajból áll. Az emberiség különböző családjai között fennálló különbségeket mindössze ezen az egyetlen fajon belüli változatoknak tekintik. A tudomány nem állítja azt pozitív módon, hogy az emberiség egyetlen emberpártól származott, de mindazonáltal bemutatja, hogy ez lehetett a helyzet, sőt valószínűleg ez is volt.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mit lehet elmondani azzal a nézettel szemben, mely szerint a Genezis első és második fejezetében két különböző, és egymásnak többé-kevésbé ellentmondó teremtéstörténettel állunk szemben? Ésszerűnek tűnik-e azt gondolni, hogy a világ már évmilliókkal azelőtt létezett, mielőtt az ember megjelent volna a színen? Vajon a teista evolúció hipotézise összhangban áll az ember eredetének bibliai beszámolójával? Vajon a nézet, mely szerint legalábbis az ember teste állatoktól származik, tartható a Szentírás fényében? Vajon az evolúció bizonyította ezzel kapcsolatos álláspontját? Mit bizonyított az emberi lélekkel kapcsolatos messze bonyolultabb kérdés vonatkozásában? Mivé vált a bűneset tantétele az evolúció elméletében? Mi a teológiai jelentősége az emberi faj egysége elképzelésének?

[107] V. ö. *The Origin of Mankind*, VI. és VII. fejezetek

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 543-565. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* II. kötet 3-41. oldal, Litton *Introd. to Dogm. Theol.* 107-113. oldal, Miley, *Syst. Theol.* I. kötet 366-392. oldal, Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* I. kötet 156-167. oldal, Laidlaw, *The Bible Doct. of Man*, 24-46. oldal, Darwin, *Descent of Man,* Drummond, *The Ascent of Man,* Fleming, *The Origin of Mankind,* O'Toole, *The Case Against Evolution*, II. rész, II. és III. fejezet, V. ö. még az előző fejezet végén említett, az evolúcióval foglalkozó munkákkal is.

II. Az ember alkati természete

Az előző fejezet többé-kevésbé bevezető jellegű, s szigorúan szólva, nem képezi az ember dogmatikai tantétele szisztematikus bemutatásának szerves részét. Ez megmagyarázza, hogy a rendszeres teológiával kapcsolatos értekezések miért mulasztanak el külön fejezetet szentelni az ember eredetének. Mégis kívánatosnak tűnt ide beszúrni, mivel ez szilárd alapot ad mindahhoz, ami ezek után következik. A jelen fejezetben megvizsgáljuk az emberi természet lényegi alkotóelemeit és a lélek eredetének kérdését azokban az egyénekben, akik a fajt alkotják.

A. Az emberi természet alkotóelemei

1. A TÖRTÉNELEM SORÁN ELTERJEDT NÉZETEK: A DICHOTÓMIA ÉS A TRICHOTÓMIA. Különösen a keresztyén körökben szokásos úgy felfogni az embert, mint ami két és csak kettő különálló részből áll, nevezetesen testből és lélekből. Technikailag ezt a nézetet nevezik *dichotómiának*. Emellett azonban egy másik nézet is felütötte a fejét, mely szerint az emberi természet három részből áll: testből, lélekből és szellemből. Ezt írja le a *trichotómia* kifejezés. Az ember hármas összetételének elképzelése a görög filozófiából származik, amely a test és lélek egymáshoz való viszonyát az anyagi világegyetem és Isten kölcsönös viszonyához hasonlónak fogta fel. Úgy gondolták, hogy amint az utóbbiak csak egy harmadik szubsztancia vagy köztes lény útján voltak képesek közösségre lépni, úgy az előbbiek is csak egy harmadik, vagy közbenső elem, nevezetesen a lélek segítségével képesek kölcsönös, élő kapcsolatba lépni. A lelket egyrészt anyagtalannak, másrészt a testhez illeszkedőnek tartották. Amilyen mértékben a *nous*-hoz, vagy pneumához kapcsolódott, halhatatlannak tekintették, ám amilyen mértékben a testhez, testinek és halandónak. A legismertebb, de mégis legkezdetlegesebb formája a trichotómiának az, mikor a testet az ember anyagi részének, a lelket az állati élet alapelvének, míg a szellemet az Istenhez kapcsolódó és halhatatlan résznek tekintik az emberben. Az ember trichotomikus elképzelése jelentős támogatást kapott a görög és az alexandriai egyházatyák részéről a keresztyénség korai évszázadaiban. Megtalálható, bár nem mindig ugyanabban a formában Alexandriai Kelemennél, Origenésznél, valamint Nisszai Gergelynél. Miután azonban Apollinaris oly módon alkalmazta, mely összeütközésbe került Jézus tökéletes emberségével, fokozatosan hiteltelenné vált. Egyes görög egyházatyák még mindig ragaszkodtak hozzá, bár Athanasius és Theodoret világosan elutasították. A latin egyházban a vezető teológusok megkülönböztetetten az emberi természet kettős felosztásához ragaszkodtak. Különösen Ágoston pszichológiájában nyert teret ez a nézet. A középkor során általános hitté vált. A reformáció nem hozott változást ebben a vonatkozásban, bár néhány kisebb fénysugár vetődött a trichotomikus elméletre is. A római katolicizmus a skolasztika verdiktjéhez ragaszkodott, de protestáns körökben más hangok hallatszottak. A tizenkilencedik század során a trichotómiát felélesztették egyes német és angol teológusok, például Roos, Olshausen, Beck, Delitzsch, Auberlen, Oehler, White és Heard, de nem talált túl nagy támogatásra a teológia világában. Ennek az elméletnek a kortárs szószólói között nincs egyetértés a *pszükhé* természetének, valamint annak a viszonynak a vonatkozásában, melyben az ember természetének másik két elemével áll. Delitzsch úgy fogja fel, mint a *pneuma* kiáradását, míg Beck, Oehler és Heard az egyesülés pontjának tekintik test és szellem között. Delitzsch nem teljesen következetes és időnként ingadozni látszik, s Beck és Oehler elismerik, hogy az ember bibliai bemutatása alapvetően dichotómikus. A bibliai trichotómia általuk kialakított védelméről aligha mondható el, hogy magában foglalná a három különálló elem létezését az emberben. E két teológiai nézet mellett főleg az utolsó évszázadban

megjelentek az abszolút materializmus és az abszolút idealizmus filozófiai nézetei is. Előbbi feláldozta a lelket a test oltárán, míg utóbbi a testet a lélek oltárán.

2. A SZENTÍRÁS TANÍTÁSA AZ EMBER TERMÉSZETÉNEK ALKOTÓELEMEI TEKINTETÉBEN. Az ember természetnek uralkodó bemutatása a Szentírásban világosan dichotómikus. A Biblia egy oldalról az ember természete, mint egység, nem pedig mint két elemet tartalmazó kettősség nézetéről tanít minket, melyek mindegyike párhuzamos vonalak mentén mozogna, de nem alkotna egyetlen szervezetet. A görög filozófiában és néhány későbbi filozófus munkáiban megtalálható puszta párhuzamosság elve teljesen idegen a Szentírástól. Bár a Szentírás elismeri az ember összetett természetét, azt soha nem úgy mutatja be, mint az emberben levő két alany eredményét. Az ember minden cselekedetét úgy tekinti, mint az egész ember cselekedetét. Nem a lélek, hanem az ember esik bűnbe; nem a test, hanem az ember hal meg; s nem csak a lelket, hanem az embert, a testet és a lelket váltotta meg Krisztus. Ez az egység kifejeződésre jut az Ószövetség klasszikus igeszakaszában – az elsőben, mely jelzi az ember komplex természetét – nevezetesen az 1Móz2:7-ben: „És formálta vala az Úr Isten az embert a földnek porából, és lehellett vala az ő orrába életnek lehelletét. Így lőn az ember élő lélekké". Az egész igevers az emberrel foglalkozik: „És formálta vala az Úr Isten az embert… Így lőn az ember élő lélekké". Istennek ezt a munkáját nem szabad mechanisztikus folyamatként értelmezni, mintha először megformálta volna a testet a föld porából, majd utána tett volna lelket bele. Mikor Isten megalkotta a testet, azt úgy alkotta meg, hogy az Ő Lelkének leheletével az ember azonnal élő lélekké vált. Jób33:4, 32:8. A „lélek" szónak ebben a szakaszban nem az az értelme, amit rendszerint tulajdonítunk neki, – ami végső soron idegen az Ószövetség számára, – hanem élőlényt jelöl, s az ember egészének a leírására szolgál. Ugyanaz a héber szó, a *nefesh chayyah*, (élő lélek, vagy lény) az állatokra is használatos az 1Móz1:21,24,30-ban. Így tehát ez az igevers, miközben jelzi, hogy két összetevő van az emberben, mégis kihangsúlyozza az ember szerves egységét. S ez az egész Biblián át elismert.

Egyidejűleg tartalmaz bizonyítékokat az ember természetének kettős összetételéről is. Óvatosaknak kell azonban lennünk és nem szabad később különbségtételt várnunk az emberi természetben a test, mint anyagi rész és lélek, mint szellemi rész között az Ószövetségben. Ez a megkülönböztetés később, a görög filozófia hatására alakult ki. Az antitézis – test és lélek – még az újszövetségi értelmében sem található meg az Ószövetségben. Az emberi természet két összetevőjének ószövetségi megkülönböztetése más dolog. Laidlaw írja a *The Bible Doctrine of Man*[108] című könyvében: „Az antitézis világosan az alacsonyabb és a magasabb rendű, a földi és a mennyei, az állati és az isteni. Ez nem annyira két összetevő, hanem inkább két tényező, melyek egyetlen és harmonikus eredményben – 'így lett az ember élő lélekké' – egyesülnek". Egészen nyilvánvaló, hogy ez a jelentése az 1Móz2:7-nek. Lásd még Jób27:3, 32:8, 33:4, Préd12:9. Az Ószövetségben az ember alacsonyabbrendű elemének, vagy részének megjelölésére különböző szavakat használnak, például „test", „por", „csontok", „belső részek", „vesék", valamint a „sárház" metaforikus kifejezés, Jób4:19. S vannak szavak a magasabb rendű elem jelölésére, például „szellem", „lélek", „szív" és „elme". Amint átlépünk az Ószövetségből az Újszövetségbe, azonnal szembetalálkozunk a „test és lélek", „[hús]test és szellem" antitetikus kifejezéssel. A megfelelő görög szavakat kétségtelenül a görög filozófiai gondolkodás formálta meg, de a Septaguintán keresztül kerültek be az Újszövetségbe, így tehát megtartották ószövetségi befolyásukat. Egyidejűleg azonban hozzájuk kapcsolódik az anyagi és nem anyagi antitetikus elképzelése is.

A trichotomisták abban a tényben keresnek támogatást, hogy a Biblia, ahogyan ők látják, az alacsonyabb rendű, vagy anyagi elem mellett még két további összetevő részt ismer el az emberi természetben, nevezetesen a lelket (héberül *nefesz*, görögül *pszükhé*), valamint a szellemet (héberül *ruach*, görögül *pneuma*). Az a tény azonban, hogy ezeket a szavakat a Szentírás nagy gyakorisággal használja, nem támasztja alá azt a következtetést, hogy ezek az

[108] 60. oldal

emberi természet nem különböző aspektusait, hanem összetevő részeit jelentik. A Szentírás gondos vizsgálata megmutatja, hogy ezeket a szavakat a Szentírás felváltva használja. Mindkettő az emberben levő magasabb rendű, vagy lelki elemet jelenti, de különböző nézőpontból szemléli azt. Rá kell mutatni azonban azonnal, hogy a kettő bibliai megkülönböztetése nem egyezik meg azzal, ami inkább szokásos a filozófiában, mely szerint a lélek a spirituális elem az emberben az állatvilággal való viszonyban, míg a szellem ugyanaz az elem a felsőbbrendű lelki világgal és Istennel való viszonyban. A következő tények szólnak eme filozófiai megkülönböztetés ellen: A *ruach – pneuma*, valamint a *nefesz – pszükhé* a nyers teremtésre használatos, Préd3:21, Jel16:3. A *pszükhé* szó még Jehovával kapcsolatosan is használatos Ézs42:1, Jer9:9, Ám6:8 (héber), Zsid10:38. A testetlen halottakat *pszukhai*-nak nevezi az Ige, Jel6:9, 20:4. A legmagasabb vallásgyakorlatot a *pszükhé*-nek tulajdonítja Mk12:30, Lk1:46, Zsid6:18-19, Jak1:21. Elveszteni a *pszükhé*-t mindennek az elvesztését jelenti. Tökéletesen nyilvánvaló, hogy a Biblia a két szót felváltva használja. Vegyük észre a párhuzamot a Lukács 1:46-47-ben: „Akkor monda Mária: Magasztalja az én lelkem [*pszükhé*] az Urat, És örvendez az én lelkem [*pneuma*] az én megtartó Istenemben". A bibliai formula az ember számára egyes helyeken „test és lélek", Mt6:25, 10:28, más helyeken pedig „test és szellem", Préd12:9, 1Kor5:3,5. A halál időnként úgy van leírva, mint a lélek visszaadása, 1Móz35:18, 1Kir17:21, Csel15:26, máshol pedig mint a szellem visszaadása., Zsolt31:6, Lk23:46, Csel7:59. Sőt, mind a „lélek", mind a „szellem" a halottak immateriális elemének leírására szolgálnak, 1Pt3:19, Zsid12:23, Jel6:9, 20:4. A fő bibliai megkülönböztetés a következő: a „szellem" [*pneuma*] szó az emberben levő lelki (spirituális) elemet úgy írja le, mint a testet irányító élet és tevékenység alapelvét; míg a „lélek" [*pszükhé*] szó ugyanezt az elemet úgy írja le, mint a cselekedet alanyát az emberben, következésképpen gyakorta használatos személyes névmásként az Ószövetségben, Zsolt10:1-2, 104:1, 146:1, Ézs42:1, v. ö. még Lk12:19. Bizonyos esetekben konkrétabban a belső életet írja le, mint a szeretet ülőszékét. Mindez egészen harmóniában van az 1Móz2:7-tel, miszerint „És formálta vala az Úr Isten az embert a földnek porából, és lehellett vala az ő orrába életnek lehelletét. Így lőn az ember élő lélekké". Azaz mondhatjuk, hogy az embernek *van* szelleme, de *ő maga* lélek. A Biblia tehát kettő és csak kettő alkotóelemre mutat rá az ember természetében, nevezetesen a testre és a szellemre, vagy lélekre. Ez a bibliai ábrázolás összhangban van az ember öntudatosságával is. Míg az ember tudatában van annak, hogy anyagi és lelki elemekből áll, senki sincs tudatában annak, hogy a lélektől megkülönböztetetten rendelkezik szellemmel is.

Van két igehely azonban, melyek látszólagos ellentmondásban állnak a Szentírás szokásos dichotómikus ábrázolásával, nevezetesen az 1Thessz5:23, „Maga pedig a békességnek Istene szenteljen meg titeket mindenestől; és a ti egész valótok [*pneuma*], mind lelketek [*pszükhé*], mind testetek feddhetetlenül őriztessék meg a mi Urunk Jézus Krisztus eljövetelére". A másik a Zsid4:12, „Mert az Istennek beszéde élő és ható, és élesebb minden kétélű fegyvernél, és elhat a szívnek [*pneuma*] és léleknek [*pszükhé*], az ízeknek és a velőknek megoszlásáig, és megítéli a gondolatokat és a szívnek indulatait". Meg kell azonban jegyezni, hogy: (a) szilárd szabály az exegézisben, hogy a kivételes kijelentéseket az *analogia Scriptura*, a Szentírás szokásos ábrázolásának fényében kell értelmezni. Tekintettel erre a tényre a trichotómia egyes védelmezői elismerik, hogy ezek az igehelyek nem feltétlenül az ő álláspontjukat igazolják. (b) A szellem és a lélek egymás melletti puszta említése a Szentírás szerint semmivel sem bizonyítja jobban azt, hogy ez két különálló szubsztancia, mint amennyire a Mt22:37 bizonyítja, hogy Jézus a szívet, a lelket és az elmét három különálló szubsztanciának tekintette. (c) Az 1Thessz5:23-ban az apostol egyszerűen csak erősíteni akarja a kijelentést „Maga pedig a békességnek Istene szenteljen meg titeket mindenestől" egy epexigetikai kijelentéssel (díszül, vagy világosabbá tétel céljául szolgáló értelmezés), melyben az ember létezésének különböző aspektusai vannak összefoglalva, s melyben tökéletesen szabadnak érzi magát arra, hogy a szellemet és a lelket egymás mellett említse, mivel a Biblia

különbséget tesz a kettő között. Aligha gondolhatott itt rájuk úgy, mint két különálló szubsztanciára, mivel máshol úgy beszél az emberről, mint aki két részből áll, Rm8:10, 1Kor3:5, 7:34, 2Kor7:1, Ef2:3, Kol2:5. (d) A Zsid4:12-t nem szabad úgy értelmezni, hogy Isten Igéje, behatolván az emberbe, elválasztja egymástól a lelkét és a szellemét, ami természetesen azt hozná magával, hogy ez a kettő két különálló szubsztancia, hanem úgy kell értenünk, hogy egyszerűen kijelenti: elválasztást hoz létre mindkettőben a gondolatok és a szív szándékai között.[109]

3. A TEST ÉS A LÉLEK EGYMÁSSAL VALÓ VISZONYA. A testnek és a léleknek az egymással való pontos viszonyát különböző módokon ábrázolták ugyan, ám mégis jórészt titok marad. Az alábbiak a dologgal kapcsolatos legfontosabb elméletek:

a. *Monista*. Vannak elméletek, melyek abból a feltevésből indulnak ki, hogy a test és a lélek ugyanaz a primitív szubsztancia. A materializmus szerint ez a primitív szubsztancia az anyag, s a szellem az anyag terméke. Az abszolút idealizmus, vagy spiritualizmus szerint a primitív szubsztancia a szellem, ez önmaga számára objektívvé válik, s ezt nevezzük anyagnak. Az ellenvetés ezzel a monista állásponttal szemben az, hogy a test és a lélek egymástól olyannyira különböző dolgok, hogy egyik sem származtatható a másikból.

b. *Dualista*. Egyes elméletek abból a feltevésből indulnak ki, hogy létezik az anyag és a szellem lényegi kettőssége, s kölcsönös kapcsolatukat különböző módokon mutatják be: (1) *Okkazionalizmus, alkalmiság*. Eszerint az elmélet szerint, melyet Cartesius javasolt, mind az anyag, mind a szellem az önmaga sajátságos törvényei alapján működnek, s ezek a törvények annyira különböznek egymástól, hogy nincs lehetőség együttes működésre. Ami mégis ennek tűnik, az csak azzal az alapelvvel magyarázható, hogy az egyik tevékenységének alkalma során Isten az Ő közvetlen beavatkozásával létrehozza a megfelelő tevékenységet a másikban. (2) *Parallelizmus*. Leibniz javasolta az előre felállított harmónia elméletét. Ez szintén arra a feltevésre épül, hogy nincs közvetlen együttműködés az anyagi és a szellemi között, de nem feltételezi, hogy Isten hozza létre a látszólag együttes cselekedeteket folyamatos beavatkozással. Ehelyett azt vallja, hogy Isten úgy alkotta meg a testet és a lelket, hogy az egyik tökéletesen megfelel a másiknak. Mikor egy mozdulatot tesz a test, a lélekben is megvan a megfelelő mozdulat az előzetesen felállított harmónia törvényének megfelelően. (3) *Realista Dualizmus*. Az egyszerű tények, melyekhez mindig vissza kell térnünk, s amelyek megtestesülnek a realista dualizmus elméletében, a következők: a test és a lélek különböző szubsztanciák, amelyek igenis kölcsönhatásban állnak, bár a kölcsönhatásuk módja felette áll az emberi kutatásnak és titok marad számunkra. A kettő közötti egységet nevezhetjük az élet egységének; a kettő szervesen összefügg: a lélek hat a testre és a test hat a lélekre. A test bizonyos cselekedetei a lélek *tudatos* tevékenységétől függnek, míg mások nem. A lélek működése a testhez, mint eszközhöz kapcsolódik ebben az életben, de a léleknek a halál utáni folyamatos létezéséből és tevékenységéből úgy tűnik, hogy képes a test nélkül is tevékenykedni. Ez a nézet természetesen harmóniában van azzal, ahogyan a Szentírás ábrázolja ezt a dolgot. Napjaink pszichológiájának nagy része határozottan a materializmus irányába mozdul el. Legszélsőségesebb formája a behaviorizmusban látható a lélek, az elme, sőt a tudat tagadásával. Mindössze az emberi viselkedést hagyta meg a kutatás tárgyának.

B. A lélek eredete az egyénben

1. A LÉLEK EREDETÉRE VONATKOZÓ TÖRTÉNELMI NÉZETEK. A görög filozófia jelentős figyelmet szentelt az emberi lélek problémájának és nem is mulasztotta el kifejteni a hatását a keresztyén teológiára. A lélek természete, eredete és folyamatos létezése

[109] V. ö. a Biblia pszichológiájának elemzésével főleg: Bavinck, *Bijbelshe en Religionize Psychologie*, Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, 49-138. oldal, H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 4-150. oldal, Delitzsch, *System of Biblical Psychology*, Dickson, *St. Paul's use of Terms Flesh and Spirit*.

mind-mind viták tárgyait képezték. Platon hitt a lélek előzetes létezésében és a lélekvándorlásban. A korai egyházban a lélek előzetes létezésének tantétele gyakorlatilag az alexandriai iskolára korlátozódott. Origenész volt a fő képviselője ennek a nézetnek, és összekombinálta az idő előtti (pre-temporális) bűnbeesés elképzelésével. Azonnal megjelent két másik nézet és sokkal nagyobb népszerűségre tettek szert keresztyén körökben. A kreácionizmus elmélete azt tartja, hogy Isten új lelket teremt minden egyes egyén születésekor. Ez volt az uralkodó elmélet a keleti egyházban, de a nyugatiban is volt néhány szószólója. Jeromos és Pictavium Hilary voltak a legkiemelkedőbb képviselői. A nyugati egyházban a traduciánizmus elmélete nyert fokozatosan teret. Eszerint a nézet szerint mind az ember lelke, mind az ember teste a szaporodásból ered. Rendszerint makacsul ragaszkodik ahhoz a realista elmélethez, hogy az ember természetét a maga teljességében Isten teremtette, s állandóan növekvő mértékben ölt egyéni jelleget, ahogyan az emberi faj szaporodik. Tertullianus volt az első, aki megfogalmazta a traduciánizmus eme elméletét, s az ő befolyása alatt nyert egyre nagyobb teret az észak-afrikai és a nyugati egyházban. Látszólag ez illeszkedett a legjobban a bűn továbbadásának elméletéhez, ami az ezekben a körökben volt uralkodó. Nagy Leó ezt a katolikus hit tanításának nevezte. Keleten azonban nem talált kedvező fogadtatásra. Ágoston vonakodott választani a két nézet között. Egyes korai skolasztikusok némiképp határozatlanok voltak, bár a kreácionizmust tartották a kettő közül a valószínűbbnek; idővel azonban nézetazonosság alakult ki a skolasztikusok között arról, hogy az egyéni lelkek teremtettek. Lombardiai Péter mondja: „Az egyház azt tanítja, hogy a lelkek a testekbe való infúziójuk során teremtettek". Aquinói Tamás még tovább ment, és kijelentette: „Eretnekség azt állítani, hogy az intellektuális lélek a nemzés útján kerül átadásra". Ez maradt az uralkodó nézet a római katolikus egyházban. A Reformáció kezdeti napjaitól véleménykülönbség volt a protestánsok között. Luther maga a traduciánizmus mellett szállt síkra, s ez lett az uralkodó nézet a lutheránus egyházban. Kálvin viszont határozottan a kreácionizmust támogatta. Ezt mondja az 1Móz3:16-hoz írt kommentárjában: „Nincs szükség bizonyos szerzők ama ókori koholmányához folyamodni, miszerint a lelkek leszármazás útján az ősszüleinktől származnak". A Reformáció napjaitól kezdődően ez volt az általános nézet református körökben. Ez nem azt jelenti, hogy nem voltak szabályt erősítő kivételek. Jonathan Edwards és Hopkins az új-angliai teológiában a traduciánizmust támogatták. Julius Müller a *The Christian Doctrine of Sin* című munkájában ismét felhozott egy érvet a lélek előzetes létezése mellett az idő előtti bűnbeeséssel összetársítva, a bűn eredetének megmagyarázása végett.

2. PRE-EGZISZTENCIALIZMUS. Egyes spekulatív teológusok, akik között Origenész, Scotus Erigena és Julius Müller a legfontosabbak, azt az elméletet támogatták, mely szerint az emberek lelkei egy előzetes állapotban léteztek, s bizonyos események ebben az előzetes állapotban magyarázzák azt a helyzetet, melyben ezek a lelkek most találtatnak. Origenész úgy tekintett az ember jelenlegi anyagi létezésére, annak minden egyenlőtlenségével és szabálytalanságával, fizikaival és erkölcsivel, mint az előző létezésben elkövetett bűnök büntetésére. Scotus Erigena szintén azt vallja, hogy a bűn belépése az idő előtti állapotban történt, következésképpen ezért kezdi az ember a földi pályafutását bűnösként. S Julius Müller ehhez az elmélethez fordult segítségért annak érdekében, hogy összebékítse a bűn egyetemességének és az egyéni bűnösségnek a tantételeit. Szerinte minden egyes embernek ebben az idő előtti állapotában kellett vétkeznie.

Ez az elmélet nyitott bizonyos ellenvetésekre. (a) Abszolút nélkülöz minden bibliai és filozófiai alapot, és legalábbis bizonyos formáiban az anyag és a szellem kettősségén alapszik úgy, ahogyan a pogány filozófia tanítja, a lélek büntetését a testhez kapcsolódóvá téve. (b) Valójában valamiféle véletlen dologgá teszi a testet. A lélek először test nélküli volt, majd később kapott testet. Az ember teljes volt test nélkül is. Ez gyakorlatilag eltörli a különbséget az ember és az angyalok között. (c) Megsemmisíti az emberi faj egységét, mivel feltételezi,

hogy minden egyes egyéni lélek már sokkal azelőtt létezett, hogy beléptek volna a földi életbe. Nem alkotnak egy fajt. (d) Nem talál támogatásra az ember tudatában. Az embernek semmi tudatossága sincs egy efféle megelőző létezésről, s nem is érzi a testét börtönnek, vagy lelke büntetése helyének. Valójában úgy retteg a test és lélek különválasztásától, mint valamiféle természetellenestől.

3. TRADUCIÁNIZMUS. A traduciánizmus szerint az emberek lelkei a nemzéskor szaporodnak együtt a testekkel, következésképpen a gyermekek a szüleiktől kapják a lelküket. A korai egyházban Tertullianus, Rufinus, Apollinarus, és Nisszai Gergely voltak traduciánusok. Luther napjaitól kezdődően a traduciánizmus volt az uralkodó nézet a lutheránus egyházban. A Reformátorok között H. R. Smith és Shedd támogatták. A. H. Strong szintén előnyben részesítette.

a. *Érvek a traduciánizmus mellett*. Különböző érveket hoztak fel emellett az elmélet mellett. (1) Azt mondják, a bibliai ábrázolás támogatja, hogy (a) Isten csak egyszer lehelte bele az ember orrába az életet, majd az emberre hagyta, hogy szaporítsa a fajt, 1Móz1:28, 2:7. (b) Hogy Éva lelkének teremtését Ádámé idézte elő, mivel az „asszony a férfiból van”, 1Kor11:8, s a teremtéstörténet semmit sem mond az asszony lelkének teremtéséről, 1Móz2:23. (c), Hogy Isten befejezte a teremtés munkáját, miután megteremtette az embert, 1Móz2:2. (d) Hogy az utódokat a Biblia az atyák ágyékában levőknek nevezi 1Móz46:26, Zsid7:9-10. V. ö. még az olyan igehelyekkel, mint a Jn3:6, 1:13, Rm1:3, Csel17:26. Ezt támogatja a növényi és állati élet hasonlósága is, melyben a számszerű növekedést nem a közvetlen teremtés, hanem az új egyedeknek a szülők által történő természetes nemzése biztosítja. V. ö. azonban Zsolt104:30. (3) Megpróbál támogatást szerezni az elmebeli sajátosságok és családi jellemvonások öröklődéséből is, amely oly gyakorta ugyanolyan észrevehető, mint a fizikai hasonlóságok, s amelyek nem tulajdoníthatók a nevelésnek, vagy példamutatásnak, mivel vannak esetek, mikor a szülők nem érik meg a gyermekeik felnevelkedését. (4) Végül, látszólag a legjobb alapját teremti meg az erkölcsi és szellemi romlottság öröklődése magyarázatának, ami inkább a lélek, semmint a test dolga. Meglehetősen szokásos dolog, összekombinálni a traduciánizmust a realista elmélettel az eredendő bűn megmagyarázása végett.

b. *Ellenvetések a traduciánizmussal szemben*. Megfogalmazható néhány ellenvetés ezzel az elmélettel szemben. (1) Ellentmond a lélek egyszerűsége filozófiai tantételének. A lélek egy tisztán spirituális szubsztancia, mely nem engedi meg a megosztást. A lélek szaporodása látszólag azt foglalja magában, hogy a gyermek lelke valamiképpen a szülők lelkétől válik el. Sőt, felmerül az a nehéz kérdés is, hogy vajon az apa, vagy az anya lelkétől ered? Vagy mindkettőtől, ám ebben az esetben vajon nem összetett? (2) Az imént említett nehézséget elkerülendő az alábbi három elmélet valamelyikéhez kell folyamodnia: (a) hogy a gyermek lelke előzőleg már létezett valamiféle előzetes létezésben, (b) hogy a lélek potenciálisan jelen van a férfi, vagy a nő magjában, vagy mindkettőben, ami viszont materializmus, (c) hogy a lelket a szülők hozzák elő, azaz teremtik valamiféleképpen, s ez bizonyos értelemben teremtőkké teszi őket. (3) Abból a feltevésből indul ki, hogy az eredeti teremtés után Isten csak közvetetten munkálkodik. A teremtés hat napja után az Ő teremtő tevékenysége megszűnt. A lelkek folyamatos teremtése, mondja Delitzsch, nem egyeztethető össze Istennek a világgal való viszonyával. Ám felmerül a kérdés, mi a helyzet az újjászületés tantételével, melyet másodlagos okok nem érintenek. (4) Ez általában összeházasodik a realizmus elméletével, mivel ez az egyetlen módja annak, hogy számot adhasson az eredendő bűnről. Ezt cselekedvén határozottan ragaszkodik az összes emberi lélek szubsztanciájának számszerű egységéhez, ez pedig tarthatatlan álláspont, de nem képes kielégítő választ adni arra a kérdésre sem, hogy az emberek miért csak Ádám első bűnéért felelősek, s miért nem minden elődjük összes bűnéért. (5) Végül, az imént vázolt formájában megoldhatatlan nehézségekhez vezet a krisztológiában. Ha Ádámban az ember természet egésze vétkezett, akkor nem

kerülhető el az a következtetés, hogy Krisztus ember természete szintén bűnös és vétkes volt mivel valójában az is vétkezett Ádámban.

4. KREÁCIONIZMUS. Ez a nézet gyakorlatilag az, hogy minden egyes lelket Isten közvetlen teremtésének kell tekinteni, mely eredetét a közvetlen teremtő cselekedetnek köszönheti, aminek ideje nem határozható meg pontosan. A lelket tisztán teremtettnek képzeli, mely egy megromlott testtel egyesül. Ennek nem szükségszerűen kell azt jelentenie, hogy a lélek *először a testtől elkülönítve teremtetik*, majd akkor szennyeződik be, mikor kapcsolatba kerül a testtel, ami azt látszana feltételezni, hogy a bűn valamiféle fizikai dolog. Ez jelentheti egyszerűen azt, hogy a lélek, bár Isten teremtő cselekedete hozza azt létezésre, mégis előformált a méhmagzat fizikai életében, azaz a szülők életében, így életét nem ama bűn komplexumához viszonyítottan felülről és kívülről kapja, melynek terhe alatt nyög az egész emberiség, hanem alatta és benne.[110]

a. *Érvek a kreácionizmus mellett*. A legfontosabb, eme elméletet támogató megfontolások az alábbiak: (1) Jobban összhangban áll a Szentírás uralkodó ábrázolásmódjával, mint a traduciánizmus. A teremtés eredeti beszámolója határozottan elkülöníti a léleknek és a testnek a teremtését. Az egyik a földből vétetik, míg a másik közvetlenül Istentől származik. Ez a megkülönböztetés végigvonul a Biblián, melyben a test és a lélek nemcsak különböző szubsztanciákként vannak bemutatva, de különböző eredetűekként is, Préd12:9, Ész42:5, Zak12:1, Zsid12:9. V. ö. 4Móz16:22. A Zsidó levélből vett igeszakaszról még Delitzsch is, aki pedig traduciánus, ezt mondja: „Aligha lehet a kreácionizmusnak klasszikusabb bizonyíték-szövege”.[111] (2) Sokkal jobban összhangban áll az emberi lélek természetével, mint a traduciánizmus. Az ember lelke természetének anyagtalan és spirituális, azaz oszthatatlan részét, amint azt minden keresztyén általánosan belátja, világosan elismeri a kreácionizmus. A traduciánus elmélet viszont, származást tulajdonít a lényegnek, ami, miképpen ezt általánosan elfogadják, a lényeg elkülönítését, vagy megosztását foglalja magában. (3) Elkerüli a traduciánizmus csapdáit a krisztológiában és jobban érvényre juttatja Krisztus személyének Szentírásbeli ábrázolását. Ő ténylegesen ember volt, rendelkezett emberi természettel, valódi testtel és racionális lélekkel, asszonytól született, s mindenben hozzánk hasonlatossá vált, – kivéve a bűnt. A többi emberrel egyetemben Ő nem osztozott Ádám vétkének bűnében és szennyezésében. Ez azért volt lehetséges, mert nem ugyanabban a számszerű lényegben osztozott, ami Ádámban vétkezett.

b. *Ellenvetések a kreácionizmussal szemben*. A kreácionizmus nyitott az alábbi ellenvetésekkel szemben: (1) A legkomolyabb ellenvetést Strong az alábbi szavakkal kezdi: „Ez az elmélet, ha megengedi, hogy a lélek eredetileg megromlott hajlamokkal bírt, Istent teszi meg az erkölcsi gonosz közvetlen szerzőjének. Ha viszont azt tartja, hogy a lélek tisztának teremtetett, akkor közvetetten teszi meg Istent az erkölcsi gonosz szerzőjének azt állítván, hogy Ő a tiszta lelket egy olyan testbe helyezte, mely elkerülhetetlenül meg fogja azt rontani”. Ez kétségtelenül komoly nehézség, és általánosan úgy tekintenek rá, mint a kreácionizmus elleni döntő érvre. Már Ágoston felhívta a figyelmet arra, hogy a kreácionistáknak meg kell próbálniuk elkerülni ezt a csapdát. Ám észben kell tartani, hogy a kreácionista a traduciánushoz hasonlóan nem tekinti az eredendő bűnt teljességgel az öröklődés dolgának. Ádám leszármazottai bűnösök, de nem annak eredményeképpen, hogy a bűnös testtel kapcsolatba kerültek, hanem amiatt a tény miatt, hogy Isten nekik is tulajdonítja Ádám eredeti engedetlenségét. S ez az oka annak, hogy Isten visszatartja tőlük az eredeti igaz mivoltot, s ennek természetes következménye a bűn általi beszennyeződés. (2) Úgy tekinti a földi apát, mint aki csak a gyermekének a testét nemzi, – ami természetesen nem a gyermek legfontosabb része, – következésképpen nem ad számot a szülők mentális és erkölcsi sajátosságainak újbóli

[110] V. ö. Bavinck, *Geref. Dogm*, II. kötet 630. és azt követő oldalak.
[111] *Bibl. Psych*. 137. oldal

megjelenéséről a gyermekben. Sőt, erre az álláspontra helyezkedve az állatnak nemesebb szaporodási képességeket tulajdonít, mint az embernek, mert az állat a neme szerint szaporodik. Utóbbi megfontolásnak nincs túl nagy jelentősége. S ami a szülők és a gyermekek mentális és erkölcsi hasonlóságait illeti, nem szükségszerűen kell azt feltételezni, hogy ezekről csak az öröklődés alapján lehet számot adni. A lélekkel kapcsolatos ismereteink még mindig nagyon hiányosak, semhogy abszolút bizonyossággal beszélhetnénk ebben a dologban. Ám ez a hasonlóság magyarázatra lelhet részben a szülők példájában, részben a testnek a lélekre való hatásában, s részben abban a tényben, hogy Isten nem ugyanúgy teremt minden lelket, hanem minden egyes esetben olyat alkot mely illik ahhoz a testhez, mellyel majd egyesülni fog, továbbá ahhoz az összetett kapcsolathoz, melybe majd belekerül. (3) Nincs harmóniában Istennek a világhoz való pillanatnyi viszonyával, valamint azzal a módszerrel, ahogyan Ő tevékenykedik a világban, ugyanis Isten közvetlen teremtési tevékenységét tanítja, ily módon figyelmen kívül hagyja a tényt, hogy Isten most a másodlagos okokon keresztül munkálkodik és megszűnt a közvetlen teremtő tevékenységét folytatni. Ez nem túl komoly ellenvetés azok számára, akik nem a világ deista elképzelésével rendelkeznek. Az csak egy indokolatlan elképzelés, hogy Isten minden teremtő tevékenysége megszűnt a világban.

5. ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK.

a. *Óvatosan kell beszélnünk a témával kapcsolatosan*. El kell ismerni, hogy az érvek mindkét oldalon jól kiegyenlítettek. Ennek a ténynek a tekintetében nem meglepő, hogy Ágoston nehéznek találta a kettő közötti választást. A Biblia nem tesz közvetlen kijelentést az ember lelkének eredetéről Ádám kivételével. A néhány bibliai igehely, melyeket felhoznak az egyik elmélet támogatására a másikkal szemben, aligha nevezhető döntőnek bármelyik oldalon. S mivel nem áll rendelkezésünkre világos bibliai tanítás a kérdéses témában, óvatosan szükséges beszélni a dologról. Nem szabad feljebb bölcselkednünk annál, ami meg van írva. Egyes teológusok azon a véleményen vannak, hogy az igazság elemei megtalálhatóak mindkét elméletben, s ezeket el kell ismerni.[112] Dorner még azt az elképzelést is javasolja, hogy a három most tárgyalt elmélet az igazság egy-egy összetevője: „A traduciánizmus a faji tudat, a pre-egzisztencializmus az öntudat, vagy a személyiség érdeklődése különálló örökkévaló isteni gondolatként, a kreácionizmus az Isten-tudat”.[113]

b. *A kreácionizmus egyes formái rászolgálnak arra, hogy előnyben részesítsük őket*. Úgy látjuk, a kreácionizmus megérdemli az elsőbbséget, mivel (1) nem találkozik azzal a megoldhatatlan filozófiai nehézséggel, mellyel a traduciánizmus terhelt. (2) Elkerüli azokat a krisztológiai hibákat, melyekbe a traduciánizmus belekeveredik. (3) Ez van leginkább harmóniában a szövetségi elképzeléseinkkel. Ugyanakkor meg vagyunk arról győződve, hogy Isten teremtő tevékenységét az emberi lelkek eredetében úgy kell felfogni, mint ami a legszorosabb kapcsolatban van az új egyének nemzésének természetes folyamatával. A kreácionizmus nem állítja, hogy képes lenne minden nehézséget megszüntetni, de ugyanakkor figyelmeztetésképpen működik a következő hibákkal szemben: (1) hogy a lélek osztható, (2) hogy minden ember számszerűleg ugyanaz a szubsztancia, (3) hogy Krisztus ugyanazt a számszerű természetet vette Magára, ami Ádámban elbukott.[114]

[112] V. ö. Smith, *Chr. Theol*, 169. oldal, Dabney, *Syst. and Polemic Theol.* 320. és azt követő oldalak, Martensen, *Chr. Dogm.* 141. oldal, Bavinck, *Geref. Dogm*. II. kötet 630. oldal, Raymond, *Syst. Theol*. II. kötet 35. és azt követő oldalak

[113] *Syst. of Chr. Doct*. II. kötet, 94. oldal

[114] A téma további tanulmányozásához főleg Dr. Honig *Creatianisme en Traducianisme* című munkáját ajánljuk

III. Az ember, mint Isten képmása

A. Az emberben levő istenképmás történelmi nézetei

A Szentírás szerint az ember Isten képmására teremtetett, tehát Istennel rokon. Ennek az igazságnak a nyomai még a pogány irodalomban is megtalálhatóak. Pál rámutatott az athéniaknak, hogy a saját költőik közül néhányan úgy beszéltek az emberről, mint az Istentől származottról, Csel17:28. A korai egyházatyák teljesen egyetértettek abban, hogy Isten képmása az emberben elsősorban a racionális és erkölcsi jellemvonásaiban rejlik, valamint a szentségre való képességében; egyesek azonban arra is hajlottak, hogy a testi jellemvonásokat is ide sorolják. Irenaeus és Tertullianus különbséget tettek Isten „képmása" és „hasonlatossága" között, előbbit a testi jellemvonásokban, utóbbit az ember lelki természetében találva meg. Alexandriai Kelemen és Origenész azonban elvetették minden testi hasonlóság elképzelését, és azt vallották, hogy a „képmás" szó az ember jellemzőit, mint emberét hivatott leírni, míg a „hasonlatosság" szó azt minősíti, ami nem lényegi az ember számára, hanem csak elsajátítható, vagy elveszthető. Ezzel a nézettel találkozunk Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Ágoston és Damaszkuszi János esetében. Pelágius és követői szerint a képmás csakis abban rejlett, hogy az ember fel lett ruházva a gondolkodással, így képes lett Isten megismerésére; szabad akarattal, azaz képes volt a jót választani és tenni; valamint a szükséges hatalommal az alacsonyabbrendű teremtés felett való uralkodáshoz. A képmás és a hasonlatosság között a korai egyházatyák által tett különbséget a skolasztikusok is fenntartották, jóllehet nem mindig ugyanazon a módon fejeződött ki. Előbbit úgy fogták fel, mint ami a gondolkodás és a szabadság intellektuális erőit foglalja magában, míg utóbbit úgy, mint ami az eredeti igazságosságot (igaz mivoltot) tartalmazza. Ehhez hozzátettek még egy megkülönböztetési pontot, nevezetesen az istenképmás, mint az embernek adott természeti ajándék, azaz valami, ami az ember emberi természetéhez tartozik, és az Istennel való hasonlóság, vagy eredeti igazságosság, mint az ember alsóbbrendű természetét kordában tartó természetfeletti ajándék közöttit. Létezett véleménykülönbség azzal kapcsolatban, hogy az ember a teremtéskor azonnal fel volt-e ruházva ezzel az eredeti igazságossággal, vagy csak később nyerte el az időközben tanúsított engedelmessége jutalmául. Ez volt az eredeti igazságosság, mely lehetővé tette az ember számára az örökélet kiérdemlését. A reformátorok elvetették a különbségtételt a képmás és a hasonlóság között, s úgy tekintettek az eredeti igazságosságra, mint ami benne foglaltatik az istenképmásban és hozzátartozik az embernek magához a természetéhez az ember eredeti állapotában. Létezett azonban véleménykülönbség Luther és Kálvin között. Előbbi nem kereste az istenképmást az ember egyik természetes képességében, például racionális és erkölcsi képességeiben sem, tehát úgy tekintette, mint ami teljes mértékben elveszett a bűn miatt. Kálvin viszont így fejezi ki magát, miután kijelentette, hogy az istenképmás kiterjed mindenre, amiben az ember természete meghaladja az állatokét: „Ezért az *Isten képe* kifejezés jelenti a romlatlanságot, Ádámnak azt a tökéletes állapotát, mellyel felruháztatott, midőn még értelme igaz volt, indulatai a józan ész szavával megegyeztek, összes érzései helyes határok között maradtak, s valóban kiváló adományaival mutatta meg alkotójának kiválóságát. S bár Isten képének elsőrendű székhelye elméjében és szívében, vagy lelkében s annak tehetségeiben volt, mégis egészen teste utolsó porcikájáig nem volt olyan részecskéje, melyben Isten dicsőségének legalább valami kis szikrája ne fénylett volna".[115] Ez magában foglalta mind a természetes képességeket, mind azokat a lelki minőségeket, amit eredeti igazságosságként jelölnek, azaz a valódi tudást, igaz mivoltot és szentséget. Az egész képmást megrontotta a bűn, de csak ezek a lelki minőségek vesztek el teljességgel. A szociniánusok és egyes korai arminiánusok azt tanították, hogy Isten képmása csak az embernek az alacsonyabb rendű teremtés feletti

[115] *Institúció*, I. kötet 15:3

uralkodásából állt. Schleiermacher elvetette az eredeti sértetlenség elképzelését, valamint az eredeti igazságosságot is, mint szükségszerű tantételt. Mivelhogy, ő így véli, az erkölcsi tökéletesség, vagy igaz mivolt és a szentség csak fejlődés eredményeképpen állhat elő, úgy tekinti, hogy fogalmi ellentmondás arról beszélni, hogy az ember az igazságosság és a szentség állapotában teremtetett. Ezért az emberben levő istenképmás csak az isteni bizonyos befogadóképessége lehet, képesség a válaszadásra az isteni ideálnak és belenövekedés az Istennel való hasonlatosságba. Az olyan modern teológusok, mint Martensen, vagy Kaftan, nagyon is egyetértenek ezzel az elképzeléssel.

B. Az emberben levő istenképmásra vonatkozó bibliai adatok

Az emberben levő istenképmásra vonatkozó bibliai tanítások szavatolják az alábbi kijelentéseket:

1. A „képmás" és „hasonlatosság" szavak szinonimaként és felváltva használatosak, következésképpen nem két különböző dologra vonatkoznak. Az 1Móz1:26-ban mindkét szó használatos, de a huszonhetedik versben csak az első. Ez nyilvánvalóan az egész elképzelés kifejezésére elegendőnek tekintett. Az 1Móz5:1-ben csak a „hasonlatosság" szó fordul elő, de ennek a fejezetnek a harmadik versében ismét mindkét szó felbukkan. Az 1Móz 9:6 csak a „képmás" szót tartalmazza az elképzelés teljes kifejezéseként. Az Újszövetségben a „kép" és „dicsőség" szavakat találjuk az 1Kor11:7-ben, egyedül a „képmást" a Kol3:10-ben, majd a „hasonlatosságot" a Jak3:9-ben. Nyilvánvaló, hogy a két szót a Szentírás felváltva használja. Ez természetesen azt vonja maga után, hogy az ember Isten *hasonlatosságára* teremtetett, s ez a hasonlatosság nem olyasvalami, mellyel később lett felruházva. A szokásos vélemény az, hogy a „hasonlatosság" azért lett hozzáadva a „képmáshoz", hogy kifejezze azt az elképzelést, miszerint a képmás nagyon hasonló, egy tökéletes képmás volt. Az elképzelés az, hogy a teremtés által az, ami őstípusú volt Istenben másolattá lett az emberben. Isten volt az eredeti, amiről az ember, mint másolat készült. Ezt természetesen azt jelenti, hogy az ember nemcsak hordozza Isten képmását, hanem hogy ő maga az Isten képmása. Ezt világosan kijelenti az 1Kor11:7, de nem jelenti azt, hogy nem mondható egyúttal az is, hogy hordozza Isten képmását, v. ö. 1Kor15:49. Egyesek az elöljáró változását az 1Móz1:26-ben fontosnak tartották a „képünk***re***, hozzánk hasonló***vá***" kifejezésben (ref. fordítás). Böhl még azt az elképzelést is erre építette, hogy képmásra, mint szférára lettünk teremtve, de ez teljesen megalapozatlan. Míg az itt szereplő héber *bö* elöljárószó elsődleges jelentése (itt ***re***-nek fordítva) kétségtelenül „-ban, -ben", mégis bírhat ugyanazzal a jelentéssel, mint a *lö* elöljárószó (itt ***vá***-nak fordítva), s nyilvánvalóan ugyanazt is jelenti. Figyeljük meg, hogy a Kol3:10-ben azt olvassuk, hogy a Teremtő képmásá***ra*** újulunk meg (ref. fordítás), továbbá hogy az 1Móz26-ban szereplő elöljárószavak (a magyarban ragok) megfordulnak az 1Móz5:3-ban.

2. Az Isten képmása, melyre az ember teremtetett, természetesen magában foglalja azt amit általánosan „eredeti igazságosságnak", azaz konkrétabban valódi tudásnak, igaz mivoltnak és szentségnek neveznek. Meg van írva, hogy Isten az embert „igen jónak", 1Móz1:31, valamint „igaznak", Préd7:29 teremtette. Az Újszövetség nagyon kiemelten jelzi az ember eredeti állapotát, mikor úgy beszél az emberről, mint Krisztusban megújultról, azaz mint visszaállítottról a korábbi állapotba. Az állapot, melybe visszaállíttatik Krisztusban világosan nem a semlegességé, ahol se nem jó, se nem rossz, ahol az akarat a tökéletes egyensúly állapotában van, hanem a valódi tudás, Kol3:10, az igaz mivolt és a szentség állapota, Ef4:24. Ez a három elem alkotja az eredeti igazságosságot, ami elveszett a bűnben, de vissza lett nyerve Krisztusban. Nevezhetjük ezt az Isten erkölcsi képmásának, vagy az Isten képmásának a szó szorosabb értelmében. Az ember teremtése erre az erkölcsi képmásra magában foglalja, hogy az ember eredeti állapota a pozitív szentség állapota volt, nem pedig az ártatlanságé, vagy az erkölcsi semlegességé.

3. Az Isten képmását azonban nem szabad korlátozni az eredeti tudásra, igaz mivoltra, és szentségre, ami a bűn által elveszett, mert magában foglal olyan elemeket is, melyek az ember természetes alkatához tartoznak. Ezek azok az elemek, melyek az embert emberré teszik, például az intellektuális képességek, a természetes (testi) tulajdonságok és az erkölcsi szabadság. Az Isten képmására teremtett ember rendelkezik racionális és erkölcsi természettel, melyet nem veszített el a bűn miatt, és amelyet nem veszíthetne el anélkül, hogy megszűnne embernek lenni. Isten képmásának ezt a részét ténylegesen megrontotta a bűn, de megmarad az emberben a bűnbeesés után is. Figyeljük meg, hogy az ember még a bűnbeesés után is, függetlenül a lelki állapotától, úgy van bemutatva, mint Isten képmása, 1Móz9:6, 1Kor11:7, Jak3:9. A gyilkosság bűncselekménye azért gazság, mert Isten képmását támadja. A fenti igehelyek figyelembe vételével megalapozatlan azt állítani, hogy az ember teljességgel elveszette Isten képmását.

4. Az Isten képmásába rendszerint belefoglalt másik elem a lelkiség. Isten Lélek, s teljesen természetesen elvárható, hogy a lelkiségnek ez az eleme szintén kifejeződésre jut az emberben, mint Isten képmásában. S hogy az így van, azt már az ember teremtésének története is jelzi. Isten „lehellett vala az ő orrába életnek lehelletét. Így lőn az ember élő lélekké”, 1Móz2:7. Az „élet lehelete” az életének kútfeje, s az „élő lélek” az embernek maga a lénye. A lélek egyesített a testtel és hozzá illesztett, de ha a szükség úgy hozza, létezhet test nélkül is. Ennek tekintetében beszélhetünk az emberről, mint lelki lényről, valamint ebben a vonatkozásban úgy is, mint Isten képmásáról. Ezzel kapcsolatban felvetődhet a kérdés, hogy vajon a test szintén részét képezi-e a képmásnak. S úgy tűnik, erre a kérdésre igennel kell válaszolni. A Biblia azt mondja, hogy az ember – nem pusztán csak az ember lelke – teremtetett Isten képmására, s az ember, mint „élő lélek” nem teljes test nélkül. Sőt, bár a Biblia úgy mutatja be a gyilkosságot, mint a test megsemmisítését, Mt10:28, de úgy is, mint Isten képmásának megsemmisítését is, 1Móz9:6. Nem kell a test anyagi szubsztanciájában keresnünk a képmást: ez inkább a testben, mint a lélek önkifejezése számára alkalmas eszközben rejlik. S a test arra rendeltetett, hogy végül lelki testté váljon, olyan testté, melyet teljességgel a lélek irányít, azaz a lélek tökéletes eszközévé.

5. Az istenképmás további eleme a halhatatlanság. A Biblia azt mondja, hogy csak Isten rendelkezik halhatatlansággal, 1Tim6:16, s ez látszólag kizárja az emberi halhatatlanság elképzelését. Ám tökéletesen nyilvánvaló a Szentírásból, hogy az ember a szó bizonyos értelmében szintén halhatatlan. Ennek az a jelentése, hogy egyedül Isten rendelkezik halhatatlansággal, mint lényegi minőséggel Önmagában, míg az ember halhatatlansága egy ráruházott, Istentől származó dolog. Az ember nemcsak abban az értelemben teremtetett halhatatlannak, hogy a lelke felruháztatott a véget nem érő létezéssel, hanem abban is, hogy nem hordozta magában a fizikai halál magvát, s eredeti állapotában nem volt alávetve a halál törvényének. A halál a bűn büntetésének fenyegetése volt, 1Móz2:17, s hogy az magában foglalta a testi, vagy fizikai halált, az nyilvánvaló az 1Móz3:19-ből. Pál azt mondja nekünk, hogy a bűn hozta be a halált a világba, Rm5:12, 1Kor15:20-21, s hogy a halált a bűn zsoldjának kell tekinteni, Rm6:23.

6. Jelentős véleménykülönbség van azzal kapcsolatosan, hogy vajon az ember uralkodása az alacsonyabbrendű teremtésen szintén része volt-e az istenképmásnak. Ez nem meglepő annak a ténynek a figyelembe vételével, hogy a Szentírás nem fejezi ki magát pontosan ebben a dologban. Egyesek a kérdéses uralkodást egyszerűen csak az emberre ruházott hivatalnak tekintik, nem pedig a képmás részének. Figyeljük azonban meg, hogy Isten egyetlen mondatban említi az embernek az isteni képmásra való teremtését és az alacsonyabbrendű teremtés feletti uralmát, 1Móz1:26. Ez annak a dicsőségnek és tiszteletnek a jele, mellyel az ember megkoronáztatott, Zsolt8:6-7.

C. Az ember, mint Isten képmása

A Szentírás szerint az ember lényege abban rejlik, hogy ő Isten képmása. Ebben különbözik minden más teremtménytől, és fejként és koronaként áll az egész teremtés felett. A Szentírás kiemeli, hogy az ember Isten képmására és hasonlatosságára teremtetett, 1Móz1:26-27, 9:6, Jak3:9 és úgy beszél az emberről, mint Isten képmásáról és az istenképmás hordozójáról, 1Kor11:7, 15:49. A „képmás" és „hasonlatosság" fogalmakat különböző módokon különböztették meg. Egyesek arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a „képmás" a testre, míg a „hasonlatosság" a lélekre vonatkozik. Ágoston úgy vélte, hogy előbbi a lélek intellektuális, míg utóbbi az erkölcsi képességeire vonatkozik. Bellarmin a „képmást" az ember természeti ajándékai megjelölésének tekintette, míg a „hasonlatosságot" ama dolgok leírásának, ami természetfeletti módon adatott hozzá az emberhez. Ismét mások ahhoz ragaszkodtak, hogy a „képmás" a veleszületett, míg a „hasonlatosság" az utólag megszerzett, Istenhez való hasonlóság. Sokkal valószínűbb azonban, amint arra már az előzőekben rámutattunk, hogy mindkét szó ugyanarra az elképzelésre vonatkozik, és a „hasonlatosság" pusztán egy epexegetikai kiegészítése a képmásnak annak jelölésére, hogy nagyon hasonló. A két szó által kifejezett elképzelés azt jelenti, hogy *pontosan az Isten képmása*. Az emberben levő istenképmás tantétele a legnagyobb fontosságú a teológiában, mivel ez a képmás annak kifejeződése, ami a leginkább megkülönböztető az emberben és az Istennel való viszonyában. A tény, hogy az ember Isten képmása, megkülönbözteti őt az állattól, valamint az összes többi teremtménytől. Amennyire a Szentírásból megismerhetjük, még az angyalok sem osztoznak vele ebben a tisztességben, bár időnként úgy látszik, mintha osztoznának. Kálvin odáig megy, hogy azt mondja, hogy „nem kell tagadni, hogy az angyalok Isten képére vannak teremtve, mivel a mi legfőbb tökéletességünk az lesz Krisztus tanúsága szerint, hogy mi hozzájuk hasonlók leszünk (Mt22:30)".[116] Ebben a kijelentésében azonban a nagy reformátor nem a Jézus mondatában levő összehasonlításnak adózik tisztelettel. Sok esetben az a feltevés, mely szerint az angyalok is Isten képmására teremtettek, az erkölcsi és intellektuális tulajdonságainkra korlátozódó képmás elképzelésének eredménye. Az angyalok soha nem jelennek meg a teremtés uraiként, hanem szolgáló lelkekként, akik azok szolgálatára küldettek, akik majd örökölni fogják az üdvösséget. A következők a legfontosabbak az Istennek az emberben levő képmásáról alkotott elgondolások közül:

1. A REFORMÁTUS ELKÉPZELÉS. A református egyházak Kálvin lábnyomaiban lépkedve Isten képmásának sokkal átfogóbb elképzelésével rendelkeznek, mint akár a lutheránusok, akár a római katolikusok. De még ők sem értenek mindenben teljesen egyet a tartalmat illetően. Dabney például azt tartja, hogy ez nem tartalmaz semmit, ami abszolút szükséges az ember természete számára, hiszen ebben az esetben az elvesztése az ember természetének megsemmisülését jelentené, hanem csak pusztán *járulékos tulajdonságokat*.[117] McPherson viszont azt állítja, hogy ez az ember lényegi természetéhez tartozik, és ezt mondja: „A protestáns teológia elkerülhetne sok félreértést, és sok szükségtelen és nem meggyőző doktrínális finomítást, ha nem terhelné meg magát azzal az elképzeléssel, hogy köteles a bűnt úgy meghatározni, mint vagy a képmásnak, vagy valaminek az elvesztését, ami a képmáshoz tartozik. Ha a képmás elveszne, az ember megszűnne embernek lenni".[118] Ez a kettő tehát látszólag reménytelenül hadilábon állnak. Más különbségek szintén láthatóak a református teológiában. Egyesek korlátozzák a képmást az igazságosság és szentség erkölcsi minőségeire, melyekkel az ember teremtetett, míg mások hozzáteszik a testet is. Kálvin azt mondja, hogy Isten képmásának helyes ülőszéke a lélekben van, bár dicsőségének egyes sugarai a testben is világítanak. Úgy véli, hogy a főleg az ember természetének eredeti épségében rejlett ama

[116] *Institúció*, I. kötet 15:3
[117] *Syst. and Polem. Theol.* 293. oldal
[118] *Chr. Dogm*. 203. oldal

képmás veszett el a bűn által, mely az igazi tudásban, igaz mivoltban és szentségben jelenik meg. Ugyanakkor azonban hozzáteszi: „*Isten képe* arra az egész kiválóságra vonatkozik, amellyel az emberi természet minden állati faj fölé emelkedik".[119] Isten képmásának ez a tágabb elképzelése vált uralkodóvá a református teológiában. Ezért mondja Witsius: „Isten képmása *antecendenter (előzményileg)* az ember lelki és halhatatlan természetében; *formaliter (formailag)* a szentségében, *consequenter (következményileg)* uralkodásában van".[120] Nagyon hasonló véleményt fejez ki Turretin.[121] Összefoglalásképpen mondhatjuk, hogy a képmás az alábbiakban van: (a) Az ember lelkében, vagy szellemében, azaz az egyszerűség, lelkiség, láthatatlanság és halhatatlanság minőségeiben. (b) Az ember, mint racionális és erkölcsi lény fizikai tulajdonságaiban, vagy képességeiben, nevezetesen az értelemben és az akaratban azok funkcióival egyetemben. (c) Az ember természetének intellektuális és erkölcsi integritásában, mely az igazi tudásban, az igazságosságban és a szentségben jelenik meg, Ef4:24, Kol3:10. (d) A testben, de nem mint anyagi szubsztanciában, hanem mint a lélek számára alkalmas szervben, mely osztozik annak halhatatlanságában, valamint eszközben, mellyel az ember képes az alacsonyabbrendű teremtés feletti hatalmát gyakorolni. (e) Az embernek a Föld felett való uralmában. A szociniánusokkal szemben egyes református tanítók túl messzire mentek az ellenkező irányban, mikor úgy tekintettek erre az uralomra, mint ami egyáltalán nem tartozott a képmáshoz, hanem Istennek valamiféle speciális rendelkezése lett volna. Azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy vajon az Isten képmása hozzátartozik-e az ember lényegéhez, a református teológia nem vonakodik kimondani, hogy ez *alkotja* az ember lényegét. Különbséget tesz azonban az istenképmás ama elemei között, melyek elvesztésével az ember megszűnne embernek lenni, melyek benne foglaltatnak az emberi lélek lényegi minőségeiben és jellemzőiben, valamint ama elemei között, melyek elvesztésével az ember még mindig megmarad embernek, nevezetesen a lélek jó erkölcsi minőségei és jellemzői között. Isten képmása ebben a szűkebben vett értelemben azonos azzal, amit eredeti igazságosságnak nevezünk. Ez a képmás erkölcsi tökéletessége, mely elveszhetett és el is veszett a bűn miatt.

2. A LUTHERÁNUS ELKÉPZELÉS. Az uralkodó lutheránus elképzelés Isten képmásáról lényegesen különbözik a reformátustól. Luther néha maga is úgy beszélt, mintha átfogó elképzelése lenne róla, valójában azonban csak korlátozott nézettel rendelkezett.[122] Jóllehet voltak a tizenhetedik században, sőt ma is vannak olyan lutheránus teológusok, akik átfogóbb elképzeléssel rendelkeznek Isten képmásáról, a domináns többség korlátozza azt azokra a lelki jellemzőkre, mellyel az ember eredetileg felruháztatott, azaz arra, amit eredeti igazságosságnak neveznek. Ezt cselekedve nem fogják fel kellőképpen az embernek az egyik oldalról az angyaloktól, a másik oldalról az állatoktól különböző lényegi természetét. Ennek a képmásnak a birtoklásával az emberek hasonlatosak az angyalokhoz, akik szintén rendelkeznek vele, s összevetvén azzal, amivel mindkét oldal rendelkezik, a különbségek nem túl lényegesek. Az ember teljességgel elvesztette az Isten képmását a bűnben, s ami most megkülönbözteti az állattól, annak nagyon csekély vallási, vagy teológiai jelentősége van. A nagy különbség a kettő között Isten képmásában rejlik, s ezt az ember teljességgel elvesztette. Ennek fényében az is természetes, hogy a lutheránusoknak el kell fogadniuk a traduciánizmust, s azt kell tanítaniuk, hogy az ember lelke az állatéhoz hasonlóan szaporodik, azaz nemzés útján. Ez ad számot arról a tényről is, hogy a lutheránusok alig ismerik el az emberi faj erkölcsi egységét ehelyett kihangsúlyozzák a fizikai egységét és a bűn terjedésének kizárólagosan fizikai útját. Barth közelebb megy a lutheránus, mint a református álláspontho z, mikor az istenképmást az Isten és ember közötti „kapcsolódási pontban", bizonyos Istennel való hasonlóságban keresi, majd azt mondja, hogy ez nemcsak leromboltatott, de teljességgel meg is semmisült a bűnben.[123]

[119] *Institúció*, I. kötet 15:3
[120] *On the Covenants*, I. kötet 2. 11.
[121] *Opera, De Creatione, Quaestio* X.
[122] Koestlin, *The Theology of Luther*, II. kötet 339-342. oldal
[123] *The Doctrine of the Word of God*, 273. oldal

3. A RÓMAI KATOLIKUS NÉZET. A római katolikusok egyáltalán nem értenek egyet az Isten képmásáról alkotott nézeteiket illetően. Itt csak az ő uralkodó nézetük felvázolására szorítkozunk. Ők azt vallják, hogy Isten a teremtéskor felruházta az embert bizonyos természetes ajándékokkal, például a lélek spiritualitásával, az akarat szabadságával, és a test halhatatlanságával. A spiritualitás, a szabadság és a halhatatlanság a *természeti adottságok*, melyek Isten *természetes* képmását alkotják. Sőt, Isten „összehangolta" (beszabályozta) az ember természetes képességeit, alávetvén az alacsonyabb rendűt a magasabb rendűnek. Az ily módon létrejött harmóniát nevezik *justitia*-nak – természetes igazságosságnak. Ám még így is marad az emberben egy, az alacsonyabbrendű vágyak és szenvedélyek iránti természetes hajlam, hogy lázadjon a gondolkodás és a tudat magasabb rendű képességeivel szemben. Ez az érzéki vágynak nevezett hajlam önmagában nem bűn, csak akkor válik azzá, mikor az akarat hozzájárulásával szándékos cselekedetbe megy át. Ahhoz, hogy lehetővé tegye az ember számára az uralkodást az alacsonyabbrendű természete felett, Isten a *dona naturalia* mellé hozzátette a *dona supernaturalia*-t. Ezek magukban foglalták a *donum superadditum*-ot, az eredeti igazságosságot (a természetfeletti hasonlatosságot Istennel), mely külső ajándékként adatott hozzá az ember alkatához, vagy azonnal a teremtés pillanatában, vagy egy későbbi időpontban, a természetes képességek helyes használatának jutalmaként. Ezek a természetfeletti ajándékok, köztük az eredeti igazságosság *donum superadditum*-a, elveszett a bűnben, ám elvesztésük nem rombolta le az ember lényegi természetét.

4. AZ ISTENKÉPMÁSSAL KAPCSOLATOS EGYÉB NÉZETEK. A szociniánusok és egyes korai arminiánusok szerint Isten képmása az emberben az ő alacsonyabbrendű teremtés feletti uralkodását foglalja magában és csakis azt. Az anabaptisták azt vallották, hogy az első ember, mint véges és földi teremtmény, még nem volt az Isten képmása, s azzá csak az újjászületés által válhatott. A pelágiánusok, a legtöbb arminiánus és minden racionalista kisebb eltérésekkel bár, de Isten képmását csak az ember szabad személyiségében, erkölcsi-vallásos beállítottságában és az arra való rendeltetésében találják meg, hogy közösségben éljen Istennel.

D. Az embernek, mint Isten képmásának eredeti állapota

Nagyon szoros kapcsolat áll fenn az Isten képmása és az ember eredeti állapota között, következésképpen a kettőt általában egyszerre vizsgálják. Itt ismét különbséget kell majd tennünk az ember eredeti állapotára vonatkozó történelmi nézetek között.

1. A PROTESTÁNS NÉZET. A protestánsok azt tanítják, hogy az ember a viszonylagos tökéletesség, az igazságosság és szentség állapotában teremtetett. Ez nem azt jelenti, hogy már elérte volna a kiválóság legmagasabb szintjét, melyre képes volt. Általánosan feltételezik, hogy arra volt szánva, hogy a tökéletesség magasabb fokozatát az engedelmesség útján érje el. Olyasvalami volt, mint egy gyermek, részeiben már tökéletes, de mértékét tekintve még nem. Állapota egy megelőző és időszakos állapot volt, mely vagy a nagyobb tökéletességhez és dicsőséghez vezet majd, vagy a bukásban ér véget. Ő a *természeténél fogva* volt felruházva azzal az eredeti igazságossággal, mely Isten képmásának megkoronázó dicsősége, következésképpen a pozitív szentség állapotában élt. Ennek az igaz mivoltnak az elvesztése olyasvalami elvesztését jelentette, ami magához az ember természetéhez tartozott az ő ideális állapotában. Az ember elveszthette ezt úgy, hogy közben még mindig ember maradt, de nem veszthette el úgy, hogy még mindig ember maradt volna a szó ideális értelmében. Más szóval ennek az elvesztése valóban az emberi természet megromlását és legyengülését jelenti. Sőt, az ember halhatatlannak teremtetett. Ez nemcsak a lélekre vonatkozik, hanem az ember egész személyiségére is, következésképpen nemcsak azt jelenti, hogy a lélek volt a folytatólagos létezésre szánva. Azt sem jelenti, hogy az ember fölé emeltetett annak a lehetőségnek, hogy a halál prédájává váljon, ez csak az angyalokról és a mennyekben levő

szentekről mondható el. Azt azonban jelenti, hogy az ember, amiképpen Isten megteremtette, nem hordozta magában a halál magvait, és nem kellett volna *szükségszerűen* meghalnia természetének eredeti alkata következtében. Bár annak lehetősége nem volt kizárva, hogy a halál áldozatává válhasson, mindaddig nem volt halálra ítélve, míg nem vétkezett. Ügyelnünk kell rá, hogy az ember eredeti halhatatlansága nem valamiféle tisztán negatív és fizikai dolog volt, hanem ugyanúgy pozitív és lelki is. Ez az Istennel való közösségben megélt életet jelentette, valamint a Legfelségesebb kegyének élvezetét. Ez az élet alapvető elképzelése a Szentírásban, a halálé pedig elsődlegesen az Istentől való elválasztottság és az Ő haragja alá kerülés. Ennek a lelki életnek az elvesztése jelenti a halált és fogja majd okozni a fizikai halált is.

2. A RÓMAI KATOLIKUS NÉZET. A római katolikusoknak természetesen kissé más az ember eredeti állapotával kapcsolatos nézetük. Szerintük az eredeti igazságosság nem tartozott az ember természetéhez a csorbítatlansága során, hanem természetfeletti módon adatott ahhoz. A teremtésekor az ember egyszerűen csak az emberi természet természetes képességeivel ruháztatott fel, és a *justitia naturalis* által ezek a képességek gyönyörűen egymáshoz igazíttattak. Bűn nélküli volt és a tökéletes ártatlanság állapotában élt. A dolgok természetében azonban benne rejlett az alacsonyabbrendű vágyak és szenvedélyek iránti természetes hajlam, hogy lázadjon a gondolkodás és a tudat magasabb rendű képességeivel szemben. Ez az érzéki vágynak nevezett hajlam önmagában nem volt bűn, de könnyen válhatott a bűn előidézőjévé és üzemanyagává. (De v. ö. Rm7:8, Kol3:5, 1Thessz4:5.) Az ember tehát, amiképpen eredetileg megalkottatott, természeténél fogva nem rendelkezett a pozitív szentséggel, hanem megterheltetett egy olyan hajlammal, mely könnyen bűnre vitte. Ekkor azonban Isten hozzáadta az ember természetes alkatához az eredeti igazságosság természetfeletti ajándékát, mely által képes volt az alacsonyabbrendű hajlandóságokat és vágyakat kordában tartani. Mikor az ember elbukott, elveszítette ezt az eredeti igaz mivoltát, de az emberi természet eredeti alkata érintetlen maradt. A természeti ember most pontosan ott van, ahol Ádám volt, mielőtt felruháztatott volna az eredeti igazságossággal, bár némileg jobban vonzódik a gonoszhoz.

3. RACIONALIZÁLÓ NÉZETEK. A pelágiánusok, a szociniánusok, az arminiánusok, a racionalisták és az evolucionisták közül senki sem számol egyáltalában a primitív szentség elképzelésével. Az első négy egyetértenek abban, hogy az ember az ártatlanság, az erkölcsi és vallásos semlegesség állapotában teremtetett, ám felruháztatott a szabad akarattal, így képes volt bármelyik irányba fordulni. Az evolucionisták azt állítják, hogy az ember a barbárság állapotában kezdte a pályafutását, melyben alig állt feljebb a vadállatoknál. A sokféle racionalista pedig azt hiszi mind, hogy az együtt teremtett igazságosság és szentség fogalmi ellentmondás. Az ember a saját választásával határozza meg a jellemét, a szentség pedig csak a gonoszsággal folytatott harcból való győztes kikerülés útján érhető el. Az eset természeténél fogva tehát Ádám nem teremtethetett a szentség állapotában. Sőt, a pelágiánusok, a szociniánusok, és a racionalisták azt tartják, hogy az ember halandónak teremtetett. A halál nem a bűn világba való bejövetelének eredménye, hanem egyszerűen csak az emberi természet természetes véget érése, mert az így alkottatott meg. Ádámnak a természete eredeti alkata következtében kellett meghalnia.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mi a pontos megkülönböztetés, amit Delitzsch tesz a az emberben levő lélek és szellem között? Hogyan használja fel Heard az ember hármas elképzelését ez eredendő bű, a megtérés és a megszentelődés magyarázatára? Mi okozza a tényt, hogy a lutheránusok túlnyomó többsége traduciánus, a reformátusok túlnyomó többsége pedig kreácionista? Mi a helyzet azzal az ellenvetéssel, hogy a kreácionizmus gyakorlatilag megsemmisíti az emberi faj egységét? Milyen ellenvetések fogalmazhatóak meg a realizmussal, valamint az emberi természet számszerű egységére vonatkozó feltevésével kapcsolatosan? Milyen kritikát lehet megfogalmazni Dorner azzal kapcsolatos nézetével szemben, hogy a pre-egzisztencializmus, a traduciánizmus és a kreácionizmus csak a lélek eredetére vonatkozó igazság három különböző összetevője? Miképpen tesznek különbséget általában a római katolikusok Isten „képmása” és

„hasonlatossága” között? Hiszik-e azt, hogy az ember elveszítette a *justitia*-t, vagy természetes igazságosságát a bűneset során, vagy sem? Miképpen magyarázzák azok a lutheránusok az 1Móz9:6-ot és a Jak3:9-et, akik az Isten képmását az ember eredeti igaz mivoltára korlátozzák?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 566-635. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm De Creaturis C*. 3-131. oldal, Vos, Geref. Dogm. II. kötet, 1-21. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* I. kötet, 42-116. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 292-302. oldal, Shedd, *Dogm. Theol*. II. kötet, 4-114. oldal, Litton, *Introd. to Dogm, Theol.* 107-122. oldal, Dorner, *Syst. of Chr. Doct*. II kötet, 68-96. oldal, Schmidt, *Doct. Theol. of Ev. Luth. Church*, 225-238. oldal, Martensen, *Chr. Dogm*. 136-148. oldal, Piéper, *Chr. Dogm*. I. kötet, 617-630. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* I. kötet, 383-415. oldal, Pope, *Chr. Theol*. I. kötet, 421-435. oldal, Raymond, *Syst. Theol*. II. kötet, 7-49. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel*. 219-233. oldal, Orr, *God's Image in Man*, 3-193. oldal, ifj. Kuyper, *Het Beeld Gods*, 8-143. oldal, Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, 29-68. oldal, Heard, *The Tri-partite Nature of Man*, Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit*, V-XI. fejezetek, Delitzsch, *Syst. of Bibl. Psych.* 103-144. oldal, Laidlaw, *The Bibl. Doct. of Man*, 49-108. oldal, H. W. Robinson, *The Chr. Doct. of Man*, 4-150. oldal.

IV. Az ember a cselekedeti szövetségben

Az ember eredeti állapotának, a *status integritatis*-nak az elemzése nem volna teljes anélkül, hogy ne vizsgálnánk meg az Isten és ember közötti kölcsönös viszonyt, s különösen az ember vallásos életének eredetét és természetét. Ez az élet egy szövetségben gyökerezett ugyanúgy, ahogyan ma a keresztyén élet is, s ezt a szövetséget többféle névvel is jelölik, úgymint természeti szövetség, az élet szövetsége, az édeni szövetség, valamint a cselekedeti szövetség. Az első név, mely először talán a legáltalánosabb volt, fokozatosan kikopott a használatból, mivel azt a benyomást sugallta, hogy ez a szövetség pusztán csak annak a természetes kapcsolatnak a része volt, melyben az ember állt Istennel. A második és harmadik név nem elegendően specifikusak, mivel mindkettő alkalmazható a kegyelmi szövetségre is, ami természetesen az élet szövetsége, s ami az Édenben kezdődött, 1Móz3:15. Következtésképpen a „cselekedeti szövetség" név szolgál rá arra, hogy előnyben részesítsük.

A. A cselekedeti szövetség tantétele a történelemben

A cselekedeti szövetség tantételének története viszonylag rövid. A korai egyházatyáknál a szövetség elképzelése ritkán lát napvilágot, bár az elemeket, melyeket magában foglal, nevezetesen a próbára tevő parancsot, a választás szabadságát, és a bűn és a halál lehetségességét mind megemlítik. Ágoston a *de Civitates Dei* című munkájában úgy beszél arról a viszonyról, melyben Ádám állt Istennel, mint szövetségről (testamentum, paktum), míg mások következtettek az eredeti szövetségi kapcsolatra a jól ismert Hós6:7-ből. A skolasztikus irodalomban, de a reformátorok írásaiban is, az összes elem, melyek később bekerültek a cselekedeti szövetség tantételének összeállításába, már megjelentek, bár maga a tantétel még nem volt kialakítva. Bár tartalmaznak néhány kifejezést, melyek rámutatnak arra, hogy Ádám bűne a leszármazottainak is tulajdoníttatik, világos, hogy a bűn egész átadását inkább realisztikusan, semmint szövetségileg képzelték el. Thornwell mondja Kálvin *Institúciójával* kapcsolatos elemzésében: „Nem a szövetségi képviseletet ragadták meg úgy, ahogyan kellett volna, hanem helyette egyfajta misztikus realizmust".[124] A kegyelmi szövetség tantétele megelőzte a cselekedeti szövetség tantételét és kikövezte annak az útját. Mikor már világosan látták, hogy a Szentírás egy olyan szövetség formájában mutatja be az üdvösség útját, melynek párhuzamát Pál rajzolja fel a Róma 5-ben Ádám és Krisztus között, ez hamarosan okot szolgáltatott rá, hogy a csorbítatlanság állapotáról is szövetségként gondolkodjanak. Heppe szerint az első munka, mely tartalmazta az üdvösség útjának szövetségi bemutatását, Bullinger *Compendium of the Christian Religion* (A keresztyén vallás tömör összefoglalása) című munkája, s Olevianus volt a valódi megalapítója a jól kifejlesztett szövetségi teológiának, melyben a szövetség fogalma először vált az egész rendszer alkotó és meghatározó vezérelvévé.[125] Svédország és Németország református egyházaitól a szövetségi teológia átkerült Hollandiába és a brit szigetekre, különösen Skóciába. Korai képviselő Hollandiában Gomarus, Trelcatius, Ravensperger, s különösen Cloppenburg. Utóbbit Coccejus előfutárának tekintik, akit gyakorta hibásan „a szövetségi teológia atyjának" is neveznek. Coccejus valódi kitűnősége, legalábbis részben abban a tényben rejlik, hogy megpróbálta a teológia tanulmányozásának szokásos skolasztikus módszerét, mely az ő korában nagyon általános volt, az általa biblikusabbnak tartott módszerrel helyettesíteni. Ebben a vonatkozásban követte Burmannust és Witsiust. Coccejus és követői azonban nem az egyetlenek voltak, akik felkarolták a cselekedeti szövetség tantételét. Ezt mások is megtették, például Voetius,

[124] *Összegyűjtött művek*, I. kötet 619. oldal. V. ö. Kálvin, *Institúció*, II. könyv 1.
[125] V. ö. Heppe *Geschichte des Pietismus* című műve értékes fejezetével, melynek címe *Die Föderaltheologie der Reformierten Kirche*, 204-140. oldal

Mastricht, á Marck, és De Moor. Ypeij és Dermout rámutatnak, hogy azokban a napokban a cselekedeti szövetség tagadását eretnekségnek minősítették.[126] A szociniánusok mindenestől elvetették ezt a tantételt, mivel nem hittek abban, hogy Ádám bűne a leszármazottainak is tulajdoníttatik, egyes arminiánusok pedig, például Episcopus, Limborgh, Venema és J. Alting, akik emberi tanításnak nevezték, egyetértettek ezzel. Nagyjából a tizennyolcadik század közepén, mikor a szövetség tantétele Hollandiában már majdnem feledésbe merült, Comrie és Holtius *Examen van het Ontwerp van Tolerantie* című műve ismét felhívták rá az egyház figyelmét. Skóciában néhány fontos munkát írtak a szövetségekről, beleértve a cselekedeti szövetséget, például Fisher (*Marrow of Modern Divinity*), Ball, Blake, Gib, és Boston. Walker mondja: „A skóciai régi teológia hangsúlyosan nevezhető *szövetségi teológiának*".[127] A tantételt hivatalosan elismerte a Westminsteri Hitvallás, valamint a *Formula Consensus Helvetica*. Lényeges, hogy a cselekedetek tantétele nagyon kevés válaszreakciót váltott ki a római katolikus és a lutheránus teológiában. Ennek magyarázata Ádám bűnének a leszármazottainak való *közvetlen tulajdonításának* tantételével kapcsolatos viselkedésükben rejlik. A racionalizmus és Placaeusnak a *közvetett* tulajdonításról alkotott elmélete hatására, ami az új-angliai teológiában is elfogadásra talált, a szövetség tantétele fokozatosan hanyatlani kezdett. Még olyan konzervatív tanítók is, mint a holland Doedes és Van Oosterze elutasították, s az új-angliai teológiában is csak rövid életű volt. Skóciában sem sokkal jobb a helyzet. Hugh Martin már írta a *The Atonement* (Az engesztelés) című munkájában, (1887-ban jelent meg): „Attól félünk bekövetkezett a szövetségi teológia bizonyos fokú elhanyagolása, s ez nem túl jó jel az egyház közvetlen jövőjére nézve közöttünk".[128] S míg országunkban az olyan presbiteriánus teológusok, mint Hodge-k, Thornwell, Breckenridge és Dabney megfelelő módon számításba vették a tantételt teológiai munkáikban, az egyházakban, melyek ezt képviselik, majdnem teljesen elveszítette életerejét. Hollandiában Kuyper és Bavinck befolyása alatt bekövetkezett a szövetségi teológia újraéledése, s Isten kegyelmén át továbbra is élő valóság az emberek szívében és elméjében.

B. A cselekedeti szövetség tantételének bibliai alapja

A cselekedeti szövetség széles körű tagadása szükségessé teszi, hogy bibliai alapjait gondosan megvizsgáljuk.

1. A SZÖVETSÉG ELEMEI JELEN VANNAK AZ ŐSTÖRTÉNETBEN. El kell ismerni, hogy a „szövetség" szó nem fordul elő a Genezis első három fejezetében, de ez nem egyenértékű annak kimondásával, hogy ezek nem tartalmazzák a szükséges adatokat a szövetség tantételének felállításához. Valószínűleg senki sem következtetne abból a tényből, hogy a „háromság" szó nem szerepel a Bibliában arra, hogy a Szentháromság tantételét nem lehet megtalálni a Bibliában. A szövetség mindhárom eleme megtalálható a Szentírásban, s ha az elemek megvannak, akkor nemcsak joggal kapcsoljuk ezeket össze, de a tantétel rendszeres tanulmányozása során kötelességünk ezt meg is tenni, s az így megalkotott tantételnek a megfelelő nevet megadni. A vizsgált esetben a két fél megneveztetik, a feltétel ki van szabva, az engedelmesség jutalmának ígérete világosan jelezve van és a megszegés büntetésének fenyegetése is szerepel. Még mindig megfogalmazható azonban az ellenvetés hogy nem olvassuk, hogy a két fél egyetértésre jutna, s Ádámról sem azt, hogy elfogadná a kiszabott feltételeket, ez azonban nem egy leküzdhetetlen ellenérv. Nem olvasunk efféle konkrét egyezséget és elfogadást az ember részéről sem Noé, sem Ábrahám esetében. Isten és ember azonban nem egyenrangú felekként jelennek meg eme szövetségek egyikében sem. Isten abszolút szuverén az emberekkel való bánásmódját illetően, s tökéletes joga van feltételeket

[126] *Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk. Aanteekeningen*, I-II. kötet, 315. oldal
[127] *Scottish Theology and Theologians*, 73. oldal
[128] 25. oldal

szabni, melyet a másik félnek teljesítenie kell annak érdekében, hogy élvezhesse az Ő jóindulatát. Sőt, Ádám a természetes kapcsolatának alapján köteles volt engedelmeskedni Istennek, s mikor a szövetségi viszony létrejött, ez az engedelmesség egyben önérdekké is vált. Mikor Isten szövetségi kapcsolatba lép az emberekkel, mindig Ő az, Aki megszabja a feltételeket, s ezek nagyon engedékeny feltételek, így ebből a szempontból nézve is tökéletes joga van elvárni, hogy az ember ezeket elfogadja. A vizsgált esetben Istennek nem kellett mást tennie, csak kihirdetnie a szövetséget, s a tökéletes állapot, melyben Ádám élt, elegendő garanciának bizonyult arra nézve, hogy el fogja fogadni.

2. BENNE VOLT AZ ÖRÖKÉLET ÍGÉRETE. Egyesek tagadják, hogy lenne bármiféle bibliai bizonyítéka egy efféle ígéretnek. Nos, az tökéletesen igaz, hogy efféle ígéret nincs konkrétan leírva, de alternatívaként világosan benne foglaltatik a halálban, ami az engedetlenség következtében lép fel. A büntetés fenyegetésének nyilvánvaló feltételes következtetése az, hogy abban az esetben, ha az ember engedelmeskedik, a halál nem fog fellépni, s ez nem jelent mást, mint hogy az élet folytatódik. Ellenvetették, hogy ez csak Ádám természetes életének folytatódását jelenti, nem pedig azét, amit a Szentírás örökéletnek nevez. Ám az élet bibliai elképzelése az Istennel való közösség, s ez az élet az, amelyet Ádám birtokolt, bár az ő esetében ez még elveszíthető volt. Ha Ádám kiállta volna a próbát, ez az élet nemcsak megmaradt volna, hanem megszűnt volna elveszíthetőnek lenni, tehát felemelkedett volna egy magasabb síkra. Pál pontosan azt mondja nekünk a Róma 7:10-ben, hogy a parancsolat, azaz a törvény, az életre való. Hodge mondja: „A törvény az élet védelmére lett kialakítva és ahhoz lett igazítva, de valójában a halál okozójává vált”. Ezt nyilvánvalóan jelzik az olyan igehelyek is, mint a Rm10:5, Gal3:13. Nos, általánosan elismerik, hogy a véget nem érő élettel kapcsolatos eme dicsőséges ígéret semmiképpen sem arra a természetes viszonyra vonatkozott, melyben Ádám állt Istennel, hanem más volt az alapja. Azt mondani azonban, hogy itt valami pozitív dolog van, Isten speciális leereszkedése, nem más, mint a szövetségi alapelv elfogadása. Lehetnek még kételyek a „cselekedeti szövetség” név helyességét illetően, de nem lehet érvényes érvet megfogalmazni a szövetség elképzelésével szemben.

3. ALAPJÁBAN VÉVE A KEGYELMI SZÖVETSÉG EGYSZERŰEN A KRISZTUSSAL, MINT A MI KEZESÜNKKEL KÖTÖTT EREDETI EGYEZSÉG VÉGREHAJTÁSA. Ő szabadon vállalta el Isten akaratának kivitelezését. Ő a törvény alá helyezte Magát, hogy megválthassa a törvény alatt levőket, akik többé már nem voltak abban a helyzetben, hogy életet szerezhettek volna azáltal, hogy saját maguk töltik be a törvényt. Ő eljött megtenni azt, amit Ádám elmulasztott megtenni, s tette azt a szövetségi egyezmény jogcímén. S ha ez így van, s ha a kegyelmi szövetség, ami Krisztust illeti, egyszerűen csak az eredeti egyezség kivitelezése, ebből az következik, hogy utóbbinak kellett lennie a szövetség természetének is. S mivel Krisztus teljesítette a cselekedeti szövetség feltételeit, az emberek most learathatják az eredeti egyezség gyümölcsét a Jézus Krisztusba vetett hit által. Most az élethez két út vezet, melyek önmagukban az élethez vezető utak. Az egyik a törvény útja: „Mózes a törvényből való igazságról azt írja, hogy a ki azokat cselekeszi, él azok által”, de ez az az út, amelyen az ember többé nem képes megtalálni az életet. A másik pedig abba a Jézus Krisztusba vetett hit útja, aki eleget tett a törvény követelményeinek, s most képes szétosztani az örökélet áldásait.

4. A PÁRHUZAM ÁDÁM ÉS KRISZTUS KÖZÖTT. A párhuzam, amit Pál von Ádám és Krisztus között a Róma 5:12-21-ben a megigazulás tantételével kapcsolatosan csak azzal a feltevéssel magyarázható, hogy Krisztushoz hasonlóan Ádám is a szövetség feje volt. Pál szerint a megigazulás lényegi eleme abban foglaltatik, hogy Krisztus igazsága nekünk tulajdoníttatik mindenféle személyes tevékenység nélkül a mi részünkről, mellyel kiérdemelhetnénk azt. S ezt úgy tekinti, mint tökéletes párhuzamot azzal, ahogyan Ádám bűne nekünk is tulajdoníttatik. Ez természetes módon vezet ahhoz a következtetéshez, hogy Ádám szintén szövetségi kapcsolatban állt a leszármazottaival.

5. A HÓS6:7 IGEVERS. A Hós6:7-ben ezt olvassuk: „De ők, mint Ádám, áthágták a szövetséget; ott cselekedtek hűtlenül ellenem”. Kísérleteztek, hogy kétségeket ébresszenek ezzel az igehellyel kapcsolatosan. Egyesek azt javasolták, hogy olvassunk „Ádámnál”-t, ami azt jelentené, hogy bizonyos jól ismert vétkek következtek be az Ádámnak nevezett helyszínen. Az elöljárószó azonban kizárja ezt az értelmezést. Sőt, a Biblia sehol sem említ semmiféle jól ismert történelmi vétket Ádámnál. Az angol Authorized Version „mint az emberek” kifejezéssel fordítja, ami azt jelentené, hogy emberi módon. Ezzel szemben felvethető, hogy az eredeti szövegben nincs többes szám, tovább egy efféle kijelentés inkább együgyű lenne, mivel az ember aligha vétkezhetne másként, mint emberi módon. A „mint Ádám” értelmezés végül a legjobbnak bizonyul. Ezt támogatja a Jób31:33 párhuzamos igehelye és azt fogadta el az American Revised Version bibliafordítás is.

C. A cselekedeti szövetség elemei

A következő elemeket kell megkülönböztetnünk:

1. A SZERZŐDŐ FELEK. Egyik oldalon volt a hármas Isten, a Teremtő és Úr, másik oldalon Ádám, a Tőle függő teremtmény. Kettőjük között kettős viszonyt kell megkülönböztetni:

a. *A természetes kapcsolatot.* Mikor Isten megteremtette az embert, magával ezzel a ténnyel egy természetes kapcsolatot létesített Önmaga és az ember között. Ez olyasfajta kapcsolat volt, mint a fazekas és az agyag közötti, egy abszolút szuverén és egy bármiféle követeléstől megfosztott alany közötti. Valójában a kettőjük közötti távolság olyan hatalmas volt, hogy ezek a jelképek nem is elégségesek a leírására. Úgy alakult, hogy az egymással közösségben való élet látszólag nem is volt kérdéses. Isten teremtményeként az ember természetesen a törvény alatt állt, és köteles volt azt megtartani. S bár a törvény megszegése büntetéssel sújtotta őt, a törvény megtartása nem tartalmazott öröklött jogot a megjutalmazásra. Még ha mindent meg is tett, amit meg kellett tennie, akkor is csak azt mondhatta, hogy haszontalan szolga vagyok, mert csak azt tettem meg, ami a kötelességem volt. Ebben a tisztán természetes kapcsolatban az ember nem érdemelhetett ki semmit. S bár a végtelenül nagy távolság Isten és ember között látszólag kizárt bármiféle közös életet, az ember pontosan efféle közösségre teremtetett és ennek lehetősége már benne rejlett az Isten képmására való teremtésében. Ebben a természetes kapcsolatban Ádám lett az emberi faj atyja.

b. *A szövetségi kapcsolatot*. A kezdet kezdetétől fogva azonban Isten nemcsak úgy jelentette ki Magát, mint abszolút Szuverén és Törvényadó, hanem mint szerető Atya is, aki a Tőle függő teremtmény jólétét és boldogságát keresi. Leereszkedett az ember szintjére, hogy barátként jelentse ki Magát, s lehetővé tegye az ember számára állapotának továbbfejlesztését az engedelmesség útján. Egy pozitív törvényhozással kegyelmesen felállított egy szövetségi viszonyt. Jogi szerződést kötött az emberrel, mely tartalmaz minden követelményt és kötelességet, mely benne foglaltatik az ember teremtettségében, de ugyanakkor néhány új elemet is hozzátett. (1) Ádám kijelöltetett az emberi faj képviselő fejévé, így cselekedhetett minden leszármazottjának nevében is. (2) Időleges próbára tétetett annak érdekében, hogy megnyilvánuljon, vajon szándékosan alá akarja-e vetni az akaratát Isten akaratának. (3) Megadatott neki az örökélet ígérete, ha engedelmeskedik, s így az Isten kegyelmes elrendelése következtében szert tett bizonyos feltételes jogokra. Ez a szövetség lehetővé tette Ádám számára az örökélet megszerzését önmaga és leszármazottai számára az engedelmesség segítségével.

2. A SZÖVETSÉG ÍGÉRETE. A cselekedeti szövetség hatalmas ígérete az örökélet ígérete volt. Azok, akik tagadják a cselekedeti szövetséget, tagadásukat általában arra alapozzák, hogy a Bibliában nincs feljegyezve ez az ígéret. S tökéletesen igaz, hogy a Szentírás nem tartalmazza az örökélet Ádámnak adott konkrét ígéretét. A fenyegető büntetés azonban

világosan magában foglalja ezt az ígéretet. Mikor az Úr azt mondja, hogy „a mely napon ejéndel arról, bizony meghalsz”, ez a kijelentés világosan magában foglalja azt, hogy ha Ádám megtartóztatja magát az evéstől, nem fog meghalni, hanem a meghalás lehetségessége fölé emeltetik. Az így benne foglalt ígéret természetesen nem jelentheti azt, hogy ha Ádám engedelmeskedik, akkor megengedtetik neki, hogy a szokásos módon éljen, azazhogy folytassa a közönséges természeti életet, mivel az a teremtés folytán már az övé volt, következésképpen nem lehetett az engedelmesség jutalma. A benne foglalt ígéret nyilvánvalóan arra vonatkozott, hogy az élet a legfelsőbb fokára emeltetik, az örökkévaló boldogságba és dicsőségbe. Ádám ténylegesen a pozitív szentség állapotában teremtetett, s halhatatlan volt abban az értelemben, hogy nem volt alávetve a halál törvényének. Ám még csak pályafutása elején állt és nem rendelkezett azokkal a legmagasabb rendű kiváltságokkal, melyek elő voltak készítve az ember számára. Még nem emeltetett a hibázás, a vétkezés és a meghalás lehetségessége fölé. Még nem volt birtokában a legmagasabb rendű szentségnek, s még nem élvezte az életet annak teljességében. Istennek az emberben levő képmása még korlátozva volt az ember Isten ellen való vétkezésének lehetségessége által, ami jóból rosszá tehette őt és alávethette a halál törvényének. Az élet ígérete a cselekedeti szövetségben arra vonatkozó ígéret volt, hogy eltöröltetik az életnek minden korlátozása, melynek Ádám még alá volt vetve és felemeltetik ez az élet a tökéletesség legmagasabb szintjére. Mikor Pál azt mondja a Róma 7:10-ben, hogy a parancsolat az életre való, ő az életet a szó legteljesebb értelmében érti. A cselekedeti szövetség alapelve ez volt: ha az ember megteszi ezt és ezt, akkor élni fog, s ezt az alapelvet a Szentírás újra és újra megemlíti, 3Móz18:5, Ezék20:11, 13, 21, Rm10:5, Gal3:12.

3. A SZÖVETSÉG FELTÉTELE. A cselekedeti szövetség ígérete nem volt feltétel nélküli. Feltétel volt a pontos és tökéletes engedelmesség. Az isteni törvény nem követelhet kevesebbet ennél, s a jó és gonosz tudásának fájáról való evés pozitív tilalma egy önmagában közömbös dologra utalva világosan a tiszta engedelmesség próbája volt a szó abszolút értelmében. Az ember természetesen szintén alá volt vetve az Isten erkölcsi törvényének, ami a szívének hústábláira volt felírva. Természetéből adódóan ismerte azt így nem kellett természetfeletti módon kijelentetnie annak, mint a speciális próbatéttel esetében ez megtörtént. Az erkölcsi törvény lényegében, ahogyan Ádám ismerte, kétségtelenül a Tízparancsolat volt, de más formában. Jelenlegi formájában az erkölcsi törvény előfeltételezi a bűnt, következésképpen elsődlegesen negatív, Ádám szívében azonban pozitív jellegűnek kellett lennie. Ám pontosan azért, mert pozitív volt, nem juttatta el a tudatáig a bűn lehetségességét. Emiatt egy negatív parancsolat is hozzáadatott. Sőt, annak érdekében, hogy Ádám próbára tétele a tiszta engedelmesség próbatétele lehessen, Isten szükségesnek tartotta hozzátenni azokhoz a parancsolatokhoz, melyeknek Ádám felfogta a természetességét és ésszerűségét, egy parancsolatot, mely bizonyos értelemben önkényes és közömbös volt. Azaz, a törvény követelményei, úgymond, egyetlen dologra összpontosultak. A nagy megoldandó kérdés az volt, hogy az ember engedelmeskedik-e Istennek fenntartás nélkül, vagy követi a saját megítélését. Dr. Bavinck mondja: „Het proefgebod belichaamde voor hem (Adam) het dilemma: God of the mensch, Zijn gezag of eigen inzicht, onwoorwardelijke gehoorzaamheid od selfstanding onderzoek, geloof of twijfel”.[129]

4. A SZÖVETSÉG BÜNTETÉSE. A fenyegető büntetés a halál volt, s hogy az mit jelent, azt a legjobban a fogalom általános jelentéséből érthetjük meg, amiképpen a Szentírás használja, valamint abból a gonoszból, ami a vétkest érte a büntetés végrehajtása során. Nyilvánvaló, hogy a halál a szó legszélesebb körű értelmében szerepel, az magában foglalja mind a fizikai, mind az örök halált. A Szentírás alapvető elképzelése a halálról nem a létezés kioltása, hanem az élet forrásától való elvágattatás, s az ennek következtében fellépő pusztulás, vagy nyomorúság és szenvedés. Alapvetően ez a léleknek az Istentől való elválasztottságát jelenti, ami lelki nyomorúságban nyilvánul meg, majd az örök halálban ér véget. Kétségtelen,

[129] *Geref. Dogm.* II. kötet 618. oldal

hogy a büntetés végrehajtása azonnal megkezdődött az első vétek után. A lelki halál azonnal bekövetkezett és a halál magvai elkezdtek működni a testben is. Az ítélet teljes végrehajtása azonban nem következett be azonnal, hanem feltartóztattatott, mivel Isten azonnal bevezette a kegyelem és helyreállítás ökonómiáját.

5. A SZÖVETSÉG SÁKRAMENTUMAI. Nincs határozott információnk a Szentírásban ennek a szövetségnek (a) a sákramentumáról, vagy (b) a zálogáról. Ezért a vélemények rendkívüli változatosságával állunk szemben e kérdést illetően. Egyesek négy dologról beszélnek: az élet fájáról, a jó és gonosz tudás fájáról, a Paradicsomról és a szombatról, mások háromról: a két fáról és a Paradicsomról, megint mások csak kettőről: az élet fájáról és a Paradicsomról, végül vannak, akik egyről: az élet fájáról. Az utolsó vélemény a legelterjedtebb, s látszólag ez az egyetlen, mely valamiféle támogatást kaphat a Szentírásból. Ennek a fának a gyümölcséről nem szabad úgy gondolkodnunk, mint ami varázslatosan, vagy medikailag munkálja ki a halhatatlanságot Ádám szervezetében. Valamiképpen mégis kapcsolódott az élet ajándékához. Minden valószínűség szerint úgy kell felfognunk, mint az élet kijelölt jelképét, vagy pecsétjét. Következésképpen mikor Ádám elveszítette az ígéretet, elzáratott ettől a jeltől. Így felfogván a dolgot, az 1Móz3:22 szavait sákramentálisan kell értenünk.

D. A cselekedeti szövetség jelenlegi állapota

A kérdést illetőleg, miszerint a cselekedeti szövetség még mindig érvényben van-e, vagy Ádám bűnekor hatályon kívül került, jelentős véleménykülönbség áll fenn az arminiánus és a református teológusok között.

1. AZ ARMINIÁNUS NÉZET. Az arminiánusok azt állítják, hogy ez a jogi szövetség teljességgel hatályát vesztette Ádám bukásakor, s emellett a következőképpen érvelnek: (a) Az ígéret visszavonatott és az egyezség eltöröltetett, s ahol nincs egyezség, nem áll fenn kötelezettség. (b) Isten nem követelhette tovább az ember teljes engedelmességét, mikor az képtelenné vált arra, hogy ellássa a szükséges szolgálatot. (c) Méltatlan lenne Isten bölcsességéhez, szentségéhez és fenségéhez a megromlott teremtményt a szent és osztatlan szeretet szolgálatára hívni. Ők azt vallják, hogy Isten új szövetséget alapított, és új törvényt hirdetett ki, a hit és az evangéliumi engedelmesség törvényét, melyet az ember, dacára lecsökkent képességeinek, képes megtartani, ha megkapja hozzá az általános, vagy elégséges kegyelem támogató segítségét. A következő megfontolások azonban eme nézet ellen szólnak: (a) Az embernek az Istennel szembeni kötelezettsége sohasem csak a szövetségi követelményekben gyökerezett, hanem alapjában véve abban a természetes kapcsolatban is, melyben Istennel állt. Ez a természetes viszony beleolvadt a szövetségi viszonyba. (b) Az ember a képtelenségét saját maga okozta, következésképpen emiatt nem mentesül ettől az igaz követelménytől. Az önmagának okozott korlátok, bűnös és önkéntes ellenségessége Istennel szemben nem fosztják meg a világegyetem szuverén Urát attól a jogától, hogy megkövetelje Magának azt a szívbeli és szerető szolgálatot, ami Neki jár. (c) Az arminiánus nézet *reductio ad absurdum*-a abban rejlik, hogy a bűnös képes teljes felszabadulást nyerni a jogos követelés alól azzal, hogy vétkezik. Minél többet vétkezik az ember, annál inkább a bűn rabszolgájává válik, s képtelen tenni a jót, s minél mélyebben süllyed bele ebbe a rabszolgaságba, mely megfosztja őt a jó cselekvésének képességétől, s annál kevésbé felelőssé válik. Ha elég sokat vétkezett, a végén mentesül minden erkölcsi felelősség alól.

2. A REFORMÁTUS NÉZET. Még néhány református teológus is beszél a jogi szövetség megszűnéséről és ennek bizonyítékát olyan igehelyekben keresi, mint a Zsid8:13. Ez természetesen azt a kérdést vetette fel, hogy vajon a cselekedeti szövetség tekinthető-e a múlt dolgának, s ha igen, milyen mértékben, illetve még mindig érvényben levőnek kell-e tekinteni, s ha igen, milyen mértékben. Általánosan egyetértenek abban, hogy az ember jogi helyzetének

semmiféle megváltozása sem képes eltörölni a törvény tekintélyét; s az Isten által a teremtményeitől megkövetelt engedelmesség nem ért véget az ő bukásukkal és az ezzel járó képtelenné válással; a bűn zsoldja még mindig a halál; s az örökélet kiérdemléséhez mindig is a tökéletes engedelmesség követeltetett meg. Ez a vizsgált kérdéssel kapcsolatosan az alábbiakat jelenti:

a. *Hogy a cselekedeti szövetség nem szűnt meg:* (1) ami az embernek az Istennel való, beleolvadt természetes viszonyát illeti, mivel az ember mindig is tökéletes engedelmességgel tartozik Istennek; (2) ami azoknak az átkát és büntetését illeti, akik továbbra is folytatják a vétkezést; és (3) ami a feltételes ígéretet illeti. Isten visszavonhatta volna ez az ígéretet, de nem tette, 3Móz18:5, Rm10:5, Gal3:12. Nyilvánvaló azonban, hogy a bukás után senki sem képes eleget tenni a feltételnek.

b. *Hogy a cselekedeti szövetség megszűnt*: (1) ami az új, pozitív elemeket illeti azok esetében, akik a kegyelem szövetségében vannak. Ez nem azt jelenti, hogy egyszerűen félretétetett és figyelmen kívülre került, hanem azt, hogy követelményeit a Közbenjáró kielégítette az Ő népe számára; és (2) mint az örökélet elérésének kijelölt eszköze, mivel a bűneset után ebben a szerepben hatástalan.

AZ EMBER A BŰN ÁLLAPOTÁBAN

I. A bűn eredete

A gonosz eredetének problémáját a világban mindig is a filozófia és a teológia egyik legnagyobb problémának tekintették. Ez olyan probléma, ami természetes módon kényszeríti magára az ember figyelmét, mivel a gonosz hatalma óriási és egyetemes, s örökös rozsdaként ott van az életen minden megnyilvánulásában, minden ember életében napi tapasztalatként. A filozófusoknak szembe kellett nézni a problémával és választ kellett keresniük az összes gonoszság eredetének kérdésére, s különösen az erkölcsi gonoszságéra, ami a világban van. Egyesek számára ez olyannyira az élet részének tűnt, hogy a megoldását a dolgok természetes alkatában keresték. Mások azonban meg voltak arról győződve, hogy szándékos eredete van, azazhogy az ember szabad választásából fakad vagy a jelenlegi, vagy valamelyik előző létezésben. Ezek sokkal közelebb állnak az Isten Igéjében kijelentett igazsághoz.

A. A bűn eredetére vonatkozó történelmi nézetek

A legkorábbi egyházatyák nem beszéltek nagyon határozottan a bűn eredetéről, bár az elképzelés miszerint Ádám szándékos vétkéből és bukásából ered, már Irenaeus írásaiban megtalálható. Hamarosan ez vált az uralkodó nézetté az egyházban, különösen a gnoszticizmussal szemben, amely a gonoszt az anyagban öröklötten benne levőnek, Demiurgosz főisten termékének tartotta. Az emberi léleknek az anyaggal való érintkezése azonnal gonosszá tette azt. Ez az elmélet természetesen elrabolta a bűn szándékos és erkölcsi jellegét. Origenész ezt az ő pre-egzisztencialista elméletével próbálta meg fenntartani. Szerinte az emberek lelkei a megelőző létezésük során vétkeztek, így valamennyien bűnösként lépnek be ebbe a világba. Ez a platonista nézet túl sok problémával volt kénytelen szembenézni ahhoz, hogy széles körben elfogadásra találjon. A tizennyolcadik és tizenkilencedik század során viszont támogatásra talált Müller és Rückert, valamint olyan filozófusok részéről, mint Lessing, Schelling és J. H. Fichte. Általánosságban a harmadik és negyedik századi görög egyházatyák tanították egyre növekvő világossággal, hogy az ember jelenlegi bűnös állapotának magyarázata Ádámnak a Paradicsomban elkövetett első vétkében rejlik. A keleti egyház tanításai végül a pelagiánizmusban jutottak a csúcspontra, amely tagadta, hogy bármiféle élő kapcsolat állna fenn a kettő között, míg a nyugati egyház az ágostonizmusban jutott a csúcsra, amely azt hangsúlyozta ki, hogy Ádámban egyszerre vagyunk bűnösök és beszennyezettek. A semi-pelagiánizmus elfogadta az ádámi kapcsolatot, de azt vallotta, hogy csak a bűn szennyező hatásáért felelős. A középkorban a kapcsolatot általánosan elismerték. Időnként ágostoni, de gyakrabban semi-pelágiánus módon értelmezték. A reformátorok Ágoston nézetét osztották, a szociniánusok pedig Pelágiusét, az arminiánusok viszont a semi-pelagiánizmus irányába mozdultak el. A racionalizmus és az evolúciós filozófia hatása alatt az ember bukását és annak az ember fajra gyakorolt végzetes hatását fokozatosan elvetették. A bűn elképzelését felváltotta a gonoszság elképzelése, s ezt a gonoszságot különbözőképpen magyarázták. Kant úgy tekintett rá, mint ami az érzékeken túli világhoz tartozik, amit nem tudott magyarázni. Leibniz számára ez a világegyetem korlátainak szükségszerű következménye volt. Schleiermacher az ember érzéki természetében, Ritschl az emberi tudatlanságban, találta meg az eredetét, az evolucionisták pedig a fokozatosan kifejlődő erkölcsi tudattal szemben álló alacsonyabbrendű hajlamoknak tulajdonítják. Barth a bűn eredetéről a predesztináció titkaként beszél. A bűn a bukásból eredt, de a bukás nem volt történelmi esemény, hanem az őstörténethez (Urgeschichte) tartozik. Ádám valóban az első bűnös volt, ám engedetlenségét nem lehet a bűn okának tekinteni a világban. Az ember bűne valamiféleképpen a teremtményiségével függ

össze. A Paradicsom története azt a bátorító információt szolgáltatja, hogy nem szükségesen kell bűnösnek lennie.

B. A bűn eredetének bibliai adatai

A Szentírásban az erkölcsi gonoszság, ami a világban nyilvánvalóan bűnként jelenik meg, az Isten törvényének a megszegése. Az ember a természeténél fogva mindig bűnösként jelenik meg, s magától értetődően felmerül a kérdés: honnan szerezte be ezt a természetet? Mit mond a Biblia erről a dologról?

1. ISTEN NEM LEHET A BŰN SZERZŐJE. Isten örökkévaló végzése természetesen biztossá tette a bűn bejövetelét a világba, de ez nem értelmezhető úgy, hogy ezzel Isten vált a bűn okává abban az értelemben, hogy Ő lenne a felelős szerzője. Ezt az elképzelést a Szentírás világosan kizárja. „Távol legyen Istentől a gonoszság, és a Mindenhatótól az álnokság!" Jób34:10. Ő a szent Isten, Ézs6:3, és abszolút nincs Benne igazságtalanság, 5Móz32:4, Zsolt92:16. Ő nem kísérthető gonoszsággal, Maga pedig senkit sem kísért azzal, Jak1:13. Mikor megteremtette az embert, jónak teremtette meg a saját képmására. Ő pozitív módon gyűlöli a bűnt, 5Móz25:16, Zsolt5:5, 11:5, Zak8:17, Lk16:15, és Krisztusban gondoskodott az embernek a bűnből való megváltásáról. Mindennek fényében istenkáromlás lenne Istenről, mint a bűn szerzőjéről beszélni. S ezen okból minden determinista nézet, mely úgy mutatja be a bűnt, mint a dolgok természetének szükségszerű velejáróját, elvetendő. Ezek nemcsak közvetve Istent teszik meg a bűn szerzőjének, de ellentétesek is nemcsak a Bibliával, hanem az ember lelkiismeretének hangjával is, ami bizonyságot tesz az ember felelősségéről.

2. A BŰN AZ ANGYALVILÁGBÓL ERED. A Biblia azt tanítja, hogy ha megpróbáljuk visszakövetni a bűn eredetét, vissza kell mennünk az ember bukásáig, ami a Genezis 3. fejezetében szerepel és figyelmünket az angyalvilágban történtekre kell irányítani. Isten teremtett angyalseregeket is és valamennyien jók voltak, mikor Teremtőjük kezéből kikerültek, 1Móz1:31. Azonban végbement egy elbukás ebben az angyalvilágban, melynek során angyalok légiói szakadtak el Istentől. Ennek a bukásnak a pontos idejét nem ismerjük, de a Jn8:44.ben Jézus úgy beszél a Gonoszról, mint aki kezdettől fogva emberölő volt (*kat' arches*), továbbá János azt mondja az 1Jn3:8-ban, hogy kezdettől fogva bűnben van. Az uralkodó nézet szerint ez a *kat' arches* azt jelenti, hogy az emberiség történetének kezdetétől fogva. Nagyon keveset tudunk az angyalok bukását okozó bűnről. Abból, hogy Pál arra figyelmezteti Timóteust, hogy egyetlen új embert sem szabad püspökké tenni, „nehogy felfuvalkodván, az ördög kárhozatába essék", 1Tim3:16, minden valószínűség szerint arra következtethetünk, hogy ez a büszkeség bűne volt, az arra vágyódásé, hogy Istenhez hasonlók legyenek hatalomban és tekintélyben. S ezt az elképzelést látszik alátámasztani a Júd6, ahol azt olvassuk, hogy a bukott angyalok „nem tartották meg fejedelemségöket, hanem elhagyták az ő lakóhelyöket". Nem voltak elégedettek a saját osztályrészükkel, a rájuk bízott fejedelemséggel és hatalommal. Ha az Istenhez való hasonlóság volt az ő sajátságos megkísértetésük, az megmagyarázza azt is, hogy miért ezzel a dologgal kísértették meg az embert is.

3. A BŰN EREDETE AZ EMBERI FAJBAN. A bűnnek az emberiség történelmén belüli eredetével kapcsolatban a Biblia azt tanítja, hogy ez Ádámnak a paradicsombeli vétkével kezdődött, következésképpen tökéletesen szándékos cselekedet volt az ember részéről. A kísértő a lelki világból jött az emberhez azzal a javaslattal, hogy ha az ember szembehelyezkedik Istennel, akkor Hozzá hasonlóvá válhat. Ádám engedett a kísértésnek és elkövette az ősbűnt azzal, hogy evett a tiltott gyümölcsből. A dolog azonban itt nem állt meg, mert az ősbűn által Ádám a bűn rabszolgájává vált. Ez a bűn állandó szennyezéssel járt együtt, olyan szennyezéssel, mely az emberi faj együvé tartozása következtében nemcsak Ádámra van hatással, hanem minden leszármazottjára is. Az ősatya elbukása következtében a faj csak romlott természetet tudott átadni az utódoknak. Ebből a szentségtelen forrásból a bűn szennyes

áradatként zúdul az emberek valamennyi generációjára, beszennyezvén mindenkit és mindent, amivel csak kapcsolatba kerül. Ebből a szemszögből nézve annyira találó Jób kérdése: „Ki adhat tisztát a tisztátalanból? Senki.”, Jób4:14. De még ez sem minden. Ádám nemcsak az emberi faj ősatyjaként vétkezett, hanem mind minden leszármazottját képviselő fejként is; következésképpen az általa elkövetett bűn valamennyiüknek tulajdoníttatik, így valamennyien rászolgáltak a halálos büntetésre. Ezt tanítja nekünk Pál a Róma 5:12-ben: „Annakokáért, miképen egy ember által jött be a világra a bűn és a bűn által a halál, és akképen a halál minden emberre elhatott, mivelhogy mindenek vétkeztek”. Az utolsó szavak csak azt jelenthetik, hogy mindannyian vétkeztek Ádámban, s oly módon vétkeztek, ami méltóvá teszi őket a halálos büntetésre. Ez nem csak pusztán beszennyeződésnek tekintett bűn, hanem a vétkezés bűne, mely magával hordozza a büntetést. Isten minden embert úgy ítél meg bűnösnek Ádámban, mint ahogyan minden hívőt igaznak ítél Jézus Krisztusban. Erre gondol Pál, mikor ezt mondja: „Bizonyára azért, miképen egynek bűnesete által minden emberre elhatott a kárhozat: azonképen egynek igazsága által minden emberre elhatott az életnek megigazulása. Mert miképen egy embernek engedetlensége által sokan bűnösökké lettek: azonképen egynek engedelmessége által sokan igazakká lesznek”, Rm5:18-19.

C. Az ősbűn természete, vagy az ember bukása

1. FORMÁLIS JELLEGE. Mondható, hogy pusztán formális szemszögből az ember ősbűne abban állt, hogy evett a jó és gonosz tudásának fájáról. Mi nem tudjuk, miféle fa volt ez. Lehetett datolya, vagy fügefa, vagy bármilyen más gyümölcsfa. Semmi ártalmas nem volt a fának magában a gyümölcsében. A belőle való evés nem volt *per se* (önmagában) bűnös cselekedet, mert nem szegte meg az erkölcsi törvényt. Ez azt jelenti, hogy nem lett volna bűnös cselekedet, ha Isten nem mondta volna, hogy „a jó és gonosz tudásának fájáról, arról ne egyél”. Nincs egyhangú vélemény arról, hogy miért neveztetett a fa a jó és gonosz tudása fájának. A szokásosabb nézet az, hogy a fának azért volt ez a neve, mert a róla való evés megadta a jó és a gonosz *gyakorlati* ismeretét, ám ez aligha egyeztethető össze a bibliai bemutatással, miszerint az ember a róla való evéssel *hasonlatos* lesz Istenhez a jó és a gonosz ismeretében, mivel Isten nem követ el gonoszságot, így nincs róla *gyakorlati* tudása sem. Sokkal valószínűbb az, hogy a fát azért hívták így, mert annak kijelentésére rendeltetett, hogy (a) az ember jövője jó lesz-e, vagy gonosz, és (b) hogy az ember megengedi-e Istennek, hogy Ő határozza meg a neki, hogy mi a jó és mi a gonosz, vagy maga akarja ezt megtenni önmaga számára. Bármiféle magyarázatot is adjanak a névre, az Isten által kiadott parancs, hogy az ember ne egyen a fáról, egyszerűen csak az ember engedelmességének próbája. Ez a tiszta engedelmesség próbája volt, mivel Isten semmilyen módon sem próbálta meg igazolni, vagy megmagyarázni a tiltást. Ádámnak meg kellett mutatni abbéli szándékát, hogy akaratát fenntartás nélküli engedelmességgel alá akarja-e vetni Isten akaratának.

2. LÉNYEGI ÉS ANYAGI JELLEGE. Az ember ősbűne tipikus bűn volt, azaz olyan, melyben a bűn valódi lényege világosan megmutatkozik. Ennek a bűnnek a lényege abban a tényben rejlik, hogy Ádám szembehelyezkedett Istennel, hogy elutasította, hogy akaratát alávesse Isten akaratának, s aktívan megpróbálta kivenni az irányítást Isten kezéből és saját maga számára meghatározni a jövőt. Az ember, akinek abszolút semmi követelése sincs Istennel szemben, s aki csak a cselekedeti szövetség követelményeinek betöltésével támaszthatott volna követeléseket, elvágta magát Istentől és úgy viselkedett, mintha lettek volna bizonyos jogai Istennel szemben. Az elképzelés, mely szerint Isten parancsa valójában az ember jogainak megsértése, látszólag már Éva elméjében is benne volt, mikor a Sátán kérdésére válaszolva még azt is hozzátette, hogy „meg se illessétek”, 1Móz3:3. Nyilvánvalóan ki akarta hangsúlyozni a tényt, hogy a parancs kissé ésszerűtlen. Azzal az előfeltevéssel, hogy rendelkezik bizonyos jogokkal Istennel szemben, az ember az önmagában talált új központnak

megengedte, hogy Alkotójával szemben működjön. Ez megmagyarázza arra irányuló vágyát, hogy Istenhez legyen hasonló, s kétségét azzal kapcsolatosan, hogy Isten jó szándékkal adta ezt a parancsot. Természetesen megkülönböztethetünk különféle elemeket ebben az ősbűnben. Az értelemben úgy jelent meg, mint hitetlenség és büszkeség, az akaratban mint az Istenhez hasonlóvá válás utáni vágy, és az érzelmekben mint a tiltott gyümölcsből való evésből származó szentségtelen kielégülés.

D. A kísértés által okozott ősbűn, vagy bukás

1. A KÍSÉRTŐ ELJÁRÁSA. Az ember elbukását a kígyó kísértése okozta, ami elültette az ember elméjében a bizalmatlanság és hitetlenség magvait. Bár kétségtelenül az volt a kísértő szándéka, hogy Ádám, a szövetség feje bukjon el, mégis Évát vette célba valószínűleg azért, mert (a) nem ő volt a szövetség feje, így nem volt ugyanakkora felelősségérzete, (b) nem közvetlenül, csak közvetetten kapta a parancsot Istentől, következésképpen fogékonyabb volt az okoskodásra és kételkedésre, és (c) kétségtelenül ő bizonyult a leghatékonyabb ügynöknek Ádám szíve eléréséhez. A kísértő által járt út meglehetősen világos. Először elülteti a kételkedés magvait azzal, hogy megkérdőjelezi Isten jószándékát és azt sugallja, hogy az Ő parancsa az ember szabadságának és jogainak csorbítását jelenti. Mikor észreveszi Éva válaszából, hogy a mag gyökeret eresztett, hozzáteszi a hitetlenség és büszkeség magvait, tagadván, hogy a vétek halált eredményezne, s világosan célozgatva rá, hogy a parancs abból az önző célból hangzott el, hogy az embert alávetettségben tartsa. Azt állítja, hogy a fáról evés után az ember hasonlóvá válik Istenhez. Az így okozott magasröptű elvárások miatt Éva egyre áthatóbb pillantásokkal méregette a fát, s minél tovább nézegette, annál jobbnak látszott számára a gyümölcs. Végül a kívánság a csúcsára jutott, evett, majd adott a férjének is és az is evett.

2. A KÍSÉRTÉS MAGYARÁZATA. Gyakran kísérleteztek azzal, sőt még ma is kísérleteznek, hogy kimagyarázzák a bűneset történelmi jellegét. Egyesek úgy tekintenek az 1Móz3 egészére, mint allegóriára, mely az ember saját megromlását festi le figuratív módon. Barth és Brunner az ember eredeti állapotát és a bűnesetet mítosznak vélik. A teremtés és a bűneset egyike sem a történelemhez, hanem a szuper-történelemhez tartoznak (Urgeschichte), következésképpen mindkettő egyformán felfoghatatlan. A Genezis története mindössze azt tanítja nekünk, hogy jóllehet most az ember képtelen bármi jót cselekedni és alá van vetve a halálnak, ennek mégsem kell szükségszerűen így lennie. Az ember számára lehetséges a bűntől és a haláltól való megszabadulás az Istennel való közös élet által. Ez a élet van lefestve nekünk a paradicsomi történetben, s ez előre megmutatja nekünk azt az életet, melyet Benne kapunk meg, Akinek Ádám az előképe volt, nevezetesen Krisztusban. A Paradicsom nem konkrét hely, melyre rámutathatunk, hanem ott van, ahol Isten az Úr és az ember és minden más teremtmény szándékosan az Ő alárendeltjei. A múlt Paradicsoma túl van az emberi történelem határán. Barth mondja: „Mikor az ember történelme elkezdődött, mikor az ember ideje a kezdetét vette, mikor az idő és a történelem elkezdődtek ott, ahol az emberé volt az első és az utolsó szó, a Paradicsom eltűnt”.[130] Brunner hasonló stílusban beszél, mikor ezt mondja. „Ahogyan a teremtés vonatkozásában is hiába kérdezzük: Hol, és mikor történt, úgy a bukás esetében sem más a helyzet. A teremtés és a bukás egyaránt a látható történelmi valóságon túl vannak”.[131]

Mások, akik nem tagadják a Genezisben szereplő történet történeti jellegét, azt vallják, hogy a kígyót legalábbis nem szó szerint vett állatnak kell érteni, hanem csak egy névnek, vagy az érzéki vágy, a szexuális vágy, a tévelygő gondolkodás, vagy a Sátán jelképének. Ismét mások azt állítják, hogy legalábbis a kígyó szavait átvitt értelemben kell venni. Mindezek és a hasonló magyarázatok azonban tarthatatlanok a Szentírás fényében. Az 1Móz3:1-7-ez

[130] *God’s Search for Man*, 98. oldal
[131] *Man in Revolt*, 142. oldal

megelőző és az azt követő verseket nyilvánvalóan tisztán történelmi beszámolónak szánták. S hogy ezeket a Biblia szerzői így értették, világosan bizonyítható a rengeteg kereszthivatkozásból, például Jób31:33, Préd7:29, Ézs43:27, Hós6:7, Rm5:12,18-19, 2Kor5:21, 2Kor11:3, 1Tim2:14, következésképpen nincs jogunk azt tartani, hogy ezeket a verseket, melyek a történet szerves részét képezik, átvitt értelemben kellene értelmezni. Sőt, a kígyó természetesen szerepel az állatok között az 1Móz3:1-ben, s nem lenne sok értelme a „kígyó" szót a „Sátán" szóval helyettesíteni. Az 1Móz3:14-15 büntetése szó szerint vett kígyót előfeltételez, s Pál sem fogja fel másként a kígyót a 2Kor11:3-ban. S bár fel lehet fogni a kígyót úgy, mint ami jelképesen beszél a fortélyos cselekedetek eszközeivel, nem látszik lehetségesnek úgy elgondolni, mint ami ezen a módon folytatja le a beszélgetést az 1Móz3-ban. A Szentírás világosan jelzi, hogy a kígyó nem volt más, mint a Sátán eszköze, s hogy Sátán volt a tényleges kísértő, aki a kígyóban és a kígyón keresztül munkálkodott pontosan úgy ahogyan azután embereken és disznókon keresztül is tette, Jn8:44, Rm16:20, 1Kor11:3, Jel12:9. A kígyó alkalmas eszköze volt a Sátánnak, mert ő a bűn megszemélyesítése és a kígyó jelképezi a bűnt, (a) annak fortélyos és félrevezető természetével, és (b) mérges marásával, mellyel megöli az embert.

3. ELBUKÁS A KÍSÉRTÉS ÁLTAL ÉS AZ EMBER MEGMENTHETŐSÉGE. Azt mondják, a tény, hogy az ember bukását kívülről jött kísértés okozta, lehet az egyik oka annak, hogy az ember megmenthető a bukott angyalokkal ellentétben, akik nem voltak kitéve külső kísértésnek, hanem a saját belső természetük ösztönzése folytán buktak el. Ugyanakkor semmi bizonyosat sem mondhatunk erről. Bármi is legyen a kísértés jelentősége ebben a vonatkozásban, az természetesen nem elégséges annak megmagyarázására, hogy egy olyan szent lény, mint Ádám, miképpen bukhatott el a bűnben. Számunkra lehetetlenség azt megmondani, hogy miképpen találhatott a kísértés kapcsolódási pontot egy szent személyben. S még nehezebb megmagyarázni a bűn eredetét az angyalvilágban.

E. A bűn eredetének evolúciós magyarázata

Természetes, hogy az evolúció következetes elmélete nem ismerheti el a bukás tantételét, s egy sor liberális teológus is elvetette azt, mint az evolúció elméletével össze nem egyeztethetőt. Igaz, van néhány inkább konzervatív teológus, például Denney, Gore és Orr, akik fenntartásokkal bár, de elfogadják az ember eredetének evolucionista beszámolóját, s úgy érzik, hogy ez bizonyos értelemben hagy valamennyi helyet a bukás történetének. Lényeges azonban, hogy ők mindannyian úgy fogják fel a bukás történetét, mint valamely erkölcsi megtapasztalás, vagy valamely tényleges, a történelem kezdetén bekövetkezett, szenvedést és halált eredményező erkölcsi katasztrófa mitikus, vagy allegorikus leírását. Ez azt jelenti, hogy nem fogadják el a bűneset történetét valóságos történelmi beszámolónak, ami az Éden kertjében zajlott le. Tennant a Hulsean Lectures on *The Origin and Propagation of Sin*[132] című anyagában, valamennyire részletes és érdekes beszámolóját adta a bűn eredetének az evolúciós szempontból. Elismeri, hogy az ember nem igazán származtathatja a bűnt állati őseitől, mivel azokban nem volt bűn. Ez azt jelenti, hogy az ösztönök, hajlamok, vágyak és minőségek, melyeket az ember az állatoktól örökölt, önmagukban nem nevezhetők bűnnek. Feltételezése szerint ezek csak a bűn *alapanyagát* alkotják, s nem válnak tényleges bűnökké mindaddig, míg az erkölcsi tudat fel nem ébred az emberben, s ezek megmaradnak az emberek cselekedeteit meghatározó irányító szerepben, szembeszállva a lelkiismeret hangjával és az erkölcsi szankciókkal. Azt vallja, hogy fejlődése soráén az ember fokozatosan vált erkölcsi lénnyé határozatlan akarattal, de nem magyarázza meg, hogy miképpen lehetséges efféle akarat ott, ahol az evolúció törvénye uralkodik, s miért tekinti ezt az akaratot a bűn egyetlen okának. Úgy határozza meg a bűnt, mint „az akarat cselekedetét, mely a gondolatokban, szavakban, vagy

[132] III: fejezet

tettekben fejeződik ki az illető lelkiismeretével, a jóról és a gonoszról alkotott fogalmával, erkölcsi törvényismeretével és Isten akaratával szemben".[133] Az emberi faj fejlődése során az erkölcsi normák egyre szigorúbbakká váltak, és a bűn szörnyűsége növekedett. A bűnös környezet csak fokozza a bűntől való tartózkodás nehézségeit. Tennant eme nézete nem hagy helyet az ember bukása számára a szó általánosan elfogadott értelmében. Tennant nyíltan elveti a bűneset tantételét, amit az egyház minden nagy hitvallása elfogadott. W. H. Johnson mondja: „Tennant kritikusai egyetértenek abban, hogy elmélete nem hagy helyet a bűnbánó szív kiáltásának, mely nemcsak megvallja az egyes bűnös cselekedeteket, de ki is jelenti: Vétekben formáltattam; a halál törvénye van a tagjaimban".[134]

F. Az ősbűn eredményei

Az ember első vétke a következő eredményekkel járt:

1. Az ősbűn azonnali velejárója, következésképpen nem igazán az eredménye a szó szoros értelmében az emberi természet teljes romlottsága lett. Bűnének fertőzése azonnal szétáradt az egész emberben, természetének egyetlen pontját sem hagyta érintetlenül, s megrontotta a test és a lélek minden képességét és adottságát. Az ember eme legteljesebb megromlását világosan tanítja a Szentírás, 1Móz6:55, Zsolt14:3, Rm7:18. A teljes romlottság itt nem azt jelenti, hogy az emberi természet azonnal annyira romlottá vált, amennyire csak válhatott. Az akaratban ez a romlottság a lelki tehetetlenségben nyilvánult meg.

2. Az előzőekhez azonnal kapcsolódó dolog volt az Istennel a Szentlelken át fennálló közösség elvesztése. Ez nem más, mint az előző bekezdésben említett teljes romlás másik oldala. A kettő összekombinálható egyetlen kijelentéssé, mely szerint az ember elveszítette Isten képmását az eredeti igazságosság vonatkozásában. Elszakadt az élet és áldottság valódi forrásától, s ennek eredménye a lelki halál lett, Ef2:1,5,1,12, 4:18.

3. A változás az ember tényleges állapotában megmutatkozott a tudatában is. Először is fellépett a beszennyezettség tudata, ami a szégyen érzésében nyilvánult meg, valamint ősszüleink esetében a mezítelenségük eltakarására tett erőfeszítésekben is. Másodszor fellépett a bűntudat, amely a vádoló lelkiismeretben fejeződött ki, valamint az Istentől való félelemben, amit sugallt.

4. Nemcsak a lelki, de a fizikai halál is az ember ősbűnének következménye lett. A *posse non mori* állapotából lesüllyedt a *non posse non mori* állapotába. Vétkezvén arra ítéltetett, hogy visszatérjen a porba, melyből vétetett, 1Móz3:19. Pál azt mondja, hogy egy ember által jött be a halál a világba és mindenkire elhatott, Rm5:12, s hogy a bűn zsoldja a halál, Rm6:23.

5. A változás a lakóhely szükségszerű megváltozását is eredményezte. Az ember kiűzetett a Paradicsomból, mivel az a hely az Istennel való közösséget, s az ember teljesebb életét és a nagyobb áldottságát jelképezte, ha töretlenül folytatta volna az útját. El volt zárva az élet fájától, mivel ez jelképezte a cselekedeti szövetségben megígért életet.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Milyen különféle elméletek léteznek a bűn eredetéről? Milyen bibliai bizonyítékai vannak annak, hogy a bűn az angyalvilágból ered? Vajon a bűneset történetének allegorikus értelmezése fenntartható a Szentírás fényében? Van-e bármi helye a bukásnak az evolúció elméletében? Akarta-e Isten az ember bukását, vagy csak egyszerűen megengedte azt? Református tanításunk megteszi-e Istent a bűn szerzőjének? Miféle ellenvetések tehetők azzal az elképzeléssel szemben, hogy az emberek lelkei egy megelőző létezés során vétkeztek? Vajon igazságosan járt el Isten, mikor az emberiség lelki állapotát az első ember engedelmességétől, vagy engedetlenségétől tette függővé? Mit ért Barth és Brunner alatta, mikor úgy beszélnek az ember bukásáról, mint szuper-történelmi eseményről? Miért van az, hogy a cselekedeti szövetség tantétele oly csekély mértékű elfogadásra talál a református körökön kívül? Mi okozza ennek a tantételnek a széles körben megfigyelhető elhanyagolását manapság? Miért fontos fenntartani ezt a tantételt?

[133] 163. oldal
[134] *Can the Christian Now Believe in Evolution?* 136. oldal

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet, 605-624. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm De Foeders* 23-117. oldal, *De Peccato,* 17-26. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. II. kötet 32-54. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* 117-129. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 332-339. oldal, Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* I. kötet, 183-196. oldal, Schmidt, *Doct. Theol. of Ev. Luth. Church*, 239-242. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* I. kötet, 416-420. oldal, Litton, *Introd. to Dogm, Theol.* 133-136. oldal, Pope, *Chr. Theol*. II. kötet 3-28. oldal, II. kötet, 108. oldal, Raymond, *Syst. Theol*. II. kötet 50-63. 99. 111. oldal, Macintosh, *Theol. as an Empirical Science*, 216-229. oldal, McPherson, *Chr. Dogm*. 220-242. oldal, Orr, *God's Image in Man*, 197-240. oldal, Candlish, *The Bibl. Doctrine of Sin*, 82-89. oldal, Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, 29-68. oldal, Kuyper, *Uit het Woord, De Leer der Verbonden*, 3-221. oldal, Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, ugyanő, *The Concept of Sin*.

II. A bűn lényegi jellege

A bűn az egyik legszomorúbb, de egyúttal a legmegszokottabb tüneménye az emberi életnek. Része az emberiség közös tapasztalatának, következésképpen felhívja magára mindazok figyelmét, akik nem csukják be szándékosan a szemüket az emberi élet realitásai előtt. Egyesek egy ideig álmodozhatnak az ember lényegi jóságáról és szólhatnak megbocsátó szavakkal azokról a konkrét szavakról és tettekről, melyek nem ütik meg egy jó társadalom erkölcsi mércéjét oly módon, mintha azok csak gyarlóságok és gyengeségek lennének, melyekért az ember nem felelős, s amelyek készen állnak a korrekciós megfontolásoknak való alávettetésre. Ám ahogy múlik az idő, a külső reform eszközei sorra csődöt mondanak, s az egyik gonoszság elnyomása pusztán a másik szabadjára engedését szolgálja, így ezek a személyek elkerülhetetlenül kiábrándulnak. Tudatára ébrednek a ténynek, hogy csak valamiféle mélyen megbúvó betegség tüneteit gyógyítgatták, s hogy nemcsak a vétkek problémájával állnak szemben, azaz, az egyes bűnös cselekedetekével, hanem magának a bűnnek sokkal nagyobb és mélyebb problémájával, az emberi természetben öröklötten benne rejlő gonoszsággal. Manapság sok modernista nem vonakodik kimondani, hogy Rousseau tantétele az ember öröklött jóságáról a felvilágosodás egyik legkártékonyabb elméletének bizonyult, s most a bűn elismerésében a realizmus magasabb fokára való fellépésre szólítanak fel. Így Walter Horton, aki a realista teológia mellett száll síkra, és úgy véli, ez arra szólít fel, hogy fogadjunk el egyes marxista alapelveket, ezt mondja: „Hiszem, hogy az ortodox keresztyénség szilárd bepillantást ad az egész emberi nyomorúságba. Hiszem, hogy az alapvető emberi nehézség az akarat megromlása, az isteni bizalom elárulása, amit bűnnek nevezünk, s hiszem, hogy a bűn ebben az értelemben az egész faj betegsége, mely generációról generációra adatik tovább. Ezeket a dolgokat kijelentve az egyházatyák és a protestáns reformátorok úgy beszéltek, mint realisták, s képesek voltak az empirikus bizonyítékok tömegét összeszedni a nézetük alátámasztására”.[135] Annak a ténynek a fényében, hogy a bűn valóságos és egyetlen ember sem képes megszabadulni tőle ebben az életben, nem csoda, hogy mind a filozófusok, mind a teológusok felvállalták a bűn problémájával való megvívást, bár a filozófiában a dolog inkább a gonosság, semmint a bűnt problémájaként ismeretes. Röviden megvizsgálunk néhányat a gonoszság legfontosabb filozófiai elméletei közül, mielőtt megfogalmaznánk a bűn bibliai tantételét.

A. A gonoszság természetére vonatkozó filozófiai elméletek

1. A DUALISTA ELMÉLET. Ez a görög filozófiában meglevő elméletek egyike. A gnoszticizmus formájában bekerült a korai egyházba is. Felételezi a gonosz örökkévaló eredetét, s azt vallja, hogy az emberben a lélek képviseli a jó alapelvét, míg a test a gonoszét. Különböző okok miatt kérdőjelezhető meg: (a) Az álláspont filozófiailag tarthatatlan, mivel így van valami Istenen kívül, ami örökkévaló és független az Ő akaratától. (b) Ez az álláspont megfosztja a bűnt erkölcsi jellegétől azzal, hogy tisztán fizikai valamivé és az emberi akarattól függetlenné teszi, ezáltal ténylegesen lerombolja a bűn elképzelését. (c) Elveti az ember felelősségét is azzal, hogy a bűnt fizikai szükségszerűségnek tünteti fel. A bűn elől való egyetlen menekülés a testből való kiszabadulást jelenti.

2. ELMÉLET, MELY SZERINT A BŰN PUSZTÁN HIÁNY. Leibniz szerint a jelenvaló világ a lehetséges legjobb. A bűn létezését benne elkerülhetetlennek kell tekinteni. Nem vonatkoztatható Isten tevékenységére, következésképpen egyszerű tagadásnak, vagy hiánynak kell tekinteni, melynek nincs kiváltó oka. A teremtmény korlátai elkerülhetetlenné teszik. Ez az elmélet a bűnt megteszi a szükségszerű gonosznak, mivel a teremtmények

[135] *Realistic Theology*, 56. oldal

szükségszerűen korlátozottak, s a bűn ennek a korlátozott mivoltnak az elkerülhetetlen következménye. Arra irányuló erőfeszítései, hogy ne Istent tegye meg a bűn szerzőjének, kudarcot vallanak, mert még akkor is, ha a bűn puszta tagadás, melynek nincs kiváltó oka, Isten a szerzője azoknak a korlátozásoknak, melyből ered. Sőt, hajlamos eltörölni a megkülönböztetést az erkölcsi és a fizikai gonoszság között, mivel úgy mutatja be a bűnt, mint ami alig több az embert ért szerencsétlenségnél. Következésképpen hajlik rá, hogy eltompítsa az embernek a gonoszság, vagy a bűn szennyezése iránti érzékét, megsemmisítse a bűntudatot, és hatályon kívül helyezze az ember erkölcsi felelősségét.

3. ELMÉLET, MELY SZERINT A BŰN ILLÚZIÓ. Spinoza számára Leibnizhez hasonlóan a bűn csak fogyatékosság, korlátozás, melynek az ember tudatában van, de míg Leibniz a gonoszság fogalmát ebből a korlátozásból szükségszerűen eredőnek tekinti, addig Spinoza azt tartja, hogy az eredményeképpen fellépő bűntudat egyszerűen csak az ember tudásának hiányossága, mely képtelen mindent *sub specie aeternitatis* látni, azaz egységben Isten örökkévaló és végtelen lényegével. Ha az ember tudása elégséges lenne, azaz mindent látna Istenben, úgy nem lenne bűnfogalma, az egyszerűen nem létezne a számára. Ez az elmélet azonban, mely a bűnt tisztán negatív valaminek tünteti fel, nem ad számot annak borzalmas pozitív következményeiről, melyről az emberiség egyetemes tapasztalata a legmeggyőzőbb módon tesz bizonyságot. Ha következetesen keresztülvisszük, hatályon kívül helyez minden erkölcsi megkülönböztetést és az afféle fogalmakat, mint az „erkölcsi jelleg", és az „erkölcsi irányítás" üres frázisokká silányítja. Valójában az ember egész életét puszta illúzióvá egyszerűsíti le: tudása, tapasztalata, lelkiismeretének bizonyságtétele, stb. mind-mind elégtelen. Sőt, ellentmond az emberiség ama tapasztalatának, hogy a legnagyobb koponyák gyakorta a legbűnösebbek, melyek közül Sátán a legnagyobb.

4. ELMÉLET, MELY SZERINT A BŰN AZ ISTEN-TUDAT HIÁNYA AZ EMBER ÉRZÉKI TERMÉSZETÉNEK KÖVETKEZTÉBEN. Ez volt Schleiermacher nézete. Szerinte az ember bűntudata az isten-tudatától függ. Mikor az istenérzet felébred az emberben, ő azonnal tudatára ébred az ő vele szemben álló alacsonyabbrendű természetének. Ez a szembenállás lényének magából az alkatából származik, az ő érzéki természetéből, lelkének a fizikai szervezettel való kapcsolatából. Ez tehát egy öröklött tökéletlenség, de olyan, melyet az ember bűnnek és véteknek érez. Viszont ez mégsem teszi meg Istent a bűn szerzőjének, mivel az ember hibásan fogja fel a saját tökéletlenségét bűnnek. A bűnnek nincs objektív létezése, hanem csak az ember tudatában létezik. Ez az elmélet azonban az embert alkatilag gonosszá teszi. A gonoszság benne volt az emberben még eredeti állapotában is, mikor az isten-tudat nem volt elegendően erős ahhoz, hogy uralkodjon az ember érzéki természetén. Ez kirívóan ellentétes a Szentírással, mikor azt vallja, hogy az ember hibásan határozza meg ezt a gonoszságot bűnnek, s így a bűnt és vétket tisztán szubjektívvé teszi. S bár Schleiermacher igyekszik elkerülni ezt a következtetést, mégis megteszi Istent a bűn felelős szerzőjévé, mert Ő az ember érzéki természetének Alkotója. Egyúttal a tények be nem fejezett általánosításán is alapszik, mivel nem képes számot adni arról a tényről, hogy az ember legundorítóbb bűnei közül sok nem a fizikai, hanem a lelki természetéhez tartoznak, például a kapzsiság, az irigység, a büszkeség, a rosszakarat és mások. Sőt, elvezet ahhoz a legabszurdabb következtetéshez például, hogy az aszkétizmus az érzéki természet gyengítésével szükségszerűen gyengíti a bűn hatalmát, hogy az ember egyre kevéssé bűnös, amint a korának előre haladtával az érzékszervei gyengülnek, hogy a halál az egyedüli megváltás, s hogy a testüktől megfosztott lelkeknek, beleértve magát a Gonoszt is, nincsen bűnük.

5. ELMÉLET, MELY SZERINT A BŰN AZ ISTENNEL SZEMBENI BIZALOM HIÁNYA ÉS AZ Ő ORSZÁGÁVAL VALÓ, A TUDATLANSÁGBÓL FAKADÓ SZEMBENÁLLÁS. Schleiermacherhez hasonlóan Ritschl is kihangsúlyozza a tényt, hogy a bűnt csak a keresztyén tudat szemszögéből lehet megérteni. Akik a keresztyén vallás határain kívül állnak, s akik még mindig nem ismerik a megváltás megtapasztalását, azok nem ismerik a

bűnt. Isten megváltó munkájának hatására az ember tudatára ébred az Istennel szembeni bizalma hiányának és az Isten országával való szembenállásának, ami a legnagyobb jó. A bűnt nem az embernek az Isten törvénye iránti viselkedése határozza meg, hanem az Istennek az Ő országának felállítására irányuló céljához való viszonya. Az ember ezt a hibáját, hogy nem teszi meg saját céljának Isten célját, bűnnek tulajdonítja, de Isten csak tudatlanságnak tekinti, s mivel tudatlanság, megbocsátható. Ritschl eme nézete emlékeztet annak a görög szólásmondásnak az ellentétére, mely szerint a tudás erény. Ez teljesen képtelen érvényre juttatni azt a bibliai álláspontot, hogy a bűn elsősorban Isten törvényének a megszegése, s ezért teszi az embert bűnössé Isten szemében és méltóvá az ítéletre. Sőt, az elképzelés, mely szerint a bűn tudatlanság, ellentmond a keresztyén tapasztalat hangjának. Az ember, akit bűntudat terhel, természetesen nem ezt érzi róla. Ő hálás hogy nemcsak a tudatlanságból elkövetett bűnei bocsáttattak meg, hanem minden más bűne is, a Szentlélek káromlása bűnének kivételével.

6. ELMÉLET, MELY SZERINT A BŰN ÖNZÉS. Erre az álláspontra helyezkedett mások mellett M. Müller és A. H. Strong is. Egyesek, akik erre az álláspontra helyezkedtek az önzést pusztán az önzetlenség és jóindulat ellentétének tekintik, mások úgy értelmezik, mint inkább az én, semmint Isten kiválasztását a szeretet legfőbb tárgyaként. Nos, ez az elmélet, különösen mikor úgy fogja fel az önzést, mint az énnek az Isten helyére állítását, messze a legjobb az összes között. Mégis, aligha nevezhető kielégítőnek. Bár minden önzés bűn, s minden bűnben benne van az önzés eleme, mégsem mondható, hogy az önzés a bűn lényege. A bűnt csak az Isten törvényéhez viszonyítva lehet helyesen meghatározni, s ez a viszonyítás teljességgel hiányzik a vizsgált meghatározásból. Sőt, jelentős mennyiségű bűn létezik, melyben az önzés egyáltalán nem az uralkodó elv. Mikor egy szegénységtől sújtott apa látja a feleségét és gyermekeit az éhségtől senyvedni, s végül kétségbeesett segíteni vágyásában lopásra vetemedik, az aligha nevezhető tiszta önzésnek. Még az is lehet, hogy az én gondolata teljességgel hiányzik belőle. Az ellenségeskedés Istennel, a szív keménysége, a megátalkodottság és a hitetlenség mind iszonyatos bűnök, de nem sorolhatók egyszerűen az önzés kategóriájába. S természetesen a nézet, miszerint minden erény önzetlenség, vagy jóindulat, ami látszólag a vizsgált elmélet szükségszerű következménye, legalábbis az egyik formájában, nem áll meg. Egy cselekedet nem szűnik meg erényesnek lenni, mikor véghezvitele eleget tesz természetünk bizonyos követelményének és kielégíti azt. Sőt, az igazságosság, a hűség, az alázatosság, a türelem, a béketűrés és más erények kifejleszthetők, vagy gyakorolhatók nemcsak mint a jóindulat formái, hanem öröklötten kitűnő erények, nem pusztán csak mások boldogságát támogatandók, hanem azért, amik önmagukban.

7. ELMÉLET, MELY SZERINT A BŰN BENNE FOGLALTATIK AZ EMBER TERMÉSZETE ALACSONYABBRENDŰ HAJLAMAINAK A FOKOZATOSAN KIFEJLŐDŐ ERKÖLCSI TUDATTAL VALÓ SZEMBENÁLLÁSÁBAN. Ezt a nézetet, amint az előzőekben rámutattunk, Tennant fejlesztette ki Hulsean Lectures című munkájában. A bűnnek eme tantétele az evolúcióelméletnek megfelelően lett megalkotva. A természetes impulzusok és az öröklött minőségek, melyek a vadállatoktól származtak, alkották a bűn nyersanyagát, ám ezek valójában mindaddig nem váltak bűnné, míg nem szálltak szembe az emberiség fokozatosan felébredő erkölcsi érzékével. McDowall és Fiske elméletei hasonló vonalak mentén mozognak. A Tennant által vázolt elmélet megáll valahol félúton az ember bibliai nézete és az evolúciós nézete között, hol ide, hol oda billenve. Feltételezi, hogy az embernek szabad akarata volt az erkölcsi tudat felébredése előtt, így képes volt választani, mikor egy erkölcsi ideál elé állították, de nem magyarázza meg, miképpen vagyunk képesek felfogni a szabad és határozatlan akaratot az evolúció folyamatában. A bűnt az erkölcsi törvény megsértésére korlátozza, amit az erkölcsi ideál világos tudatában követtek el, s amit következésképpen a tudat gonoszságnak ítélt. Ténykérdés, hogy ez pusztán a bűn régi pelágiánus nézete, melyet beleillesztettek az evolúció elméletébe, így nyitva áll minden ellenvetés előtt, melyek a pelagiánizmust terhelik.

A radikális hiba mindezen elméletekben az, hogy úgy próbálják meg meghatározni a bűnt, hogy közben nem veszik figyelembe, hogy a bűn lényegében az Istentől való elszakadás, az Istennel való szembenállás, és Isten törvényének a megszegése. A bűnt mindig az embernek az Istennel és az Ő akaratával való viszonya fogalmaival kell meghatározni, amiképpen az kifejeződik az erkölcsi törvényben.

B. A bűn bibliai elképzelése

A bűn bibliai eszméjének megadásához szükséges néhány részletre ráirányítanunk a figyelmünket.

1. A BŰN A GONOSZSÁG SPECIFIKUS FAJTÁJA. Jelenleg nagyon sokat hallunk a gonoszságról, de viszonylag keveset a bűnről, s ez kissé félrevezető. Nem minden gonoszság bűn. A bűnt nem szabad összekeverni a fizikai gonoszsággal, azzal, ami ártalmas, vagy végzetes. Nemcsak a bűnről, hanem a betegségről is beszélhetünk gonoszságként, s ebben az esetben a „gonoszság" szót két teljesen különböző értelemben használjuk. A fizikai felett van az erkölcsi szféra, melyre az erkölcsi jó és gonosz közötti ellentét vonatkozik, s csak ebben a szférában beszélhetünk a bűnről. De még ebben a szférában sem kívánatos a „gonoszság" szót a „bűnnel" helyettesíteni minden további korlátozás nélkül, mivel utóbbi specifikusabb az előzőnél. A bűn erkölcsi gonoszság. A Szentírás által a bűn leírására használt legtöbb név annak erkölcsi jellegére mutat rá. A *chatta'th* úgy hívja fel rá a figyelmet, mint cselekedetre, mely elvéti a célt és a helyes iránytól való eltérésből áll. Az *'avel* és az *'avon* azt jelzik, hogy ez az épség és egyenesség hiánya, eltérés a kijelölt úttól. A *pesha'* úgy utal rá, mint lázadásra, vagy a jogos tekintélynek való alávettetés elutasítására, a törvény pozitív megszegésére, és a szövetség megszegésére. S a *resha'* úgy mutat rá, mint a törvénytől való vétkes és bűnös eltávolodásra. Továbbá, az *asham'* vétekként, a *ma'al* hitetlenségként és árulásként, az *'aven* hiábavalóságként, az *'avah* pedig a természet torzulásaként (elvetemültségként) írja le. A megfelelő újszövetségi szavak a *hamartia, adikia, parabasis, paraptoma, anomia, paranomia,* és mások, ugyanerre az elképzelésre mutatnak. Eme szavak használatának, valamint annak a módnak a fényében, ahogyan a Biblia rendszerint a bűnről beszél, kétség sem férhet annak erkölcsi jellegéhez. Ez nem olyan szerencsétlenség, mely véletlenül szakadt rá az emberre, mérgezte meg az életét és döntötte romba a boldogságát, hanem egy gonosz út, melyet az ember szándékosan választott, s ami kimondhatatlan nyomorúsággal jár együtt. Alapvetően ez nem valami passzív dolog, mint a gyengeség, vagy a tökéletlenség, amelyért nem lehet minket felelősségre vonni, hanem aktív szembenállás Istennel, és az Ő törvényének pozitív megszegése, mely a bűnösséget alkotja. A bűn az ember szabad, de gonosz választása. Ez Isten Igéjének nyilvánvaló tanítása, 1Móz3:1-6, Ézs48:8, Rm1:18-32, 1Jn3:4. Az evolúciós filozófia alkalmazása az Ószövetség tanulmányozására egyes tanítókat arra a meggyőződésre juttatott, hogy a bűn erkölcsi eszméje a próféták koráig nem fejlődött ki, ám ezt a nézetet nem igazolja az a mód, ahogyan a Szentírás legkorábbi könyvei beszélnek a bűnről.

2. A BŰNNEK ABSZOLÚT JELLEGE VAN. Az erkölcsi szférában az ellentét a jó és a rossz között abszolút. Nincsen semleges kapcsolat a kettő között. Bár mindkettőn belül léteznek fokozatok, a kettő között fokozatok nincsenek. Az átmenet az egyikből a másikba nem mennyiségi, hanem minőségi jellegű. Egy jó erkölcsi lény nem válik gonosszá egyszerűen azáltal, hogy elfogy a jósága, hanem csak egy radikális minőségi változással, a bűnhöz fordulva. A bűn nem a kisebb fokú jóság, hanem a pozitív gonoszság. Ezt a Biblia világosan tanítja. Az, aki nem szereti Istent, ezáltal mondatik gonosznak. A Szentírás nem ismeri a semlegesség pozícióját. Arra buzdítja a gonoszt, hogy térjen meg az igazságossághoz, időnként pedig úgy beszél a jóról, mint aki gonoszságba esik, de egyetlen esetben sem jelzi, hogy az egyik, vagy a másik semleges területen landolna. Az ember vagy a jó, vagy a rossz oldalon áll, Mt10:32-33, 12:30, Lk11:23, Jak2:10.

3. A BŰNNEK MINDIG VAN KAPCSOLATA ISTENNEL ÉS AZ Ő AKARATÁVAL. A korábbi dogmatikusok megértették, hogy lehetetlenség kialakítani a bűn helyes fogalmát anélkül, hogy Istennel és az Ő akaratával való viszonyban vizsgálnánk, következésképpen kihangsúlyozták ezt az összetevőjét és úgy beszéltek a bűnről, mint „az Isten törvényének való meg nem felelésről". Ez kétségtelenül a bűn helyes *formális* meghatározása. De felmerül a kérdés: Mi is a pontos materiális tartalma a törvénynek? Mit követel? Ha ezt a kérdést megválaszoljuk, lehetségessé válik annak meghatározása, hogy micsoda a bűn *materiális értelemben*. Nos, kétségtelen, hogy a törvény hatalmas központi követelése *az Isten szeretete*. S ha materiális nézőpontból az erkölcsi jóság Isten szeretetét jelenti, akkor az erkölcsi gonoszságnak az ellenkezőjét kell jelentenie. Ez az Istentől való elkülönülés, az Istennel való szembenállás, Isten gyűlölete, s ez Isten törvényének folyamatos megsértésében nyilvánul meg gondolatban, szóban és tettben. A következő igeversek világosan megmutatják, hogy miképpen fogja fel a Szentírás a bűnt Istennel és az Ő törvényével való kapcsolatban, legyen az akár a szívek hústábláira írva, akár Mózes által megadva, Rm1:32, 2:12-14, 4:15, Jak2:9, 1Jn3:4.

4. A BŰN MAGÁBAN FOGLALJA MIND A VÉTKEZÉST, MIND A BESZENNYEZŐDÉST. A vétkesség a büntetést érdemlő állapot, vagy a büntető felelősség a törvény, vagy egy erkölcsi követelmény megszegéséért. Kifejezi azt a viszonyt, amelyben a bűn az igazságszolgáltatással, vagy a törvény büntetésével áll. Ám a szónak még így is kettős értelme van. Jelentheti a bűnös öröklött minőségét, nevezetesen a méltatlanságát, érdemtelenségét, vagy bűnös mivoltát, mely büntetésre méltóvá teszi őt. Dabney erről „potenciális bűnösségként" beszél. Ez elválaszthatatlan a bűntől, soha nem található meg valakiben, aki személyesen nem bűnös, továbbá állandó, azaz ha egyszer létrejött, bocsánattal nem lehet eltörölni. De jelentheti az igazságosság kielégítésének kötelezettségét is, a bűn büntetésének megfizetését, a „tényleges bűnösséget", ahogyan Dabney nevezi.[136] Ez nincs öröklötten benne az emberben, hanem annak a törvényadónak a büntető rendelete, aki kiszabja bűnös büntetését. Ez csak a törvény jogos követeléseinek kielégítésével törölhető el, akár személyesen, akár helyettesítés útján. Jóllehet sokan tagadják, hogy a bűn magában foglalja a bűnösséget, ez nincs összhangban azzal a ténnyel, hogy a bűn büntetéssel fenyegettetett meg és ténylegesen ki is szabatott rá a büntetés, s világosan ellentmond a Szentírás világos kijelentéseinek, Mt6:12, Rm3:19, 5:18, Ef2:3. A beszennyeződés alatt mi azt az öröklött romlottságot értjük, melynek minden bűnös alá van vetve. Ez minden egyén életében realitás. Ez nem fogható fel bűnösség nélkül, bár a büntetőjogi kapcsolatban foglalt bűnösség felfogható közvetlen *beszennyeződés* nélkül is. Mégis, mindig követi a beszennyeződés. Mindenki, aki Ádámban bűnös, ennek eredményeképpen romlott természettel születik. A bűn szennyezését világosan tanítja a Szentírás az olyan igehelyekben, mint Jób14:4, Jer17:9, Mt7:15-20, Rm8:5-8, Ef4:17:19.

5. A BŰNNEK TRÓNUSA VAN A SZÍVBEN. A bűn nem a lélek valamely jellemzőjében, hanem a szívben fészkel, mely a bibliai pszichológiában a lélek központi szerve, melyből az életnek dolgai származnak. S ebből a középpontból a befolyás és a tevékenység kiterjed az értelemre, az akaratra, a fizikai tulajdonságokra, röviden, az egész emberre, beleértve a testét is. Bűnös állapotában az egész ember Isten nemtetszésének a tárgya. Bizonyos értelemben mondható, hogy a bűn az ember akaratából eredt, de ebben az esetben az akarat nem valamiféle konkrét akarást, hanem inkább az ember akarati természetét jelenti. Mikor a bűn belépett a világba, létezett a szív hajlamossága a tényleges akarat alatt. Ez a nézet teljes harmóniában áll a Szentírásnak az alábbi igehelyeken olvasható tanításával: Péld4:23, Jer17:9, Mt15:19-20, Lk6:45, Zsid3:12.

6. A BŰN NEM MINDIG ÉSZREVEHETŐ CSELEKEDETEKBEN NYILVÁNUL MEG. A bűn nemcsak a látható tettekben jelenik meg, hanem a bűnös szokásokban és a lélek

[136] *Christ Our Penal Substitute*, 10. és azt követő oldalak

bűnös állapotában is. Ez a három az alábbi módon kapcsolódnak egymáshoz: A bűnös állapot az alapja a bűnös szokásoknak, s ezek a bűnös cselekedetekben nyilvánulnak meg. Az is igaz azonban, hogy a bűnös cselekedetek ismételgetése bűnös szokások kialakulásához vezet. Az ember bűnös cselekedetei és hajlamai a romlott természetre vezetendők vissza és a magyarázatukat ott kell keresni. Az előző bekezdésben idézett igehelyek alátámasztják ezt a nézetet, mert világosan bizonyítják, hogy az ember helyzete, vagy állapota teljességgel romlott. S ha még mindig fel kell tenni a kérdést, hogy vajon a Szentírás által „testnek" nevezett természeti ember gondolatait és fizikai tulajdonságait úgy kell-e tekintenünk, mint amik tartalmazzák a bűnt, ezt megválaszolhatjuk az alábbi igehelyekre mutatva: Mt5:22,28, Rm7:7, Gal5:17,24 és mások. Zárásképpen elmondhatjuk, hogy a bűn meghatározható úgy, mint *az Isten törvényének való meg nem felelés akár tettben, akár hajlamban, akár állapotban*.

C. A bűn pelágiánus nézete

A bűn pelágiánus nézete nagyon eltérő az imént felvázolttól. Az egyetlen hasonlósági pont abban rejlik, hogy a pelágiánus is az Isten törvényével való viszonyában szemléli a bűnt, s úgy tekint rá, mint a törvény megszegésére. Minden más részletében azonban jelentősen különbözik a bibliai és az ágostoni nézetektől.

1. A PELÁGIÁNUS NÉZET MEGFOGALMAZÁSA. Pelagius az ember természetes képességéből indul ki. Alapvető tétele ez: Isten megparancsolta az embernek, hogy cselekedje a jót, ezért az embernek rendelkeznie kell az ehhez szükséges képességgel. Ez azt jelenti, hogy az embernek szabad akarata van a szó abszolút értelmében, tehát képes dönteni a jó mellett, vagy ellene, s képes tenni a jót is ugyanúgy, ahogyan a gonoszt. Az erkölcs nem függ semmiféle erkölcsi jellegtől az emberben, mert az akarat teljességgel határozatlan. Ebből természetesen következik, hogy nem létezik olyasmi, mint az egyén erkölcsi fejlődése. A jó és a gonosz az ember külön cselekedeteiben rejtőznek. Ebből az alapvető álláspontból Pelágius doktrínális tanítása természetesen következik. A bűn csak az akarat egyes cselekedeteiben foglaltatik benne. Nem létezik bűnös természet, sem bűnös hajlamok. A bűn mindig a gonoszság szándékos választása azzal az akarattal, mely tökéletesen szabad, s egyformán képes mind a jót, mind a gonoszat választani. Ám ha ez így van, abból elkerülhetetlen a következtetés, hogy Ádám nem a pozitív szentség, hanem az erkölcsi egyensúly állapotában teremtetett. Állapota az erkölcsi semlegesség állapota volt. Nem volt sem jó, sem rossz, így tehát nem volt erkölcsi jelleme, hanem kiválasztotta a gonoszt és így vált bűnössé. S minthogy a bűn csak az akarat egyes cselekedeteiben van benne, a nemzés útján való terjedésének elképzelése abszurdum. A bűnös természet, ha egyáltalán van ilyen, szállhat atyáról fiúra, de a bűnös cselekedetek így nem terjedhetnek. Ez az eset természeténél fogva lehetetlenség. Ádám volt az első bűnös, de bűne semmilyen értelemben sem szállt át utódaira. Nincs eredendő bűn. A gyermekek a semlegesség állapotában születnek, pontosan ott kezdvén a pályafutásukat, ahol Ádám kezdte, kivéve, hogy hátráltatja őket az a sok gonosz példa, amit maguk körül látnak. Jövőbeni útjukat saját szabad választásuknak kell meghatároznia. A bűn egyetemességét elismerik, mivel minden tapasztalat erről tesz bizonyságot. Az utánzás és a vétkezés szokása miatt formálódik ki fokozatosan. Szigorúan szólva, a pelágiánus állásponttal nincsenek bűnösök, csak különálló bűnös cselekedetek. Ez a faj történelmének vallási koncepcióját a végtelenségig lehetetlenné teszi.

2. ELLENVETÉSEK A PELÁGIÁNUS NÉZETTEL SZEMBEN. Van néhány súlyos ellenérv a bűn pelágiánus nézetével szemben, melyek közül az alábbiak a legfontosabbak:

a. Az alapvető álláspont, mely szerint az ember csak azért felelős Istennek, amit képes elkövetni, abszolút ellentmond a lelkiismeretnek és Isten Igéjének. Tagadhatatlan tény, hogy ahogyan növekszik az ember a bűnben, úgy csökken a képessége a jó cselekvésére. Egyre nagyobb mértékben válik a bűn rabszolgájává. A most vizsgált elmélet szerint ez magában

foglalja a felelősség csökkenését is. Ez azonban egyenértékű annak kimondásával, hogy a bűn maga megváltja áldozatait azzal, hogy leveszi róluk a felelősséget. Minél bűnösebb egy ember, annál kevésbé felelős. Ezzel a nézettel szemben a lelkiismeret hangosan tiltakozik. Pál nem mondja, hogy a megkeményedett bűnösök, akiket a Rm1:18-32-ben ír le, valójában mentesültek a felelősség alól, hanem a halálra méltóknak tekinti őket. Jézus azt mondta a bűnös zsidóknak, akik dicsőítették a szabadságukat, de rendkívüli bűnösséget mutattak azzal, hogy megpróbálták Őt megölni, hogy ők a bűn rabszolgái, s azért nem értették meg az Ő beszédét, mert nem hallgatták az Ő szavát, ezért a bűneikben fognak meghalni, Jn8:21-22, 34, 43. Bár a bűn rabszolgái voltak, egyben felelősek is.

b. Tagadni, hogy az ember a természeténél fogva rendelkezik erkölcsi jellemmel, nem jelent mást, mint levonni őt az állat szintjére. E nézet szerint az ember életében minden, ami nem az akarat tudatos választása, mentes minden erkölcsi minőségtől. Az emberek tudata azonban egyetemesen bizonyságot tesz arról a tényről, hogy a jó és a rossz közötti ellentét vonatkozik az ember hajlamaira, vágyaira, hangulatára, és lelkiállapotára, s ezeknek is van erkölcsi jellegük. A pelagiánizmusban a bűn és az erény leegyszerűsödnek az ember felszínes tartozékaivá és semmi módon sem kapcsolódnak a belső életéhez. S az, hogy a Szentírás egészen másként látja ezt, nyilvánvaló az alábbi igehelyekből: Jer17:9, Zsolt51:8,12, Mt15:19, Jak4:1-2.

c. Az akarat választása, melyet az ember jellege semmi módon sem határoz meg, nemcsak pszichológiailag elképzelhetetlen, hanem erkölcsileg is értéktelen. Ha az ember jó cselekedete csak úgy véletlenül történik úgy, ahogyan történik, s nem lehet okát adni annak, hogy miért nem az ellenkezője történt, más szavakkal, ha a cselekedet nem az ember jellemének kifejeződése, akkor az minden erkölcsi értéket nélkülöz. A cselekedetnek csak a jellem kifejeződéseként van meg valóban a neki tulajdonított erkölcsi értéke.

d. A pelágiánus elmélet nem ad kielégítő magyarázatot a bűn egyetemességére. A szülők és nagyszülők rossz példája nem ad erre valódi magyarázatot. Annak a pusztán elvont lehetségessége, hogy az ember vétkezik, s még támogatást is kap ehhez a gonosz példákból, nem magyarázza meg, hogy miképpen történik az, hogy minden ember vétkezik. Mi a magyarázata annak, hogy az akarat mindig a bűn irányában fordul, soha nem az ellenkezőbe? Sokkal természetesebb dolog a bűn egyetemes diszpozíciójáról beszélni.

D. A bűn római katolikus nézete

Bár a Tridenti Zsinat kánonjai és rendeletei kissé kétértelműek a bűn tantételével kapcsolatban, az uralkodó római katolikus álláspont a bűnről az alábbiak szerint fogalmazható meg: A valódi bűn mindig magában foglalja az akarat tudatos cselekedetét. Igaz, hogy azok a hajlamok és szokások, melyek nincsenek összhangban Isten akaratával, bűnös jellegűek, ám mégsem nevezhetők bűnöknek s szó szoros értelmében. A bennünk lakozó érzéki vágy (érzékiség), ami a bűn hátterében áll, s ami felülkerekedett az emberben a paradicsomban, s kiváltván így az eredeti igazságosság *donum superadditum*-ának elvesztését, nem tekinthető bűnnek, csak a bűn *fomes*-ának, vagy gyújtóanyagának. Ádám leszármazottainak bűnössége elsősorban csak negatív állapot, mely annak a valaminek a hiányában rejlik, aminek meg kellene lennie, nevezetesen az eredeti igazságosságában, ami nem lényegi az emberi természet számára. Valami lényegi csak akkor hiányzik, vallják egyesek, ha a *justitia naturalis* szintén elveszett.

Az ellenvetések ezzel a nézettel szemben tökéletesen maguktól értetődőek abból, amit a pelágiánus elmélettel kapcsolatosan mondtunk. A puszta felemlegetésük bőven elegendőnek tűnik. Mivel ez a nézet azt vallja, hogy a valódi bűn csak az akarat szándékos cselekvésében és az észrevehető tettekben nyilvánul meg, a pelágiánizmussal szemben megfogalmazott érvek itt is megállják a helyüket. Az elképzelés, miszerint az eredeti igazságosság természetfeletti

módon adatott hozzá az ember természetes alkatához, s hogy ennek elveszítése nem vett el semmit az emberi természetből, bibliaellenes elképzelés, amint arra az emberben levő istenképmás elemzése során rámutattunk. A Biblia szerint az érzékiség bűn, valódi bűn, és a gyökere sok bűnös cselekedetnek. Ez a felszínre került, mikor a bűn bibliai nézetét tárgyaltuk.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Vajon a filozófia sikerrel magyarázta a bűn eredetét? Vajon a Szentírás igazolja azt a nézetet, hogy a bűnnek nincs erkölcsi jellege? Milyen ellenvetést lehet megfogalmazni azzal az állítással szemben, hogy a bűn csak hiány? Szubsztanciaként kell-e a bűnt felfognunk? Kiknek a neveivel lehet ezt a nézetet társítani? Vajon létezik a bűn a bűnöstől elkülönítve is? Hogyan tudjuk bizonyítani, hogy a bűnt mindig Isten törvényével kell megítélni? Vajon Pál a régi görög dualizmust részesítette előnyben, mikor „a bűn testéről" beszélt és s „hústest" fogalmat használta az ember bűnös természetének leírására? Helyeselhető-e a jelenlegi tendencia, mely inkább a „gonoszról", mintsem a „bűnről" beszél? Mit jelent a bűn szociális értelmezése? Vajon ez alapvetően annak fogja fel a bűnt, ami valójában?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet, 121-158. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm De Peccato* 27-35. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* II. kötet 130-192. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. II. kötet 21-32. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 306-317. oldal, McPherson, *Chr. Dogm*. 257-264. oldal, Pope, *Chr. Theol*. II. kötet 29-42. oldal, Orchand, *Modern Theories of Sin*, Moxon, *The Doctrine of Sin, Alexander*, *Syst. of Bibl. Theol.* I. kötet, 232-265. oldal, Orr, *God's Image in Man*, 197-246. oldal, Mackintosh, *Christianity and Sin*, v. ö. *Index*, Candlish, *The Bibl. Doctrine of Sin*, 31-44. oldal, Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, 92-117. oldal, Tennant, *The Concept of Sin*.

III. A bűn továbbadása

A Szentírás és a tapasztalat egyaránt arról tanítanak, hogy a bűn egyetemes, és a Biblia szerint ennek az egyetemességnek a magyarázata Ádám bukásában rejlik. Ezt a két dolgot, a bűn egyetemességét és Ádám bűnének az emberiség bűnével való egyetemes kapcsolatát vesszük most górcső alá. Jóllehet a bűn egyetemességét illetően nagyjából általános az egyetértés, Ádám és leszármazottai bűnének kapcsolatáról már különböző elképzelések születtek.

A. Történeti áttekintés

1. A REFORMÁCIÓ ELŐTT. Az apologéták írásai semmi határozottat sem tartalmaznak az eredendő bűnnel kapcsolatosan, míg Irenaeus és Tertullianus műveiben világosan szerepel, hogy bűnös állapotunk Ádám bukásának a következménye. Ám Ádám bűnének a leszármazottainak való közvetlen tulajdonításának elképzelése még számukra is idegen. Tertullianusnak realisztikus fogalmai voltak az emberiségről. Az egész emberi faj potenciálisan és számszerűen jelen van Ádámban, így vele együtt mindenki vétkezett, s vele együtt mindenki megromlott. Az emberi természet egésze vétkezett Ádámban, következésképpen ennek a természetnek minden megszemélyesítése szintén bűnös. Origenész, akit alaposan befolyásolt a görög filozófia, másként nézett a dologra, és úgyszólván egyáltalában nem ismert el semmiféle kapcsolatot Ádámnak és a leszármazottainak a bűne között. Ő az emberi fajban fellelhető bűnösség magyarázatát elsősorban minden léleknek a földi létezése előtti (pre-temporális) létezése során elkövetett személyes bűnökben találta meg, bár említi a nemzés bizonyos titokzatosságát is. Ágoston osztotta Tertullianus realista elképzelését. Jóllehet beszélt a „tulajdonításról", még nem Ádám bűnének az utódainak való közvetlen, vagy azonnali tulajdonítására gondolt. Az eredendő bűnnel kapcsolatos tantétele nem teljesen világos. Ez lehet annak a ténynek a következménye, hogy vonakodott választani a traduciánizmus és a kreácionizmus között. Bár kihangsúlyozza a tényt, hogy magként minden ember jelen volt Ádámban, s ténylegesen vétkeztek vele együtt, nagyon közel jut ahhoz az elképzeléshez is, hogy Ádámban, mint az ő képviselőjükben vétkeztek. A fő hangsúlyt azonban *a bűn rombolásának* továbbadására helyezte. A bűn nemzés útján terjedt, s Ádám bűnének ez a nemzés útján való tovaterjedése egyúttal a büntetése is. Wiggers nagyon röviden így foglalja össze ezt az elképzelést: „Az emberi természet romlottsága az egész fajban az első ember vétkének jogos büntetése volt, akiben az összes ember már létezett".[137] Ágoston nagy ellenfele, Pelágius tagadta a kapcsolatot Ádám bűne és a leszármazottaié között. Ő úgy látta, hogy a bűnnek a nemzés által való terjedése, amiképpen azt a lélek eredetének traduciánus elmélete foglalta magában, – amit eretnek hibának tekintett, – valamint Ádám bűnének bárki másnak tulajdonítása összeütközésbe kerülne az isteni becsületességgel.

A pelágiánus nézetet az egyház, valamint általánosságban a skolasztika, mely az Ágoston által kijelölt vonalak mentén gondolkodott, elvetették, miközben a hangsúly egész idő alatt inkább Ádám bűnének szennyezésén volt, semmint magán a bűnén. Szt. Viktor-i Hugó és lombardiai Péter azt tartották, hogy a tényleges érzékiség beszennyezi a spermát a nemzés aktusa során, s ez a szennyezés valamiképpen bepiszkítja a lelket is a testtel való egységében. Anselmus, Halesi Sándor és Bonaventúra az Ádám és a leszármazottai közötti kapcsolat realista elképzelése mellett törtek lándzsát. Az egész emberi faj jelen volt magként Ádámban, következésképpen vele együtt vétkeztek. Az ő engedetlensége az egész emberi faj engedetlensége volt. Egyidejűleg azonban a nemzést úgy tekintették, mint a bűnös természet továbbadásának *sine qua non*-ját. Bonaventúránál és utána másoknál az eredendő bűn és az

[137] *Augustinism and Pelagianism*, 88. oldal

eredeti beszennyeződés közötti különbség világosabban kifejeződött. Az volt az alapvető elképzelés, hogy Ádám bűne beszámíttatott minden egyes leszármazottjának. Ádám elszenvedte az eredeti igazságosság elvesztését, ezzel magára zúdította az isteni nemtetszést. Ennek eredményeképpen minden leszármazottja is megfosztatott az eredeti igaz mivoltától, s az isteni harag célpontjaivá váltak. Sőt, Ádám bűnének szennyezése is átadódott valamiképpen a leszármazottainak, ám ennek a továbbadódásnak a módja a vita tárgyát képezte a skolasztikusok között. Mivel nem voltak traduciánusok, tehát nem mondhatták, hogy a lélek, ami végső soron a gonoszság fészke, a nemzés útján került az atyáktól a fiakhoz, érezték, hogy kissé többet kellene mondani az öröklött gonoszság továbbadásáról. Egyesek azt mondták, hogy ez a testen át adatik tovább, ami azonnal megfertőzi a lelket, amint az kapcsolatba kerül vele. Mások, érezvén ennek a magyarázatnak a veszélyeit, a dolgot abban a puszta tényben keresték, hogy most minden ember abban az állapotban születik, melyben Ádám volt, mielőtt felruháztatott az eredeti igazságossággal, ezért alá van vetve a kordában nem tartott test és a lélek harcának. Aquinói Tamásnál a realista feszültség még erősebben a felszínre kerül, jóllehet mérsékelt formában. Rámutatott, hogy az emberi faj egy szervezetet alkot, s az, pontosan oly módon, ahogyan egyetlen testrész – mondjuk, a kéz – cselekedete, szintén egy személy cselekedetének minősül, így az emberiség szervezete egyik tagjának a bűne az egész szervezetnek tulajdoníttatik.

2. A REFORMÁCIÓ UTÁN. Bár a reformátusok nem értettek egyet a skolasztikusokkal az eredendő bűn természetének vonatkozásában, nézetük annak továbbadásáról nem tartalmazott egyetlen új elemet sem. Ádámnak, mint az emberi faj képviselőjének, valamint bűnének a leszármazottainak való „közvetlen” tulajdonításának elképzelései még nem fejeződnek ki világosan a munkáikban. Luther szerint mi az Ádámtól örökölt, bennünk lakozó bűn miatt számítunk bűnösöknek Isten előtt. Kálvin hasonlóképpen beszélt. Ő azt vallja, hogy mivel Ádám nemcsak csak ősapja, de a gyökere is volt emberi fajnak az így minden leszármazottja bűnös természettel születik, így mind Ádám bűnének vétke, mind a saját velük született romlott természetük bűnül tulajdoníttatik nekik. A szövetségi teológia fejlődése előtérbe hozta Ádámnak, mint az emberi faj képviselőjének az elképzelését, s elvezetett a világosabb megkülönböztetéshez Ádám bűne vétkének továbbadása és szennyezése között. Anélkül, hogy tagadná, hogy velünk született természetünk szintén bűnt képez Isten szemében, a szövetségi teológia kihangsúlyozta a tényt, hogy létezik Ádám bűnének „közvetlen” tulajdonítása azoknak, akiket a szövetség fejeként képviselt.

A szociniánusok és az arminiánusok egyaránt elvetették Ádám bűnének a leszármazottainak való tulajdonítását. Placeus, Saumur iskolájából a „közvetett” tulajdonítás elképzelését támogatta. Tagadván minden közvetlen tulajdonítást, azt vallotta, hogy mivel bűnös természetet örököltünk Ádámtól, rászolgáltunk arra, hogy ugyanúgy bánjanak velünk, mintha mi magunk követtük volna el az eredendő vétket. Ez újdonság volt a református teológiában, és Rivet könnyen bebizonyította ezt a bizonyságtételek hosszú sorának összegyűjtésével. Vita robbant ki, melynek során a „közvetlen” és „közvetett” tulajdonítást egymást kölcsönösen kizáró tantételeknek tartották, melyekben úgy tűnt, mintha a valódi kérdés az lenne, hogy vajon az ember az Isten szemében pusztán Ádámnak a neki tulajdonított bűne miatt bűnös, vagy egyszerűen csak az általa öröklött bűn miatt. Az előbbi nem volt a református egyházak tantétele, utóbbit pedig Placeus ideje előtt nem tanították. Utóbbi támogatásra lelt az új-angliai teológiában, s különösen az Új Iskola (New Haven) teológiájára vált jellemzővé. A modern liberális teológiában Ádám bűnének a leszármazottaira való továbbadásának tantételét teljességgel elvetették. A világban fellelhető gonoszság magyarázatát inkább az állati örökségben keresik, ami önmagában nem bűnös. Furcsa, úgymond, hogy még Barth és Brunner is, bár hevesen ellenzik a liberális teológiát, mégsem tekintik az emberi faj egyetemes bűnösségét Ádám bűne eredményének. A történelemben Ádám csak első vétkesként foglal el különleges helyet.

B. A bűn egyetemessége

Nagyon kevesen hajlanak arra, hogy tagadják az ember szívében a gonoszság jelenlétét, de sokban különböznek ennek a gonoszságnak a természetéről és az eredetéről alkotott elképzeléseiket illetően. Még a pelágiánusok és a szociniánusok is elismerik, hogy a bűn egyetemes. Ez az a tény, mely maga is felkelti mindenki figyelmét.

1. A VALLÁSOK ÉS A FILOZÓFIA TÖRTÉNETE BIZONYSÁGOT TESZNEK RÓLA. A vallások története bizonyságot tesz a bűn egyetemességéről. Jób kérdése, miszerint „hogy-hogy lehetne igaz a halandó Isten előtt?" olyan kérdés, mely nemcsak a speciális kijelentés birodalmában hangzott el, hanem azon kívül, a pogány világban is. A pogány vallások bizonyságot tesznek az egyetemes bűntudatról, s Felsőbbrendű Lénnyel való kibékülés szükségességéről. Létezik egy általános érzés, mely szerint az isteneket megsértették, és valamiképpen ki kell azokat engesztelni. Létezik a lelkiismeret egyetemes hangja, mely bizonyságot tesz a tényről, hogy az ember nem üti meg az ideál mértékét és bizonyos magasabbrendű Hatalom szemében ezért elítéltetik. Az oltárok bűzlenek az áldozatok vérétől, néha a saját édes gyermekeiket is feláldozzák, s az ismételgetett bűnvallások és a gonosztól való megszabadulásért elmondott imák – mind a bűntudatra mutatnak. A misszionáriusok ezzel találkoznak, akárhová is mennek. A filozófia története ugyanezt a dolgot jelzi. A korai görög filozófusok már küzdöttek az erkölcsi gonosz problémájával, s az ő koruktól fogva nincs olyan neves filozófus, aki figyelmen kívül hagyhatta volna azt. Mindegyikük kénytelen volt elismerni az egyetemességét annak a ténynek ellenére, hogy nem voltak képesek a jelenséget megmagyarázni. Igaz, létezett felszínes optimizmus a tizennyolcadik században, mely az ember eredendő jóságáról álmodozott, de ostobaságában szembeszállt a tényekkel és Kant élesen megrótta. Sok liberális teológus rákényszerült, hogy evangéliumi igazságként higgyen az ember eredendő jóságában és prédikálja azt, de manapság a legtöbbjük a múlt egyik legártalmasabb tévelygésének minősíti. Bizonyos, hogy az élet nem támaszt alá efféle optimizmust.

2. A BIBLIA VILÁGOSAN TANÍTJA. Vannak a Bibliában közvetlen, az emberek egyetemes bűnösségére mutató igehelyek, például az 1Kir8:46, Zsolt143:2, Péld20:9, Préd7:20, Rm3:1-12, 19-20, 23, Gal3:22, Jak3:2, 1Jn1:8,10. Bizonyos igehelyek azt tanítják, hogy a bűn az ember öröksége születésétől fogva, következésképpen már olyan korán jelen van az ember természetében, hogy nem tekinthető az utánzás eredményének, Zsolt51:7, Jób14:1, Jn3:6. Az Ef2:3-ban Pál azt mondja az efézusiaknak, hogy „*természet szerint* haragnak fiai" voltak Ebben az igeszakaszban a „természet szerint" kifejezés valami veleszületettre és eredendőre mutat rá, megkülönböztetvén attól, amit később szedtek össze. A bűn tehát valami eredendő dolog, melyben minden ember részt vesz, s ami mindannyiukat bűnössé teszi Isten előtt. Sőt, a Szentírás szerint a halál azokra is elhatott, akik soha nem vétkeztek Ádámhoz hasonlóan, személyes és tudatos cselekedettel, Rm5:12-14. Ez a szakasz azt jelzi, hogy a bűn már létezik a csecsemőkben azok erkölcsi tudatát megelőzően is. Mivel csecsemők is meghalnak, következésképpen a bűn hatása az ő esetükben is érvényesül, teljesen természetes dolog azt feltételezni, hogy ennek oka is jelen van. Végül, a Szentírás azt is tanítja, hogy minden ember ítélet alatt áll, ezért Jézus Krisztus megváltása szükséges a számára. A gyermekkel kapcsolatban soha nem tesz a Biblia kivételt, v. ö. az előzőleg felsorolt igehelyekkel, valamint a Jn3:3-5-tel és az 1Jn5:12-vel. Ez nem mond ellent azoknak az igehelyeknek, melyek bizonyos igazságosságot tulajdonítanak az embernek, például Mt9:11-12, Csel10:35, Rm2:14, Fil3:6, 1Kor1:30, mert ez lehet vagy polgári igazságosság, ceremoniális, vagy szövetségi igazságosság, a törvény szerinti igazságosság, vagy ama igazságosság, mely Jézus Krisztusban van.

C. Ádám bűnének kapcsolata a fajéval

1. ENNEK A KAPCSOLATNAK A TAGADÁSA. Egyesek tagadják az oksági viszonyt Ádám bűne és az emberi faj bűnössége között akár egészében, akár részben.

a. A pelágiánusok és a szociniánusok abszolút tagadják, hogy lenne bármiféle szükségszerű kapcsolat a mi bűnünk és Ádám bűne között. Az első bűn egyedül Ádám bűne volt és semmiképpen sem érinti a leszármazottait. Legfeljebb annyit ismernek el, hogy Ádám gonosz példája az utánzáshoz vezetett.

b. A semi-pelágiánusok és a korai arminiánusok azt tanítják, hogy az ember természetes tehetetlenséget örökölt Ádámtól, de nem felelős ezért a tehetetlenségért, így ehhez bűn nem kapcsolódik, sőt még az is mondható, hogy Isten bizonyos értelemben felelős a meggyógyításáért. A wesleyi arminiánus elismeri, hogy ez a vele született romlottság a bűnt is magában foglalja.

c. Az Új Iskola (New Haven) elmélet azt tanítja, hogy az ember öröklött bűnös hajlammal születik, melynek következtében erkölcsileg elkerülhetetlenül a rosszat részesíti előnyben, ez a hajlam önmagában azonban nem nevezhető bűnnek, mivel a bűn mindig magában foglalja a törvény tudatos és szándékos megszegését.

d. A válságteológia kihangsúlyozza a bűn egyetemlegességét az emberi fajban, de tagadja, hogy a bűn Ádámnak a Paradicsomban elkövetett cselekedetéből ered. A bukás az őstörténethez tartozik, s már a múlt ügye, mikor a történelmi Ádám színre lép. Ez Isten predesztinációjának titka. A bukás története mítosz. Ádám Krisztus előképeként jelenik meg annyiban, amennyiben meglátható benne, hogy a bűn nélküli élet lehetséges az Istennel való közösségben. Brunner mondja: „Ádámban mindenki vétkezett – ez egy bibliai kijelentés, de hogyan? Ezt a Biblia nem mondja meg nekünk. Az eredendő bűn tantétele van ebbe beleolvasva”.[138]

2. A KAPCSOLATOT MAGYARÁZÓ KÜLÖNBÖZŐ ELMÉLETEK.

a. *A realista elmélet.* Az Ádám bűne és minden leszármazottjának bűne és beszennyeződése közötti kapcsolatot legkorábban a realista elmélet magyarázta. Ez az elmélet arról szól, hogy az emberiség nemcsak fajilag, de számszerűleg is egy egységet alkot. Ádám rendelkezett a teljes emberi természettel, s benne ez a természet megrontotta magát a saját, Ádámban lezajlott szándékos, szövetségszegő cselekedetével. Az egyes emberek nem különálló szubsztanciák, hanem ugyanannak az egyetemes szubsztanciának a kifejeződései: számszerűleg egyek. Ez az egyetemes emberi természet vált romlottá és bűnössé Ádámban, s következésképpen ennek minden egyéniesítése Ádám leszármazottaiban szintén romlott és bűnös a létezésének legelejétől fogva. Ez azt jelenti, hogy minden ember *ténylegesen* vétkezett Ádámban, még mielőtt az emberi természet egyéniesítése megkezdődött volna. Ezt az elméletek elfogadták egyes korai egyházatyák, valamint egyes skolasztikusok, s mostanában Dr. Shedd védi. Azonban nyitva áll néhány ellenvetés előtt: (1) Ha az emberek lelkeit annak az egyetemes lelki szubsztancia egyéniesítéseinek tekintjük, mely megvolt Ádámban, ez látszólag azt is magában foglalja, hogy a lélek szubsztanciája anyagi természetű, s ezzel elkerülhetetlenül valamiféle materializmusban landolunk. (2) Ellentmond a tudatnak, és nem elegendően védi az emberei személyiség érdekeit. Minden ember a tudatában van, hogy különálló személyként létezik, következésképpen sokkal több, mint pusztán tovatűnő hullám a létezés egyetemes óceánján. (3) Nem magyarázza meg, hogy Ádám leszármazottai miért csak az ő első bűnéért felelősek, nem pedig a későbbi bűneiért, vagy mindazon ősapák generációinak bűneiért, akik Ádám után következtek. (4) Nem ad választ olyan fontos kérdésekre sem, hogy miért nem volt Krisztus felelős a bűn *tényleges* elkövetéséért Ádámban, mert Ő nyilvánvalóan ugyanabban az emberi természetben osztozott, ami *ténylegesen* vétkezett Ádámban.

[138] *Man in Revolt,* 142. oldal

b. *A cselekedeti szövetség tantétele*. Ez azt foglalja magában, hogy Ádám kettős viszonyban volt a leszármazottaival, nevezetesen egyrészt az egész emberiség *természetes* feje, másrészt az egész emberi faj *képviselő* feje volt a cselekedet szövetségben. (1) *A természetes viszony*. Természetes viszonyában Ádám volt az apja az egész emberiségnek. Ahogyan Isten megteremtette, alá volt vetve a változásnak és nem volt joga egy változhatatlan állapotot követelni. Kötelessége volt engedelmeskedni Istennek, s ez az engedelmessége nem jogosította fel semmiféle jutalomra. Másrészt viszont, ha vétkezett, alanyává vált a romlásnak és a büntetésnek, de a bűn csak az ő sajátja lett, s nem volt írható a leszármazottainak számlájára is. Dabney azt vallja, hogy a nemzés törvényéhez hasonlóan Ádám romlottsága is átszállt a leszármazottaira. Bárhogyan is legyen ez azonban – és tulajdonképpen haszontalan dolog erről spekulálni – ők természetesen nem vonhatók felelősségre ezért a romlottságért. Ők nem tekinthetők bűnösnek pusztán annak a természetes kapcsolatnak az alapján, melyben Ádám a fajjal állt. A szokásos református ábrázolás ettől eltérő. (2) *A szövetségi kapcsolat*. A természetes kapcsolat mellé, melyben Ádám állt a leszármazottaival, Isten kegyelmesen hozzátette a szövetségi kapcsolatot, mely néhány pozitív elemet foglalt magában: (a) *A képviseleti elem*. Isten elrendelte, hogy ebben a szövetségben Ádám ne csak önmagát képviselje, hanem minden leszármazottját is. Következésképpen ő volt a faj feje nemcsak szülői, hanem szövetségi értelemben is. (b) *A próbára tétel eleme.* Míg ezen a szövetségen kívül Ádám és leszármazottai a folyamatos próbatétel állapotában lennének, a bűn elkövetésének állandó veszélyével, ez a szövetség garantálta, hogy egy fix időtartamú, állhatatos kitartás elhozza az ember számára a szentség és boldogság állandó állapota létrejöttének jutalmát. (c) *A jutalom, vagy büntetés eleme*. A szövetség feltételeinek megfelelően Ádám jogos követelést támaszthat az örökéletre, ha eleget tesz a szövetség követelményeinek. S nemcsak, ő, hanem a leszármazottai is osztozni fognak az ő áldásában. Normális működése során tehát a szövetségi elrendezés felbecsülhetetlen előnyökkel járt volna az emberiség számára. Megvolt azonban annak a lehetősége, hogy az ember engedetlen lesz, megfordítván ezzel a szövetség működését, s ebben az esetben az eredmény természetesen ennek megfelelően katasztrofális lesz. A szövetség parancsolatának megszegése halált von maga után. Ádám az engedetlenség útját választotta, megrontotta magát a bűnnel, bűnössé vált Isten szemében és így a halálbüntetés alanyává vált. S mivel ő volt a faj szövetségi képviselője, engedetlensége kihatott minden egyes leszármazottjára. Jogos ítélete során Isten az első bűnt, melyet a szövetség feje követett el, az összes, vele szövetségi kapcsolatban állónak is tulajdonítja. Ennek eredményeképpen születnek ők romlottan és bűnös állapotban, s ez az öröklött romlottság magában foglalja a bűnt is. Ez a tantétel megmagyarázza, miért csak Ádám első bűne tulajdoníttatik nekünk, s az ő, valamint elődeink további bűnei miért nem, továbbá biztosítja Jézus bűntelenségét, mivel Ő nem emberi személy volt, így nem volt tagja a cselekedetei szövetségnek.

c. *A közvetett tulajdonítás elmélete*. Ez az elmélet tagadja, hogy Ádám bűne *közvetlenül* tulajdoníttatik a leszármazottainak és az alábbiak szerint vázolja a dolgot: Ádám leszármazottai a velük született romlottságukat a természetes nemzés útján kapják tőle, s csak az öröklött romlottság alapján, melyben osztoznak vele, számíttatnak bűnösnek az ő hitehagyásában. Nem azért születnek bűnösként, mert bűnösek Ádámban, hanem azért számíttatnak bűnösöknek, mert romlottak. Nem állapotuk alapszik a jogi helyzetükön, hanem a jogi helyzetük az állapotukon. Ezt az elméletet, melyet először Placeus támogatott, elfogadták az ifjabb Vritinga és Venema, egyes új-angliai teológusok, illetve egyes teológusok az Új Iskolából a presbiteriánus egyházban. Ez az elmélet megkérdőjelezendő több okból is: (1) Egy dolog nem közvetíthető a következményei által. Az öröklött romlottság, mellyel Ádám leszármazottai születnek, már Ádám bűnének az eredménye, így nem tekinthető úgy, aminek alapján ők Ádám vétkének bűnösei. (2) Nem ad objektív alapot Ádám bűnének és romlottságának az összes leszármazottaira való továbbadásához. Ehhez viszont kell lennie valamiféle objektív

jogalapnak. (3) Ha ez az elmélet következetes lenne, akkor tanítania kellene az összes előző generáció bűneinek közvetett tulajdonítását az utánuk következőknek, így közös, összesített romlottságuk szállna generációról generációra. (4) Abból a feltevésből is kiindul, hogy lehetséges olyan erkölcsi romlottság, mely egyidejűleg nem bűn, romlottság, mely önmagában senkit sem tesz büntetőjogilag felelőssé. (5) S végül, ha az öröklött romlottság, mely jelen van Ádám leszármazottaiban, tekinthető a *jogalapnak* valami más megmagyarázásához, akkor semmi további szükség sincs a közvetett tulajdonításra.

IV. A bűn az emberi faj életében

A. Az eredendő bűn

A bűnös státuszt és állapotot, melybe az emberek beleszületnek, a teológia a *peccatum originale* névvel írja le, ami szó szerinti fordításban eredendő bűnt jelent. Ez a fogalom jobb, mint a holland „erfzonde", mivel utóbbi, szigorúan szólva nem fed le mindent, ami az eredendő bűnhöz tartozik. Ez nem jó megnevezése az eredendő bűnnek, mivel ez nem öröklött, hanem nekünk tulajdonított. Ezt a bűnt „eredendő bűnnek" nevezzük, (1) mivel az emberi faj eredeti gyökerétől származik, (2) mivel jelen van minden egyén életében a születésétől fogva, így nem tekinthető az utánzás eredményének, (3) mivel ez minden tényleges bűn belső gyökere, ami csak beszennyezi az ember életét. Óvakodnunk kell attól a gondolattól, hogy a fogalom által leírt bűn bármi módon részét képezi az emberi természet eredeti alkatának, ami azt jelentené, hogy Isten az embert bűnösként teremtette.

1. TÖRTÉNELMI ÁTTEKINTÉS. A korai egyházatyák nem túl sok konkrétumot mondtak az eredendő bűnről. A görög egyházatyák szerint létezik fizikai romlás az emberi fajban, ami Ádámtól ered, de ez nem bűn és nem foglal magában vétkezést. Az akarat szabadságát a bűneset közvetlenül nem, csak az öröklött fizikai romlás befolyásolta közvetetten. A görög egyházban megnyilvánuló irányvonal végül a pelagiánizmusban jutott a csúcspontjára, ami nyíltan tagadott minden eredendő bűnt. A latin egyházban más tendencia nyilvánult meg, különösen Tertullianusnál, aki szerint a lélek szaporodása egyúttal a bűn szaporodását is jelenti. Ő az eredendő bűnt öröklődő bűnös beszennyeződésnek, vagy romlásnak tartotta, ami nem zárta ki bizonyos fokú jó jelenlétét az emberben. Ambrosius még Tertulliánuson túl is ment úgy tekintvén az eredendő bűnre, mint állapotra, s különbséget téve a vele született romlás és az ember ennek eredményeképpen fellépő bűnössége között. Az ember szabad akaratát a bűneset meggyengítette. Különösen Ágostonnál kezd az eredendő bűn tantétele teljesebben kifejlődni. Őszerinte az ember természete, mind a fizikai, mind az erkölcsi, teljességgel megromlottak Ádám bűnének következtében, ezért az ember mást nem is tehet, csak vétkezhet. Ez az öröklött romlás, vagy eredendő bűn Ádám bűnének erkölcsi büntetése. Ez az ember természetének ama minősége, mely az ő természetes állapotában csak gonoszat képes tenni és csak azt is tesz. Elveszítette az akarat materiális szabadságát, s különösen ebben a vonatkozásban képez az eredendő bűn büntetést. Ennek a bűnnek a következtében az ember máris ítélet alatt van. Ez nem pusztán romlás, hanem vétek is. A semi-pelagiánizmus fellépett Ágoston nézetének abszolútságával szemben. Elismerték, hogy az egész emberi faj belekeveredett Ádám bukásába, hogy az emberi természetet beszennyezte az öröklött bűn, s hogy természeténél fogva minden ember a gonoszra hajlik és nem képes Isten kegyelme nélkül bármi jót megcselekedni, de tagadták az ember *teljes* romlottságát, az eredendő bűn bűnösségét és az akarat szabadságának elvesztését. Ez vált az uralkodó nézetté a középkor során bár létezett néhány vezető skolasztikus, akik teljes mértékben ágostoni nézeteket vallottak az eredendő bűnt illetően. Anselmnek az eredendő bűnnel kapcsolatos nézete teljes harmóniában volt Ágostonéval. Ez úgy mutatja be az eredendő bűnt, mint ami tartalmazza a természet (az egész emberi faj természetének) bűnösségét Ádám egyetlen cselekedetének következtében, valamint az emberi természet ennek eredményeképpen fellépő öröklött romlottságát, ami továbbadódik a leszármazottakra és a bűn elkövetésének hajlamában mutatkozik meg. Ez a bűn magában foglalja a szentség irányában való önmeghatározás képességének elveszítését is (az akarat materiális szabadságát) és az embert a bűn rabszolgájává teszi. Az uralkodó nézet a skolasztikusok között az volt, hogy az eredendő bűn nem valami pozitív dolog, hanem inkább valaminek a hiánya, aminek meg kellene lennie, főként az eredeti igazságosság hiánya, bár egyesek hozzátettek egy pozitív elemet is, a

gonoszra való hajlamot. Aquinói Tamás azt vallotta, hogy az eredendő bűn anyagi elemét tekintve az érzékiség, de formális elemét tekintve az eredeti igaz mivolt hiánya. Fennáll a harmónia megsemmisülése, melyben az eredeti igazságosság benne foglaltatott, s ebben az értelemben az eredendő bűn nevezhető a természet tunyaságának. Általánosságban szólva a reformátorok Ágostonnal értettek egyet, bár Kálvin különösen két ponton különbözött tőle: kihangsúlyozta a tényt, hogy az eredendő bűn nem valami pusztán negatív dolog, s nem korlátozódik az ember érzéki természetére. A reformáció idején a szociniánusok követték a pelágiánusokat az eredendő bűn tagadásával, a tizenhetedik században pedig az arminiánusok szakítottak a református hittel, s elfogadták az eredendő bűn semi-pelágiánus nézetét. Attól fogva különféle vélemény-árnyalatokat támogattak a protestáns egyházakban mind Európa-, mind Amerika-szerte.

2. AZ EREDENDŐ BŰN KÉT ELEME. Az eredendő bűnben az alábbi két elemet kell megkülönböztetni:

a. *Az eredeti bűnösség*. A „bűnösség" szó azt a viszonyt fejezi ki, melyben a bűn az igazságszolgáltatással áll, vagy ahogyan a korábbi teológusok mondták, a törvény büntetésével. Az, aki bűnös, büntető viszonyban áll a törvénnyel. Kettős értelemben beszélhetünk a bűnösségről, nevezetesen *reatus culpae* és *reatus poenae* értelemben. Az előbbi, amit Turretin „potenciális bűnösségnek" nevez, a cselekedetnek, vagy állapotnak a belső erkölcsi büntetésre méltó volta. Ez a bűn esszenciája és a bűnösségének elkülöníthetetlen része. Ez csak azokra vonatkozik, akik maguk követtek el bűnös cselekedeteket, s maradandóan vonatkozik rájuk. Ez nem szüntethető meg elengedéssel, nem szűnik meg a Jézus Krisztus érdemei alapján történő megigazulással, még kevésbé egyszerű megbocsátással. Az ember bűnei öröklötten büntetésre méltóak még azután is, hogy az illető megigazult. A bűnösség ebben az értelemben nem szállhat át az egyik emberről a másikra. A szokásos értelem azonban, melyben a teológiában a bűnösségről beszélünk, a *reatus poenae*. Ezalatt a megérdemelt büntetést, vagy az Isten igazságának való elégtételt értjük a törvény szándékos megsértéséért. A bűnösség ebben az értelemben nem a bűn esszenciája, hanem inkább a törvény büntető szankciójával való viszony. Ha nem lenne szankció az erkölcsi kapcsolatok áthágásáért, a törvénytől való minden eltávolodás bűn lenne, de nem vonna maga után büntetőjogi felelősséget. A bűnösség ebben az értelemben megszüntethető az igazságnak való elégtétellel akár személyesen, akár közbenjáró útján. Ez átszállhat egyik személyről a másikra, vagy valaki átvállalhatja egy másik személytől. Ez a megigazulás által a hívők esetében megszűnik, így bár bűneik öröklötten büntetésre méltóak, nem teszik őket büntetőjogilag felelőssé. A semi-pelágiánusok és a korábbi arminiánusok, vagy remonstránsok tagadják, hogy az eredendő bűn magában foglalja a bűnösséget. Ádám bűnének bűnössége, amit ő követett el az emberi faj szövetségi vezetőjeként, minden leszármazottjának is tulajdoníttatik. Ez nyilvánvaló abból a tényből, hogy amint a Biblia is tanítja, a halál, mint a bűn büntetése Ádámtól száll a leszármazottaira, Rm5:12-19, Ef2:3, 1Kor15:22.

b. *Az eredeti beszennyeződés.* Az eredeti beszennyeződés két dolgot foglal magában, nevezetesen az eredeti igazságosság hiányát és a pozitív gonoszság jelenlétét. Meg kell jegyezni, (1) Hogy az eredeti beszennyeződés nem pusztán fertőzés, amint azt egyes görög egyházatyák és az arminiánusok képviselik, hanem bűn a szó valóságos értelmében. Bűnösség kapcsolódik hozzá: az, aki ezt tagadja, nem rendelkezik az eredeti megromlás bibliai elképzelésével. (2) Hogy ezt a beszennyeződést nem szabad sem az emberi lélekbe töltött szubsztanciaként elképzelni, sem pedig szubsztancia-változásként a szó a metafizikai értelmében. Ez volt a hibája a manichaeanusoknak és a reformáció korában Flacius Illyricusnak. Ha a lélek szubsztanciája bűnös lenne, úgy új szubsztanciával kellene azt kicserélni az újjászületés során, ez azonban nem következik be. (3) Hogy ez nem pusztán csak hiány. A manichaeánusokkal folytatott vitájában Ágoston nemcsak azt tagadta, hogy a bűn szubsztancia, hanem ahhoz is ragaszkodott, hogy pusztán hiányosság. Ezt *privatio boni*-nak

nevezte. Az eredendő bűn nem pusztán negatív, ez egyben az öröklött, a bűn iránti pozitív hajlam. Ezt az eredeti beszennyeződést több szempontból is vizsgálhatjuk, nevezetesen a teljes romlottság és a teljes tehetetlenség szempontjából.

c. *Teljes romlottság*. Mindent átható jellege szemszögéből az öröklött beszennyeződést teljes romlottságnak nevezzük. Ezt a kifejezést gyakorta félreértik, következésképpen gondos megkülönböztetést igényel. Negatívan nem foglalja magában: (1) hogy minden ember annyira romlott, amennyire csak romlottá válhat, (2) hogy a bűnös nem rendelkezik vele született tudással Isten akaratáról, valamint lelkiismerettel, ami különbséget tesz jó és rossz között, (3) hogy a bűnös ember nem bámulja meg gyakran mások erényes jellemét és tetteit, vagy képtelen pártatlan jóindulatra, vagy tettekre az embertársaival való viszonyában, vagy (4) hogy minden újjá nem született ember öröklött bűnösségének következtében részt vesz a bűn mindenféle formájában: gyakorta előfordul, hogy az egyik kizárja a másikat. Pozitívan jelzi, (1) hogy az öröklött romlás elhat az ember természetének minden részére, mind a lélek, mind a test minden egyes adottságára és képességére, és (2) hogy egyáltalán nincsen lelki jó, azaz jó az Istennel való viszonyban a bűnösben, hanem csak züllöttség. Ezt a teljes romlottságot tagadták a pelágiánusok, a szociniánusok, ám a Szentírás világosan tanítja. Jn5:42, Rm7:18,23, Ef4:18, 2Tim3:2-4, Tit1:15, Zsid3:12.

d. *Teljes tehetetlenség*. Az ember lelki képességeire gyakorolt hatását tekintve [az eredeti beszennyeződést] teljes tehetetlenségnek nevezzük. Itt szintén fontos különbséget tenni. Teljes tehetetlenséget tulajdonítva a természeti embernek, ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy számára lehetetlenség jót cselekedni a szó bármelyik értelmében. A református teológusok általánosan azt mondják, hogy még minding képes cselekedni (1) a természetes jót, (2) a polgári jót és polgári igazságosságot, (3) külsőlegesen a vallásos jót. Elismerik, hogy még az újjá nem születettek is rendelkeznek valamiféle erényekkel, melyek a szociális élet viszonyaiban mutatkoznak meg, sok cselekedetben és érzelemben, melyek rászolgálnak arra, hogy embertársaik őszinte elismeréssel és hálával fogadják azokat, sőt, még Isten előtt is bizonyos mértékű elfogadásra találjanak. Ugyanakkor azt is fenntartják, hogy ugyanezen cselekedetek és érzések, ha az Istennel való viszonyban szemléljük, radikálisan tökéletlenek. Végzetes fogyatékosságuk az, hogy nem az Isten iránti szeretet indíttatásából, vagy az Isten akaratának bármiféle figyelembe vételéből erednek, amint kellene. Mikor az ember teljes romlottságáról teljes tehetetlenségként beszélünk, ezalatt két dolgot értenünk: (1) hogy az újjá nem született ember képtelen megtenni bármit, még a legjelentéktelenebbet is, ami *alapvetően* találkoznék Isten egyetértésével és megfelelne Isten szent törvénye követelményeinek, és (2) hogy képtelen megváltoztatni ezt a bűn és az önszeretet iránti alapvető beállítottságot az Isten szeretete iránti, sőt még csak meg sem képes közelíteni egy efféle változást. Elsöprő mennyiségű bibliai igazolása van ennek a tantételnek: Jn1:13, 3:5. 6:44, 8:34, 15:4-5, Rm7:18,24, 8:7-8, 1Kor2:14, 2Kor3:5, Ef2:1,8-10, Zsid11:6. A pelágiánusok azonban hisznek az ember abszolút képességeiben és tagadják, hogy erkölcsi képességeit megrontotta a bűn. Az arminiánusok a kegyes képességről beszélnek, mivel abban hisznek, hogy Isten mindenkit részesít az ő általános kegyelméből, ami által bárki képes Istenhez fordulni és hinni. Az Új Iskola teológusai az embernek az erkölcsiektől megkülönböztetett természetes képességeket tulajdonítanak az Edward *On the Will* című nagy munkájától kölcsönzött megkülönböztetéssel. Tanításuk lényege abban rejlik, hogy az ember a bukott állapotában még mindig rendelkezik minden természetes képességgel, mely szükséges a lelki jó megtételéhez (értelem, akarat, stb.), de nélkülözi az erkölcsi képességet, azaz azt a képességet, mellyel helyes, mármint az Istennek tetsző irányba terelné a természetes képességeit. A vizsgált megkülönböztetéssel azért álltak elő, hogy kihangsúlyozzák a tényt, hogy az ember *szándékosan bűnös*, s ezt helyes kihangsúlyozni. Az Új Iskola teológusai azonban azt állítják, hogy az ember képes lenne jót cselekedni, ha akarná. Ezt azt jelenti, hogy a „természetes képesség”, melyről beszélnek, végső

soron a tényleges lelki jó megtételének a képessége.[139] Egészében véve elmondható, hogy ez a megkülönböztetés a természetes és erkölcsi képesség között nem kívánatos, mivel (1) nem támogatja a Szentírás, amely állandóan azt tanítja, hogy az ember nem képes megtenni azt, ami megköveteltetik tőle, (2) lényegében kétértelmű és félrevezető: a lelki jó megtételére való szükséges követelmények megléte még nem tartalmazza a lelki jó megtételére való képességet is, (3) a „természetes" nem a megfelelő ellentétpárja az „erkölcsinek", mivel egy dolog lehet egyidejűleg mindkettő, s az ember tehetetlensége természetes is bizonyos fontos értelemben, konkrétan, hogy természetének velejárója a jelenlegi állapotában, amiképpen természetesen szaporodik, végül (4) a nyelvezet nem fejezi ki pontosan a szándékolt fontos megkülönböztetést, ami azt jelenti, hogy ez erkölcsi, nem pedig fizikai, vagy alkati, hogy ennek az alapja nem az akaratban, vagy bármely más képességben rejlik, hanem a képességek megromlott erkölcsi állapotában, és a szív beállítottságában.

3. AZ EREDENDŐ BŰN ÉS AZ EMBERI SZABADSÁG. Az ember teljes tehetetlenségének tantételével kapcsolatosan természetes módon felmerül a kérdés, hogy vajon az eredendő bűn magában foglalja-e a szabadság elvesztését, vagy azét, amit általánosan *liberum arbitrium*-nak, szabad akaratnak neveznek. Ezt a kérdést józan ítélőképességgel kell megválaszolni, mivel, fogalmazzunk általánosságban, megválaszolható mind tagadó, mind helyeslő módon. Bizonyos értelemben az ember nem veszítette el a szabadságát, más értelemben viszont igen. Van bizonyos szabadság, mely elidegeníthetetlenül a birtokában van egy szabadon cselekvőnek, nevezetesen, hogy tetszése szerint szabadon válasszon, teljes összhangban lelkének uralkodó beállítottságával és hajlamaival. Az ember nem veszítette el egyetlen alkati képességét sem, melyek ahhoz szükségesek, hogy felelős cselekvő személynek lehessen őt tekinteni. Még mindig van értelme, lelkiismerete és választási szabadsága. Megvan a képessége a tudás megszerzésére, s arra, hogy érezze és felfogja az erkölcsi különbségeket és kötelezettségeket, s jóindulata, hajlamai és cselekedetei spontánok, azaz kiválaszt, vagy elvet, ahogyan jónak látja. Sőt, rendelkezik a képességgel, hogy sok jó és szeretetre méltó, jótékony és igazságos dolgot cselekedjen meg az embertársaival fenntartott kapcsolataiban. Az ember azonban elvesztette materiális szabadságát, azaz a racionális képességét a legnagyobb jó felé vezető út meghatározására, harmóniában természetének eredeti erkölcsi alkatával. Az ember a természeténél fogva ellenállhatatlan vonzalmat érez a gonosz iránt. Nem képes meglátni és szeretni a lelki kiválóságot, keresni és tenni a lelki dolgokat, Isten dolgait, melyek az üdvösséghez tartoznak. Ez az álláspont, mely ágostoni és kálvini, nyíltan szembeszáll a pelágiánizmussal és szociniánizmussal, s részben a semi-pelágiánizmussal és az arminianizmussal is. A modern liberalizmus, mely lényegében pelágiánus, természetesen rendkívül sértőnek találja ezt a tantételt, mely szerint az ember elvesztette abbéli képességét, hogy életét a valódi igazságosság és szentség felé terelje, s dicsősíti az ember abbéli képességét, hogy válassza és tegye az igazat és jót. Másrészről a dialektikus teológia (a barthianizmus) határozottan kiemeli az ember teljes tehetetlenségét, hogy a legkisebb lépést is megtegye az Istenség irányában. A bűnös a bűn rabszolgája és képtelen az ellenkező irányba fordulni.

4. A VÁLSÁGTEOLÓGIA ÉS AZ EREDENDŰ BŰN. Helyes lehet, ha itt és most röviden meghatározzuk a válságteológia, vagy a barthianizmus álláspontját az eredendő bűnt illetően. Walter Lovrie helyesen mondja: „Barthnak sok mondanivalója van a bukásról – de semmi mondanivalója sincs az 'eredendő bűnről'. Az, hogy az ember *bukott*, világosan látjuk, de a bukás nem egy általunk történelminek tekinthető esemény, hanem határozottan az őstörténethez, az *Urgeschichte*-hez tartozik metafizikai értelemben".[140] Brunner mond valamit ezzel kapcsolatban mostani, *Man in Revolt*[141] című munkájában. Ő nem fogadja el az eredendő

[139] V. ö. Hodge, *Syst. Theol*. II. kötet, 266. oldal
[140] *Our Concern with the Theology of Crisis*, 187. oldal
[141] 6. fejezet

bűn tantételét a szó hagyományos és egyházi értelmében. Ádám első bűne nem íratott és nem is írathatott a leszármazottainak számlájára, s nem is eredményezte a bűnös állapotot, amely átszáll az utódokra, s amely most minden tényleges bűn gyümölcsöző gyökere. „A bűn sohasem állapot, hanem mindig cselekedet. Még a bűnös mivolt sem állapot, hanem cselekedet, mivel személyről van szó". Brunner megítélése szerint a hagyományos nézetben benne rejlik a determinizmus nem kívánatos eleme, s nem elégségesen biztosítja az ember felelősségét. Az eredeti bűn tantételének eme elvetése azonban nem jelenti azt, hogy semmi igazságot sem lát benne. Joggal hangsúlyozza a bűn egyetemességét az emberi fajban, s a „lelki természet, a 'jellem'" átadását „a szülőktől a gyermekeknek". Ugyanakkor a bűn egyetemességének a magyarázatát valami másban keresi, nem az „eredendő bűnben". Az Isten által teremtett ember nemcsak egy ember volt, hanem a másokkal való közösségben és a közösségért teremtett felelős személy. Az elszigetelt egyén nem más, mint absztrakció. „A teremtésben mi egyéniesített, tagolt, egyetlen test vagyunk, sok taggal". Ha az egyik tag szenved, az összes többi tag is vele együtt szenvednek. Majd így folytatja: „Ha ez a mi eredetünk, akkor szembeszállásunk ezzel az eredettel nem lehet az egyénnek, mint egyénnek a tapasztalata, cselekedete… Természetesen minden egyén bűnös egyénként, de egyidejűleg az egész, egyesült egyetemességében, a test, a tényleges emberiség teljessége is". Volt tehát egyetemesség a vétkezésben, s az emberi faj elszakadt Istentől, de magának a bűnnek a természetéhez tartozik ennek a bűnben való egyetemességnek általunk történő tagadása. Ennek a kezdeti bűnnek az eredménye az, hogy az ember most bűnös, ám a tényt, hogy most az ember bűnös, nem szabad az ő egyéni bűnös cselekedetei okának tekinteni. Efféle oksági kapcsolat nem ismerhető el, mivel minden bűn, amit az ember elkövet, friss Istennel szembeni döntés. A kijelentés, miszerint az ember bűnös, nem jelenti azt, hogy ő a bűn helyzetében, vagy állapotában van, hanem hogy ténylegesen részt vett az Isten ellen való lázadásban. Ahogyan Ádám, mi is elfordultunk Istentől és „az, aki elköveti ezt a hitehagyást nem tehet mást csak folyamatosan ismételgetheti, de nem azért, mert szokásává vált, hanem mert ez ennek a cselekedetnek a megkülönböztető jellege". Az ember képtelen visszafordulni, s végig a bűnös utat járja. A Biblia soha nem beszél a bűnről másként, mint az Istentől való elfordulás cselekedetéről. „Ám magában a 'bűnösnek lenni' fogalmában ez a cselekedet úgy van felfogva, mint ami meghatározza az ember egész létezését". Ebben az ábrázolásban sok minden van, ami emlékeztet Aquinói Tamás realista ábrázolására.

5. A TELJES ROMLOTTSÁG ÉS A TELJES TEHETETLENSÉG TANTÉTELÉVEL SZEMBEN MEGFOGALMAZOTT ELLENVETÉSEK.

a. *Nem egyeztethető össze az erkölcsi kötelezettséggel*. A teljes romlottság és a teljes tehetetlenség tantételével szembeni legvalószínűbbnek tűnő ellenvetés az, hogy nem egyeztethető össze az erkölcsi kötelezettséggel. Azt mondják, hogy az ember nem vonható jogosan felelősségre semmiért, amihez nem rendelkezik a megfelelő képességekkel. Ennek az alapelvnek az általános feltételes következtetése azonban téveszme. Ez igaz lehet azokban az esetekben, mikor az Isten által az ember természetére kiszabott korlátozások következtében áll be az alkalmatlanság, de természetesen nem áll meg az erkölcs és a vallás szférájában, amint azt korábban már kimutattuk. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a vizsgált alkalmatlanság önkéntes, annak erkölcsi eredete van, s nem bármiféle, az Isten által az ember lényére kiszabott korlátozás miatt állt elő. Az ember az Ádámban tett téves választása következtében tehetetlen.

b. *Megszüntet minden indíttatást az erőfeszítésre*. A második ellenvetés az, hogy ez a tantétel eltöröl minden indítékot az erőfeszítésre és megsemmisít minden racionális alapot a kegyelem eszközeinek használatához. Ha tudjuk, hogy nem vagyunk képesek elérni egy adott véget, akkor miért kellene használnunk az eléréséhez javasolt eszközöket? Nos, tökéletesen igaz, hogy a bűnös, akit a Szentlélek megvilágosított, s valóban tudatában van a saját természetes tehetetlenségének, abbahagyja a cselekedeti megigazulást. S pontosan ez az, ami szükséges. Ez azonban nem áll meg a természeti emberrel kapcsolatosan, mert ő teljességgel

önelégült. Sőt, az sem igaz, hogy a tehetetlenség tantétele elősegíti az Isten által elrendelt kegyelmi eszközök használatának elhanyagolását. Ezen az alapon a farmer is mondhatja, hogy mivel nem vagyok képes magam létrehozni az aratást, ezért minek művelném a földjeimet? Ez azonban végzetes ostobaság lenne. Az emberi törekvés minden területén az eredmény az olyan okok együttműködésétől függ, melyek felett az ember nem képes ellenőrzést gyakorolni. Az eszközök használatának bibliai alapjai megmaradnak: Isten megparancsolja az eszközök használatát, az Isten által elrendelt eszközök hozzá vannak igazítva az elérni kívánt véghez, a végeredményt közönséges módon nem lehet elérni, csak a kijelölt eszközök használatával, s Isten megígérte, hogy megáldja eme eszközök használatát.

c. *A megtérésben való késlekedésre buzdít*. Azt is állítják, hogy ez a tantétel késlekedésre serkent a megtérésben. Ha az ember azt hiszi, hogy nem képes megváltoztatni a szívét, nem képes megtérni és hinni az evangéliumban, úgy fogja érezni, hogy pusztán passzívan várakozhat arra a pillanatra, amikor majd Istennek úgy tetszik, hogy megváltoztassa az élete menetét. Nos, lehetséges, és a tapasztalat is ezt tanítja, hogy lesznek egyesek, akik ténylegesen így fognak viselkedni, de rendszerint a vizsgált tantétel hatása nagyon is más. Ha a bűnösök, akik számára a bűn nagyon kedvessé vált, tudatában lennének az életük szándékos megváltoztatása képességének, abba a kísértésbe esnének, hogy az utolsó pillanatig halogassák ezt a dolgot. Ám ha valaki tudja, hogy egy nagyon kívánatos dolog meghaladja a saját képességeit, akkor ösztönösen külső segítséget fog keresni. A bűnös, aki így érez az üdvösséggel kapcsolatosan, segítséget fog kérni a lelkek nagy Orvosától, elismervén ezzel saját tehetetlenségét.

B. A tényleges bűn

A római katolikusok és az arminiánusok minimalizálták az eredendő bűn elképzelését, majd olyan tantételeket fejlesztettek ki, melyek szerint az eredendő bűnt (s nemcsak azt) elmossa a keresztség, valamint az elégséges kegyelem, amivel az eredendő bűn komolysága nagymértékben elhomályosodott. A hangsúly világosan mindenestül a tényleges bűnre tolódott át. A pelágiánusok, szociniánusok, a modern liberális teológusok, és – bár furcsának tűnhet – a válságteológia csak a tényleges bűnöket ismerik el. Meg kell azonban azt is mondani, hogy ez a teológia mind egyes, mind többes számban beszél a bűnről, azaz elismeri a bűn egyetemességét, amit néhányan a többiek közül nem ismertek el. A református teológia mindig a megfelelő módon ismerte el az eredendő bűnt, valamint azt a kapcsolatot, melyben a tényleges bűnnel áll.

1. AZ EREDENDŐ ÉS A TÉNYLEGES BŰN KÖZÖTTI KAPCSOLAT. Az előbbi Ádámnak, mint az emberi faj képviselőjének szabad cselekedetéből ered, Isten törvényének megszegéséből és az emberi természet megromlásából, ami Isten büntetésével sújthatóvá tette őt. Isten szemében a bűne minden leszármazottjának is a bűne volt, így valamennyien bűnösökként születtek, azaz a bűnösség státuszában és beszennyezett állapotban. Az eredendő bűn egyszerre egy állapot és az emberben levő beszennyeződés hozzátartozó minősége. Minden ember bűnös Ádámban, ennek következtében züllött és romlott természettel születik. S ez a belső romlottság minden tényleges bűn szentségtelen forrása. Mikor a tényleges bűnről, vagy *peccatum actuale*-ről beszélünk, a „tényleges", vagy „*actuale*" szót átfogó értelemben használjuk. A „tényleges bűnök" fogalom nemcsak azokat a külső cselekedeteket írják le, melyeket a test eszközeivel visznek véghez, hanem mindazokat a tudatos gondolatokat és szándékokat is, melyek az eredendő bűnből fakadnak. Ezek egyéni cselekedeti bűnök, külön az ember öröklött természetétől és hajlamaitól. Az eredendő bűn egy, a tényleges bűn sokrétű. A tényleges bűn lehet belsőleges, például adott konkrét kételkedés, vagy gonosz szándék az elmében, vagy adott tudatos bujaság, vagy vágy a szívben, de lehet külsőleges is, például becsapás, lopás, házasságtörés, gyilkosság, és így tovább. Míg az eredendő bűn létezése széles

körű elutasítással került szembe, a tényleges bűn meglétét az ember életében általánosan elismerik. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az embereknek mindig egyformán alapos a bűntudatuk. Manapság sokat hallunk „a bűnérzék elvesztéséről”, bár a modernisták igyekeznek hozzátenni, hogy noha elvesztettük a *bűn*érzékünket, megszereztük a *bűnök* érzékét: többes számban, azaz a konkrét tényleges bűnökét. Kétségtelen azonban, hogy az emberek riasztó mértékben elvesztették a szent Istennel szemben elkövetett bűn szörnyűségének érzékét, s jórészt úgy gondolkodnak róla, mint embertársaik jogainak megsértéséről. Nem veszik észre, hogy a bűn végzetes hatalom az életükben, amely minduntalan bujtogatja lázadó lelküket, ami bűnössé teszi őket Isten előtt, s ami a kárhozat ítélete alá helyezi őket. A válságteológia egyik érdeme, hogy ismét felhívja a figyelmet a bűn, mint az Isten ellen való lázadás komolyságára, mint forradalmi kísérletre az Istenhez hasonlóvá válásra.

2. A TÉNYLEGES BŰNÖK OSZTÁLYOZÁSA. Meglehetősen lehetetlen egyesült és átfogó osztályozását adni a tényleges bűnöknek. Ezek fajta és mérték szerint eltérőek, s több szempontból lehet közöttük különbséget tenni. A római katolikusok megtették a közismert megkülönböztetést a bocsánatos és a halálos bűn között, de elismerik, hogy rendkívül nehéz és veszélyes eldönteni, hogy egy bűn mikor bocsánatos és mikor halálos. Őket erre a megkülönböztetésre Pál apostol kijelentése vezette, aki a Gal5:21-ben kimondja, hogy „a kik ilyeneket cselekesznek [amiket felsorolt], Isten országának örökösei nem lesznek”. Az követi el a halálos bűnt, aki szántszándékkal sérti meg Isten törvényét olyan dologban, amit az illető fontosnak hisz, vagy tud. S valaki akkor követ el bocsánatos bűnt, ha Isten törvényét olyan dologban sérti meg, ami nem kiemelt fontosságú, vagy mikor a megsértés nem teljesen önkéntes. Az efféle bűn könnyebben megbocsáttatik, még akár bűnvallás nélkül is. A halálos bűnökre a bocsánat csak a penitencia sákramentumával nyerhető el. Ez a megkülönbözetés nem biblikus, mert a Szentírás szerint minden bűn *anomia* (becstelenség), s rászolgál az örökkévaló büntetésre. Sőt, ártalmas hatása van a gyakorlati életre, mert a bizonytalanság érzetét kelti, időnként morbid félelemérzetet egyrészről, vagy jogtalan elővigyázatlanságot a másikról. A Biblia megkülönböztet különböző bűnöket különösen a hozzájuk kapcsolódó, különböző mértékű bűnösségekkel kapcsolatosan. Az Ószövetség fontos különbséget tesz a vakmerően (felemelt kézzel) elkövetett bűnök, valamint az akaratlanul, azaz tudatlanságból, gyengeségből, vagy tévedésből elkövetett bűnök között, 4Móz15:29-31. Előbbi nem tehető jóvá áldozattal, és súlyos komolysággal ítéltetett meg, míg az utóbbi áldozattal jóvátehető és sokkal elnézőbben ítéltetett meg. Az ebben a megkülönböztetésben megtestesülő alapelv még mindig érvényes. A céllal, a bennük rejlő gonoszság teljes tudatában elkövetett bűnök nagyobbak és bűnösebbek, mint a tudatlanságból, a dolgok hibás felfogásából, vagy a jellem gyengeségéből fakadó bűnök. Mindazonáltal az utóbbiak is valódi bűnök, és az illetőt bűnössé teszik Isten szemében, Gal6:1, Ef4:18, 1Tim1:13, 5:24. Az Újszövetség még világosabban tanítja, hogy a bűn mértékét nagymértékben az határozza meg, hogy mennyi világossággal rendelkezik az illető. A pogányok ténylegesen bűnösök, de azok, akik rendelkeznek Isten kijelentésével, és élvezik az evangéliumi misszió előnyeit, sokkal bűnösebbek, Mt10:15, Lk12:47-48, 23:34, Jn19:11, Csel17:30, Rm1:32, 2:12, 1Tim13:,15-16.

3. A MEGBOCSÁTHATATLAN BŰN. A Szentírás egyes igehelyei olyan bűnről beszélnek, mely megbocsáthatatlan, mely után a szív megváltozása lehetetlen, s amelyért nem szükséges imádkozni. Ezt általában a Szentlélek ellen elkövetett bűnként, vagy a Szentlélek káromlásaként ismerik. A Megváltó konkrétan beszél róla a Mt12:31-32-ben és a párhuzamos igehelyeken, de általában úgy vélik, hogy a Zsid6:4-6, 10:26-27, és a 1Jn5:16 ugyanerre utal.

a. *Erre a bűnre vonatkozó alaptalan vélekedések*. A vélemények sokfélesége alakult ki a megbocsáthatatlan bűn természetét illetően. (1) Jeromos és Chrysostomus úgy gondolkodtak róla, mint bűnről, amit csak Krisztus földi tartózkodása idején lehetett elkövetni és azt vallották, hogy azok követték el, akik meg voltak győződve a szívükben, hogy Krisztus az Ő csodáit a Szentlélek által vitte véghez, de dacára meggyőződésüknek, elutasították, hogy ezeket

a csodákat így ismerjék el, és a Sátánnak tulajdonították őket. Ez a korlátozás azonban minden jogalapot nélkülöz, ahogyan azt a Zsidó levél és János 1. levele egyes szakaszai bizonyítják. (2) Ágoston, a lutheránus egyház melanchtoni dogmatikusai és néhány skót teológus (Guthrie, Chalmers) úgy fogták fel, mint ami benne foglaltatik az *impoenitentia finalis*-ban, azaz a végsőkig kitartó megátalkodottságban. Ezzel kapcsolatos nézetet hangoztatnak manapság egyesek, mely szerint a megbocsáthatatlan bűn a folytatólagos hitetlenségben, annak a végsőkig tartó elutasításában rejlik, hogy valaki elfogadja Jézus Krisztust hit által. Ezzel a feltevéssel azonban az következne, hogy mindenki, aki a megátalkodottság és hitetlenség állapotában hal meg, elkövette ezt a bűnt, míg a Szentírás szerint ennek rendkívül speciális a jellege. (3) Kapcsolódván a szentek állhatatosságának általuk történő tagadásához, a lutheránus teológusok azt tanították, hogy csak újjászületett ember képes elkövetni ezt a bűnt, s ehhez támogatást a Zsid6:4-6-ban kerestek,. Ez azonban bibliaellenes álláspont, s a Dordrechti Kánonok több más dologgal együtt azok hibáját is elvetik, akik azt tanítják, hogy az újjászületett képes bűnt elkövetni a Szentlélek ellen.

b. *E bűn református elképzelése*. A „Szentlélek ellen bűn" név túlságosan általános, mert vannak a Szentlélek ellen elkövetett bűnök, melyek megbocsáthatóak, Ef4:30. A Biblia specifikusabban beszél „a Szentlélek elleni szólásról", Mt12:32, Mk3:29, Lk12:10. Ez nyilvánvalóan az evilági élet során elkövetett bűn, mely a megtérést és a bűnbocsánatot lehetetlenné teszi. Ez a bűn benne foglaltatik Szentléleknek az Isten által a Krisztusban adott kegyelemmel kapcsolatos bizonyságtételének tudatos, rosszindulatú és szándékos elutasításában és rágalmazásában a bizonyítékok és a meggyőződés ellenére, mely a sötétség hercege gyűlöletének és ellenségeskedésének tulajdonítható. Ez előfeltételezi objektív módon Isten kegyelmének kijelentését Krisztusban, valamint a Szentlélek hatékony működését, szubjektív módon pedig egy olyan erős és hatékony megvilágosodást és értelmi meggyőződést, ami az igazság becsületes tagadását lehetetlenné teszi. S ez a bűn maga is nem az igazságban való kételkedést, nem annak egyszerű tagadását foglalja magában, hanem az annak való ellentmondást, mely szembeszáll az elme meggyőződésével, a lelkiismeret világosságával, sőt még a szív ítéletével is. Ezt a bűnt elkövetve az ember akarattal, rosszindulattal és szándékosan tulajdonítja azt, ami világosan Isten munkájaként ismerhető fel a Sátán befolyásának és működésének. Ez nem kevesebb, mint a Szentlélek szándékos megrágalmazása, annak arcátlan kijelentése, hogy a Szentlélek a mélység lelke, hogy az igazság hazugság és hogy Krisztus a Sátán. Ez nem elsősorban a Szentlélek személye ellen elkövetett bűn, hanem inkább az Ő ama hivatalos munkájával szembeni bűn, melynek során Ő mind objektíven, mind szubjektíven Isten kegyelmét és dicsőségét jelenti ki Krisztusban. Ennek a bűnnek a gyökere Istennek, és minden szentként megismertnek a tudatos és szándékos gyűlölete. Ez nem azért megbocsáthatatlan, mert vétke meghaladja Krisztus érdemeit, vagy mert a bűnös túl van már a Szentlélek újjászülő hatalmán, hanem azért, mert a bűn világában is vannak bizonyos, Isten által felállított és Általa fenntartott törvények és rendeletek. S a törvény ennek a konkrét bűnnek az esetében az, hogy kizár minden megtérést, eltompítja a lelkiismeretet, megkeményíti a bűnöst, s ezáltal teszi a bűnt megbocsáthatatlanná. Azoknál tehát, akik elkövették ezt a bűnt, várhatjuk Isten kijelentett gyűlöletét, a Vele, és minden szent dologgal szembeni hajthatatlan viselkedést, örvendezést a szent dolgok nevetségessé tételében és rágalmazásában, és abszolút nemtörődömséget a lelkük jóléte és a jövőbeni életük iránt. Ennek a ténynek a fényében ezt a bűnt nem követi megtérés, így ésszerűen bizonyosak lehetünk abban, hogy akik attól félnek, hogy elkövették és aggódnak emiatt, s akik kérnek másokat, hogy imádkozzanak értük, azok nem követték el.

c. *Megjegyzések az apostoli levelek ama igehelyeivel kapcsolatosan, melyek említést tesznek róla*. Az evangéliumok kivételével ezt a bűnt a Biblia név szerint nem említi. Azaz, felmerül a kérdés, hogy vajon a Zsid6:4-6, 10:26,27,29 és az 1Jn5:16 erre utalnak-e. Nos, az egészen nyilvánvaló, hogy mindezek megbocsáthatatlan bűnről beszélnek, s mivel Jézus ezt

mondja a Mt12:31-ben: „Azt mondom azért néktek: Minden bűn és káromlás megbocsáttatik az embereknek; de a Lélek káromlása nem bocsáttatik meg az embereknek”, ezzel jelzi, hogy egyetlen megbocsáthatatlan bűn van, ezért ésszerű azt gondolni, hogy ezek az igehelyek ugyanerre a bűnre utalnak. Meg kell azonban jegyezni, hogy a Zsid6 ennek a bűnnek egy különleges formájáról beszél, mely csak az apostoli korban fordulhatott elő, mikor a Lélek rendkívüli ajándékokban és erőkben nyilvánult meg. Tény, hogy mikor erre nem fordítottak figyelmet, az gyakran ahhoz a hibás véleményhez vezetett, hogy ez az igeszakasz a szokatlanul erős kifejezéseivel azokra vonatkozik, akik Isten Lelke által már újjászülettek. Ám a Zsid6:4-6, miközben azokról a tapasztalatokról beszél, melyek felülmúlják a közönséges mulandó hittel rendelkezőket, mégsem tesz szükségszerűen bizonyságot az újjászülő kegyelem jelenlétéről a szívben.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Miféle ellenvetéseket fogalmaztak meg Ádám szövetségi vezetői mivoltával szemben? Milyen bibliai alapjai vannak Ádám bűne a leszármazottainak való tulajdonításának? Vajon Placeusnak a közvetett tulajdonításról alkotott elmélete kapcsolódott bármi módon Amyraldeusnak az egyetemes engeszteléssel kapcsolatos nézetéhez? Milyen ellenvetéseket fogalmaz meg Dabney a közvetlen tulajdonítással szemben? Vajon az öröklött gonoszság tantétele ugyanaz, mint az eredendő bűn tantétele, s ha nem, miben különböznek? Miben különböznek a pelágiánusok, a semi-pelágiánusok és az arminiánusok az eredendő bűnnel kapcsolatos nézeteiket illetően? Hogyan befolyásolja az eredendő bűn tantétele a csecsemő-üdvösség tantételét? Tanítja azt a Biblia, hogy valaki elveszhet pusztán csak az eredendő bűn miatt? Mi a kapcsolat az eredendő bűn és a keresztelési újjászületés tantételei között? Mivé vált az eredendő bűn tantétele a modern liberális teológiában? Hogyan magyarázzuk az eredendő bűn tagadását a barthiánus teológiában? Meg tudjuk nevezni a tényleges bűnök néhány további osztályát?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet 61-120. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm De Peccato* 36-50. 119-144. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. II. kötet 31-76. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* II. kötet 192-308. oldal, McPherson, *Chr. Dogm*. 242-256. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 321-351. oldal, Litton, *Intro. To Dogm. Theol*. 136-174. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch*. 242-276. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* Pope, *Chr. Theol*. II. kötet 47-86. oldal, Raymond, *Syst. Theol.* II. kötet 64-172. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Religion*, 235-238. oldal, Mackintosh, *Christianity and Sin*, v. ö. Index: Girardeau, *The Will in its Theological Relations*, Wiggers, *Augustinism and Pelagianism,* Candlish, *The Bibl. Doct. of Sin*, 90-128. oldal, Brunner, *Man in Revolt*, 114-166. oldal.

V. A bűn büntetése

A bűn rendkívül komoly dolog, s Isten nagyon komolyan is veszi, bár az emberek néha sokkal könnyedébben. Ez nem csak Isten törvényének az áthágása, de egyben támadás is a Nagy Törvényhozó ellen, lázadás Istennel szemben. Megszegése Isten megszeghetetlen igazságosságának, ami trónjának az alapját képezi (Zsolt97:2), s meggyalázása az Ő makulátlan szentségének, ami azt követeli tőlünk, hogy életünk minden dolgában legyünk szentek (1Pt1:16). Ennek fényében teljesen természetes, hogy Istennek büntetnie kell a bűnt. Alapvető jelentőségű szavakkal Ő Maga mondja: „én, az Úr a te Istened, féltőn-szerető Isten vagyok, a ki megbüntetem az atyák vétkét a fiakban, harmad és negyedíziglen, a kik engem gyűlölnek", 2Móz20:5. A Biblia elsöprő mennyiségben szolgáltat bizonyságot arra nézve, hogy Isten bünteti a bűnt mind a földi, mind az azután következő életben.

A. Természeti és pozitív büntetések

Meglehetősen szokásos megkülönböztetés a bűn büntetésére a természeti és a pozitív büntetések közötti. Vannak büntetések, melyek a bűn természetes következményei, s amelyeket az emberek nem képesek elkerülni, mivel ezek a bűn természetes és szükségszerű következményei. Az emberek nem menekülnek meg ezektől a megtérés és megbocsátás útján. Bizonyos esetekben ezeket lehet csillapítani, sőt még el is fojtani az Isten által a rendelkezésünkre bocsátott eszközökkel, más esetekben azonban megmaradnak, és állandó emlékeztetőül szolgálnak a múltbeli bűnökről. A lusta ember szegénységre jut, az iszákos romlást hoz magára, és a családjára, a parázna visszataszító és gyógyíthatatlan betegséget szerez, a bűnöző pedig megszégyenül, s még miután elhagyta a börtönt, akkor is rendkívül nehéznek találja az új élet megkezdését. A Biblia efféle büntetésekről beszél az alábbi igehelyeken: Jób4:8, Zsolt9:16, 94:23, Péld5:22, 23:21, 24:14, 31:3. Vannak azonban pozitív büntetések is, s ezek a szó közönségesebb és jogi értelmében büntetések. Ezek előfeltételezik nemcsak az élet természeti törvényeit, hanem a nagy Törvényadó pozitív törvényét is, a hozzáadott szankciókkal. Ezek nem olyan büntetések, melyek természetes módon következnek a vétek természetéből, hanem büntetések, melyek a vétkekhez isteni törvényerejű rendeletekkel kapcsolódnak. Ezeket az abszolút tekintélyű isteni törvény szabja ki. A Biblia általában erre a büntetés-típusra utal. Ez különösen nyilvánvaló az Ószövetségben. Isten Izraelnek részletes törvénykönyvet adott a polgári, erkölcsi, és vallásos élet szabályozásához, s világosan kikötötte a kimérendő büntetést minden egyes törvényszegés esetére, v. ö. 2Móz20-23. S bár ennek a törvénynek sok polgári és vallásos szabálya az adott formában kizárólag Izraelre vonatkoztak, az általuk megtestesített alapelvek az újszövetségi időkre is érvényesek. A bűn büntetésének bibliai fogalmában számításba kell vennünk mind az Istennel szembeni szándékos ellenállás természetes és szükségszerű következményeit, mind az Isten megtámadásáért jogilag kiszabott és hozzáigazított büntetést. Léteznek unitáriusok, univerzalisták és modernisták, akik tagadják a bűn büntetésének bármiféle létezését, kivéve a bűnös cselekedetekből természetes módon eredő következményeket. A büntetés nem az ítélet végrehajtása, amit az isteni Lény az eset érdemeinek megfelelően szab ki, hanem egyszerűen az egyetemes törvény működése. Ezen a nézeten van J. F. Clarke, Thayer, Williamson és Washington Gladden. Utóbbi mondja: „A régi teológia ezt a büntetést (a bűn büntetését) a bűnösre a bírósági eljárás következtében kiszabott szenvedéssé tette a jövőbeni életben… A bűn büntetése, amint az új teológia tanítja, a bűn természetes következménye… A bűn büntetése a bűn. Amit az ember vet, azt is aratja".[142] Ez az elképzelés nem új, már Dante elméjében is létezett, mert híres színjátéka a pokolbeli szenvedésekről a bűn büntetését jelképezi. Schelling is erre gondolt, mikor úgy beszélt a világ

[142] *Present Day Theology*, 78-80. oldal

történelméről, mint a világ ítéletéről. A Szentírásból azonban teljesen világos, ez egy teljességgel bibliaellenes nézet. A Biblia beszél olyan büntetésekről, melyek semmilyen értelemben sem a természetes következményei az elkövetett bűnnek, például 2Móz32:33, 3Móz26:21, 4Móz15:31, 1Krón10:13, Zsolt11:6, 75:9, Ézs1:24,28, Mt3:10, 24:51. Mindezen igeszakaszok a bűn büntetéséről Isten közvetlen cselekedeteként beszélnek. Sőt, a vizsgált nézet szerint valójában nincs is jutalom, vagy büntetés, mind az erény, mind a bűn természetes módon tartalmazzák a különböző kimeneteleiket. Továbbá, ezzel az állásponttal nincs jó okunk a szenvedést büntetésnek tartani, mert tagadja a vétket, s pontosan a vétek az, ami magában foglalja a szenvedést büntetésként. Aztán sok esetben nem a vétkes az, aki a legsúlyosabb büntetést kapja, hanem az ártatlan, például az iszákos, vagy a parázna családtagjai. S végül ezzel a nézettel a menny és a pokol nem a jövőbeni büntetés helyei, hanem az elme státuszai, vagy állapotai, melyekben az emberek itt és most találják magukat. Washington Gladden ezt nagyon pontosan megmagyarázza.

B. A büntetés célja és természete

A „büntetés” szó a latin *poena* szóból ered, melynek jelentése büntetés, bűnhődés, meglakolás, vagy fájdalom. Ez a valamiféle rossz cselekedet miatti fájdalmat, vagy szenvedést írja le. Konkrétabban meghatározható úgy, mint a Törvényadó által az ő igazságának védelme érdekében a törvény megsértésének cselekedete miatt közvetlenül, vagy közvetetten kirótt fájdalom vagy veszteség. Ez Isten igazságosságából, vagy büntető igazságszolgáltatásából ered, ami által Önmagát Szentként fenntartja, s ami szükségszerűen megköveteli a szentséget és igazságosságot minden racionális teremtményében. A büntetés a megtorlás, ami természetesen és szükségszerűen következik a bűnösre a bűne miatt, valójában azonban ez tartozás az Isten lényegi igazságosságának következtében. A bűnök büntetése kétfajta. Létezik büntetés, mely a bűn szükségszerű velejárója, mert az eset természeténél fogva a bűn elválasztást okoz Isten és ember között, magával hozza a vétkességet és a beszennyeződést, s megtölti a szívet félelemmel és szégyennel. Van azonban az emberre a felsőbbrendű Törvényadó által kívülről kiszabott büntetés is, például a jelenvaló élet összes gondja-baja és a pokol büntetése a jövőben.

Felmerül a kérdés a büntetés tárgyát, vagy célját illetően. S ezen a ponton jelentősek a véleménykülönbségek. Nem tekinthetjük a bűn büntetését puszta bosszúállásnak, abból a vágyból kiindulónak, hogy ártsunk valakinek, aki előzőleg ártott. A büntetés célját illetően az alábbi három nézet a legfontosabb.

1. AZ ISTENI IGAZSÁGOSSÁG, VAGY JOG MEGVÉDÉSE. Turretin mondja: „Ha létezik az Istenhez tartozó jognak nevezhető attribútum, akkor a bűnnek meg kell kapnia, ami megilleti, azaz a büntetést”. A törvény megköveteli a bűn megbüntetését annak benne rejlő érdemtelensége miatt, függetlenül minden más megfontolástól. Ez az alapelv vonatkozik mind az emberi, mind az isteni törvények igazgatására. Az igazság megköveteli a vétkes megbüntetését. A törvény mögött Isten áll, következésképpen az is mondható, hogy a büntetés segítséget nyújt a nagy Törvényadó igazságosságának és szentségének megvédéséhez. Isten szentsége szükségszerűen fellép a bűnnel szemben, s ez a fellépés a bűn megbüntetésében nyilvánul meg. Ez az elv alapvető mindazon igehelyek esetében, melyek Istenről, mint igazságos Bíróról beszélnek, aki minden embernek azt rendeli, amit megérdemel. „Kőszikla! Cselekedete tökéletes, mert minden ő útja igazság! Hűséges Isten és nem csalárd; igaz és egyenes ő!” 5Móz32:4. „Távol legyen Istentől a gonoszság, és a Mindenhatótól az álnokság! Sőt inkább, a mint cselekszik az ember, úgy fizet néki, és ki-ki az ő útja szerint találja meg, a mit keres”, Jób34:10-11. „Bizony te fizetsz meg mindenkinek az ő cselekedete szerint!” Zsolt62:12. „Igaz vagy Uram, és a te ítéleted igazságos”, Zsolt119:137. „Én vagyok az Úr, a ki kegyelmet, ítéletet és igazságot gyakorlok e földön”, Jer9:24. „És ha Atyának hívjátok őt, a ki

személyválogatás nélkül ítél, kinek-kinek cselekedete szerint, félelemmel töltsétek a ti jövevénységtek idejét", 1Pt1:17. Isten, valamint az igaz törvény igazságosságának és szentségének védelme, ami az Ő lényének kifejeződése, természetesen az elsődleges célja a bűn büntetésének. Van azonban két másik nézet, melyek hibás módon mást helyeznek előtérbe.

2. A BŰNÖS MEGREFORMÁLÁSA. Manapság nagyon is előtérben van az a nézet, mely szerint nincs büntető igazságszolgáltatás Istenben, mely hajthatatlanul a bűnös megbüntetéséért kiált, s hogy Isten nem haragszik a bűnösre, hanem szereti őt, s csak nehézségeket támaszt a számára annak érdekében, hogy visszanyerje őt és visszavigye az Atya házába. Ez bibliaellenes nézet, mely eltörli a különbséget a büntetés és a fenyítés között. A bűn büntetése nem a Törvényadó szeretetéből és kegyelméből ered, hanem az Ő igazságosságából. Ha reformálás követi a büntetés kiszabását, az nem a büntetés, mint olyan miatt történik, hanem Isten bizonyos kegyelmes tevékenységének gyümölcse, ami által elfordítja azt, ami önmagában is gonosz a bűnös számára úgy, hogy az előnyére szolgáljon. A megkülönböztetést a büntetés és a fenyítés között fenn kell tartani. A Biblia arra tanít minket, hogy Isten egyrészt szereti és megfenyíti az Ő népét, Jób5:17, Zsolt6:2, Zsolt94:12, 118:18, Péld3:11, Ézs26:16, Zsid12:5-8, Jel3:19, másrészt gyűlöli és megbünteti a gonosztevőket, Zsolt5:6, 7:12, Náh1:2, Rm1:18, 2:5-6, 2Thessz1:6, Zsid10:26-27. Sőt a büntetést igazságosnak kell elismerni, azaz a méltányosságnak megfelelőnek ahhoz, hogy reformáló lehessen. Ennek az elméletnek az alapján a bűnös, aki már megreformáltatott, többé már nem büntethető, és senki sem léphet túl a megreformálás lehetőségén, így még a Sátán sem büntethető: a halálos ítéletet el kell törölni, s az örökkévaló büntetésnek többé nincs oka létezni.

3. AZ EMBEREKNEK A BŰNTŐL VALÓ ELRETTENTÉSE. A másik, manapság jórészt uralkodó elmélet, hogy a bűnöst a társadalom védelmében kell megbüntetni, hogy másokat visszarettentsünk ugyanazon bűnök elkövetésétől. Kétség sem férhet hozzá, hogy ezt a végkimenetelt biztosítják a családban, az államban, valamint a világ erkölcsi kormányzásában, ám ez egy mellékes eredmény, melyet Isten kegyelmesen foganatosít a büntetés kiszabásával. Ez természetesen nem lehet a büntetés kiszabásának alapja. Nem létezik igazságszolgáltatás, mely az egyént egyszerűen a társadalom jóléte érdekében büntetné. Ténykérdés, hogy a bűnös mindig megkapja a büntetést a bűnéért, s ez mellékesen lehet jó a társadalom számára. S itt ismét meg kell mondani, hogy egyetlen büntetésnek sincs semmiféle visszatartó ereje, ha önmagában nem igazságos és jogos. A büntetésnek csak akkor van jótékony hatása, mikor nyilvánvaló, hogy a személy, akire kiszabták valóban rászolgált a büntetésre. Ha ez az elmélet igaz lenne, akkor a bűnözőt azonnal szabadlábra lehetne helyezni, ha nem volna meg annak a lehetősége, hogy másokat visszatart a bűntől az ő büntetése. Sőt, az ember joggal követhetne el bűncselekményt, amennyiben el akarná hordozni annak büntetését. Ennek a nézetnek az alapján a büntetés sohasem a múlton alapszik, hanem teljes mértékben a jövőben bekövetkező. Ezzel a feltevéssel azonban nagyon nehezen lehet megmagyarázni, hogyan történik mindig a megtért bűnös esetében a visszatekintés és a múltbeli bűnök töredelmes szívvel történő megvallása, amiképpen azt a következő igehelyeken olvassuk: 1Móz42:21, 4Móz21:7, 1Sám15:24-25, 2Sám12:12, 24:10, Ezsdr9:6,10,13, Neh9:33-35, Jób7:21, Zsolt51:2-5, Jer3:25. Ezek a példák csak többszörözhetők. Mindkét megvizsgált elmélettel szemben azt kell fenntartani, hogy a bűn büntetése teljes mértékben visszamenőleges az elsődleges célját tekintve, bár a büntetés kiszabása jótékony következményekkel is járhat egyénre és társadalomra nézve egyaránt.

C. A bűn tényleges büntetése

A büntetés, mellyel Isten megfenyegette az embert a Paradicsomban, a halálbüntetés volt. Az itt szereplő halál nem a test halála volt, hanem az egész emberé, halál a szó bibliai értelmében. A Biblia nem ismeri a számunkra olyannyira szokásos megkülönböztetést a fizikai,

a lelki és az örök halál között: szintetikus nézettel rendelkezik a halálról, és úgy kezeli, mint az Istentől való elválasztottságot. A büntetés-végrehajtás valójában azon a napon megtörtént, mikor az ember vétkezett, bár a teljes végrehajtását Isten kegyelme átmenetileg felfüggesztette. Meglehetősen bibliaellenes módon egyesek beleviszik a megkülönböztetésüket a Bibliába, és azt állítják, hogy a fizikai halált nem a bűn büntetésének, hanem inkább az ember fizikai alkata természetes következményének kell tartani. A Biblia azonban ilyen kivételről nem tud. Megismertet bennünket a fenyegető büntetéssel, ami a halál a szó átfogó értelmében, s arról tájékoztat, hogy a halál a világba a bűnön keresztül lépett be (Rm6:23). A bűn büntetése természetesen magában foglalja a fizikai halált, amelyhez már hozzászoktunk, ám annál sokkal többet tartalmaz. Megtéve az általunk már megszokott megkülönböztetést, mondhatjuk, hogy a következőket foglalja magában:

1. A LELKI HALÁLT. Mélyenszántó igazság van Ágoston ama mondásában, hogy a bűn egyben a bűn büntetése is. Ez azt jelenti, hogy a bűnös helyzet és állapot, melyben az ember születik, természeténél fogva a részét képezi a bűn büntetésének. Igaz, ezek a bűn közvetlen következményei, de egyben a fenyegető büntetés részei is. A bűn elválasztja az embert az Istentől, és ez jelenti a halált, mert csak az élő Istennel való közösség az, amiben az ember igazából képes élni. A halál állapotában, ami a bűnnek a világba való belépése következménye, terhel minket a bűn bűnössége, az a bűnösség, melyet csak Jézus Krisztus megváltói munkája képes eltörölni. Következésképpen alá vagyunk vetve a törvényszegésből eredő szenvedések elhordozása kötelezettségének. A természeti ember magával viszi a büntetőjogi felelősség érzetét, bárhová is megy. A lelkiismeret állandóan emlékezteti a bűnösségére, s a büntetéstől való félelem gyakorta kitölti a szívét. A lelki halál nemcsak vétkességet, de beszennyeződést is jelent. A bűn mindig romboló befolyás az életben, s ez része a mi halálunknak. Természetünknél fogva nemcsak becstelenek vagyunk Isten szemében, de szentségtelenek is. S ez a szentségtelenség megnyilvánul a gondolatainkban, a szavainkban és a tetteinkben. Ez mindig aktív bennünk, mérgezett szökőkútként szennyezi az életfolyamatokat. S ha nem létezne Isten általános kegyelmének visszatartó befolyása, teljesen lehetetlenné tenné a szociális életet.

2. A SZENVEDÉSEKET AZ ÉLETBEN. Az élet szenvedései, melyek a bűnnek a világba való belépésének következményei, szintén benne foglaltatnak a bűn büntetésében. A bűn zavart okozott az ember egész életében. Fizikai élete áldozatul esett a gyengeségeknek és betegségeknek, melyek kényelmetlenségeket, sőt gyakran gyötrő fájdalmat okoznak. Mentális élete elszomorító zavarok színterévé lett, melyek gyakran elrabolják tőle az élet örömét, meggátolják napi feladatainak ellátásában, s néha teljesen megsemmisítik mentális egyensúlyát. Lelke az összeütköző gondolatok, szenvedélyek és vágyak csatamezőjévé vált. Akarata megtagadja az értelem ítéletének követését, s szenvedélyei fellázadnak az értelmes akarat irányításának hiányában. Az élet valódi harmóniája megsemmisült, s utat ad a megosztott élet átkának. Az ember a felbomlás állapotában van, ami időnként a leghevesebb szenvedésekkel jár együtt. S nemcsak ez áll fenn, de az ember miatt az egész teremtés alávettetett a hiábavalóságnak és a romlás rabszolgaságának. Különösen az evolucionisták tanították azt, hogy a természetre úgy tekintsünk, mint ami „foggal-körömmel küzd”. A rombolás erői gyakorta szabadjára engedtetnek a földrengésekben, ciklonokban, tornádókban, vulkánkitörésekben, és árvizekben, amelyek leírhatatlan nyomorúságba taszítják az emberiséget. S sokan vannak, főleg manapság, akik mindezekben nem látják Isten kezét, és nem tekintik ezeket az elemi csapásokat a bűn büntetése részének. Mégis, ezek pontosan emiatt azok, amik a szó általános értelmében. Azonban nem lesz megbízható dolog ezeket részletezni, s úgy felfogni, mint konkrét büntetésfajtákat az azon a területen élők egyes gyalázatos bűnei miatt, ahová a csapások zúdultak. De nem lesz viszont bölcs dolog kinevetni azt az elképzelést sem, hogy efféle oksági viszony fennállt a síkság városai (Sodoma és Gomora) esetében, melyeket a mennyből származó tűz semmisített meg. Mindig emlékeznünk kell arra, hogy

létezik a kollektív felelősség és mindig van elegendő ok, amiért Isten szörnyű csapásokat mérhet városokra, területekre, vagy nemzetekre. Inkább az a csoda, hogy nem sújt le haragjában és bosszús nemtetszésében gyakrabban. Mindig észben kell tartani, mit mondott Jézus egyszer a zsidóknak, mikor azok beszámoltak neki egyes galileaiakat ért csapásról, ezzel nyilvánvalóan azt próbálván sugallni, hogy azoknak a galileaiaknak nagyon bűnös embereknek kellett lenniük: „Gondoljátok-é, hogy ezek a Galileabeliek bűnösebbek voltak valamennyi Galileabelinél, mivelhogy ezeket szenvedték? Nem, mondom néktek: sőt inkább, ha meg nem tértek, mindnyájan, hasonlóképen elvesztek. Vagy az a tizennyolc, a kire rászakadt a torony Siloámban, és megölte őket, gondoljátok-é, hogy bűnösebb volt minden más Jeruzsálemben lakó embernél? Nem, mondom néktek: sőt inkább, ha meg nem tértek, mindnyájan hasonlóképen elvesztek”, Lk13:2-5.

3. A FIZIKAI HALÁLT. A test és a lélek elválasztása szintén a bűn büntetésének része. S hogy az Úr erre gondolt, mikor a büntetéssel fenyegetett, az egészen nyilvánvaló a szavakban megfogalmazott magyarázatából: „por vagy te s ismét porrá leszesz”, 1Móz3:19. Kiviláglik ez Pál egész érveléséből a Rm5:12-21-ben és az 1Kor12-23-ban. Az egyház álláspontja mindig is az volt, hogy a halál a szó teljes értelmében, beleértve a fizikai halált is, nemcsak a bűn következménye, de annak büntetése is. A bűn zsoldja halál. A pelagiánizmus tagadta ezt a kapcsolatot, de az Észak-afrikai Egyetemes Karthágói Zsinat (i. sz. 418) egyházi átkot mondott ki bárkire, aki azt mondja, „hogy Ádám, az első ember halandónak teremtetett, s akár vétkezett volna, akár nem, mindenképpen meghal, nem a bűn zsoldja, hanem a természet szükségszerűsége következtében”. A szociniánusok és a racionalisták folytatták a pelágiusi tévelygést, amit később ismét reprodukáltak ama kanti, hegeli és ritschliánus teológusok rendszereiben, akik a bűnt valójában szükségszerű momentummá teszik az ember erkölcsi és lelki fejlődésében. Nézeteik manapság támogatásra leltek a természettudományok részéről, melyek a fizikai halált az emberi szervezet természetes jelenségének tartják. Az ember fizikai alkata olyan, hogy szükségszerűen meghal. Ám ez a nézet nem áll meg annak a ténynek a fényében, hogy az ember fizikai szervezete hétévenként megújul, s viszonylag kevés ember hal meg öregkorban és teljes kimerültségben. Sokkal többen halnak meg betegségek és balesetek következtében. S ez a nézet ellentétes azzal a ténnyel is, hogy az ember nem érzi a halált valamiféle természetes jelenségnek, hanem úgy fél tőle, mint természetellenes szétválasztásától annak, ami együvé tartozik.

4. AZ ÖRÖK HALÁLT. Ezt tekinthetjük a lelki halál csúcspontjának és beteljesülésének. A jelen korlátai megszűnnek és a bűn romlása tökéletesen bevégzi a munkáját. Isten haragjának teljessége zúdul az elkárhozottakra. Elválasztottságuk Istentől, az élet és öröm forrásától teljessé válik, s ez a halált jelenti a szó legborzasztóbb értelmében. Külső állapotuk meg fog felelni gonosz lelkük belső állapotának. Lesz lelkiismeret-furdalásuk és fizikai fájdalmaik. S kínlódásuk füstje felmegy örökkön örökké, Jel14:11. Ennek a további elemzése az eszkatológia tárgyát képezi.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Miért tagadja oly sok modern liberális a bűn pozitív büntetését? Tartható-e egyáltalán az álláspont, mely szerint a bűn büntetése csakis a bűn természetes következményeiben merül ki? Milyen ellenvetéseket fogalmazhatunk meg ezzel az állásponttal szemben? Miképpen adhatunk számot az azzal az elképzeléssel szembeni széleskörű idegenkedésről, mely szerint a bűn büntetése Isten törvényének és igazságosságának a megvédése? Vajon a bűn büntetései szolgálnak visszatartó erőként, a megreformálás eszközeiként is? Mi a halál bibliai elképzelése? Be tudjuk bizonytani a Szentírásból, hogy ennek része a fizikai halál is? Vajon az örök halál elképzelése összhangban áll azzal az elképzeléssel, hogy a bűn büntetése pusztán csak a megreformálás eszközeként, vagy visszatartó erőként szolgál?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet 158-198. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm De Peccato* 93-112. oldal, Strong, *Syst. Theol.* 652-660. oldal, Raymond, *Syst. Theol.* II. kötet 175-184. oldal, Shedd, *Doctrine of Endless Punishment*, Washington Gladden, *Present Day Theology,* IV. és V. fejezet, Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things*, 103-157. oldal, Dorner, *Syst. of Chr. Doct.* III. kötet 114-132. oldal.

AZ EMBER A KEGYELMI SZÖVETSÉGBEN

I. A szövetség neve és fogalma

A. A név

1. AZ ÓSZÖVETSÉGBEN. A szövetség héber szava mindig a *börith*, mely bizonytalan származású. A legáltalánosabb vélemény az, hogy ez a héber *barah*, vágni szóból ered, tehát az 1Móz15:17-ben említett ceremónia emlékeztetője. Egyesek azonban úgy vélik, hogy az asszír *beritu* szóból származik, melynek jelentése „megkötni". Ez azonnal úgy mutatna a szövetségre, mint kötöttségre. A származás kérdése nem nagy jelentőségű a tantétel megalkotása szempontjából. A *börith* szó jelölhet kölcsönös önkéntes egyezményt (kétoldalú) de jelölhet az egyik félre a másik fél által rákényszerített rendelkezést, vagy megegyezést (egyoldalú). Pontos jelentése nem a szó etimológiájától, vagy a fogalom történelmi fejlődésétől függ, hanem egyszerűen csak az érintett felektől. Amilyen mértékben az egyik fél alárendelt és kevesebb szava van, olyan mértékben ölt a szövetség elrendelést, vagy megegyezést, melyet az egyik fél kényszerít a másikra. A *börith* ekkor szinonimájává válik a *choq* szónak (kijelölt szabályzat, vagy rendelet), 2Móz34:10, Ézs59:21, Jet31:36, 33:20, 34:13. Ezért találjuk azt is, hogy a *karath börith* (szövetséget szétvágni) nemcsak az *'am* és *ben* elöljárószavakkal (-val, -vel) hanem a *lamedh* elöljárószóval (-hoz, -hez, -höz) is szerepel, Józs9:6, Ézs55:3, 61:8, Jer32:40. Természetes, hogy mikor Isten szövetséget köt az emberrel, ennek egyoldalú jellege nagyon is nyilvánvaló, mert Isten és ember nem egyenrangú felek. Isten szuverén, Aki a rendeleteit rákényszeríti a teremtményeire.

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN. A Septaguintában a *börith* szó megfelelője a *diatheke* minden egyes helyen, ahol szerepel, kivéve az 5Móz9:15 (*marturion*), vagy az 1Kir11:11 (*entole*). A *diatheke* szó ehhez a használathoz kötődik, kivéve négy esetet. A szónak eme használata sajátságosnak tűnik annak a ténynek a fényében, hogy nem az a szokásos görög szó a szövetségre, hanem valójában *elrendelést*, tehát egyben *testamentumot (végrendeletet)* jelent. A szövetség szokásos szava a *suntheke*. Vajon a fordítók más elképzeléssel akarták helyettesíteni a szövetség elképzelését? Nyilvánvalóan nem, mert az Ézs28:15-ben a két szót egymás szinonimáiként használják, s ott a *diatheke* egyértelműen paktumot, vagy egyezményt jelent. Ezért kétség sem fér hozzá, hogy ezt a jelentést tulajdonítják a *diatheke*-nek. Ám megmarad a kérdés: Miért kerülik el oly általánosan a *suntheke* szó használatát és helyettesítik másikkal, ami inkább elrendelést, semmint egyezményt jelent? Minden valószínűség szerint ennek oka abban a tényben rejlik, hogy a *suntheke* szóval kifejezett szövetség eszméje oly mértékben a felek jogi egyenlőségén nyugodott, hogy jelentős változtatások nélkül nem lehetett volna beleilleszteni a Szentírás gondolatrendszerébe. Az elképzelés, mely szerint Istent illeti az elsőbbség a szövetség felállítása során, s Ő szuverén módon kényszeríti rá a szövetségét az emberre, hiányzott a szokásos görög szóból. Ezért történt a helyettesítés olyan szóval, melyből ez nyilvánvalóan kiviláglik. A *diatheke* szó tehát, sok más szóhoz hasonlóan új jelentést kapott, mikor az isteni gondolat közvetítőjévé vált. Jelentős véleménykülönbség alakult ki a szó helyes fordítását illetően. Az előfordulása eseteinek nagyjából felében a holland és az Authorised Version a „szövetség", a másik felében a „testamentum" szóval fordítja. Az American Revised Version azonban mindig a „szövetség" szót használja, kivéve a Zsid9:16-17-et. Természetes tehát, hogy fel kell tennünk a kérdést: Mi a szó újszövetségi jelentése? Egyesek azt állítják, hogy a klasszikus *elrendelés*, vagy *testamentum* jelentéssel bír az Újszövetségben bárhol, míg mások úgy vélekednek, hogy egyes helyeken ugyan *testamentumot* jelent, de az esetek túlnyomó többségében a *szövetség* eszméje kerül nyilvánvaló módon előtérbe. Kétségtelen, hogy ez a helyes nézet. *Apriori* módon azt várjuk, hogy az újszövetségi használat általános

összhangban lesz a Septaguintával, s a lényeges igehelyek gondos tanulmányozása azt mutatja, hogy az American Revised Version a jó utat járja, mikor a diatheke szót csak a Zsid9:16-17 fordítja testamentumnak. Minden valószínűség szerint nincs még egy igehely, ahol ez a fordítás megállná a helyét, még a 2Kor3:6,14 sem. A tény, hogy az Újszövetség különböző fordításai a „testamentum" szóval helyettesítették a „szövetséget" oly sok helyen, valószínűleg három dolog miatt történt: (a) a szándék miatt, hogy kihangsúlyozzák Isten elsőségét a tranzakció során, (b) a feltevés miatt, hogy a szót a lehető legnagyobb harmóniában a Zsid9:16-17-tel szükséges fordítani, és (c) a latin fordítás befolyásának hatására, ami a *diatheke* szót egyetemesen testamentumnak fordította.

B. A fogalom

A szövetségi eszme fejlődött a történelem során, még mielőtt Isten bármiféle formális felhasználását adta volna a fogalomnak a megváltás kijelentésében. Szövetségek az emberek között jóval azelőtt már létrejöttek, hogy Isten felállította volna az Ő szövetségét Noéval és Ábrahámmal, s ez felkészítette az embereket a szövetség fontosságának a megértésére a bűn által megosztott világban, s segített nekik megérteni az isteni kijelentést, mikor az úgy mutatta be az ember és az Isten viszonyát, mint szövetségi kapcsolatot. Ez nem azt jelenti azonban, hogy a szövetségi eszme az embertől ered és Isten csak kölcsönvette, mint megfelelő formát az Önmaga és az ember között fennálló kölcsönös kapcsolatának leírására. Pont az ellenkezője az igaz: az összes szövetségi élet őstípusa megtalálható Isten hármas lényében, s ami az emberek között fellelhető, az ennek a halvány másolata csupán. Isten úgy rendezte el az ember életét, hogy a szövetségi eszme a szociális élet egyik pilléreként fejlődjön ki benne, s miután így kifejlődött, formálisan bevezette az Őközte és az ember között létező viszony kifejeződéseként. A szövetségi viszony Isten és ember között a kezdetektől fogva fennállt, tehát hosszú idővel az Ábrahámmal kötött szövetség formális megalapítása előtt is.

Míg a *böríth* szó sokszor az emberek közötti szövetségekre használatos, mégis mindig tartalmaz vallásos elképzelést. A szövetség egy paktum, vagy egyezmény kettő, vagy több fél között. Lehetséges, s az emberek között ez a leggyakoribb, hogy egyezség, melyben a felek az egyenlőség talaján állnak, s melyhez önkéntesen csatlakoznak kölcsönös kötelezettségeik és előnyeik gondos kikötése után. Lehet azonban elrendelés, vagy rendelkezés, melyet az erősebb fél kényszerít rá a gyengébbre, aki végül elfogadja azt. Általában ünnepélyes keretek között köttetik meg, mint például Isten jelenlétében, így sérthetetlen jelleget ölt. A felek mindegyike kötelezi magát bizonyos ígéretek teljesítésére a kikötött feltételek alapján. Nem mondhatjuk, hogy nem beszélhetünk joggal az Isten és ember közötti szövetségről, mivel a felek olyannyira nem egyenlők, következésképpen azzal folytatni, hogy a kegyelmi szövetség nem más, mint az üdvösség ígérete szövetségi formában. Ha ezt tesszük, nem tudjuk érvényre juttatni a szövetség eszméjét úgy, ahogyan a Szentírásban ki van jelentve. Tökéletesen igaz, hogy mind a cselekedeti szövetség, mind a kegyelmi szövetség (amint a folytatás majd megmutatja) eredetüket tekintve egyoldalúak, természetüket tekintve az Isten által kialakított és foganatosított rendeletek, mindazonáltal mégiscsak szövetségek. Isten kegyelmesen leereszkedett az ember szintjére, s megtisztelte azzal, hogy többé-kevésbé egyenrangú félként tárgyalt vele. Ő kiköti a követelményeit és teljesíti az ígéreteit, míg az ember önként vállalja az ily módon ráháruló kötelezettségeket és örökli az áldásokat. A cselekedeti szövetségben az ember képes volt eleget tenni a szövetségi követelményeknek saját képességeinél fogva, de a kegyelmi szövetségben csak a Szentlélek újjászülő és megszentelő hatása alatt képes erre. Isten munkálja az emberben mind az akarást, mind a cselekvést, kegyelemesen megajándékozva őt mindazzal, amit követel tőle. Azért nevezik kegyelmi szövetségnek, mert páratlan kijelentése Isten kegyelmének, s mert az ember minden áldását az isteni kegyelem ajándékaiként kapja.

II. A megváltás szövetsége

A. Kívánatos ennek a külön tárgyalása

Különböző ábrázolások léteznek a kegyelmi szövetség szerződő feleit illetően. Egyesek a hármas Istent és az embert tekintik ezeknek, vagy minden megkötés nélkül, vagy valamiféle, például „a bűnös", „a választott", vagy az ember Krisztusban" korlátozással. Mások a Szentháromságot képviselő Istent, az Atyát, valamint a választottakat képviselő Krisztust,[143] megint mások, Coccejus kora óta két szövetséget különböztetnek meg: nevezetesen a megváltás szövetségét (*pactum salutis*) az Atya és a Fiú között, majd az ezen alapuló kegyelmi szövetséget a hármas Isten és a választottak, vagy kiválasztott bűnösök között. A második ábrázolásnak vannak bizonyos előnyei szisztematikus szempontból. Állíthatja, hogy támogatják egyes igehelyek, például a Rm5:12-21 és az 1Kor15:21-22, 47-49, továbbá kihangsúlyozza az elválaszthatatlan kapcsolatot a *pactum salutis* és a kegyelmi szövetség között. Kiemeli a szövetség egységét Krisztusban és többek között Boston, Gib, Dick, id. A. Kuyper, H. Kuyper, és ifj. A. Kuyper támogatták. A harmadik ábrázolás áttekinthetőbb, könnyebb megérteni, ezáltal jobban használható a szövetség tantételének gyakorlati elemzésére. Elkerüli a félreértések zömét, melyek velejárói a másik nézeteknek, s a református teológusok többsége is ezt vallja, például Mastricht, á Marck, Turretin, Witsius, Heppe, a Hodge-k, Shedd, Vos, Bavinck, és Honig. A két ábrázolás között nincsen *lényegi* különbség. Dr. Hodge mondja: „Nem áll fenn doktrínális különbség azok között, akik az egyik, valamint azok között, akik a másik nézetet vallják: azok között, akik összesűrítik a Szentírás minden tényét egyetlen, az Isten és a Krisztus, mint az Ő népének Képviselője között fennálló szövetségbe, valamint azok között, akik ezeket a tényeket két szövetségre osztják szét".[144] Mivel ez a helyzet, kétség sem fér hozzá, hogy az egész ügy harmadik féle ábrázolása szolgál rá arra, hogy előnyben részesítsük. Emellett azonban észben kell tartanunk azt, amit Shedd mond: Bár ezt a megkülönböztetést (a megváltás szövetsége és a kegyelem szövetsége között) a Szentírás kijelentései előnyben részesítik, ebből nem következik, hogy ez két különálló és független szövetség, ellentétben a cselekedeti szövetséggel. A kegyelem és a megváltás szövetsége a könyörület egyetlen evangéliumi szövetségének a két módja, vagy fázisa".[145]

B. A megváltás szövetségének bibliai adatai

A „békesség tanácsa" név a Zak6:13-ból származik. Coccejus és mások ebben az igeversben az Atya és a Fiú közötti egyezségre találtak utalást. Ez nyilvánvalóan hiba volt, mert a szavak a Messiásban fennálló királyi és papi tisztségek szövetségére utalnak. A név bibliai jellege nem tartható fenn, ez azonban nem von le természetesen a békesség tanácsának valóságából. Ennek az örökkévaló tanácsnak a tantétele az alábbi igehelyeken alapszik:

1. A Szentírás világosan rámutat, hogy a megváltás terve benne foglaltatott Isten örökkévaló rendeletébe, vagy tanácsába, Ef1:4 és utána, 3:11, 2Thessz2:13, 2Tim1:9, Jak2:5, 1Pt1:2, stb. S úgy találjuk, hogy az üdvökonómiában bizonyos értelemben létezik munkamegosztás: az Atya a kezdeményező, a Fiú a végrehajtó és a Szentlélek az alkalmazó. Ez csak a Szentháromság személyei közötti önkéntes megegyezés következménye lehet, így tehát belső kapcsolataik a szövetségi élet formáját öltik. Valójában pontosan a trinitárius élet az, melyben megtaláljuk a történelmi szövetségek őstípusát a szó helyes és legteljesebb értelmében, melyben a felek teljesen egyenrangúak, s ez az igazi *suntheke*.

[143] *Westminsteri Nagykáté*, 31. kérdés
[144] *Syst. Theol.* II. kötet 358. oldal, lásd még Dabney, *Lect. on Theol.* 432. oldal, Bavinck, *Geref. Dogm.* II. kötet 240. oldal
[145] *Dogm. Theol.* II. kötet 360. oldal

2. Léteznek a Szentírásban igehelyek, melyek nemcsak arra mutatnak rá, hogy Istennek a bűnösök megmentésére irányuló terve örökkévaló volt, Ef1:4, 3:9,11, hanem azt is jelzik, hogy ez a szövetségi természetű is volt. Krisztus beszél az Ő eljövetele előtt Neki tett ígéretekről, s többször utal arra a megbízatásra, amit az Atyától kapott, Jn5:30,43, 6:38-40, 17:4-12. S a Rm5:12-21-ben és az 1Kor15:22-ben Ő nyilvánvalóan képviselő főként, azaz egy szövetség vezetőjeként van ábrázolva.

3. Bárhol, ahol megvannak a szövetség lényegi elemei, nevezetesen a szerződő felek, az ígéret, vagy ígéretek, és a feltétel, ott szövetséggel van dolgunk. A Zsolt2:7-9-ben a felek meg vannak említve és az ígéretre is történik utalás. Ennek a szakasznak a messianisztikus jellegét a Csel13:33, Zsid1:5, 5:5 garantálja. Aztán a Zsolt40:7-9-ben, melyet az Újszövetség szintén messianisztikusnak minősít (Zsid10:5-7), a Messiás kifejezi, hogy kész az Atya akaratát teljesíteni azzal, hogy bűnért való áldozattá válik. Krisztus többször is beszél a feladatról, mellyel az Atya bízta meg, Jn6:38-39, 10:18, 17:4. A kijelentés a Lk22:29-ben különösen fontos: „Én azért adok néktek, miképen az én Atyám adott nékem, országot". Az itt használt ige a *diatithemi*, az a szó, melyből a *diatheke* származik, melynek jelentése kijelölni (kinevezni) akarattal, testamentummal, vagy szövetséggel. Sőt, a Jn17.5-ben Krisztus kéri a jutalmat és a Jn17:6,9,24-ben (v. ö. Fil2:9-11) úgy utal az Ő népére és az Ő jövőbeni dicsőségére, mint jutalomra, melyet Atyja ad neki.

4. Van két ószövetségi igehely, melyek a szövetség eszméjét közvetlenül összekötik a Messiással, nevezetesen a Zsolt89:4, mely a 2Sám7:12-14-en alapszik és a Zsid1:5 nyilvánítja messianisztikusnak, valamint az Ézs42:6, melyben az említett személy az Úr Szolgája. A kapcsolat világosan mutatja, hogy a Szolga nem pusztán Izrael. Sőt, vannak igehelyek, ahol a Messiás úgy beszél Istenről, mint az *Ő Istenéről*, azaz szövetségi nyelvezetet használ, nevezetesen a Zsolt 22:2-3 és a Zsolt40:9.

C. A Fiú a megváltás szövetségében

1. KRISZTUS HIVATALOS POZÍCIÓJA EBBEN A SZÖVETSÉGBEN. Krisztus pozíciója a megváltás szövetségében kettős. Először is Ő a Kezes (görögül *egguos*), ez a szó csak a Zsid7:22-ben fordul elő. Ennek a szónak az eredete bizonytalan, ezért nem segíthet nekünk a jelentésének megállapításában. A jelentése azonban nem kétes. A kezes olyasvalaki, aki vállalja a felelősséget másvalaki jogi kötelezettségeinek a teljesítéséért. A megváltás szövetségében Krisztus elvállalta a jóvátételt az Ő népének bűneiért a szükséges büntetés elhordozásával, s a törvény követelményeinek helyettük történő kielégítésével. S átvéve a bűnös ember helyét Ő vált az utolsó Ádámmá, ezzel együtt a szövetség Fejévé, mindazok Képviselőjévé, akiket az Atya Neki adott. A megváltás szövetségében tehát Krisztus egyszerre Kezes és Fő. Magára vállalta az Ő népének felelősségét. Ő a Kezesük a kegyelmi szövetségben is, amely a megváltás szövetségéből fejlődik ki. Felmerül a kérdés, hogy vajon Krisztus kezessége a békesség tanácsában feltételes, vagy feltétel nélküli volt. A római jogtudomány kétféle kezességet ismer el, az egyik a *fidejussor*, a másik az *expromissor*. Az előbbi feltételes, míg az utóbbi feltétel nélküli. Az előbbi olyan kezesség, mely vállalja a más helyett való fizetést, amennyiben maga az illető nem képes a tartozást kiegyenlíteni. A bűnösség terhe megmarad a vétkes félen a kifizetés pillanatáig. Utóbbi azonban olyan kezesség, melyben a kezes feltétel nélkül vállalja magára a másik személy helyetti fizetést, ezzel azonnal megszabadítja a vétkes felet annak felelősségétől. Coccejus és iskolája azt vallották, hogy a békesség tanácsában Krisztus *fidejussor* lett, következésképpen az ószövetségi hívők nem élvezhették a bűnök teljes bocsánatát. A Rm3:25-ből arra következtettek, hogy azoknak a szenteknek csak *paresis* jutott, a bűnök feletti szemhunyás, nem pedig *aphesis*, a bűnök teljes bocsánata, míg Krisztus valóban el nem végezte az áldozatot. Ellenfeleik viszont azt állították, hogy Krisztus *feltétel nélkül* vállalta Magára az elégtételt az Ő népéért, következésképpen az

expromissor speciális értelmében vált a Kezesükké. Ez az egyetlen tartható álláspont, mivel: (a) Az ószövetségi hívők teljes megigazulást, vagy bűnbocsánatot nyertek, bár ennek ismerete nem volt olyan teljes és világos, mint az Újszövetség idején. Nem állt fenn lényegi különbség az ó-, és újszövetségi hívők státusza között, Zsolt32:1-2,5, 51:3-5,11-13, 103:3,12, Ézs43:25, Rm3:3,6-16, Gal3:6-9. Coccejus álláspontja emlékeztet a római katolikusokéra az ő *Limbus Patrum*-jukkal együtt. (b) Coccejus elmélete Istennek a bűnösök megváltásáért végzett munkáját teljességgel indokolatlan módon függővé teszi az ember bizonytalan engedelmességétől. Semmi értelme sincs azt mondani, hogy Krisztus feltételes kezessé vált, ha még mindig lehetséges lenne, hogy a bűnös megfizessen magáért. Isten megváltó gondviselése a bűnösök számára abszolút. Ez nem ugyanaz, mintha azt mondanánk, hogy Ő nem kezeli és szólítja meg a bűnöst, mint személyesen vétkest mindaddig, amíg meg nem igazult hit által, mert Isten pontosan ezt teszi. (c) A Rm3:25-ben az igeszakaszban, melyre Coccejus hivatkozik, az apostol nem azért használja a *paresis* szót (szemhunyás, vagy figyelmen kívül hagyás), mert az egyes hívők az Ószövetségben nem kapták meg a teljes bűnbocsánatot, hanem azért, mert az ószövetségi időkben a bűnbocsánat a *paresis* formáját öltötte magára, míg a bűn meg nem büntettetett kielégítően Krisztusban, s Krisztus abszolút igazságossága meg nem nyilvánult a kereszten.

2. A JELLEG, AMIT EZ A SZÖVETSÉG KRISZTUS SZÁMÁRA ÖLTÖTT. Bár a megváltás szövetsége a kegyelmi szövetség örökkévaló alapja, s ami a bűnösöket illeti, egyben örökkévaló prototípusa is, Krisztus számára ez inkább cselekedeti, semmint kegyelmi szövetség volt. Számára az eredeti szövetség törvénye volt érvényben, nevezetesen hogy az örökélet csakis a törvény betöltésével érhető el. Utolsó Ádámként Krisztus a hűséges engedelmesség jutalmaként szerez örökéletet a bűnösöknek, s egyáltalán nem kegyelmi ajándékként. S amit Ő megtett az Ő népének Képviselőjeként és Kezeseként, azt ők többé már nem kötelesek megtenni. A munka elvégeztetett, a jutalom kiérdemeltetett, s a hívők részeseivé váltak Krisztus elvégzett munkájának a kegyelem által.

3. KRISZTUS MUNKÁJA A SZÖVETSÉGBEN A KIVÁLASZTÁS MÉRTÉKÉNEK MEGFELELŐEN KORLÁTOZOTT. Egyesek azonosították a megváltás és a kiválasztás szövetségét, ez azonban nyilvánvalóan hiba. A kiválasztás ama személyekre vonatkozik, akik az örökkévaló dicsőség örököseivé rendeltettek Krisztusban. A megváltás tanácsa viszont arra a módra, és azokra az eszközökre vonatkozik, melyen és melyekkel a kegyelem és a dicsőség elkészíttetik a bűnösöknek. A kiválasztás tényleg vonatkozik Krisztusra és számol Krisztussal, mert a hívőkről meg van írva, hogy Benne vannak kiválasztva. Krisztus Maga is a kiválasztás tárgya bizonyos értelemben, de a megváltás tanácsában Ő az egyik szerződő fél. Az Atya úgy tárgyal Krisztussal, mint az Ő népének Kezesével. Logikailag a kiválasztás megelőzi a megváltás tanácsát, mivel Krisztus kezessége, hasonlóan az engesztelésséhez, részleges. Ha nem volna megelőző kiválasztás, akkor szükségszerűen egyetemes lenne. Sőt, ennek visszafordítása egyenlő lenne Krisztus kezességének megtételével a kiválasztás alapjául, míg a Szentírás a kiválasztást teljes egészében Isten jótetszésére alapozza.

4. A KRISZTUS ÁLTAL HASZNÁLT SÁKRAMENTUMOK KAPCSOLATA A SZÖVETSÉGGEL. Krisztus használta mind az Ó-, mind az Újszövetség sákramentumait. Nyilvánvaló azonban, hogy ezek nem jelenthették az Ő számára ugyanazt, amit a hívők számára jelentenek. Az Ő esetében ezek nem lehettek az üdvözítő kegyelemnek sem a jelképe, sem a záloga, s nem lehettek eszközök sem az üdvözítő hit megerősítéséhez. Ha különbséget teszünk, ahogyan tesszük is, a megváltás szövetsége és a kegyelmi szövetség között, akkor a sákramentumok Krisztus számára minden valószínűség szerint inkább az előbbinek, mintsem az utóbbinak a sákramentumai voltak. A megváltás szövetségében Krisztus a törvény követelményeinek betöltését vállalta Magára. Ezek határozott formában léteztek, mikor Krisztus a Földön járt, és tartalmaztak pozitív vallásos szabályokat is. A sákramentumok a törvény részét alkották, következésképpen Krisztusnak alá kellett Magát ezeknek rendelnie,

Mt3:15. Egyidejűleg szolgálhattak azoknak az ígéreteknek a zálogaként is, melyeket az Atya adott a Fiúnak. Ezzel az ábrázolással szemben megfogalmazható az az ellenvetés, hogy a sákramentumok ténylegesen alkalmas jelképei és zálogai voltak a bűn eltörlésének és a lelki élet táplálásának, ám az eset természeténél fogva nem rendelkezhettek ezzel a jelentéssel Krisztus számára, Akiben nem volt bűn és nem volt szüksége lelki táplálásra. Ezt az ellenvetést legalábbis részben azzal cáfolhatjuk, hogy felhívjuk a figyelmet a tényre, hogy Krisztus ezen a Földön nyilvános és hivatalos minőségben jelent meg. Noha Neki nem volt személyes bűne és ezért egyetlen sákramentum sem fejezhette ki és pecsételhette meg Számára annak eltörlését, Ő mégis bűnné lett az Ő népéért, 2Kor5:21 azáltal, hogy Magára vette teherként a vétkeiket. Következésképpen a sákramentum kifejezhette ennek a tehernek az eltávolítását az Atya ígéretének megfelelően, miután befejezte engesztelő munkáját. Ismét mondjuk, hogy noha nem beszélhetünk Krisztusról úgy, mint Aki gyakorolja az *üdvözítő hitet* abban az értelemben, amiképpen ez tőlünk megköveteltetik, mégis, mint Közbenjárónak, gyakorolnia kellett a hitet tágabb értelemben, az Atya ígéreteinek hittel való elfogadásával, s bízván az Atyában, hogy be fogja azokat teljesíteni. S a sákramentumok szolgálhattak jelekként és pecsétekként ennek a hitnek a megerősítésére, ami az Ő emberi természetét illeti.

D. A megváltás szövetségének követelményei és ígéretei

1. A KÖVETELMÉNYEK. Az Atya azt követelte a Fiútól, aki ebben a szövetségben Kezesként és az Ő népének Fejeként, valamint utolsó Ádámként jelent meg, hogy tegye jóvá Ádám és azok bűnét, akiket az Atya Neki adott, s tegye meg azt, amit Ádám elmulasztott megtenni a törvény megtartásával, ezáltal az örökélet biztosításával minden lelki utódja számára. Ez a követelmény az alábbi részleteket foglalta magába:

a. Hogy öltsön magára emberi természetet egy asszonytól való születéssel, ezáltal lépjen időbeni kapcsolatokba, s ezt a természetet a jelenlegi korlátaival egyetemben öltse Magára, jóllehet bűn nélkül, Gal4:4-5, Zsid2:10-11, 14-15, 4:15. Abszolút lényeges volt, hogy az emberi faj egyik tagjává váljon.

Hogy Ő, mint Isten Fia, aki a törvény fölött álló volt, alávesse Magát a törvénynek: hogy nemcsak természeti, de jogi és szövetségi viszonyba is lépjen a törvénnyel annak érdekében, hogy kifizesse a bűnért járó büntetést és kiérdemelje az örökéletet a választottaknak. Zsolt40:9, Mt5:17-18, Jn8:28-29, Gal4:4-5, Fil2:6-8.

c. Hogy Ő, miután kiérdemelte a bűnök bocsánatát és az örökéletet az Övéi számára, alkalmazza az Ő érdemeinek gyümölcseit rájuk: a teljes bűnbocsánatot és életük megújítását a Szentlélek hatalmas működésén keresztül. Ez cselekedve abszolút bizonyossá teszi, hogy a hívők Istennek szentelik az életüket. Jn10:16, 16:14-15, 17:12, 19-22, Zsid2:10-13, 7:25.

2. ÍGÉRETEK. Az Atya ígéretei benne voltak az Ő követelményeinek megtartásában. Megígért mindent a Fiúnak, ami szükséges volt az Ő nagy és átfogó feladatának elvégzéséhez, ezzel kizárt minden bizonytalanságot ennek a szövetségnek a működéséből. Ezek az ígéretek az alábbiakat tartalmazták:

a. Hogy készíteni fog a Fiúnak egy testet, amely alkalmas sátor lesz a számára, olyan testet, melyet részben Isten közvetlen munkálkodása készít el, és a bűntől nem lesz beszennyezve, Lk1:35, Zsid10:5.

b. Hogy felruházza Őt a feladatának ellátásához szükséges ajándékokkal és kegyelemmel, s különösen azzal, hogy felkeni Őt a messiási tisztségre úgy, hogy mérték nélkül adja neki a Szentlelket: ez az ígéret konkrétan a keresztelésekor teljesedett be, Ézs42:1-2, 61:1, Jn3:31.

c. Hogy támogatni fogja Őt a feladatának ellátása közben, megszabadítja Őt a halál hatalmából, ezáltal lehetővé teszi a számára, hogy megsemmisítse a Sátán birodalmát és felállítsa Isten országát, Ézs42:1-7, 49:5, Zsolt16:8-11, Csel2:25-28.

d. Hogy meg fogja Neki engedi, jutalmául az elvégzett munkának, hogy elküldje a Szentlelket az Ő lelki testének megalkotására, s az egyház irányítására, vezetésére és védelmére, Jn14:26, 15:26, 16:13-14, Csel2:33.

e. Hogy nagyszámú magot ad Neki jutalmul az elvégzett munkájáért, oly sokat, hogy akkora tömeg lesz, amit senki nem számlálhat meg, így végül a Messiás királysága felöleli majd minden nemzet és nyelv népeit, Zsolt22:28, 72:17.

f. Hogy Neki ad minden hatalmat mennyen és földön a világ és az Ő Egyháza feletti uralkodáshoz, Mt28:18, Ef1:20-22, Fil2:9-11, Zsid2:5-9, végül pedig Közbenjáróként azzal a dicsőséggel jutalmazza, amivel Ő Isten Fiaként rendelkezett az Atyánál a világ megléte előtt, Jn17:5.

E. E szövetség kapcsolata a kegyelmi szövetséggel

A következő pontok jelzik a viszonyt, melyben ez a szövetség a kegyelmi szövetséggel áll:

1. A megváltás tanácsa az örökkévaló prototípusa a kegyelmi szövetségnek. Ez megmagyarázza a tényt, hogy sokan miért kombinálják össze a kettőt egyetlen szövetségbe. Előbbi örökkévaló, azaz az örökkévalóságtól fogva létezett, míg utóbbi időbeni abban az értelemben, hogy az időben valósul meg. Az előző egy egyezség az Atya és a Fiú, mint a választottak Kezese és Feje között, míg utóbbi egy szerződés a hármas Isten és a Kezesben kiválasztott bűnösök között.

2. A megváltás tanácsa szilárd és örökkévaló alapja a kegyelmi szövetségnek. Ha nem lett volna az örökkévaló békesség tanácsa az Atya és a Fiú között, úgy nem lehetett volna egyezmény a hármas Isten és a bűnös emberek között. A megváltás tanácsa teszi a kegyelmi szövetséget lehetségessé.

3. A megváltás tanácsa tehát hatékonnyá is teszi a kegyelmi szövetséget, mert benne biztosíttatnak azok az eszközök, melyek utóbbi felállításához és végrehajtásához szükségesek. Csak hit által veheti át a bűnös a szövetség áldásait, és a megváltás tanácsában nyílik meg a hit útja. A Szentlelket, Aki hitet hoz létre a bűnösben, az Atya ígérte meg a Fiúnak, s az élet útjának elfogadását hit által Krisztus garantálja.

A megváltás szövetsége meghatározható úgy, mint *egyezmény az Atya, aki a Fiút a választottak Fejeként és Megváltójaként adja, valamint a Fiú között, Aki önkéntesen foglalja el azok helyét, akiket az Atya Neki adott*.

III. A kegyelmi szövetség természete

A kegyelmi szövetség tárgyalásakor felmerült néhány megfontolásra érdemes pont, például a különbség közte és a cselekedeti szövetség között, a szerződő felek, a tartalom, a szövetség jellege és Krisztus helye a szövetségben.

A. A kegyelmi szövetség és a cselekedeti szövetség összehasonlítása

1. A HASONLÓSÁG PONTJAI. Az egyezés pontjai inkább általános jellegűek. A két szövetség megegyezik (a) a szerzőt illetőn: mindkettő szerzője Isten, csak Ő volt képes felállítani ilyen szövetségeket. (b) a szerződő feleket illetően: ezek mindkét esetben az Isten és az ember. (c) a külső formát illetően, nevezetesen a feltétel és az ígéret. (d) az ígéret tartalmát illetően, ami mindkét esetben az örökélet, (e) az általános célt illetően, ami Isten dicsősége.

2. A KÜLÖNBSÉG PONTJAI. (a) A cselekedeti szövetségben Isten Teremtőként és Úrként jelenik meg, a kegyelmi szövetségben Megváltóként és Atyaként. Az előző felállítását Isten szeretete és jóindulata ösztönözte, utóbbit az Ő könyörülete és speciális kegyelme. (b) A cselekedeti szövetségben az ember egyszerűen Isten teremtményeként jelenik meg, aki a helyes viszonyban van Istenével, a kegyelmi szövetségben bűnösként, aki felforgatta útjait, így csak Krisztusban, a Kezesben levő félként jelenhet meg. Következésképpen az előbbiben nincs közbenjáró, míg az utóbbiban van. (c) A cselekedeti szövetség a változó ember bizonytalan engedelmességétől függött, míg a kegyelmi szövetség Krisztusnak, a Közbenjárónak az engedelmességén alapszik, ami abszolút és bizonyos. (d) A cselekedeti szövetségben a törvény megtartása az élet útja, a kegyelmi szövetségben a Jézus Krisztusba vetett hit. Bármiféle hit is követeltetett meg a cselekedeti szövetségben, az része volt a törvény igazságosságának, a kegyelmi szövetségben azonban ez egyszerűen csak eszköz, mellyel birtokba vesszük Isten Jézus Krisztusban adott kegyelmét. (e) A cselekedeti szövetség a természeténél fogva részben ismert volt, mivel Isten törvénye be volt írva az ember szívébe, a kegyelmi szövetséget azonban kizárólag a speciális pozitív kijelentésen keresztül ismerhetjük.

B. A szerződő felek

Amint a cselekedeti szövetségben, úgy a kegyelmi szövetségben is Isten az első szerződő fél, az a fél, aki kezdeményez, s kegyelmesen megszabja a viszonyt, amelyben a második szerződő fél Vele állni fog. Ebben a szövetségben azonban nemcsak szuverén és jóindulatú Istenként, hanem kegyelmes és megbocsátó Atyaként is megjelenik, aki meg akarja bocsátania a bűnt, és vissza akarja állítani a bűnösöket a Vele való áldott közösségbe.

Nem könnyű dolog pontosan meghatározni, hogy kicsoda a másik szerződő fél. Általánosságban mondható, hogy Isten a kegyelmi szövetséget természetesen a bukott emberrel kötötte. Történelmileg nincsen semmi határozott jele bármiféle korlátozásnak mindaddig, míg el ne jutunk Ábrahám koráig. Az idők folyamán tökéletesen nyilvánvalóvá vált, hogy ez az új szövetségi viszony nem terjedt ki minden emberre. Mikor Isten formálisan felállította a szövetséget Ábrahámmal, azt a pátriárkára és leszármazottaira korlátozta. Következésképpen felmerül a szövetség pontos korlátainak kérdése.

A református teológusok nem egységesek a kérdés megválaszolásában. Egyesek egyszerűen azt mondják, hogy Isten a bűnössel kötött szövetséget, ám ez azt sugallja, hogy semmiféle korlátozás sem áll fenn, következésképpen ez így nem elégséges. Mások azt állítják, hogy Ábrahámmal és az ő magvával, azaz a természetes, de különösen a lelki leszármazottaival, vagy általánosabban megfogalmazva a hívőkkel és az ő magvukkal. A nagy többség azonban azt vallja, hogy Isten a választottakkal, vagy a Krisztusban kiválasztott

bűnösökkel lépett szövetségre. Erre az álláspontra helyezkedtek a szövetségi teológia mind korábbi, mind későbbi képviselői. Még Bullinger is azt mondja, hogy „Isten szövetsége Ábrahám egész magvát, azaz a hívőket foglalja magában". Úgy véli, ez összhangban van Pálnak a „magról" szóló magyarázatával a Gal3-ból. Egyidejűleg azt is vallja, hogy a hívők gyermekei bizonyos értelemben beletartoznak a szövetségbe.[146] S Olevianus, aki Ursinusszal együtt a Heidelbergi Káté társszerzője volt, azt mondja, hogy Isten azokkal lépett szövetségre, „akiket Isten, a bukott emberek tömegéből elrendelte, hogy gyermekeivé fogad a kegyelem által és felruházza őket hittel".[147] Erre az álláspontra helyezkedtek Mastricht, Turretin, Owen, Gib, Boston, Witsius, á Marck, Francken, Brakel, Comrie, Kuyper, Bavinck, Hodge, Vos és mások.

Most azonban felmerül a kérdés: Mi késztette ezeket a teológusokat a választottakkal kötött szövetségről beszélni dacára minden, ebben foglalt gyakorlati nehézségnek? Vajon nem vették észre ezeket a nehézségeket? Írásaikból úgy tűnik, hogy teljes mértékben a tudatában voltak ezeknek. Úgy érezték azonban, hogy mindenekelőtt a szövetséget szükséges megvizsgálni a legalaposabban, amiképpen az a hívők életében megvalósul. Bár értették, hogy másoknak is volt helyük bizonyos értelemben a szövetségben, mindazonáltal úgy érezték, hogy ez mellékes hely, s az ő szövetséggel fennálló viszonyuk alá volt vetve a szövetség teljes megvalósulásának az Isten barátságával való életben. S ez nem csoda a következő megfontolások fényében:

1. Azok, akik azonosították a megváltás szövetségét a kegyelmi szövetséggel és bibliaellenesnek tartották a kettő közötti különbségtételt, természetesen elsősorban úgy gondolkodtak róla, mint a Krisztussal, mint képviselő Fővel, valamint mindazokkal felállított szövetségről, akiket az Atya Neki adott: szövetségről, melyben Ő a választottak Kezesévé vált és ily módon garantálta teljes megváltásukat. Valójában a megváltás szövetségében csak a választottak jönnek számításba. A helyzet gyakorlatilag ugyanaz azok esetében is, akik két szövetséget különböztetnek meg, de ragaszkodnak ezek szoros kapcsolatához és a megváltás szövetségét a kegyelmi szövetség örökkévaló alapjaként mutatják be, mert előzőben csak Isten kegyelme jön számításba, amint megdicsőült és tökéletességre jutott a választottakban.

2. A református teológusok még a Szentírás többi részének fényében értelmezett, az Ábrahámmal kötött szövetség történetében is elsöprő mennyiségű bizonyítékát találták annak, hogy a kegyelmi szövetség alapvetően az azokkal megkötött szövetség, akik Krisztusban vannak. A Biblia Ábrahám két magvát különbözteti meg. Ennek kezdetét szembeötlő módon az 1Móz21:12-ben találjuk, ahol Isten ezt mondja Ábrahámnak: „Izsákról neveztetik a te magod", azaz kizárja Ismáelt. Pál eme szavak magyarázása során úgy beszél Izsákról, mint az ígéret gyermekéről, s az „ígéret gyermeke" alatt nemcsak a megígért gyermeket érti, hanem azt a gyermeket, aki nem közönséges módon született, hanem az ígéretnek megfelelően, Isten természetfeletti tevékenysége segítségével. Összekapcsolja ezt annak a gyermeknek az elképzelésével is, akire az ígéretek vonatkoznak. Szerinte az „Izsákról neveztetik a te magod" azt jelzi, hogy „nem a testnek fiai az Isten fiai; hanem az ígéret fiait tekinti magul", Rm9:8. Ugyanez az elképzelés fejeződik ki a Gal4:28-ban: „Mi pedig, atyámfiai, Izsák szerint, ígéretnek gyermekei vagyunk", s mint ilyenek, a megígért áldások örökösei, v. ö. 30. vers. Ez teljességgel harmóniában van azzal, amit az apostol a Gal3:16-ban mond: „Az ígéretek pedig Ábrahámnak adattak és az ő magvának. Nem mondja: És a magvaknak, mint sokról; hanem mint egyről. És a te magodnak, a ki a Krisztus". A mag azonban nem korlátozódik Krisztusra, hanem magában foglalja a hívőket is: „Ha pedig Krisztuséi vagytok, tehát az Ábrahám magva vagytok, és ígéret szerint örökösök", Gal3:29. W. Strong a *Discourse of the Two Covenants* című művében felhívja a figyelmet az alábbi alárendelésre a szövetség felállítása során. Azt

[146] V. ö. A. J. Van 't Hooft, *De Theologie van Heinrich Bullinger* című művének idézeteivel, 47. 172. oldalak
[147] *Van het Wesen des Genade-Verbandts Tusschen God ende de Uitverkorene*, I./1.

mondja, hogy ez megköttetett „(1) először és azonnal Krisztussal, a második Ádámmal, (2) Benne minden hívővel, (3) bennük az ő magvaikkal”.[148]

3. Még egy tényezőt kell számításba venni. A református teológusok mélyen a tudatában voltak a cselekedeti szövetség és a kegyelmi szövetség közötti ellentétnek. Érezték, hogy az elsőben a szövetség jutalma az ember bizonytalan engedelmességétől függött, s emiatt nem is valósult meg, a kegyelmi szövetségben viszont az ígéretek teljes megvalósulása abszolút bizonyos Jézus Krisztus tökéletes engedelmessége következtében, de természetesen csak azok számára, akik részesülnek abból a kegyelemből. Kényszerítve érezték magukat, hogy kihangsúlyozzák ezt az összetevőt, főleg az arminiánusok és neonomiánusok ellenében, akik a kegyelmi szövetséget valójában egy új cselekedeti szövetséggé változtatták át és az üdvösséget ismételten az ember munkájától tették függővé, azaz a hittől és az evangelikál engedelmességtől. Emiatt hangsúlyozták ki a szoros kapcsolatot a megváltás szövetsége és a kegyelmi szövetség között, s még attól is vonakodtak, hogy a hitről, mint a kegyelmi szövetség *feltételéről* beszéljenek. Walker azt mondja, hogy egyes skót hittudósok nagyon ellenezték a két szövetség közötti különbségtételt, mivel „tendenciát” láttak benne „a neonomianizmus felé, mivel a kiengesztelés szövetsége (azaz a megváltás szövetségétől megkülönböztetett kegyelmi szövetség), külsődleges volt a látható egyházban, így akár egyfajta korlátját is képezhette a Megváltóval való közvetlen párbeszédnek és az élő közösségbe való lépésnek Vele a megfelelő hit által”.[149]

4. Mindent összevetve biztonságosnak látszik azt kimondani, hogy a református teológia nem elsősorban a végcélhoz vezető eszköznek tekintette a szövetséget, hanem mint magát a véget, a baráti viszonyt; nem elsősorban úgy, mint ami képvisel és tartalmaz egy sor külső kiváltságot, az embernek feltételesen adott ígérethalmazt, a neki csak felajánlott jót, hanem elsősorban az önként adott áldások kifejeződését, a lelki végcél érdekében az Isten kegyelme által kialakított kiváltságokat, a hit által elfogadott ígéreteket, melyek az Isten ajándékai, s mint legalábbis elviekben a Szentléleknek a szívben való munkálkodása által megvalósult jót. S mivel a feltételezése szerint mindezek benne foglaltattak a szövetség eszméjében, s a szövetség áldásai csakis azokban valósultak meg, akik ténylegesen üdvösséget nyertek, kihangsúlyozta a tényt, hogy a kegyelmi szövetség Isten és a választottak között köttetett meg. Ezt cselekedve azonban nem állt szándékában tagadni, hogy a szövetségnek tágabb összetevője is van.

Dr. Vos mondja ezzel a nézettel kapcsolatosan: „Het behoeft nauwelijks herinnerd to worden, hoe met dit alles geenzins bedoeld is, dat de verbondsbediening van de verkiezing uitgaat, noch ook dat alle niet-uitverkorenen buiten iedere relatie tot deze verbonds-bediening staan. Het is velmeer zoo bedoeld, dat uit ’t gesterkt verbonds-bewustzijn de zekerheid aangaande de verkiezing zich ontwikkelen moet; dat door heel de verbonds-bediening heen, ook de volstrekte, alomvattende beloften Gods, zooals zij uit de verkiezing voortvloleinen moeten worden in het oog gehounden, bij Woord en Sacrament beide; dat eindelijk het wezen des verbonds, deszelfs volle realiseering slechts bij de ware kinderen Gods wordt aangetroffen, en dus niet wijder is dan de uitverkiezing. Vooral op het tweede punt dient gelet te worden. Behalve dat er overal, waar Gods verbond bediend wordt, eene verzegeling is van dezen inhoud: In de vooronderstelling der aanweizgehid van geloof, wordt u het recht op alle verbondsgoerderen verzekerd – behalve dat, zeggen wij, is er steeds een plechtige betuiging en verzegeling, dat God in alle uitverkorenen den geheelen omvang des verbonds will verwerkelijken”.[150]

---

[148] 193. oldal

[149] *Scottish Theology and Theologians*, 77. és azt követő oldalak

[150] Azaz: „Aligha kell mondani, hogy mindez alatt nem azt értjük, hogy a szövetség adminisztrációja a kiválasztásból ered, s azt sem, hogy mindazok, akik elvetettek, kívül állnak az ezzel az adminisztrációval való mindennemű kapcsolatból. Sokkalta inkább azt, hogy a megerősített szövetségi tudatból a kiválasztottság bizonyosságának kell kifejlődnie; hogy a szövetség egész adminisztrációján keresztül, Isten abszolút, mindent

Az elképzelés, miszerint a szövetség csak a választottakban valósul meg teljesen tökéletesen biblikus elképzelés, amint az kiviláglik például a Jer31:31-34-ből és a Zsid8:8-12-ből. Sőt, ez teljesen egy vonalban van azzal a kapcsolattal is, melyben a kegyelmi szövetség áll a megváltás szövetségével. Ha az utóbbiban Krisztus csak a választottak Kezesévé vált, akkor az előbbinek a valódi lényegét szintén csak rájuk kell korlátozni. A Szentírás erőteljesen kihangsúlyozza a tényt, hogy a kegyelmi szövetség a cselekedeti szövetségtől eltérően egy megszeghetetlen szövetség, melyben Isten ígéretei mindig megvalósulnak, Ézs54:10. Ez nem lehet feltételes, mert akkor nem volna a kegyelmi szövetség megkülönböztető jellemzője, hanem a cselekedeti szövetségre is vonatkozna. S mégis pontosan ez az egyike ama fontos pontoknak, melyben az előbbi különbözik az utóbbitól, nevezetesen hogy többé már nem az ember bizonytalan engedelmességétől függ, hanem csak Isten abszolút hűségétől. Amit a szövetség megígér, az bizonyosan megvalósul, de – csak a választottak életében.

Ezzel azonban felmerül a kérdés, hogy ezeknek a református teológusoknak a megítélése szerint minden elvetett *a szó bármely értelmében* kívül áll-e a kegyelmi szövetségen. Brakel ténylegesen erre az álláspontra helyezkedik, de ezzel nincs egy táborban a többséggel. Ők nagyon helyesen megértették, hogy a kegyelmi szövetség, amely semmiféle értelemben sem foglal magában másokat, csak a választottakat, szerves elképzelésként van ábrázolva a Szentírásban. Teljes mértékben tudatában voltak a ténynek, hogy Isten speciális kijelentése alapján mind az Ó-, mind az Újszövetségben a szövetség, mint történelmi jelenség kiterjedt az egymást követő generációkra és magában foglalt sokakat, akikben a szövetségi élet sohasem valósult meg. S bármikor, ha ki kívánták fejezni a szövetség eme összetevőjét, azt mondták, hogy a szövetség *a hívőkkel és magvukkal* köttetett. Azt azonban észben kell tartani, hogy a szövetség második szerződő felének ez a leírása nem jelenti azt, hogy a szövetség az emberekkel *hívői minőségben* köttetett, mert a hit maga is a szövetség gyümölcse. Dr. Bavinck helyesen jegyzi meg: „Maar het verbond der genade gaat aan het hgeloof vooraf. Het geloof is geen voorwaarde *tot* het verbond, maar *in* het verbond; de weg, om al de andere goerden van dat verbond deelachtig te worden en te genieten”.[151] A „hívők és magvuk” megnevezés pusztán csak a szövetség korlátainak kényelmes gyakorlati leírásaként szolgál. A szövetség e két összetevője harmonizálásának kérdése a későbbiekben jelentkezik. A kegyelmi szövetség meghatározható úgy, mint *kegyes egyezség a megsértett Isten és a megsértő, de kiválasztott bűnösök között, melyben Isten megígéri az üdvösséget a Krisztusba vetett hiten át, s ezt a bűnös hittel elfogadja, megígérvén a hitbéli és engedelmes életet*.

C. A kegyelmi szövetség tartalma

1. ISTEN IGÉRETEI. Isten fő ígérete, mely minden más ígéretet magában foglal, benne foglaltatik az oly gyakorta ismételgetett szavakban: „…legyek tenéked Istened, és a te magodnak te utánad”, 1Móz17:7. Ezt az ígéretet megtaláljuk több ó-, és újszövetségi igehelyen, amelyek a szövetségi élet újabb fázisának bevezetéséről, vagy a szövetség megújításáról beszélnek, Jer31:33, 32:38-40, Ezék34:23-25, 30, 31, 36:25-28, 37:26-27, 2Kor6:16-18,

felölelő ígéreteinek is meg kell születniük az elmében mind az Igével, mind a Sákramentummal kapcsolatosan, amiképpen azok a kiválasztásból fakadnak; s hogy végül a szövetség lényege, annak teljes megvalósulása csak Isten valódi gyermekeiben lelhető meg, következésképpen nem kiterjedtebb, mint maga a kiválasztás. Különösen a második pontra szükséges odafigyelni. Amellett, hogy mindenütt, ahol Isten szövetsége kormányoz, létezik egy pecsét az alábbi tartalommal: A hitet feltételezve számodra biztosított a szövetség minden áldása – emellett, azt mondjuk, mindig is jelen van az ünnepélyes bizonyság és pecsét arról, hogy Isten meg fogja valósítani a szövetség egész tartalmát a választottakban.” *De Verbondsleer in Gereformeerde Theologie*, 46. és azt követő oldalak.

[151] Azaz: ”A kegyelmi szövetség azonban megelőzi a hitet. A hit nem feltétel a szövetség*hez*, hanem benne van a szövetség*ben*; a szövetség összes áldása megszerzésének és élvezetének módja.” *Roeping de Wedergeboorte*, 108. oldal

Zsid8:10. Az ígéret akkor valósul meg teljesen, mikor végül az új Jeruzsálem leereszkedik Istentől a mennyből és Isten sátora az emberek között lakozik majd. Tehát ezért halljuk az utolsó visszhangját a Jel21:3-ban. Ez a nagy ígéret időről időre újra visszhangzott azok örömteli lelkesedésében, akik szövetségi kapcsolatban állnak az Istennel, „Jehova az én Istenem". Ez az egyetlen ígéret magában foglalja az összes többit, például (a) a különféle mulandó áldások ígéretét, melyek gyakran a lelki áldások jelképei; (b) a megigazulás ígéretét, benne az örökbefogadás ígéretével, s az örökélet igényével; (c) Isten Lelkének megígérését a megváltás munkájának teljes és szabad alkalmazására, valamint az üdvösség áldásainak ígéretét; és (d) a végső megdicsőülés ígéretét a soha véget nem érő életben. V. ö. Jób19:25-27, Zsolt16:11, 73:24-26, Ézs43:25, Jer31:33-34, Ezék36:27, Dán12:2-3, Gal4:5-6, Tit3:7, Zsid11:78, Jak2:5.

2. AZ EMBER VÁLASZA. Az ember jóváhagyása, vagy válasza Istennek ezekre az ígéreteire különböző formákban jelenik meg, a válasz természetét az ígéretek határozzák meg. (a) Általánosságban a viszonyt az Isten szövetsége és az egyszerű hívő, vagy hívők között kollektíven úgy ábrázolják, mint a férj és feleség, a vőlegény és a menyasszony, az apa és a gyermekei közötti kapcsolatot. Ez azt jelenti, hogy a válasza azoknak, akik osztoznak a szövetség áldásaiban, a valódi, hűséges, bizalomteljes, odaszentelt és rajongó szeretet lesz. (b) Az általános ígéretre, hogy „leszek tenéked Istened", az ember annak kimondásával válaszol, hogy „a népedhez fogok tartozni", majd sorsát hozzáköti Isten népéhez. (c) S a megigazulás ígéretére, a bűnbocsánat, az örökbefogadás és az örökélet felé haladva a Jézus Krisztusba vetett üdvözítő hittel válaszol, belévetvén bizalmát mind az időben, mind az örökkévalóságban, valamint engedelmes és Istennek szentelt élettel.

D. A kegyelmi szövetség jellemzői

1. EZ EGY IRGALMI SZÖVETSÉG. Ezt a szövetséget nevezhetjük irgalmi szövetségnek is, (a) mivel benne Isten megengedi a Kezesünknek, hogy eleget tegyen a kötelezettségeinknek; (b) mivel Ő Maga biztosítja a Kezest az Ő Fiának személyében, aki kielégíti az igazságszolgáltatás követeléseit; és (c) mivel az Ő kegyelme által, mely a Szentlélek működésében nyilvánult meg, Ő engedi meg az embernek, hogy megfeleljen az Ő szövetségi felelősségeinek. A szövetség Isten kegyelméből ered, Isten kegyelme által kerül végrehajtásra és Isten kegyelme által valósul meg a bűnösök életében. Ez kezdettől a végéig kegyelem a bűnös számára.

2. EZ EGY TRINITÁRIUS SZÖVETSÉG. A hármas Isten tevékenykedik a kegyelmi szövetségben. Eredete az Atya kiválasztó szeretetében és kegyelmében van, jogi alapjai a Fiú kezességében rejlenek, s a bűnösök életében teljességgel csak a Szentlélek hatékony tevékenykedése következtében valósul meg, Jn1:16, Ef1:1-14, 2:8, 1Pt1:2.

3. EZ EGY ÖRÖKKÉVALÓ, TEHÁT MEGTÖRHETETLEN SZÖVETSÉG. Mikor úgy beszélünk róla, mint örökkévaló szövetségről, akkor inkább a jövőbeni, semmint a múltbeli örökkévalóságra utalunk, 1Móz17:19, 2Sám23:5, Zsid13:20. A múltbeli örökkévalóság csak akkor tulajdonítható neki, ha nem teszünk különbséget közte és a megváltás szövetsége között. A tény, hogy a szövetség örökkévaló, azt is magában foglalja, hogy megszeghetetlen, s ez az egyik ok, ami miatt testamentumnak nevezhető, Zsid9:17. Isten örökre hű marad az Ő szövetségéhez, és változatlanul teljességre juttatja azt a választottakban. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ember nem képes megszegni azt a szövetségi kapcsolatot, amiben áll, s nem teszi azt meg soha.

4. EZ EGY RÉSZLEGES, NEM EGYETEMES SZÖVETSÉG. Ez azt jelenti, (a) hogy nem fog megvalósulni minden emberben, ahogyan egyes univerzalisták állítják, s hogy Isten sem akarta, hogy mindenki életében megvalósuljon, amint azt a pelágiánusok, arminiánusok és lutheránusok állítják; (b) hogy még külső szövetségi kapcsolatként sem terjed ki mindenkire,

akiknek az evangélium prédikáltatik, mert közülük sokan nem kívánnak beletartozni a szövetségbe; és (c) hogy a szövetség felajánlása nem jut el mindenkihez, mivel létezik sok egyén, sőt nemzet, akik soha nem ismerték meg az üdvösség útját. Egyes korábbi lutheránusok azt állítják, hogy a szövetség nevezhető egyetemesnek, mert voltak időszakok a történelemben, mikor az emberi faj egészének felkínáltatott, például, Ádám, illetve Noé és családja korában, valamint még az apostolok idején is. Nincs azonban jogalap arra, hogy megtegyük Ádámot és Noét a szövetségi ajánlat *képviselő* átvevőjévé, s az apostolok természetesen nem evangelizálták az egész világot. Egyes református teológusok, mint Musculus, Polanus és Wollebius a *foedus speciale ac sempiternum*-tól elkülönítve beszéltek a *foedus generale*-ről, de ezt cselekedve Istennek a minden teremtménnyel, az emberekkel és az állatokkal megkötött szövetségére gondoltak, melyet Noé állított fel. A szövetség újszövetségi időszaka nevezhető egyetemesnek abban az értelemben, hogy ekkor terjedt ki a szövetség minden nemzetre, s többé már nem korlátozódott a zsidókra úgy, mint az ószövetségi időkben.

5. EZ LÉNYEGILEG UGYANAZ A SZÖVETSÉG MINDEN TESTAMENTÁLIS KORSZAKBAN, JÓLLEHET AZ ADMINISZTRÁCIÓJÁNAK FORMÁJA VÁLTOZIK. Ezt mindazok ellenzik, akik azt állítják, hogy az ószövetségi szentek más módon üdvözültek, mint az újszövetségiek, például a pelágiánusok és a szociniánusok, akik azt állítják, hogy Isten pótlólagos segítséget nyújtott Krisztus példájában és tanításaiban; a római katolikusok, akik azt vallják, hogy az ószövetségi szentek a *Limbus Patrum*-ban voltak, míg Krisztus le nem ereszkedett a poklokra; Coccejus követői, akik ahhoz ragaszkodnak, hogy az ószövetségi szentek csak a *paresis*-t (figyelmen kívül hagyást) élvezték, de nem az *aphesis*-t (a bűnök teljes bocsánatát); valamint a kortárs diszpenzációnalisták, akik több különálló szövetséget különböztetnek meg (Scofield hetet említ, Milligan kilencet), s ahhoz ragaszkodnak, hogy ezeket külön szükséges kezelni. A szövetség egyetlenségét az összes testamentális korban az alábbiak bizonyítják:

a. A szövetség összefoglaló kifejezése mindenkor ugyanaz: „leszek tenéked Istened”. Ez a kifejezése az Ábrahámmal kötött szövetség lényegi tartalmának, 1Móz17:7, a Sínai szövetségé, 1Móz19:5, 20:1, a Moáb síkságán kötött szövetségé, 5Móz29:13, a dávidi szövetségé, 2Sám7:14, valamint az újszövetségé, Jer31:33, Zsid8:10. Ez az ígéret valóban egy mindent magában foglaló összefoglalás és tartalmazza a legtökéletesebb szövetségi áldások garanciáját. Krisztus arra következtet abból a tényből, hogy Isten Ábrahám, Izsák és Jákób Istenének neveztetik, hogy ezeknek a pátriárkáknak örökéletük van, Mt22:32.

b. A Biblia azt tanítja, hogy csak egyetlen evangélium létezik, mely által üdvözülhetnek az emberek. S mivel az evangélium nem más, mint a kegyelmi szövetség kijelentése, ebből következik, hogy csak egyetlen szövetség van. Ez az evangélium már hallatszott az anyai ígéretben, 1Móz3:15, hirdettetett Ábrahámnak, Gal3:8 és nem pótolható semmiféle judaista evangéliummal, Gal1:8-9.

c. Pál hosszan érvel a judaisták ellen, kimondván, hogy Ábrahám oly módon szerezte az üdvösséget, mely tipikus az újszövetségi hívők esetében, függetlenül attól, hogy zsidók, vagy pogányok, Rm4:9-25, Gal3:7-9, 17-18. Úgy beszél Ábrahámról, mint a hívők atyjáról, s világosan bizonyítja, hogy az Ábrahámmal kötött szövetség még mindig érvényben van. Tökéletesen világos az apostol érveléséből a Róma 4-ben és a Galata 3-ban, hogy a törvény sem el nem törölte, sem meg nem változtatta a szövetséget. V. ö. Zsid6:13-18 is.

d. A szövetség Közbenjárója tegnap, ma és örökké ugyanaz, Zsid13:8. Senki másban nincs üdvösség, Jn14:6, mert egyetlen más név sem adatott az emberek között az ég alatt, mely által megtartatnánk, Csel4:12. Az Ábrahámnak megígért mag Krisztus, Gal3:16, s azok, akik Krisztussal egyek, a szövetség tényleges örökösei, Gal3:16-29.

e. Az üdvösségnek a szövetségben kijelentett útja ugyanaz. A Szentírás végig ragaszkodik az azonos feltételekhez, 1Móz15:6, összevetve a Rm4:11-gyel, a Zsid2:4-gyel, a Csel15:11-gyel, a Gal3:6-7-tel, a Zsid11:9-cel. Az ígéretek, melyek megvalósulásában a hívők

hittek, szintén ugyanazok voltak, 1Móz15:6, Zsolt51:12, Mt13:17, JN8:56. S a sákramentumok, jóllehet különböztek a formájukat illetően, lényegileg ugyanazzal a jelentőséggel bírtak mindkét testamentum idején, Rm4:11, 1Kor5:7, Kol2:11-12.

f. *Egyszerre feltételes és feltétel nélküli*. Gyakorta felmerül a kérdés, hogy vajon a szövetség feltételes-e, vagy feltétel nélküli. Ezt a kérdés nem lehet megválaszolni gondos megfontolás nélkül, mert a válasz attól a nézőponttól fog függeni, melyből a szövetséget szemléljük.

Az egyik oldalról a szövetség feltétel nélküli. A kegyelmi szövetségben nincsen feltétel, mely *érdemek szerintinek* volna tekinthető. A bűnös felszólíttatik arra, hogy térjen meg és higgyen, ám hite és megtérése semmi módon sem érdemli ki a szövetség áldásait. Ezt fenn kell tartani mind a római katolikus, mind az arminiánus állásponttal szemben. Abban az értelemben sem feltételes, hogy az embertől nincs elvárva, hogy a saját erejéből tegye meg, amit a szövetség megkövetel tőle. A szövetség követelményeivel szembeállítva őt mindig meg kell emlékeznünk a tényről, hogy a kötelességének ellátásához szükséges erőt csak Istentől kaphatja meg. Bizonyos értelemben mondható, hogy Maga Isten tölti be a feltételt a választottakban. Az, ami a szövetség feltételének tekinthető, azok számára, akik örökéletre választattak, egyben ígéret is, tehát Isten ajándéka. Végül, a szövetség abban az értelemben sem feltételes, hogy az egyes áldások átvétele a szövetségben feltételtől függene. Mondhatjuk, hogy a hit a megigazulás *conditio sine qua non*-ja, de magának a hitnek az átvétele az újjászületés során nem függ semmiféle feltételtől, hanem csak Istennek a Krisztusban működő kegyelmétől.

A másik oldalról a szövetség nevezhető feltételesnek. Bizonyos értelemben a szövetség feltételes. Ha megvizsgáljuk a szövetség alapját, az nyilvánvalóan Jézus Krisztus kezességétől függő. A kegyelmi szövetség bevezetéséhez Krisztusnak eleget kellett tennie az eredetileg a cselekedeti szövetségben lefektetett feltételeknek, s ezt meg is tette az Ő aktív és passzív engedelmességével. Nos, ismét mondható, hogy a szövetség feltételes, ami az első tudatos szövetségbe lépést, mint életközösséget illeti. Ez a belépés a hittől függ, attól a hittől azonban, ami maga is Isten ajándéka. Mikor a hitről, mint feltételről beszélünk itt, akkor természetesen a hitre, mint az elme lelki tevékenységére utalunk. Csak hit által kaphatjuk meg a szövetség áldásainak *folyamatos élvezetét*. A szövetségi élettel kapcsolatos tapasztalati tudásunk teljes mértékben a hit gyakorlásának függvénye. Az, aki nem él hitéletet, gyakorlatilag kívül áll a szövetségen, *ami az ő tudatát illeti*. Ha nemcsak a kezdetet foglaljuk bele a látókörünkbe, hanem a szövetségi élet fokozatos feltárulását és beteljesedését is, akkor a megszentelődést is a hit melletti további feltételnek tekinthetjük. Mindkét feltétel azonban a szövetségen belüli.

A református egyházak gyakorta ellenezték a „feltétel" szó használatát a kegyelmi szövetséggel kapcsolatosan. Ez nagymértékben az arminianizmus elleni fellépés következménye, ami bibliaellenes értelemben használta a „feltétel" szót, következésképpen a helytelen megkülönböztetés miatti.[152] Észben tartván az előzőekben mondottakat, látszólag teljes mértékben helyénvaló a kegyelmi szövetséggel kapcsolatosan a feltételekről beszélni, mert (1) a Biblia világosan jelzi, hogy a szövetségi életbe lépés a hit függvénye, Jn3:16, 36, Csel8:37, Rm10:9; (2) a Szentírás gyakran fenyegeti a szövetség gyermekeit, de ezek a fenyegetések pontosan azokra vonatkoznak, akik figyelmen kívül hagyják a feltételt, azaz elvetik azt, hogy a szövetség útját járják; (3) ha nem lenne feltétel, csak Istent kötné a szövetség, s az ember számára „nem lenne szövetségi kötelék" (de v. ö. Ezék20:39); s így a kegyelmi szövetség elveszítené szövetségi jellegét, mert minden szövetségnek két része van.

g. *A szövetség bizonyos értelemben nevezhető testamentumnak*. Annak a ténynek a fényében, hogy a testamentum abszolút rendelkezés és nem ismer feltételeket, felmerül a kérdés, hogy vajon helyes-e egyáltalán a „testamentum" fogalmat alkalmazni a szövetségre. Csak egyetlen egy igehely van az Újszövetségben, ahol jogosnak látszik a *diatheke* szót „testamentumnak" fordítani, nevezetesen a Zsid9:16-17-ben. Ott Krisztus, mint végrendelkező

[152] V. ö. Dick, *Theol. Lect*. XLVIII

jelenik meg, akinek a halálával a kegyelmi szövetség, mint végrendelet, érvénybe lép. Létezett a szövetség áldásainak végrendeleti szétosztása, s ez Krisztus halálán keresztül emelkedett jogerőre. Ez az egyetlen igehely, ami a szövetségre pontosan úgy utal, mint testamentumra. Ám az elképzelés, miszerint a hívők a szövetség lelki áldásait végrendeleti módon kapják meg, benne foglaltatik a Szentírás több igeversében, jóllehet a sugallt ábrázolás némiképpen eltér a Zsid9:16-17-ben szereplőtől. Inkább Isten, semmint Krisztus a végrendelkező. Mind az Ó-, mind az Újszövetségben, de különösen az utóbbiban a hívők Isten gyermekeiként jelennek meg, jogilag az örökbefogadás, etikailag az újjászületés által, Jn1:12, Rm8:15-16, Gal4:4-6, 1Jn3:1-3, 9. Nos, az örökös és az örökség elképzelései természetesen társulnak a fiúságéhoz, így tehát nem csoda, ha ezeket gyakorta megtaláljuk a Szentírásban. Pál mondja „Ha pedig gyermekek, örökösök is", Rm8:17, v. ö. még Rm4:14, Gal3:29, 4:1,7, Tit3:7, Zsid6:17, 11:7, Jak2:5. Ezeknek az igehelyeknek a fényében nem kétséges, hogy a szövetség és a szövetség áldásai úgy jelennek meg a Szentírásban, mint örökség. Ez az ábrázolás azonban ismét csak a testamentum eszméjén alapszik, azzal a különbséggel azonban, hogy a szövetség megerősítése nem vonja maga után a végrendelkező halálát. A hívők Isten örökösei (Aki nem képes meghalni), s örököstársai Krisztusnak, Rm8:17. Teljességgel nyilvánvaló, hogy a bűnös számára a szövetségnek van végrendeleti oldala és tekinthető örökségnek: itt azonban felmerül a kérdés, hogy vajon jelentheti ugyanezt Krisztusnak is? Látszólag igenlő válaszra van szükség annak a ténynek a fényében, hogy mi Krisztus örököstársainak neveztetünk. Akkor tehát Ő is örökös? A kérdés megválaszolható igennel a Lk22:29-ben olvasható kijelentés fényében. Az itt említett örökség Krisztus közbenjárói dicsősége, amit örökségképpen kapott az Atyától, s amit Ő örökségként ad tovább mindazoknak, akik az Övéi. Jóllehet itt kétségtelenül a szövetség végrendeleti oldalával állunk szemben, ez azonban csak a dolog egyik oldala, s nem zárja ki eleve annak az elképzelését, hogy a szövetség valóban szövetség. Nevezhető testamentumnak, mivel (1) egészében véve Isten ajándéka; (2) az újszövetségi korszakát Krisztus halála vezette be; (3) szilárd és megszeghetetlen; és (4) benne Maga Isten adja meg azt, amit az embertől követel. Ezt mégsem szabad azonban úgy értelmezni, hogy nincs két oldala a szövetségnek, s hogy ezen okból abszolút egyoldalú. Bármilyen egyenlőtlenek is legyenek a felek önmagukban, Isten leereszkedik az ember szintjére és kegyelme által lehetővé teszi a számára, hogy a szövetség másik feleként tevékenykedjen. Egy egyoldalú szövetség a szó abszolút értelmében *contradictio in adjectio*. Egyidejűleg azok a teológusok, akik ragaszkodnak a szövetség egyoldalú jellegéhez, ezt azért teszik, hogy kihangsúlyozzanak egy fontos igazságot, nevezetesen hogy Isten és ember nem a félúton találkoznak a szövetségben, hanem Isten ereszkedik le az emberhez, és köti meg vele kegyelmesen a szövetségét, szabadon adván neki mindent, amit megkövetel, s hogy valójában az ember az egyetlen, aki hasznot húz a szövetségéből. Lényeges azonban, hogy a szövetség kétoldalú jellegét fenntartsuk, mivel az ember valójában úgy jelenik meg benne, mint aki hitben és újjászületésében kielégíti a szövetség követelményeit, jóllehet csakis Isten munkálja benne mind az akarást, mind a cselekvést az Ő jótetszése szerint.

E. Krisztus viszonya a kegyelmi szövetséggel

Krisztus úgy jelenik meg a Szentírásban, mind a szövetség Közbenjárója. A görög *mesites* szó nem található meg a klasszikus görögben, de megjelenik Philonál és a későbbi görög szerzőknél. A Septaguintában csak egyszer szerepel a Jób9:33-ban. Az angol „Mediator", valamint a holland „Middelaar", a német „Mittler" szavak esetleg arra indítanak, hogy azt higgyük, hogy a *mesites* egyszerűen azt írja le, aki közvetít két fél között, egy összekötő a szó általános értelmében. Ügyelnünk kell azonban arra, hogy a bibliai elképzelés ennél sokkal alaposabb. Krisztus több, mint egy értelemben Közbenjáró. Ő nemcsak a békéért

jár közben Isten és ember között, hanem felövezvén teljhatalommal, mindent meg is tesz a béke eléréséhez. A *mesites* szó használata az Újszövetségben igazolja az általunk elmondottakat Krisztus kettős közbenjárói mivoltáról, nevezetesen, hogy Ő kezes és hogy Ő az út (görögül *prosagoge*, Rm5:2). A legtöbb igeversben, melyekben a szó megtalálható, megfelel az *egguos*-nak, következésképpen úgy mutat Krisztusra, mint Aki, Magára véve a bűnösök bűneit, megszakította büntetőjogi kapcsolatukat a törvénnyel, s helyreállította őket a helyes jogviszonyba Istennel. Ez a szó jelentése a Zsid8:6-ban, 9:15-ben, és a 12:24-ben. A Zsid7:22-ben maga az *egguos* fogalom vonatkozik Krisztusra. Van azonban egy igehely, melyben a *mesites* szó olyan jelentéssel bír, ami közelebbi összhangban van a „közbenjáróval", mint olyasvalakivel, aki döntőbírónak hívatik meg a két fél közé, azok kiengesztelésére, ez pedig az 1Tim2:5. Itt Krisztus mint Közbenjáró jelenik meg abban az értelemben, hogy áldozatának alapján összehozza Isten és embert. Krisztus munkája, amint azt a *mesites* szó jelzi, kettős. Ő munkálkodik az Istenre tartozó dolgokban és az emberre tartozó dolgokban mind az objektív jogi szférában, mind a szubjektív erkölcsi szférában. Az előbbiben Ő engeszteli ki Isten jogos nemtetszését a bűn bűnösségéért való meglakolással, közbenjár azokért, akiket az Atya Neki adott, s valójában az ő személyüket és szolgálatukat teszi elfogadhatóvá Isten számára. Az utóbbiban kijelenti az embereknek az Istenre és az ő Vele való viszonyukra vonatkozó igazságot, meggyőzi őket és lehetővé teszi, hogy elfogadják ezt az igazságot, s irányítja és megtartja őket az élet minden körülményei között, így tökéletességre juttatja a megszabadulásukat. Ebbéli munkájában alkalmazza az emberek szolgálatát, 2Kor5:20.

IV. A szövetség kettős aspektusa

A szerződő felekről szólva a kegyelmi szövetségben már jeleztük, hogy a szövetség két különbálló szempontból vizsgálható. A szövetségnek két különálló aspektusa van, s most felmerül a kérdés: Milyen viszonyban áll ez a kettő egymással? Ezt a kérdést különböző módokon válaszolták meg.

A. Külső és belső szövetség

Egyesek különbséget tettek külső és belső szövetség között. A külső szövetséget úgy fogták fel, mint amelyben az illető státusza teljes mértékben bizonyos külső, vallásos kötelezettségek ellátásán múlik. Álláspontja teljesen helyes, amennyiben valamiképpen a római katolikus értelemben teszi azt, amit tennie kell. Izraelben ez a szövetség nemzeti formát öltött. Talán senki sem dolgozta ki a külső szövetség tantételét nagyobb következetességgel, mint Thomas Blake. A választóvonalat a külső és a belső szövetség között nem mindig ugyanúgy ábrázolták. Egyesek összekapcsolták a keresztséget a külső, a hit megvallását és az úrvacsorát a belső szövetséggel; mások a keresztséget és a hit megvallását tartották a külső szövetséghez tartozónak, míg az úrvacsorát, mint sákramentumot a belső szövetséghez sorolták. A probléma ezzel azonban az, hogy az egész ábrázolás dualizmushoz vezet a szövetség elképzelésében, amit a Szentírás nem támogat; s ez olyan külső szövetséget eredményez, amely nem hatol be a belsőbe. Ennek eredményeképpen az a benyomás jön létre, hogy létezik szövetség, melyben az ember feltételezhet egy teljesen helyes pozíciót üdvözítő hit nélkül is: a Biblia azonban nem ismer ilyen szövetséget. Valóban léteznek a szövetség külső kiváltságai és áldásai, s vannak személyek, akik csak ezeket élvezik, de ezek a kivételes esetek, melyek nem rendszeresíthetőek. A megkülönböztetés a külső és a belső szövetség között nem áll meg.

Ezt a nézetet nem szabad összetéveszteni egy másik, rokon nézettel, nevezetesen hogy létezik a kegyelmi szövetség külső és belső aspektusa (Mastricht és mások). Ennek megfelelően egyesek a szövetségi kötelezettségeiket valóban lelki módon, szívből fogadják el, míg mások csak az ajkak külső mozgatásával, következésképpen ők csak látszólag vannak benne a szövetségben. Mastricht Iskariotes Júdásra, és Simon mágusra, valamint másokra utal, akiknek csak időleges hitük volt. A probléma azonban az, hogy ennek a nézetnek megfelelően az elvetettek és az újjá nem születettek csak külső tartozékai a szövetségnek, s pusztán rövidlátásunk miatt tekintjük őket *mi* a szövetség gyermekeinek, de *Isten szemében* egyáltalában nem a szövetség gyermekei. Ők valójában nincsenek benne a szövetségben, következésképpen valójában nem is válhatnak szövetség-szegőkké. Ez nem ad magyarázatot arra a problémára, hogy az elvetettek és az újjá nem születettek, akik tagjai a látható egyháznak, milyen értelemben tagjai a szövetségnek *Isten szemében*, így miképpen válhatnak szövetség-szegőkké.

B. A szövetség lényege és adminisztrációja

Mások, például Olevianus és Turretin a szövetség lényege, és adminisztrációja között tesznek különbséget. Turretin szerint az előző megfelel a belső elhívásnak és az ezáltal az elhívás által formált láthatatlan egyháznak, míg utóbbi a külső elhívásnak és a látható egyháznak, ami azokból áll, akik külsőleg hívatnak el az Ige által. A szövetség adminisztrációja csak az üdvösség felajánlásában rejlik az igehirdetésben, valamint más külső előjogokban, melyekben mindenki osztozik, akinek helye van az Egyházban, közöttük sok elvetett is. A szövetség lényege azonban magában foglalja a szövetség összes áldásának lelki átvételét is, az életet a Krisztussal való egységben, így tehát csak a választottakra terjed ki. Ez a

megkülönböztetés természetesen magában rejti az igazság egy elemét, de nem teljesen logikus és világos. Míg a lényeg és a forma antitézist alkotnak, a lényeg és az adminisztráció nem. Ezek vonatkozhatnak a láthatatlan és a látható egyházra, amint Turretin látszólag értelmezni szándékozik, vagy a szövetség végére, vagy megvalósulására és a bejelentésére, ahogyan Olevianus értelmezi a megkülönböztetést. Ám ha az előzőt értjük alatta, akkor jobb lenne a lényegről és a kijelentésről, ha viszont az utóbbit, akkor jobb lenne a célról és a megvalósítás eszközeiről beszélni. Itt szintén megválaszolatlanul marad a kérdés, hogy az elvetettek milyen mértékben a szövetség gyermekei *Isten szemében*.

C. Feltételes és abszolút szövetség

Ismét mások, például Kölman feltételes és abszolút szövetségről beszél. Kölman kihangsúlyozza a tényt, hogy mikor külső és belső szövetséget különböztetünk meg, csak egyetlen szövetségről van szó és a „külső" és „belső" fogalmak egyszerűen csak azt a tényt húzzák alá, hogy nem mindenki van benne a szövetségben egy és ugyanazon módon. Egyesek pusztán külső megvallás által vannak benne, s élvezik a külső előnyöket, mások viszont a szívbéli elfogadás által, s élvezik az üdvösség áldásait. Hasonlóképpen, világosan értésünkre akarja adni, hogy mikor azt mondja, hogy egyesek külsőleg és feltételesen tagjai a szövetségnek, nem ahhoz akar ragaszkodni, hogy valójában nincsenek benne a szövetségben, hanem csak ahhoz, hogy ők nem képesek a szövetség megígért áldásait megszerezni, hacsak nem elégítik ki a szövetség feltételeit. Ez az ábrázolás is kétségtelenül tartalmazza az igazság egy elemét, de Kölmannál ez úgy kapcsolódik össze a külső és belső szövetség fogalmával, hogy veszélyesen közel kerül a két szövetség elfogadásának hibájához, különösen mikor azt állítja, hogy az újszövetség korában Isten egész nemzeteket és országokat von be a szövetségbe.

D. A szövetség, mint tisztán jogviszony és életközösség

A református teológusok, például Kuyper, Bavinck és Honig a szövetség két oldaláról beszélnek, nevezetesen egy külsőről és egy belsőről. Dr. Vos olyan fogalmakat használ, melyek konkrétabbak, mikor különbséget tesz a szövetség, mint tisztán jogviszony, és mint életközösség között. Világosan létezik a szövetség jogi és erkölcsi oldala. A szövetség tekinthető úgy, mint két fél közötti egyezmény, kölcsönös feltételekkel és jogi megszorításokkal, így tehát ez valami a jogi szférában. A szövetség ebben az értelemben létezhet úgy is, hogy semmit sem tettek a célja megvalósítása érdekében, nevezetesen a feltételért, amire mutat, és amit tényleges ideálnak nevez. A felek, akik ebben az egyezségben élnek, szövetségben vannak, mert alá vannak vetve az egyeztetett jogi megszorításoknak. A jogi szférában mindent tisztán objektív módon vesznek figyelembe és szabályoznak. A meghatározó tényező ebben a szférában egyszerűen az a viszony, amit felállítottak, s nem pedig a viselkedés, melyet valaki ez iránt tanúsít. A viszony függetlenül létezik valaki vele kapcsolatos hajlandóságától, vagy ellenszenvétől, vonzódásától, vagy idegenkedésétől. Úgy látszik, ennek a megkülönböztetésnek a fényében kell megválaszolni a kérdést: Kik vannak benne a kegyelmi szövetségben? Ha a kérdés a jogviszonyra vonatkozik, és csakis arra, s valójában annak felderítésére vonatkozik, hogy: Kinek a kötelessége a szövetségben élni, és kitől várható, hogy ezt megteszi? – a válasz a hívők és gyermekeik. Ha azonban a kérdés a szövetségnek, mint életközösségnek a szemszögéből merül fel, s egészen más formát ölt: Kinél végződik ez a jogviszony a Krisztussal való élő közösségben? – a válasz csak az lehet, hogy az újjászületetteknél, akik felruháztattak a hit alapelemével, azaz a választottaknál.

Ezt a megkülönböztetést a Szentírás is alátámasztja. Aligha szükséges idézni olyan igeszakaszokat, melyek bizonyítják, hogy a szövetség egy objektív megállapodás a jogi

szférában, mert tökéletesen nyilvánvaló, hogy efféle egyezménnyel van dolgunk bárhol, ahol két fél megegyezik mintegy Isten jelenlétében, hogy elvégez bizonyos, a kettőjük kölcsönös kapcsolatát érintő dolgokat, vagy az egyik fél megígér bizonyos előnyöket a másiknak, amennyiben az eleget tesz a lefektetett feltételeknek. Adott a hit feltétele, 1Móz15:6, összevetve a Rm4:3 és utána következő, a 20 és utána következő versekkel; a Hab2:4, Gal3:14-28, Zsid11, s adott a lelki és örökkévaló áldások ígérete is, 1Móz17:7, 12:3, Ézs43:25, Ezék36:27, Rm4:5 és utána következők, Gal3:14,18. Az is világos azonban, hogy a szövetség a teljes megvalósulásában valamiképpen több, mint mondjuk életközösség. Ezt már jelképesen is kifejezhette a levágott állatok darabjai között való áthaladás az Ábrahámmal való szövetség megkötésekor, 1Móz15:9-17. Sőt, az alábbi igehelyek is jelzik: Zsolt25:14, 89:34-35, 103:17-18, Jer31:33-34, (Zsid8:10-12), Ezék36:25-28, 2Kor6:16, Jel21:2-3.

Most felmerül a bűnösnek a „szövetség kötelékei alatti" léte, mind jogviszony és a szövetség életközösségében való élet általa történő megélésének kapcsolata. A kettő nem fogható fel úgy, mint egymás mellett létezők bizonyos belső kapcsolat nélkül, hanem úgy kell ezeket tekinteni, mint amelyek a legszorosabban kötődnek egymáshoz annak érdekében, hogy minden dualizmust elkerüljünk. Mikor valaki önként vállalja magára a szövetségi viszonyt, a kettőnek természetesen együtt kell járnia, mert ha nem, abból hamis kapcsolat származik. Ám azok esetében, akik *beleszülettek* a szövetségbe, a kérdés összetettebb. Vajon lehetséges az egyik a másik nélkül? Vajon a szövetség ebben az esetben puszta jogviszony csupán, melyben annak, aminek lennie kell - de nincs meg – átveszi a helyét azoknak a dicsőséges valóságoknak, amikért a szövetség fennáll? Van bármiféle ésszerű alapja azt várni, hogy a szövetség kapcsolat életközösséggel végződik; hogy a bűnös számára, aki önmagában képtelen hinni, a szövetség élő valósággá válik? A kérdés megválaszolásához mondhatjuk, hogy Isten kétségtelenül arra vágyik, hogy a szövetségi kapcsolat szövetségi életbe torkolljon. S Ő Maga garantálja, az Ő ígéretei által, melyek a hívők magvára vonatkoznak, hogy ez bekövetkezik, nem minden egyes egyén esetében, hanem a szövetség magvában, kollektíven. Isten ígéretének alapján hihetjük, hogy a szövetség hűséges adminisztrációja alatt a szövetségi viszony rendszerint teljességgel szövetségi életben fog megvalósulni.

E. Tagság a szövetségben, mint jogviszonyban

A szövetségben, mind jogviszonyban való tagság kérdését elemezve ügyelnünk kell arra, hogy a szövetség ebben az értelemben nem pusztán a követelmények és ígéretek rendszere, követelményeké, melyeket ki kell elégíteni és ígéreteké, melyeknek teljesülniük kell, hanem tartalmazza azt az ésszerű elvárást is, hogy a külső jogviszony magával hozza majd a szövetségi Istennel való bensőséges közösségben megélt élet dicsőséges realitását. Ez az egyetlen módja annak, amelyben a szövetség elképzelése teljes mértékben megvalósul.

1. A FELNŐTTEK A SZÖVETSÉGBEN. A felnőttek ebbe a szövetségbe csak önként, hit és megvallás által léphetnek. Ebből következik, hogy az ő esetükben, hacsak a megvallásuk nem hamis, a szövetségbe, mint jogviszonyba lépés és a szövetségbe, mint közösségbe lépés egybeesik. Ők nemcsak bizonyos külső kötelezettségek ellátását vállalják magukra, s nemcsak pusztán megígérik mindehhez, hogy üdvözítő hitet fognak gyakorolni a jövőben, hanem megvallják, hogy élő hittel fogadják el a szövetséget, s hogy az a vágyuk és szándékuk, hogy ebben a hitben folytassák. Azonnal a teljes szövetségi életbe lépnek bele és ez az egyetlen módja annak, ahogyan beléphetnek a szövetségbe. Ezt az igazságot közvetlenül, vagy közvetve tagadják mindazok, akik a hit megvallását a pusztán külsődleges szövetséggel kötik össze.

2. A HÍVŐK GYERMEKEI A SZÖVETSÉGBEN. A hívők gyermekeit illetően, akik a születésükkel lépnek be a szövetségbe, a helyzet természetesen némiképp más. A tapasztalat azt tanítja, hogy bár a születésük által belépnek a szövetségbe, mint jogviszonyba, ez nem szükségszerűen jelenti azt, hogy azonnal úgy is benne vannak a szövetségben, mint

életközösségben. Ez még csak azt sem jelenti, hogy a szövetségi viszony valaha is teljességre jut majd az életükben. Mégis, az ő esetükben mégis lennie kell arra vonatkozó ésszerű meggyőződésnek, hogy a szövetség nem puszta jogviszony, vagy legalábbis nem marad csak az, külső kötelezettségekkel és előjogokkal, melyek arra mutatnak, aminek meg kell lennie, hanem egyben élő valóság is, vagy idővel majd azzá válik. Ez a meggyőződés Isten ígéretén alapszik, amely abszolút megbízható és a szövetség élő tagjaivá alakítja át őket. A szövetség több, mint az üdvösség puszta felajánlása, sőt még az üdvösség felajánlásánál plusz az evangéliumba vetett hit ígéreténél is több. Magával hozza annak az Istennek az ígéretén alapuló meggyőződést, Aki a szövetség gyermekeiben munkálkodik „akkor, ott, és ahogyan Neki tetszik", hogy az üdvözítő hitet fogja kimunkálni a szíveikben. Mindaddig, amíg a szövetség gyermekei nem ennek az ellenkezőjét mutatják, azzal a feltevéssel kell hozzájuk viszonyulnunk, hogy birtokában vannak a szövetségi életnek. Természetesen az események menete bizonyíthatja, hogy ez az élet még nincs jelen; még azt is bizonyíthatja, hogy soha nem is valósult meg az életükben. Isten ígéretei nem egyénileg, hanem kollektív módon adattak a hívők magvának. Isten arra vonatkozó ígérete, hogy folytatni fogja a szövetséget és eljuttatja a teljes megvalósulásig a hívők gyermekeiben, nem azt jelenti, hogy Ő mindegyiküket felruházza majd üdvözítő hittel. S ha közülük néhányan továbbra is hitetlenek, meg kell emlékeznünk arról, mit mondott Pál a Rm9:6-8-ban. Nem mind izraeliek, akik Izraeltől vannak; a hívők gyermekei nem mindannyian az ígéret gyermekei. Ezért szükséges a szövetség minden egyes gyermekét állandóan emlékeztetni az újjászületés és megtérés szükségességére. A puszta tény, hogy benne vannak a szövetségben, nem hozza magával az üdvbizonyosságot. Mikor a hívők gyermekei felnőnek és eljutnak a lelki érettség korába, természetesen rájuk hárul, hogy önként elfogadják a szövetségi kötelezettségeket valódi hitvallással. Ennek elmulasztása, szigorúan szólva, a szövetségi viszonyuk megtagadását jelenti. Mondható tehát, hogy a jogviszony, melyben a hívők gyermekei állnak, megelőzi a szövetséget, mint életközösséget és annak megvalósítása eszközeként szolgál. Ám a szövetség, mint a végcél felé vezető eszköz fontosságának aláhúzásával nem szabad kizárólagosan, sőt még elsődlegesen sem Isten követelményeit és az ember ennek eredményeképpen fellépő kötelezettségeit kihangsúlyoznunk, hanem inkább Isten kegyelme hatékony működésének ígéretét a szövetség gyermekeinek szívében. Ha csak és kizárólag a szövetség követelményeit hangoztatjuk, s elmulasztjuk megadni a köteles kiemelkedőséget a ténynek, hogy a szövetségben Isten adja mindazt, amit tőlünk követel, más szóval, hogy ígéretei lefedik a követelményeit, abba a veszélybe kerülünk, hogy az arminianizmus csapdájába esünk.

3. AZ ÚJJÁ NEM SZÜLETETTEK A SZÖVETSÉGBEN. Az előzőekből következik, hogy még az újjá nem született és meg nem tért személyek is benne lehetnek a szövetségben. Ismáel és Ézsau eredetileg benne voltak, Éli gonosz fiai is a szövetség gyermekei voltak, s a zsidók elsöprő többsége Jézus és az apostolok korában a szövetség népéhez tartoztak és osztoztak a szövetség ígéreteiben, bár nem követték atyjuk, Ábrahám hitét. Innen felmerül a kérdés, hogy ezek a személyek milyen értelemben tekinthetők a szövetségen belülieknek. Dr. Kuyper azt mondja, hogy ők nem lényegi résztvevői a szövetségnek, noha valóban benne vannak; dr. Bavinck pedig azt mondja, hogy ők *in foedere* (a szövetségben) vannak, de nem *de foedere* (a szövetségből). A következőket mondhatjuk az ő szövetségben elfoglalt helyükről:

a. Benne vannak a szövetségben, ami a kötelezettségeiket illeti. Mivel szövetségi jogviszonyban állnak Istennel, kötelességük megtérni és hinni. Ha nem fordulnak Istenhez, és nem fogadják el hit által Krisztust, mikor elérik a nagykorúságot, akkor szövetségszegőknek ítéltetnek majd meg. A speciális viszony, melyben Istennel állnak, tehát pótlólagos kötelezettséget jelent.

b. Benne vannak a szövetségben abban az értelemben, hogy igényt tarthatnak azokra az ígéretekre, melyeket Isten tett, mikor megkötötte a szövetséget a hívőkkel és magvukkal. Pál még azt is mondja bűnös rokonairól, hogy ők azok, „a kiké a fiúság és a dicsőség és a

szövetségek, meg a törvényadás és az isteni tisztelet és az ígéretek", Rm9:4. Rendszerint Isten azok közül gyűjti össze a választottait, akik szövetségi kapcsolatban állnak Vele.

c. Benne vannak a szövetségben abban az értelemben, hogy alá vannak vetve a szövetség szolgálatainak. Állandóan figyelmeztetve és buzdítva vannak a szövetség követelményeinek megfelelő életvitelre. Az Egyház úgy kezeli őket, mint a szövetség gyermekeit, felkínálja nekik a szövetség pecsétjeit, és arra buzdítja őket, hogy helyesen használják ezeket. Ők azok a vendégek, akiket először hívják a vacsorához, a birodalom gyermekei, akiknek először kell az Igét prédikálni, Mt8:12, Lk14:16-24, Csel13:46.

d. Benne vannak a szövetségben, ami a szövetség egyetemes áldásait is illeti. Bár nem tapasztalják meg a Szentlélek újjászülő befolyását, mégis alá vannak vetve az Ő bizonyos speciális tevékenységének és befolyásának. A Lélek speciális erőfeszítéseket tesz velük, meggyőzi őket a bűnről, bizonyos mértékig megvilágosítja, s megáldja őket az általános kegyelem ajándékaival, 1Móz6:3, Mt13:18-22, Zsid6:4-6.

Meg kell jegyezni, hogy noha a szövetség örökkévaló és sérthetetlen szövetség, melyet Isten soha nem helyez hatályon kívül, azok számára, akik benne vannak a szövetségben, lehetséges annak megszegése. Ha valaki, aki szövetségi jogviszonyban áll, de nem lép be a szövetségi életbe, attól még a szövetség tagjának számít. A szövetség követelményei kielégítésének általa történő elmulasztása vétek, és szövetségszegővé teszi őt, Jer31:32, Ezék44:7. Ez megmagyarázza, miképpen lehetséges a szövetség nemcsak időleges, de végső megszegése, jóllehet a szentek nem eshetnek ki abból.

V. A szövetség különböző korszakai

A. A különböző korszakok helyes elképzelése

Felmerül a kérdés, hogy vajon kettő, vagy három, illetve együtt a modern diszpenzácionalistákkal hét, vagy még több korszak között kell különbséget tennünk.

1. A DISZPENZÁCIONALISTA NÉZET. Scofield szerint „a korszak egy időtartam, mely alatt az ember próbára tétetik Isten akaratának bizonyos specifikus kijelentése iránti engedelmességét illetően".[153] Ennek a további magyarázatában mondja a *Rightly Dividing the Word of Truth* című kiadványának 20. oldalán: „A korszakok mindegyikét tekinthetjük a természeti ember új próbájának, s mindegyik ítélettel ér véget – jelezvén a bukását". Minden korszaknak megvan a maga jellege, s ez annyira különböző, hogy nem keverhető össze egyetlen másikkal sem. Hét korszakot szoktak megkülönböztetni, nevezetesen az ártatlanságét, a lelkiismeretét, az emberi kormányzását, az ígéretét, a törvényét, a kegyelemét, és Isten országáét. Válaszképpen a kérdésre, hogy akkor Isten talán olyan ingatag természetű, hogy hétszer kell megváltoztatnia az emberrel kapcsolatos akaratát, Frank E. Gaebelein így válaszol: „Nem Isten az, aki vacillál. Jóllehet hét korszak van, ezek elvileg egyet képeznek, mivel mindegyik az engedelmesség egyszerű próbáján alapszik. S ha az ember képes lett volna kielégíteni az első korszakban kikötött feltételeket, a maradék hatra nem lett volna szükség. Az ember azonban elbukott. Mégis, ahelyett hogy elvetette volna bűnös teremtményét, Isten könyörületességgel viseltetett iránta, és új próbalehetőséget adott neki, újabb feltételekkel. Így minden korszak bukással ér véget, s minden korszak Isten kegyelmét mutatja meg".[154] Komoly ellenvetéseket fogalmazhatunk meg ezzel a nézettel szemben. (a) A „diszpenzáció", (korszak, *ökonómia*) szó, ami bibliai fogalom (v. ö. Lk16:2-4, 1Kor9:17, Ef1:10, 3:2,9, Kol1:25, 1Tim1:4), itt bibliaellenes értelemben használt. Ez sáfárságot, elrendezést, vagy vagyonkezelést jelent, de soha nem próbaidőt, vagy próbakorszakot. (b) A megkülönböztetések világosan ugyancsak önkényesek. Ez már abból a tényből nyilvánvaló, hogy a diszpenzácionalisták maguk is úgy beszélnek ezekről, mint amelyek átfedésben vannak. A második korszakot a lelkiismeret korszakának nevezik, de Pál szerint a lelkiismeret még mindig a pogányok monitora volt az ő korában, Rm2:14-15. A harmadik az emberi kormányzás korszakaként ismert, de a konkrét parancs, melynek nem engedelmeskedtek, és amely ezáltal büntetőjogilag felelőssé tette az embert, nem a világ irányítása volt Isten számára – aminek nyoma sincs, – hanem a Föld benépesítésére vonatkozó parancs. A negyediket az ígéret korszakának nevezik és a feltételezések szerint a törvényadáskor ér véget, de Pál azt mondja, hogy a törvény nem tette haszontalanná az ígéretet és az még mindig érvényben volt az ő korában, Rm4:13-17, Gal3:15-29. Az úgynevezett törvény korszaka bővelkedik dicsőséges ígéretekben, és az úgynevezett kegyelem korszaka nem érvénytelenítette a törvényt, mint életszabályt. A kegyelem csak az üdvösség feltételeként kínál egérutat a törvénytől, – amint a cselekedeti szövetségben fennáll, – a törvény átkától és a törvénytől, mint kívülálló hatalomtól. (c) Ennek az elméletnek a szokásos ábrázolása szerint az ember állandóan próbák alatt van. Elbukott az első próbában, ezért elveszítette az örökélet jutalmát, de Isten könyörületes volt a kegyelemben és adott neki új próbát. Az ismétlődő bukások az újabb próbák bevezetése során Isten kegyelmének ismétlődő kijelentéseihez vezettek, amik viszont állandóan próbálták az embert. Ez nem egyenértékű annak kimondásával, hogy Isten *jogilag* tartja a természeti embert a cselekedeti szövetségben – ami tökéletesen igaz, – de *irgalommal és kegyelemmel* ad az embernek újabb és újabb lehetőséget – következésképpen látszólag megmenti –, hogy eleget tehessen a folytonosan változó feltételeknek, s így megszerezhesse az örökéletet az Istennek

[153] *Scofield Bible*, 5. oldal
[154] *Exploring the Bible*, 95. oldal

való engedelmesség által. Ez az ábrázolás ellentétes a Szentírással, mert az nem mutatja a bukott embert még mindig próbák alatt levőnek, hanem véglegesen bukottnak, aki képtelen engedelmeskedni Istennek és teljes mértékben Isten kegyelmétől függ az üdvösséget illetően. Bullinger, aki maga is diszpenzácionalista, bár némileg más típusú, igazat szól, mikor ezt mondja: „Az ember akkor (az első korszakban) volt 'próba alatt' levő. Ez élesen és abszolút módon különíti el azt az adminisztrációt, mert az ember *most nincs próbáknak alávetve.* Annak feltételezése, hogy még mindig így van, népszerű téveszme, mely a kegyelem tantételeinek a gyökerére sújt le. Az ember megpróbáltatott, s romhalmaznak bizonyult".[155] (d) Ez az elmélet tendenciáját tekintve megosztó, s katasztrofális eredménnyel darabolja szét a Szentírás szervezetét. A Szentírás ama részei, melyek valamely korszakhoz tartoznak, csak annak az adott kornak az embereihez szólnak, és csak számukra rendelkeznek normatív jelentőséggel, senki másnak. Ezt jelentik Charles C. Cook szavai, „hogy az Ószövetségben egyetlen egy mondat sincs, ami a keresztyénre vonatkozna a Hit és a Gyakorlat Szabályaként – egyetlen egy parancs sincs, ami kötné őt, s egyetlen egy ígéret sincs, amit első kézből kapna azt kivéve, ami a Megváltás Tervének széles folyamában foglaltatik benne, ahogyan a jelképekben és a próféciákban taníttatik".[156] Ez nem azt jelenti, hogy nem vehetnénk leckéket az Ószövetségből. A Biblia két könyvre oszlik, Isten országának könyvére, mely az Ószövetséget és az Újszövetség egy részét foglalja magában, s ez Izraelnek szól, valamint az Egyház könyvére, mely az Újszövetség maradék része, ami nekünk szól. Mivel a korszakok nincsenek átfedésben, ebből következik, hogy a törvény korszakában nem létezik Isten kegyelmének a kijelentése, míg a kegyelem korszakában nem létezik a törvény Isten újszövetségi népének megkötőjeként való kijelentése. Ha megengedhető a szünet, nem lesz nehéz bizonyítani, hogy ez az álláspont tarthatatlan.

2. A HÁROM KORSZAK ELMÉLETE. Irenaeus három szövetségről beszélt, az elsőt a szívbe írt törvény jellemezte, a másodikat a Sínai hegyen adott külső parancsolat, míg a harmadikat a szívben a Szentlélek tevékenysége által helyreállított törvény; így tehát a három korszak elméletét sugallta. Coccejus három korszakot különböztetett meg a kegyelmi szövetségben, az első az *ante legem*, a második *sub lege*, a harmadik a *post legem*. Éles különbséget tett tehát a szövetség adminisztrációja között Mózes előtt és után. Nos, kétségtelenül igaz, hogy lényeges különbség van a szövetség adminisztrációi között a törvényadás előtt és után, de a hasonlóság nagyobb, mint a különbség, így nem jogos egymás mellé rendelnünk Mózes és Krisztus munkáját, mint a szövetség adminisztrációjának választóvonalát. A következő különbségeket említhetjük meg:

a. *A szövetség kegyelmi jellegének megnyilvánulásában.* A pátriárkák korában a szövetség kegyelmi jellege jobban megnyilvánult, mint a későbbi korokban. Az ígéret jobban az előtérben állt, Rm4:13, Gal3:18. Ezt azonban mégsem szabad indokolatlanul hangoztatni, mintha nem lettek volna jogi terhek, mind erkölcsi, mind ceremoniális, Mózes kora előtt, s kegyelmes ígéretek a törvény korszakában. A törvény szubsztanciája már hatályban volt Mózes előtt, s az áldozatok már megkövételtettek. S nagy mennyiségű kegyelmes ígéretet találunk a Mózes utáni írásokban. Az egyetlen valós különbség ez: mivel a törvény Izrael számára a cselekedeti szövetség minden félreértést kizáró magyarázatául szolgált, nagyobb veszélye állt fenn annak, hogy a törvény útját tévesen az üdvösség útjának tekintik. S Izrael története megmutatta, hogy nem kerülték el ezt a veszélyt.

b. *Az áldások lelki jellegének kihangsúlyozásában*. A szövetség áldásainak lelki jellege a pátriárkák korában nyilvánvalóbb volt. Ábrahám, Izsák és Jákób egyaránt jövevények voltak az ígéret földjén, idegenekként és vándorokként éltek ott. A szövetség időbeni ígérete még nem teljesedett be. Ezért kisebb volt a veszélye az elmének túlontúl csak az anyagi áldásokra való irányításának, ahogyan később a zsidók tették. A korai pátriárkák világosabban értették

[155] *How to Enjoy the Bible*, 65. oldal
[156] *God's Book Speaking For Itself*, 31. oldal

azoknak a mulandó javaknak a jelképes jelentőségét és a mennyei várost keresték, Gal4:25-26, Zsid11:9-10.

c. *A szövetség egyetemes végcéljának a megértésében.* A szövetség egyetemes végcélja világosabb volt a pátriárkák korában. Ábrahámnak megmondatott, hogy az ő magvában a világ összes nemzete megáldatik, 1Móz22:18, Rm4:13-17, Gal3:8. A zsidók fokozatosan elvesztették az ezzel a fontos ténnyel kapcsolatos látást, és azzal a feltevéssel éltek tovább, hogy a szövetség áldásai csak a zsidó népre korlátozódtak. A késői próféták azonban kihangsúlyozták az ígéretek egyetemességét, s ezzel felélesztették a szövetségnek az egész világra kiterjedő jelentősége tudatát.

Míg azonban ezek a különbségek léteztek, volt néhány fontos dolog, melyeket tekintve a Mózes előtti és utáni időszakok megegyeztek, s melyekben együttesen különböztek a keresztyén korszaktól. Míg a kettő közötti különbségek pusztán mennyiségiek, közös eltérésük az újszövetség korától egyformán ellentétben rejlő. A keresztyén korszakkal szemben a két ószövetségi periódus megegyezik:

a. *A Közbenjáró, mint mag képviseletében, ami mindkét esetben a jövő volt.* Az egész Ószövetség az eljövendő Messiásra mutat előre. Ez az előretekintés jellemzi az ősevangéliumot, a pátriárkáknak adott ígéretet, az egész mózesi rituálét és a próféták központi üzenetét.

b. *Az eljövendő Megváltó kiábrázolásában, a ceremóniákban és előképekben*. Tökéletesen igaz, hogy ezek megszaporodtak a törvényadás után, de már jelen voltak hosszú idővel azelőtt is. Az áldozatokat már nagyon korán, Káin és Ábel napjaiban bemutatták, s azok is Jézus Krisztus hatalmas engesztelő áldozatára mutattak előre. Azok, akik papokként szolgáltak, előre vetítették a Nagy Főpap eljövetelének árnyékát. Az Ószövetségtől eltérően az Új inkább megemlékező, semmint előre mutató.

c. *Azon személyek megpróbáltatásainak kiábrázolásában, akik arra rendeltettek, hogy osztozzanak a szövetség lelki valóságaiban ama csoportok földi pályafutása során, akik szövetségi viszonyban álltak Istennel.* A pátriárkák vándorlása a Szentföldön, az egyiptomi rabszolgaság, a Kánaánba való bemenetel, mind a magasabb rendű lelki dolgokra mutattak előre. Az Újszövetségben mindezek beteljesedtek, ezért megszűntek.

Az elmondottak alapján kívánatosabb a hagyományos vonalak mentén mozogni és csak két korszakot, vagy adminisztrációt megkülönböztetni, nevezetesen az Ó-, és az Újszövetséget, majd felosztani az előzőt különböző időszakokra, vagy szakaszokra a kegyelmi szövetség kijelentésében.

B. Az Ószövetség korszaka

1. A SZÖVETSÉG ELSŐ KIJELENTÉSE. A szövetség első kijelentését az ősevangéliumban találjuk, 1Móz3:15. Egyesek tagadják, hogy ennek bármi köze lenne a szövetséghez, s ez természetesen nem is vonatkozik a szövetség bármiféle formális megkötésére. A kijelentés erről a megkötésről csak azután következhetett, hogy a szövetség elképzelése kifejlődött a történelemben. Egyidejűleg azonban az 1Móz3:15 természetesen tartalmazza a szövetség lényegének kijelentését. Az alábbi pontokat kell megemlíteni:

a. Ellenségeskedést szerezvén a kígyó és az asszony között Isten felállít egy viszonyt, amint mindig is cselekszik egy szövetség létrehozásakor. A bukás egy ligába hozta az embert a Sátánnal, ám Isten megtöri az újonnan formálódott szövetséget az ember és a Sátán barátságának ellenségeskedésre fordításával és az ember visszaállításával a Vele való barátságba, s ez a szövetség eszméje. Az ember eme rehabilitációja magában foglalta a megszentelő kegyelem ígéretét, mert csak ez által a kegyelem által lehetett az ember és a Sátán barátságát ellenségeskedésre fordítani. Istennek Magának kellett megfordítani az állapotot a helyreállító kegyelemmel. Ő minden valószínűség szerint azonnal kimunkálta a szövetség

kegyelmét ősszüleink szívében. S mikor Isten az Ő üdvözítő hatalmával ellenségességet ébreszt a Sátánnal szemben az emberek szívében, ez azt jelenti, hogy az ember oldalára áll, hogy szövetségesévé válik az embernek a Sátánnal folytatott küzdelemben, s ezzel valójában egy támadó és védekező szövetséget köt meg.

b. A viszony Isten és az ember között az egyik oldalon, valamint a Sátán között a másik oldalon nem korlátozódik pusztán egyénekre, hanem kiterjed a magvukra is. A szövetség működését tekintve szerves és magában foglalja a generációkat. Ez lényegi elem a szövetség elképzelésében. Nemcsak az ember magva lesz a színen, hanem a kígyó magva is, azaz a gonoszé, s a kettő között hosszadalmas harc fog dúlni, melynek végén az ember magva győzedelmeskedik.

c. A harc tehát nem lesz határozatlan. Bár az asszony magvának sarka megsebesül, a kígyó feje széttapostatik. A kígyó csak belemarni képes az asszony magvának sarkába, de ezzel a saját fejét sodorja veszélybe. Az asszony magva szenvedni fog, de a kígyó halálos marása a saját halálában fog véget érni. Krisztusnak a halála, Aki elődleges értelemben az asszony magva, a Sátán vereségét fogja jelenteni. A megváltás próféciája még személytelen az ősevangéliumban, mindazonáltal mégis egy messiási prófécia. Végső soron az asszony magva Krisztus, Aki emberi természetet ölt magára és halálra adatván a kereszten, megszerzi a Sátán feletti döntő győzelmet. Mondani sem kell, hogy ősszüleink mindezt nem értették.

2. A NOÉVAL KÖTÖTT SZÖVETSÉG. A Noéval kötött szövetség nyilvánvalóan nagyon általános természetű: Isten megígéri, hogy többé nem semmisít meg minden testet özönvízzel, s hogy a vetés és aratás, hideg és meleg, tél és nyár, nappal és éjszaka szabályos váltakozása folytatódni fog. A természet erői féken tartatnak, a gonosz erői szűkebb korlátok közé szorulnak, s az emberek védelmet kapnak mind az emberi, mind az állati erőszakkal szemben. Ez a szövetség csak természeti áldásokat oszt, ezért gyakorta nevezik a természet, vagy az általános kegyelem szövetségének. Nincs ellenvetésünk ezzel a terminológiával szemben azzal a kikötéssel, hogy nem sugallja azt a benyomást, hogy ez a szövetség mindenestül elkülönül a kegyelmi szövetségtől. Jóllehet a kettő különbözik, mégis szorosan együvé tartoznak.

a. *Különbségek*. A következő különbségeket kell kiemelni: (1) Miközben a kegyelmi szövetség elsősorban, bár nem kizárólagosan a lelki áldásokra vonatkozik, a természeti szövetség az ember számára csak földi és időbeli áldásokat biztosít. (2) Míg a kegyelmi szövetség a szó legtágabb értelmében csak a hívőket és magvukat foglalja magában, s csak a választottak életében valósul meg teljesen, a Noéval kötött szövetség nemcsak kezdetben volt egyetemes, hanem arra is rendeltetett, hogy mindenre kiterjedő maradjon. Egészen az Ábrahámmal létrejött szövetség megkötéséig nem létezett a kegyelmi szövetség pecsétje, hanem a Noéval kötött szövetséget erősítette meg a szivárvány jele, egy pecsét, mely nagymértékben különbözött a kegyelmi szövetséghez kapcsolódó pecsétekről.

b. *Kapcsolódási pontok*. Dacára az imént említett eltéréseknek, a két szövetség között nagyon szoros a kapcsolat. (1) A természeti szövetség szintén Isten kegyelméből eredt. Ebben a szövetségben, a kegyelmi szövetséghez hasonlóan Isten nemcsak meg nem érdemelt jóindulatot tanúsít az ember iránt, de olyan áldásokat is ad neki, melyek a bűn miatt elvesztek. Természeténél fogva az embernek semmiféle követelése sem lehet az ebben a szövetségben megígért természeti áldások iránt. (2) Ez a szövetség szintén a kegyelmi szövetségen alapszik. Konkrétabban Noéval és az ő magvával kötettett meg, mivel világos bizonyítékai voltak a kegyelmi szövetség megvalósulásának ebben a családban, 1Móz6:9, 7:1, 9:9,26-27. (3) Ez egyben a kegyelmi szövetség szükséges tartozéka (Witsius: „aanhangsel"). A kegyelmi szövetség kijelentése az 1Móz3:16-19-ben már rámutatott a földi és időbeli áldásokra. Ezek abszolút szükségesek voltak a kegyelmi szövetség megvalósulásához. A Noéval kötött szövetségben eme áldások egyetemes jellege világosan kiemelkedik, s folyamatosságuk megerősíttetik.

3. AZ ÁBRAHÁMMAL KÖTÖTT SZÖVETSÉG. Ábrahámmal a kegyelmi szövetség ószövetségi kijelentésének új korszakába lépünk. Itt az alábbi pontok szolgálnak rá a figyelemre:

a. Ábrahám idejéig a kegyelmi szövetség formális megkötése nem létezett. Míg az 1Móz3:15 már tartalmazza ennek a szövetségnek az elemeit, nem jegyez fel formális tranzakciót, mely által a szövetség megköttetett. Még csak nem is beszél konkrétan szövetségről. A szövetség megkötése Ábrahámmal jelezte az intézményes Egyház kezdetét. Az Ábrahám előtti időkben csak az létezett, amit „otthoni egyháznak" nevezhetünk. Léteztek családok, melyekben az igaz vallás kifejeződésre jutott, s kétségtelenül léteztek a hívők gyülekezetei, de nem létezett a hívők határozottan kijelölhető, a világtól elkülönült testülete, amit Egyháznak lehetett volna nevezni. Voltak „Isten fiai" és „ember fiai", ám ők még nem különültek el egymástól egy látható demarkációs vonallal. Ábrahám korában azonban a körülmetélkedés került bevezetésre, mint a pecsét elrendelése, mint a tagság jele, s a hit igazságosságának pecsétje.

b. Az Ábrahámmal való tranzakció során a szövetség sajátos ószövetségi adminisztrációja kezdetét vette és tökéletesen nyilvánvalóvá vált, hogy az ember a szövetség egyik fele és Isten ígéreteire hittel kell válaszolnia. A Szentírásból kiemelkedik az a hatalmas központi tény, hogy Ábrahám hitt az Istennek és ez igazságul tulajdoníttatott neki. Isten újra és újra megjelenik Ábrahámnak, s megismétli ígéreteit annak érdekében, hogy megerősítse a hitet a szívében és ösztönözze a tevékenységét. Ennek a hitnek a nagysága megnyilvánult abban, hogy a reménység ellenében hitt, s bízott az ígéretben még akkor is, amikor annak beteljesedése már fizikai lehetetlenségnek látszott.

c. A szövetség lelki áldásai sokkal nyilvánvalóbbakká váltak az Ábrahámmal kötött szövetségben, mint annakelőtte. Az ábrahámi szövetség legjobb kifejtése a Róma 3 és 4-ben, valamint a Galata 3-ban található. A Genezisben található történettel kapcsolatosan ezek a fejezetek azt tanítják, hogy Ábrahám a szövetségben kapta a megigazulást, mely magában foglalta a bűnbocsánatot és az Isten családjába való befogadást, valamint a Lélek ajándékait a megszentelődéshez és az örök dicsőséghez.

d. Az Ábrahámmal kötött szövetség már magában foglalt egy jelképes elemet. Ez egyrészt utalt a mulandó áldásokra, például a Kánaán földjére, a nagyszámú leszármazottra, az ellenséggel szembeni védelemre és a felettük aratott győzelemre, másrészt utalt a lelki áldásokra is. Ügyelnünk kell azonban arra, hogy az előbbiek nem egyenrangúak voltak az utóbbival, hanem annak alárendeltjei. Ezek a mulandó áldások nem tartalmaztak önmagukban végcélt, hanem a lelki és mennyei dolgok jelképezésére és ábrázolására szolgáltak. A lelki áldások nem valósultak meg Ábrahám leszármazottaiban, hanem csak azokban, akik Ábrahám lábnyomait követték.

e. A kegyelmi szövetségnek Ábrahámmal való megkötése fényében őt időnként a kegyelmi szövetség fejének tekintik. Ám a „fő" szó inkább kétértelmű, ezért félreértésekre adhat okot. Ábrahám nem nevezhető a kegyelmi szövetség képviselő fejének úgy, ahogyan Ádám a cselekedeti szövetség feje volt, mivel (1) az ábrahámi szövetség nem foglalta magában az előtte élt hívőket, akik mégis benne voltak a kegyelmi szövetségben, és (2) ő nem fogadhatta el az ígéreteket a mi nevünkben, és nem hihetett helyettünk, megszabadítván ezáltal minket ezektől a kötelezettségektől. Ha van képviselő fő a kegyelmi szövetségben, az csak Krisztus lehet (v. ö. Bavinck, *Geref. Dogm*. III. kötet, 239-241. oldal); de szigorúan szólva csak azzal a feltevéssel fogadhatjuk el Őt Főnek, hogy a megváltás szövetsége és a kegyelmi szövetség egy és ugyanaz. Ábrahám csak abban az értelemben nevezhető a szövetség fejének, hogy az formálisan vele köttetett meg, s ő kapta a folytatódás ígéretét az ő természetes, de mindenekelőtt lelki leszármazottainak vonalában. Pál úgy beszél róla, mint „mindenki atyjáról, akik hisznek" (Rm4:11). Világos, hogy az „atya" szó itt csak jelképesen értelmezhető, mert a hívők nem Ábrahámnak köszönhetik a lelki életüket. Dr. Hodge mondja a Rm4:11-gyel

kapcsolatos kommentárjában: „Az *atya* szó a jellem hasonlóságát fejezi ki, s gyakorta alkalmazzák valamely iskola, vagy az emberek bizonyos osztályának fejére, vagy alapítójára, akiknek jellemét az ily módon leírt személlyel való viszonyuk határozza meg, lásd 1Móz4:20-21… A hívőket Ábrahám gyermekeinek nevezik, a vallásos természet, vagy jellem azonossága miatt, mivel Ábrahám úgy jelenik meg a Szentírásban, mint *a hívő*, s mivel a kegyelmi szövetség, mely felöleli Isten minden gyermekét, legyen az zsidó, vagy pogány, vele köttetett meg, s mivel ők az örökösei, örökölvén a neki megígért áldásokat".

f. Végül nem szabad szem elöl tévesztenünk a tényt, hogy az Ószövetség ama szakasza, melyben a szövetség kijelentése a leginkább meghatározó a számunkra az Újszövetség korszakában, nem a Sínai szövetség, hanem az Ábrahámmal kötött szövetség korszaka. A Sínai szövetség interlúdium, mely azt a korszakot fedi le, melyben a kegyelmi szövetség valódi, azaz szabad és kegyelmes jellege valamiképpen elhomályosult a mindenféle külső ceremóniák és formák miatt, melyek Izrael teokratikus életéhez kapcsolódva határozottan előtérbe tolták a törvény követelményeit, v. ö. Gal3. Az Ábrahámmal kötött szövetségben viszont az ígéret és az ígéretre válaszoló hit váltak hangsúlyossá.

4. A SÍNAI SZÖVETSÉG. A Sínai szövetség *lényegileg* ugyanaz volt, mint az Ábrahámmal kötött, bár a formája némiképp különbözött attól. Ezt nem mindig fogták fel, s manapság sem fogják fel a kortárs diszpenzácionalisták. Ők ahhoz ragaszkodnak, hogy ez nemcsak formailag, de lényegileg is más szövetség volt. Scofield[157] úgy beszél róla, mint jogszövetségről, „a feltételes mózesi cselekedeti szövetségről", mely alatt a próbapont a jogi engedelmesség volt, mint az üdvösség feltétele.[158] Ha az a szövetség cselekedeti szövetség volt, akkor természetesen nem lehetett kegyelmi szövetség. Az ok, ami miatt néha úgy tekintik, mint teljességgel új szövetséget, nem más, mint amire Pál úgy utal, mint az antitézist alkotó törvényre és ígéretre , Rm4:13 és utána következők, Gal3:17. Meg kell azonban jegyezni, hogy az apostol nem állítja szembe Ábrahám szövetségét a Sínai szövetség egészével, csak a törvényt, amiképpen ebben a szövetségben működött és ezt a működést is csak annyiban, amennyiben a zsidók félreértették. Az egyetlen nyilvánvaló kivétel ez alól a szabály alól a Gal4:21 és utána következő versek, ahol a két szövetség ténylegesen összehasonlításra kerül. A Sínai hegytől induló szövetség, mely a korai Jeruzsálemre összpontosul, szembeállíttatik a mennyből induló szövetséggel, ami a mennyei Jeruzsálemre összpontosul – azaz ez nem más, mint a természetes és a lelki.

Vannak világos jelei a Szentírásban annak, hogy az Ábrahámmal kötött szövetséget nem szorította ki a helyéről a Sínai szövetség, hanem hatályos maradt. Az Úr még a Hóreben is emlékeztette a népet az Ábrahámmal kötött szövetségre, 5Móz1:8, s mikor az Úr azzal fenyegette a népet, hogy megsemmisíti, miután aranyborjút készítettek, Mózes az érettük folytatott könyörgését erre a szövetségre alapozta. Többször biztosította őket arról is, hogy bármikor, ha megtérnek a bűneikből és visszatérnek hozzá, Ő megemlékezik az Ábrahámmal kötött szövetségéről, 3Móz26:42, 5Móz4:31. A két szövetség világosan megjelennek egy egységben, Zsolt105:8-10: „Megemlékezik az ő szövetségéről mindörökké; az ő rendeletéről, a melyet megszabott ezer nemzetségiglen; a melyet kötött Ábrahámmal, és az ő Izsáknak tett esküvéséről. És odaállatta azt Jákóbnak szabályul, *Izráelnek örök szövetségül*". Ez az egység következik Pál állításából a Gal3-ban, ahol kihangsúlyozza a tényt, hogy a változhatatlan Isten nem változtatja meg önkényesen a szövetség lényegi természetét, ha az egyszer megköttetett, s hogy a törvény nem kiszorítani, hanem elősegíteni volt hivatott az ígéret kegyelmes végcélját, Gal3:15-22. Ha a Sínai szövetség ténylegesen cselekedeti szövetség volt, melyben a jogszerű engedelmesség volt az üdvösség útja, akkor ez természetesen átok volt Izrael számára, mert olyan emberekre kényszeríttetett rá, akik cselekedetekkel nem voltak képesek megszerezni az üdvösséget. Ám ez a szövetség a Szentírásban úgy van ábrázolva, mint a szerető Atya által

[157] *Ref. Bib*. 95. oldal
[158] Ugyanott, 1115. oldal

Izraelre ruházott áldás, 2Móz19:5, 3Móz29:44-45, 5Móz4:8, Zsolt148:20.[159] Ám jóllehet az Ábrahámmal kötött szövetség és s Sínai szövetség lényegileg egyek voltak, a Sínai szövetségnek mindazonáltal volt néhány megkülönböztető jellemzője.

a. A Sínai hegynél a szövetség ténylegesen nemzeti jelleget öltött. Izrael polgári élete olyan módon kapcsolódott össze a szövetséggel, hogy a kettő nem volt szétválasztható. Egyház és Állam jelentős mértékben eggyé váltak. Az Egyházban leni azt jelentette, hogy a nemzetben lenni és *vice versa*, s az Egyház elhagyása a nemzet elhagyását is jelentette. Nem létezett lelki kiközösítés, a száműzetés halálos ítéletet jelentett.

b. A Sínai szövetség tartalmazott egy szolgálatot, ami magában foglalta a cselekedeti szövetség szigorú követelményeinek pozitív emlékeztetőjét. A törvény nagyon is előtérbe került, ismételten kiemelve a korábbi jogi elemet. Ám a Sínai szövetség nem a cselekedeti szövetség felújítása volt: benne a törvény alávettetett a kegyelmi szövetségnek. Ezt már a Tízparancsolat bevezetése is jelzi, 2Móz20:2, 5Móz5:6, továbbá a Rm3:20, Gal3:24. Igaz, hogy a Sínai hegynél egy feltételes elem is hozzáadódott a szövetséghez, de ez nem az izraeliták üdvössége volt, hanem a néppé való teokratikus összeállásuk, s a külső áldások élvezete, melyek a törvény megtartásától lettek függővé téve, 5Móz28:1-14. A törvény kettős célt szolgált: (1) a bűntudat növelését, Rm3:20, 4:15, Gal3:19, és (2) Krisztusra vezérlő mesterré vált, Gal3:24.

c. A szövetség Izrael népével tartalmazott egy *részletes* ceremoniális és jellegzetes szolgálatot. Bizonyos fokig ez már a korábbi időszakokban is jelen volt, de abban a mértékben, amekkorában a Sínai hegynél került bevezetésre, új volt. Elkülönített papságot vezettek be, s bevezetésre került az evangélium *állandó* hirdetése is, szimbólumokban és mintaképekben. Ezek a szimbólumok és mintaképek két különböző aspektusban jelennek meg: mint Istennek az emberekre kényszerített követelményei, és mint az üdvösség isteni üzenete a néphez. A zsidók szem elől tévesztették az utóbbi aspektust és figyelmüket kizárólag az előzőre összpontosították. A szövetséget egyre inkább, de hibásan, cselekedeti szövetségnek tekintették, s a szimbólumait és mintaképeit csak tartozékoknak vették.

d. A Sínai szövetségben a törvény Izrael számára életszabályul is szolgált, így Isten egyetlen törvénye három különböző aspektusban jelent meg: erkölcsi, polgárjogi és ceremoniális, vagy vallási törvényként. A polgárjogi törvény egyszerűen csak az erkölcsi törvény elveinek alkalmazása az emberek szociális és polgári életére, annak minden ágazatában. Még a szociális és polgári kapcsolatoknak is, melyben az emberek egymással állottak, tükrözniük kellett azt a szövetségi kapcsolatot, melyben benne voltak.

Létezett néhány eltérő vélemény a Sínai szövetséget illetően, melyek rászolgálnak a figyelemre.

a. Coccejus a Tízparancsolatban a kegyelmi szövetség összefoglaló kifejezését látta, ami különösen Izraelre vonatkozott. Mikor az emberek ennek a nemzeti kegyelmi szövetségnek a felállítása után hűtlenekké váltak és aranyborjút készítettek, a ceremoniális szolgálat jogi szövetsége került bevezetésre, mint a kegyelmi szövetség szigorúbb és keményebb diszpenzációja. Azaz, a kegyelem kijelentése különösen a Tízparancsolatban található meg valamint annak rabszolgaságában, a ceremoniális törvényben. A Sínai szövetség előtt az atyák az ígéret alatt éltek. Voltak áldozatok, de ezek nem voltak kötelezőek.

b. Mások úgy tekintettek a törvényre, mint egy új cselekedeti szövetség formulájára, ami Izraellel kötetett. Isten valójában nem azt akarta, hogy Izrael a törvény megtartásával érdemelje ki az életet, mivel ez a végtelenségig lehetetlenné vált. Ő egyszerűen csak azt akarta, hogy tegyék próbára erejüket, s el akarta őket juttatni a saját tehetetlenségük felismerésére. Mikor elhagyták Egyiptomot, erősen meg voltak róla győződve, hogy mindent képesek megtenni, amit az Úr parancsolt, de a Sínai hegynél hamarosan felfedezték, hogy erre nem képesek. Bűnösségük tudatának fényében az Úr ekkor helyreállította az ábrahámi kegyelmi

[159] Nyilvánvaló elgépelés az eredeti szövegben, valószínűleg a Zsolt147:20-ról van inkább szó – *a ford.*

szövetséget, melyhez a ceremoniális törvény is tartozott. Ez némileg összhangban van a kortárs diszpenzácionalisták nézetével, aki úgy tekintik a Sínai szövetséget, mint „feltételes mózesi cselekedeti szövetséget" (Scofield), mely azonban belefoglalja a ceremoniális törvénybe Krisztus jövendő megváltásának néhány előjelét.

c. Ismét mások azon az álláspontón vannak, hogy Isten három szövetséget állított fel a Sínai hegynél: egy nemzeti szövetséget, a természeti, vagy cselekedeti szövetséget és egy kegyelmi szövetséget. Az első minden izraelitával megköttetett, s ez volt a folytatása annak a vonalnak., ami Ábrahámmal kezdődött. Ebben Isten megköveteli a külső engedelmességet, s mulandó áldásokat ígér. A második a cselekedeti szövetség megismétlése volt a Tízparancsolat kiadásával. S az utolsó a kegyelmi szövetség megújítása volt, amiképpen az Ábrahámmal köttetett, a ceremoniális törvény megadásával.

Mindezen nézetek több okból is megkérdőjelezhetők: (1) Ellentétesek a Szentírással a szövetségek megsokszorosítása miatt. Nem biblikus azt feltételezni, hogy a Sínai hegynél több, mint egy szövetség köttetett, mert ez egy szövetség volt, különböző aspektusokkal. (2) Abban is hibáznak, hogy jogtalan korlátozásokat próbálnak ráerőszakolni a Tízparancsolatra és a ceremoniális törvényre. Teljesen nyilvánvaló, hogy a ceremoniális törvénynek kettős aspektusa van, s az is világos, hogy a Tízparancsolat, bár világosan előtérbe tolja a törvény követelményeit, mégis alávettetik a kegyelmi szövetségnek.

C. Az Újszövetség korszaka

Keveset kell csak mondani az Újszövetség korszakáról. A következőket szükséges megemlíteni:

1. A kegyelmi szövetség, ahogyan az Újszövetségben kijelentetett, lényegileg ugyanaz, mint ami kormányozta az ószövetségi hívők viszonyát Istennel. Teljesen alaptalan úgy feltüntetni a kettőt, mint amelyek *lényegi* ellentétben állnak, amint azt a kortárs diszpenzácionalisták teszik. Ez teljességgel nyilvánvaló a Róma 4-ből és a Galata 3-ból. Néha úgy beszélnek róla, mint új szövetségről, ezt elegendően megmagyarázza a tény, hogy adminisztrációja néhány részletét tekintve különbözik az Ószövetségétől. A következő pontok megmutatják, hogy mit is jelent ez.

2. Az Újszövetség korszaka abban különbözik az Ószövetségétől, hogy egyetemes, azaz minden nemzetre kiterjedő. A kegyelmi szövetség eredetileg egyetemes volt: leszűkülése Ábrahámmal kezdődött, s ez folytatódott és felerősödött a Sínai szövetségben. Ez a részlegesség azonban nem volt állandónak tervezett, hanem úgy, hogy eltűnjön, miután elérte a célját. Még a törvény korszakában is lehetséges volt a pogányoknak csatlakozni Izrael népéhez, ily módon osztozni a szövetség áldásaiban. S mikor Krisztus elvégezte az áldozatát, Ábrahám áldása kiáradt a nemzetekre, – azok, akik távol voltak, közel hozattak.

3. Az Újszövetség korszaka nagyobb hangsúlyt helyez a szövetség kegyelmi jellegére. Főleg az ígéret kerül előtérbe. Valójában világosan kiderül, hogy a kegyelmi szövetségben Isten adja azt, amit megkövetel. Ebben a vonatkozásban az új korszak inkább az ábrahámi, semmint a Sínai szövetséghez kapcsolódik, amint azt Pál világosan kimutatja a Róma 4-ben és a Galata 3-ban. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a törvény időszakában nem voltak kegyelmes ígéretek. Mikor Pál a 2Kor3-ban szembeállítja egymással a törvény szolgálatát az evangélium szolgálatával, konkrétan úgy gondol a törvény szolgálatára, ahogyan a késői zsidók gondolkodtak róla, akik a Sínai szövetséget cselekedeti szövetséggé alakították át.

4. Végül, az Újszövetség korszaka gazdagabb áldásokat hoz, mint az Ószövetségé. Isten kegyelmének kijelentése a csúcspontjára ért, mikor az Ige testté lett és az emberek között lakozott, s „teljes volt kegyelemmel és igazsággal". A Szentlélek kiöntetett az Egyházra, s Istennek a Krisztusban adott kegyelme teljességéből meggazdagítja a hívőket lelki és örökkévaló áldásokkal. A kegyelmi szövetség jelenlegi korszaka Krisztus visszatéréséig fog

tartani, mikor a szövetségi viszony a legteljesebb értelemben valósul meg az Istennel való közösség bensőséges életében.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Hogyan hatott a szövetség elképzelésének bevezetése az igazság ábrázolására a református teológiában? Miért talált ez a tantétel csak kevés támogatásra a református körökön kívül? Ki volt az első, aki bevezette ezt a tantételt? Mi jellemezte Coccejus szövetségi teológiáját? Miért ragaszkodnak egyesek a megváltás szövetségének és a kegyelmi szövetségnek egyetlen szövetségként való kezeléséhez? Miért részesítik előnyben mások ezek elkülönített kezelését? Mi mondható válaszképpen a szövetségi elképzelés, mint jogi fikció felületes elvetéséről? Hogyan lehet Krisztus egyszerre szerződő fél és kezes ugyanabban a szövetségben? Mit lehet mondani Blake abbéli elképzelésével szemben, hogy a kegyelmi szövetség pusztán külsődleges viszony? Milyen ellenvetéseket lehet megfogalmazni a két szövetség, a külső és a belső elképzelésével szemben? Miért vallja Kuyper, hogy Krisztus, és csakis Krisztus a kegyelmi szövetség másik szerződő fele? Milyen értelemben tekinti a kegyelmi szövetséget külső szövetségnek? Mit kell gondolnunk a modern premillennizmus tendenciájáról, mely megsokszorozza a szövetségeket és a korszakokat? Honnan származott a modern diszpenzációnalizmus? Hogyan fogja fel az Ószövetség és az Újszövetség közötti viszonyt?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet 199-244. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm De Foeders* 118-154. oldal; ugyanő, *Uit het Woord, De Leer der Verbonden*, Vos, *Geref. Dogm*. II. kötet 76-140. oldal; ugyanő, *De Verbandsleer in de Geref. Theol*. Hodge, *Syst. Theol.* II. kötet 354-377. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 429-463. oldal, H. H. Kuyper, *Hamabdil van de Heiligheid van het Genadeverbond*, ifj. A. Kuyper, *De Vastigheid des Verbonds,* Van den Bergh, *Calvijn over het Genadeverbond*, Heppe, *Dogm. Der Ev-Ref. Kirche*, 268-293. oldal, ugyanő, *Dogm. Des Deutschen Protestantismus*, II. kötet 215-221. oldal, ugyanő, *Geshichte des Pietismus, 205*-240. oldal, Mastricht, *Godgeleerdheit,* II. kötet 363-412. oldal, á Marck, *Godgeleerdheit,* 463-482. oldal, Witsius, *De Verbonden,* 255-299. oldal, Turretin, *Opera, Locus* XII. Q. 1-12, Brakel, *Redelijke Godsdienst,* I. kötet 351-382. oldal, Pietet, *Theol.* 280-284. oldal, Strong, *Discourse on the Covenants,* 113-447. oldal, Owen, *The Covenant of Grace,* Gib, *Sacred Contemplations,* 171-389. oldal, Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace,* Boston, *The Covenant of Grace*, Girardeau, *The Federal Theology, Its Import and its Regulative Influence (*In the Memorial Volume of the Semi-Centennial of Columbia Seminary), W. L. Newton, *Notes on the Covenant, A Study in the Theology of the Prophets* (római katolikus), Aalders, *Het Verbond Gods*.

Harmadik rész

KRISZTUS SZEMÉLYÉNEK ÉS MUNKÁJÁNAK TANTÉTELE

KRISZTUS SZEMÉLYE

I. Krisztus tantétele a történelemben

A. Az antropológia és a krisztológia közötti kapcsolat

Nagyon szoros kapcsolat áll fenn az ember tantétele és Krisztus tantétele között. Előbbi az emberrel foglalkozik, aki Isten képmására teremtetett és felruháztatott valódi tudással, igazságossággal és szentséggel, de Isten törvényének szándékos megszegésével beszennyezte igazi humanitását, és bűnössé vált. Úgy mutat az emberre, mint Isten nagyon kiváltságos teremtményére, aki még mindig hordozza egykori dicsőségének egyes nyomait, de teremtményként mégis elvesztette elsőszülöttségi jogát, valódi szabadságát és eredeti igaz mivoltát és szentségét. Ez azt jelenti, hogy figyelmét nem pusztán, s még csak nem is elsődlegesen nem az ember teremtménységére, hanem bűnösségére fordítja. Kihangsúlyozza az *erkölcsi* távolságot Isten és ember között, azt a távolságot, ami az ember bukásának következménye, s amelyet sem az emberek, sem az angyalok nem képesek áthidalni: ezzel valójában isteni segítségért kiált. A krisztológia részben a válasz erre a kiáltásra. Megismertet minket Istennek a szakadék áthidalására, s a távolság megszüntetésére irányuló objektív munkájával Krisztusban. Megmutatja, hogy Isten jön el az emberhez, hogy eltörölje az akadályokat Isten és ember között a törvény feltételeinek való elégtétellel Krisztusban, s az ember visszaállításával a Vele való áldott közösségbe. Az antropológia már ráirányítja a figyelmet Isten kegyelmes gondoskodására egy baráti szövetségről az emberrel, amely biztosítja az Istennel való közösségben folytatott áldott életet, ez azonban olyan szövetség, mely csak Krisztusban és Krisztuson keresztül érvényes. Így Krisztus, mint a szövetség Közbenjárója tantételének szükséges következnie. Krisztus az Ószövetségben az ember Megváltójaként volt jelképezve és előre jelezve, eljött az idők teljességében, hogy az emberek között lakozzék és kieszközölje az örökkévaló engesztelést.

B. Krisztus tantétele a reformációt megelőzően

1. A KALCEDONI ZSINATIG. A korai keresztyén irodalomban Krisztus úgy lép elő, mint ember és Isten, az Emberfia, valamint Isten Fia. Bűntelen jellemét fenntartották, s úgy tekintették, mint az imádat helyes tárgyát. Természetesen a Krisztus által jelentkező problémát, hogy Ő Isten és ember együtt, s az ebben az elképzelésben rejlő nehézségeket nem érezte teljesen át a korai keresztyén elme, s csak az ellentmondás fényében kezdett a dolog derengeni. Természetes volt tehát, hogy a judaizmusnak a monoteizmusra helyezett erőteljes hangsúlyával számottevő hatást kellett gyakorolnia a korai zsidókeresztyénekre. Az ebioniták, vagy legalábbis egy részük kényszerítve érezték magukat, hogy a monoteizmus érdekében tagadják Krisztus istenségét. Egyszerűen csak embernek tekintették Őt, József és Mária fiának, aki a keresztelésekor minősíttetett Messiásnak a Szentlélek rászállása által. Voltak mások is a korai Egyházban, akik a Krisztusról szóló tantételüket hasonló vonalak mentén állították össze. A logosz-ellenesek[160], akik elutasították János írásait, mivel a Logosszal kapcsolatos tantételét az Újszövetség többi részével ellentétesnek tekintették, szintén csak egy embert láttak Jézusban, aki csodás módon szűztől született, s azt tanították, hogy Krisztus ereszkedett le rá a kereszteléskor, természetfeletti hatalmat adományozva ezzel neki. Alapjában véve ez volt az álláspontja a dinamikus monarchiánusoknak is. Samosthai Pál, fő képviselője különbséget tesz Jézus és a Logosz között. Előbbit úgy tekintette, mint az összes többi emberhez hasonló embert, aki Máriától született, utóbbit pedig, mint a személytelen isteni értelmet, amely

[160] Angol eredetiben „Alogi” – *a ford.*

Krisztusban kimagasló értelemben vett lakozást a keresztelésének idején és alkalmassá tette Őt nagy feladatának ellátására. Ennek a tagadásnak a fényében a korai apologéták feladatának része volt Krisztus istenségének a megvédése

Ha voltak, akik feláldozták Krisztus istenségét az ember mivoltának oltárán, akkor voltak olyanok is, akik megfordították ezt a sorrendet. A gnosztikusokat jelentős mértékben befolyásolta egyrészt a görögök dualista elképzelése, melyben az anyag eredendően gonosz, és a lélekkel a végsőkig szembenállónak van feltüntetve, másrészt a misztikus tendencia, hogy a földi dolgokat a nagy kozmikus megváltási folyamat allegorikus ábrázolásainak tekintsék. Elvetették a megtestesülés, Isten látható formában való megjelenése elképzelését, mivel ez magában foglalta a lélek közvetlen kapcsolatát az anyaggal. Harnack azt mondja, hogy közülük a legtöbben Krisztust, mint az Atyával egylényegű Lelket képzelték el. Egyesek szerint Ő az ember Jézusra a keresztelése idején ereszkedett le, de a keresztre feszítése előtt el is hagyta Őt. Mások szerint Ő csak fantomszerű testet öltött. A modalista monarchiánusok szintén tagadták Krisztus emberi mivoltát, részben istenségének érdekében, részben azért, hogy megőrizzék az Isteni Lény egységét. Benne mindössze az egy Isten módozatát, vagy megnyilatkozását látták, Akiben nem fogadták el a személyek megkülönböztetését. Az anti-gnosztikusok és az alexandriai egyházatyák felvállalták Krisztus istenségének a védelmét, de védekezésük nem kerülte el teljességgel annak hibáját, hogy Őt az Atya alárendeltjeként mutassák be. Még Tertullianus is tanított egyfajta alárendeltséget, de különösen Origenész volt az, aki nem vonakodott a *lényeget illető* alárendeltségről beszélni. Ez vált lépcsőfokká az arianizmus számára, melyben Krisztus meg van különböztetve a Logosztól, mint isteni értelemtől és úgy van ábrázolva, mint idő előtti, szuper-emberi teremtmény, a teremtmények közül a legelső, aki nem Isten, de mégis több, mint ember. Athanasius nem értett egyet Ariusszal, és erőteljesen védelmezte azt az álláspontot, mely szerint a Fiú egylényegű az Atyával. Ezt az álláspontot fogadta el hivatalosan a niceai zsinat 325-ben. A semi-arianizmus a *via media*-t javasolta kijelentvén, hogy a Fiú az Atyához *hasonló* lényegű.

Mikor a Fiú istenségének tantételét hivatalosan lefektették, természetes módon merült fel a kérdés, hogy vajon milyen viszonyban áll a két természet egymással Krisztusban. Apollinaris javasolt egy megoldást a problémára. Elfogadván a görög trichotomikus elképzelést, mely szerint az ember testből, lélekből és szellemből áll, arra az álláspontra helyezkedett, hogy a Logosz foglalta el a szellem (*pneuma*) helyét az emberben, amit ő a bűn trónjának tekintett. Főképpen az érdekelte, hogy bebiztosítsa a Krisztusban levő személy egységességét anélkül, hogy feláldozná valódi istenségét, valamint hogy megőrizze Krisztus bűntelenségét. Tette ezt azonban a Megváltó teljes ember mivoltának rovására, emiatt álláspontját határozottan elítélte a konstantinápolyi zsinat 381-ben. Az egyik dolog, amiért Apollinaris síkra szállt, a Krisztusban levő személy egységessége volt. S hogy ez valóban veszélybe került, az nyilvánvalóvá vált abból az álláspontból, melyre az antiochiai iskola helyezkedett, amely túlzásba vitte a megkülönböztetést Krisztus két természete között. Mopsuestiai Teodor és Nestorius Krisztus teljes emberségét hangoztatták, s a benne élő Logoszt pusztán erkölcsi benne élésnek tekintették, amit a hívők szintén élveznek, jóllehet nem ugyanabban a mértékben. Ők Krisztusban embert és Istent láttak fej-fej mellett, Istennel szövetségben, osztozván Isten céljában, de nem Vele egyként, egyetlen személyes életben – egy Közbenjárót, Aki két személyből tevődik össze. Ezzel szemben Alexandriai Cirill erőteljesen kihangsúlyozta a személy egyetlenségét Krisztusban, s ellenfeleinek kiértékelése során tagadta a két természetet. Míg ők minden valószínűség szerint félreértették őt, Eutikhusz és követői természetesen hozzá folyamodtak, mikor arra az álláspontra helyezkedtek, hogy Krisztus emberi természete elnyeletett az isteniben, vagy hogy a kettő összeolvadt egyetlen természetté, így ez az álláspont is tagadta a kettős természetet. A kalcedoni zsinat 451-ben mindkét nézetet elítélte, s fenntartotta a személy egységességét és a természet kettősségét.

2. A KALCEDONI ZSINAT UTÁN. Bizonyos ideig még folytatódott az eutikhuszi hiba a monofizitáknál és a monotelitáknál, végül azonban az egyház túllépett rajta. A további veszélyt, hogy Krisztus emberi természetét teljességgel személytelennek tekintik, kivédte Bizánci Leontinusz, mikor kimutatta, hogy az nem személytelen, hanem személyen belüli, azaz Isten Fiának személyében van meg a személyes szubszisztenciája. Damaszkuszi János, akinél a Kelet krisztológiája a legmagasabb fokra jutott, hozzátette ehhez az elképzeléshez, hogy az isteni és az emberi körkörös fokozatossága (circumincesszió) áll fenn Krisztusban, az isteni attribútumok közlése az emberivel, így az utóbbi megistenülése, tehát mondhatjuk, hogy az Isten szenvedett testben. Hajlamot mutat arra, hogy leegyszerűsítse az emberi természetet a Logosz egyszerű szervévé, vagy eszközévé, de mégis elismeri, hogy létezik a kettő együttműködése, hogy az egyetlen személy cselekszik és akar mindkét személyben, bár az emberi akarat mindig is alá van vetve az isteninek.

A nyugati egyházban Félix, Urgella püspöke tört lándzsát az adopcianizmus mellett. Ő úgy tekintette Krisztust, mint az Ő isteni természetét, azaz a Logoszt, az Isten egyszülött Fiát természetes értelemben, s Krisztus emberi oldalát Isten Fiának pusztán örökbefogadási alapon számította. Megpróbálta megőrizni a személy egységét annak a ténynek a kihangsúlyozásával, hogy a fogantatásától kezdve az Emberfia felvétetett az Isten Fia személyével való egységbe. Azaz, különbséget tett természetes és az örökbefogadás általi fiúság között, s az utóbbi nem indult Krisztus természetes születésével egy időben, hanem a keresztelésekor vette kezdetét, és a feltámadásban tetőzött. Ez egy lelki születés volt, ami Krisztust az Isten örökbefogadott Fiává tette. Az egyház úgy látta, hogy a személy egységességét Krisztusban ez a nézet ismét veszélyeztette így aztán a frankfurti zsinat 794-ben elítélte.

A középkor nagyon keveset adott hozzá Krisztus személyének a tantételéhez. A különböző befolyások, például a hangsúly Krisztus utánzásán, az engesztelés elméletei és a mise tantételének fejlődése miatt az egyház keményen ragaszkodott Krisztus teljes emberségéhez. „Krisztus istensége" mondja Mackintosh, „inkább úgy jött számításba, mint végtelen együttható, ami az emberi cselekedetet és a passiót végtelen értékűvé szorozza fel". Mégis, egyes skolasztikusok a krisztológiájukban Krisztus doketista nézetét adták elő. Lombardiai Péter nem vonakodott azt kimondani, hogy emberségét illetően Krisztus egyáltalában nem volt semmi. Ám ezt a nihilizmust az Egyház elítélte. Aquinói Tamás megalkotott néhány új pontot. Szerinte a Logosz személye összetetté vált a megtestesülés során, s az emberséggel való egysége „gátolta" az utóbbit abban, hogy független személyiséggé váljon. Krisztus emberi természete kettős kegyelmet nyert a Logosszal való egysége következtében: (a) a *gratia unionis*-t, mely különleges méltóságot adott neki, így még az imádat tárgyává is tette, és (b) a *gratia habitualis*-t, amely az Istennel való viszonyában rejlett. Krisztus emberi tudása kettős volt: belétöltött és megszerzett tudás. Két akarat van Krisztusban: ám a végső okság az isteni akarathoz tartozik, melynek az emberi akarat mindig alá van vetve.

C. Krisztus tantétele a reformáció után

1. A TIZENKILENCEDIK SZÁZADIG. A reformáció nem hozott bármilyen nagyobb változást Krisztus személyének a tantételébe. A római egyház és a reformáció egyházai csatlakoztak Krisztusnak a kalcedoni zsinat által megfogalmazott tantételéhez. Fontos és mélyen gyökerező különbségeik másban vannak. Van a lutheránus teológiának egy sajátossága, mely figyelmet érdemel. Luther tantétele az Úr fizikai jelenlétéről az úrvacsorában elvezetett a *communicatio idiomatum* karakterisztikusan lutheránus nézetéhez, mely szerint „Krisztus mindegyik természete átjárja a másikat (perichoresis), s hogy ember mivolta osztozik istensége attribútumaiban".[161] Azt vallják, hogy a mindenhatóság, mindentudás és mindenütt jelenlevőség attribútumai közöltettek Krisztus emberi természetével a megtestesülés idején. Természetesen

[161] Neve, *Lutheran Symbolics*, 132. oldal

felmerült a kérdés, hogy miképpen lehet ezt összeegyeztetni azzal, amit Jézus földi életéről tudunk. Ez a kérdés a vélemények megoszlásához vezetett a lutheránus teológusok között. Egyesek azt vallották, hogy Krisztus félretette a megtestesüléskor kapott isteni attribútumokat, vagy csak kivételes esetekben használta azokat, míg mások azt mondták, hogy ezek birtokában folytatta egész földi pályafutását, de vagy elrejtette őket, vagy csak titokban használta. Egyes lutheránusok mostanság látszólag hajlanak ennek a tanításnak az elvetésére.

A református teológusok ebben a lutheránus tantételben egyfajta eutychiánizmust láttak, vagy a Krisztusban levő két természet egybeolvadását. A református teológia is tanítja az attribútumok közlését, de más módon fogja ezt fel. Úgy véli, hogy a megtestesülés után mindkét természet jellemzői tulajdoníthatók Krisztus egyetlen személyének. Krisztus személye mondható mindentudónak, de mondható csak korlátozott tudással rendelkezőnek is; tekinthető mindenütt jelenvalónak, de tekinthető egyetlen helyhez kötöttnek is bármelyik időpillanatban. Ezért olvassuk a Második Helvét Hitvallásban: „Megkülönböztetünk tehát a mi Urunkban, a Jézus Krisztusban két természetet, vagy lényeget, egy istenit, meg egy emberit (Zsid2) és azt mondjuk, hogy ezek úgy kapcsolódtak össze, vagy egyesültek egymással, hogy sem egymásba nem olvadtak, sem össze nem zavarodtak, hanem megtartván természetük sajátosságait, egy személyben egyesültek (mindegyik jellemzői sértetlenek és érintetlenek), vagy kapcsolódtak össze. Így hát egy Úr Krisztust imádunk, nem kettőt… Tehát egyáltalában nem tanítjuk azt, hogy Krisztusban az isteni természet szenvedett, vagy hogy Krisztus az emberi természete szerint még mindig itt van ezen a világon, sőt mindenütt jelenvaló”.[162]

2. A TIZENKILENCEDIK SZÁZADBAN. Nagyjából a tizenkilencedik század elején hatalmas változás vette kezdetét Krisztus személyének tanulmányozásában. Egészen addig a kiindulási pont túlnyomó részben teológiai, így az ennek eredményeképpen megjelenő krisztológia theocentrikus volt, de a tizennyolcadik század vége felé megjelent egy egyre erősödő meggyőződés, miszerint jobb eredményeket lehet elérni, ha a kályhától indulunk el, azaz a történelmi Jézussal kezdjük. Beharangoztatott az úgynevezett „második krisztológiai periódus”. Az új nézőpont antropológiai lett s az eredmény is antropocentrikussá vált. Ez romboló hatásúnak bizonyult az Egyház hitét tekintve. Messze ható és ártalmas megkülönböztetést tettek az evangélium szerzői által megrajzolt történelmi Jézus és a teológiai Jézus között, aki a teológiai gondolkodók gazdag képzeletének gyümölcse, s akinek a képmása most visszatükröződik az Egyház hitvallásaiban. A természetfeletti Krisztus utat csinált az emberi Krisztus számára; a két természet tantétele pedig az istenember tantétele számára.

Schleiermacher állt az új fejlemények élén. Ő új teremtésnek tekintette Krisztust, melyben az emberi természet felemeltetett az ideális tökéletesség síkjára. Mégis, az ő Krisztusáról aligha mondható, hogy felülemelkedett volna az emberi szint fölé. Személyének egyedisége abban a tényben rejlik, hogy birtokolja a istenivel való egység tökéletes és töretlen érzését, valamint teljességgel megvalósítja az ember sorsát az Ő bűntelen tökéletességének jellemében. Az Ő felsőbbrendű méltósága a Benne lévő Isten speciális jelenlétében, az Ő egyedi isten-tudatában leli magyarázatát. Hegel Krisztusról alkotott fogalma része és darabja az ő panteista gondolkodási rendszerének. Az Ige testté lett számára azt jelenti, hogy Isten emberi mivoltban testesült meg, így a megtestesülés valóban kifejezi Isten és ember azonosságát. Krisztus megtestesülése, úgy látszik, pusztán csak egy faji folyamat csúcspontja volt. Míg az emberiség általánosságban csak emberi tanítónak tartja Jézust, a hit isteninek fogja Őt fel, és úgy véli, hogy az Ő világba való belépésével Isten transzcendenciája immanenciába váltott át. Itt találkozunk az emberi és az isteni panteista azonosításával Krisztus tantételében.

Valami ebből látszik a kenotikus elméletekben is, amelyek inkább a Krisztus személye tantétele összeállításának továbbfejlesztésére irányuló figyelemre méltó erőfeszítésnek tekinthetők. A *kenozis* szó a Fil2:7-ből származik, ami azt tanítja, hogy Krisztus „önmagát megüresíté (*ekenosen*), szolgai formát vévén föl”. A kenoticisták ezt úgy értelmezték, hogy a

[162] XI. fejezet

Logosz szó szerint emberré változott, lecsökkentvén (ellehetetlenítvén) Magát egészen, vagy részben az ember dimenzióiba, majd növekedett bölcsességben és hatalomban, míg végül ismét Istenné nem vált. Ez az elmélet különböző formákban bukkant fel, melyek közül a legabszolútabb Gessé, s egy ideig jelentős népszerűséget élvezett. Segített fenntartani Krisztus emberi mivoltának valóságosságát és épségét, és jelentősen kidomborítani az Ő megaláztatásának nagyságát, hogy Ő gazdag lévén, szegényé lett érettünk. Ez azonban magában foglalja az Isten és az ember közötti választóvonal panteista elmosását. Dorner, aki a közbenjáró iskola legnagyobb képviselője volt, erőteljesen ellenezte ezt a nézetet, és a progresszív megtestesülés elméletével helyettesítette. Ő Krisztus emberi mivoltában egy új emberi mivoltot látott, az isteni iránti különleges fogékonysággal. A Logosz, az önmagában való lakozás alapelve Istenben, hozzákapcsolta Magát ehhez az emberi mivolthoz: ennek mértékét minden egyes esetben az emberi természetnek az isteni iránti állandóan növekedő fogékonysága határozta meg, s nem érte el végső szakaszát a feltámadásig. Ez azonban pusztán a régi nesztoriánus eretnekség új és burkolt formája. Ez két természetből álló Krisztust eredményez.

Schleiermacher kivételével senki sem gyakorolt nagyobb hatást a kortárs teológiára, mint Albert Ritschl. Az ő krisztológiájának kiindulópontja inkább Krisztus munkájában, semmint személyében van. Krisztus munkája határozza meg személyének méltóságát. Ő csak ember volt, de elvégzett munkájának, és annak a szolgálatnak fényében, amit nyújtott, joggal tulajdoníthatjuk Neki az Istenséget. Ritschl kizárja Krisztus előzetes létezését, megtestesülését és szűztől való születését, mert ezt nem találja kapcsolódási pontnak a keresztyén közösség hívő tudatában. Krisztus volt Isten országának a megalapítója, így sajátjává tette Isten célját, s most valamilyen módon arra bírja rá az embereket, hogy lépjenek be keresztyén közösségbe és éljenek teljesen a szeretet által motivált életet. Ő az embert a tanításával, példamutatásával és egyedi befolyásával váltja meg, ezért joggal nevezhetjük Istennek. Ez valójában Samosthai Pál tantételének újraélesztése.

Isten immanenciája modern panteista elképzelésének alapján Krisztus tantételét ma gyakorta vázolják fel teljességgel naturalista módon. Az ábrázolás nagyon változatos lehet, de az alapelképzelés általánosan ugyanaz, nevezetesen Isten és ember lényegi egysége. Krisztus kettős természetének tantétele eltűnt a modern teológiából, helyette itt van nekünk Isten és ember panteista azonosítása. Lényegében minden ember isteni, mivel mindegyikükben benne van az isteni elem, s valamennyien Isten fiai, akik csak a mértéket tekintve különböznek Krisztustól. A Krisztusról szóló modern tanítás mind Isten és ember folytonosságának tantételén alapszik. S pontosan e tantétel ellen emelték fel hangjukat Barth és a hozzá hasonlóan gondolkozók. Micklem megvallja *What is the Faith?* című művében, hogy sok éven át meggyőződéssel ragaszkodott ahhoz, hogy az egy személyben kettős természet tulajdonítását Krisztusnak el kell vetni, most azonban látja, hogy ez félreértésen alapult.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mi volt a háttere a krisztológiai ellentmondásnak a korai századokban? Milyen ókori hibákat élesztettek fel Roscelinus és Abelárd? Mi volt a krisztológiai nihilizmus, ami divatos volt Abelárd tanítványai között? Mi volt a helyzet Lombardiai Péterrel? Vajon a skolasztikusok hoztak bármi újat a színre? Hol találunk hivatalos lutheránus teológiát? Miképpen tudjuk ezt be az Ágostai Hitvallás látszólag inkonzisztens ábrázolásainak? Milyen ellenvetések fogalmazhatók meg azzal a lutheránus nézettel szemben, hogy isteni attribútumok állíthatók az emberi természetről? Miképpen különböznek a lutheránusok és a reformátusok a Fil2:5-11 értelmezésének tekintetében? Miben különbözik a református krisztológia a lutheránustól? Mi a fő különbség a kortárs és a korábbi krisztológia között? Milyen ellenvetéseket lehet megfogalmazni a kenozis tantételével szemben? Mik a modern krisztológia megkérdőjelezhető jellemzői? Miképpen látja Barth és Brunner Krisztust?

IRODALOM: *The Formula of Concord and the Second Helvetic Confession*, Seeberg, *History of Doctrine*, II. kötet, 65. 109. és további, 154. és további, 229. és további, 321. és további, 323. és további, 374. 387. oldal, Hagenbach, *History of Doctrine*, II. kötet 267-275. oldal, III. kötet 197-209. 343-353. oldal, Thomasius, *Dogmengeschichte*, II. kötet 380-385. 388-429. oldal, Otten, *Manual of the Historyof Dogmas*, II. kötet 171-195.

oldal, Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus*, II. kötet 78-178. oldal, Dorner, *History of Protestant Theology*, 95. és további, 201. és további, 322. és további oldal, Bruce, *The Humiliation of Christ*, 74-355. oldal, Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, 223-284. oldal, Ottley, *The Doctrine of Incarnation*, 485-553, 587-671. oldal, Sanday, *Christologie Ancient and Modern*, 59-83. oldal, Schweitser, *The Quest of Historical Jesus*; La Touche, *The Person of Christ in Modern Thought*.

II. Krisztus nevei és természetei

A. Krisztus nevei

Különösen öt név az, amely itt rövid elemzésre érdemes. Ezek részben az Ő természetét írják le, részben az Ő hivatalos pozícióját, részben pedig azt a munkát, amiért Ő a világba jött.

1. A JÉZUS NÉV. Jézus neve a héber *Jehósua*, *Józsua*, Józs1:1, Zak3:1, vagy a *Jezsua* (ez a reguláris formája a kivándorlás utáni könyvekben), Ezsdr2:2. A Megváltó eme szokásos nevének az eredete homályba vész. Az általánosan elfogadott vélemény az, hogy ez a *yasha'* gyökérből, a *hoshia'*, megmenteni jelentésű, de nem könnyű megmagyarázni, hogy miképpen vált a *Jehósua Jezsuává*. Valószínűleg a főnévi igenévből származott *Hósea* volt az eredeti formája (v. ö. 4Móz13:9,17, 5Móz32:44), ami pusztán a megváltás elképzelését fejezi ki. A *jod*, ami az imperfektum jele, talán a megváltás bizonyosságának kifejezése végett adódott hozzá. Ez illik legjobban a névnek a Mt1:21-ben szereplő magyarázatához. Másik származtatása a *Jeho* (Jehova) és *sua* (Gotthilf) szavakból való, v. ö. Kuyper, *Dict*. *Dogm*. A nevet az Ószövetségben Jézus két jól ismert előképe hordozta.

2. A KRISZTUS NÉV. Ha a Megváltó személyneve Jézus, akkor a Krisztus az Ő hivatalos neve. Ez egyenlő az ószövetségi Messiás (a *mashach*, felkenni szóból) névvel, így jelentése „a felkent". Az Ószövetség korában királyokat és papokat kentek fel rendszeresen, 2Móz29:7, 3Móz4:3, Bír9:8, 1Sám9:16, 2Sám19:10. A királyt „Jehova felkentjének" nevezték, 1Sám24:11. Prófétai felkenettetésről csak egyetlen esetben olvasunk az 1Kir19:16-ban, de valószínűleg erre utalnak a Zsolt105:15 és az Ézs61:1 is. Az ezekre a hivatalokra való felkenettetésnél használt olaj Isten Lelkét jelképezte, Ézs61:1, Zak4:1-6, s a felkenettetés jelképezte a Lélek átadását a megszentelt személyre 1Sám10:1,6,10, 16:13-14. A felkenettetés a látható jele volt (a) az adott hivatalra való kijelölésnek, (b) a szent kapcsolatnak, majd az ezzel járó szentségnek és sérthetetlenségnek a felkent személyt illetően, 1Sám24:7, 26:9, 2Sám1:14, és (c) a Lélek közlésének a felkent személlyel, 1Sám16:13, v. ö. még 2Kor1:21-22. Az Ószövetség az Úr felkenettetésére utal a Zsolt2:2-ben, 45:8-ban, az Újszövetség pedig a Csel4:27-ben és 10:38-ban. Formális utalásokat erre találtak a Zsolt2:6-ban és Péld8:23-ban is, de a kortárs hebraisták azt állítják, hogy az ezeken a helyeken szereplő *nasak* szó jelentése inkább „felállítani", semmint „felkenni". Ám nézzük még meg az Ézs11:2-t és 42:2-et. Krisztus az Ő hivatalára az örökkévalóságtól fogva jelöltetett ki, így a szó a felkenettetésben jelképezett első dolog valóságára mutat, történelmileg azonban a felkenettetése akkor történt meg, mikor a Szentlélek nemzette, Lk1:35, és mikor vette a Szentlelket, különösen a megkeresztelkedése idején, Mt3:16, Mk1:10, Lk3:22, Jn1:32, 3:34. Ez minősítette Őt a nagy feladatának ellátására. A „Krisztus" nevet először névelős köznévként alkalmazták az Úrra, ám fokozatosan tulajdonnévvé fejlődött, és elkezdték névelő nélkül használni.

3. AZ EMBERFIA NÉV. Az Ószövetségben ezt a nevet a Zsolt8:5-ben és a Dán7:13-ban találjuk meg, valamint gyakran előfordul Ezékiel próféciájában. Megtalálható az apokrif iratokban is, az Énókh 46-ban és 62-ben, valamint a 2Ezsdr13-ban. Azt, hogy az Újszövetség a Dániel könyvében található vers alapján használja, manapság általánosan elismerik, jóllehet abban a próféciában csak leíró kifejezésként, s még nem címként használatos. Az egyikből a másikba való átmenet később következett be, s szemlátomást befejezett tény volt Énókh könyvének írásakor. Ez volt Jézus legszokásosabb önmegjelölése. Több mint negyven alkalommal nevezte Magát ezen a néven, mások viszont tartózkodtak a használatától. Az egyetlen kivétel az evangéliumokban a Jn12:34, ami Jézus szavainak közvetett idézése, s az Ószövetség többi részében csak István és János használják, Csel7:56, Jel1:13, 14:14.

Dr. Vos a *Self-Disclosure of Jesus* című munkájában négy osztályba sorolja azokat az igehelyeket, ahol a név előfordul: (a) Igehelyek, melyek világosan utalnak az Emberfia

eszkatológiai eljövetelére, például Mt16:27-28, Mk8:38, 13:26, stb. és a párhuzamos igehelyek. (b) Igehelyek, melyek főleg Jézus szenvedéseiről, haláláról és (néha) feltámadásáról beszélnek, például Mt17:22, 20:18-19,28, 12:40, stb. és a párhuzamos igehelyek. (c) Igehelyek a negyedik evangéliumban, ahol Jézus mennyei szuperemberi oldala és preegzisztenciája vannak kihangsúlyozva, pl. 1:52, 3:13.14, 6:27,53,62, 8:28, stb. (d) Az igehelyek kisebb csoportja, melyben Jézus az Ő emberi természetére utal, Mk2:27, Jn5:27, 6:27,51,62. Nehéz megmondani, hogy Jézus miért részesítette ezt a nevet előnyben az önmegjelöléshez. Korábban ezt a nevet titkos címnek tekintették, melynek használatával Jézus inkább elkendőzni, semmint kimutatni akarta messiási mivoltát. Ezt a magyarázatot elvetették, mikor több figyelmet fordítottak az evangéliumokban fellelhető eszkatológiai elemre, s arra, hogy a nevet a zsidók az apokaliptikus irodalomban használták. Dalman felélesztette az elképzelést, és ismét úgy tekintette a címet, mint „szándékos fátylat a messiási jellemen olyan cím alatt, mely annak emberi mivoltát hangsúlyozta, Aki viselte”.[163] Ennek feltételezett bizonyítékát a Mt16:13-ban és a Jn12:34-ben vélte megtalálni. Ám a bizonyíték kétséges: a második igevers még azt is mutatja, hogy az emberek a nevet messianisztikusan értették. Dr. Vos azon a véleményen van, hogy Jézus valószínűleg azért részesítette előnyben ezt a nevet, mert ez állt a legmesszebb a messiási hivatal minden lehetséges zsidó áruba bocsátásától. Emberfiának nevezve Magát, Jézus átadta a messiási mivoltnak a saját menny-központú lelkét. S a magasságnak, melybe Ő ily módon felemelte személyét és munkásságát, tényleg lehetett valami köze korai követőinek bizonytalanságához, hogy vajon az összes közül a legmennyeibb címmel illetik-e Őt.[164]

4. AZ ISTEN FIA NÉV. Az „Isten Fia” nevet az Ószövetség változatosan alkalmazta: (a) Izrael népére, 2Móz4:22, Jer31:9, Hós11:1; az izraeli tisztségviselőkre, különösen a Dávid házából megígért királyra, 2Sám7:14, Zsol89:27; az angyalokra, Jób1:6, 2:1, 38:7, Zsolt29:1, 89:7; és (d) a kegyes emberekre általánosságban, 1Móz6:2, Zsolt73:15, Péld14:26. Izraelben a név teokratikus jelentőséget nyert. Az Újszövetségben Jézus tette magáévá ezt a nevet és mások is Neki tulajdonították. A nevet Jézusra négy különböző értelemben alkalmazzák, amelyeket a Szentírás nem mindig különít el egymástól, hanem néha kombinál. Ezek a következők:

a. *Hivatalos messiási értelemben*, inkább Krisztus hivatalának, semmint a természetének leírására. A Messiás nevezhető Isten Fiának Isten örököseként és képviselőjeként. A démonok nyilvánvalóan messiási értelemben értették a nevet, mikor Jézusra alkalmazták. Ez látszik a név értelmének a Mt24:37-ben és a Mk13:32-ben is. Még a hang által kimondott név Jézus keresztelésekor és megdicsőülésekor, Mt3:17, 17:5, Mk1:11, 9:7, Lk3:22, 9:35 is értelmezhető így, de minden valószínűség szerint mélyebb jelentése van. Van néhány igevers, melyekben a messiási értelem össze van kombinálva a trinitárius értelemmel.

b. *Trinitárius értelemben*. A nevet néha arra használják, hogy Krisztus lényegi istenségét jelöljék vele. Mint ilyen, a pre-egzisztens fiúságra mutat, amely abszolút felette áll Krisztus emberi életének és az Ő hivatalos messiási elhívatásának. Ennek a használatnak a példáit találjuk a Mt11:27, 14:28-33, 16:16 és párhuzamos helyeken, a 21:33-36 és párhuzamos helyeken, a 22:41-46, 26:63 és párhuzamos helyeken. Összeszőve találjuk a lételméleti és messianisztikus fiúságot János evangéliumának sok versében is, ahol Jézus világosan jelzi, hogy Ő Isten Fia, noha nem használja a nevet, például Jn6:69, 8:16, 18:23, 10:15,30, 14:20. Az apostoli levelekben Krisztus nagyon sokszor metafizikai értelemben szerepel Isten Fiaként, Rm1:3, 8:3, Gal4:4, Zsid1:1. A modern liberális teológiában szokássá vált Krisztus metafizikai fiúságának tagadása.

c. *Natív értelemben*. Krisztus Isten Fiának természetfeletti születésének következtében is neveztetik. Ez a név így vonatkozik rá Lukács evangéliumának jól ismert versében, melyben az Ő emberi természetének eredete Isten közvetlen, természetfeletti atyaságának tulajdoníttatik,

[163] *Words of Jesus*, 253. oldal
[164] *The Self-Disclosure of Jesus*, 251. és azt követő oldalak

nevezetesen a Lk1:35-ben. Dr. Vos név eme értelmére való utalást lát a Mt1:18-24-ben, és a Jn1:13-ban. Természetesen a névnek ezt a jelentését is tagadja a modern liberális teológia, ami nem hisz sem a szűztől való születésben, sem Krisztus természetfeletti elképzelésében.

d. *Etikai-vallásos értelemben*. Ebben az értelemben jelenti a „fiak", vagy „Isten gyermekei" név a hívőket az Újszövetségben. Lehetséges, hogy Mt17:24-27-ben a névnek Jézusra az etikai-vallási értelemben való alkalmazásával van dolgunk. Ez attól függ, hogy Péter itt szintén úgy van-e ábrázolva, mint aki mentes a templomadó alól. A modern liberális teológia különösen ebben az értelemben tulajdonítja a nevet Jézusnak. Úgy véli, Jézus fiúsága csak erkölcsi-vallásos fiúság, mely valamiképpen tényleg kiemelkedett, de lényegében nem különbözik a tanítványaiétól.

5. AZ ÚR NÉV (*Küriosz*). Az „Úr" nevet a Septaguinta alkalmazza Istenre, (a) Jehova megfelelőjeként; (b) Az *Adonáj* fordításaként; és (c) az emberi megtisztelő kifejezés (a legtöbbször az *Adon)* fordításaként, Józs3:11, Zsolt97:5. Az Újszövetségben ennek a névnek a némiképp hasonló hármas alkalmazását találjuk Krisztusra. (a) Mint udvarias és tisztelettudó megszólítást, Mt8:2, 20:33. (b) Mint a tulajdonosi jogok és a tekintély kifejezését, anélkül hogy bármit magában foglalna Krisztus isteni jellemét és tekintélyét illetően, Mt21:3, 24:42. (c) Mint a tekintély legmagasztosabb fogalmi tartalmának kifejezőjét, ami kifejezi a magas rangú jellemet, és gyakorlatilag s gyakorlatilag megegyezik az „Isten" névvel, Mk12:36-37, Lk2:11, 3:4, Csel2:36, 1Kor12:3, Fil2:11. Bizonyos esetekben nehéz megállapítani a titulus pontos fogalmi tartalmát. Kétségtelen, hogy Krisztus felmagasztaltatása után a nevet a legmagasztosabb értelemben vonatkoztatták Rá. Vannak azonban példái a használatának még a feltámadás előtt is, mikor a titulus specifikusan isteni jelentését már nyilvánvalóan elérték, például Mt7:22, Lk5:8, Jn20:28. Nagy a véleménykülönbség a tanítók között ennek a titulusnak az eredetét és fejlődését illetően, Jézusra vonatkoztatva. Dacára mindannak, amit ellenvetésként ezzel szemben felhoztak, nincs okunk kételkedni abban, hogy a név használata Jézusra vonatkoztatva az Ószövetségben gyökerezik. Van egy állandó elem a fogalom történetében, s ez az elem az *ellentmondást nem tűrő birtokjog.* Pál apostol levelei sugallják azt a további elképzelést, hogy ez egy tekintély és birtokjog, mely *korábban megszerzett jogokon alapszik.* Kétséges, hogy ez az elem vajon szerepel-e már az evangéliumokban.

B. Krisztus természetei

A korai időktől, de főleg a kalcedoni zsinattól kezdve az Egyház vallotta Krisztus két természetét. A zsinat nem oldotta meg a problémáját annak a személynek, aki egyszerre volt emberi és isteni, mindössze megpróbált kivédeni néhány megoldást, melyeket kipróbáltak, és amelyek hibásnak bizonyultak. S az Egyház nem azért fogadta el a két természet tantételét egyetlen személyben, mert teljes mértékben megértette ezt a titkot, hanem mert világosan látta ennek a titoknak a kijelentését Isten Igéjében. Ez volt és maradt azóta is az Egyház számára az emberi értelmet messze felülhaladó hitvallás. A tantétellel szemben nem kevés racionalista támadás indult, de az Egyház szilárdan megállt ennek az igazságnak a megvallásában dacára annak a ténynek, hogy egyszer és mindenkorra a józan ésszel ellentétesnek nyilvánították. Ennek a hitvallásnak a tekintetében a római katolikusok és a protestánsok vállvetve állnak. Ám a tizennyolcadik század végétől ez a tantétel a folyamatos támadások céltáblájává vált. Beköszöntött a felvilágosodás kora, s bejelentették, hogy az ember számára méltatlan dolog elfogadni bármit a Szentírás tekintélyének alapján, ami ellenkezik a józan ésszel. Az, ami nem helyeselte ezt az új bírót, egyszerűen hibásnak kiáltották ki. Az egyes filozófusok és teológusok mindent megpróbáltak a Krisztus által jelentett probléma megoldására, hogy az Egyháznak kínálhassanak valami helyettesítőt a két természet tantételének kiváltására. Kiindulási pontjukat az ember Jézusba tették, s több mint egy évszázadnyi szorgalmas keresés után sem találtak többet, mint egy embert, akiben isteni elem is van. Nem voltak képesek felemelkedni oda, hogy

elismerjék Őt Uruknak és Istenünknek. Schleiermacher a felsőbbrendű isten-tudattal bíró emberről beszélt, Ritschl egy Isten-értékű emberről, Wendt egy olyan emberről, aki folytonos belső szeretetközösségben áll Istennel, Beyschlag egy Istennel feltöltött emberről, míg Sanday olyan emberről, akinek a tudatalattijába betört az isteni – Krisztus azonban pusztán csak ember és az is marad. Manapság a Harnack által képviselt liberális iskola, Weiss és Schweitzer eszkatológiai iskolája és az összehasonlító vallás legutóbbi iskolája, melyet Bousset és Kirsopp Lake vezetnek, mind egyetértenek abban, hogy megfosztják Krisztust a valódi istenségétől és leegyszerűsítik Őt az emberi dimenziókra. Az első számára a mi Urunk pusztán nagy erkölcstanító, a második számára egy apokaliptikus látnok, a harmadik számára pedig páratlan vezető egy magasztosabb sors felé. Az Egyház Krisztusát úgy tekintik, mint a hellenizmus, a judaizmus, vagy a kettő kombinációjának teremtményét. Manapság azonban a múlt század egész ismeretelméletét kétségbe vonták és az emberi gondolkodás elégségességét a végső igazság értelmezésében komolyan megkérdőjelezték. Új hangsúly van a kijelentésen. S a befolyásos teológusok, mint Barth és Brunner, Edwin Lewis és Nathaniel Micklern nem vonakodnak megvallani a két természet tantételébe vetett hitüket. Végtelenül fontos úgy fenntartani ezt a tantételt, ahogyan a kalcedoni zsinat megfogalmazta, s ahogyan benne foglaltatik hitvallási iratainkban.[165]

1. KRISZTUS ISTENSÉGÉNEK BIBLIAI BIZONYÍTÉKAI. Krisztus istensége széles körű tagadásának fényében rendkívül lényeges dolog alaposan ismerni a Szentírás erre vonatkozó bizonyítékait. A bizonyítékok olyan tömege áll rendelkezésre, hogy senki, aki elfogadja a Bibliát Isten tévedhetetlen Igéjének, nem táplálhat semmiféle kétséget eziránt. A bibliai bizonyítékok közönséges felosztására, amiképpen az isteni nevekből, az isteni attribútumokból, az isteni munkákból és a Neki tulajdonított isteni tiszteletből következnek, a Szentháromsággal kapcsolatos fejezetben utaltunk. Itt némileg eltérő felsorolás következik a történelmi bibliakritika kortárs trendjének megfelelően.

a. *Az Ószövetségben*. Egyesek hajlamot mutattak annak tagadására, hogy az Ószövetség tartalmaz előrejelzéseket az isteni Messiásról, de ez a tagadás teljességgel tarthatatlan az olyan igehelyek fényében, mint Zsolt2:6-12 (Zsid1:5), 45:7-8 (Zsid1:8-9), 110:1 (Zsid1:13), Ézs9:6, Jer:23:6, Dán7:13, Mik5:2, Zak13:7, Mal3:1. Néhányan a legutóbbi történelemtanárok közül erőteljesen ragaszkodnak ahhoz a tényhez, hogy a szuperemberi Messiás tantétele volt az eredete a keresztyén judaizmusnak. Egyesek ebben még az Újszövetség egyes részei természetfeletti krisztológiájának a magyarázatát is felfedezni vélik.

b. *János és Pál írásaiban*. Teljességgel lehetetlen tagadni, hogy mind János, mind Pál tanítják Krisztus istenségét. János evangéliumában találjuk Krisztus személyének legfennköltebb ábrázolását, amint az alábbi igehelyekből is látszik: Jn1:1-3,14,18, 2:24-25, 3:16-18,35-36, 4:14-15, 5:18,20-22, 25-27, 11:41-44, 20:28, 1Jn1:3, 2:23, 4:14-15, 5:5,10-13, 20. Hasonló nézeteket találunk Pál leveleiben és a zsidókhoz írott levélben, Rm1:7, 9:5, 1Kor1:1-3, 2:8, 2Kor5:10, Gal2:20, 4:4, Fil2:6, Kol2:9, 1Tim3:16, Zsi1:1-3,5,8, 4:14, 5:8, és így tovább. A bibliakritikai tanítók különböző módokon próbálták elkerülni a felsorolt igehelyeken tanított tantételt, például tagadták János evangéliumának történelmi hitelességét és sok páli levél valódiságát, úgy tekintvén János, Pál és a zsidó levél ábrázolásait, mint alaptalan magyarázatokat, János és a zsidó levél esetében különösen a philoi logosz-doktrína hatásának, illetve Pál esetében vagy ugyanennek a befolyásnak, vagy az ő keresztyénség előtti zsidó nézetei hatásának következtében. Előfordult, hogy Pálnak alacsonyabb rendű nézetet tulajdonítottak, mint ami Jánosnál található, nevezetesen hogy Krisztus pre-egzisztens mennyei ember.

c. *A szinoptikus evangéliumokban*. Egyesek azt vallják, hogy csak a szinoptikus evangéliumok rajzolnak nekünk valódi képet Krisztusról. Ezek, mondják, felvázolják az emberi, a ténylegesen történelmi Jézust, szembeállítván a negyedik evangélium által rajzolt

[165] *Belga Hitvallás*, XIX. cikkely, *Heidelbergi Káté*, 15-18. kérdések, *Dordti Kánonok*, II./IV. cikkely.

idealizált képpel. Tökéletesen nyilvánvaló azonban, hogy a szinoptikus evangéliumok Krisztusa ugyanolyan valóságosan isteni, mint János Krisztusa. Teljességgel természetfeletti személyként áll előttünk, Emberfiaként és Isten Fiaként. Jelleme és cselekedetei igazolják állítását. Figyeljük meg különösen az alábbi igehelyeket: Mt5:17, 9:6, 11:1-6,27, 14:33, 16:16-17, 28:18, 25:31 és utáni, Mk8:38 és nagyon sok hasonló és párhuzamos igehelyet. Dr. Warfield *The Lord of Glory* (A dicsőség Ura) című műve nagyon megvilágosító ebben a dologban.

d. *Jézus öntudatában*. Manapság kialakult egy arra irányuló tendencia, hogy visszatérnek *Jézus öntudatához* és tagadják, hogy Ő tudatában lett volna annak, hogy Ő a Messiás, az Isten fia. Természetesen semmit sem tudhatunk Jézus öntudatáról, csak az evangéliumokban feljegyzett szavain keresztül, s mindig megvan a lehetőség annak tagadására, hogy ezek helyesen fejezik ki az Ő gondolatait. Azok számára, akik elfogadják az evangélium bizonyságtételét, kétség sem férhet a tényhez, hogy Jézus tudatában volt annak, hogy Ő Maga az Isten Fia. Az alábbi igehelyek azt tanúsítják: Mt11:27 (Lk10:22), 21:37-38 (Mk12:65, Lk20:13), 22:41-46 (Mk13:35-37, Lk20:41-44), 24:36, (Mk13:32), 28:19. Eme szakaszok közül egyesek Jézus messiási tudatáról tanúskodnak, mások pedig arról a tényről, hogy a legmagasztosabb értelemben volt annak tudatában, hogy Ő az Isten Fia. Vannak igehelyek Máténál és Lukácsnál, ahol a Szentháromság első személyét „az én Atyámként" emlegeti, Mt7:21, 10:32-33, 11:27, 12:50, 15:13, 16:17, 18:10,19,35, 20:23, 25:34, 26:29,53, Lk2:49, 22:29, 24:49. János evangéliumában még nyilvánvalóbb, hogy tudta, Ő az Isten Fia, Jn3:13, 5:17-27, 6:37-40,57, 8:34-36, 10:17-18,30,35-36 és más igehelyek.

2. KRISZTUS TÉNYLEGES EMBERSÉGÉNEK BIBLIAI BIZONYÍTÉKAI. Volt idő, mikor Krisztus emberi természetének valóságát (gnoszticizmus) és *természeti* teljességét (doketizmus, apollinarizmus) tagadták, manapság azonban komolyan senki sem kérdőjelezi meg Jézus Krisztus valódi emberi mivoltát. Sőt, manapság rendkívüli hangsúlyt fektetnek tényleges emberségére, állandóan növekvő humanitarianizmusára. Az egyetlen isteniség, mit sokan még mindig tulajdonítanak Krisztusnak, az Ő tökéletes emberiessége. Ez a modern tendencia egyrészről kétségtelenül részben lázadás Krisztus istenségének egyoldalú kihangsúlyozásával szemben. Az emberek időnként megfeledkeztek az emberi Krisztusról az isteni iránti nagyrabecsülésükben. Rendkívül fontos fenntartani Jézus emberi mivoltának valóságosságát és teljességét azáltal, hogy elismerjük emberi fejlődését és emberi korlátait. Istenségének csillogását nem szabad oly mértékben kihangsúlyozni, hogy az elhomályosítsa az Ő emberi valóságosságát. Jézus Maga nevezte Magát embernek, Jn8:40, Csel2:22, Rm5:15, 1Kor15:21. Jézus a leggyakrabban „az Emberfiának" nevezte Magát, s legyen ennek bármiféle jelentése is, egyúttal világosan jelzi Jézus valóságos emberi mivoltát is. Sőt, meg van írva, hogy az Úr testben jött el, vagy jelent meg, Jn1:14, 1Tim3:16, 1Jn4:2. Ezekben az igeversekben a „test" emberi természetet jelöl. A Biblia világosan jelzi, hogy Jézus rendelkezett az ember természet lényegi elemeivel, azaz anyagi testtel és racionális lélekkel, Mt26:26,28,38, Lk23:46, 24:39, Jn11:33, Zsid2:14. Vannak igehelyek, melyek megmutatják, hogy Jézus alá volt vetve az emberi fejlődés közönséges törvényeinek, valamint az emberi szükségleteknek és szenvedéseknek, Lk2:40,52, Zsid2:10,18, 5:8. Részletesen meg van írva, hogy az ember normális tapasztalatai voltak az Övé, Mt4:2, 8:24, 9:36, Mk3:5, Lk22:44, Jn4:6, 11:35, 12:27, 19:28,30: Zsid5:7.

3. KRISZTUS BŰNTELEN TERMÉSZETÉNEK BIBLIAI BIZONYÍTÉKAI. Krisztusnak nemcsak természetes, hanem erkölcsi épséget, vagy erkölcsi tökéletességet, azaz bűntelenséget is tulajdonítunk. Ez nemcsak azt jelenti, hogy Krisztus képes volt nem vétkezni (*potuit non peccare*), s valóban nem is vétkezett, hanem hogy lehetetlen volt számára vétkezni (*non potuit peccare*) az emberi és isteni természetek lényegi kapcsolatának következtében. Krisztus bűntelenségét tagadta Martineau, Irving, Menken, Holsten, és Pfleiderer, de a Biblia világosan bizonyságot tesz róla a következő igehelyeken: Lk1:35, Jn8:46, 14:30, 2Kor5:21,

Zsid4:15, 9:14, 1Pét2:22, 1Jn3:5. Jóllehet Krisztus jogilag bűnné lett, erkölcsileg mentes volt mind az eredendő bűntől, mint a tényleges vétkektől. Ő soha nem vall meg erkölcsi vétket, s nem csatlakozik a tanítványaihoz az imában, mikor azok ezt mondják: „Bocsásd meg a mi bűneinket". Ő képes felhívni ellenfeleit, hogy győzzék meg Őt a bűnről. A Szentírás még úgy is bemutatja, mint Akiben az emberi ideál megvalósul, Zsid2:8-9, 1Kor15:45, 2Kor3:18, Fil3:21. Sőt, a Jézus által kisajátított „Emberfia" név is azt látszik közölni, hogy Ő megfelel az emberi mivolt tökéletes ideáljának.

4. KRISZTUS KÉT TERMÉSZETÉNEK SZÜKSÉGESSÉGE. Az előzőekből kiderül, hogy manapság sokan nem fogják fel Krisztus két természete feltevésének szükségességét. Számukra Jézus csak ember; egyidejűleg azonban mégis kényszerítve érzik magukat, hogy Isten értékét tulajdonítsák Neki, illetve istenségét a Benne rejlő Isten immanenciájának, vagy a benne lakozó Léleknek tulajdonítsák. Krisztus két természetének szükségessége mindabból következik, ami lényegi az engesztelés bibliai tantételéhez.

a. *Emberi mivoltának szükségessége*. Mivel az ember vétkezett, így az embernek kellett elhordoznia az ezért járó büntetést. Sőt, a büntetés ellentételezése magában foglalta mind a test, mind a lélek szenvedését, így csak az ember képes annak elhordozására, Jn12:27, Csel3:18, Zsid2:14, 9:22. Szükséges volt, hogy Krisztus emberi természetet öltsön magára, de nemcsak annak minden lényegi tulajdonságával, hanem minden gyengeségével is, melyek a bűneset következményei, s így ereszkedjen alá a romlásnak arra a fokára, ahová az ember alázuhant, Zsid2:17-18. Egyidejűleg azonban bűntelen embernek kellett lennie, mert az ember, aki maga is bűnös volt, s ily módon elveszítette a saját életét, természetesen nem végezhetett engesztelést másokért, Zsid7:26. Csak az ilyen ténylegesen ember Közbenjáró, aki tapasztalati tudást szerzett az emberiség minden jajáról és felülemelkedett minden kísértésen, volt képes megértően belemenni az ember minden tapasztalatába, próbájába és kísértéseibe, Zsid2:17-18, 4:15-5:2, s tökéletes emberi példává válni a követői számára, Mt11:29, Mk10:39, Jn13:13-15, Fil2:5-8, Zsid12:2-4, 1Pt2:21.

b. *Istenségének szükségessége*. Az üdvösség isteni tervében abszolút lényeges volt, hogy a Közbenjárónak Magának Istennek kell lennie. Ez annak érdekében volt szükséges, hogy (1) végtelen értékű áldozatot hozhasson, és tökéletes engedelmességet tanúsíthasson Isten törvénye iránt. (2) Megváltói módon legyen képes elhordozni Isten haragját, azaz úgy, hogy másokat is megszabadíthasson a törvény átkától. (3) képes legyen alkalmazni megváltói munkájának gyümölcsét azokra, akik Őt hittel elfogadták. Az ember a csődbe jutott életével sem a bűn büntetését sem képes soha kifizetni, sem nem képes tökéletesen engedelmeskedni Istennek. Képes hordozni Isten haragját, s Isten megváltó kegyelme nélkül egy örökkévalóságon át kell azt hordoznia, de úgy nem képes azt elhordozni, hogy ezáltal megnyíljon a menekülés útvonala a számára, Zsolt49:8-11, 130:3.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Az Ószövetségben kik hordozták a „Jézus" nevet és milyen vonatkozásban voltak ők a megváltó előképei? Vajon megtalálható „a Megváltó" puszta titulusa pozitív, vagy névmási képző nélkül az Ószövetségben? Miképpen ad számot Dalman a zsidó apokaliptikus irodalomban való előfordulásáról? Vajon a „Jehova felkentje", az „Ő felkentje" és az „én felkentem" fogalmak mindig ugyanazzal a jelentéssel bírnak az Ószövetségben? Honnan származik az elképzelés, miszerint a hívők osztoznak Krisztus felkenettetésében? Mi a helyzet azzal az elképzeléssel, mely szerint az „Emberfia", leegyszerűsítve valószínű arám eredetére pusztán csak „embert" jelent? Mi a helyzet Weiss és Schweitzer arra vonatkozó elképzelésével, hogy Jézus csak futurista értelemben alkalmazta a nevet? Használta Ő Péter cézáreifillippibeli megvallása előtt is? Miképpen illesztik a liberálisok Jézusról, mint a csak vallásos és erkölcsi értelemben Isten Fiával kapcsolatos elképzelésüket a bibliai adatokhoz? Mi a szokásos nézetük a *küriosz* megszólítást illetően? Milyen elméletet vetettek fel Bousset és más liberális tanítók? Minek tulajdonítható a két természet tantételével való szembenállás? Szükséges ez a tantétel, vagy vannak más tantételek, melyek átvehetik a helyét? Milyen ellenvetéseket lehet megfogalmazni az adopcionista, a kenotikus, a fokozatos megtestesülés tantételeivel, a ritschliánus nézettel, Sanday elméletével szemben?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet 259-265, 328-335, 394-396. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Christo*, I. kötet 44-61, 128-153. oldal, II. kötet 2-23. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* II. kötet, 378-387. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 464-477. oldal, Vos, *Geref. Dogm.* III. kötet 1-32. oldal, ugyanő, *The Self-Disclosure of Jesus,* 104-256. oldal, ugyanő a *Küriosz megszólításról, Princeton Theol. Review,* XIII. kötet, 151. és azt követő oldalak, XV. kötet, 21. és azt követő oldalak, Dalman, *The Words of Jesus,* Lekc. V. Rostron, *The Christology of St. Paul,* 154. és azt követő oldalak, Machen, *The Origin of Paul's Religion*, 293-317. oldal, Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, 239-250. oldal.

III. Krisztus egyszemélyűsége

I. sz. 451-ben összeült a kalcedoni zsinat és megfogalmazta az Egyház Krisztus személyével kapcsolatos hitvallását. Kijelentette, hogy Őt „összeelegyítés nélkül, változhatatlanul, oszthatatlanul, elválaszthatatlanul két természetűnek kell elismerni; a természetek megkülönböztetését az egység semmiképpen sem törölheti el, hanem mindegyik természet sajátosságai megmaradnak, s egyetlen Személyben és egyetlen Szubszisztenciában érvényesülnek, nem darabolódnak, vagy osztódnak két személyre". Ez a megszövegezés főleg negatív, s egyszerűen csak megpróbálja védeni az igazságot a különféle eretnek nézetekkel szemben. Világosan kijelenti a korai Egyház hitét Krisztus személyét illetően, de nem próbálja meg megmagyarázni a benne foglalt titkot, azt a titkot, ami nem oldható meg természetes magyarázattal. A történelem nagy központi csodája megjelenhetett teljes nagyságában, szuper paradoxonként, s ez Barth nyelvezetével szólva Isten és ember egyetlen személyben. Nekünk egyszerűen megmondatik, kicsoda Jézus anélkül, hogy bármiféle kísérlet is történne annak megmagyarázására, hogy miképpen lett Ő azzá, ami. A kinyilatkoztatott nagy igazság az, hogy Isten örökkévaló Fia vette Magára a mi emberi mivoltunkat, nem pedig, mint Brunner emlékeztet rá, az ember Jézus szerzett istenséget. A kalcedoni zsinat által kihirdetettek bizonyságot tesznek az Istentől az ember felé történő mozgásról, s nem a fordítottjáról. Évszázadok teltek el azóta, de leszámítva egyes magyarázatokat, az Egyház valójában soha nem lépett túl a kalcedoni zsinat által megfogalmazottakon. A megtestesülést mindig is olyan titoknak tartotta, mely nem magyarázható. S ez így is marad, mert ez a csodák csodája. Különböző próbálkozások történtek az idők során arra, hogy Jézus személyére pszichológiai magyarázatot adjanak, ám ezek mindegyike törvényszerűen csődöt mondott, mivel Ő az Isten Fia, Maga is Isten, s Isten pszichológiai magyarázata minden vitán felül áll. A következőkben az Egyház tantételének rövid ismertetését adjuk.

A. Az egyház nézetének ismertetése Krisztus személyét illetően

1. A „TERMÉSZET" ÉS A „SZEMÉLY" FOGALMAK MEGHATÁROZÁSA. A tantétel helyes megértéséhez szükséges ismerni a „természet" és a „személy" fogalmak jelentését, amiképpen ebben az összefüggésben használatosak. A „természet" fogalom jelenti egy dolog minden lényegi jellemzőjének összességét, amik azzá teszik ezt a dolgot, ami. A természet a közösen birtokolt szubsztancia, ennek a szubsztanciának minden lényegi jellemzőjével egyetemben. A „személy" fogalom jelenti a gondolkodással felruházott teljes szubsztanciát, következésképpen cselekedeteinek felelős alanyát. A személyiség nem lényegi és elválaszthatatlan része a természetnek, de, mondhatni, az a végcél, ami felé tart. A személy a természet bizonyos adalékokkal, nevezetesen független szubszisztenciával, egyéniséggel. S a Logosz olyan emberi természetet öltött Magára, ami nem volt megszemélyesítve, ami nem létezett önmagában.

2. ÁLLÍTÁSOK, MELYEKBEN AZ EGYHÁZ NÉZETE MEGFOGALMAZHATÓ.

a. Csak egyetlen személy létezik a Közbenjáróban, a változhatatlan Logosz. A Logosz szolgáltatja Krisztus személyiségének az alapját. Nem lesz azonban helyénvaló azt mondani, hogy a Közbenjáró személye csak isteni. A megtestesülés összetett személlyé tette Őt, Akiben két természet található. Ő az Istenember.

b. Krisztus emberi természete nem alkot emberi személyt. A Logosz nem adoptált egy emberi személyt, aminek következtében két személy lenne a Közbenjáróban, hanem egyszerűen Magára öltött emberi természetet. Brunner kijelenti, hogy ez Jézus Krisztus személyének ama titka, hogy ahol mi bűnös személlyel rendelkezünk, ott Ő a Logosz isteni személyével rendelkezik, illetve Ő az.

c. Egyidejűleg azonban nem helyénvaló azt mondani, hogy Krisztus emberi természete személytelen. Ez csak abban az értelemben igaz, hogy ennek a természetnek nincs meg a saját független szubszisztenciája. Szigorúan szólva azonban Krisztus emberi természete egy pillanatig sem volt személytelen. A Logosz ezt a természetet az Önmagával való személyes szubszisztenciában öltötte Magára. Az emberi természet személyes létezése a Logosz személyében van. Ez inkább személyiségen belüli, semmint személytelen.

d. Pontosan ezen okból nincs jogunk úgy beszélni Krisztus emberi természetéről, mint ami tökéletlen, vagy nem teljes. Emberi természete nem nélkülöz semmiféle lényegi, ehhez a természethez tartozó minőséget, s van egyénisége is, azaz személyes szubszisztenciája az Isten Fiában.

e. Ezt a személyes szubszisztenciát nem szabad összekeverni a tudattal, vagy a szabad akarattal. A tény, hogy Krisztus emberi természetében és önmagától nincs személyes szubszisztenciája, nem jelenti azt, hogy nincs tudata és akarata. Az Egyház arra az álláspontra helyezkedett, hogy ezek inkább a természethez, semmint a személyhez tartoznak.

f. Az egyetlen isteni személy, aki isteni természettel rendelkezett az örökkévalóságtól fogva, emberi természetet öltött Magára, s most mindkettővel rendelkezik. Ezt kell fenntartani mindazokkal szemben, akik bár elismerik, hogy az isteni személy emberi természetet öltött Magára, veszélybe sodorják a két természet épségét azáltal, hogy úgy vélik, ezek összeolvadtak, vagy összekeveredtek *tertium quid*-dá, azaz egyfajta isteni-emberi természetté.

B. Krisztus egyszemélyűségének bibliai bizonyítékai

Az egy személyben két természet tantétele meghaladja az emberi gondolkodást. Ez az érzékek feletti valóság kifejezése, a felfoghatatlan titoké, amihez hasonló dolog nem létezik az ember életében, s nem talál támogatásra az emberi gondolkodásban, következésképpen csak az Isten Igéjének tekintélyébe vetett hit által fogadható el. Ezen okból duplán szükséges odafigyelnünk a Szentírás ezzel kapcsolatos tanításaira.

1. A SZENTÍRÁSBAN NINCS BIZONYÍTÉK A KETTŐS SZEMÉLYISÉGRE. Először is ott van a rendkívül fontos negatív megfontolás. Ha Jézusban kettős személyiség lenne, akkor természetes módon várhatnánk ennek valamiféle nyomait a Szentírásban, de ennek semmiféle nyomát sem találjuk. Nincs „én” és „te” megkülönböztetés a Közbenjáró belső életében, amiképpen a hármas Isten esetében találjuk, ahol az egyik személy megszólítja a másikat, Zsolt2:7, 40:8-9, Jn17:1,4-5,21-24. Sőt, Jézus sohasem használ többes számot Önmagára utalván, amiképpen Isten teszi azt az 1Móz1:26-ban, 3:22-ben, 11:7-ben. Úgy tűnhet, hogy a Jn3:11 esetében mégiscsak ez a helyzet. A többes szám szembeötlő, de minden valószínűség szerint Jézusra és azokra utal, akik Mellette voltak, Nikodémussal és az általa képviselt csoporttal szemben.

2. MINDKÉT TERMÉSZET EGYETLEN SZEMÉLYBEN EGYESÜLTKÉNT VAN BEMUTATVA A SZENTÍRÁSBAN. Vannak igehelyek a Szentírásban, melyek utalnak a Krisztusban levő mindkét természetre, de amelyekből tökéletesen világos, hogy csak egyetlen személyről van szó, Rm1:3-4, Gal4:4-5, Fil2:6-11. Egyes igehelyekben a két természet egyesítettként jelenik meg. A Biblia sehol nem tanítja, hogy isteni mivolt elvontan, vagy bizonyos isteni erő egyesült az emberi természettel, vagy nyilvánult meg abban, hanem mindig azt, hogy az isteni természet a valóságban, azaz az Isten Fiának isteni személye egyesült az emberi természettel, Jn1:14, Rm8:3, Gal4:4, 9:5[166], 1Tim3:16, Zsid2:11-14, 1Jn4:2-3.

3. AZ EGYETLEN SZEMÉLYRŐL OLYAN FOGALMAKKAL BESZÉL AZ IGE, MELYEK MINDKÉT TERMÉSZETRE IGAZAK. Újra és újra az egyik természet attribútumai tulajdoníttatnak a személynek, miközben a személyt a másik természettől származó titulussal írnak le. Egyrészről emberi attribútumok és cselekedetek tulajdoníttatnak a

[166] Nyilvánvaló hiba az eredeti szövegben, valószínűleg a Rm9:5-re vonatkozik – *a ford.*

személynek, miközben isteni titulussal van leírva, Csel20:28, 1Kor2:8, Kol1:13-14. Másrészről isteni attribútumok és cselekedetek tulajdoníttatnak a személynek, miközben emberi titulussal van leírva, Jn3:13, 6:62, Rm9:5.

C. Az egy személyben egyesülő két természet hatásai

1. NINCS LÉNYEGI VÁLTOZÁS AZ ISTENI TERMÉSZETBEN. A teremtés tantétele és a megtestesülés tantétele mindig problémát jelentett Isten változhatatlanságának vonatkozásában. Ezt már kimutattuk ennek az attribútumnak az elemzésekor. Bárhogyan is kelljen megoldani ezt a problémát, azt fenn kell tartani, hogy az isteni természet sehol nem ment át bármiféle lényegi változáson a megtestesülésben. Ez azt is jelenti, hogy sebezhetetlen maradt, azaz szenvedésre és halálra képtelen, mentes a tudatlanságtól, és nem fogékony a gyengeségre és a kísértésre. Helyes dolog kihangsúlyozni, hogy a megtestesülés *személyes cselekedet* volt. Jobb azt mondani, hogy Isten Fiának a *személye* lett testté, mint azt, hogy az *isteni természet* öltött magára emberi testet. Ha a református teológusok időnként a megtestesült isteni természetről beszélnek, „nem közvetlenül, hanem közvetetten" beszélnek róla, hogy a skolasztikai nyelvezetét használjuk: ők ezt a természetet nem abszolútnak és önmagában valónak tekintik, hanem az Isten Fián belülinek. A megtestesülés eredménye az lett, hogy az isteni Megváltó képessé vált arra, hogy tudatlan és gyenge legyen, hogy megkísértethessen, s képes volt szenvedni és meghalni, de nem isteni természetében, hanem származtatottan, annak következtében, hogy emberi természetet birtokolt.

2. A MEGTESTESÜLÉS HÁRMAS KOMMUNIKÁCIÓT[167] EREDMÉNYEZETT.

a. *Communicatio idiomatum-ot*, *vagyis a tulajdonságok közlését.* Ez azt jelenti, hogy mind az emberi, mind az isteni természetek tulajdonságai most a személy tulajdonságai, következésképpen a személynek tulajdoníttatnak. A személyről mondható, hogy mindenható, mindentudó, mindenütt jelenlevő, és így tovább, de nevezhető ugyanúgy a fájdalmak férfiújának, korlátozott tudásúnak és hatalmúnak, valamint az emberi szükségleteknek és nyomorúságoknak alávetettnek. Ügyelnünk kell arra, hogy ne úgy értsük ezt a dolgot, mintha bármi, ami az isteni természet sajátossága, közöltetett volna az emberi természettel, és fordítva, vagy mintha a két természet egymásba hatolása lépett volna fel, aminek következtében az isteni humanizálódott, s az emberi megistenült (Róma). Az istenség nem osztozhat az emberi gyengeségekben, s az ember sem képes részesülni az Istenség egyetlen lényegi tökéletességéből sem.

b. *Communicatio apotelesmatum, vagy operationum*. Ez azt jelenti, hogy Krisztus megváltó munkája, s különösen annak a munkának a végeredménye, az *apotelesma*, isten-emberi jelleget hordoz. Ezt elemezve mondhatjuk, hogy ez azt jelenti, hogy (1) Krisztus megváltó munkájának a kiváltó oka egy egyetlen oszthatatlan személyes alany Krisztusban; (2) hogy ezt mindkét természet együttes működése hozta létre; (3) hogy eme természetek mindegyike a saját speciális *energeia*-jával működik; (4) hogy ettől eltekintve az eredmény egyetlen osztatlan egységet alkot, mivel ez egyetlen személy munkája.

c. *Communicatio charismatum, vagy gratiarum*. Ez azt jelenti, hogy Krisztus emberi természete létezésének legelső pillanatától kezdve felékesíttetett gazdag és dicsőséges ajándékokkal, mint például (1) a *gratia unionis cum persona tou Logou*, azaz az isteni Logoszban való egyesülés kegyelme és dicsősége, amit *gratia eminantiae* néven is neveznek, mely által az emberi természet magasan minden teremtmény fölé emelkedik, sőt még az imádat tárgyává is válik; és (2) a *gratia habitualis,* mely a Lélek ama ajándékait tartalmazza, különösen az értelmet, az akaratot és a hatalmat, melyek által Krisztus emberi természete messze minden értelmes teremtmény fölé emelkedett. Az Ő feddhetetlensége, a *non posse peccare* itt a különösen megemlítendő.

[167] Itt elsősorban közlést, átadást jelent – *a ford*.

3. AZ ISTEN-EMBER AZ IMA TÁRGYA. Az egység másik hatása, hogy a Közbenjáró, pont úgy, ahogyan most létezik, azaz mindkét természetben, imáink tárgyát képezi. Ügyelnünk kell arra, hogy a *honor adorationis* nem az emberi természetet illeti, hanem csak az isteni Logosszal való egysége miatt vonatkozik rá, Aki egész természetében *adorabilis*. Különbséget kell tennünk ennek az imádatnak a tárgya és az alapja között. Vallásos imádatunk tárgya az isten-ember Jézus Krisztus, de az alapja, amiért imádjuk a Logosz személyében rejlik.

D. Krisztus egyszemélyűsége titok

A két természet egysége egyetlen személyben titok, amit nem vagyunk képesek megragadni, s amelyet pontosan ezen okból gyakorta tagadnak. Néha az ember testének és lelkének egyesüléséhez hasonlították, s valóban létezik néhány hasonlósági pont. Az emberben két szubsztancia van, az anyag és a lélek, melyek a legszorosabban egyesülnek, ám mégsem keverednek össze; ugyanez a helyzet a Közbenjáróban is. Az emberben az egység alapelve nem a testben székel, hanem a lélekben, a Közbenjáróban pedig nem az emberi, hanem az isteni természetben. Amiképpen a testnek a lélekre, illetve a léleknek a testre gyakorolt hatása titok, úgy a két természet összekapcsolódása Krisztusban és egymásra gyakorolt hatásuk is az. Minden, ami a testben és a lélekben történik, a személynek tulajdoníttatik, Néha az embert a lelki eleme után nevezik meg, mikor olyasmit mondanak róla, ami inkább a testre vonatkozik, s *vice versa*. Így a dolgokat, melyek csak Krisztus emberi természetére vonatkoznak, akkor tulajdonítják Neki, mikor isteni természete után nevezik meg, s *vice versa*. S ahogyan tisztesség a testnek a lélekkel egyesülni, úgy tisztesség Krisztus emberi természetének a Logosz személyével egyesülni. Ez az egész összehasonlítás természetesen hibás. Nem mutatja be ugyanis az isteni és az emberi, a véges és a végtelen egységét. Sőt még a két lelki természet egységét sem mutatja be egyetlen személyben. Az ember esetében a test anyagi, míg a lélek spirituális. Ez egy csodálatos egység, de nem annyira, mint Krisztus két természetének egysége.

E. Az attribútumok közlésének lutheránus tantétele

1: A LUTHERÁNUS ÁLLÁSPONT ISMERTETÉSE. A lutheránusok különböznek a reformátusoktól a *communicatio idiomatum*-mal kapcsolatos tantételükkel. Ők azt tanítják, hogy az egyik természet attribútumai a másiknak a tényleges átadás alapján tulajdoníttatnak, s úgy érzik, hogy csak ezzel a fajta átadással lehet bebiztosítani a személy valódi egyetlenségét. Ez az álláspont nem foglalja magában annak a ténynek a tagadását, hogy mindkét természet attribútumai tulajdoníthatók a személynek, de hozzátesz ahhoz valamit, ahogyan ők látják, a személy egyetlenségének érdekében. Ők nem mindig ugyanazon a módon fogalmazták meg a tantételüket. Luther és egyes korai lutheránusok olykor-olykor beszéltek közlésről mindkét irányban, az isteni természettől az emberi felé, valamint az emberi természettől az isteni felé. A tantétel későbbi fejlődése során azonban a kommunikáció az emberi természettől az isteni felé fokozatosan eltűnt a színről, s csak az istenitől az emberi természet felé valót hangsúlyozták. Ám hamarosan még nagyobb korlátozás következett. A lutheránus tanítók különbséget tettek Isten operatív attribútumai (mindenhatóság, mindenhol jelenlevőség és mindentudóság), valamint nyugalmi attribútumai (végtelenség, örökkévalóság, stb.) között, s azt tanították, hogy csak az előbbiek adattak át az emberi természetbe. Mindannyian egyetértettek abban, hogy a közlés a megtestesülés során következett be. Ám természetes módon felmerült a kérdés, hogy miképpen lehet ezt összeegyeztetni az evangéliumok Krisztusról festett képével, ami nem egy mindentudó és mindenütt jelenlevő ember képe. Ez véleménykülönbségek kialakulásához vezetett. Egyesek szerint Krisztus szükségszerűen gyakorolta ezeket az attribútumokat a megaláztatása idején, de tette ezt titokban; mások szerint ezek gyakorlása alá volt vetve az

isteni személy akaratának, aki szándékosan nem működtette ezeket a megaláztatása idején. Az ezzel a tantétellel való szembenállás többször is felbukkant a lutheránus egyházban. Kimutatták, hogy nem egyeztethető össze a tényleges emberi fejlődés elképzelésével Krisztus életében, maga Luther is világosan így tanította. A nagy reformátor ragaszkodása az attribútumok közléséhez részben misztikus hajlamaiban leli magyarázatát, részben pedig az arra vonatkozó tanításaiban, hogy Krisztus fizikailag van jelen az úrvacsorában.

2. A LUTHERÁNUS TANTÉTELLEL SZEMBENI ELLENVETÉSEK. Komoly ellenvetéseket lehet megfogalmazni a *communicatio idiomatum* lutheránus tantételével szemben.

a. Nincs bibliai alapja. Ha ezt olyan kijelentésekből vonatkoztatjuk, mint a Jn3:13-ban található, akkor a következetességnek megfelelően az 1Kor2:8-ból arra is kell következtetnünk, hogy a szenvedés képessége is átadatott az isteni természetnek. A lutheránusok azonban mégis visszariadnak ettől a következtetéstől.

b. Magában foglalja az isteni és az emberi természet összeolvadását Krisztusban. A lutheránusok úgy beszélnek, mintha az attribútumok elvonatkoztathatóak lennének a természettől, s közölhetők lennének úgy, hogy a természetek továbbra is különváltak maradnának, ám a szubsztancia és az attribútumok így nem választhatók szét. Az isteni attribútumoknak az emberi természettel való közlésével az a természet, *mint olyan* megszűnik létezni. Efféle kommunikáció az isteni és az emberi összeelegyítését eredményezné, amit a Biblia szigorúan elkülönítve kezel.

c. Abban a formában, melyben manapság a tantételt általánosan elfogadják a lutheránusok, a tantétel következetlenséget szenved el. Ha az isteni attribútumok átadatnak az emberi természetnek, úgy az emberi attribútumoknak is át kell adatniuk az isteni természetnek. S ha egyes attribútumok átadatnak, úgy valamennyinek át kell adatnia. Ám a lutheránusok nyilvánvalón nem mernek elmenni az út végéig, hanem megállnak félúton.

d. Nem egyeztethető össze a megtestesült Krisztus képmásával a megaláztatása idején, úgy, ahogyan az evangéliumban találjuk. Ez nem egy mindenütt jelenlevő és mindentudó ember képmása. Ennek a következetlenségnek a lutheránus magyarázatai nem voltak képesek elnyerni az Egyház elismerését, sőt, még Luther egyes követőiét sem.

e. Valójában megsemmisíti a megtestesülést. A lutheránusok különbséget tesznek az *incarnatio* és az *exinanitio* között. A Logosz csak az előbbinek alanya. Ő teszi az emberi természetet befogadó képessé az Istenség teljessége benne lakozása előtt, és közöl vele bizonyos isteni attribútumokat. Ezt cselekedvén azonban valójában eltörli az emberi természetet, hasonlóvá tévén azt az istenihez. Azaz, csak az isteni marad meg.

f. Ezenkívül gyakorlatilag eltörli a különbséget a megaláztatás állapota és a felmagasztaltatás állapota között. Brenz még azt is kijelenti, hogy ezek nem egymást követő állapotok voltak, hanem együttesen léteztek Jézus földi tartózkodása alatt. Ezt a nehézséget elkerülendő a lutheránusok megalkották az *exinanitio* tantételét, melynek nem a Logosz, hanem az isten-ember az alanya abban a vonatkozásban, hogy Ő üresítette ki Magát, vagy tette le az isteni attribútumait. Egyesek ezek állandó, bár titokban történő, míg mások időszakos használatáról beszélnek.

F. A kenozis tantétel a különböző formáiban

Nagyjából a tizenkilencedik század közepén a krisztológia új formája jelent meg a kenotikus elméletekben. Főleg a lutheránusok, bár egyes református teológusok között is népszerűvé vált. Benne foglaltatik az Egyház lutheránus és református szekcióinak közelebb hozatalára irányuló erőfeszítés. Ennek az új nézetnek a szószólói teljes mértékben érvényre kívánták juttatni Krisztus emberi mivoltának valóságát és teljességét, s ki akarták hangsúlyozni önmegtagadásának és önkéntes áldozatának nagyságát.

1. A TANTÉTEL MEGFOGALMAZÁSA. A „kenozis” fogalmat a teológia kettős értelemben használja. Eredetileg a lutheránus teológusok nem a Logosz, hanem az isten-ember önkorlátozásának megjelölésére használták, mellyel Ő, megaláztatása érdekében, félretette isteni attribútumainak tényleges használatát. A kenoticisták tanításaiban azonban azt a tantételt jelezte, hogy a Logosz a megtestesülés során megfosztatott minden tranzitívumától, vagyis minden attribútumától, leredukálódott puszta rejtett képességre, majd az emberi természettel való egységében ismét isten-emberi személlyé fejlődött. A fő formák, melyekben ezt a tantételt tanították, a következők:

a. *Thomasius, Delitzsch és Crosby elmélete*. Thomasius különbséget tesz Isten abszolút és lényegi attribútumai, pl. abszolút hatalom, szentség, igazságosság és szeretet, valamint relatív attribútumai, pl. mindenhatóság, mindenütt jelenlevőség és mindentudóság között, melyek nem lényegiek az Istenség számára, s azt vallja, hogy a Logosz, bár megtartotta isteni öntudatát, utóbbiakat félretette annak érdekében, hogy valóságos emberi természetet ölthessen Magára.

b. *Gess és H. W. Beecher elmélete*. Ez sokkal mélyrehatóbb. La Touche úgy beszél róla, mint „megtestesülésről isteni öngyilkosság által”. A Logosz oly fokban fosztotta meg Magát isteni attribútumaitól, hogy szó szerint elszakadt kozmikus funkcióitól és örökkévaló tudatától földi életének évei során. Tudata tisztán az emberi lélek tudatává lett, következésképpen átvehette Krisztusban az emberi lélek helyét, amint meg is tette azt. Így Krisztus tényleges emberi mivolta, bizonyos fokig még esendősége is, biztosítva lett.

c. *Ebrard elmélete*. Ebrard egyetért Gesszel abban, hogy a megtestesült Logosz vette át a lélek helyét. Az örökkévaló Fiú feladta örökkévaló formáját, s teljes önkorlátozásban felvette az emberi életközpont létezési formáját. Ezzel együtt azonban ez az öncsökkentés nem ért fel a Logosz teljes mértékű lecsupaszításával. Az isteni tulajdonságok fennmaradtak, de az isten-ember ezeket olyan időleges formában birtokolta, mely megfelelt az ember módszerének és létezésének.

d. *Martensen és Gore elmélete*. Martensen kettős életet tartott elképzelhetőnek a megtestesült Logoszban két, egymással nem kommunikáló életközponttól. Isten mélységeiben Ő továbbra is folytatta a tevékenységet a trinitárius életben, valamint a világgal való kozmikus kapcsolataiban, mint Teremtő és Fenntartó. Egyidejűleg azonban, mint az emberi természettel egyesített, lecsupaszított Logosz, s csak abban az értelemben ismerte Magát Istennek, amennyire ez az ismeret lehetséges az ember mivolt képességei számára.

2. A TANTÉTEL FELTÉTELEZETT BIBLIAI BIZONYÍTÉKAI. A kenotikusok főleg a Fil2:6-8-ban, de a 2Kor8:9-ben és a Jn17:5-ben is elméletük bizonyítékát látják. A „kenozis” szó a Fil2:7-ben szereplő *ekenosen* fő igéből származik. Ezt az American Revised Version Biblia a „kiüresítette Magát” kifejezéssel fordítja. Dr. Warfield ezt félrefordításnak nevezi.[168] Az ige mindössze négy másik újszövetségi igeversben fordul elő, nevezetesen a Rm4:14-ben, az 1Kor1:17-ben, 9:15-ben és a 2Kor9:3-ban. Mindezen helyeken figuratív értelemben használatos, és a jelentése „érvénytelenné tenni”, „hatástalan”, „hiábavaló”, „meg nem becsült”.[169] Ha így értelmezzük a szót, akkor ez csak annyit jelent, hogy Krisztus hiábavalóvá, meg nem becsültté tette Magát, nem ragaszkodott isteni kiváltságaihoz, hanem szolgai formát öltött. Ám ha még szó szerinti értelemben vesszük is a szót, az sem támasztja alá a kenozis elméletet. Alátámasztaná, ha úgy fognánk fel, hogy amit Ő félretett, az nem más, mint a *morphe theou* (Isten formája), majd szigorúan az Istenség lényegi, vagy sajátos jellemzőjének fognánk fel a *morphe*-t. Minden valószínűség szerint így kell értelmezni a *morphe*-t, de az *ekenosen* ige ne a *morphe theou*-ra utal, hanem az *einai isa theoi*-ra (részeshatározó), azaz az Ő Istennel egyenlő létezésére. A tény, hogy Krisztus szolgai formát öltött, nem foglalja magában az Isten formájának félre tételét. Az egyiket nem váltotta fel a másik. Jóllehet ő előzetesen

[168] *Christology and Criticism*, 375. oldal
[169] V. ö. a Fil2:7-tel, ahogyan az Authorised Version Bibliában szerepel

létezett Isten formájában, Krisztus nem tekintette zsákmánynak, hogy Istennel egyenlő, hanem kiüresítette Magát, szolgai formát vévén fel. De mit foglal magában ez a szolgává válás? Olyan alávetett állapotot, melyben valakit engedelmesség tanúsítására szólítanak fel. S ennek ellentéte a szuverenitás állapota, melyben az illetőnek megvan rá a joga, hogy parancsoljon. Az Istennel egyenlő létezés nem egy létezési módot jelent, hanem egy állapotot, melyet Krisztus felcserélt egy másik állapottal.[170]

3. ELLENVETÉSEK A KENOZIS TANTÉTELÉVEL SZEMBEN.

a. Az elmélet azon a panteista elképzelésen alapszik, hogy Isten és az ember nem annyira abszolút módon különböznek egymástól, így az egyik átalakítható a másikba. A *válik valamivé* hegeli elképzelését alkalmazza Istenre, így az abszolút demarkációs vonal eltörlődik.

b. Teljes mértékben aláaknázza Isten változhatatlanságának tantételét, amit a Szentírás világosan tanít, Mal3:6, Jak1:17, s ami benne foglaltatik Magának Istennek az elképzelésében is. Az abszolútság és a változás egymást kölcsönösen kizárják; egy változó Isten természetesen nem a Szentírás Istene.

c. Ez a Szentháromság tulajdonképpeni megsemmisítését eredményezi, következésképpen eltörli a mi Istenünket. A humanizált Fiú, aki önállóan ürítette ki Magából az isteni attribútumokat, többé már nem lehet isteni szubszisztencia a trinitárius életben.

d. Feltételezi a túl laza kapcsolatot az isteni létezési mód és az isteni attribútumok között, mikor úgy beszél az előbbiről, mintha nagyon könnyen elválasztható lenne az utóbbitól. Ez teljességgel félrevezető, és ugyanazt a hibát foglalja magába, amit elítélünk az átlényegülés római katolikus tantételével összefüggésben.

e. Nem oldja meg azt a problémát, amit megoldani szándékozott. Megpróbálta bebiztosítani a személy egyetlenségét és az Úr emberi mivoltának valóságosságát. Bizonyos azonban, hogy a személyes egység nincs bebiztosítva egy, az emberi lélekkel közösen létező emberi Logosz feltételezésével. S az emberi mivolt valóságossága sincs fenntartva azáltal, hogy az emberi lelket egy lecsupaszított Logosszal helyettesítjük. A kenotikusok Krisztusa se nem Isten, se nem ember. Dr. Warfield szavaival az Ő emberi természete „pusztán összeaszott istenség".

A kenotikus elmélet egy darabig nagyon népszerű volt Németországban, de mostanra ott gyakorlatilag kihalt. Mikor elkezdett eltűnni Németországban, támogatókra talált Angliában olyan tanítók személyében, mint D. W. Forrest, W. L. Walker, P. T. Forsyth, Ch. Gore, R. L. Ottley, és H. R. Mackintosh. Manapság csak nagyon kevesen támogatják.

G. A fokozatos megtestesülés elmélete

Dorner volt egyike a kenozis elmélet első és legnagyobb ellenzőinek. Azt a feladatot tűzte maga elé, hogy másik elméletet javasol, mely miközben elkerüli a kenoticizmus hibáit, teljességgel érvényre juttatja Krisztus emberi mivoltát. A problémát a fokozatos, vagy progresszív megtestesülés elméletével javasolta megoldani. Szerinte a megtestesülés nem egy, Jézus fogantatásának pillanatában végbement cselekedet volt, hanem egy lépcsőzetes folyamat, melynek során a Logosz egyre növekvő mértékben kapcsolta Magát az egyedi és képviselő Emberhez (valójában új teremtés), Krisztus Jézushoz, míg a teljes egység meg nem valósult a feltámadás idején. Az isten-emberben eredményképpen létrejött egység egyetlen tudattal és egyetlen akarattal rendelkezik. Ebben az isten-emberben a Logosz nem a személyiséget adja, hanem az isteni minőségét kölcsönzi neki. Ez az elmélet nem talál támogatásra a Szentírásban, ami a megtestesülést mindig egy pillanat alatt lezajló ténynek, semmint folyamatnak ábrázolja. Logikailag ez elvezet a nesztoriánizmushoz, vagy a Közbenjáróban levő két személy tantételéhez. S mivel ez a személyiség valódi helyét az ember Jézusban találja meg, rendkívül

[170] V. ö. Kennedy, az *Exp. Gk. Test*-ben; Ewald, a *Zahn's Comm*.-ban; Vos, *Notes on Christology of Paul*; Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism*, 201. és azt követő oldalak.

romboló a mi Urunk előzetes létezésének tekintetében. Rothe és Bovon ennek az elméletnek a két legfontosabb támogatója.

A döntő különbség a Krisztus személyével kapcsolatos ókori és valóban modern elméletek között abban a tényben rejlik, hogy utóbbiak, amint az meglátszik Dorner elméletéből is, elkülönítik a Logosz személyét, mint Isten személyes életének speciális módozatát, Krisztus személyiségétől, mint konkrét emberi személytől, aki minőségeit tekintve egyedien isteni. A modern nézetek szerint nem a Logosz, hanem az ember Jézus alkotja az ént Krisztusban. Jézus személyisége emberi a tudata típusát és az erkölcsi növekedését tekintve, ám egyidejűleg rendkívül fogékony az istenire, s így valóban a megtestesülés csúcsa, melynek az emberiség maga is az általános kozmikus kifejezése. Ez igaz a Sanday által javasolt elméletre is a *Christologies Ancient and Modern (Krisztológiák: ókori és modern)* című művéből, arra az elméletre, mely megpróbál olyan pszichológiai magyarázatot adni Jézus személyére, ami egyformán érvényre juttatja mind az emberit, mind az istenit Jézusban. Ő kiemeli a tényt, hogy tudatalatti a megfelelő helye minden isteni benne lakozásnak, vagy az emberi lélekre gyakorolt minden isteni cselekedetnek, s úgy véli, ugyanaz, vagy a megfelelő tudatalatti én a megfelelő helye, vagy színhelye a megtestesült Krisztus istenségének. Jézus közönséges tudata az emberi tudat volt, de esetenként megnyilvánult benne az isteni tudat feltörése a tudatalatti énből. Ezt az elméletet joggal kritizálták nagyon komolyan. Ez olyan jelentőséget tulajdonít a tudatalattinak az ember életében, mellyel nem rendelkezik, helytelenül feltételezi, hogy az isteni elhelyezkedhet valamely konkrét helyen Krisztus személyében, s Krisztus olyan ábrázolását sugallja, hogy Ő csak közvetetten volt tudatában istenségének, ami nem áll összhangban a bibliai adatokkal. Újra megmutatja annak az erőfeszítésnek az ostobaságát, hogy pszichológiai magyarázatot adjon Krisztus személyére. Sanday mellett a modern krisztológia befolyásosabb képviselői még Kunze, Schaeder, Kaehler, Moverly, és Du Bose.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Milyen változást eredményezett a tizennyolcadik század a krisztológiában? Milyen okokat tulajdoníthatunk Krisztus istensége kortárs széleskörű tagadásának? Miképpen kezelik a negatív kritikusok Krisztus istenségének bibliai bizonyítékait? Vajon a liberális Jézus-iskolának sikerült olyan elfogadható képet alkotnia Jézusról, mely valóban egyezik a tényekkel? Milyen megkülönböztetést tettek a történelmi Jézus és a hit Krisztusa között és milyen célokat szolgált ez? Mit mondhatunk az *aut Deus auto homo non bonus* állításról? Miképpen kerül néha veszélybe Krisztus valódi emberi mivolta? Vajon egyszeres, vagy kettős öntudat volt Krisztusban? Egy, vagy két akarat? Milyen alapon tagadják Jézus messiás-tudatát? Mi módon lehet azt megvédeni? Vajon Jézus a messiásságot olyan méltóságnak tekintette, mely csak a jövőben lesz az Övé? Van-e bármi előnye az eszkatológiai iskolának a liberális iskolával szemben? Miben különböznek a Krisztus két természetének egységétől alkotott református, lutheránus és római katolikus elképzelések? Mit tanít erről az Ágostai hitvallás? Mi volt a Giessen-Tübingen féle ellentmondás? Miképpen fogta fel Kant, Hegel és Schleiermacher ezt az egységet? Miképpen befolyásolja Isten immanenciájának modern elképzelése a jelenkori krisztológiákat? Vajon Sanday pszichológiai elmélete elfogadható alkotás?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet 264-349. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Christo*, I. kötet 62-II. kötet 58. oldal, Vos, *The Self-Disclosure of Jesus,* 35-103.. oldal, Temple, *The Boyhood Consciousness of Christ*, Orr, *The Christian View of God and the World*, 248-257. oldal, H. R. Mackintosh, *The Doct. of the Person of Jesus Christ,* 141-284. oldal, Liddon, *The Divinity of our Lord,* Relton, *A Study in Christology,* Warfield, *Christology and Criticism*, VI-VIII. leckék, Rostron, *The Christology of St. Paul*, 196-229. oldal, Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, La Touche, *The Person of Christ in the Modern Thought*, Gore, *The Reconstruction f Belief*, 297-526. oldal, Honig, *De Persoon Van den Middelaar in de Nieuwere Duitsche Dogmatiek,* Sheldon, *Hist. Of Chr. Doct.* II. kötet 134-137. 348-353. oldal, Krauth, *Conservative Reformation and its Theology,* 456-517. oldal, Bruce, *The Humiliation of Christ,* II. IV. és V. lecke, Loofs, *What is the Truth about Jesus Christ?* VI. fejezet, Sanday, *Christologies, Ancient and Modern,* III. IV. és VII. fejezetek, Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism,* X. fejezet, Brunner, *The Mediator,* különösen a XII. fejezet.

KRISZTUS ÁLLAPOTAI

I. A megaláztatás állapota

A. Bevezetés: Krisztus állapotainak tantétele általánosságban

1. A MEGKÜLÖNBÖZTETÉS AZ ÁLLAPOT ÉS A HELYZET KÖZÖTT.[171] Ügyelnünk kell arra, hogy az „állapot" szót időnként a „helyzet" szó szinonimájaként használják, de a Krisztusra ebben az összefüggésben használt szó inkább viszonyt, semmint helyzetet jelent. Általánosan az állapot és a helyzet az alábbi módon különböztethető meg: Az állapot valaki pozíciója, vagy státusza az életben, s különösen abban a törvényszéki kapcsolatban, melyben a törvényhez viszonyítva áll, míg a helyzet az illető létezési módja, főként úgy, ahogyan azt az életkörülményei meghatározzák. Az, akit a törvényszék bűnösnek talált, a bűnösség, vagy elítéltség állapotában van, s ezt valószínűleg követi majd a bebörtönzés annak minden következményképpen fellépő jogvesztésével és szégyenével. A teológiában a Közbenjáró állapotait általában úgy tekintik, mint amelyek magukban foglalják az eredményképpen fellépő helyzeteket. Valójában a megaláztatás és a felmagasztaltatás különböző állomásai, amint rendszerint meghatározzák, magukban foglalnak egy arra irányuló tendenciát, hogy a helyzeteket jobban kiemeljék, mint az állapotokat. Mégis, a kettő közül az állapotok az alapvetőbbek, s így kell kezelnünk őket.[172] A megaláztatás állapotában Krisztus a törvény alatt volt, de a felmagasztaltatás állapotában mentes a törvénytől, mivel eleget tett a cselekedeti szövetség feltételeinek és kifizette a bűn büntetését.

2. KRISZTUS ÁLLAPOTAINAK TANTÉTELE A TÖRTÉNELEMBEN. Krisztus állapotainak tantétele, valójában a tizenhetedik században keletkezett, bár egyes nyomaira már rábukkanunk a reformátorok, sőt még egyes korai egyházatyák írásaiban is. Először a lutheránusok között fejlődött ki, akik megpróbálták a *communicatio idiomatum*-mal kapcsolatos tantételüket harmóniába hozni Krisztusnak az evangéliumokban felvázolt megaláztatásával, de hamarosan a reformátusok is elfogadták. Különböztek azonban az állapotok valódi *alanyát* illetően. A lutheránusok szerint ez Krisztus emberi természete, a reformátusok szerint azonban a Közbenjáró személye. Lényeges véleménykülönbség volt a kérdések még maguk a lutheránusok között is. Schleiermacher befolyása alatt a Közbenjáró állapotainak elképzelése fokozatosan eltűnt a teológiából. Az ő panteizáló tendenciája miatt a Teremtő és a teremtmény közötti demarkációs vonalak gyakorlatilag eltörlődtek. A hangsúly átkerült a transzcendens Istenről az immanensre, s a szuverén Isten, Akinek a törvénye a jog alapja, eltűnt. Valójában az objektív jog eszméje kopott ki a teológiából, s ilyen körülmények között lehetetlen volt a jogi pozíció, azaz a Közbenjáró állapota elképzelésének a fenntartása. Sőt, amilyen mértékben hangsúlyozták Krisztus emberi mivoltát az istenségének a kizárásával, és tagadták egyrészt az Ő előzetes létezését, másrészt az Ő feltámadását, annyira veszítette el minden értelmét a Krisztus megaláztatásáról és felmagasztaltatásáról való beszéd. Ennek eredményeképpen sok kortárs dogmatikai munkában hiába keressük a Krisztus állapotairól szóló fejezetet.

3. A KÖZBENJÁRÓ ÁLLAPOTAINAK SZÁMA. Véleménykülönbség áll fenn a Közbenjáró állapotainak száma tekintetében Egyesek azon a véleményen vannak, hogy ha feltételezzük, hogy a Közbenjáró személye alá van vetve állapotoknak, akkor a szigorú logika megköveteli, hogy három állapotról beszéljünk: az örökkévaló isteni lény előzetes létezési állapotáról, a mulandó emberi létezés földi állapotáról, és a felmagasztaltatás és a dicsőség

[171] Státusz és kondíció az eredetiben – *a ford.*
[172] V. ö. Kuyper, *Dict. Dogm. De Christo*, II. kötet, 59. és azt követő oldalak

mennyei állapotáról.[173] Mivel azonban Krisztus személyének a megaláztatásáról és a felmagasztaltatásáról Őt illetően csak mint isten-emberrel kapcsolatban beszélhetünk, jobb mindössze két állapotról beszélnünk. A református teológusok ösztönös előrelátását látják Krisztus mind a megaláztatásának, mind a felmagasztaltatásának az Ő előzetes létezésében: a megaláztatását abban, hogy szabadon vállalta magára a *pactum salutis*-ban, hogy kiérdemli üdvösségünket és gondoskodik arról, a felmagasztaltatását pedig abban a dicsőségben, amit Ő mint a mi leendő Közbenjárónk a megtestesülés előtt élvezett, v. ö. Jn17:5. A két állapotot világosan jelzi a 2Kor8:9, Gal4:4-5, Fil2:6-11, Zsid2:9.

B. A megaláztatás állapota

A Fil2:7-8 alapján a református teológia két elemet különböztet meg Krisztus megaláztatásában, nevezetesen (1) a *kenozis*-t, (kiüresedést, *exinanitio*-t), benne azt, hogy Ő letette isteni méltóságát, a világegyetem szuverén Uralkodójának méltóságát és emberi természetet vett magára, szolgai formát öltvén, valamint (2) a *tapeinosis*-t (*humiliatio*-t), benne azt, hogy alanyává vált a törvény követelményeinek és átkának, s egész élete mind a cselekedetekben, mind a szenvedésben engedelmes volt, egészen a szégyenteljes halálig. A Filippi levél említett igeszakasza alapján mondható, hogy a megaláztatás lényegi és központi eleme abban a tényben rejlik, hogy Ő, Aki az egész világ Ura volt, a felsőbbrendű Törvényadó, a törvény alá vetette Magát annak érdekében, hogy betöltse annak szövetségi és büntetőjogi kötelezettségeit az Ő népe számára. Ezt cselekedvén jogilag felelőssé vált a mi bűneinkért és ki lett téve a törvény átkának. A Megváltó eme állapota, melyet röviden a Gal4:4 foglal össze, „törvény alatt lett", visszatükröződik a megfelelő helyzetben, melyet a megaláztatás különböző fázisai írnak le. Míg a lutheránus teológia a megaláztatás nyolc fázisát emlegeti, a református teológia általában csak ötöt nevez meg, nevezetesen: (1) megtestesülés, (2) szenvedés, (3) halál, (4) temetés, (5) pokolra szállás.

1. KRISZTUS MEGTESTESÜLÉSE ÉS SZÜLETÉSE. E főcím alatt néhány különálló pont érdemel figyelmet.

a. *A megtestesülés alanya.* Nem a hármas Isten volt, hanem a Szentháromság második személye, aki emberi természetet öltött magára. Emiatt jobb azt mondani, hogy az Ige testté lett, semmint azt, hogy Isten vált emberré. Egyúttal azonban eszünkbe kell jutnia, hogy mindegyik isteni személy aktív volt a megtestesülésben, Mt1:20, Lk1:25, Jn1:14, Csel2:30, Rm8:3, Gal4:4, Fil2:7. Ez azt is jelenti, hogy a megtestesülés nem olyasvalami volt, ami csak történt a Logoszban, hanem aktív véghezvitel volt a részéről. Ha a *megtestesülésről* beszélünk a Logosz *születésétől* elkülönítetten, kihangsúlyozzuk az ebben a történelmi tényben való aktív részvételét, amivel együtt az Ő előzetes létezését (pre-egzisztenciáját) is feltételezzük. Nem beszélhetünk olyasvalaki megtestesüléséről, aki előzetesen ne létezett volna. Ezt az előzetes létezést a Szentírás világosan tanítja: „Kezdetben vala az Ige, és az Ige vala az Istennél, és Isten vala az Ige", Jn1:1. „Mert azért szállottam le a mennyből…", Jn6:38. „Mert ismeritek a mi Urunk Jézus Krisztusnak jótéteményét, hogy gazdag lévén, szegénnyé lett érettetek, hogy ti az ő szegénysége által meggazdagodjatok", 2Kor8:9. „A ki, mikor Istennek formájában vala, nem tekintette zsákmánynak azt, hogy ő az Istennel egyenlő, hanem önmagát megüresíté, szolgai formát vévén föl, emberekhez hasonlóvá lévén", Fil2:6-7. „Mikor pedig eljött az időnek teljessége, kibocsátotta Isten az ő Fiát, a ki asszonytól lett, a ki törvény alatt lett", Gal4:4. Isten előzetesen létező Fia emberi természetet vett magára és emberi testet és vért öltött fel, s ez olyan csoda, mely meghaladja a mi korlátozott értelmünket. Világosan megmutatja, hogy a végtelen képes belépni véges viszonyokba és meg is teszi, s hogy a természetfeletti bizonyos módon képes belépni a világ történeti életébe.

[173] V. ö. McPherson, *Chr. Dogm*. 322. oldal, Valentine, *Chr. Theol*. II. kötet 88. oldal

b. *A megtestesülés szükségessége.* A skolasztika napjai óta vitatják a kérdést, miszerint a megtestesülést úgy kell tekinteni, mint ami a megváltás elképzelésének a része, vagy már a teremtés elképzelésében benne foglaltatott. Egyszerűen szólva a kérdés az volt, hogy vajon Isten Fia testté lett volna-e akkor is, ha az ember nem esik bűnbe. Rupert of Deutz volt az első, aki világosan és pozitív módon kijelentette, hogy Ő a bűnre való tekintet nélkül megtestesült volna. Nézetét osztotta Halesi Sándor, és Duns Scotus, de Aquinói Tamás arra az álláspontra helyezkedett, hogy a megtestesülésre a bűnnek a világba való bejövetele miatt volt szükség. A reformátorok osztották ezt a nézetet és a református egyházak azt tanítják, hogy a megtestesülést az ember bukása tette szükségessé. Egyes lutheránus és református tanítók azonban, például Osiander, Rothe Dorner, Lange, Van Oosterzee, Mastensen, Ebrard és Westcott az ellentétes véleményen voltak. Az általuk felvetett érvek az alábbiak: Egy ilyen rendkívüli tény, mint a megtestesülés nem lehet véletlen és nem lehet az oka a bűnben, mint az ember esetleges és önkényes cselekedetében. Ennek benne kellett lennie Isten eredeti tervében. A vallás a bűneset előtt és után nem különbözhet lényegileg. Ha a Közbenjáró most szükséges, akkor a bűneset előtt is szükségesnek kellett lennie. Sőt, Krisztus munkája nem korlátozódik az Ő engesztelésére és az üdvözítő cselekedeteire. Ő a Közbenjáró, de egyben a Fő is; Ő nemcsak a teremtés *arche*-je, hanem a *telos*-a is. 1Kor15:45, Ef1:10,21-23, 5:31-32, Kol1:15:17.

Meg kell azonban jegyezni, hogy a Szentírás mindig úgy mutatja be a megtestesülést, mint ami az ember bűne miatt történt. Az olyan igehelyek ereje, mint a Lk19:10, Jn3:16, Gal4:4, 1Jn3:8 és Fil2:5-11 nem könnyen törhető meg. Az időnként elhangzó elképzelés, mely szerint a megtestesülés önmagában illő és szükséges volt Isten számára, hajlamos arra, hogy Istennek a világban adott panteista önkijelentése elképzeléséhez vezessen. Az Isten tervével kapcsolatos nehézség, mely a feltételezések szerint ezt a nézetet sújtja, nem létezik, ha a dolgot *sub specie aeternitatis* tekintjük. Istennek csak egyetlen terve van, s ez a terv a kezdet kezdetétől fogva magában foglalja a bűnt és a megtestesülést. Végső soron természetesen a megtestesülés, mint a megváltás egész munkája nem a bűntől, hanem Isten jótetszésétől függött. A tényt, hogy Krisztusnak szintén kozmikus jelentősége van, nem kell tagadni, de szintén hozzá kell kapcsolni az Ő megváltói jelentőségéhez az Ef1:10,20-23-ban és Kol1:14-20-ban.

c. *A megtestesülés által okozott változás.* Mikor azt olvassuk, hogy az Ige testté lett, az nem azt jelenti, hogy a Logosz megszűnt annak lenni, ami előtte volt. Ami a lényegi létezését illeti, a Logosz pontosan ugyanaz volt a megtestesülés után is, mint annakelőtte. Az *egeneto* ige a Jn1:14-ben (az Ige testté *lett*) természetesen nem azt jelenti, hogy a Logosz átalakult testté, s így megváltoztatta a saját lényegi természetét, hanem egyszerűen csak annyit, hogy felvette Magára azt a konkrét jelleget, hogy egy kiegészítő formát öltött eredeti természetének bármiféle megváltoztatása nélkül. Megmaradt Isten végtelen és változhatatlan Fiának. Újra mondjuk, hogy a kijelentés, miszerint az Ige testté lett nem azt jelenti, hogy emberi *természetet* vett fel, vagy hogy egyszerűen csak *emberi testet* öltött. A *szarx* (test) itt az emberi természetet jelenti, ami (hús)testből és lélekből áll. Ezt a szót hasonló értelemben használja a Rm8:3, 1Tim3:16, 1Jn4:2, 2Jn7 (v. ö. Fil2:7).

d. *A megtestesülés Krisztust az emberi faj egyik tagjává tette.* Az anabaptisták tanításaival szemben a mi hitvallásunk ahhoz ragaszkodik, hogy Krisztus az emberi természetét anyjának szubsztanciájából öltötte magára. Az anabaptisták között uralkodó vélemény szerint az Úr az emberi természetet a mennyből hozta magával, s Mária csak a csatorna, vagy út volt, melyen át lejött. Ezzel a nézettel az Ő emberi természete ténylegesen új teremtés, hasonló a miénkhez, de azzal szerves kapcsolatban nem álló. Az ezzel a nézettel való szembeszállás fontosságát hamarosan meglátjuk. Ha Krisztus emberi természete nem ugyanonnan származott, mint a miénk, hanem csak emlékeztetett arra, úgy nem áll fenn köztünk és Közte olyan kapcsolat, mely ahhoz szükséges, hogy az Ő közbenjárása a mi javunkra válhasson.

e. *A megtestesülés természetfeletti fogantatás és szűztől való születés útján ment végbe.* Hitvallásunk kimondja, hogy Krisztus „az áldott szűz Mária méhében fogant a Szentlélek ereje által, emberi közreműködés nélkül". Ez kihangsúlyozza a tényt, hogy Krisztus születése egyáltalában nem természetes, hanem természetfeletti volt, minek következtében neveztetik „Isten Fiának". A legfontosabb elem Jézus születésével kapcsolatban a Szentlélek természetfeletti tevékenysége volt, mert csakis ezáltal vált lehetségessé a szűztől való születés. A Biblia erre a konkrét jellemzőre a Mt1:18-20-ban, a Lk1:24-35-ben és a Zsid10:5-ben utal. A Szentlélek munkája Jézus fogantatásával kapcsolatosan kettős volt: (1) Ő volt a kiváltó oka annak, hogy Jézus megfogant Mária méhében, s ezzel kizárta az ember, mint kiváltó ok közreműködését. Ez teljes mértékben összhangban volt azzal a ténnyel, hogy a személy, aki született, nem emberi személy volt, hanem az Isten Fiának személye, aki nem foglaltatott benne a cselekedeti szövetségben és mentes volt a bűn bűnösségétől. (2) A kezdet kezdetétől fogva megszentelte Krisztus személyét, így távol tartotta attól a bűn szennyezését. Nem tudjuk megmondani, miképpen vitelezte ki a Szentlélek ezt a megszentelő munkát, mivel még azt sem értjük meg pontosan, miképpen terjed át a bűn szennyezése a szülőkről a gyermekekre. Meg kell azonban jegyezni, hogy a Szentlélek megszentelő tevékenysége nem korlátozódott Jézus fogantatására, hanem egész életén keresztül folytatódott, Jn3:34, Zsid9:14.

Krisztus csakis a természetfeletti fogantatásának köszönhetően volt képes szűztől születni. A szűztől való születés tantétele az alábbi igehelyeken alapszik: Ézs7:14, Mt1:18-20, Lk1:34-35, s a Gal4:4 is támogatja. Ezt a tantételt az Egyház a legkorábbi időktől fogva vallotta. Már az Apostoli Hitvallásban is találkozunk eredeti formájával, majd utána a római katolikus és a református egyházak minden nagyobb hitvallásában. Jelenkori tagadása nem a bibliai bizonyítékok, s nem is az egyházi szankciók hiánya miatti, hanem természetfeletti iránti kortárs idegenkedés következménye. A Szentírásnak ama igehelyeit, melyeken a tantétel alapszik, egyszerűen kizárták olyan bibliakritikai alapokon, melyek igen távol állnak attól, hogy meggyőzőek legyenek, s dacára annak, hogy a történetek teljességét vitán felül bizonyították. Továbbá indokolatlanul feltételezik, hogy a többi újszövetségi szerző hallgatása a szűztől való születésről annak jele, hogy ők nem ismerték a csodálatos születés feltételezett tényét. Mindenféle furtonfurt történetet agyalnak ki arról, hogy miképpen keletkezett és terjedt el a szűztől való születés története. Itt nem bocsátkozhatunk a probléma részletes tárgyalásába, ezért csak utalunk olyan munkákra, mint Machen, *The Virgin Birth of Christ*, Orr, *The Virgin Birth of Christ*, Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*, Cooke, *Did Paul Know the Virgin Birth*, Knowling, *The Virgin Birth*.

Néha felteszik a kérdést, hogy vajon doktrínális fontosságú-e a szűztől való születés. Brunner kijelenti, hogy őt egyáltalában nem érdekli a téma. Elveti Krisztus csodálatos születésének tantételét és azt vallja, hogy az teljességgel természetes volt, ám nem igazán érdekli, hogy álláspontját elejétől a végéig megvédje. Sőt, ezt mondja: „A szűztől való születés tantételét már réges rég feladták volna, ha nem tűnt volna ténynek, hogy dogmatikai érdekek fűződnek a fenntartásához".[174] Barth elismeri a szűztől való születés csodáját és annak zálogát látja benne, hogy Isten teremtő módon új kezdetet alkotott azáltal, hogy leereszkedvén emberré lett.[175] Ennek doktrínális jelentőséget is tulajdonít. Szerinte a „bűn-örökség" a férfi szülő által adatik tovább, így Krisztus képes volt felöltözni a „teremtménységet", egyidejűleg azonban mentes maradni a „bűn-örökségtől" azzal, hogy kikerülte az emberi apát.[176] Válaszképpen a kérdésre, hogy vajon a szűztől való születésnek van-e doktrínális jelentősége, azt válaszolhatjuk, hogy elképzelhetetlen lenne, hogy Isten Krisztus születését ilyen rendkívüli módon idézte volna elő, ha ez nem szolgálna valamilyen célt. Doktrínális jelentőségét az

[174] *The Mediator*, 324. oldal
[175] *The Doctrine of the Word of God,* 556. oldal, *Credo*, 63. és azt követő oldalak, *Revelation*, 65. és azt követő oldalak
[176] *Credo*, 70. és azt követő oldalak

alábbiak szerint fogalmazhatjuk meg: (1) Krisztusnak kellett lennie a Messiásnak, és Isten messiási Fiának. Következésképpen szükség volt arra, hogy asszonytól szülessen, de nem volt szabad férfiú akaratától születnie, csak Istentől. Ami a testből születik, az test. Minden valószínűség szerint Krisztusnak ez a csodálatos születése forgott János fejében, mikor úgy írta meg a Jn1:13-at, ahogyan megírta. (2) Ha Krisztusnak ember által kellett volna fogantatnia, akkor a cselekedeti szövetségbe tartozó emberi személy lett volna, s így osztozott volna az emberiség közös bűnében. Most azonban az Ő szubjektuma, az Ő énje, az Ő személye nem Ádámtól származik, így Ő nem tartozik bele a cselekedeti szövetségbe így mentes a bűn bűnösségétől. S a bűn bűnösségétől mentesen az Ő emberi természete szintén mentes lehet a bűn szennyezésétől mind a születése előtt, mind azután.

f. *A megtestesülés maga is része Krisztus megaláztatásának.* Vajon része volt maga a megtestesülés Krisztus megaláztatásának, vagy sem? A lutheránusok az ő *incarnatio* és *exinanitio* közötti megkülönböztetésükkel tagadják, hogy így volt, s tagadásukat arra a tényre alapozzák, hogy az Ő megaláztatása az Ő földi tartózkodásának idejére korlátozódott, míg az emberi mivolta a mennyben is folytatólagos. Neki még mindig megvan az emberi természete, bár az többé nincs a megaláztatás állapotában. Volt bizonyos véleménykülönbség ebben a dologban a református teológusok között is. Látszólag ezt a kérdést józansággal kell megválaszolni. Mondható, hogy a megtestesülés, mindenestül a maga elvontságában, a puszta tény, hogy Isten Krisztusban emberi természetet öltött magára, jóllehet a leereszkedés cselekedete, önmagában nem volt megaláztatás, bár Kuyper úgy véli, igenis az volt.[177] Ám az természetesen megaláztatás volt, hogy a Logosz „hústestet", azaz emberi természetet öltött fel, olyat, mint amilyenné az a bűneset következtében vált: meggyengültet, s a szenvedésnek és a halálnak kitettet, bár menteset a bűn szennyezésétől. Ezt látszanak sugallni a Rm8:3, 2Kor8:9, Fil2:6-7.

2. A MEGVÁLTÓ SZENVEDÉSEI. Krisztus szenvedéseivel kapcsolatosan az alábbi pontokat kell kiemelni.

a. *Egész életében mindig szenvedett.* Annak a ténynek a fényében, hogy Jézus az élete vége felé kezdett kell beszélni az eljövendő szenvedéseiről, gyakran hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy végső agóniája foglalja magában az egész szenvedését. Azonban egész élete a szenvedés élete volt. Ez a Seregek Urának szolgai élete volt, a Bűntelen élete a bűnösökkel való napi kapcsolatban, a Szent élete a bűnnel megátkozott világban. Az engedelmesség útja ugyanaz volt a Számára, mint a szenvedés útja. Szenvedett a Sátán ismétlődő támadásaitól, a saját népének gyűlöletétől és hitetlenségétől, valamint az ellenségeinek az üldözésétől. Mivel egyedül taposta a borsajtót, magányának nyomasztónak és felelősségérzetének lehengerlőnek kellett lennie. Szenvedése megszentelt szenvedés, melynek komolysága a véghez felé közeledve egyre csak növekedett. A megtestesüléssel megkezdődött szenvedés életének végén, a *passio magna* során jutott a csúcsára. Akkor Istennek a bűnnel szembeni összes haragja rázúdult.

b. *Szenvedett testben és lélekben*. Volt idő, mikor a figyelem a Megváltónak kizárólagosan a testi szenvedéseire irányult. Nemcsak a vak fizikai fájdalom volt az, ami a szenvedéseit alkotta, hanem az a fájdalom együtt járt a lelki gyötrődéssel, az emberiség bűnének közbenjárói tudatával, melynek terhét hordozta. Később szokássá vált a testi szenvedések jelentőségét minimalizálni, mivel érezték, hogy a bűnért való engesztelés, mivel a bűn lelki természetű, csak lelki szenvedések árán lehetséges. Ezeket az egyoldalú szemléletmódokat el kell kerülni. A bűn érintette mind a testet, mind a lelket, s a büntetést mindkettőben el kellett hordozni. Sőt, a Biblia is tanítja, hogy Krisztus mindkettőben szenvedett. Agonizált a Gecsemáné kertben, ahol a lelke „Felette igen szomorú volt mind halálig", később megverték, megkorbácsolták és keresztre feszítették.

[177] *De Christo*, II. kötet, 68. és azt követő oldalak

c. *Szenvedéseinek különféle okai voltak.* Végső soron Krisztus minden szenvedése abból a tényből eredt, hogy helyettesként vállalta a bűnösöknek a helyét. Megkülönböztethetünk azonban néhány közbenső okot is: (1) A tény, hogy Neki, Aki a világegyetem Ura volt, szolgai helyzetbe kellett kerülnie, sőt egyenesen jobbágyi, vagy rabszolgai helyzetbe, s Ő, Akinek öröklött joga volt parancsolni, köteles lett engedelmeskedni. (2) A tény, hogy Ő, Aki tiszta és szent volt bűnös, szennyezett légkörben volt kénytelen élni, napi kapcsolatban a bűnösökkel, s állandóan emlékeznie kellett a vétkek nagyságára, amivel kortársai bűnei miatt terheltetett meg. (3) Tökéletesen tudatában volt és előre látta életének kezdetétől azokat a rendkívüli szenvedéseket, melyek, mondhatni, a végén elborították. Pontosan tudta, mi fog következni, s a kilátások nagyon borúsak voltak. (4) Végül, az élet szükségei, a gonosz kísértései, a nép gyűlölete és megvetése, valamint a bántalmazások és üldözések, melyeknek ki volt téve.

d. *Szenvedései egyediek voltak.* Időnként Krisztus „közönséges" szenvedéseiről beszélünk, mikor azokra a szenvedésekre gondolunk, melyeket a világban lévő nyomorúság közönséges okai váltottak ki. Emlékeznünk kell azonban arra, hogy ezek az okok sokkal számosabbak voltak a Megváltó számára, mint a mi számunkra. Sőt, még ezek a közönséges szenvedések is rendkívüli jelleget öltöttek az Ő esetében, ezért egyediek voltak. Képessége a szenvedésre összemérhető volt az Ő emberi mivoltának ideális jellegével, az Ő erkölcsi tökéletességével, valamint az igazságosság, a szentség és az igazságnak való megfelelés iránti érzékével. Senki sem tudta úgy érezni a fájdalom, a szomorúság és az erkölcsi gonoszság hevességét, ahogyan Jézus tudta. Azonban ezek mellett az általánosabb szenvedések mellett ott voltak azok a szenvedések, melyeket az a tény okozott, hogy Isten a mi romlottságunkat áradatként zúdította Rá. A Megváltó szenvedései nemcsak pusztán természetesek voltak, hanem Isten pozitív cselekedete miattiak is, Ézs53:6,10. A Megváltó speciálisabb szenvedései közé sorolhatjuk a megkísértetését a sivatagban, valamint agóniáit a Gecsemáné kertjében és a Golgotán.

e. *Szenvedései a kísértésekben*. Krisztus megkísértései szerves részét képezték szenvedéseinek. Ezek azok a kísértések, melyekkel a szenvedések útján találkozott, Mt4:1-11 (és a párhuzamos helyek), Lk22:28, Jn12:27, Zsid4:15, 5:7-8. Nyilvános szolgálata a megkísértetés időszakával kezdődött s azután az időszak után a kísértések tovább folytatódtak egészen a sötét Gecsemáné kertig. Csak miután bekerült az emberek megpróbáltatásaiba, volt képes Jézus a valóban együttérző Főpapunkká válni és eljutni a kipróbált és győztes tökéletesség csúcsaira, Zsid4:15, 5:7-9. Nem vonhatunk le semmit Jézus, mint az utolsó Ádám megkísértetéseinek valóságából, bármilyen nehéz is legyen felfogni, hogy miképpen lehet megkísérteni valakit, aki képtelen vétkezni. Különböző javaslatokat tettek a probléma megoldására, mint például hogy Krisztus emberi természetében az első Ádáméhoz hasonlóan benne volt a *nuda possibilitas peccandi*, a vétkezés pusztán elvont lehetségessége (Kuyper); hogy Jézus szentsége erkölcsi szentség volt melynek magas fejlődési fokra kellett jutnia, s meg kellett őriznie magát a kísértésekben (Bavinck); s hogy a dolgok, melyekkel Krisztus megkísértetett, önmagukban tökéletesen törvényesek voltak, s a tökéletesen természetes hajlamokra és vágyakra hatottak (Vos). Dacára mindennek azonban a probléma továbbra is fennáll: Miképpen lehetséges, hogy valaki, aki *concreto*, azaz tehát amiképpen megteremtetett, nem volt képes vétkezni, s még a bűnre való hajlammal sem volt képes rendelkezni, mindazonáltal valós kísértéseknek legyen alávetve?

3. A MEGVÁLTÓ HALÁLA. A Megváltó szenvedései végül a halálában jutottak a csúcspontra. Ezzel kapcsolatban a következő pontokat kell kihangsúlyozni:

a. *Az Ő halálának mértéke*. Természetes, hogy mikor Krisztus haláláról beszélünk ebben a vonatkozásban, akkor elsősorban a fizikai halálra gondolunk, azaz a test és a lélek elválasztására. Ugyanakkor emlékeznünk kell rá, hogy ez nem meríti ki a halálnak a Szentírás által megalkotott fogalmát. A Biblia összetett nézettel rendelkezik a halálról, s a fizikai halált csak az egyik megnyilvánulásának tekinti. A halál az Istentől való elválasztás, ám ezt az

elválasztást két különféle módon szemlélhetjük. Az ember a bűnnel választja el magát Istentől, s a halál ennek a természetes következménye, így még akár úgy is mondhatjuk, hogy a bűn a halál. Jézus azonban nem ezen a módon vettetett a halál alá, mivel Neki személyes bűne nem volt. Ebben a vonatkozásban emlékezni kell arra, hogy a halál nem pusztán a bűn természetes következménye, hanem mindenekelőtt a bűn büntetőjogilag kiváltott és kiszabott büntetése. Ennek során Isten megvonja Magát az élet és a boldogság áldásaival egyetemben az embertől és meglátogatja Őt haraggal. Ebből a jogi szempontból kell tekintetbe vennünk Jézus halálát. Isten a halálbüntetést jogilag szabta ki a Megváltóra, mert utóbbi önként vállalta, hogy megfizeti az emberi faj bűnének büntetését. Mivel Krisztus felöltötte Magára az emberi természetet annak minden gyengeségével együtt úgy, ahogyan a bűneset után létezik, s mindenben hozzánk hasonlóvá vált, kivéve a bűnt, ebből következik, hogy a halál kezdettől fogva munkálkodott benne és megnyilvánult sok szenvedésben, melyeknek alávettetett. Ő volt a fájdalmak férfia, a bánat ismerője. A Heidelbergi Káté helyesen mondja, hogy „Ő földi életének egész idejében, különösen pedig halálában, Istennek az egész emberi nemzet bűnei ellen való haragját testében-lelkében elhordozta”.[178] Ezeket a szenvedéseket követte a kereszthalála. Ez azonban még nem volt minden, Ő ki volt téve nemcsak a fizikai, hanem az örök halálnak is, bár ezt intenzív, s nem extenzív módon hordozta el mikor gyötrődött a Gecsemáné kertben és a kereszten. „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” Rövid ideig hordozta a bűn elleni végtelen haragot és győztesen került ki ebből. Ez csak felmagasztalt természete következtében volt lehetséges a számára. Ezen a ponton azonban óvakodnunk kell egy félreértéstől. Az örök halál Krisztus esetében nem foglalta magában a Logosz egységének megszakítását az Ő emberi természetével, s azt sem, hogy Isten az isteni természetben hagyta volna el, valamint azt sem, hogy az Atya visszavonta volna isteni szeretetét, vagy jóindulatát a Közbenjáró személyétől. A Logosz még akkor is egyesítve maradt az emberi természettel, mikor a test a sírban volt, az Isteni természetet Isten nem volt képes elhagyni és a Közbenjáró személye továbbra is az isteni jóindulat tárgya volt és az is maradt örökre. Ez úgy nyilvánult meg a Közbenjáró emberi tudatában, mint az Isten által való elhagyatottság érzése. Ez magában foglalja, hogy az emberi természet egy pillanatra nélkülözte azt a folyamatos vigasztalást, melyet az isteni Logosszal való egységéből meríthet, valamint az isteni szeretet érzését, s fájdalmasan tudatában volt az isteni harag teljességének, mely rázúdult. Mégsem volt azonban kétségbeesve, még a legsötétebb órában sem, mert miközben felkiált az elhagyattatás miatt, imáját Istenhez irányítja.

b. *Halálának jogi jellege*. Nagyon lényeges volt, hogy Krisztus ne haljon meg sem természetes, sem baleseti halállal, s nem volt szabad meghalnia orgyilkos kezétől sem, hanem csak jogi ítélet következtében. A bűnösök közé kellett számláltatnia, és bűnösként kellett elítéltetnie. Sőt, Isten gondviselő módon úgy irányította az eseményeket, hogy Őt római bíróság ítélje el. A rómaiaknak nagy tehetségük volt a törvényhez és a joghoz és a legmagasabb rendű jogi hatalmat képviselték a világon. Várható volt, hogy egy római bíró előtt lefolytatott tárgyalás világosan kimutatja Jézus ártatlanságát, mint ahogyan történt is, s tökéletesen világossá vált, hogy semmi olyan bűnért nem ítélték el, melyet Ő követett el. Ez bizonysága volt a ténynek, hogy amint az Úr mondja, „kivágatott az élők földéből, hogy népem bűnéért lőn rajta vereség”. S mikor a római bíró mégis elítélte az ártatlant, ezzel elítélte saját magát és az emberi igazságszolgáltatást is, amiképpen ő alkalmazta, egyidejűleg azonban úgy mondott ítéletet Jézusra, mint az Isten kegyelméből működő, legmagasabb világi jogi hatalom képviselője, aki Isten nevében oszt igazságot. Pilátus ítélete egyben Isten ítélete is volt, jóllehet teljesen különböző alapokon. Lényeges volt az is, hogy Krisztust ne lefejezzék, vagy megkövezzék. A keresztre feszítés nem zsidó, hanem római kivégzési módszer volt. Ezt olyan alávalónak és megszégyenítőnek tartották, hogy római polgárokra nem is lehetett kiszabni, csak az emberiség söpredékére, a legaljasabb bűnözőkre és a rabszolgákra. Ezzel a halálnemmel meghalván Jézus kielégítette a törvény rendkívüli

[178] 37. kérdés

követelményeit. Egyidejűleg átkozott halállal halt meg, így bizonyítékot szolgáltatott ahhoz, hogy átokká lett érettünk, 5Móz21:23, Gal3:13.

4. A MEGVÁLTÓ TEMETÉSE. Úgy tűnhet, hogy Krisztus halála az utolsó fázisa volt a megaláztatásának, különösen a kereszten utoljára mondott szavának a fényében: „Elvégeztetett". Ám ez a szó minden valószínűség szerint az Ő aktív szenvedéseire vonatkozik, azaz azokra a szenvedésekre, melyekben Ő Maga is aktív részt vállalt. Ennek tényleg akkor lett vége, mikor meghalt. Világos azonban, hogy temetése is a megaláztatásának részét képezte. Figyeljük meg különösen az alábbiakat: (a) Az ember visszatérését a porba, melyből vétetett, a Szentírás a bűn büntetéseként írja le, 1Móz3:19. (b) A Szentírás egyes kijelentései azt látszanak jelezni, hogy a Megváltónak a sírban való tartózkodása megaláztatás volt, Zsolt16:10, Csel2:27,31, 13:34-35. Leereszkedés volt ez a *hades*-be, ami önmagában gyászos és kietlen, a romlás helye, bár benne Ő megtartatott a romlástól. (c) A temetés lefelé szállás, tehát megaláztatás. A holttestek eltemetését Isten rendelte el, hogy jelképezze a bűnös megaláztatását. (d) Van bizonyos megegyezés a megváltás objektív munkája fázisai és Krisztus munkájának szubjektív alkalmazása között. A Biblia beszél arról, hogy a bűnös Krisztussal együtt eltemettetik. Ez az óember levetkőzésére vonatkozik, nem az új ember felöltözésére, v. ö. Rm6:1-6. Következésképpen Jézus temetése is a megaláztatásának egyik részét képezi. Temetése egyébként nem csak pusztán azt akarta bizonyítani, hogy Jézus valóban halott volt, hanem a sír borzalmainak eltörlését és a sír megszentelését is a megváltottak számára.

5. A MEGVÁLTÓ POKOLRA SZÁLLÁSA.

a. *Ez a tantétel az Apostoli Hitvallás része*. Miután az Apostoli Hitvallás megemlítette az Úr szenvedéseit, halálát és temetését, ezekkel a szavakkal folytatja: „Szálla alá poklokra". Ez a kijelentés nem volt benne a Hitvallásban olyan korán és olyan egyetemesen, mint a többi. Először a Hitvallás aquileáni formájában találkozunk vele (i. sz. 390.), „*descendit in inferna*". A görögök között az „inferna" szót egyesek „hades"-nek, mások „alsóbb részeknek" fordították. A Hitvallás egyes formái, melyekben megtaláljuk ezeket a szavakat, nem említik Krisztus temetését, míg a római és a keleti formák említik a temetést, de nem említik a pokolra szállást. Rufinus megjegyzi, hogy a leereszkedés benne foglaltatik az „eltemettetett" szóban. Később azonban a Hitvallás római formája hozzátette a kérdéses kijelentést az „eltemettetett" szó után. Kálvin helyesen állítja, hogy azok számára, akik hozzátették ezt az „eltemettetett" szó után, valami pótlólagosat kell jelentenie a kijelentésnek.[179] Ügyelnünk kell rá, hogy ezek a szavak nincsenek benne a Szentírásban és nem alapulnak olyan közvetlen bibliai kijelentéseken, mint az Apostoli Hitvallás többi része.

b. *A kifejezés bibliai alapjai*. Különösen négy igehely van a Szentírásban, melyek itt szóba jöhetnek. (1) Ef4:9, „Az pedig, hogy fölment, mit jelentene mást, mint hogy előbb le is szállott a föld alsóbb részeire?" Azok, akik támogatást keresnek ebben az igeversben, úgy tekintik, hogy „a föld alsóbb részei" azonos a „hades"-szel. Ez azonban kétséges értelmezés. Az apostol azt állítja, hogy Krisztus felemelkedése előfeltételez egy alászállást. Nos, a felemelkedés ellentéte a megtestesülés, v. ö. Jn3:13. Ezért a kommentátorok elsöprő többsége úgy veszi ezt a kifejezést, mint ami egyszerűen csak a Földre vonatkozik. A kifejezés származhat a Zsolt139:15-ből, s utalhat konkrétabban a megtestesülésre. (2) 1Pt3:18-19, amely úgy beszél Krisztusról, mint Aki „szenvedett egyszer a bűnökért, mint igaz a nem igazakért, hogy minket Istenhez vezéreljen; megölettetvén ugyan test szerint, de megeleveníttetvén lélek szerint; a melyben elmenvén, a tömlöcben lévő lelkeknek is prédikált". Ezt az igehelyet úgy tekintik, mint ami a pokolba való leszállásról beszél és elmondja annak célját is. Az itt szereplő lelket Krisztus Lelkének kell érteni és a prédikálásnak az Ő halála és feltámadása között kellett végbemennie. Az egyik azonban ugyanolyan lehetetlen, mint a másik. Az itt említett lélek nem Krisztus Lelke, hanem a megelevenítő Lélek, s ugyanezen életadó Lélek által prédikált Krisztus is. A szokásos protestáns értelmezése ennek az igehelynek az, hogy Krisztus a Lélekben prédikált Noén keresztül azoknak az engedetleneknek, akik az özönvíz előtt éltek, akik bebörtönzött lelkek voltak már, mikor Péter

[179] *Institúció*, II./XVI. 8. v. ö. még Pearson, *On the Creed*

írt, következésképpen leírható ilyennek. Bavinck ezt tarthatatlannak tartja és az igeszakaszt úgy tekinti, mint ami a felemelkedésre utal, amit ő a börtönben levő lelkek számára szóló gazdag, győztes és erőteljes prédikációnak tart.[180] (3) 1Pt4:4-6, különösen a 6. vers, ami így szól: „Mert azért hirdettetett az evangyéliom a holtaknak is, hogy megítéltessenek emberek szerint testben, de éljenek Isten szerint lélekben". Ebben a vonatkozásban az apostol arra inti az olvasóit, hogy életük hátralevő részében testben ne az emberek kívánsága, hanem Isten akarata szerint éljenek, sőt botránkoztassák meg régi társaságukat és hagyják, hogy szidják őket, mivel ők majd számot fognak adni Istennek, Aki készen áll megítélni élőket és holtakat. A „halottak", akiknek az evangélium hirdettetett, nyilvánvalóan még nem voltak halottak, mikor az evangélium hirdetése elhangzott, mivel ennek a prédikációnak a célja részben az volt, hogy „megítéltessenek emberek szerint testben". Ez csak a földi életük során történhetett meg. Minden valószínűség szerint a szerző ugyanazokra a börtönben levő lelkekre utal, akikről az előző fejezetben beszél. (4) Zsolt16:8-10 (v. ö. Csel2:25-27,30-31). Különösen a 10. vers lényeges itt: „Mert nem hagyod lelkemet a Seolban; nem engeded, hogy a te szented rothadást lásson". Ebből a versből Pearson azt a következtetést vonja le, hogy Krisztus lelke a pokolban (hades) volt a feltámadást megelőzően, mert az van megírva, hogy nem maradt ott.[181] Meg kell azonban jegyeznünk a következőket: (a) A *nefes* (lélek) szó a héberben gyakorta használatos személyes névmásként, a *seol* pedig a halál állapotának megjelölésére. (b) Ha így értelmezzük itt ezeket a szavakat, akkor világos rokon értelmű párhuzamossággal van dolgunk. Az itt kifejezett gondolat nem más, mint hogy Jézus nem maradt a halál hatalmában. (c) Ez tökéletes összhangban van Péter magyarázatával a Csel2:30-31-ből és Pál magyarázatával a Csel13:34-35-ből. Mindkét esetben a zsoltárt idézik Jézus feltámadásának bizonyítására.

c. *A hitvallási kifejezés különböző értelmezései*. (1) A katolikus egyház úgy véli, ez nem jelent más, mint hogy Krisztus a halála után elment a *Limbus Patrum*-ba, ahol az ószövetségi szentek várták a kijelentést és az Ő megváltásának alkalmazását, ott hirdette nekik az evangéliumot, s felvitte őket a mennybe. (2) A lutheránusok a pokolra szállást Krisztus felmagasztaltatása első fázisának tekintik. Krisztus leszállt az alvilágba kijelenteni és betetőzni a Sátán és a sötétség erői felett aratott győzelmét, valamint ítéletüket kijelenteni. Egyes lutheránusok ezt a győzelmi menetet Krisztus halála és feltámadása közé teszik, mások a feltámadás utánra. (3) Az Angol Egyház azt tartja, hogy míg Krisztus teste a sírban volt, lelke leszállt a *hades*-be, konkrétabban a Paradicsomba, ahol az igazak lelkei tartózkodnak, s az igazságot teljesebben mutatta be nekik. (4) Kálvin metaforikusan[182] értelmezi ezt az igeszakaszt, mint ami Krisztus személyes szenvedéseire utal a kereszten, ahol ténylegesen pokoli kínokat élt át. Hasonlóképpen a Heidelbergi Káté is.[183] A szokásos református álláspontnak megfelelően ezek a szavak nemcsak a kereszten való szenvedésekre utalnak, hanem a Gecsemáné kerti agóniára is. (5) A Szentírás természetesen nem tanítja Krisztus szó szerinti pokolra szállását. Sőt, komoly ellenvetések léteznek ezzel a nézettel szemben. Ő nem szállhatott le testben a pokolba, mert a teste a sírban volt. Ha valóban leereszkedett a pokolba, azt csak lélekben tehette meg, s ez azt jelentené, hogy emberi természetének csak a fele vette ki a részét a megaláztatásának (vagy a felmagasztaltatásának) ebből a fázisából. Sőt, amíg Krisztus fel nem támadt, addig még nem jött el az ideje annak a győzelmi menetnek, amit a Lutheránusok feltételeznek. Végül, halálának pillanatában Jézus az Atyja kezébe helyezte az Ő lelkét. Ez azt látszik jelezni, hogy Ő inkább passzív volt, semmint aktív a halálától kezdődően a sírból való kijöveteléig. Egészében ez két gondolatot látszik egyesíteni: (a) hogy Krisztus a halála előtt szenvedte el a pokoli kínokat a Gecsemáné kertben és a kereszten, és (b) hogy a legmélyebb megaláztatásba a halál állapotában került.

[180] *Geref. Dogm.* III. kötet 547. oldal. További magyarázatok is léteznek, v. ö. Brown, *Comm. on Peter in loco*
[181] *Expos. of the Creed, in loco*
[182] *Institúció*, II/XVI. 8. és azt követő
[183] 44. kérdés

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Hogyan viszonyultak egymáshoz az állapot és a helyzet Ádám esetében, miután elbukott? S a testté lett Ige esetében? Hogyan viszonyulnak ezek egymáshoz a bűnösök megváltásában? Vajon valaki állapota és helyzete mindig megegyeznek? Hogyan kell meghatározni a megaláztatás állapotát? Mit ért alatta Kuyper, mikor különbséget tesz a *status generis* és a *status modi* között? Milyen fázisokat különböztet ő meg a megaláztatás állapotán belül? Van-e bármiféle bibliai bizonyítéka a szűztől való születésnek a Máté és a Lukács evangéliumán kívül is? Mik ennek a tantételnek a doktrínális következményei? Elegendőnek találtattak-e a szűztől való születés mitikus eredetének elméletei? Mit értünk Krisztus alávettetésén a törvény alá? Milyen jogi viszonyban állt ő, mint Közbenjáró a megaláztatásának idején? Krisztus emberi természete öröklötten alá volt vetve a halál törvényének? Vajon az örök halál Krisztus esetében mindazon elemeket magában foglalta, amiket magában foglal a bűnösök esetében? Miképpen fogható fel a Megváltó temetése annak bizonyítékaként, hogy Ő valóban meghalt?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet 455-469. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Christo*, II. kötet 59-108. oldal, ugyanő, *De Vleeschwording des Woords*, Hodge, *Syst. Theol*. II. kötet 612-625. oldal, Shedd, *Dogm. Theol*. 2330-348. oldal, McPherson, *Chr. Dogm*. 321-326. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol*. 175-191. oldal, Piéper, *Christl. Dogm*. II. kötet 358-378. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, 383-406. oldal, Valentine, *Chr. Theol*. II. kötet 88-95. oldal, Heppe, *Dogm. Der ev-ref. Kirche*, 351-356. oldal, Ebrard, *Christl. Dogm*. II. kötet 189-226. oldal, Mastricht, *Godgeleerdheit*, II. kötet 601-795. oldal, *Synopsis Puriotis*, 262-272. oldal, Turretin, *Opera, Locus* XIII. Q. IX-XVI, Machen, *The Virgin Birth of Christ*, Orr, *The Virgin Birth of Christ*, Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*, Cooke*, Did Paul Know the Virgin Birth?* Knowling, *The Virgin Birth, Credo*, 62-94. oldal, Brunner, *The Mediator*, 303-376. oldal.

II. A felmagasztaltatás állapota

A. Általános megjegyzések a felmagasztaltatás állapotáról

1. A FELMAGASZTALTATÁS TÁRGYA ÉS TERMÉSZETE. Mint már a korábbiakban jeleztük, véleménykülönbség áll fenn a lutheránus és a református teológiák között Krisztus állapotainak tárgyában. Előbbi tagadja, hogy a Logosz lenne, s azt állítja, hogy Krisztus emberi természete a megaláztatás és a felmagasztaltatás tárgya. Ezért kizárják a megtestesülést Krisztus megaláztatásának fázisai közül, s azt vallják, hogy a megaláztatás állapota abban rejlik: „hogy Krisztus egy időre megtagadta (igazán és valóságosan, de önkéntesen) az isteni méltóság abszolút gyakorlását, amit az Ő emberi természete szerzett a személyes kapcsolatban, s mint egyszerű ember eltűrte azt, ami az isteni méltóság alatt volt (mármint képes volt szenvedni és meghalni a világ iránti szeretetből)".[184] Azt vallják, hogy a felmagasztaltatás állapota mindenekelőtt az *alvilág* számára kezdett megnyilvánulni a pokolra szállás idején, majd csak utána *ennek* a világnak a számára a feltámadás és a felemeltetés során, s akkor teljesedett be, mikor Krisztus Isten jobbjára ült. A felmagasztaltatás tehát abban rejlik, hogy az emberi természet magára vette ama isteni attribútumok abszolút gyakorlását, melyek a megtestesülés során közöltettek vele, de csak elvétve, vagy titokban került sor ezek használatára. A református teológia viszont a Közbenjáró, azaz az isten-ember személyét tekinti a felmagasztaltatás tárgyának, de ragaszkodik a tényhez, hogy természetesen az emberi természet volt az, amiben a felmagasztaltatás végbement. Az isteni természet nem képes megaláztatni, vagy felmagasztaltatni. Az isten-ember felmagasztaltatásában Jézus Krisztus (a) kikerült a törvény alól annak szövetségi és büntetőjogi összetevőinek tekintetében, következésképpen a törvény terhe, mint a cselekedeti szövetség feltétele, továbbá a törvény átka alól is, (b) felcserélte a büntetést a törvénnyel való igazságos viszonyra és belépett az üdvösség áldásainak birtoklásába, amit a bűnösök számára érdemelt ki, (c) megkoronáztatott a megfelelő tisztelettel és dicsőséggel. Annak is meg kellett látszania az állapotában, hogy a bűn átka elvétetett. Felmagasztaltatása egyben a megdicsőülése is lett.

2. KRISZTUS FELMAGASZTALTATÁSA EGYSZERRE BIBLIAI ÉS ÉSSZERŰ. Krisztus felmagasztaltatásának rengeteg bibliai bizonyítéka van. Az evangélium története világosan megmutatja nekünk, hogy Krisztus megaláztatását követte az Ő felmagasztaltatása. Ennek klasszikus igehelye a Fil2:9-11: „Annakokáért az Isten is felmagasztalá őt, és ajándékoza néki oly nevet, a mely minden név fölött való; Hogy a Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyeieké, földieké és föld alatt valóké. És minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére". Emellett azonban vannak mások is, például a Mk16:19, Lk24:26, Jn7:39, Csel2:33, 5:31, Rm8:17,34, Ef1:20, 4:10, 1Tim3:16, Zsid1:3, 2:9, 10:12. Szoros kapcsolat áll fenn a két állapot között. A felmagasztaltatás állapotát a megaláztatás állapota jogi következményének kell tekinteni. Közbenjárói minőségében Krisztus kielégítette a törvény követelményeit annak szövetségi és büntetőjogi összetevői szempontjából, kifizetvén a bűn büntetését és kiérdemelvén az örökéletet. Következésképpen az Ő megigazulásának kellett következnie és Neki a jutalom birtokába kellett jutnia. Mivel ő közéleti személyiség volt, és a munkáját nyilvánosan végezte el, az igazság megkövetelte, hogy a felmagasztaltatása is közügy legyen. Krisztus felmagasztaltatásának hármas jelentősége van. A fázisok mindegyike Isten igazi bejelentése volt, hogy Krisztus eleget tett a törvény követeléseinek, ezért jogosulttá vált a jutalomra. Az első két fázisnak példamutató jelentősége is van, mivel ezek azt jelképezték, hogy mi fog megvalósulni a hívők életében. S végül mind a négy fázis arra rendeltetett, hogy hozzájáruljon a hívők tökéletes megdicsőüléséhez.

[184] Baier, Schmid idézi a *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*-t, 383. oldal

3. A FELMAGASZTALTATÁS ÁLLAPOTA A MODERN LIBERÁLIS TEOLÓGIÁBAN. A modern liberális teológia természetesen nem ismeri a felmagasztaltatás állapotát Krisztus életében. Nemcsak Krisztus állapotainak jogi elképzelését vetette el teljeséggel, hanem kizárt mindennemű természetfelettit is Krisztus életéből. Rauschenbusch a *Theology for the Social Gospel* (Teológia a szociális evangélium számára) című művét Krisztus halálának elemzésével zárja. Macintosh azt mondja, hogy „a nehézségek Jézus 'feltámadása' közönséges, hagyományos elképzelésével, a halott test megelevenedésével, csodálatos átalakulásával és a 'mennybe' való végső felemelkedésével szemben a tudományos alkatú gondolkodás számára gyakorlatilag leküzdhetetlenek… A bizonyítás még nem teljesített terhe nehezedik azokra, akik fenntartják, hogy (Krisztus teste) nem bomlott fel, mint az összes többi ember teste, akik meghaltak".[185] Beckwith elismeri, hogy a Biblia, s különösen Pál beszél Krisztus felmagasztaltatásáról, de hozzáteszi: „Ha átfordítjuk az apostolnak a felmagasztaltatásról alkotott elképzelését a modern megfelelőjére, rájövünk, hogy azt mondja, Krisztus a világegyetem összes erői, valamint a racionális lények minden ismert rendje felett áll, még azok felett is, akik az Atyát védik".[186] S George Burman Foster őszintén kijelenti: „Az ortodoxia szerint Isten Fia letette isteni dicsőségét, majd újra felvette azt, eltávolított Magától bizonyos isteni minőségeket, majd egyesítette azokat ismét. Amit ez jelent, az csak alapjában véve jó, nevezetesen hogy a nagy és könyörületes Isten szolgál minket, de nem túl jó napi emberi táplálékunk gyanánt. Talán az ortodox tantétel formája akkor volt szükséges, mikor a tantételt kigondolták, de az a borzasztó lény, a modern ember nem tud vele kezdeni semmit".[187]

B. A felmagasztaltatás állapotának fázisai

A református teológia négy fázist különböztet meg Krisztus felmagasztaltatásában.

1. A FELTÁMADÁS.

a. *A feltámadás természete*. Krisztus feltámadása nem pusztán abban a tényben foglaltatik benne, hogy újra életre kelt, s teste és lelke újra egyesültek. Ha csak ennyit foglalna magában, nem volna nevezhető zsengéjükül „azoknak, kik elaludtak", 1Kor15:20, sem pedig „elsőszülöttnek a halottak közül", Kol1:18, Jel1:5, mivel mások Előtte keltek újra életre. Ez inkább azt foglalta magában, hogy benne az emberi természet, test és lélek együttesen helyreállíttattak kezdeti erejükbe és tökéletességükbe, sőt még magasabb szintre is emelkedtek, s test és lélek újra egyesültek élő szervezetté. A változás analógiájából kiindulva, mely a Szentírás szerint a hívők testében zajlik majd az általános feltámadáskor, következtethetünk egyes dolgokra, melyeknek meg kellett történniük Krisztussal. Pál azt mondja az 1Kor15:42-44-ben, hogy a hívők jövőbeni teste romolhatatlan lesz, azaz, képtelen a romlásra, dicsőséges, ami azt jelenti, hogy mennyei fénnyel tündöklő, erőteljes, azaz telve energiával és talán új tulajdonságai is lesznek, és lelki lesz, ami nem azt jelenti, hogy anyagtalan, vagy éteri, hanem a lélekhez illesztett, tökéletes eszköz a lélek számára. Az evangéliumi történetből megismerhetjük, hogy Jézus teste jelentős változáson ment át, aminek következtében Őt nem lehetett könnyen megismerni, s képes volt meglepő módon megjelenni és eltűnni, Lk24:31,36, Jn20:13,19, 21:7, de mindazonáltal anyagi és nagyon is valóságos test volt, Lk24:39. Ez nem ütközik az 1Kor15:50-nel, mert „a test és vér" az emberi természet leírása a jelenlegi anyagában, halandó és romlandó állapotában. A változás azonban, ami a hívőben megy végbe, nemcsak testi, hanem lelki is. Hasonlóképpen, nemcsak fizikai, hanem pszichikai változás is végbement Krisztusban. Nem mondhatjuk, hogy bármiféle vallási, vagy erkölcsi változás történt volna Benne, de felruháztatott új minőségekkel, melyek tökéletesen hozzá lettek igazítva a jövőbeni mennyei környezetéhez. A feltámadáson keresztül Ő a megelevenítő

[185] *Theology as an Empirical Science*, 77-78. oldal
[186] *Realities of Christian Theology*, 138. oldal
[187] *Christianity in Its Modern Expression*, 144. oldal

Szellemmé vált, 1Kor15:45. Krisztus feltámadásának hármas jelentősége volt: (1) Annak bejelentését képezte az Atya számára, hogy az utolsó ellenség eltöröltetett, a büntetés kifizettetett és a feltétel, melytől függően az élet megígértetett, teljesült. (2) Jelképezte, hogy mi fog történni Krisztus titokzatos testének tagjaival az ő megigazulásuk, lelki újjászületésük, és jövőbeni áldott feltámadásuk során, Rm6:4-5,9, 8:11, 1Kor6:14, 15:20-22, 2Kor4:10-11,14, Kol2:12, 1Thessz4:14. (3) Közreműködő módon is kapcsolódik az ő megigazulásukhoz, újjászületésükhöz és végső feltámadásukhoz, Rm4:25, 5:10, Ef1:20, Fil3:10, 1Pt1:3.

b. *A feltámadás Szerzője*. Másokkal ellentétben, akik feltámadtak a halálból, Krisztus a Maga erejéből támadt fel. Úgy beszélt Magáról, mint feltámadásról és életről, Jn11:25, kijelentette, megvan arra a hatalma, hogy letegye az életét és arra is, hogy azt ismét felvegye, Jn10:18, sőt még azt is előre jelezte, hogy újjá fogja építeni a teste templomát, Jn2:19-21. A feltámadás azonban nem egyedül Krisztus munkája volt: gyakorta tulajdoníttatik Isten hatalmának általánosságban, Csel2:24,32, 3:26, 5:30, 1Kor6:14, Ef1:20, vagy konkrétabban az Atyának Rm6:4, Gal1:1, 1Pt1:3. S ha Krisztus feltámadása nevezhető Isten munkájának, abból az következik, hogy a Szentlélek szintén tevékeny volt abban, mivel az egész *opera ad extra* a hármas Isten munkája. Sőt, a Rm8:11 is ezt sugallja.

c. *Ellenvetések a feltámadás tantételével szemben*. Az egyik nagy ellenvetést a fizikai feltámadás tantételével szemben fogalmazták meg, nevezetesen hogy a halál után a test felbomlik s különböző részei, melyekből összeállt, más testek összetevőivé válnak a növényekben, az állatokban és az emberekben. Ezért lehetetlen visszaállítani teljesen ugyanazokat az alkotórészeket minden testhez, melyek az idő sodrában egykor a részeit képezték. Macintosh megkérdezi: „Mi történt azokkal a szén-, oxigén-, nitrogén- és hidrogénatomokkal, valamint más elemekkel, melyek Jézus földi testét alkották?”[188] Nos, elismerjük, hogy a feltámadás minden magyarázat felett áll. Ez csoda. Egyidejűleg azonban azt is észben kell tartanunk, hogy a feltámadás testének és a sírba helyezett testnek az azonosságához nincs feltétlenül szükség arra, hogy előbbi pontosan ugyanazokból az elemekből álljon, mint az utóbbi. Testünk összetétele állandóan változik, de mégis megtartja személyazonosságát. Pál az 1Kor15-ben a sírba helyezett test és a feltámadott test *lényegi* azonosságát vallja, de erőteljesen hangsúlyozza azt is, hogy a formája megváltozik. Az, amit az ember a földbe vet, átmegy a halál folyamatán, majd megelevenedik: formájában azonban a mag, amit elvetett, nem ugyanaz, mint amit a megfelelő időben arat. Isten mindegyik magnak megadja a saját testét. Így van a halottak feltámadása is. Lehetséges, hogy van mag, vagy csíra, ami a test lényegét alkotja és megőrzi annak személyazonosságát. Az apostol érvelése az 1Kor15:35-38-ban valami ilyesmit látszik sugallni.[189] Észben kell azonban tartani, hogy a valódi, az alapvető ellenvetés a feltámadással szemben annak természetfeletti jellegével kapcsolatos. Nem a bizonyítékok hiánya, hanem az a bizonyos alapvető nézet, hogy csodák nem történhetnek, áll a tantétel elfogadásának útjában. Még a liberális tanítók is elismerik, hogy egyetlen tény sincs jobban tanúsítva, mint Jézus feltámadása – jóllehet mások természetesen tagadják ezt. Ez azonban nem sokat jelent a modern tanító számára. Dr. Rashdall mondja: „Ha ez a bizonyságtétel ötvenszer erősebb lenne annál, mint amilyen erős, még akkor is bármely hipotézis lehetségesebb volna, mint ez”. Mégis, manapság sok vezető tudós őszintén kijelenti, hogy nincsenek abban a helyzetben, hogy azt állíthatnák: csodák nem történhetnek.

d. *Kísérletek a feltámadás tényének félremagyarázására*. Tagadásukban a természetfeletti-ellenesek mindig a feltámadásnak az evangéliumban található történetével szembeni kirohanásokat eszközölnek. Az üres sír története és Jézusnak a feltámadás utáni megjelenései mindig kihívást jelentenek a számukra, s ők elfogadják az arra vonatkozó kihívást, hogy ezeket a feltámadás ténye nélkül magyarázzák. A következő kísérletek a legfontosabbak:

---

[188] *Theology as an Empirical Science*, 77. oldal

[189] V. ö. Kuyper, *E Voto*, II. kötet 248. és azt követő oldalak, Milligan, *The Resurrection of the Dead*, 117. és azt követő oldalak

(1) *A valótlanság elmélete.* Ez lényegében az, hogy a tanítványok szándékosan félrevezették az embereket azzal, hogy kilopták a testet a sírból, majd bejelentették, hogy az Úr feltámadt. A sírt őrző katonák azt a parancsot kapták, hogy ezt a történetet terjesszék, s Celsus arra buzdított, hogy ez a magyarázata az üres sírnak. Ez az elmélet természetesen kétségbe vonja a korabeli tanúk, az apostolok, az asszonyok, az ötszáz testvér és mások *szavahihetőségét*. Ám rendkívül valószínűtlen, hogy a nyúlszívű tanítványok vették volna a bátorságot, hogy efféle hazugságot próbáljanak meg rásózni az ellenséges világra. Lehetetlen azt elhinni, hogy kitartottak volna a szenvedésekben ezért a hazugságért. Sőt, csak a feltámadás tényei képesek megmagyarázni a megfékezhetetlen bátorságot és erőt, mellyel bizonyságot tettek Krisztus feltámadásáról. Ezek a megfontolások hamarosan ennek a nézetnek az elvetéséhez vezettek.

(2) *Az elájulás elmélete*. Eszerint az elmélet szerint Jézus valójában nem halt meg, csak elalélt, jóllehet úgy vélték, hogy valóban meghalt. Ez azonban természetesen felvet néhány kérdést, melyeket nem könnyű megválaszolni. Hogyan magyarázható, hogy annyi embert sikerült megtéveszteni, s hogy a lándzsadöfés nem ölte meg Jézust? Hogyan volt képes Jézus ebben a kimerült állapotában elgördíteni a követ a sírról, majd elmenni Jeruzsálembe, Emmausba, és vissza? Hogyan lehetséges az, hogy a tanítványok nem beteg emberként kezelték, hanem az Élet nagyhatalmú Hercegét látták benne? S mivé lett Jézus ezután? A feltámadással együtt természetesen a mennybemenetelt is kizárták. Vajon valamiféle titkos helyre távozott és életének hátralevő részét titokban élte végig? Ezt az elméletet oly sok valószínűtlenség terheli, hogy még Strauss is nevetségessé tette.

(3) *A látomás-elmélet*. Ezt két formában tálalták. (a) Egyesek tisztán szubjektív látomásokról beszélnek. Elméjük felzaklatott állapotában a tanítványok annyira kitartottak a Megváltó és az Ő visszatérése mellett, hogy végül azt hitték, valóban látták Őt. A szikra az ideges és felizgatott Mária Magdalénából pattant ki, majd hamarosan fellobbant és szétterjedt a láng. Ez volt az előnyben részesített elmélet hosszú időn át, ám ezt is nehézségek terhelték. Hogyan keletkezhettek efféle látomások, mikor látjuk, hogy a tanítványok nem várták a feltámadást? Hogyan jelenhettek ezek meg, miközben a tanítványok a napi tevékenységükkel voltak elfoglalva, s nem szenteltek időt az imára és az elmélkedésre? Vajon az elragadtatás, vagy az extázis, mely szükséges a szubjektív látomásokhoz, már a harmadik napon megkezdődött? Vajon a tanítványok ilyen látomások során Jézust nem mennyei dicsfénnyel látnák, vagy esetleg pontosan olyannak, amilyennek ismerték, vágyakozván arra, hogy újból közösségre léphessenek vele? Vajon a szubjektív látomások felléptek-e valaha is több személynél egyszerre? Miképpen adhatunk számot a beszélgetésekről a látomásokban? (b) Az elmélet rendkívüli gyengeségének fényében egyes tanítók más változatban tálalták azt. Ők azt állítják, hogy a tanítványok valódi, objektív látomásokat láttak, melyeket csodálatos módon Isten küldött, hogy rávegye őket, folytassák az evangélium hirdetését. Ez valóban elkerül néhány, az előzőekben említett nehézséget, de felvet másokat. Elismeri a természetfelettit, s ha ez szükséges, akkor miért ne ismerhetnénk el a feltámadást, ami természetesen megmagyaráz minden tényt? Sőt, ez az elmélet arra szólít fel minket, hogy higgyünk ezekben az isteni forrásból származó, de az apostolok félrevezetésére küldött látomásokban. Vajon Isten a saját végcélját becsapás útján igyekszik megvalósítani?

(4) *A mitikus elméletek*. Egy új mitikus iskola kelt életre, mely elveti, vagy legalábbis nélkülözi a látomások és a jelenések elméleteit, és a feltámadás legendáját megpróbálja a judaizmusba Babilonból és más keleti országokból importált elképzelésekkel magyarázni. Ez az iskola nemcsak azt állítja, hogy az ókori keleti vallások mitológiája tartalmaz a feltámadás történetéhez hasonlókat, hanem egyenesen azt, hogy ez a történet pogány mítoszokból származik. Ezt az elméletet különböző formákban munkálták ki, de minden formájában egyformán nélkülöz minden alapot. Jellemzi a hatalmas önkényesség, mellyel összeköttetést állítanak fel az evangélium története és a pogány mítoszok között, s a kettő összekapcsolásának sikertelensége. Sőt, benne megnyilvánul a Szentírásban szereplő tények szélsőséges figyelmen kívül hagyása is.

c. *A feltámadás doktrínális jelentősége*. Felmerül a kérdés: Jelent-e bármi különbséget, hogy hiszünk-e Krisztus fizikai feltámadásában, vagy csak egy ideálszerű feltámadásban? A modern liberális teológia számára Jézus feltámadásának a lelki túlélés esetét kivéve nincs valódi jelentősége a keresztyén hit számára. A testi feltámadásba vetett hit nem lényegi, hanem nagyon könnyen ejthető anélkül, hogy ez a keresztyén vallást befolyásolná. Barth és Brunner más véleményen vannak. Ők hisznek a feltámadás történelmi tényében, de azt vallják, hogy ez csak a történelem, nem pedig a hit dolga, mellyel a történész a legjobb képességei szerint foglalkozhat. A fontos elem benne az, hogy az isteni feltámadása betör a történelem menetébe, hogy Jézus *inkognitója* eltöröltetik, és Isten kijelenti Önmagát. A történész nem képes ezt leírni, de a hívő hit által elfogadja.

A feltámadásba vetett hitnek természetesen van doktrínális jelentősége. Nem tagadhatjuk Krisztus fizikai feltámadását anélkül, hogy kétségbe vonnánk a Szentírás szerzőinek szavahihetőségét, mivel ők ezt tényként mutatják be. Ez azt jelenti, hogy befolyással van a Szentírás megbízhatóságába vetett hitünkre. Sőt, Krisztus feltámadása úgy van bemutatva, mint aminek bizonyító értéke van. Ez volt annak a legnagyobb bizonyítéka, hogy Krisztus az Istentől küldött tanító volt (Jónás jele), s hogy Ő volt Isten tényleges Fia, Rm1:4. S ez volt a halhatatlanság legnagyobb bizonyítéka is egyben. S ami még fontosabb, hogy a feltámadás alkotóelemévé válik a megváltás munkája lényegének, tehát az evangéliumnak is. Isten Egyházának ez az egyik legnagyobb alapköve. Krisztus engesztelő munkájának nem a halálban, hanem az életben kellett véget érnie, ha annak bármiféle hatásának kellett lennie. Sőt, ez volt az Atya pecsétje Krisztus elvégzett munkáján, a munka elfogadásának nyilvános bejelentése. Végül, ez volt az Ő belépése az új életbe *az Egyház feltámadt és felmagasztaltatott Fejeként és egyetemes Uraként*. Ez lehetővé tette a számára megváltói munkája gyümölcseinek alkalmazását.

2. A MENNYBEMENETEL.

a. Krisztus mennybemenetele nem jelenik meg olyan nyíltan a Szentírás lapjain, mint a feltámadás. Ez valószínűleg amiatt a tény miatt van így, hogy az utóbbi volt inkább a fordulópont Jézus életében, semmint az előbbi. Bizonyos értelemben a mennybemenetel nevezhető a feltámadás szükséges kiegészítőjének és betetőzésének. Krisztus átmenete a dicsőség magasabb rendű életébe a feltámadással kezdődött és a mennybemenetellel vált tökéletessé. Ez nem azt jelenti, hogy a mennybemenetel nélkülözött mindenféle független fontosságot. S bár a mennybemenetelnek nincs olyan sok bibliai bizonyítéka, mint a feltámadásnak, ami van, a elegendő. Lukács kétszer is beszámol róla, Lk24:50-53 és Csel1:6-11. Márk a 16:19-ben utal rá, de ez az igehely kétséges. Jézus többször is beszélt róla a halála előtt, Jn6:62, 14:2,12, 16:5,10,17,28, 17:5, 20:17. Pál többször utal rá, Ef1:20, 4:8-10, 1Tim3:16, s a zsidókhoz írt levél felhívja a figyelmet a jelentőségére, 1:3, 4:14, 9:24.

b. *A mennybemenetel természete*. A mennybemenetel leírható úgy, mint a Közbenjáró személyének látható felemelkedése a földről a mennybe, ami az Ő emberi természetét illeti. Ez egy helyről helyre való lokális átmenetet jelentett. Ez természetesen magában foglalja, hogy a menny ugyanolyan hely, mint a Föld. Jézus mennybemenetele azonban nem pusztán átmenet az egyik helyről a másikra, hanem beletartozik Jézus emberi természetének további megváltozása is. Az a természet most bekerült a mennyei dicsőség teljességébe és tökéletesen alkalmazkodott a mennyei élethez. Egyes kortárs keresztyén tanítók a mennyet inkább állapotnak, semmint helynek tekintik, következésképpen nem fogják fel a mennybemenetelt lokálisan.[190] Elismerik Jézus hirtelen felemeltetését a tizenegy tanítvány előtt, de csak emberi mivoltunk felemeltetése jelképének tekintik azt a messze felettünk álló lelki rendbe. A lokális elképzelést azonban az alábbi megfontolások támasztják alá: (1) A mennyet a Szentírás teremtett lények (angyalok, szentek, Krisztus emberi természete) lakóhelyeként említi. Ezek mindannyian valamiképpen kapcsolódnak a térhez, csak Isten áll felette minden térbeli viszonynak. Természetesen, a mennybéli térre vonatkozó törvények különbözhetnek a földi térre vonatkozó törvényektől. (2) A

[190] V. ö. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, 24. és azt követő oldalak,

mennyet és a földet a Szentírás újra és újra egymás melletti helyzetben ábrázolja. Ebből az látszik következni, hogy ha az egyik hely, akkor a másiknak is annak kell lennie. (3) A Biblia azt tanítja nekünk, hogy a mennyet helynek képzeljük el. Bizonyos igehelyek a gondolkodásunkat *felfelé* irányítják a mennybe és *lefelé* a pokolba, 5Móz30:12, Józs2:11, Zsolt139:8, Rm10:6-7. Mindennek nem volna jelentősége, ha a kettőt legalábbis a szó bizonyos értelmében nem kellene lokálisnak tekinteni. (4) A Megváltó belépése a mennybe felemelkedésként van ábrázolva. A tanítványok látták, amint Jézus felemelkedik, míg egy felhő el nem takarta Őt előlük. Ugyanez a gondolatmenet látszik a Zsid4:14 szerzőjénél.

c. *A mennybemenetel lutheránus elképzelése*. A mennybemenetel lutheránus elképzelése különbözik a reformátustól. Ők nem helyváltoztatásként, hanem állapotváltozásként kezelik, melynek során Krisztus emberi természete ama isteni tökéletességek teljes körű élvezetéhez és gyakorlásához jutott, melyek a megtestesülés során közöltettek vele, s így állandósultan mindenütt jelenlevővé vált. Összefüggésben azzal az elképzeléssel, hogy Krisztus az Isten jobbján való ülést a mennybemenetellel kezdte meg, ők azt vallják, hogy ez a jobbkéz (ami pusztán a hatalom jelképe) mindenütt jelenvaló. A lutheránusok azonban nem mind egyformán gondolkodnak Krisztus emberi természetének erről a mindenütt jelenlevőségéről. Egyesek mindenestül tagadják, mások úgy vélik, hogy bár a mennybemenetel Krisztus mindenütt jelenlévőségét eredményezte, ez lokális mozgást is magában foglalt, melynek során Krisztus visszavonta látható jelenlétét a Földről.

d. *A mennybemenetel doktrínális jelentősége.* Barth azt mondja, hogy joggal feltehető a kérdés, miért kell a mennybemenetelnek a keresztyén hit fő cikkelyei között helyet szorítani, mikor látjuk, hogy ezt ritkábban és kevésbé hangsúlyosabban van emlegetve, s ahol megemlítik, ott is csak természetes átmenetként jelenik meg a feltámadás és az Isten jobbjára való ülés között. Pontosan ebben az átmenetben látja a mennybemenetel valódi jelentőségét. Ezért nem foglalkozik azzal, hogy kiemelje a mennybemenetelt, mint látható felemeltetést, „függőleges térbeli mozgást" a tanítványok szeme láttára, mivel az nyilvánvalóan nem az út az Isten jobbjára való üléshez, az ugyanis nem hely. Pont amiképpen a szűztől való születés és a feltámadás történelmi tényeit is csak Krisztus kijelentése jeleinek tekinti, úgy jelként és csodaként a mennybemenetel is csak „*mutató* a kijelentéshez, ami Jézus Krisztusnak, mint mennyen és földön minden hatalom birtokosának a feltámadásában történt".[191]

Mondható, hogy a mennybemenetelnek hármas jelentősége van. (1) Világosan kifejezésre juttatta annak bejelentését, hogy Krisztus áldozata Istennek szentelt áldozat volt, amelyet Neki a belső szentélyben kellett bemutatni; hogy az Atya elégségesnek tekintette Krisztus közbenjárói munkáját, ezért megadta Neki a mennyei dicsőséget; s hogy a Közbenjáró királysága nem a zsidók királysága, hanem egyetemes királyság volt. (2) Példamutató volt abban is, hogy az összes hívő mennybemenetelének próféciája is lett, akik már együtt ültettettek a mennyekben a Krisztusban, Ef2:6, s arra rendeltettek, hogy Vele legyenek mindörökké, Jn17:24; továbbá az, hogy kijelentette az ember eredeti királyságának kezdődő helyreállítását, Zsid2:7,9. (3) Végül közreműködött a hely előkészítésében azok számára, akik a Krisztusé. Az Úr Maga mutat rá az Atyához menetel szükségességére, hogy helyet készíthessen az Ő tanítványainak, Jn14:2-3.

3. AZ ISTEN JOBBJÁRA VALÓ ÜLÉS.

a. *Bibliai bizonyítékok erre a szakaszra*. Mikor Krisztus a főpap előtt állt, előre jelezte, hogy az Isten jobbjára fog ülni. Péter is említi ezt a prédikációiban, Csel 2:33-36, 5:31. Mindkét igeszakaszban a *tei dexiai* részeshatározót inkább a szokásos közreműködői értelmében kell vennünk, bár az első idézetben, a 34. versben a lokális értelmezést részesíti előnyben. Erre utal az Ef1:20-22, Zsid10:12, 1Pt3:22, Jel3:21, 22:1 is. Emellett vannak igehelyek, melyek Krisztusról, mint uralkodó királyról beszélnek, Rm14:9, 1Kor15:24-28, Zsid2:7-8.

b. *Az Isten jobbjára való ülés jelentősége.* Természetes módon „az Isten jobbja" antropomorf és nem vehető szó szerint. A kifejezés, mely ebben a vonatkozásban használatos, a

[191] *Credo*, 113. oldal

Zsolt110:1-ből származik: „Ülj az én jobbomon, a míg ellenségeidet zsámolyul vetem a te lábaid alá". A jobbkéz felől való ülés lehet egyszerűen a tisztelet jele, 1Kir2:19, de jelentheti a részvételt is a kormányzásban, következésképpen a tiszteletben és dicsőségben. Krisztus esetében ez kétségtelenül a jele volt annak a ténynek, hogy a Közbenjáró megkapta az uralkodói posztot mind az Egyház, mind a világegyetem felett, s osztozhatott az ennek megfelelő dicsőségben. Ez nem azt jelenti, hogy Krisztus nem volt Sion Királya egészen eddig a pillanatig is, hanem azt, hogy most nyilvánosan beiktatták isten-emberként, s megkapta az Egyház, valamint a menny és a föld feletti uralmat, s ünnepélyesen belép a neki adott hatalom tényleges gyakorlására. Ez teljes mértékben összhangban van azzal, amit Kálvin mond, nevezetesen hogy annak kijelentése, hogy Krisztus az Isten jobbjára ült egyenlő annak kimondásával, hogy „Krisztus a mennyek és a földnek urává tétetett és a reá bízott kormányzói hatalmat ünnepélyesen elfoglalta. S nemcsak hogy elfoglalta, hanem abban meg is marad mindaddig, míg az utolsó ítéletre el nem jő".[192] Tökéletesen nyilvánvaló, hogy hiba lenne amiatt a tény miatt, mert a Biblia arról beszél, hogy Krisztus Isten jobbján „ül", arra következtetni, hogy az élet, melyben a feltámadt Úr belépett, a pihenés élete. Ez most is a folytonos aktivitás élete és az is marad. A Szentírás kijelentései változatosak, Krisztust nemcsak úgy mutatják be, mint aki *ül* Isten jobbján, hanem egyszerűen *jelen van* Isten jobbján, Rm8:34, 1Pt3:22, vagy ott *áll*, Csel7:56, sőt, *sétál* a hét arany gyertyatartó között. S ugyanolyan rossz lenne arra következtetni Krisztus királyi fenségének és uralkodásának kihangsúlyozásából, amit természetes módon sugall az Ő Isten jobbjára való ülésének elképzelése, hogy a munka, melyben mennyei tartózkodása során részt vesz, kizárólagosan kormányzói, így tehát sem nem prófétai, sem nem papi.

c. *Krisztus munkája ebben az időszakban*. Rászolgál arra, hogy kihangsúlyozzuk: Krisztus, miközben Isten jobbján ül, nem pusztán passzív átvevője az isteni uralomnak és hatalomnak, fenségnek és dicsőségnek, hanem aktívan folytatja közbenjárói munkáját.

(1) Mivel a Biblia ezt a szakaszt a leggyakrabban Krisztus királyi tisztével kapcsolja össze, természetes, ha mindenekelőtt úgy gondolunk a tevékenységére, mint a Királyéra. Szentlelkével uralja és irányítja az Ő Egyházát, s kijelölt hivatalnokai által vezeti azt. Minden hatalom az Övé a mennyben: az angyalok az Ő küldöttei, akik mindig készen állnak eljuttatni áldásait az Ő szentjeinek, s megvédeni őket a környező veszélyektől. Hatalmat gyakorol a természet erői felett, s minden, Isten országával szemben ellenséges erő felett is, és így fog uralkodni mindaddig, míg le nem győzi az utolsó ellenséget is.

(2) Munkája azonban nem korlátozódik királyi tisztére. Ő örökkévaló főpap a Melkisédek rendje szerint. Mikor a kereszten azt kiáltotta, hogy „Elvégeztetett!", ezalatt nem azt értette, hogy papi munkája véget ért, hanem hogy aktív szenvedései értek véget. A Biblia is összekapcsolja a papi munkát Krisztusnak az Isten jobbjára való ülésével, Zak6:13, Zsid4:14, 7:24-25, 8:1-6, 9:11-15,24-26, 10:19-22, 1Jn2:2. Krisztus folyamatosan mutatja be az Ő befejezett áldozatát az Atyának, mint elegendő alapot Isten megbocsátó kegyelmének adományozásához. Ő folyamatosan alkalmazza áldozat-bemutató munkáját, s teszi azt hatékonnyá a bűnösök megigazulásában és megszentelésében. Sőt, állandóan végzi a közbenjárást az Övéiért, könyörögvén az ő elfogadásukért az Ő befejezett áldozatának alapján, valamint biztonságos megtartatásukért a világban, illetve azért, hogy imáik és szolgálataik elfogadhatókká váljanak Isten számára. A lutheránusok kihangsúlyozzák a tényt, hogy Krisztus közbenjárása *vocalis et realis*, míg a reformátusok azt, hogy ez elsősorban Krisztusnak az ember természetében való jelenlétében foglaltatik az Atyával együtt, s hogy az imákat inkább a jogos követelések előadásának, semmint esedezésnek kell tekinteni.

(3) Krisztus prófétai munkáját is folytatja a Szentlelken át. Mikor elvált a tanítványaitól, megígérte nekik a Szentlelket emlékezetük serkentéséhez, új igazságok megtanításához, az összes igazságra való elvezetéshez, s a Krisztus teljességéből való meggazdagításukhoz, Jn14:26, 16:7-15. Az ígéret Pünkösd napján teljesedett be, s attól a naptól fogva Krisztus a

[192] *Institúció*, II. könyv XVI./15.

Szentlelken keresztül úgy is tevékeny volt, mint a mi nagy Prófétánk, mégpedig különböző módokon: a Szentírás ihletésével, az apostolok és az igehirdetők prédikációin át, illetve a prédikációkban, az Egyház vezetésében, megtévén azt az igazság alapjának és pillérének, s az igazság hatékonnyá tételében a hívők szívében és életében.

4. KRISZTUS FIZIKAI VISSZATÉRÉSE.

a. *A visszatérés, mint a felmagasztaltatás egyik fázisa*. Krisztus visszatérését időnként kihagyják a felmagasztaltatásának a fázisai közül, mintha az Isten jobbján való helyfoglalás lenne a csúcspont. Ez azonban nem helyes. A csúcspontot mindaddig nem érjük el, míg Ő, Aki az emberek kezétől szenvedett, vissza nem tér Bírói minőségben. Ő Maga mutatott erre rá, mint speciális közbenjárói kiváltságra, Jn5:22,27, s így tettek az apostolok is, Csel10:42, 17:31. Azok mellett az igehelyek mellett, melyek Krisztus bírói kijelöltetéséről beszélnek, vannak, amelyek jogi tevékenységére utalnak, Mt19:28, 25:31-34, Lk3:17, Rm2:16, 14:9, 2Kor5:10, 2Tim4:1, Jak5:9.

b. *A visszatérés bibliai fogalmai*. A Szentírás különböző fogalmakat használ Jézus Krisztus jövőbeni visszajövetelének megjelölésére. A „*parousia*" ezek közül a leginkább szokványos. Ez elsősorban egyszerűen „jelenlétet" jelent, de használják a *jelenlétet megelőző eljövetel* jelölésére is. Utóbbi a szokásos jelentése a fogalomnak, melyet Jézus Krisztus visszatértével kapcsolatosan használnak, Mt24:3,27,37,39, 1Kor15:23, 1Thessz2:19, 3:13, 5:15, 5:23, 2Thessz2:1, Jak5:7-8, 2Pt3:4. A második fogalom az „*apokalüpszis*", amely azt a tényt emeli ki, hogy a visszatérés Jézus Krisztus *kijelentése* lesz. Ez valaminek a felfedésére mutat, ami előzőleg rejtve volt a tekintetek előtt, jelen esetben Jézus Krisztus elrejtett dicsősége és fensége, 2Thessz1:7, 1Pt1:7:13, 4:13. A harmadik fogalom az „*epiphaneia*", az Úr *dicsőséges megjelenése*. Ebben az foglaltatik benne, hogy ami megjelenik, az dicsőséges, 2Thessz2:8, 1Tim6:14, 2Tim4:1-8, Tit2:13.

c. *Krisztus visszatérésének módja*. Egyesek Krisztus visszatérését a múltba helyezik, mondván, az Ő visszatérése akkor következett be, mikor a Szentlélekben visszajött. Ezek a Jn14-16-ban adott ígéretekre hivatkoznak és a „*parousia*" szó jelentését egyszerűen csak jelenlétnek tekintik.[193] Bizonyos értelemben valóban mondható, hogy Krisztus visszatért a Szentlélekben, s most jelen van az Egyházban. Ez azonban lelki visszatérés, a Biblia viszont azt tanítja, hogy tekintsünk előre Krisztus látható visszatérésére, Csel1:11. Még a Pünkösd után is azt a tanítást olvassuk, hogy várjuk Krisztus eljövetelét, 1Kor1:7, 4:5, 11:26, Fil3:20, Kol3:4, 1Thessz4:15-17, 2Thessz1:7-10, Tit2:13, Jel1:7.

d. *Visszatérésének célja*. Jézus Krisztus második eljövetelének célja a világ megítélése és az Ő népe üdvösségének tökéletesítése. Az emberek és az angyalok, az élők és a holtak meg fognak jelenni előtte, hogy a róluk szóló feljegyzések alapján megítéltessenek, Mt24:30-31, 25:31-32. Szörnyű ítéleteket hoz ez a bűnösökre, de egyúttal az örökkévaló üdvösség áldásait is a szentekre, Mt25:33-46. Miközben a bűnösöket az örökkévaló büntetésre ítéli, Ő nyilvánosan megigazítja az Övéit és bevezeti őket az Ő örökkévaló királyságának örömébe. Ez fogja jelezni Jézus Krisztus teljes győzelmét.

e. *A visszatéréssel szemben megfogalmazott ellenvetések*. A Jézus Krisztus visszatérésével szemben megfogalmazott legfőbb ellenvetés nem más, mint a Jézus Krisztus fizikai feltámadásával szemben megfogalmazott érv. Ha nincs fizikai feltámadás és mennybemenetel, akkor fizikai visszatérés sem lehetséges a mennyből. Mindkettő egyformán lehetetlen, s a Biblia ezzel kapcsolatos tanításai pusztán durva jelzései egy tudománytalan kornak. Jézus nyilvánvalóan osztotta korának világi nézeteit, s ezek megszínezték a jövőre vonatkozó prófétai ábrázolásait. Az egyetlen visszatérés, melyről beszélhetünk, s amelybe vethetjük reménységünket, az erkölcsi birodalomnak a visszatérése a Földön hatalomban és intézményesítetten.

[193] Warren: *The Parousia*; J. M. Campbell, *The Second Coming of Christ*

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Milyen történelmi bizonyítékokkal rendelkezünk Krisztus feltámadásáról? Vajon az 1Kor15:8 azt bizonyítja, hogy a megjelenések szubjektív látomások voltak? A feltételezések szerint milyen mítoszok játszottak közre a feltámadás történetének kifejlődésében? Milyen fényt vetnek a következő igeszakaszok Jézus feltámadás utáni állapotára? 1Kor6:17, 2Kor3:17-18, 1Tim3:16, Rm1:3-4, Zsid9:14, 1Pt3:18. Mi a különbség a *soma psychicon*, a *soma pneumatikon*, valamint a *soma tes sarkos* között? Vajon a „lélek" és a „lelki" ellentétes a „testtel" és a „testivel" az Újszövetségben? Vajon a tudomány tényleg lehetetlenné tette, hogy úgy gondoljunk a mennyre, mint helyre? Igaz, hogy a Szentírás a „menny" és a „mennyei" szavakkal inkább állapotot jelez, semmint helyet? Vajon a modern teológia a mennyet a halál után beálló helyzetnek tekinti? Vajon az álláspontját tényleg alátámasztják az olyan igehelyek, mint az Ef2:6? Van-e az Ószövetségben bármiféle utalás a mennybemenetelre és az Isten jobbján való helyfoglalásra? Milyen komoly ellenvetéseket lehet megfogalmazni Krisztus emberi természete mindenütt jelenlevőségének lutheránus tantételével szemben? Vajon a Biblia azt tanítja nekünk, hogy Krisztus visszajövetelét küszöbön álló dolognak tekintsük?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet 469-504. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Christo*, II. kötet 109-114. oldal, ugyanő, *E Voto*, I. kötet 469-493. oldal, Mastricht, *Godgeleerdheit*, III. kötet 1-100. oldal, *Synopsis Puriotis Theol.* 272-281 oldal, Turretin, *Opera, Locus* XIII. Q. XVI-XIX, Hodge, *Syst. Theol*. II. kötet 626-638. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, 385-386, 406-413. oldal, Valentine, *Chr. Theol*. II. kötet 91-95. oldal, Milligan, *The Resurrection of Our Lord*, Orr, *The Resurrection of Jesus*, Gore, *The Reconstruction of Belief*, 226-273. oldal, Swete, The Ascended *Christ*, Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, Tait, *The Heavenly Session of Our Lord*, A. M. Berkhoff, *De Wederkomst Van Christus*, Brown, *The Second Advent*, Snowden, *The Coming of the Lord*, Brunner, *The Mediator*, 561-590. oldal, Barth, *Credo*, 95-126. oldal.

KRISZTUS TISZTSÉGEI

I. Bevezetés; A prófétai tiszt

A. Bevezető megjegyzések a tisztségekhez általánosságban

1. A TISZTSÉGEK ELKÉPZELÉSE A TÖRTÉNELEM SORÁN. Szokásossá vált három tisztségről beszélni Krisztus munkájával kapcsolatosan, nevezetesen a prófétai, a papi és a királyi tisztről. Míg egyes korai egyházatyák már beszéltek Krisztus különböző tisztségeiről, Kálvin volt az első, aki felfogta a Közbenjáró három tiszte közötti különbségtétel fontosságát és az *Institúció* külön fejezetében hívta fel erre a figyelmet.[194] A lutheránusok között Gerhard volt az első, aki kifejlesztette a hármas tisztség tantételét. Quenstedt inkább lényegtelennek tartotta a hármas megkülönböztetést és felhívta a figyelmet arra, hogy egyes lutheránus teológusok csak két tisztséget különböztettek meg, összekapcsolván a prófétait a papi tisztséggel. A reformáció óta a megkülönböztetés meglehetősen általánosan elfogadottá vált, mint a teológia egyik közhelye, jóllehet a tisztségek viszonylagos fontossági sorrendjét, valamint az egymással való kapcsolatait illetően már nem állt fenn általános egyetértés. Egyesek a prófétai, mások a papi, megint mások a királyi tisztséget hozták az előtérbe. Voltak, akik a kronológiai sorrendiség elvét alkalmazták rájuk, s úgy gondolkodtak Krisztusról, mint Aki prófétaként tevékenykedik földi szolgálata során, papként a végső szenvedések és a kereszthalál idején, majd királyként, miután Isten jobbjára ült. Mások azonban helyesen hangsúlyozták ki a tényt, hogy úgy kell Őt felfogni, mint Aki mindhárom tisztét ellátja mind a megaláztatás, mind a felmagasztaltatás idején. A szociniánusok valójában csak két tisztséget fogtak fel: Krisztus a földi szolgálata idején prófétaként, majd a mennyben királyként tevékenykedik. Jóllehet beszéltek Krisztusról, mint papról is, papi tisztségét a királyi tisztségének rendelték alá, így nem ismerték el földi papi tisztét.

A lutheránus egyházban jelentős ellenállás bontakozott ki Krisztus hármas tisztének tantételével szemben. Ernesti ad egy összefoglalót mindazon ellenvetésekről, melyek felmerültek. Szerinte a felosztás tisztán mesterséges; a próféta, pap és király fogalmakat a Szentírás nem használja abban az értelemben, melyben ennek a megkülönböztetésnek a során alkalmazzák; lehetetlen világosan elkülöníteni az egyik tisztséget a másiktól Krisztus munkájában; s a fogalmak úgy, ahogyan a Szentírásban használatosak, csak átvitt értelemben vonatkoznak Krisztusra, ezért nem szabad ezeknek pontos jelentést kikötni, melyek Krisztus munkájának egyes részeit írnák le. Válaszképpen minderre mondhatjuk, hogy gyengécske a fogalmak használatával kapcsolatos érv, mivel végig az Ószövetségen át ezekkel a fogalmakkal írják le azokat, akik a prófétai, papi, és királyi tisztségeket látják el Krisztus előképeiként. Az egyetlen valóban jelentőségteljes kritika amiatt a tény miatt állja meg a helyét, hogy Krisztusban a három tisztség egyetlen személyben összpontosul. Ennek eredményekképpen nem vagyunk képesek éles különbséget tenni Krisztus hivatalos munkájának különböző funkciói között. A közbenjárói munka mindig az egész személy munkája, egyetlen munka sem korlátozható a tisztségek valamelyikére. A késői lutheránus teológusok közül Reinhard, Doederlein, Storr és Bretschneider elvetették a megkülönböztetést. Ritschl szintén ellenezte, s azt vallotta, hogy az „elhivatás" fogalomnak kell átvennie a félrevezető „tisztség" (hivatal) szó helyét. Ezután Krisztus királyi funkcióját, vagy tevékenységét tekintette elsődlegesnek, s a prófétait és papit másodlagosnak és ennek alávetettnek: előbbi jelzi az embernek a világgal való, utóbbiak az Istennel való viszonyát. Továbbá azt a tényt is hangsúlyozta, hogy prófétai és a papi királyság egyformán kihangsúlyozandó mind a megaláztatás, mind a felmagasztaltatás idején. Haering követi Ritschlt a három tisztség tagadásában, s az elhivatásra helyezett hangsúlyában. A modern teológia idegenkedik az egész elképzeléstől, részben azért, mert nem kedveli az iskolák terminológiáját, részben azért, mert

[194] II. könyv, XV. fejezet

elveti, hogy úgy gondoljon Krisztusra, mint *hivatalos* jellemre. Olyan nagy szeretetben van Krisztussal, mint az ideális Emberrel, a szerető Segítővel és Idősebb Testvérrel, aki olyannyira emberi, hogy fél úgy tekinteni Őt, mint a formális közbenjárói funkcionáriust, mivel ezzel kénytelen lenne dehumanizálni Őt.

2. A MEGKÜLÖNBÖZTETÉS FONTOSSÁGA. Krisztus három tisztségének megkülönböztetése értékes dolog és fenntartandó, dacára a ténynek, hogy következetes alkalmazása Krisztus mindkét állapotára nem mindig könnyű és nem volt mindig egyformán sikeres. A ténynek, hogy Krisztus hármas tisztségre lett felkenetve, a magyarázata abban rejlik, hogy eredetileg az ember volt szánva erre a hármas tisztségre és hivatalra. Istentől megteremtetve az ember próféta, pap és király volt, s fel volt ruházva tudással és értelemmel, igazságossággal és szentséggel, s uralommal az alacsonyabb rendű teremtés felett. A bűn az ember egész életére kihatott, s nemcsak a tudatlanságban, vakságban, hibázásban és hitetlenségben nyilvánult meg, hanem az igazságtalanságban, vétkezésben és erkölcsi beszennyeződésben is, sőt mindemellett még a nyomorúságban, halálban és rombolásban is. Ezért volt szükséges, hogy Krisztus, a mi Közbenjárónk próféta, pap és király legyen. Prófétaként Istent képviseli az embernek, papként az embert képviseli Isten jelenlétében, királyként gyakorolja a hatalmát és helyreállítja az ember eredeti uralmát. A racionalizmus csak az Ő prófétai tisztét ismeri el, a miszticizmus csakis a papi tisztét, míg Chiliasm egyoldalú hangsúlyt helyez jövőbeni királyi hivatalára.

B. A prófétai tisztség

1. A PRÓFÉTA BIBLIAI ELKÉPZELÉSE.

a. *A Szentírásban használatos fogalmak*. Az Ószövetség három szóval írja le a prófétát, nevezetesen a *nabhi*, *ro'eh* és *chozeh* szavakkal. A *nabhi* szó gyökerének jelentése nem ismeretes, de nyilvánvaló az olyan igehelyekből, mint a 2Móz7:1, vagy az 5Móz18:18, hogy olyasvalakit jelöl, aki Isten üzenetével érkezik az emberekhez. A *ro'eh* és *chozeh* szavak azt a tényt hangsúlyozzák ki, hogy a próféta az, aki kijelentéseket kap Istentől, főképpen látomások formájában. Ezek a szavak felváltva használatosak. Más megjelölések is léteznek, például „az Isten embere", „az Isten hírnöke", „őrálló". Ezek a köznevek azt jelzik, hogy a próféták az Úr speciális szolgálatában állnak, s az emberek lelki érdekeit nézik. Az Újszövetségben a *prophetes* szó használatos, amely a *pro* és *phemi* szavakból áll össze. Az elöljáró ebben az esetben nem időbeli. Következésképpen a *prophemi* nem azt jelenti, hogy „előzetesen beszélni", hanem hogy „kimondani". A próféta az, aki Istentől szól. Ezekből a nevekből együttesen azt látjuk, hogy a próféta nem más, mint aki lát dolgokat, azaz, aki kijelentést kap, aki Isten szolgálatában áll főleg, mint hírnök, s aki az Ő nevében beszél.

b. *Az ebben az elképzelésben kombinált két elem*. A klasszikus igehelyek, a 2Móz7:1 és az 5Móz18:18 jelzik, hogy a prófétai funkciónak két eleme van, egy passzív és egy aktív, egy befogadó és egy produktív. A próféta isteni kijelentéseket kap álmokban, látomásokban, vagy szóbeli közlés útján, majd továbbadja ezt az embereknek szóban, vagy látható profetikus cselekedetekben, 4Móz12:6-8, Ézs6, Jer1:4-10, Ezék3:1-4,17. E két elem közül a passzív a legfontosabb, mivel ez felügyeli az aktív elemet. Anélkül hogy kapna, a próféta nem képes adni, s nem képes többet adni, mint amennyit kapott. Az, aki kijelentést kap, még nem szükségszerűen próféta. Gondoljunk Abimélekre, a fáraóra, valamint Nabukodonozorra, ők mindnyájan kaptak kijelentéseket. Valakit az isteni elhívás tesz prófétává, az utasítás, hogy közölje az isteni kijelentést másokkal.

c. *A próféták kötelessége*. A próféták kötelessége volt Isten akaratát kijelenteni az embereknek. Ezt történhetett utasítás, intés és buzdítás, dicsőséges ígéretek, vagy szigorú megrovás formájában. Ők voltak a nép szolgáló felvigyázói, a törvény értelmezői, különösen annak erkölcsi és lelki vonatkozásában. Kötelességük volt fellépni a puszta formalizmussal szemben, hangoztatni az erkölcsi kötelességet, szorgalmazni a lelki szolgálat szükségességét, s

támogatni az igazság és a jogosság érdekeit. Ha az emberek eltávolodtak a kötelesség útjáról, nekik kellett visszahívni őket a törvény és a bizonyságtétel útjára, s bejelenteni Isten soron következő, a bűnösökre lesújtó rettentő büntetését. Munkájuk azonban szorosan kapcsolódott az ígérethez, Isten kegyelmes, a jövőre vonatkozó ígéreteihez. Az ő előjoguk volt kiábrázolni azokat a dicsőséges dolgokat, melyeket Isten az Ő népének tartogatott. Az is nyilvánvaló a Szentírásból, hogy Izrael igazi prófétái előképei voltak az eljövendő nagy prófétának, 5Móz18:15, v. ö. Csel3:22-24, s hogy Ő már tevékenykedett rajtuk keresztül az Ószövetség napjaiban is, 1Pt1:11.

2. A KRISZTUS MUNKÁJÁRA ALKALMAZOTT MEGKÜLÖNBÖZTETÉSEK. Krisztus, mint próféta, különböző módokon tevékenykedik:

a. *Mind a megtestesülés előtt, mint utána*. A szociniánusok tévedtek, mikor Krisztus prófétai tevékenységét az Ő földi szolgálatának idejére korlátozták. Ő aktív próféta volt már az ószövetségi korban is, az Úr angyalának speciális kijelentésében, a próféták tanításában, akikben Ő a kijelentés lelkeként működött (1Pt1:11), valamint a hívők lelki megvilágosításában. Ő jelenik meg a Példabeszédek 8. fejezetében a megtestesült bölcsességként, aki az emberek gyermekeit tanítja. A megtestesülés után pedig folytatja prófétai tevékenységét tanításaiban és csodáiban, az apostolok és az Ige szolgálóinak prédikálásában, valamint a hívők megvilágosításában és irányításában a bennük lakozó Lélekként. S folytatja prófétai tevékenységét a mennyből is a Szentlélek működésén keresztül. Tanításai egyszerre szóbeliek és tényszerűek, azaz nemcsak szóbeli közléssel tanít, hanem a kijelentés tényein keresztül is, például a megtestesülésen, az engesztelő halálán, a feltámadásán és a mennybemenetelen keresztül, de így volt ez az ószövetségi időkben is a példaképeken és ceremóniákon, a megváltás történetének csodáin és Izrael népének gondviselő vezetésén keresztül.

b. *Közvetlenül és közvetve egyaránt*. Prófétai hivatalát az Ószövetség idején közvetlenül, mint Isten Angyala, megtestesült Úrként pedig tanításai és az Ő példája által gyakorolta, Jn13:15, Fil2:5, 1Pt2:21. Közvetve pedig a Szentlélek működésén keresztül gyakorolta az ószövetségi próféták és az újszövetségi apostolok tanításain keresztül, most pedig a hívőkben lakozó Lélek által, illetve az evangélium szolgálóinak közreműködésével teszi,. Ez azt is jelenti, hogy tovább folytatja prófétai munkáját mind objektív és külső, mind szubjektív és belső módon a Lélek által, Akit Krisztus Lelkeként említ a Biblia.

3. KRISZTUS PRÓFÉTAI TISZTSÉGÉNEK BIBLIAI BIZONYÍTÉKAI. A Biblia több módon is bizonyságot tesz Krisztus prófétai tisztségéről. Őt a Biblia prófétaként jelzi előre az 5Móz18:15-ben, melyet a Csel3:22-23 Krisztusra vonatkoztat. Ő Maga beszél Önmagáról, mint prófétáról a Lk13:33-ban. Sőt, azt állítja, hogy üzenetet hoz az Atyától, Jn8:26-28, 12:49-50, 14:10,24, 15:15, 17:8,20, előre jelez jövőbeli eseményeket, Mt24:3-35, Lk19:41-44, s páratlan tekintéllyel szól, Mt7:29. Hatalmas tettei üzenetének hitelesítésére szolgáltak. Mindennek fényében nem csoda, ha az emberek prófétának tekintették Őt, Mt21:11,46, Lk7:16, 24:18, Jn3:2, 4:18, 6:14, 7:40, 9:17.

4. A MODERN HANGSÚLY KRISZTUS PRÓFÉTAI TISZTSÉGÉN. A liberális iskola egyik fő jellemzője mind a Renan, Strauss, és Kein által képviselt korábbi liberalizmus, mind a Pfleiderer, Weinel, Wernle, Wrede, Juelicher, Harnack, Bouset és mások által képviselt későbbi liberalizmus esetén, hogy a fő hangsúlyt Jézusra, mint tanítóra helyezi. Ebbéli jelentőségét személye és munkája más összetevőinek kizárásáig hangoztatják. Van azonban egy markáns különbség a korábbi és a későbbi liberalizmus között. A korábbi liberalizmus szerint Jézus minden jelentősége a tanításaiból fakad, ám a későbbi liberalizmus szerint Jézus egyedi személyisége az, ami súlyt kölcsönöz a tanításainak. Ez kétségtelenül üdvözlendő változás, de a nyereség távolról sem akkor, amekkorának látszik. La Touche szavai szerint: „Valójában, inkább személyisége, mintsem tanításai valódi jelentőségének elismerése alig több mint a példák általi pedagógia felmagasztalása az elvek általi pedagógiával szemben”. Krisztus végső soron csak egy nagy tanító. A kortárs modernizmus teljes mértékben a liberális iskola eme befolyása alatt áll. Még a barthi teológiában is létezik egy hangsúly, mely szemlátomást nagyon egy kalap alá hozza azt a modern

teológiával. Walter Lowrie helyesen mondja: „A barthi teológiára jellemző, hogy a Megváltóról elsősorban mint Kijelentőről gondolkodik".[195] Barth és Brunner többször is elmondják nekünk, hogy a kijelentés *maga a* kiengesztelés, s néha úgy tűnik, mintha a megtestesülést már önmagában a kiengesztelésnek tekintenék. Azután a kiengesztelés ismét úgy jelenik meg, mint a kijelentés. A *Kijelentéssel* kapcsolatos legutolsó szimpóziumon Barth ezt mondja: „Jézus Krisztus a kijelentés, mivel az Ő létezésében Ő *a kiengesztelés*. …Jézus Krisztus létezése a kiengesztelés, következésképen híd az itt nyílt szakadék felett".[196] A keresztet időnként az abszolút ellentét kijelentéseként határozzák meg, a végső összeütközésként e világ és a túlvilág között. Következésképpen mondja Zerbe, hogy Krisztus halála Barth szerint nem pontosan az Istenség második személyének engesztelése a világ bűneiért, hanem „Isten üzenete az embernek, valóban a végső üzenet, az alapvető tagadás, az összes emberi lehetőség megítélése, különösen a vallásié". S bár igaz, hogy a barthi teológiában a Megváltó elsősorban a Kijelentő, ez nem jelenti azt, hogy nem juttatja érvényre az Ő áldozati és engesztelő munkáját.[197] Sydney Cave még azt is kimondja a *The Doctrine of the Work of Christ* című művében, hogy „Barth számára a kereszt központi helyet foglal el a keresztyénség üzenetében. 'minden az Ő halálának fényében világít, és az ragyogja be azt'".[198]

[195] *Our Concern with the Theology of Crisis*, 152. oldal
[196] 55. és azt követő oldalak
[197] V. ö. különösen Brunner, *The Mediator*, XVII-XXI. fejezetek
[198] 244. oldal

II. A papi tiszt

A. A pap bibliai elképzelése

1.A SZENTÍRÁSBAN HASZNÁLATOS FOGALMAK. A papot jelölő ószövetségi szó majdnem mindig a *kohen*. Az egyetlen kivételt a bálvány-papokat jelző igehelyeken találjuk, 2Kir23:5, Hós10:5, Zak1:4, ahol a *chemarin* szóval találkozunk. A *kohen* eredeti jelentése bizonytalan. Nem lehetetlen, hogy a korai időkben mind polgári, mind gyülekezetei tisztségviselőt jelölhetett, v. ö. 1Kir4:5, 2Sám8:18, 20:26. Világos, hogy a szó mindig olyasvalakit jelentett, aki tiszteletre és elismerésre méltó pozíciót töltött be, s mások feletti tekintéllyel volt felruházva, ez pedig majdnem kivétel nélkül gyülekezeti tisztségviselőre vonatkozik. A papot jelölő újszövetségi szó a *hiereus*, amely eredetileg úgy tűnik „hatalmast" jelentett, később pedig „szent személyt", vagy „Istennek elkülönített személyt".

2. A PRÓFÉTA ÉS A PAP KÖZÖTTI MEGKÜLÖNBÖZTETÉS. A Biblia átfogó, de fontos különbséget tesz a próféta és a pap között. Mindkettőt Isten hívja el, 5Móz18:18 és utána, Zsid5:4. A próféta azonban Isten képviselőjének hívattatik el a nép előtt, hogy az Ő üzenetének közvetítője legyen. Elsősorban vallási tanító volt. A pap viszont az ember képviselője volt Isten előtt. Speciális előjoga volt Isten elé járulni, s a nép nevében szólni és cselekedni. Igaz, hogy a papok is tanítók voltak az ószövetségi időkben, de tanításuk különbözött a prófétákétól. Míg az utóbbi az erkölcsi és lelki kötelezettségeket hangsúlyozta ki, előbbi a vallásos szertartásokra felügyelt Isten helyes megközelítése során.

3. A PAP FELADATAI A SZENTÍRÁS SZERINT. A klasszikus igehely, mely a pap igazi jellemzőit, valamint részben a munkáját írja le, a Zsid5:1. Itt a következő elemeket találjuk: (a) a pap a nép közül választtatik, hogy képviselőjük legyen, (b) őt Isten jelöli ki, v. ö. 4. vers, (c) ő az emberek érdekeiért tevékenykedik az Istenre tartozó, azaz a vallási dolgokban, (d) különleges munkája a bűnért való ajándékok és áldozatok felajánlása. Ám a pap munkája ennél többet foglalt magába. A népért is közbenjárt (Zsid7:25) és megáldotta őket Isten nevében (3Móz9:22).

4. KRISZTUS PAPI TISZTÉNEK BIBLIAI BIZONYÍTÉKAI. Az Ószövetség előre jelzi és előre megmutatja az eljövendő Megváltó papi mivoltát. Erre világos utalásokat találunk a Zsolt110:4-ben és a Zak6:13-ban. Sőt, az ószövetségi papság, s különösen a főpap világos előképe volt a papi Messiásnak. Az Újszövetségben csak egyetlen könyv létezik, melyben papnak nevezik, a Zsidókhoz írott levél, de abban ezt a megnevezést többször is vonatkoztatják Rá, 3:1, 4:14, 5:5, 6:20, 7:26, 8:1. Egyidejűleg sok újszövetségi könyv is utal Krisztus papi munkájára, amiképpen azt látni fogjuk a téma elemzése során.

B. Krisztus áldozati munkája

Krisztus papi munkája a Szentírás szerint kettős. Legfontosabb feladata volt a mindenre elégséges áldozat felajánlása a világ bűneiért. A pap hivatalához tartozott, hogy a bűnért való ajándékokat és áldozatokat felajánlja.

1. AZ ÁLDOZAT ELKÉPZELÉSE A SZENTÍRÁSBAN. Az áldozat elképzelése nagyon fontos helyet foglal el a Szentírásban. Különböző elméleteket alkottak meg ennek az elképzelésnek az eredetéről és fejlődéséről, melyek közül az alábbiak a legfontosabbak:

a. *Az ajándék-elmélet*, mely azt tartja, hogy az áldozatokat eredetileg azzal a szándékkal mutatták be az istenségnek, hogy jó kapcsolatokat alakítsanak ki vele és biztosítsák a jóindulatát. Ez az Isten nagyon alacsony szintű elképzelésén alapszik, s teljes mértékben ellentétes az Isten bibliai ábrázolásával. Sőt, azt sem magyarázza meg, hogy az áldozatot miért mindig levágott állat formájában kell bemutatni. A Biblia beszél ajándékok felajánlásáról az Istennek (Zsid5:1), de csak mint a hála kifejezéséről, nem pedig az Isten jóindulatának kicsikarása céljából.

b. *A szentségi-közösségi elmélet*, mely az állat megbecsülésének totemisztikus elképzelésén alapszik, melyről feltételezték, hogy osztozik az isteni természetben. Ünnepélyes alkalmakkor levágtak egy állatot, hogy táplálékul szolgáljon az embernek, aki így szó szerint eszik Istenéből és magába olvasztja az isteni minőségeket. Mózes első könyvében azonban abszolút semmi sincs, ami ezt a végtelenségig lélektelen és vaskosan materiális nézetet sugallná. Ez teljes mértékben ellentétes a bibliai elképzelés egészével. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy egyes pogányok ne vallották volna később ezt a nézetet, de azt igenis jelenti, hogy teljesen alaptalan dolog ezt tekinteni az eredeti nézetnek.

c. *A hűbéreskü-elmélet*, mely szerint az áldozatok eredetileg a hűbériség és a függőség kifejezései voltak. Az ember az Istennel való szorosabb kapcsolatra volt ösztönözve, de nem a bűntudat, hanem a függőség érzése, valamint amiatt, hogy vágyott rá, hogy Isten hűbéresévé legyen. Ez az elmélet nem juttatja érvényre a korai áldozatok, például Noé és Jób esetében felmerülő tényeket, s azt sem magyarázza meg, hogy a hűbériségnek miért kellene megvalósulni egy állat levágásának formájában.

d. *A jelkép-elmélet*, mely az áldozatokat az Istennel való közösség helyreállása jelképének tekinti. Az állat levágása csak azért történt, hogy biztosítsa a vért, ami az élet jelképeként az oltárra került, s ami kifejezte az Istennel való életközösséget (Keil). Ez az elmélet természetesen nincs összhangban a Noé és Jób, illetve Ábrahám esetében bemutatott áldozatok tényeivel, mikor utóbbi a fiát tette fel az oltárra. S azt sem magyarázza meg, hogy a későbbi időszakokban miért tulajdonítottak olyan nagy fontosságot az állat levágásának.

e. *Az engesztelés elmélete*, mely az áldozatokat eredetileg magyarázónak, vagy engesztelőnek tartja. Ebben az elméletben az alapelképzelés az állat levágásában az, hogy ez közbenjáró engesztelés az áldozatot bemutató bűneiért. Az elképzelést miszerint legyen bármilyen más elem jelen az áldozatban, például az Isten iránti hála, vagy a Vele való közösség kifejezése, abban mégis az engesztelő elem is jelen van, sőt ez a legfontosabb, a következő megfontolások támasztják alá: (a) Noé égőáldozatának feljegyzett hatása engesztelő, 1Móz8:21. (b) Az áldozat Jób esetében a gyermekei bűneiért kerül bemutatásra, Jób1:5. (c) Ez az elmélet megmagyarázza a tényt, hogy az áldozatokat miért levágott állatok formájában mutatták be rendszeresen, s hogy ezek miért voltak véres áldozatok, amelyek magukban foglalták magának az áldozatnak a szenvedését és a halálát. (d) Ez teljes harmóniában van azzal a ténnyel, hogy a pogány nemzetek között mindenfelé meglevő áldozatokat miért tekintették természetesen engesztelőknek. (e) Továbbá tökéletes harmóniában van az eljövendő Megváltó bizonyos ígéreteinek kétségtelen meglétével már a Mózes előtti korokban is. (f) Végül, nagyon jól illik a tényhez, hogy mikor a mózesi áldozati szertartást bevezették, melyben természetesen az engesztelő elem volt a legfontosabb, miért nem tekintették semmilyen vonatkozásban sem valamiféle új dolognak.

Azok között, akik hiszik, hogy az engesztelés eleme már létezett a Mózes előtti időkben is, véleménykülönbség áll fenn ennek a fajta áldozatnak az eredetét illetően. Egyesek azon a véleményen vannak, hogy Isten közvetlen isteni paranccsal indította meg ezeket, mások azt tartják, hogy az ember az elmélkedéssel társult természetes indíttatásának engedelmeskedve kerültek bevezetésre. A Biblia nem jegyez fel semmiféle konkrét kijelentést ara vonatkozólag, hogy Isten parancsolta volna meg az embernek, hogy szolgálja Őt áldozatokkal azokban a korai napokban. S nem lehetetlen, hogy az ember hálaját és rajongását fejezte ki az áldozatokban még akár a bűnbeesés előtt is, s ezekre a saját természetének belső késztetése indította. Ám úgy látszik, hogy az *engesztelő* jellegű áldozatok a bűneset után csak isteni megbízatásban erednek. Dr. A. A. Hodge érve meglehetősen erős. Ezt mondja: „(1) Elképzelhetetlen, hogy a láthatatlan Istennek bemutatandó anyagi áldozatok akár helyénvalósága, akár valószínű hasznossága, s különösen az Isten kiengesztelésének megpróbálása az Ő irracionális teremtményeinek levágásával valaha is spontán sugallatként merült fel az emberi elmében. Minden ösztönös kijelentésnek és minden gondolkodó vélekedésnek azért kellett megjelennie mindenekelőtt, hogy ezt kizárja. (2) Azzal a feltevéssel, hogy Isten üdvözíteni akarta az embereket, elképzelhetetlen, hogy utasítások nélkül

hagyta volna őket egy olyan fontos kérdés vonatkozásában, hogy miféle eszközökkel léphetnek be az Ő jelenlétébe és nyerhetik el a jóindulatát. (3) Isten minden önkijelentésére jellemző minden korban, hogy Ő úgy jelenti ki Magát, mint Aki féltékeny az ember által használt imádat és szolgálat bármiféle meg nem engedett módjára. Ő egyformán ragaszkodik szuverén jogainak ama pontjához, hogy Ő szabja meg az imádat és a szolgálat módszereit, valamint az elfogadás feltételeit. (4) Ténykérdés, hogy Ádám családjában a legelső elfogadható imádatról szóló feljegyzés véres áldozatról szól és megpecsételi azt az isteni elfogadással. Ezek az imádat első cselekedetében foglaltatnak, 1Móz4:3-4. Ezeket Isten hangsúlyosan elfogadja azonnal, amint megtörténnek".[199] A mózesi áldozatok nyilvánvalóan isteni utasításra történtek.

2. KRISZTUS ÁLDOZATI MUNKÁJÁNAK JELKÉPEI ÉS ELŐKÉPEI. Krisztus áldozati munkáját a mózesi áldozatok jelképezték, s azok voltak ennek előképei. Ezekkel az áldozatokkal kapcsolatosan az alábbi pontok érdemelnek figyelmet:

a. *Engesztelő és helyettesítő természetük*. Különböző magyarázatokat adtak az ószövetségi áldozatokra: (1) hogy ezek Istennek örömöt okozó ajándékok voltak, a hála kifejezései a Számára, illetve az Ő haragjának kiengesztelésére szolgáltak, (2) hogy ezek lényegében áldozati étkezések voltak, jelképezvén az ember közösségét Istennel, (3) hogy ezek istenileg kijelölt eszközei voltak a bűn fertelmessége megvallásának, illetve (4) hogy ezek, amennyire a helyettesítés elképzelését testesítették meg, pusztán annak voltak a jelképes kifejezései, hogy Isten elfogadja a bűnöst az engedelmesség helyett az áldozattal is, mely kifejezi, hogy szeretne engedelmeskedni és vágyik az üdvösségre. A Szentírás azonban bizonyságot tesz a tényről, hogy Izraelben minden állatáldozat engesztelő volt, bár ez a jellemző nem egyformán volt nyilvánvaló mindegyikben. A legnyilvánvalóbb a bűn- és vétekáldozatban volt, kevéssé volt nyilvánvaló az égőáldozatban, s még kevésbé az engesztelő áldozatban. Ennek az elemnek a jelenléte ezekben az áldozatokban megnyilvánul (1) a 3Móz1:4, 4:29,31,35, 5:10, 16:7, 17:11-ben szereplő világos kifejezésekben, (2) a kézrátételben, mely, hiába állítja Cave az ellenkezőjét, természetesen a bűn és a vétek átadását jelképezte, 3Móz1:4, 16:21-22, (3) a vérnek az oltárra és a kegyelem trónjára való hintésében a bűn elfedezése végett, 3Móz16:27, és (4) az áldozatok többszörösen feljegyzett hatásában, nevezetesen hogy a felajánló bűnei megbocsáttattak, 3Móz4:26,31,35. Újszövetségi bizonyítékokat is könnyedén találhatunk, de ennyi itt elégséges lesz.

b. *Előképi-profetikus természetük*. A mózesi áldozatok nemcsak ceremoniális és jelképes, hanem lelki és előképi jelentőséggel is bírtak. Profetikus jellegűek voltak és az evangéliumot képviselték a törvényben. Ezek Jézus Krisztus helyettesítő szenvedéseinek és áldozati halálának előzetes kiábrázolására szolgáltak. A kapcsolatot közöttük és Krisztus között az Ószövetség már jelzi. A Zsolt40:7-9-ben a Messiás így van bemutatva: „Véres áldozatot és ételáldozatot nem kedveltél; füleimet fölnyitottad; égőáldozatot és bűnért való áldozatot sem kívántál. Akkor azt mondtam: Ímé jövök; a könyvtekercsben írva van felőlem, hogy teljesítsem a te akaratodat; ezt kedvelem, én Istenem, a te törvényed keblem közepette van". Ezekben a szavakban a Messiás Maga helyettesíti az Ő saját nagy áldozatával az ószövetségi áldozatokat. S az árnyékok eltűnnek, mikor a valóság, melyet körvonalaztak, bekövetkezik, Zsid10:5-9. Az Újszövetségben nagyszámú igehely jelzi a tényt, hogy a mózesi áldozatok előképei voltak Jézus Krisztus különb áldozatának. Világos jelzések, sőt határozott kifejezések találhatók arról, hogy az ószövetségi áldozatok Krisztusnak és az Ő munkájának az előképei, Kol2:17, ahol az apostol világosan az egész mózesi rendszerre gondol, Zsid9:23-24, 10:1, 13:11-12. Különböző igehelyeken meg van írva, hogy Krisztus magasabb rendű értelemben végezte el a bűnösök számára azt, ami az ószövetségi áldozatok esetében vonatkozott azokra, akik ezeket bemutatták, s az is, hogy ezt hasonló módon végezte el, 2Kor5:21, Gal3:12, 1Jn1:7. Őt nevezik az „Isten Bárányának", Jn1:29, világos utalással az Ézs53-ra és a húsvéti bárányra, „a hibátlan és szeplőtlen báránynak", 1Pt1:19, sőt még húsvéti báránynak is, aki értünk megáldoztatott, 1Kor5:7. S mivel a mózesi áldozatok előképek voltak, természetesen vetettek némi fényt Jézus Krisztus nagy engesztelő áldozatára. Nagyon sok,

[199] *The Atonement,* 123. és azt követő oldalak

a Graf-Wellhausen iskola befolyása alatt álló tanító tagadja az ószövetségi áldozatok büntetőjogi és helyettesítő jellegét, bár közülük néhányan hajlandóak elismerni, hogy ezt a jelleget időnként igenis tulajdonították nekik az Ószövetség idején, bár viszonylag késői időszakokban és elegendő jogalap nélkül.

c. *Céljuk*. Az előzőekben elmondottak alapján mondhatjuk, hogy az ószövetségi áldozatoknak kettős céljuk volt. Ami a teokratikus, a szövetségi viszonyt illeti, ezek voltak a kijelölt eszközök, melyek által a vétkes helyreállíttathatott a külvilág és a teokrácia tagjaként élvezett előjogok vonatkozásában, amiket elveszített a hanyagság és a vétek által. Ebben a vonatkozásban az áldozatok elérték céljukat, függetlenül az áldozathozó alkatától és lelkületétől. Azonban önmagukban nem voltak hatékonyak az erkölcsi vétkekért való jóvátételre. Ezek nem azt a valóságos áldozatot képezték, mely képes volt engesztelést szerezni az erkölcsi bűnre és eltörölni az erkölcsi beszennyeződést, hanem csak az eljövendő valóság árnyképei voltak. A szentélyről szólva a Zsidó levél szerzője ezt mondja: „A mi példázat a jelenkori időre, mikor áldoznak oly ajándékokkal és áldozatokkal, melyek *nem képesek lelkiismeret szerint* tökéletessé tenni a szolgálattevőt", Zsid9:9. A következő fejezetben rámutat, hogy ezek nem voltak képesek tökéletessé tenni az áldozathozót, 10:1, s nem képesek eltörölni a bűnt, 10:4. Lelki szempontból ezek Krisztus helyettesítő szenvedéseinek és halálának előképei voltak, s csak akkor szereztek bűnbocsánatot és elfogadást Istentől, ha őszinte bűnbánattal, s az Isten üdvözítő módszerébe vetett hittel kínálták fel azokat. Ezeknek csak annyiban volt jelentőségük, hogy az izraeliták tekintetét ráirányították az eljövendő Megváltóra és a megígért megváltásra.

3. KRISZTUS ENGESZTELŐ MUNKÁJÁNAK BIBLIAI BIZONYÍTÉKAI. A szembetűnő dolog Krisztus papi munkájának bibliai bemutatásában az, hogy benne Ő papként és áldozatként jelenik meg. Ez tökéletes összhangban van a valósággal, ahogyan azt Krisztusban látjuk. Az Ószövetségben ez a kettő szükségszerűen elkülönült, s ennyiben ezek az előképek tökéletlenek voltak. Krisztus papi munkája a legvilágosabban a Zsidókhoz írott levélből tűnik ki, ahol a Közbenjáró az egyedi valóságos, örökkévaló, tökéletes, Isten által felkent főpapunkként jelenik meg, aki helyettesítő módon veszi át a helyünket, s önfeláldozásával valódi és tökéletes megváltást szerez, Zsid5:1-10, 7:1-28, 9:11-15, 24-28, 10:11-14, 19-22, 12:24, de különösen az alábbi versek: 5:5, 7:26, 9:14. Ez a levél az egyedüli, melyben Krisztus papnak neveztetik, ám papi munkáját Pál levelei is világosan jelzik, Rm3:24-25, 5:6-8, 1Kor5:7, 15:3, Ef5:2. Ugyanezt az ábrázolást találjuk János írásaiban is, Jn1:29, 3:14-15, 1Jn2:2, 4:10. A rézkígyó jelképe lényeges. Ahogyan a rézkígyó sem volt önmagában mérges, ám mégis a bűn megtestesülését ábrázolta, úgy Krisztus, a bűntelen, bűnné vált értünk. Ahogyan a kígyó felemelése az átok elvételét jelképezte, úgy Krisztus felemeltetése a kereszten a bűn eltörlését jelenti. S ahogyan a hittel a kígyóra tekintés gyógyulást jelentett, úgy a Krisztusba vetett hit is üdvösségre gyógyítja meg a lelket. Péternek az 1Pt2:24-ben és 3:18-ban, valamint Magának Krisztusnak Mk10:45-ben szereplő ábrázolása megfelel az előzőeknek. Az Úr Maga mondja nekünk, hogy szenvedései helyettesítők voltak.

4. KRISZTUS PAPI MUNKÁJA A MODERN TEOLÓGIÁBAN. Ahogyan elmondtuk az előző fejezetben, Krisztus tisztségeinek tantétele nem talál túl lelkes fogadtatásra a kortárs teológiában. Sőt, inkább a tantétel hiánya jellemzi. Aligha tagadható, hogy a Biblia beszél Krisztusról, mint prófétáról, papról és királyról, de általános a vélekedés, hogy ezek a fogalmak Krisztusra alkalmazva csak Krisztus munkája összetevőinek képletes leírásai. S ha Krisztus munkájának valamelyik összetevőjét ki is emelik, mint legfontosabbat, az a leggyakrabban a prófétai, semmint a papi összetevő. A modern lélek meglehetősen idegenkedik a hivatalos Krisztustól, s bár nagyon szeretheti az önmegtagadó és önfeláldozó Krisztust, abszolút elutasítja hivatalos papi tisztségének elfogadását. Ennek fényében a kezdet kezdetétől fogva ki kell hangsúlyozni, hogy a Szentírás szerint Jézus valódi pap. Az ószövetségi papokkal szemben, akik csak árnyékok és előképek voltak, Őt nevezhetjük *az egyedüli valóságos papnak*. Ő úgy jelentetett ki az emberek között, mint az igazság, azaz az Ószövetség összes árnyképének valósága, ezen

belül tehát az ószövetségi papságé is. A Zsidókhoz írott levél hetedik fejezete kihangsúlyozza tényt, hogy az Ő papsága sokkal magasabbrendű, mint Ároné. Így tehát szánalmas hiba azt feltételezni, hogy Ő csak átvitt értelemben pap, abban az értelemben, melyben az irodalom és a művészetek vakbuzgó fanatikusait nevezik időnként papoknak. Ez a „pap" szó teljesen alaptalan használata, ami teljességgel idegen a Szentírástól. Mikor Jehova kijelentette, hogy „Te pap vagy örökké, Melkisédek rendje szerint", Ő a Messiást *valódi* papnak tartotta.

III. Az engesztelés oka és szükségessége

Krisztus papi munkájának nagy és központi része az engesztelésben rejlik, de ez természetesen nem teljes közbenjárás nélkül. Az ő földi engesztelő munkája a mennyei szentélyben folytatott szolgálatért kiált. A kettő egymás kiegészítő részeit képezik a Megváltó papi feladatának. Ezt és a következő három fejezetet az engesztelés tantétele elemzésének szenteljük, amit gyakorta neveznek „az evangélium szívének”.

A. Az engesztelés mozgatórugója

Ez benne rejlik:

1. ISTEN JÓTETSZÉSÉBEN. Néha úgy ábrázolják, mintha az engesztelés mozgatórugója Krisztusnak a bűnösök iránti együttérző szeretetében rejlene. Ő olyan jó és szerető volt, hogy már annak elképzelése is, hogy a bűnösök elvesznek, borzasztó volt a Számára. Ezért aztán felajánlotta Önmagát áldozatként helyettük, kifizette a büntetést, letévén életét a bűnösökért és kiengesztelvén ezzel a haragvó Istent. Bizonyos esetekben ez a nézet arra indítja az embereket, hogy dicsőítsék Krisztust szuper-önfeláldozásáért, egyidejűleg azonban arra is, hogy vádolják Istent ennek az árnak a kikövetelésért és elfogadásáért. Más esetekben az emberek egyszerűen átsiklanak Isten felett és fenntartás nélküli fogalmakkal éneklik Krisztus dicséretét. Az efféle ábrázolás természetesen teljes mértékben rossz, s az engesztelés büntetőjogi helyettesítés tantétele ellenzőit arra készteti, hogy kimondják, ez a tantétel előfeltételez egy hitszakadást (skizmát) Isten trinitárius életében. Ezzel a nézettel Krisztus látszólag megkapja, ami megilleti, de Istent megfosztják a dicsőségtől. A Szentírás szerint az engesztelés mozgatórugója Istennek a bűnösök helyettesítő engesztelés által történő megmentésére irányuló jótetszésében rejlik. Krisztus Maga is Isten eme jótetszésének a gyümölcse. Előre meg volt írva, hogy el fog jönni a világba az Úr jótetszését kivitelezni, „… és az Úr akarata az ő keze által jó szerencsés lesz”, Ézs53:10. Születésénél az angyalok így énekeltek: „Dicsőség a magasságos mennyekben az Istennek, és e földön békesség, és az emberekhez jó akarat!”, Lk2:14. A Jn3:16 dicsőséges üzenete az, hogy „úgy szerette Isten e világot, hogy az ő egyszülött Fiát adta, hogy valaki hiszen ő benne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen”. Pál azt mondja, hogy Krisztus „adta önmagát a mi bűneinkért, hogy kiszabadítson minket e jelenvaló gonosz világból, *az Istennek és a mi Atyánknak akarata szerint*”, Gal1:4. Majd ismét, „Mert tetszett az Atyának, hogy Ő benne lakozzék az egész teljesség. És hogy Ő általa békéltessen meg mindent Magával, békességet szerezvén az Ő keresztjének vére által; Ő általa mindent, a mi csak van, akár a földön, akár a mennyekben”, Kol1:19-20.[200] Nem nehéz további hasonló igehelyeket hozzáadni.

2. NEM ISTEN ÖNKÉNYES AKARATÁBAN. Felmerülhet a kérdés, hogy vajon Isten eme jótetszését önkényes akaratnak kell-e tekintenünk, vagy olyan akaratnak, mely Istennek magában a természetében gyökerezik, és harmóniában van az isteni tökéletességekkel. Duns Scotus úgy mutatta ezt be, mintha Isten abszolút szuverenitásának pusztán önkényes kifejeződése lenne. Jobban harmóniában van azonban a Szentírással, ha azt mondjuk, hogy Istennek a bűnösök helyettesítő engesztelés útján történő megmentésére irányuló jótetszése Isten szeretetén és igazságosságán alapszik. Ez volt Istennek ama szeretete, mely menekülési útvonalat biztosított az elveszett bűnösöknek, Jn3:16. S ez volt Istennek ama igazságossága, mely megkövetelte, hogy ennek a menekülési útvonalnak olyan természetűnek kell lennie, ami kielégíti a törvény követelményeit azért, hogy Isten „igaz legyen… és megigazítsa azt, a ki a Jézus hitéből való”, Rm3:26. A Rm3:24-25-ben megtaláljuk mindkét elem kombinációját: „Megigazulván *ingyen az ő kegyelméből* a Krisztus Jézusban való váltság által, Kit az Isten eleve rendelt engesztelő

[200] Az angol Bibliában a „Mert tetszett az Atyának” rész „For it was the good pleasure of the Father”, azaz „Mert ez volt az Atya jótetszése” – *a ford.*

áldozatul, hit által, az ő vérében, hogy *megmutassa az ő igazságát* az előbb elkövetett bűnöknek elnézése miatt". Ez az ábrázolás védelmet nyújt az önkényes akarat elképzelésével szemben.

3. AZ EGYESÍTETT SZERETETBEN ÉS IGAZSÁGOSSÁGBAN. Ebben a vonatkozásban szükséges elkerülni mindennemű egyoldalúságot. Ha úgy ábrázoljuk az engesztelést, mint ami csak Isten igazságosságán és méltányosságán alapszik, akkor nem juttatjuk érvényre Isten szeretetét, mint az engesztelés mozgatórugóját, s ürügyet szolgáltatunk az engesztelés elégtétel-elméletének ama ellenségei számára, akik szeretik azt úgy bemutatni, hogy azzal Istent bosszúszomjas lényként mutatják be, aki csak a saját tiszteletével van elfoglalva. Ha viszont az engesztelést pusztán csak Isten szeretete kifejeződésének tartjuk, úgy nem juttatjuk érvényre Isten igazságosságát és igazságszeretetét, s Krisztus szenvedéseit és halálát egy megmagyarázhatatlan rejtvény szintjére alacsonyítjuk le. A tény, hogy Isten az egyszülött Fiát átadta a szörnyű szenvedéseknek és a dicstelen halálnak, nem magyarázható kizárólag az Ő szeretete alapelvével.

B. Az engesztelés szükségességével kapcsolatos történelmi nézetek

Ebben a témában jelentős a véleménykülönbség. Az alábbi pontokat kell megkülönböztetni:

1. HOGY AZ ENGESZTELÉSRE NEM VOLT SZÜKSÉG. A középkori nominalisták egyetemesen úgy tekintették az engesztelést, mint tisztán önkényes dolgot. Duns Scotus szerint nem volt öröklötten szükséges, hanem csak Isten önkényes akarata szabta meg. Ő tagadta Krisztus szenvedéseinek végtelen értékét, s úgy tekintette, hogy ezek éppen megfeleltek a kötelező elégtételhez, amit Isten örömmel elfogadott. Az ő feltételezése szerint Isten elfogadhatott volna bármi más helyettesítést is, sőt még akár mindenféle elégtétel nélkül is folytathatta volna a megváltás munkáját. Socinus szintén tagadta az engesztelés szükségességét. Ő azzal távolította el ennek a szükségességnek az alappillérét, hogy tagadta annak az igazságosságnak a meglétét Istenben, ami abszolút és elkerülhetetlen módon megköveteli, hogy a bűnt megbüntessék. Számára Isten igazságossága csak az Ő erkölcsi méltányosságát és feddhetetlenségét jelentette, melynek következtében az Ő egyetlen munkájában sincs romlottság, vagy bűn. Hugo Grotius folytatta Socinus tagadását annak a megfontolásnak az alapján, hogy Isten törvénye az Ő akaratának pozitív kihirdetése volt, amit Ő megkönnyíthetett, vagy akár teljesen félre is tehetett. Az arminiánusok osztották a nézetét ezen a ponton. Egytől egyig tagadták, hogy Isten számára szükséges volt büntetőjogi úton fellépni a kegyelmének kinyilvánítása során, s azt vallották, hogy Ő megbocsáthatta a bűnöket anélkül, hogy elégtételt követelt volna. Schleiermacher és Ritschl, akiknek hatalmas befolyásuk volt a modern teológiára, teljességgel szakítottak az engesztelés büntetőjogi elképzelésével. Mint az engesztelés misztikus és erkölcsi befolyás elméleteinek szószólói, tagadják az objektív engesztelés tényét, ennek következtében persze a szükségességét is. Velük és a modern liberális teológiával egyetemességben az engesztelés pusztán elengedéssé, vagy összebékítéssé válik, mely a bűnös erkölcsi állapotának változására van kihatással. Egyesek beszélnek az *erkölcsi* szükségességről, de elvetnek bárminemű *jogi* szükségesség elismerését.

2. HOGY AZ ENGESZTELÉSRE CSAK VISZONYLAGOSAN, VAGY FELTÉTELEZETTEN VOLT SZÜKSÉG. Egyes kiemelkedő egyházatyák, például Athanasius, Ágoston és Aquinói Tamás tagadták az engesztelés abszolút szükségességét, s csak vélelmezett szükségességet tulajdonítottak neki. Aquinói Tamás így különbözött egyrészt Anselmtől, másrészt Duns Scotustól. Ez a reformátorok álláspontja is. Franks principális az mondja, hogy Luther, Zwingli és Kálvin mind elvetették az *abszolút* szükségesség anselmi tantételét, s csak viszonylagos, vagy feltételezett szükségességet tulajdonítottak neki, mely Isten szuverén szabad akaratán, más szóval az isteni rendeleten alapult. Ezt a véleményt osztja Seeberg, Mosley,

Stevens, Mackintosh, Bavinck, Honig, és mások. V. ö. még Turretin, *The Atonement of Christ*, 14. oldal. Kálvin mondja: „Igen fontos volt az ránk nézve, hogy az, aki nekünk közbenjárónk leend, egyaránt Isten és ember legyen. Ha az ember ennek szükséges voltát vizsgálja: nem volt ez a dolog természetéből folyó, vagy (mint közönségesen szokták mondani) feltétlen, hanem abból a mennyei rendelésből eredt, melytől az emberek üdvössége függött. Egyébként kegyelmes Atyánk azt határozta, ami reánk nézve a legjobb volt".[201] Az engesztelés tehát azért volt szükséges, mert Isten szuverén módon úgy döntött, hogy semmi más feltétellel nem ad bűnbocsánatot. Ez az álláspont természetesen Isten szabad akaratának felmagasztalásához vezetett az ember üdvösségéről való gondoskodásban. Egyes későbbi teológusok, például Beza, Zanchius, és Twisse osztották ezt a véleményt, de Voetius szerint közülük az első később megváltoztatta erre vonatkozó véleményét.

3. HOGY ABSZOLÚT SZÜKSÉGES VOLT. A korai egyházban Irenaeus már tanította az engesztelés abszolút szükségességét, és ezt hangsúlyozta ki Anselm a középkorban a *Cur Deus Homo?* című művében. A református teológia joggal mutat határozott vonzalmat eziránt a nézet iránt. Bármi is az igazság Beza esetében életének későbbi szakaszában, az bizonyos, hogy olyan tanítók, mint Voetius, Mastricht, Turretin, á Marck és Owen mind fenntartják az engesztelés abszolút szükségességét és alapozzák ezt különösen Isten igazságosságára, arra az erkölcsi tökéletességre, mely által szükségszerűen fenntartja a szentségét a bűnnel és a bűnössel szemben, és jogos büntetést szab ki a vétkesekre. Ők úgy tekintik ezt, mint az egyetlen módot, mellyel Isten megbocsáthatta a bűnöket, de egyidejűleg eleget tehetett saját igazságosságának is. Ez az alapja a Hitvallási Mércéinknek is.[202] Ez a nézet kétségtelenül a legkielégítőbb, s leginkább harmóniában levőnek látszik a Szentírás tanításaival. Ennek tagadása valóban magában foglalja Isten büntető igazságosságának a tagadását, ami az Ő isteni Lényének egyik benne rejlő tökéletessége, s a reformátorok természetesen egyáltalában nem akarták ezt tagadni.

C. Az engesztelés szükségességének bizonyítékai

Az engesztelés szükségességének bizonyítékai nagyrészt levezetett jellegűek, mindazonáltal jelentékeny fontosságúak.

1. Látszólag világos tanítása a Szentírásnak, hogy Isten az Ő isteni igazságossága és szentsége következtében egyszerűen nem képes elsiklani az Ő végtelen fenségével szembeni dac felett, hanem büntetéssel kell sújtani a bűnt. Többször is meg van írva, hogy Ő semmiképpen sem hagyja a bűnöst büntetlenül, 2Móz34:7, 4Móz14:18, Náh1:3. Isteni gyűlölettel gyűlöli a bűnt, egész Lénye fellép ellene, Zsolt5:5-7, Náh1:2, Rm1:18. Pál azt állítja a Rm3:25-26-ban, hogy szükséges volt Krisztus engesztelő áldozatként való felajánlása a bűnért annak érdekében, hogy Isten igaz lehessen, miközben megigazítja a bűnöst. A fontos dolog, hogy Isten igazsága fenntartassék. Ez világosan rámutat arra a tényre, hogy az engesztelés az isteni természetből következik.

2. Ez azonnal elvezet a második érvhez. Az isteni törvény fensége és abszolút megváltoztathatatlansága, mint ami öröklötten benne rejlik Isten természetében, szükségessé tette, hogy Ő elégtételt követeljen a bűnösért. A törvény megsértése elkerülhetetlenül büntetést von maga után. Ez pontosan azért megszeghetetlen, mert Isten természetén alapszik, s nem pedig azért, ahogyan Szocinus gondolja, mert Isten szabad akaratának terméke, Mt5:18. A törvény alapelvét ezek a szavak fejezik ki: „Átkozott, a ki meg nem tartja e törvénynek ígéit, hogy cselekedje azokat!", 5Móz27:26. S ha Isten meg akarta menteni a bűnöst dacára annak, hogy utóbbi képtelen volt kielégíteni a törvény követelményeit, akkor Neki biztosítania kellett egy helyettesítő elégtételt a bűnös igazzá tételének alapjaként.

[201] *Institúció*, II. könyv 12.1
[202] *Heidelbergi Káté*, 40. kérdés; *Dordrechti Kánonok*, II, 1. cikkely

3. Az engesztelés szükségessége következik Isten igazságszeretetéből is, Aki az igazság Istene és nem hazudhat. „Nem ember az Isten, hogy hazudjék és nem embernek fia, hogy megváltozzék. Mond-é ő valamit, hogy meg ne tenné? Igér-é valamit, hogy azt ne teljesítené?”, 4Móz23:19. „Sőt inkább az Isten legyen igaz”, mondja Pál, „minden ember pedig hazug”, Rm3:4. Mikor megkötötte a cselekedeti szövetséget az emberrel, elrendelte, hogy az engedetlenség büntetése a halál legyen. Ez az alapelv kifejeződik a Szentírás nagyon sok igeversében, például Ez18:4, Rm6:23. Isten igazságszeretete megkövetelte, hogy a büntetést végrehajtsák, s ha a bűnösöknek üdvözülniük kell, akkor a végrehajtásnak a helyettesítő életében kellett megtörténnie.

4. Ugyanerre a következtetésre juthatunk a bűnnek, mint véteknek a természetéből. Ha a bűn mindössze erkölcsi gyengeség lenne, a pre-humán állapot maradványa, ami fokozatosan vettetik alá az ember magasabb rendű természetének, nem volna szükség az engesztelésre. A Szentírás szerint azonban a bűn valami ennél sokkal borzasztóbb dolog. Negatívan a törvénytelenség, pozitívan pedig Isten törvényének az áthágása, tehát vétek, 1Jn3:4, Rm2:25,27, s a vétek valakit a törvény adósává tesz, s megköveteli a személyes, vagy a helyettesítő elégtételt.

5. Az áldozat elképesztő nagysága, amit Maga Isten biztosított, szintén magában rejti az engesztelés szükségességét. Isten odaadta az egyszülött Fiát a keserves szenvedésre és a gyalázatos halálra. Az elképzelhetetlen, hogy Isten ezt szükségtelenül tette volna. Dr. A. A. Hodge helyesen mondja: „Ez az áldozat a legfájdalmasabb módon lényegtelen lenne, ha bármiben is ne lenne abszolút szükséges az elérni kívánt végcél vonatkozásában – azaz, ha tényleg nem ez lenne az egyetlen lehetséges eszköz a bűnös ember üdvözítésére. Isten egészen biztosan nem tenné a Fiát alaptalan áldozattá, csak mert úgy akarja”.[203] Azt is érdemes megjegyezni, hogy Pál a Gal3:21-ben azzal érvel, hogy Krisztus feláldozására nem került volna sor, ha a törvény képes lett volna életet adni. A Szentírás konkrétan beszél Krisztus szenvedéseiről, mint szükségesekről a Lk24:26-ban, Zsid2:12-ben, 8:3-ban, 9:22-23-ban.

D. Ellenvetések az engesztelés abszolút szükségességének tantételével szemben

Főleg két ellenvetést tesznek azzal az elképzeléssel szemben, hogy Istennek elégtételt kellett követelnie annak érdekében, hogy megbocsáthassa a bűnt, s mivel nem volt más mód, így odaadta az egyszülött Fiát áldozatként a világ bűneiért.

1. EZ ISTENT ALSÓBBRENDŰVÉ TESZI, MINT AZ EMBERT. Az ember képes szabadon megbocsátani azoknak, akik rosszat tesznek neki, s ezt meg is teszi, de a vizsgált nézet szerint Isten nem képes megbocsátani mindaddig, míg nem kapott elégtételt. Ez azt jelenti, hogy Ő kevésbé jó és kevésbé könyörületes, mint a bűnös ember. Ám azok, akik ezt az ellenérvet vetik fel, nem veszik észre, hogy Isten nem hasonlítható egyszerűen egy magánszemélyhez, aki igazságtalanság nélkül elfeledkezhet személyes sérelmeiről. Isten az egész Föld Bírája, s ebbéli minőségében fenn kell tartani a törvényt, és szigorú igazságszolgáltatást kell gyakorolnia. Sőt, ez az ellenvetés a végtelenségig figyelmen kívül hagyja a tényt, hogy Isten nem volt köteles megnyitni a megváltás útját az engedetlen és bukott embernek, hanem tökéletesen igazságosan eljárva meghagyhatta volna az embert a maga választotta kárhozatában. Az Ő arra irányuló elhatározásának alapja, hogy nagyszámú embert fog megmenteni, s bennük magát a fajt is, csakis az Ő jótetszésében található meg. A bűnösök iránti, ebben megnyilvánuló szeretetet nem az elégtétel bármiféle megfontolása váltotta ki, hanem az teljességgel szuverén és szabad volt. A Közbenjáró Maga is az Atya szeretetének ajándéka volt, ami természetesen nem függhetett az engeszteléstől. S végül nem szabad elfelejteni, hogy Isten Maga munkálta ki az engesztelést. Neki kellett hatalmas áldozatot hoznia, az Ő egyszülött és szeretett Fiának feláldozásával annak érdekében, hogy megmenthesse ellenségeit.

[203] *The Atonement*, 237. oldal

2. A fenti ellenvetés gyakran kéz a kézben jár egy másikkal, nevezetesen azzal, hogy az engesztelés abszolút szükségességének nézete hitszakadáshoz vezet Isten trinitárius életében, s ez a gyalázatosabb elképzelés. David Smith mondja, az *In the Days of His Flesh* című könyv szerzője: „Ez (az elégtétel büntetőjogi elmélete) szakadékot von Isten és Krisztus közé, mert Istent szigorú Bírónak tünteti fel, Aki ragaszkodott az igazság megvalósításához, Krisztust pedig szánalmas Megváltónak, Aki közbelépett és kielégítette jogi követelését és lecsillapította jogos haragját. Ők nem egyeznek sem a bűnösök iránti viselkedésük tekintetében, sem a szerepekben, melyeket játszanak. Isten kiengesztelt, Krisztus kiengesztelő, Isten kiszabja a büntetést, Krisztus elszenvedi azt, Isten megköveteli a tartozást, Krisztus megfizeti azt".[204] Ez az ellenvetés is félreértésen alapul, amiért azokat a keresztyéneket kell legalábbis részben hibáztatni, akik úgy énekelnek, mintha nem a hármas Isten, hanem egyedül Krisztus lett volna az üdvösségük szerzője. A Biblia azt tanítja nekünk, hogy a hármas Isten ingyenesen biztosította az üdvösséget a bűnösöknek. Nem volt semmi, ami kényszerítette volna Őt. Az Atya tette az Ő Fiát áldozattá, s a Fiú szándékosan ajánlotta fel Önmagát. Nemhogy skizma, hanem a legszebb harmónia volt az Atya és a Fiú között. V. ö. Zsolt40:7-9, Lk1:47-50,78, Ef1:3-14, 2:4-10, 1Pt1:2.

[204] *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*, 106. oldal

IV. Az engesztelés természete

Az engesztelés itt bemutatott tantétele a büntetőjogi helyettesítés, vagy elégtétel tantétele, amit nyilvánvalóan tanít Isten Igéje.

A. Az engesztelés büntetőjogi helyettesítő tantételének ismertetése

Ennek a nézetnek az elemzésekor az alábbi részletekre kell odafigyelni.

1. AZ ENGESZTELÉS OBJEKTÍV. Ez azt jelenti, hogy az engesztelés arra a személyre fejti ki az elsődleges hatását, akiért történik. Ha ez ember rosszat tesz, és jóvátételt fizet, ennek a jóvátételnek azt a személyt kell befolyásolnia, aki a rosszat tette, s nem azt, akit megsértettek. A vizsgált esetben az engesztelés Istent akarta kiengesztelni és kibékíteni Őt a bűnössel. Kétségtelenül ez az elsődleges elképzelés, de nem foglalja magában, hogy nem mondhatjuk, hogy a bűnös békíttetik össze Istennel. A Szentírás ezt több helyen megteszi, Rm5:10, 2Kor5:19-20. Észben kell azonban tartanunk, hogy ez nem egyenlő annak kimondásával, hogy a bűnös kiengeszteltetett, ami azt jelentené, hogy Isten módosította, vagy helyesbítette, hogy elégtételt követelt a bűnöstől. S még mikor a kibékített bűnösről is beszélünk, ezt úgy kell érteni, mint másodlagost. A kibékített Isten igazítja meg a bűnöst, Aki elfogadja a kibékítést, és oly módon munkálkodik a bűnös szívében a Szentlélek által, hogy a bűnös is leteszi Istentől való vétkes elidegenedését s belép Krisztus tökéletes engesztelésének gyümölcseibe. Más szóval a tény, hogy Krisztus kibékíti Istent a bűnössel a bűnös fordított reakcióját váltja ki, mely által mondható, hogy a bűnös is kibékül Istennel. Mivel a Krisztus által való objektív engesztelés befejezett tény, s most Krisztus nagyköveteinek dolga arra biztatni a bűnösöket, hogy fogadják el az engesztelést és hagyjanak fel az Istennel szembeni ellenségeskedéssel, nem csoda, hogy a kibékítés másodlagos és szubjektív oldala is valahogy szembetűnő a Szentírásban. Az engesztelés objektív jellegének eme kinyilatkoztatása azért kerül előtérbe, mert ez képviseli a fő különbséget azok között, akik elfogadják az engesztelés elégtételes tantételét, valamint azok között, akik más elméletet részesítenek előnyben.

Most azonban felmerül a kérdés, hogy vajon az engesztelésnek ezt a tantételét támogatja-e a Szentírás. Látszólag bőséges támogatásra lel. A következő részleteket kell megjegyezni:

a. A papság alapvető jellege ebbe az irányba mutat. Míg a próféták Istent képviselték az emberek között, addig a papok az ő áldozati és közbenjárói munkájukban az embereket képviselték Isten jelenlétében, így Isten irányába tekintettek. A Zsidókhoz írott levél szerzője ezt így fejezi ki: „Mert minden főpap emberek közül választatván, emberekért rendeltetik *az Isten előtt való dolgokban*”, 5:1. Ez a kijelentés a következő elemeket tartalmazza: (1) a nép közül választott pap egyike az emberi faj tagjainak, így képes képviselni az embereket; (2) ő az emberek számára jelöltetik ki, azaz hogy az emberek érdekében tevékenykedjen; (3) őt azért jelölik ki, hogy az Isten előtt való, azaz az Isten felé mutató, az Istennél végződő dolgokban képviselje az embereket. Ez világosan jelzi a tényt, hogy a pap munkája elsősorban Istenre tekint. S nem zárja ki azt az elképzelést sem, hogy a papi munkának van visszahatása az emberekre is.

b. Ugyanezt az elgondolást közvetíti az áldozatok egyetemes elképzelése. Ezeknek nyilvánvalóan van objektív vonatkozásuk. Ezeket még a pogányok között sem embereknek, hanem az Istennek viszik. Ezek a feltételezések szerint hatást gyakorolnak Istenre. Az áldozat bibliai elképzelése nem különbözik ettől objektív vonatkozásában. Az Ószövetség áldozatait elsősorban azért vitték Istennek, hogy megengeszteljék a bűnök miatt, de egyúttal az imádat és a hála kifejezéseként is. Ezért magát a vért is Isten jelenlétébe kellett vinni. A Zsidó levél szerzője azt mondja, hogy „az Isten előtt való dolgok” magukban foglalják az „ajándékokat és áldozatokat… a bűnökért”. Jób barátai felszólítást kaptak, hogy vigyenek áldozatot, „hogy

retteneteset ne cselekedjem veletek", mondta az Úr, Jób42:8. Az áldozatok eszközök voltak az Úr haragjának lecsillapítására.

c. A *kipper* (piél) héber szó a bűnért való engesztelés elképzelését fejezi ki a bűn, vagy a bűnös elfedezésének útján. Az áldozat vére bekerül Isten és a bűnös közé, és rá való tekintettel Isten haragja elfordul. Ennek hatása tehát a bűnös számára Isten haragjának a kivédése. A Septaguintában és az Újszövetségben a *hilaskomai* és *hilasmos* fogalmak rokon értelemben használatosak. Az ige jelentése „jóindulattal lenni", a főnévé pedig „a megbékítés", vagy a „megbékítés eszközei". Ezek objektív jellegű fogalmak. A klasszikus görögben gyakorta követi ezeket a *theos* (Isten) tárgyesete, bár ilyen példa magában a Bibliában nincsen. Az Újszövetségben ezeket a dolog (*hamartias*) tárgyesete követi, Zsid2:17, illetve a *peri*, valamint a dolog birtokos esete (*hamartion*), 1Jn2:2, 4:10. Az első igeszakasz a legjobban a héber *kipper* szó használatának a fényében értelmezhető, az utóbbi értelmezhető hasonlóképpen, vagy a *theon*, mint szóban forgó objektum odagondolásával. Oly sok igehely beszél a Szentírásban Isten haragjáról, és arról, hogy Isten haragszik a bűnösökre, hogy teljes joggal beszélhetünk Isten megbékítéséről, Rm1:18, Gal3:10, Ef2:3, Rm5:9. A Rm5:10-ben és 11:28-ban a bűnösök „Isten ellenségeinek" (*echtroi*) neveztetnek passzív értelemben, ami nem azt jelenti, hogy ellenségesek Istennel szemben, hanem hogy Isten szent nemtetszésének a tárgyai. Előbbi igehelyen ezt az értelmezést a megelőző verssel való kapcsolata követeli meg, utóbbinál a tény, hogy az *echtroi* szembeállíttatik az *agapetoi*-val, ami nem „Istent szeretőket", hanem „Isten által szeretetteket" jelent.

d. A *katalasso* és *katalage* szavak jelentése „kibékíteni" és „kibékítés". Ezek egy olyan cselekedetre mutatnak, melynek során az ellenségesség barátságra változik, s bizonyos, hogy elsősorban objektív jelentéssel rendelkeznek. Ez nyilvánvalóan előtűnik a Mt5:23-24-ben: „Azért, ha a te ajándékodat az oltárra viszed és ott megemlékezel arról, hogy a te atyádfiának valami panasza van ellened: Hagyd ott az oltár előtt a te ajándékodat, és menj el, elébb *békélj meg a te atyádfiával*, és azután eljövén, vidd fel a te ajándékodat." Az atyafi, aki a feltételezett sértést elkövette, felszólíttatik a sérelem orvoslására. Neki meg kell békítenie, vagy ki kell engesztelnie önmaga iránt az atyjafiát, bármi áron történjék ez meg. Krisztus munkájával kapcsolatosan a vizsgált szavak bizonyos esetekben természetesen jelentik a változás kiváltását az Isten és a bűnös közötti jogi kapcsolatban a jogi követelés eltávolítása által. A 2Kor5:19 szerint a tény, hogy Isten megbékéltette Magával a világot abból nyilvánvaló, hogy nem tulajdonítja neki a bűneiket. Ez nem valamiféle erkölcsi változásra mutat az emberben, hanem arra a tényre, hogy a törvény követelményeinek eleget tettek, s Isten ki van elégítve. A Rm5:10-11-ben a „megbékélés" fogalom csak objektív értelemben fogható fel, mert (1) meg van írva, hogy *Krisztus halála váltotta ki*, míg a szubjektív megbékülés a Szentlélek munkája; (2) még akkor történt, amikor ellenségek voltunk, azaz még mikor Isten haragjának tárgyát képeztük; és (3) úgy szerepel a 11. versben, mint valami objektív dolog, amit úgy kapunk.

e. A *lutron* és az *antilutron* fogalmak szintén objektív fogalmak. Krisztus a *Goel*, a felszabadító, Csel20:28, 1Kor6:20, 7:23. Ő váltja meg a bűnösöket Isten megtorló igazságszolgáltatásától. Istennek Krisztus fizeti ki az árat a bűnösök képviselőjeként. Világos, hogy a Biblia rengetegszer igazol minket, hogy ha objektív jelleget tulajdonítunk az engesztelésnek. Sőt, szigorúan szólva, az engesztelés a szó szoros értelmében mindig objektív. Szubjektív engesztelés nem létezik. Az engesztelés során mindig a rosszat cselekedett fél teszi jóvá a dolgot annak számára, akinek a rosszat tette.

2. AZ ENGESZTELÉS HELYETTESÍTŐ.

a. A „*helyettesítő engesztelés*" fogalom jelentése. Különbség van a személyes és a helyettesítő engesztelés között. A kettő közötti különbség elsősorban Krisztus engesztelésének vonatkozásában érdekel minket. Mikor az ember elszakadt Istentől, kötelessé vált Neki jóvátételt adni. Ám csak a vétekre kiszabott büntetés örökkévaló elszenvedésével volt képes engesztelést szerezni a bűnéért. Ezt követelhette volna Isten, ha szigorúan ragaszkodik az

igazsághoz, és ezt is kellett volna követelnie, ha nem viseltetett volna szeretettel és könyörülettel a bűnös iránt. Ténykérdés azonban, hogy Isten kijelölt egy helyettest Jézus Krisztusban, hogy vegye át az ember helyét, s ez a helyettes a bűnért engesztelést, a bűnösnek pedig örök megváltást szerzett. Dr. Shedd felhívja a figyelmet az alábbi különbségekre ebben az esetben: (1) A személyes engesztelést a sértő fél végzi, a helyettesítő engesztelést a sértett fél. (2) A személyes engesztelés kizárta volna a könyörület elemét, míg a helyettesítő engesztelés a könyörület legmagasabb rendű formáját jelenti. (3) A személyes engesztelés egy örökkévalóságon át tartana, így nem eredményezhetné a megváltást, a helyettesítő engesztelés elvezet a megbékítéshez és az örökélethez.

b. *A helyettesítő engesztelés lehetségessége*. Mindazok, akik az engesztelés szubjektív elmélete mellett törnek lándzsát, hatalmas ellenvetést tesznek a helyettesítő engeszteléssel szemben. Elképzelhetetlennek tartják, hogy Istennek az erkölcsi sértőkkel szembeni haragját át kelleme irányítania egy tökéletesen ártatlan félre, s úgy kellene kezelnie jogilag az ártatlant, mintha bűnös lenne. Ez kétségtelenül valós nehézség, különösen annak a ténynek a fényében, hogy ez látszólag minden emberi analógiával szembeszegül. Nem következtethetünk a pénzügyi tartozás átadásának lehetségességéből a büntetőjogi tartozás átadásának lehetségességére. Ha egy nagylelkű ember felajánlja, hogy megfizeti valaki más tartozását, a kifizetést el kell fogadni, s az adós fél *ipso facto* mentesül minden kötelezettségtől. Nem ez a helyzet azonban, mikor valaki helyettesítő engesztelést ajánl fel mások bűneiért. Ahhoz, hogy jogos legyen, ehhez meg kell szerezni a törvényadó konkrét beleegyezését és felhatalmazását. A törvény vonatkozásában ezt enyhítésnek, a bűnös vonatkozásában pedig megbocsátásnak nevezik. A bírónak nem szükséges ehhez hozzájárulnia, de megteheti, ám csak bizonyos feltételekkel teheti meg, nevezetesen (1) hogy a vétkes fél nincs abban a helyzetben, hogy teljesen elhordozhassa a büntetést úgy, hogy jogviszony helyreálljon, (2) hogy az átirányítás nem sérti az ártatlan harmadik felek jogait és előjogait, s nem okoz nekik megpróbáltatást, vagy szűkölködést, (3) hogy a személy, aki elszenvedi a büntetést, maga nem adósa az igazságszolgáltatásnak, s nem tartozik a szolgálataival a kormányzatnak, s (4) hogy a vétkes fél tudatában marad a bűnösségének, valamint annak a ténynek, hogy a helyettesítő szenved helyette. Mindezek fényében érthető, hogy a büntetőjogi engesztelés majdnem teljesen, vagy talán teljesen is lehetetlen az emberek között. Krisztus esetében azonban, ami teljességgel egyedi, mivel hozzá hasonló eset nem létezik, minden megnevezett feltétel teljesül. Abban semmiféle igazságtalanság sem volt.

c. *Krisztus helyettesítő engesztelésének bibliai bizonyítékai.* A Biblia természetesen tanítja hogy Krisztus szenvedései és halála helyettesítők voltak, s a szó szoros értelmében helyettesítők úgy, hogy Ő vette át a bűnösök helyét, s az ő bűnük tulajdoníttatott Neki, valamint az ő büntetésük szállt át Rá. Ez egyáltalában nem az, amit Bushnell ért alatta, mikor Krisztus „helyettesítő áldozatáról" beszél. Számára ez egyszerűen azt jelenti, hogy Krisztus „a saját érzelmeinek indíttatására osztozott a rossz sorsukban, az együttérzése által, barátjukként engedte át Önmagát és életét a helyreállító kegyelem erőfeszítésének, egyszóval pontosan ugyanabban az értelemben hordozta a bűneinket, mint ahogyan a betegségeinket".[205] Krisztus szenvedései nemcsak egy barát együttérző szenvedései voltak, hanem Isten Bárányának helyettesítő szenvedései a világ bűnéért. Ennek bibliai bizonyítékait az alábbiak szerint osztályozhatjuk:

(1) Az Ószövetség arra tanít minket, hogy tekintsük az oltárra vitt áldozatokat helyettesítőknek. Mikor az izraeliták áldozatot vittek az Úrnak, kezüket annak fejére kellett tenniük és meg kellett vallaniuk bűneiket. Ez a cselekedet jelképezte a bűn átadását az áldozatra, és tette azt alkalmassá a bűnért való engesztelésre, 3Móz1:4. Cave és mások ezt a cselekedetet pusztán a felajánlás cselekedetének tekintik.[206] Ez azonban nem magyarázza meg,

[205] *Vicarious Sacrifice*, 46. oldal
[206] *The Scriptural Doctrine of Sacrifice***,** 129. és azt követő oldalak

hogy a kézrátétel az áldozat fejére miképpen teszi azt alkalmassá a bűnért való engesztelésre. S nincs harmóniában az általunk a bűnbakra való kézrátételről a 3Móz16:20-22-ben tanultakkal sem. Miután a kézrátétel megtörtént, a halálbüntetés helyettesítő módon kiszabatott az áldozatra. Ennek jelentőségét világosan jelzi a 3Móz17:11-ben olvasható klasszikus igeszakasz: „Mert a testnek élete a vérben van, én pedig az oltárra adtam azt néktek, hogy engesztelésül legyen a ti életetekért, mert a vér a benne levő élet által szerez engesztelést". Dr. Vos mondja: „Az áldozati állat a halálával átveszi a helyét a bűnelkövetőre kiszabott halálbüntetésnek. Ez a büntetés büntetése". Az így meghozott áldozatok Jézus Krisztus egyetlen nagy áldozatának előképei voltak.

(2) Vannak igehelyek a Szentírásban, melyek beszélnek a Krisztusra „vetett" bűneinkről, valamint arról, hogy Ő „elhordozza" a bűnt, vagy vétket, Ézs53:6,12, Jn1:29, 2Kor5:21, Gal3:13, Zsid9:28, 1Pt2:24. A Szentírás alapján tehát mondhatjuk, hogy a mi bűneink Krisztusnak tulajdoníttatnak. Ez nem azt jelenti, hogy a bűnös mivoltunk ruháztatott át Rá – ez valami, ami önmagában a végtelenségig lehetetlen, – hanem hogy a mi bűnünk bűnössége tulajdoníttatott Neki. Dr. A. A. Hodge mondja: „A bűn tekinthető (1) formális természetében a törvény megszegésének, 1Jn3:4, vagy (2) erkölcsi minőségnek, mely öröklötten benne rejlik a cselekvőben (macula) Rm6:11-13, vagy a büntetőjogi kötelezettségének tekintetében (reatus). Ebben az utolsó értelemben mondjuk mindig azt, hogy valakinek a bűne másvalakire vettetik, illetve másvalaki hordozza el azt".[207] Szigorúan szólva tehát a bűn bűnössége, vagy *a büntetéssel kapcsolatos felelősség* tulajdoníttatott Krisztusnak, s ez átadható volt, mert ez nem a bűnös személyében rejlő, hanem objektív dolog.

(3) Végül, vannak igehelyek, ahol a *peri*, *huper* és *anti* elöljárószavak Krisztusnak a bűnösökért folytatott munkájával kapcsolatban használatosak. A helyettesítési alapelvet az első fejezi ki a legkevésbé, s az utolsó a legjobban. Ám még a *huper* és *anti* elöljárószavak fordítását is nagyon a szövegkörnyezettől kell függővé tennünk, mert míg az első valójában azt jelenti, hogy „érdekében (helyett)", egyes esetekben kifejezheti, és ki is fejezi a helyettesítés alapelvét, s míg a másik jelentése lehet a „helyett", de nem mindig ezt jelenti. Érdekes megjegyezni, hogy Deismann szerint létezik a *huper* használatának néhány esete, ahol a jelentése „mint a képviselője –nak, -nek".[208] Hasonló használatát látjuk a Filemon 13-ban. Az olyan igehelyeken, mint a Rm5:6-8, 8:32, Gal2:20, Zsid2:9 valószínűleg azt jelenti, hogy „helyette", bár jelentheti azt is, hogy „érdekében", de a Gal2:13, Jn11:50 és 2Kor5:15 esetében természetesen „helyette" a jelentése. Robertson azt mondja, hogy csak a szöveg feletti erőszakkal lehet érvényteleníteni ezt a jelentését itt. Az *anti* elöljáró világosan „helyette" jelentésű a Mt2:22-ben, 5:38-ban 20:28-ban és a Mk10:45-ben. Robertson szerint kérdés sem merülhet fel a fogalom bármi más jelentéséről. Ugyanez az elképzelés fejeződik ki az 1Tim2:6-ban.

d. *Ellenvetések a helyettesítő engesztelés elképzelésével szemben*. Különböző ellenvetéseket fogalmaztak meg a helyettesítő engesztelés tantételével szemben.

(1) *A helyettesítés büntetőjogi ügyekben nem megengedett*. Általánosan elismerik, hogy a pénzügyi tartozás megfizetése helyettesítő által nemcsak lehetséges, de el is kell fogadni, és azonnal megszüntet mindennemű kötelezettséget az eredeti adós részéről. Azt is mondják azonban, hogy a büntetőjogi tartozás annyira személyes, hogy nem vethető alá semmi efféle átruházásnak. Az viszont egészen nyilvánvaló, hogy vannak a pénzügyek esetei mellett más esetek is, ahol a törvény biztosította a helyettesítést. Armour az *Atonement and Law* (Engesztelés és törvény) című művében háromféle esetet említ. Az első az, amikor a törvény által megkövetelt közösségi érdeket szolgáló tevékenységről van szó, a második pedig, mikor a helyettesítés valakinek az országa érdekében ellátott katonai szolgálata következtében válik szükségessé. A harmadikat illetően pedig ezt mondja: „Még *bűncselekmény* esetében is a

[207] *Outlines of Theology*, 408. oldal
[208] *Light from Ancient East*, 153. oldal

törvény, amint azt az emberek mindenfelé kezelik és értelmezik, biztosítja, hogy a büntetés átruházható legyen a helyettesítőre minden olyan esetben, melyben a kiszabott büntetés olyan, hogy a helyettesítő képes azokkal a kötelezettségekkel szembesülni vele, amelyek alatt már áll".[209] Teljesen nyilvánvaló, hogy a törvény elismeri a helyettesítés elvét, bár nem mindig könnyű felidézni eseteket, melyekben az ártatlan személyeknek megengedték, hogy a bűnözők helyére lépjenek és elhordozzák a rájuk kiszabott büntetést. Ez elegendő magyarázatát leli abban a tényben, hogy rendszerint lehetetlenség olyan embereket találni, akik eleget tesznek az előbbi (b) pontban felsorolt követelményeknek. Ám a tény, hogy lehetetlen olyan embereket találni, akik eleget tesznek ezeknek a követelményeknek, nem bizonyítja, hogy Jézus Krisztus nem tehetett azoknak eleget. Valójában eleget tehetett és meg is tette, így tehát elfogadható helyettesítő volt.

(2) *Az ártatlannak kellett szenvednie a bűnösért*. Teljesen igaz, hogy az engesztelés büntetőjogi helyettesítési tantétele szerint Krisztus úgy szenvedett, „mint igaz a nem igazakért" 1Pt3:18, ám ez aligha használható fel ellenérvként a helyettesítő engesztelés tantételével szemben. A forma, melyben oly gyakran megfogalmazzák, nagyon csekély erővel bír. Azt mondani, hogy ez a tantétel az ártatlannal szenvedteti el a bűnös bűnösségének következményeit, s emiatt tarthatatlan, egyenértékű azzal, hogy Isten erkölcsi kormányzásával szembeni ellenérvet hangoztatunk általánosságban. A valódi életben az ártatlan gyakorta szenved mások vétkeinek eredményeképpen. Sőt, ebben a formában az ellenvetés az engesztelés összes úgynevezett elméletével szemben felvethető, mivel azok valamennyien úgy mutatják be Krisztus szenvedéseit, mint amelyek bizonyos értelemben az emberiség bűneiért történnek. Néha azt mondják, hogy az erkölcsi cselekvő személy nem lehet ésszerűen felelős semmiféle más bűnért, mint amit maga követ el személyesen, ez azonban ellentmond az élet tényeinek. Valaki, aki mást bérel fel bűncselekmény elkövetésére, nem kerüli el a felelősségre vonást, ugyanígy azok sem, akik a bűncselekmény végrehajtásához hozzájárulnak.

(3) *Isten az Atya vétkes az igazságtalanságban*. Úgy tűnik, hogy valamennyi ellenérv valójában csak egy közös téma változatai. A harmadik valójában ugyanaz, mint a második, csak kissé jogszerűbb formába öntve. A helyettesítő engesztelés tantétele, mondják, igazságtalanságot foglal magában az Atya részéről abban, hogy egyszerűen feláldozza a Fiát az emberiség bűneiért. Ezt az ellenvetést már Abelard felvetette, de ez figyelmen kívül hagy néhány ide vonatkozó tényt. Nem az Atya, hanem a hármas Isten volt az, Aki kigondolta a megváltás tervét. Létezett egy ünnepélyes egyezmény az Istenség hátrom Személye között. S ebben a tervben a Fiú *önként* vállalta Magára, hogy elhordozza a bűn büntetését, s kielégíti az isteni törvény követelményeit. S nemcsak ennyiről van szó: Krisztus áldozati munkája hatalmas növekedést és dicsőséget hozott Krisztusnak, a Közbenjárónak. Számára ez rengeteg magot, szerető imádatot és dicsőséges királyságot jelentett. S végül, ez az ellenvetés bumerángként visszaüt, mert megbosszulja magát mindazok esetében, akik Abelardhoz hasonlóan tagadják az objektív engesztelést, mivel ők voltaképpen azzal értenek egyet, hogy az Atya keserves szenvedésre és gyalázatos halálra küldte el a Fiút a világba, ami jóllehet jótékony, *azonban mégis szükségtelen volt*. Ez aztán tényleg durva lenne!

(4) *Nem létezik a helyettesítő engesztelést igazoló szövetség*. Mondják, hogy ha a helyettesítőnek el kell törölnie a sértő fél bűnét, akkor léteznie kell valamiféle valós szövetségnek közöttük, ami igazolja ezt az eljárást. Elfogadható, hogy léteznie kell valamiféle megelőző szövetségnek a helyettesítő és az általa képviseltek között, de az, hogy ennek egy szerves szövetségnek kell lennie, amit ez az elképzelés követel, nem támasztható alá. Ténykérdés, hogy a megkövetelt szövetségnek inkább joginak, semmint szervesnek kell lennie, és gondoskodtak is efféle szövetségről a megváltás tervében. Az örökkévalóság mélységeiben az új szövetség Közbenjárója önként vállalta Magára az Ő népének képviseletét, azaz azokét, akiket az Atya Neki adott. Szövetségi kapcsolat állíttatott fel, melynek folytán Ő vált az ő

[209] 129. oldal

Zálogukká. Ez az alapvető és legfontosabb kapcsolat Krisztus és az övéi között, s ezen az alapon jött létre egy titokzatos egység a békesség tanácsában, melynek a történelem során Krisztusnak és az Ő Egyházának szerves egységében kell megvalósulnia. Következésképpen Krisztus tevékenykedhetett az ő jogi képviselőjükként és titokzatos módon velük eggyé váltan eljuttathatta őket az üdvösség áldásaihoz.

3. EZ MAGÁBAN FOGLALJA KRISZTUS AKTÍV ÉS PASSZÍV ENGEDELMESSÉGÉT. Szokásos dolog különbséget tenni Krisztus aktív és passzív engedelmessége között. Ennél a különbségtételnél azonban világosan meg kell érteni, hogy a kettő el nem választható. A kettő minden ponton összefonódik a Megváltó életében. Állandó egymásba hatolás áll fenn közöttük. Krisztus aktív engedelmességének része volt, hogy önként alávetette Magát a szenvedéseknek és a halálnak. Ő Maga mondja: „Senki sem veszi azt el én tőlem, hanem én teszem le azt én magamtól", Jn10:18. Az Ő szolgai formában való szertejárása fontos elemét képezte a szenvedéseinek. Krisztus aktív és passzív engedelmességét a szerves egész egymást kiegészítő részeinek kell tekinteni. Ezt elemezvén számot kell adni a hármas viszonyról, melyben Krisztus állt a törvénnyel, nevezetesen a természetes, a szövetségi és a büntetőjogi viszonyokról. Az ember ezek mindegyikében megbukott. Nem tartotta meg a törvényt annak természetes és szövetségi vonatkozásában, s most nincs abban a helyzetben, hogy kifizethetné a büntetést annak érdekében, hogy helyreállíttathatna Isten jóindulatában. Míg Krisztus természetes módon lépett be az első viszonyba a megtestesülése által, helyettesítőként csak a második és harmadik viszonyba lépett be. S ebben a vonatkozásban főleg ezekkel foglalkozunk.

a. *Krisztus aktív engedelmessége*. Krisztus, mint Közbenjáró, abba a szövetségi viszonyba lépett, melyben Ádám állt az épség állapotában annak érdekében, hogy örökéletet érdemlejen ki a bűnösöknek. Ez magában foglalja Krisztus aktív engedelmességét, mely benne foglaltatik mindabban, amit Krisztus tett a törvény betartásáért, mint az örökélet megszerzésének feltételeként, annak szövetségi vonatkozásában. Krisztus aktív engedelmessége szükséges volt ahhoz, hogy passzív engedelmességét elfogadhatóvá tegye Isten számára, azazhogy Isten jótetszésének tárgyává tegye azt. Isten értékelésében csak ez teszi Krisztus szenvedéseit különbözővé az elveszettek szenvedéseitől. Sőt, ha Krisztus nem tanúsított volna aktív engedelmességet, úgy Krisztus emberi természete nem ütötte volna meg Isten jogos követeléseinek a mértékét, s Ő nem lett volna képes engesztelést szerezni másokért. Végül, ha Krisztus csak az emberre kiszabott büntetést szenvedte volna el, úgy azok, akik osztoztak munkájának gyümölcsiben, pontosan oda kerültek volna, ahol Ádám volt a bukás előtt. Krisztus több érdemet szerzett a bűnösöknek, mint pusztán a bűneik bocsánatát. A Gal4:4-5 szerint Krisztuson át megszabadulnak a törvénytől, mint az élet feltételétől, s az Isten fiaivá válnak, s a fiak egyben az örökélet örökösei is, Gal4:7. Mindennek elsődleges feltétele Krisztus aktív engedelmessége. Krisztuson keresztül a hitből való megigazulás felváltja a törvényből való megigazulást, Rm10:3-4. Pál azt mondja nekünk, hogy Krisztus munkája által „törvénynek igazsága beteljesül bennünk", Rm8:3-4, s mi „Isten igazsága leszünk Őbenne", 2Kor5:21.

Anselm szerint Krisztus életének nincs megváltói jelentősége, mert Ő ezzel csak Magának Istennek tartozott. Csak a Megváltó szenvedései alkottak követelést Istennel szemben és képezték a bűnös megváltásának alapját. Nagyjából hasonlóképpen gondolkodván Piscator, a tizenhetedik századi arminiánusok, Richard Watson, R. N. Davies és más arminiánus tanítók tagadják, hogy Krisztus aktív engedelmességének meglenne az a megváltói jelentősége, amit mi tulajdonítunk neki. Tagadásuk főként két megfontolásra épül: (1) Krisztusnak az aktív engedelmességére saját Magának, mint embernek volt szüksége. A törvény alatt állván, köteles volt azt saját Magának megtartani. Válaszul erre mondhatjuk, hogy Krisztus, noha rendelkezett emberei természettel, mégis isteni személy volt, s mint ilyen, nem állt a törvény alatt annak

szövetségi összetevője vonatkozásában, azaz a törvénynek, mint az élet feltételének a cselekedeti szövetségben. Ugyanakkor, mint utolsó Ádám, átvette az első helyét. Az első Ádám természettől fogva állt Isten törvénye alatt, s annak megtartása következtében nem támaszthatott semmiféle követelést Istennel szemben. Csak mikor Isten kegyelmesen szövetségre lépett vele és életet ígért neki az engedelmesség útján, akkor vált a törvény megtartása az örökélet megszerzésének feltételévé önmaga és leszármazottai számára. S mikor Krisztus önként szövetségi kapcsolatba lépett utolsó Ádámként, a törvény megtartása természetesen ugyanolyan fontosságúvá lépett elő a Számára, valamint azok számára, akiket az Atya Neki adott. (2) Isten csak két dolog egyikét követeli, vagy követelheti meg a bűnöstől: vagy a törvénynek való engedelmességet, vagy a büntetésnek való alávettetést, ám a kettőt együtt nem. Ha a törvénynek való engedelmesség fennáll, a büntetés nem szabható ki, s ha a büntetést elhordozták, semmi további nem követelhető. Van azonban itt némi zűrzavar, ami félreértés következménye. Ez a „vagy-vagy" Ádám esetére a bukás előtt vonatkozott, de megszűnt vonatkozni abban a pillanatban, hogy ő vétkezett és ezzel belépett a törvénnyel való büntetőjogi viszonyba. Isten továbbra is engedelmességet követelt az embertől, azonban emellett már azt is követelte, hogy fizesse meg a büntetést a múltbeli vétekért. Csak ennek a két követelménynek való együttes elégtétel volt az élet útja a bűnnek a világba való belépése után. Ha Krisztus csak a törvénynek engedelmeskedett volna, s nem fizette volna meg egyúttal a büntetés árát, Ő nem szerzett volna jogosultságot az örökéletre a bűnösöknek; s ha Ő csak a büntetés árát fizette volna ki a törvény eredeti követelményeinek való elégtétel nélkül, akkor az embert Ádámnak a bukás előtti helyzetében hagyta volna, ahol még mindig szembe kellett volna néznie az örökéletnek az engedelmesség útján való megszerzése feladatával. Aktív engedelmességével azonban Ő túlvitte az Ő népét ezen a ponton és megadta nekik az örökélet jogcímét.

b. *Krisztus passzív engedelmessége*. Krisztus, mint Közbenjáró, büntetőjogi viszonyba is lépett a törvénnyel annak érdekében, hogy kifizesse a büntetést helyettünk. Passzív engedelmessége abban foglaltatott, hogy szenvedéseivel és halálával kifizette a bűn büntetését, ezáltal tehermentesítette az Ő egész népét ennek adósságától. Krisztus szenvedései, mint már leírtuk, nem véletlenül zúdultak rá, s nem is a tisztán természetes körülmények következtében. Ezek jogilag érték, mint képviselőnket, tehát valóban büntetőjogi szenvedések voltak. Eme szenvedések megváltói jelentősége a következő tényekből ered: Ezeket egy isteni személy hordozta el, Aki, isteni mivolta következtében képes volt teljességgel elhordozni a büntetést, ezáltal szabadulást szerezni attól. A büntetés kifizetését és az átok elhordozását vállaló Személy végtelen értékének figyelembe vételével ezek a szenvedések mind lényegileg, mind átfogóan kielégítették Isten igazságosságát. Ezek szigorúan erkölcsi szenvedések voltak, mivel Krisztus önként vállalta azokat Magára, s teljesen ártatlan és szent volt ezek elhordozásában. Krisztus passzív engedelmessége szembetűnő módon megjelenik az alábbi igehelyeken: Ézs53:6, Rm4:25, 1Pt2:24, 3:18, 1Jn2:2, míg aktív engedelmességét az alábbi helyek tanítják: Mt3:15, 5:17-18, Jn15:10, Gal4:4-5, Zsid10:7-9, kapcsolatban azokkal az igehelyekkel, melyek arra tanítanak, hogy Krisztus a mi igazságunk, Rm10:4, 2Kor5:21, Fil3:9, s hogy Ő biztossá tette számunkra az örökéletet, a fiúvá fogadást és az örökkévaló örökséget, Gal3:13-14, 4:4-5, Ef1:3-12, 5:25-27. Az arminiánusok hajlandók elismerni, hogy Krisztus a passzív engedelmességével kiérdemelte a bűneink bocsánatát, de azt már nem ismerik el, hogy Ő emellett kiérdemelte az Istennél való pozitív fogadtatást, a gyermekként való örökbefogadást és az örökéletet is.

B. Ellenvetések az elégtétellel, vagyis az engesztelés büntetőjogi helyettesítő tantételével szemben

Sokak számára az engesztelésnek ez a tantétele nem népszerű. Mindig is voltak ellenzői s napjainkban a vele szembeni ellenállás különösen erős. A fő ellenvetések a következők:

1. EFFÉLE ENGESZTELÉS TELJESSÉGGEL SZÜKSÉGTELEN VOLT. Egyesek azt vallják, hogy ilyen engesztelésre egyáltalában nem volt szükség, mivel a bűn nem bűnösség, tehát nem kiált engesztelésért, vagy mert nem lehet akadálya a bűn szabad megbocsátásának Istenben, aki a mi mennyei Atyánk, így lényegében a szeretet Istene. Ha az ember képes a vétkesnek megbocsátani, s ezt gyakran meg is teszi anélkül, hogy elégtételt követelne és kapna, Isten, a mi tökéletes példaképünk biztosan képes ezt megtenni és meg is teszi. Ez a szokásos ellenvetése mindazoknak, akik az engesztelés tisztán szubjektív elmélete mellett kardoskodnak. Válaszképpen elmondható azonban, hogy a Biblia természetesen tanítja nekünk, hogy kezeljük a bűnt bűnösségként, s mivelhogy bűnösség, így az embert Isten haragjának tárgyává, s ezzel isteni büntetéssel sújthatóvá teszi. Azonkívül Isten egyetemes atyaságának elképzelése, melynek következtében Ő minden embert megváltó szeretettel szeretne, teljességgel idegen a Szentírástól. S ha Isten Atya, akkor Bíró is; s ha Ő a szeretet Istene, akkor az igazságosság és a szentség Istene is. Egyetlen olyan attribútum sincs Istenben, amely uralkodna és meghatározná az összes többi isteni tökéletesség kifejeződését. S végül, nem szabad elfelejteni, hogy amit az ember képes megtenni magánszemélyként, azt nem mindig teheti meg, mikor bíróként tevékenykedik.

2. EFFÉLE ENGESZTELÉS LERONTANÁ ISTEN JELLEMÉT. Szoros közelségben áll az előző ellenvetéssel az, amelyik szerint efféle engesztelés csorbítaná Isten jellemét, az igazságosságát, mivel ártatlant büntet a bűnös helyett; csorbítaná a szeretetét, mivel úgy lépne fel, mint kőkemény, szigorú és könyörtelen lény, aki vért követel a haragjának kiengeszteléséreː csorbítaná megbocsátó kegyelmét, mert fizetséget követel, még mielőtt képes lenne megbocsátani, vagy megtenné azt. Krisztus azonban *önként* vette át a bűnösök helyét, így az Ő helyettesítésében nincs benne semmiféle igazságtalanság Isten részéről. Ha Istent csak a szigorú igazságosság vezérelte volna, s nem a könyörülő szeretet és kegyelem is, akkor hagyta volna, hogy a bűnös elvesszen a bűnében. Sőt teljességgel inkorrekt azt mondani, hogy az engesztelés elégtételes tantétele szerint Isten szeretete és megbocsátó kegyelme nem juthatott érvényre mindaddig, míg az elégtétel meg nem történt, mivel Isten volt az, aki váltságdíjat biztosította és a Fiának átadásával már előzőleg bebizonyította végtelen szeretetét és megbocsátó kegyelmét. Az ő szeretete megelőzi még a bűnösök megtérését is, mert az hozza azt működésbe.

3. AZ EFFÉLE ENGESZTELÉS FELTÉTELEZI A HARAG KÉPTELEN ÁTIRÁNYÍTÁSÁT. Rámutatnak, hogy az engesztelés eme tantétele azt tartja, hogy Isten átirányította a bűnössel szembeni haragját a Közbenjáróra, ami elképzelhetetlen; s hogy a bűnös büntetését is átirányította Krisztusra, ami kifejezetten illegális. Válaszképpen elmondhatjuk, hogy Isten haragja nem afféle személyes bosszú jellegű, amilyennek tanúi vagyunk az emberek között, s amelyet nehezen lehetne átirányítani a gyűlöletük tárgyáról egy tökéletesen ártatlan valakire. Ez Istennek a bűnnel szembeni szent nemtetszése, olyan nemtetszés, melynek a bűnös mindaddig ki van téve, amíg a bűn bűnössége el nem töröltetik. Az is egészen természetes, hogy mikor a bűn bűnössége, mint büntetőjogi felelősség átirányíttatott Jézus Krisztusra, akkor Istennek a bűnnel szembeni haragjával ugyanez történt. Sőt, az sem mondható, hogy a büntetés Krisztusra kifejezetten illegális, mert ténykérdés, hogy Ő azonosította Magát az Ő népével. Ő egy közösség felelős Fejeként tett elégtételt azokért, akik Vele egységben egy jogi közösségi testet alkottak. Ez a felelős egység, mondja Hodge, az alábbi tényezők miatt áll fenn: (a) azáltal, hogy önkéntesen felvállalta az Ő népe jogi kötelezettségeit, (b) azáltal, hogy az Ő védnökségét Isten elismerte, és (c) azáltal, hogy Ő magára vette a mi természetünket.

4. EFFÉLE ENGESZTELÉST AZ EVANGÉLIUMOK NEM TANÍTANAK. Egyesek azon a véleményen vannak, hogy a Biblia nem tanít helyettesítő engesztelést, vagy ha a Biblia

tanítja is, az evangéliumok bizonyosan nem. S végső soron, amit Jézus tanított, az számít, nem az, amit Pál. Nekünk nem kell hosszas elemzésekbe bocsátkoznunk a dolgot illetően, mivel már megmutattuk, hogy a Szentírásban rengeteg bizonyítéka van a helyettesítő engesztelésnek. Igaz, hogy nem világlik ki oly nyilvánvalóan az evangéliumok tanításában, mint az apostoli levelekben, de ez amiatt a tény miatt van így (hogy Craword szavaival fejezzük ki magunkat), „mert a mi Urunk személyes küldetésének célja az Ő életében és halálában nem annyira az engesztelés *teljes prédikálása*, hanem inkább az engesztelés *teljes elvégzése* volt azért, hogy utána prédikáltathassék”.[210] Ám még az evangéliumok is elegendő bizonyítékot tartalmaznak rá nézve, Mt20:28, Jn1:29, 3:16, 10:11, 15:13, Mt26:27, Jn6:51.

5. AZ EFFÉLE ENGESZTELÉS ERKÖLCSTELEN ÉS JOGSÉRTŐ. Azt is állítják, hogy az engesztelésnek ez a nézete erkölcstelen és jogsértő gyakorlati tendenciáját illetően. Azt mondják, aláaknázza az erkölcsi törvény tekintélyét, s meggyengíti, ha ugyan egészen meg nem semmisíti a személyes szentséggel kapcsolatos kötelezettségünk és indíttatásunk erejét. Ezt az ellenvetést már hangoztatták az ingyenes kegyelem tantételével szemben is Pál napjaiban. A vád viszonyt igaztalan, mert ez az elmélet bármely más elméletnél jobban támogatja a törvény fenségét, és semmiképpen sem minimalizálja a megváltott bűnös abbéli kötelezettségét, hogy alávesse magát a törvénynek. Éppen ellenkezőleg, komoly ösztönzést jelent a személyes szentség számára a bűn rendkívüli bűnösségének kihangsúlyozásával, Isten és Jézus Krisztus kimondhatatlan szeretetének bemutatásával és az isteni segítség bizonygatásával az élet küzdelmeiben, valamint a mi tökéletlen szolgálataink elfogadásával Krisztusban.

[210] *The Atonement*, 385. oldal

V. Az engesztelés szerteágazó elméletei

Mivel az engesztelés nyilvánvalóan objektív dolog, valami, ami Isten irányába mutat, szigorúan szólva csak azokat az elméleteket vehetjük figyelembe itt, melyek úgy mutatják be Krisztus munkáját, mint ami elsődlegesen arra irányult, hogy elfordítsa Isten haragját és az isteni büntetést a bűnösöktől, nem pedig a bűnösök viselkedését változtatta ellenségeskedésről barátságra Isten iránt. Azokat az elméleteket, melyek teljességgel szubjektívek és Krisztus munkáját kizárólagosan csak a bűnös erkölcsi állapotára hatónak tekintik, szigorú logikával mindenestül kihagyhatjuk. Ezeket vehetjük a kibékítés elméleteinek, de aligha tekinthetők az engesztelés elméleteinek. Miley azt állítja, hogy valójában nem lehet több két engesztelés-elméletnél. Rámutat, hogy az engesztelésnek, mint a bűnbocsánat objektív alapjának meg kell felelni egy szükségszerűségnek, ami természetesen meg fogja határozni a természetét. Ennek a szükségszerűségnek vagy a bűnt megbüntetni köteles abszolút igazságosság követelményében kell rejlenie, vagy az igazság rektori hivatalában, mint az erkölcsi kormányzás érdekei megőrzésének kötelezettségében. Az első esetben az illető a kiengesztelő elmélethez jut, a másodikban a kormányzó elmélethez, melyet Miley is előnyben részesít, és amely nagy népszerűségnek örvend a metodisták között általában. Alfred Cave objektív jelleget tulajdonít a korai arminiánusok elméletének is, melyben Krisztus halálát a bűnösökre kiszabott büntetés helyettesítőjeként kezelték; továbbá McLeod Campbell elméletének, amely Krisztus munkájának valódi jelentőségét az Ő helyettesítő bűnbánatában véli felfedezni. S kétségtelen, hogy mindkettő tartalmaz objektív elemet is. Ezek mellett azonban létezik néhány tisztán szubjektív elmélet is. Jóllehet szigorúan szólva, ezek nem az engesztelés elméletei, mégis érdemelnek figyelmet, mivel sok helyütt igenis ennek tekintik ezeket. A következők a legfontosabb elméletek:

A. A korai egyház elméletei

1. A VÁLTSÁGDÍJ-A-SÁTÁNNAK ELMÉLET. Ez azon a meglepő elképzelésen alapult, hogy Krisztus halála váltságdíj volt a Sátán számára, hogy érvénytelenítse az emberrel szembeni annak jogos követeléseit. Origenész, ennek az elméletnek az egyik fő szószólója azt vallotta, hogy a Sátánt becsapták ebben az üzletben, mivel a végkifejlet bizonyította, hogy nem állhatott meg a szent Krisztus jelenlétében, s nem volt képes Őt visszatartani. Ezt az elméletet támogatták néhányan a korai egyházatyák közül, bár nem mindig pontosan ugyanebben a formában fogalmazták meg. Meglehetősen szívósnak bizonyult, mert visszhangjai még Anselm napjaiban is hallatszottak. Mégis, nem helyénvalónak bizonyult, így fokozatosan eltűnt, mert nem kapott intelligens támogatást. Mackintosh úgy beszél róla, mint a korai egyház *közérthető* elméletéről.

2. AZ ÖSSZEGZÉS-ELMÉLET. Irenaeus, aki szintén kimondja, hogy Krisztus halála eleget tett Isten igazságának és így felszabadította az embert, mégis hatalmas kiválóságot tulajdonít az összegzés elméletnek, azaz annak az elképzelésnek, melyet Orr úgy fejez ki, „hogy Krisztus összegzi Önmagában az emberi élet összes szakaszát, beleértve azokat is, amelyek hozzánk, mint bűnösökhöz taroznak”. Megtestesülésével és földi életével Ő visszafordítja azt a haladási irányt, amelyben Ádám az ő bűne által megkezdte saját emberi mivoltát, s így új kovásszá válik az emberiség életében. Halhatatlanságot közöl azokkal, akik hitben Vele egyesültek és kivált egy erkölcsi átalakulást az életükben, engedelmességével pedig kiegyenlíti Ádám engedetlenségét. Ez, Mackintosh szerint, szintén a korai egyház *közérthető* elmélete volt.

B. Anselm elégtételi elmélete (a kereskedelmi elmélet)

Anselm elméletét néha a reformátorokéval azonosítják, melyet elégtételi elméletként is ismerünk, de a kettő nem azonos. Egyesek megpróbálnak károsan befolyásolni másokat vele szemben, „kereskedelmi elméletnek” nevezvén azt. Anselm hangsúlyozta az engesztelés abszolút szükségességét, magának Istennek a természetére alapozván azt. Szerinte a bűn abban rejlik, hogy a teremtmény visszatartja Istentől azt a tiszteletet, ami kijár Neki. Az ember bűne miatt Istent megfosztották a tiszteletétől, amit pedig érvényre kell juttatni. Ez két módon történhet: büntetés, vagy elégtétel által. Isten könyörületessége arra indította Őt, hogy megpróbálja ezt az elégtétel útján, konkrétabban az Ő Fiának ajándékán keresztül, ami az egyetlen mód volt, mivel végtelenül nagy elégtétel követeltetett meg. Krisztus engedelmességet tanúsított a törvény iránt, de mivel ez semmivel sem volt több, mint az Ő kötelessége emberként, így ez nem eredményezett semmiféle érdemet az Ő részéről. Ehhez azonban hozzájött, hogy kötelességteljesítés közben szenvedett és meghalt, s mivel Ő, mint bűntelen lény, nem volt köteles szenvedni és meghalni, így ezzel végtelen dicsőséget szerzett Istennek. Ez a kötelezettség túlteljesítése volt Krisztus részéről, ami kiérdemelte és meghozta Neki a jutalmat, mivel azonban Krisztusnak, mint az Isten Fiának semmire sem volt szüksége, így a jutalma átadatott a bűnösöknek bűnbocsánat és jövőbeni áldottság formájában mindazok számára, akik az evangélium parancsolatai szerint élnek. Anselm volt az első, aki kidolgozta az engesztelés nagyjából teljes elméletét, és elmélete sok vonatkozásban a helyes irányba mutat. Egyúttal azonban bizonyos pontokon nyitott a kritikára.

1. Nem következetes az engesztelés szükségességének bemutatásában. Látszólag ezt a szükségességet nem Isten igazságosságában alapozza meg, ami nem képes elszenvedni a bűnt, hanem Isten tiszteletében, ami kiegészítésre, vagy javításra szorul. Ténylegesen a „magánjog”, vagy szokás alapelvével kezdi, melynek alapján a sértett fél bármiféle elégtételt követelhet, melyet megfelelőnek lát; de mégis oly módon érvel az engesztelés szükségessége mellett, ami a csak közjog alapján állja meg a helyét.

2. Ez az elmélet valójában nem hagy helyet annak az elképzelésnek a számára, hogy Krisztus a szenvedéseivel elszenvedte a bűn *büntetését*, s hogy az Ő szenvedései szigorúan helyettesítők voltak. Krisztus halála pusztán csak köteles tartozás, melyet önként ajánlott fel az Atyának. Ez kötelezettségen felüli érdemet alkot, mely kiegyenlíti mások érdemtelenségét; s ez valójában a Krisztus munkájára alkalmazott penitencia római katolikus tantétele.

3. A séma egyoldalú, s következésképpen elégtelen abban is, hogy a megváltást kizárólagosan Krisztus halálára alapozza, amit úgy fog fel, mint az Isten tiszteletéhez való materiális hozzájárulást, s kizárja Krisztus aktív engedelmességét, mint engesztelő munkájának alkotó tényezőjét. Az egész hangsúly Krisztus halálára helyeződik át, s élete megváltó jelentősége egyáltalában nem jut érvényre.

4. Anselm felvezetésében Krisztus érdemeinek pusztán csak külsődleges átadása van az embernek. Nem jelzi a módszert, mellyel Krisztusnak az ember számára végzett munkája közöltetik az emberrel. Nincs célzás Krisztus és a hívők titokzatos egységére, sem a Krisztus igazságosságát elfogadó hitre. Ezért az egész tranzakció inkább kereskedelminek tűnik, amiért is gyakran nevezik ezt az elméletet kereskedelmi elméletnek.

C. Az erkölcsi befolyás elmélete

Ezt az elméletet először Abelard vetette fel Anselm ellenében, s az ő korától fogva sok lelkes támogatóra talált. Az alapelképzelés mindig ugyanaz, jóllehet különböző formákat nyert olyanok kezétől, mint Young, Maurice, Bushnell, Stevens, David Smith és még sokan mások. Az alapelképzelés az, hogy nincsen olyan alkotórésze az isteni természetnek, mely

szükségszerűen követelné az elégtételt a bűnös részéről, s hogy Krisztus halálát nem szabad a bűnért való engesztelő áldozatnak tekinteni. Ez pusztán Isten szeretetének megnyilvánulása volt, amint bűnös teremtményeiben és velük együtt szenved, és Magára veszi megpróbáltatásaikat és szomorúságaikat. Ez a szenvedés nem az isteni igazságosság kielégítését szolgálta, hanem az isteni szeretetet nyilvánította ki, hogy meglágyítsa az emberszíveket, és megtérésre vezesse azokat. Ez biztosítja a bűnösöket arról, hogy Isten részéről nincs akadály, ami meggátolná Őt abban, hogy megbocsássa a bűneiket. Ezt nemcsak képes Ő elégtétel nélkül megtenni, de még így is akarja. Az egyetlen követelmény, hogy a bűnös bűnbánó szívvel jöjjön Hozzá. Az elmélettel szemben a következő ellenvetéseket tehetjük:

1, Az elmélet ellentétes a Szentírás világos tanításával, ami Krisztus engesztelő munkáját szükségesnek mutatja be, de nem elsősorban Isten szeretetének kinyilvánítása, hanem az Ő igazságosságának kielégítése céljából. Krisztus szenvedéseit és halálát a Szentírás engesztelőnek és büntetőjoginak tekinti, s azt tanítja, hogy a bűnös nem fogékony Krisztus áldozati munkájának erkölcsi befolyására mindaddig, amíg Krisztus igaz mivolta az övé nem lesz hit által.

2. Bár kétségtelenül igaz, hogy Krisztus keresztje Isten szeretetének legfelsőbb rendű megnyilvánulása volt, így csak az engesztelés büntetőjogi helyettesítő tantételének szemszögéből tekinthetjük, ami szerint Krisztus szenvedései és halála abszolút szükségesek voltak a bűnösök üdvösségéhez. Ám az erkölcsi befolyás elmélet szerint ezek pusztán hatást akartak gyakorolni az emberre, amit Isten megtehetett sok más módon is, így nem voltak szükségesek. S ha nem voltak szükségesek, akkor Isten szeretetének valóban nagyon durva megnyilvánulásai voltak – ez fogalmi ellentmondás. Krisztus szenvedései és halála csak akkor voltak Isten szeretetének a megnyilvánulásai, ha ez volt az egyetlen módja a bűnösök megmentésének.

3. Ez az elmélet megfosztja az engesztelést objektív jellegétől, következésképpen megszűnik valódi engesztelési elmélet lenni. Ez legfeljebb a kibékülés egyoldalú elmélete lehet. Valójában még az sem, mivel a szubjektív kibékülés csak az objektív kibékülés alapján lehetséges. Tulajdonképpen összekeveri Istennek az ember üdvözítésére irányuló módszerét az ember üdvözültségének megtapasztalásával azáltal, hogy az engesztelést magát a hívő életében fellelhető hatásaival azonosítja a Krisztussal való egységben.

4. Végül, ez az elmélet elbukik a saját alapelvén. Kétségtelenül igaz, hogy a szükséges szenvedés, azaz a szenvedés bizonyos üdvözítési célokból, ami nem valósítható meg más módon, mély benyomást kell, hogy gyakoroljon. Ám az önkéntes szenvedés, mely teljességgel szükségtelen és kéretlen, nos az egészen más. Ténykérdés, hogy ilyet a keresztyén lelkiismeret nem fogad el.

D. A példamutatás elmélete

Ezt az elméletet a szociniánusok javasolták a tizenhatodik században a reformátusok ama elméletével szemben, hogy Krisztus helyettesítő módon szerzett engesztelést az emberiség bűnéért. Az elmélet alapelve az, hogy Istenben nincs megtorló igazságosság, mely abszolút és elkerülhetetlen módon követeli, hogy a bűnt megbüntessék. Az Ő igazságossága nem akadályozza meg Őt abban, hogy megbocsásson annak, akinek csak akar anélkül, hogy bármiféle elégtételt követelne. Krisztus halála nem szerzett engesztelést a bűnért, s Istent sem indította fel arra, hogy megbocsássa a bűnt. Krisztus azzal üdvözíti az embereket, hogy megmutatja nekik a hit és engedelmesség útját, mint az örökélethez vezető utat azáltal, hogy megmutatja nekik a tényleges engedelmesség példáját mind életében, mind halálában, s arra buzdítja őket, hogy éljenek hasonló életet. Ez a nézet valójában nem állít fel közvetlen kapcsolatot Krisztus halála és a bűnösök üdvössége között. Mégis azt vallja, hogy Krisztus

haláláról mondható, hogy jóvátette az ember bűnét annak a ténynek a fényében, hogy Krisztus, haláláig tartó engedelmessége jutalmául hatalmat kapott arra, hogy örökéletet adjon a hívőknek. Ez az elmélet több okból is megkérdőjelezendő.

1. Ez valójában néhány ókori eretnekség felélesztése és összekotyvasztása: a pelagiánizmusé, mely tagadta az ember romlottságát, és ragaszkodott az ember természetes, önmagát üdvözíteni tudó képességéhez; az adopcionista elméleté, mely szerint az ember Krisztus engedelmessége következtében örökbe fogadtatott, hogy Isten messiási Fia legyen; Scotus tantételéé a önkényes akaratról Istenben; valamint egyes korai egyházatyáknak Krisztus példájának megváltói hathatósságára helyezett hangsúlyáé. Következésképpen nyitva áll minden ellenvélemény előtt, melyeket eme nézetek bármelyikével szemben fogalmaztak meg.

2. Teljességgel bibliaellenes Krisztusnak, mint pusztán kiváló tulajdonságokkal megáldott embernek az elképzelésével; a bűnnel kapcsolatos nézetével, melyben a bűn jellegének, mint bűnösségnek a Szentírás által való oly erőteljes kihangsúlyozása teljességgel figyelmen kívül marad; Krisztus életének megváltói jelentőségére helyezett egyoldalú hangsúlyával; valamint Krisztus halálának mártírhalálként történő bemutatásával, miközben képtelen számot adni Krisztus egyáltalában nem mártír-jellegű szenvedéseiről a kereszten.

3. Nem képes számot adni azok üdvösségéről, akik a megtestesülést megelőzően éltek, valamint a csecsemőkéről sem. Ha Krisztus élete és szenvedései pusztán csak példamutató jellegüknél fogva üdvözítik az embereket, akkor természetes módon felmerül a kérdés, hogy miképpen válik ez azok hasznára, akik Krisztus eljövetele előtt éltek, illetve azokéra, akik csecsemőkorban haltak meg. Mégis létezik világos bibliai bizonyítéka annak a ténynek, hogy Krisztus a hathatósságának tekintetében visszamenőleges is volt, s hogy a kisgyermekek is osztoznak engesztelő halálának előnyeiben.

4. Sőt, miközben tökéletesen igaz, hogy Krisztust a Szentírás példaként is elénk állítja, Ő sohasem olyan példaként kerül bemutatásra, amit a hitetlen bűnösöknek követniük kellene, s ami üdvözíti őket, ha ezt megteszik. Krisztus példája olyan, amit csak az Ő népe képes követni, s amelyet még ők is csak távolról képesek megközelíteni. Ő a mi Megváltónk már azelőtt, hogy a példaképünk lenne.

E. A kormányzati elmélet

A kormányzati elmélet összekötő kapocs akart lenni az engesztelés tantételének a reformátorok által tanított változata, valamint a szociniánus nézet között. Tagadja, hogy Isten igazsága szükségszerűen megköveteli, hogy a törvény minden követelményének eleget tegyenek. A törvény csak Isten akaratának a terméke, ezért Ő képes azt megváltoztatni, vagy akár még hatályon kívül is helyezni, amint akarja. Bár a szigorú jogosság szerint a bűnös rászolgált a halálbüntetésre, azt az ítéletet nem hajtották szigorúan végre, mert a hívők szabaddá tétettek. Számukra a büntetés félretétetett, mégpedig szigorú elégtétel nélkül. Krisztus valóban nyújtott némi elégtételt, de ez csak névleges ekvivalense volt az ember miatti büntetésnek, valami, amit Isten hajlandó volt elfogadni. Ha felmerül a kérdés, hogy Isten miért nem bocsátotta meg egyenesen a büntetést, amit megtehetett volna, a válasz az, hogy ki kellett mutatnia bizonyos módon a törvény sérthetetlen természetét, valamint a bűnnel szembeni szent nemtetszését, annak érdekében, hogy Ő, a világegyetem erkölcsi Uralkodója képes legyen fenntartani ezt az erkölcsi kormányzást. Ezt az elméletet először Grotius támogatta, majd elfogadta Wardlaw és néhány új-angliai teológus, de támogatásra lel Dale, A. Cave, Miley, Creighton, és mások kortárs munkáiban is. A következő ellenvetéseket lehet vele szemben megfogalmazni:

1. Nyilvánvalóan hamis alapelvekre támaszkodik. Eszerint az elmélet szerint a törvény nem Isten lényegi természetének, hanem csak önkényes akaratának kifejeződése; s az

úgynevezett büntetés célja nem az igazság kielégítése, hanem csak az emberek visszatartása a törvény jövőbeni megsértéseitől.

2. Bár mondható, hogy tartalmaz valós elemet, nevezetesen azt, hogy a Krisztusra kiszabott büntetés egyúttal eszköz is az isteni kormányzás érdekeinek bebiztosításához, elköveti azt a hibát, hogy ezt teszi meg az engesztelés fő céljának, amit pedig valaki a Szentírás világosságában csakis másodlagos célnak tekinthet.

3. Méltatlanul mutatja be Istent. Ő kezdetben fenyegeti az embert azért, hogy eltérítse a vétkezéstől, de nem hajtja végre a beígért büntetést, hanem helyettesíti azt valamivel a Krisztusra kiszabott büntetésen belül. Majd ismét fenyegeti azokat, akik nem fogadják el Krisztust. De hogyan is lehetne bármiféle bizonyosságunk arra nézve, hogy Ő valóban be is váltja a fenyegetését?

4. Ellentétes a Szentírással is, mely természetesen úgy mutatja be Krisztust engesztelését, mint Isten igazságosságának szükségszerű kijelentését, mint a törvény büntetésének végrehajtását, mint áldozatot, mellyel Isten megbékélt a bűnössel, s mind a bűnösök üdvösségének érdemi okát.

5. Mint az erkölcsi befolyás és a példamutatás elméletei, ez sem képes megmagyarázni, hogy az ószövetségi szentek miképpen üdvözülnek. Ha a Krisztusra kiszabott büntetés csak az embereknek a bűntől való visszatartásáért történt, akkor nincsen visszamenőleges jelentősége. Akkor viszont miképpen üdvözültek az ószövetségi kor emberei, s miképpen volt Isten erkölcsi kormányzása azokban az időkben fenntartva?

6. Végül, ez az elmélet is megbukik a saját alapelvén. A büntetés valódi végrehajtása tehetne mélyenszántó benyomást a bűnösre, s működhetne valódi visszatartó erőként, ha az ember vétkezése, vagy nem vétkezése az ember természetes állapotában is csak a saját akaratától függene; ám efféle befolyást aligha gyakorolna az igazságnak csak színlelt bemutatása, mely Istennek a törvény iránti fokozott törődését hivatott bemutatni.

F. A misztikus elmélet

A misztikus elmélet annyiban közös az erkölcsi befolyás elmélettel, hogy ez is kizárólagosan úgy fogja fel az engesztelést, mint hatásgyakorlást az emberre és változás előidézését benne. Ugyanakkor különbözik az erkölcsi befolyás elméletétől abban, hogy az emberben előidézett változást nem elsősorban az ember tudatos életében végbemenő erkölcsi változásnak tekinti, hanem mélyebb változásnak a tudatalatti életben, mely titokzatos úton megy végbe. Ennek az elméletnek az alapelve nem más, mint hogy a megtestesülés, az isteni élet azért lépett be az emberiség életébe, hogy az isteni szintjére emelje fel azt. Az emberi természet, mellyel Krisztus rendelkezett, nem volt mentes a vele született romlottságtól és az erkölcsi gonoszra való hajlamtól, de a Szentlélek hatására visszatartatott ennek a romlottságának a tényleges bűnben való kifejeződésétől, fokozatosan megtisztult, s az Ő halálában teljességgel kiirtatott belőle az eredendő romlottság és újraegyesült Isten természetével. Krisztus úgy lépett be az emberiség életébe, mint átalakító kovász, s az ennek eredményeképpen fellépő átalakulás alkotja az Ő megváltását. Ez valójában az elmélete, bár bizonyos eltérésekkel a részleteket illetően, Scleiermachernek, Edward Irvingnek, Menkennek és Stiernek. Még Kohlbrügge is hajlott látszólag az elfogadására bizonyos mértékig. Azonban a következő nehézségek terhelik:

1. Nem veszi figyelembe az ember bűnösségét. A Szentírás szerint az ember bűnösségét el kell törölni annak érdekében, hogy a beszennyeződéstől megtisztítható legyen, viszont a misztikus elmélet a bűnösség figyelmen kívül hagyásával csak a bűn szennyezésének eltávolításával foglalkozik. Nem ismeri a megigazulást, s az üdvösséget úgy fogja fel, mint a szubjektív megszentelődésben foglaltatott dolgot.

2. Hamis alapelvekre támaszkodik, ahol a világegyetem természeti rendjében megtalálja Isten akaratának és természetének kimerítő kifejeződését, a bűnt pusztán a világban jelen levő erkölcsi gonoszság erejének tekinti, ami nem foglal magában bűnösséget, és nem szolgál rá a büntetésre, továbbá úgy tekint a büntetésre, mint a világegyetem törvényének a bűnös elleni reakciójára, de egyáltalán nem mint Istennek a bűnnel szembeni személyes haragja kijelentésére.

3. Ellentmond a Szentírásnak, ahol Krisztust is osztozni láttatja a bűn szennyezettségében és az öröklött romlottságban, s az Ő halálának szükségességét az Ő saját bűnös természetéből vezeti le (ezt nem mindenki teszi meg). Így cselekedvén lehetetlenné teszi, hogy a bűntelen Megváltónak tekintsük Őt, aki pontosan a bűntelensége miatt veheti át a bűnösök helyét és fizetheti ki helyettük a büntetést.

4. Nem ad választ a kérdésre, hogy azok, akik a megtestesülés előtt éltek, miképpen osztozhatnak Jézus Krisztus megváltásában. Ha Krisztus valamiféle realisztikus módon távolította el a bűn szennyezését a földi élete során, s most is folytatja ennek eltörlését, s ha az emberek üdvössége ettől a szubjektív folyamattól függ, akkor miképpen osztozhatnak az ószövetségi szentek az üdvösségben?

G. A helyettesítő megtérés elmélete

McLeod Campbell eme elméletét nevezik a szimpátia és azonosulás elméletének is. Ez azon az indokolatlan feltevésen alapszik, hogy a tökéletes megtérés elegendő engesztelés lenne a bűnért, ha az ember képes lenne erre, mert nem képes rá. Nos Krisztus ajánlotta fel Istennek az emberiség nevében a megkövetelt megtérést, s ezzel teljesítette a megbocsátás feltételeit. Munkája valójában a bűn helyettesítő megvallásában foglaltatott benne az ember nevében. Természetes módon felmerül a kérdés, hogy Krisztus halála miképpen viszonyul ehhez a helyettesítő megtéréshez és bűnvalláshoz. S a válasz az, hogy Krisztus az Ő szenvedéseivel és halálával együttérző módon belépett az Atyának a bűnnel kapcsolatos ítéletébe, kimutatta a bűn szörnyűségét és megítélte a bűnt, s erre az Atya úgy tekintett, mint a bűneink tökéletes megvallására. A bűnnek ez a megítéltetése azért is történt, hogy létrehozza az emberben azt a szentséget, amit Isten a bűnös emberiségtől követel meg. Az elméletet az alábbi nehézségek sújtják:

1. Könnyen megérthető, hogy Krisztus, mint ember képes volt együttérző módon belépni megpróbáltatásainkba és kísértéseinkbe, s gyengeségeink megérzésébe, de egyáltalában nem világos, hogy a megtestesülés miképpen tette lehetővé a számára, hogy testvériség-érzetbe lépjen velünk *a bűneinket illetően*. Ő bűntelen volt, teljesen idegen a bűn, mint egy romboló erő számára az élete során, következésképpen aligha volt képes azonosítani Magát erkölcsi értelemben a bűnösökkel.

2. Míg azt el lehet ismerni, hogy a Szentírás szerint Krisztus együtt érzett a bűnösökkel, akiket megmenteni jött, ez az együttérzés természetesen nem úgy jelenik meg, mint megváltói munkájának egésze, vagy legfontosabb része. Minden hangsúly azon a tényen alapszik, hogy Ő helyettesítő módon hordozta el azokat a büntetéseket, melyek a bűnösöket sújtották volna és az engedelmesség életével eleget tett a törvény követelményeinek. Ez az elmélet viszont, miközben elismeri Isten visszamenőleges igazságosságát és a bűn érdemtelenségét, mégis tagadja a büntetőjogi helyettesítés szükségességét és lehetségességét, s azt állítja, hogy Krisztusnak a bűnösökért végzett munkája nem az Ő érettük való szenvedéseiben, hanem a bűneik helyettesítő megvallásában rejlett.

3. Az elmélet hibás alapelvekre épül, nevezetesen hogy a bűn nem feltétlenül teszi az embert büntetőjogilag felelőssé; hogy Isten igazságossága és szentsége magától értetődően kiált objektív engesztelésért; hogy a megváltó segítség szükségessége csakis abból következik, hogy az ember képtelen igazán megtérni.

4. Végül, a helyettesítő bűnvallás, amiképpen ez az elmélet sugallja, valójában fogalmi ellentmondás. A bűnvallás valami teljességgel szubjektív dolog, s ahhoz, hogy érvényes legyen, személyesnek kell lennie. Ez a személyes bűntudat kifejeződése, s hatásait tekintve is személyes. Nehéz meglátni, miképpen képes egy efféle helyettesítő megtérés másokat mentesíteni a megtérés kötelezettsége alól. Sőt, ennek az elméletnek bibliai alapja sincs.

VI. Az engesztelés célja és mértéke

A. Az engesztelés célja

Az engesztelést arra szánták, hogy befolyásolja Istennek a bűnösök iránti viszonyulását, Krisztus, mint az üdvösség közbenjárói szerzőjének állapotát és helyzetét, valamint a bűnös állapotát és helyzetét.

1. HATÁSA ISTEN VONATKOZÁSÁBAN. Először azt kell kihangsúlyozni, hogy az engesztelés semmiféle változást sem eredményezett Isten belső lényében, ami változhatatlan. Az egyetlen változás, amit eredményezett, az Isten viszonyulásának változása volt az Ő engesztelő szeretetének tárgyai iránt. Ő kiengesztelődött azok iránt, akik bírói haragjának tárgyai voltak. Ez azt jelenti, hogy haragja lecsillapodott a bűneik áldozati elfedésével. Az engesztelést nem szabad úgy bemutatni, mint Isten szeretetének mozgatórugóját, mert ez már az Ő szeretetének kifejeződése volt. Gyakorta ábrázolják úgy, az elégtételi elmélet alapján, mintha Isten nem volna képes szeretni a bűnöst mindaddig, amíg az Ő jogos követeléseit ki nem elégítik. Ám ilyenkor nem veszik figyelembe a tényt, hogy Krisztus már Isten szeretetének ajándéka, Jn3:16. Ugyanakkor tökéletesen igaz, hogy az engesztelés eltávolította az akadályokat Isten megváltó szeretetének kinyilvánítása előtt a bűnösöknek való megbocsátásban és a megszentelésükben, Isten igazságának és a törvény követelményeinek kielégítése útján, mind szövetségi, mind büntetőjogi vonatkozásban.

2. HATÁSA KRISZTUS VONATKOZÁSÁBAN. Az engesztelés bebiztosította Krisztusnak, mint Közbenjárónak a sokrétű jutalmát. Ő nevezte ki az életadó Lelket, az üdvösség minden áldásának kimeríthetetlen forrását a bűnösök számára. Ezeket kapta:

a. Mindent, ami megdicsőüléséhez tartozott, beleértve jelenlegi messiási dicsőségét is. Ezért imádkozott a főpapi imájában már előre úgy, mintha a munkája már elvégeztetett volna: „És most te dicsőíts meg engem, Atyám, te magadnál azzal a dicsőséggel, a mellyel bírtam te nálad a világ létele előtt”, Jn17:5.

b. Azon ajándékok és kegyességek teljességét, amikben az Ő népét részesíti. Ezért olvassuk a Zsolt68:19-ben: „Felmentél a magasságba, foglyokat vezettél, adományokat fogadtál emberekben: még a pártütők is ide jönnek lakni, oh Uram Isten!” Pál ezt Krisztusra alkalmazza az Ef4:8-ban.

c. A Szentlélek ajándékát az Ő misztikus Testének megalkotásához, valamint engesztelő munkája gyümölcsinek szubjektív alkalmazásához. Ez nyilvánvaló Péternek Pünkösdkor elmondott szavaiból: „Annakokáért az Istennek jobbja által felmagasztaltatván, és a megígért Szent Lelket megnyervén az Atyától, kitöltötte ezt, a mit ti most láttok és hallotok”, Csel2:33.

d. A Föld végső határait birtokul és a világot, hogy uralkodjon benne. Ez volt az egyik Neki tett ígéret: „Kérjed tőlem és odaadom néked a pogányokat örökségül, és birtokodul a föld határait”, Zsolt2:8. Az, hogy ez az ígéret beteljesedett, nyilvánvaló a Zsid2:6-9-ből.

3. HATÁSA A BŰNÖS VONATKOZÁSÁBAN.

a. Az engesztelés nemcsak lehetségessé tette az üdvösséget a bűnös számára, hanem valójában bebiztosította azt. Ezen a ponton a kálvinisták vitába szállnak a római katolikusokkal, lutheránusokkal, arminiánusokkal és mindazokkal, aki az egyetemes engesztelést tanítják. Ők azt vallják, hogy Krisztus engesztelése mindössze csak lehetségessé tette az üdvösséget, de nem tette biztossá azok számára, akiknek felkínáltatik. A kálvinista azonban azt tanítja, hogy az engesztelés érdemlegesen bebiztosította a megváltás munkájának alkalmazását azok számára, akiknek szánták, s így biztossá tette a teljes üdvösségüket.

b. Bebiztosította azok számára, akiknek szánták: (1) a helyes jogalapot a megigazításon keresztül. Ez magában foglalja a bűnök bocsánatát, a gyermekként való örökbefogadást és a jogot az örökkévaló örökséghez. (2) A hívőknek Krisztussal való misztikus egységét az újjászületésen és a megszentelődésen keresztül. Ez tartalmazza az óember fokozatos halálra adását és az új ember fokozatos felöltözését Jézus Krisztusban. (3) Végső mennyei boldogságukat az Istennel való közösségben Jézus Krisztuson keresztül, szubjektív megdicsőülésben, s az örökélet élvezetében egy új és tökéletes teremtésben. Mindez világosan elhárítja az engesztelés büntetőjogi helyettesítő tantételével szemben oly gyakran megfogalmazott ellenvetést, miszerint nincs erkölcsi vonzata, és nem kínál alapot a megváltottak erkölcsi életéhez. Még azt is lehet mondani, hogy ez az engesztelés egyetlen olyan tantétele, mely biztos alapot kínál a valódi erkölcsi élethez, ahhoz az élethez, mely a szívben gyökerezik a Szentlélek működésén keresztül. A megigazulás egyenesen vezet a megszentelődéshez.

B. Az engesztelés mértéke

1. A DOLOG PONTOSAN. A kérdés, mellyel itt foglakozunk nem az, hogy (a) vajon a Krisztus által nyújtott elégtétel elegendő-e minden ember üdvösségéhez, mivel ezt mindenki elismeri; (b) hogy az üdvjavak vajon mindenki számára megadatnak-e mert a nagy többsége azoknak, akik az egyetemes engesztelést tanítják, maguk sem hiszik, hogy valamennyi ember ténylegesen üdvözül is; (c) hogy az üdvösség *bona fide*-je mindenki számára adatik-e, akik csak hallják az evangéliumot a megtérés és a hit feltételével, mivel a református egyházak ezt nem kérdőjelezik meg; (d) s hogy Krisztus halálának bármely gyümölcse előnyére szolgál-e az elvetetteknek az Isten népével való szoros kapcsolatuk következtében, mivel pontosan ezt tanítja sok református tanító. Viszont, a kérdés vonatkozik az engesztelés mikéntjére. Vajon az Atya Krisztus elküldésével, s Krisztus pedig a világba való eljövetelekor a bűnért való engesztelés végett *azzal a céllal tették ezt, hogy csak a választottakat, vagy minden embert üdvözítsenek?* Ez a kérdés és csakis ez a kérdés.

2. A REFORMÁTUS ÁLLÁSPONT KINYILATKOZTATÁSA. A református álláspont az, hogy Krisztus a választottak, és csakis a választottak tényleges és bizonyos üdvözítése céljából halt meg. Ez egyenlő annak kimondásával, hogy Ő abból célból halt meg, hogy csak azokat üdvözítse, akikre valóban alkalmazza megváltó munkájának javait. Különböző kísérleteket tettek a magukat reformátusnak mondó körökben, hogy módosítsák ezt az álláspontot. A holland arminiánusok azt vallották, hogy Krisztus azért halt meg, hogy az üdvösséget lehetségessé tegye kivétel nélkül minden ember számára, bár nem mindenki fog üdvözülni. Az üdvösség alacsonyabbrendű szinten kínáltatik neki, mint Ádámnak, nevezetesen a hit és az evangéliumi engedelmesség alapján, melynek eleget tehetnek Isten általános, vagy elégséges kegyelmének segítségével, mely minden embernek megadatik. A kálvinista univerzalisták megpróbáltak félúton megállni a református és az arminiánus álláspont között. Ők különbséget tettek Isten kétféle elrendelése között: (a) Elrendelés, mellyel elküldte Krisztust a világba, hogy engesztelő halálával mindenkit üdvözítsen a Benne való hit feltételével. Mivel azonban Isten látta hogy ez a cél nem valósul meg, mivel senki sem fogja elfogadni Krisztust hit által, első elrendelése után hozott egy másodikat is. (b) Ezzel a második elrendeléssel bizonyos számú választottnak speciális kegyelmet adott annak érdekében, hogy hitet nemzzen a szívükben és biztosítsa üdvösségüket. Ezt a kételkedő és nagyon elégtelen nézetet vallották a saumuri iskola (Cameron, Amyraldus, és Testardus), valamint olyan angol tanítók, mint Wardlaw, John Brown és James Richards. Egyes új-angliai teológusok, mint Emmons, Taylor, Park és Beman nagyjából hasonló nézeteket vallottak. Skócia Marrow-emberei teljességgel ortodoxok voltak annak fenntartásában, hogy Krisztus csak a választottakért halt meg, bár közülük néhányan olyan kifejezéseket használtak, melyek az

engesztelés általánosabb vonatkozásaira mutattak. Azt mondták, hogy Krisztus nem halt meg mindenkiért, de most hogy Ő halott, mindenki számára hozzáférhető. Isten adakozó szeretete, ami egyetemes, arra vezette Őt, hogy az ajándékozás cselekedetével minden ember számára megadja, s ez az alapja az üdvösség egyetemes felkínálásának. Az Ő kiválasztó szeretete azonban, ami különleges, csak a választottak üdvösségét eredményezi. A Marrow-emberek között a legfontosabbak Hog, Boston és a két Erskines voltak.

3. A KORLÁTOZOTT ENGESZTELÉS BIZONYÍTÉKAI. A következő bizonyítékok adhatók a korlátozott engesztelés tantételére:

a. Először is leszögezhető, hogy Isten tervei mindig bizonyosan hatékonyak, s az ember cselekedeteivel nem hiúsíthatók meg. Ez vonatkozik az emberek üdvözítésére is a mi Urunk Jézus Krisztus halála által. Ha az Ő szándéka az emberek üdvözítése volt, akkor ez a cél nem hiúsítható meg az emberek hitetlensége által. Mindenütt elismerik, hogy az emberek csak korlátozott számban fognak üdvözülni. Következésképpen csak az üdvözülők azok, akiket Isten üdvözíteni szándékozott.

b. A Szentírás újra és újra elkülöníti azokat, akikért Krisztus letette az életét, mégpedig oly módon, ami nagyon határozott korlátozásra mutat. Azokat, akikért Ő szenvedett és meghalt, a Szentírás változatosan „az Ő juhainak”, Jn10:11,15, „Az Ő Egyházának”, Csel20:28, Ef5:25-27, „az Ő népének”, Mt1:21, és „a választottaknak” nevezi, Rm8:32-35.

c. Krisztus áldozati munkája és az Ő közbenjáró munkája egyszerűen csak két összetevője az Ő engesztelő munkájának, tehát az egyik kiterjedése nem lehet nagyobb, mint a másiké. S Krisztus nagyon határozottan lekorlátozza közbenjárói munkáját, mikor ezt mondja: „Én ezekért könyörgök: nem a világért könyörgök, hanem azokért, a kiket nékem adtál, mert a tiéid”, Jn17:9. Miért kellene közbenjárói munkáját korlátoznia, ha megfizette az árat mindenkiért?

d. Azt is meg kell említeni, hogy a tantétel, mely szerint Krisztus azért halt meg, hogy minden embert üdvözítsen, logikailag az abszolút univerzalizmushoz vezet, azaz ahhoz, hogy minden ember ténylegesen üdvözül is. Lehetetlen, hogy akikért Krisztus megfizette az árat, akiknek a bűnössége eltöröltetett, elvesszenek emiatt a bűnösség miatt. Az arminiánusok nem állhatnak meg a félúton, hanem a teljes utat végig kell járniuk.

e. Ha azt mondják, amit sokan meg is tesznek, hogy az engesztelés ugyan egyetemes volt, de annak alkalmazása csak részleges; hogy Ő mindenki számára lehetségessé tette az üdvözülést, de csak korlátozott számú embert üdvözít – akkor rá kell mutatni, hogy létezik egy szétválaszthatatlan kapcsolat az üdvösség megvásárlása és tényleges adományozása között. A Biblia világosan tanítja, hogy Krisztus engesztelő munkájának célja és hatása nemcsak az üdvösség egyszerűen lehetségessé tétele, hanem Isten és ember kibékítése, s az örökkévaló üdvösség tényleges birtokbaadása az embereknek, azé az üdvösségé, amit sokan nem fognak megszerezni, Mt18:11, Rm5:10, 2Kor5:21, Gal1:4, 3:13, Ef1:7.

f. S ha azt állítják, hogy Isten és Krisztus célja nyilvánvalóan feltételes volt, a hittől és az ember engedelmességétől függött, akkor fel kell hívni a figyelmet arra a tényre, hogy a Biblia világosan tanítja, hogy Krisztus az Ő halálával megvásárolta a hitet, a megtérést és a Szentlélek munkájának összes egyéb hatását az Ő népe számára. Következésképpen nincsenek olyan feltételek, melyek beteljesülése egyszerűen az ember akaratától függene. Az engesztelés bebiztosítja az üdvösség megszerzése végett beteljesítendő feltételek beteljesülését is, Rm2:4, Gal3:13.14, f1:3-4m 2:8, Fil1:29, 2Tim3:5-6.

4. A KORLÁTOZOTT ENGESZTELÉS TANTÉTELÉVEL SZEMBEN MEGFOGALMAZOTT ELLENVETÉSEK. Ezeket az alábbiak szerint csoportosíthatjuk:

a. Léteznek igehelyek, melyek azt tanítják, hogy Krisztus a világért halt meg, Jn1:29, 3:16, 6:33,51, Rm11:12,15, 2Kor5:19, 1Jn2:2. Az ezekre az igehelyekre alapozó ellenvetés abból az alaptalan feltételezésből indul ki, hogy a „világ”, ahogyan itt használatos, azt jelenti, hogy „minden egyén, akik az emberi fajt alkotják”. Ha ez nem így lenne, akkor az erre alapozó

ellenvetésnek nem volna értelme. A Szentírásból azonban tökéletesen világos, hogy a „világ” fogalomnak több jelentése is van, amint azt az alábbi igehelyek puszta elolvasása is bizonyítja: Lk2:1, Jn1:10, Csel11:28, 19:27, 24:5, Rm1:8, Kol1:6. Az is kiderül, hogy mikor az emberekre vonatkozik, nem mindig foglal magában minden embert, Jn7:4, 12:19, 14:22, 18:20, Rm11:12,15; ezen igehelyek némelyikében nem jelenthet minden embert. Ha ez lenne a jelentése a Jn6:33,51-ben, akkor abból az következne, hogy Krisztus *voltaképpen minden embernek életet ad,* azaz *mindenkit üdvözít*. Ez pedig több annál, mint amiben az ellenfeleink hisznek. A Rm11:12,15-ben a „világ” szó nem foglalhat magában mindent, mivel a szövegösszefüggés nyilvánvalóan kizárja Izraelt, s mivel ezzel a feltevéssel ezek az igehelyek többet bizonyítnának, mint szándékolt, nevezetesen *hogy Krisztus engesztelő munkájának gyümölcsei valójában mindenkire vonatkoznak*. Azt a tényt azonban megtaláljuk ezekben az igehelyekben, hogy a „világ” szó időnként annak jelzésére használatos, hogy az ószövetségi partikularizmus a múlté, és utat adott az újszövetségi univerzalizmusnak. Az evangélium áldásai kiterjedtek minden nemzetre, Mt24:14, Mk16:15, Rm1:5, 10:18. Valószínűleg ez a kulcs a „világ” szó magyarázatához az olyan igehelyeken, mint Jn1:29, 6:33,51, 2Kor5:19, és 1Jn2:2. Dr. Shedd úgy véli, hogy a „világ” szó minden nemzetet jelöl a Mt26:13, Jn3:16, 1Kor1:21, 2Kor5:19 és 1Jn2:2 igehelyeken, de azt tartja, hogy más helyen a hívők világát jelenti, vagy az Egyházat Jn6:33,51, Rm4:13, 11:12,15. Kuyper és Van Andel szintén úgy hiszik, hogy ez a szó jelentése egyes igehelyeken.

b. Szorosan kapcsolódva az előző pontban vizsgált igehelyekhez léteznek azok, melyek arról beszélnek, hogy Krisztus mindenkiért meghalt, Rm5:18, 1Kor15:22, 2Kor5:14, 1Tim2:4,6, Tit2:11, Zsid2:9, 2Pt3:9. Természetesen ezen igehelyek mindegyikét abban a szövegösszefüggésben kell értelmezni, amelyikben találjuk. Például, a szövegösszefüggés világosan megmutatja, hogy a „mindenki”, vagy „minden ember” a Rm5:18-ban és az 1Kor15:22-ben csak azokat foglalja magában, akik Krisztusban vannak, szembeállítván mindazokkal, akik Ádámban vannak. Ha a „mindenki” szót ezeknél az igehelyeknél nem korlátozott értelemben vesszük, akkor nemcsak azt fogják tanítani, hogy Krisztus mindenkiért meghalt, de azt is, hogy Ő valójában mindenkit üdvözít, kivétel nélkül. Azaz, az arminiánus ismét bekényszerül az abszolút univerzalista táborába, ahová nem akar tartozni. Hasonló korlátozást kell alkalmazni a 2Kor5:14 és a Zsid2:9 értelmezésénél is, v. ö. 10. vers. Ellenkező esetben túl sokat bizonyítanának, azaz nem bizonyítanának semmit. Mindezen igehelyeken a „mindenki” szó egyszerűen csak mindenkit jelent, akik Krisztusban vannak. A Tit2:11 esetében, mely Isten kegyelmének a megjelenéséről beszél, amely „megjelent… minden embernek”, a szövegösszefüggés világosan megmutatja, hogy a „minden ember” valójában mindenféle embert jelent. Ha a „mindent” nem korlátozzuk, ez az igehely is egyetemes üdvösséget fog tanítani. Az 1Tim2:4-6, Zsid2:9, 2Pt3:9 Isten arra vonatkozó, kijelentett akaratára utalnak, hogy mind a zsidók, mind a pogányok üdvözüljenek, de semmi olyasmit nem sugall, hogy létezne egyetemes szándék az engesztelésben. Még Moses Stuart is, aki hisz az egyetemes engesztelésben, elismeri, hogy ezeken a helyeken a „mindenki” szó nem vehető egyetemes értelemben.

c. Az igehelyek harmadik osztálya, mely látszólag a korlátozott engesztelés ellen szól, azokból áll, melyek azt a lehetőséget látszanak sugallni, hogy azok, akikért Krisztus meghalt, elmulasztják megszerezni az üdvösséget. A Rm14:15 és a vele párhuzamos 1Kor8:11 említhető mindenekelőtt. Egyes kommentátorok azon a véleményen vannak, hogy ezek az igehelyek nem utalnak örökkévaló megsemmisülésre, de valószínűbb, hogy mégis. Az apostol egyszerűen csak ki akarja erőteljesen emelni egyes szilárdabb egyháztagok szívtelen viselkedését. Ezek valószínűleg megsértették a gyengébb egyháztagokat, akik emiatt elbotlottak, a lelkiismeretükkel ellentétesen cselekedtek és a lefelé vezető útra léptek, melynek természetes eredménye, ha folytatódik, a pusztulás. Míg Krisztus az életét adta ezekért az emberekért, ők, a viselkedésükkel, a pusztulás felé terelték őket. S hogy ez a megsemmisülés végül nem fog

bekövetkezni, az nyilvánvaló a Rm14:4-ből: Isten kegyelme által meg fognak állni. Itt tehát, amint Dr. Shedd mondja, „egy feltételezéssel van dolgunk a vita kedvéért olyasmiről, ami nem fog megtörténni és nem is történhet meg", ugyanúgy, ahogyan az 1Kor13:1-3-ban, és a Gal1:8-ban is van. Másik, némileg hasonló igehelyet találunk a 2Pt2:1-ben, ami mellé odasorolható a Zsid10:29 is. A legvalószínűbbnek tűnő magyarázatot ezekre Smeaton adja, mint Piscator és a holland annotációk magyarázója. Nevezetesen „hogy ezek a hamis tanítók a saját foglalkozásuknak és a jóindulat ítéletének megfelelően vannak leírva. Ők megváltott embereknek adták ki magukat és az Egyház így tekintette őket, amíg megmaradtak az ő közösségében".[211]

d. Végül, létezik ellenvetés, melyet az üdvösség *bona fide* ajánlatából alkottak. Hiszünk abban, hogy Isten „álcázatlanul", azaz őszintén, vagy jó hitben hív fel mindenkit, akik hallják az evangéliumot, hogy higgyenek és kínálja nekik az üdvösséget a hit és a megtérés útján. Nos, az arminiánusok azt vallják, hogy efféle üdvajánlatot nem tehetnek azok, akik abban hisznek, hogy Krisztus csak a választottakért halt meg. Ezt az ellenvetést már megfogalmazták a dordrechti zsinat idején, de érvényességét nem tudták megalapozni. A következő megjegyzéseket tehetjük válaszképpen: (1) Az üdvajánlat a hit és a megtérés útján nem akar kijelentés lenni Isten titkos tanácsvégzéséről, konkrétabban az Ő arra irányuló céljáról, hogy Krisztust a bűnért való engesztelésként odaadja. Ez egyszerűen üdvígéret mindazok számára, akik Krisztust hittel elfogadják. (2) Ez az ajánlat, amennyiben egyetemes, mindig a hit és a megtérés feltételéhez kötött. Sőt, ez olyan hit és megtérés feltételéhez kötött, ami az ember szívében csakis a Szentlélek működése által munkálódhat ki. (3) Az üdvösség egyetemes ajánlata nem tartalmazza azt a kijelentést, hogy Krisztus minden emberért elvégezte az engesztelést, akik csak hallják az evangéliumot, s hogy Isten valóban üdvözíteni akarja valamennyit. Ebben csak az alábbiak foglaltatnak benne: (a) annak bemutatása, hogy Krisztus engesztelő munkája önmagában elegendő minden ember megváltásához, (b) ama hit és megtérés valós természetének leírása, melyek ahhoz szükségesek, hogy valaki Krisztushoz jöjjön, (c) annak bejelentése, hogy mindenki, aki igaz hittel és megtéréssel jön Krisztushoz, megkapja az üdvösség áldásait. (4) Nem az igehirdető dolga összhangba hozni Istennek a bűnösök megváltására vonatkozó titkos tanácsvégzését az Ő kijelentett akaratával, amint az megfogalmazódik az egyetemes üdvajánlatban. Ő csak hivatalos nagykövet, akinek feladata az Úr akaratának kivitelezése az evangélium hirdetése útján, különbségtétel nélkül. (5) Dr. Shedd mondja: „Krisztus engesztelése javainak egyetemes felkínálása Isten önös elégedettségének akaratából származik, Ez33:11… Isten joggal szólíthatja fel az elvetetteket olyasmire, amiben Ő örömét leli egyszerűen azért, mert Ő örömét leli ebben. Az isteni vágyat nem befolyásolja az isteni elvettetés elrendelése".[212] Nagyon hasonló kijelentést idéz Turretintől is. (6) Az egyetemes üdvajánlat azt a célt szolgálja, hogy feltárja az embernek az evangéliummal való szembeszegülésében megnyilvánuló idegenkedését és makacsságát, valamint hogy a megbocsátás minden kiskapuját becsapja. Ha nem lett volna megtéve, a bűnösök mondhatnák, hogy ők boldogan elfogadták volna Isten ajándékát, ha felkínálták volna azt nekik.

5. AZ ENGESZTELÉS SZÉLESEBB KÖRŰ HATÁSA. Felmerülhet a kérdés, hogy vajon a Krisztus által a választottak, és csakis a választottak számára elvégzett engesztelésnek létezik-e bármiféle szélesebb körű hatása. Gyakran tárgyalják a kérdést a skót teológiában, miszerint Krisztus vajon nem halt-e meg *bármi más, mint üdvözítő értelemben* az elvetettekért is. Elemezték ezt egyes régebbi teológusok is, például Rutherford, Brown, Durham, és Dickson, de tagadó választ adtak rá. „Ők valójában", mondja Walker, „Krisztus halálának belső lényegi elégségességét vallották a világ, vagy világok megmentésére; ám ez teljesen független volt Krisztus céljától, vagy Krisztus eredményeitől. A kifejezést, miszerint Krisztus mindenért elégségesen halt meg, nem fogadták el, mivel az '-ért' látszólag a tényleges helyettesítés

[211] *The Doctrine of Atonement as Taught by the Apostles*, 447 .oldal
[212] *Dogm. Theol.* II. kötet 484. oldal

bizonyos valóságosságát foglalta magába".[213] Durham tagadta, hogy bármiféle kegyelmet kaptak volna az elvetettek, s élvezhették volna azt, amiről mondhatjuk, hogy Krisztus halálának gyümölcse, vagy java; egyidejűleg azonban fenntartotta, hogy Krisztus halálának bizonyos előnyös következményeinek ki kell hatniuk a bűnös emberekre, bár kétséges, hogy lehet-e ezeket áldásoknak tekinteni az ő esetükben. Ez volt Rutherford és Gillespie álláspontja is. Skócia Marrow-emberei, bár vallották, hogy Krisztus csak a választottak megmentéséért halt meg, az egyetemes üdvajánlatból arra következtettek, hogy Krisztus munkájának szélesebb körű hatásai is vannak, s hogy az, a saját szavaikkal nem más, mint „Isten az Atya, semmi más, mint az Ő az elveszett emberiség iránti szabad szeretete által indíttatva ajándékozta és adta minden embernek az Ő Fiát, Jézus Krisztust". Szerintük minden bűnös Krisztus végrendeletének örököse, de nem a kegyelmi szövetség lényegében, hanem *annak adminisztrációjában*, ám a végrendelet csak a választottak életében válik hatékonnyá. Álláspontjukat a skót egyház elítélte. Egyes református teológusok azt vallották, hogy Krisztus csak a választottakért szenvedett és halt meg, mégis sokan azok közül is javakhoz jutnak Krisztus keresztjéből – s ez is megfelel Isten tervének – akik nem fogadják el Krisztust hit által. Ők hiszik, hogy az általános kegyelem áldásai szintén Krisztus engesztelő munkájából származnak.[214]

S hogy Krisztus engesztelő munkájának az angyalvilágban is van jelentősége, az látszólag következik az Ef1:10-ből és a Kol1:20-ból. A dolgok a földön és a dolgok a mennyben Krisztusban, mint Főben (*anakephalaiosasthai*) foglaltatnak össze, Ef1:10, és a kereszt vére által békültek meg Istennel, Kol1:20. Kuyper azt vallja, hogy az angyalvilág, mely a Sátán bukásakor elvesztette a vezetőjét, Krisztus, mint Fő alatt szerveződött újra. Ez kibékítené, vagy egybeszerkesztené az angyalvilágot és az embervilágot egyetlen közös Fő alatt. Természetesen Krisztus nem az angyalok Feje abban a szervezeti értelemben, melyben az Egyház Feje. Végül, Krisztus engesztelő munkája új földet és új eget is eredményez, melyekben igazság lakozik, tökéletes lakóhelyként az új és megdicsőült emberiség számára, valamint dicsőséges szabadságot is, melyben az alacsonyabbrendű teremtmények szintén osztoznak, Rm8:19-22.

[213] *Scottish Theology and Theologians,* 80. oldal

[214] V. ö. Witsius, *De Verbonden*, II. kötet 9.4, Turretin, *Loc*. XIV. Q 14. Sec II, Cunningham, *Hist Theol*. II. kötet 332. oldal, Hodge, *The Atonement*, 358. oldal és máshol, Grosheide az *Evangelical Quarterly*-ben, 1940. április, 127. oldal. V. ö. még Strong, *Syst. Theol*. 772. oldal.

VII. Krisztus közbenjárói munkája

Krisztus papi munkája nem korlátozódik a kereszten történt áldozathozatalára. Időnként úgy ábrázolják, hogy míg Krisztus Pap volt a Földön, Király a mennyekben. Ez azt a benyomást kelti, hogy papi munkája véget ért, ami teljesen helytelen. Krisztus nemcsak földi, hanem és különösen mennyei Főpap is. Ő még mikor az Isten jobbjára ült mennyei fenségben, akkor is „a szent helynek és amaz igazi sátornak szolgája, a melyet az Úr és nem ember épített", Zsid8:2. Ő csak megkezdte papi munkáját a Földön, s a mennyekben fejezi be. A szó szoros értelmében Ő nem számít a földi papok közé, akik csak az eljövendő valóság árnyékai voltak, Zsid8:4. Ő az *igazi*, azaz a *valódi* Pap, Aki a *valódi szentélyben* szolgál, melynek Izrael szent sátra csak egy tökéletlen árnyéka volt. Egyidejűleg azonban Ő most a Trónon ülő Pap, a mi Közbenjárónk az Atyánál.

A. Krisztus közbenjáró munkájának bibliai bizonyítékai

1. KRISZTUS KÖZBENJÁRÓI MUNKÁJÁNAK JELKÉPEI. Míg Krisztus áldozati munkáját a rézoltárnál végzett papi feladatok és az arra vitt áldozatok jelképezték elsősorban, közbenjárói munkájának jelképe a napi tömjénégetés az aranyoltáron, a szent helyen. A tömjén állandóan emelkedő felhője nemcsak Izrael imáit jelképezte, hanem a mi nagy Főpapunk főpapi imájának egyik fajtája is. A tömjénégetésnek ez a szimbolikus cselekedete nem vált külön a rézoltárra vitt áldozatoktól, hanem azzal a legszorosabb kapcsolatban állt. Kapcsolódott a fontosabb bűnért való áldozatok vérének használatához, melyet a tömjén-oltárnak is nevezett aranyoltár szarvaira hintettek, a függöny felé hintettek, valamint az engesztelés napján bevittek a szentek szentjébe és a kegyelem trónjára hintettek. A vérrel való eme műveletek az áldozat bemutatását jelképezték Isten számára, Aki a kerubok között lakozott. A szentek szentje világosan a négyszögletű város, a mennyei Jeruzsálem jelképe volt. Van még egy összefüggés a rézoltáron végzett áldozati munka és az aranyoltárnál végzett jelképes közbenjárás között. A tény, hogy a tömjént csak izzó szénen lehet elégetni, amit az égőáldozati oltárról vettek el, annak a ténynek a jelzése volt, hogy a közbenjárás az áldozatokon alapult és semmi másmódon nem lehetett hatékony. Ez világosan jelzi, hogy Krisztus közbenjárói munkája a mennyben az Ő befejezett áldozati munkáján alapszik és csakis ezen az alapon fogadható el.

2. KRISZTUS KÖZBENJÁRÓ MUNKÁJÁNAK ÚJSZÖVETSÉGI JELZÉSEI. A *parakletos* fogalom alkalmazása Krisztusra. A szót csak az alábbi helyeken találjuk: Jn14:16, 26, 15:26, 16:7, 1Jn2:1. Jelentése „Vigasztaló" a János evangéliumban mindenhol, de „Szószóló (Pártfogó)" a János levélben. A forma passzív, tehát, mondja Westcott, „helyes jelentése nem lehet más, mint 'valaki, aki odarendeltetett másvalaki mellé', mégpedig tanácsadóként, vagy segítőként".[215] Rámutat, hogy a szónak ez a jelentése a klasszikus görögben, Philonál és a rabbik írásaiban. Sok görög egyházatya viszont aktív jelentést tulajdonított a szónak „Vigasztaló" jelentéssel, s ezzel alaptalan elsőséget adott a szó másodlagos jelentésének, jóllehet érezték, hogy ez nem megfelelő az 1Jn2:1 esetére. A szó tehát jelent *valakit, akit segítségül hívtak, egy pártfogót, aki képviseli a másik ügyét, és bölcs tanácsokat is ad neki*. Természetes, hogy egy efféle támogató tevékenysége vigasztalást nyújthat, következésképpen másodlagos értelemben az illető nevezhető vigasztalónak is. Krisztust csak az 1Jn2:1 nevezi konkrétan Szószólónknak, de közvetve ez szerepel a Jn14:16-ban is: „És én kérem az Atyát, és más vigasztalót ád néktek, hogy veletek maradjon mindörökké", ez világosan jelzi, hogy Krisztus vigasztaló is volt. János evangéliuma ezt a jelentést rendszeresen alkalmazza a Szentlélekre. Következésképpen két Szószóló van tehát, Krisztus és a Szentlélek. Munkájuk részben azonos, részben különböző. Mikor Krisztus a

[215] *Commentary on the Gospel of John*, kiegészítő megjegyzés a XVI. fejezet után

Földön járt, Ő volt a tanítványok Szószólója, képviselvén ügyüket a világgal szemben és szolgálván nekik bölcs tanácsadással, s most a Szentlélek folytatja ezt a munkát az Egyházban. Ennyiben a munka azonos, de van különbség is. Krisztus, mint a mi Szószólónk, az Atyánál is képviseli a hívő ügyét a Sátánnal, mint vádlóval szemben (Zak3:1, Zsid7:25, 1Jn2:1, Jel12:10), míg a Szentlélek nemcsak a hívők ügyét képviseli a világgal szemben (Jn16:8), hanem Krisztus ügyét is a hívőkkel, és bölcs tanácsokkal szolgál nekik (Jn14:26, 15:26, 16:14). Röviden mondhatjuk, hogy Krisztus képviseli az ügyünket Istennél, míg a Szentlélek képviseli Isten ügyét nálunk. Más újszövetségi igehelyek, melyek Krisztus közbenjáró munkájáról beszélnek, a Rm8:24-ben, Zsid7:25-ben és 9:24-ben találhatók.

B. Krisztus közbenjárói munkájának természete

Nyilvánvaló, hogy Krisztusnak ez a munkája nem választható külön az Ő engesztelő áldozatától, mely annak a szükséges alapját képezi. Ez nem más, mint Krisztus papi munkájának a folytatódása annak befejeztéig. Krisztus áldozati munkájához viszonyítva az Ő közbenjárói szolgálatára csak kevés figyelmet fordítanak. Még az evangelikál körökben is azt a benyomást keltik, bár nem szándékosan, hogy a Megváltó által a Földön elvégzett munka messze fontosabb volt, mint azok a szolgálatok, melyeket most nyújt a mennyben. Látszólag kevéssé értik meg, hogy az Ószövetségben a templomi napi szolgálatok csúcspontja a tömjénégetés volt, mi a közbenjárói szolgálatot jelképezte; s hogy az éves rituálé az engesztelés napján akkor jutott a tetőpontjára, mikor a főpap a vérrel belépett a függöny mögé. Azt sem mondhatjuk, hogy magát a közbenjárói szolgálatot a megfelelő mélységben értik. Ez lehet az oka, de a következménye is a keresztyének ama széles körben elterjedt hibájának, hogy nem fordítanak rá kellő figyelmet. Az uralkodó nézet az, hogy Krisztus közbenjárói munkája kizárólag azokban az imákban foglaltatik benne, amit a népének kínál. Nem tagadható, hogy ezek valóban a közbenjárói munka fontos részét képezik, de ez nem annak a munkának az egésze. Az alapdolog, amiről meg kell emlékezni, hogy a közbenjárás szolgálatát nem szabad különválasztani az engeszteléstől, mivel ezek nem mások, mint Krisztus megváltói munkájának két összetevője, s a kettőről mondhatjuk, hogy egybeolvadnak. Martin úgy találja, hogy a kettő állandóan egymás mellett vannak és olyan szoros viszonyban állnak a Szentírásban, hogy igazolva látja az alábbi kijelentést: „A Közbenjárás lényege az Engesztelés; s az Engesztelés lényegében egy Közbenjárás. Vagy, hogy talán kissé lágyabban fogalmazzuk meg a paradoxont: Az Engesztelés valós – valódi áldozat és felajánlás, s nemcsak pusztán passzív béketűrés, – mivel a saját természetében aktív és csalhatatlan közbenjárás; míg másrészt a Közbenjárás valódi közbenjárás – törvényszéki, képviseleti és papi közbenjárás, s nem pusztán a befolyás gyakorlása, – mivel lényegében Engesztelés, vagy egykor a Golgotán tökéletesen kivitelezett helyettesítő áldozat, ami most örökkévaló módon van bemutatva és örökös elfogadásra talált a mennyben”.[216] Ezt megvizsgálva az alábbi elemeket találjuk Krisztus közbenjárásában:

1. Amiképpen a főpap az engesztelés napján belépett a befejezett áldozattal a Szentek Szentjébe, hogy bemutassa azt Istennek, úgy lépett be Krisztus a mennyei Szenthelyre az Ő befejezett, tökéletes és mindenre elégséges áldozatával és ajánlotta azt fel az Atyának. S amint a főpap a Szentek Szentjébe lépve Isten jelenlétébe került, jelképesen hordozván Izrael törzseit a mellén, úgy jelent meg Krisztus Isten előtt az Ő népének Képviselőjeként, visszahelyezvén ezzel az emberiséget Isten jelenlétébe. Erre a tényre utal a Zsidókhoz írott levél szerzője, mikor ezt mondja: „Mert nem kézzel csinált szentélybe, az igazinak csak másolatába ment be Krisztus, hanem magába a mennybe, hogy most Isten színe előtt megjelenjék érettünk”, Zsid9:24. A református teológusok gyakran felhívták arra a figyelmet, hogy Krisztus áldozatának örökös jelenléte Isten előtt önmagában is tartalmazza a közbenjárás elemét a Jézus

[216] *The Atonement*, 115. oldal

Krisztus tökéletes engesztelésére való folyamatos emlékeztetés formájában. Ez olyasmi, mint a húséti bárány vére, amiről az Úr ezt mondta: „És a vér jelül lesz néktek a házakon, a melyekben ti lesztek, s meglátom a vért és elmegyek mellettetek…”, 2Móz12:13.

2. Létezik egy törvényszéki elem is a közbenjárásban, mivelhogy benne van az engesztelés. Az engesztelésen keresztül Krisztus eleget tett a törvény összes jogos követelményének, így törvényes követeléseket nem lehet jogosan azokkal szemben támasztani, akikért Ő kifizette az árat. A Sátán azonban olyan vádló, aki folyamatosan vádolja a választottakat, Krisztus azonban mindegyiket kivédi, rámutatván az Ő befejezett munkájára. Ő a Szószóló, az Ügyvéd az Ő népe számára, aki minden ellenük felhozott vádra megfelel. Erre nemcsak a „Szószóló” név emlékeztet minket, hanem Pál szavai is a Rm8:33-34-ben: „Kicsoda vádolja az Isten választottait? Isten az, a ki megigazít; Kicsoda az, a ki kárhoztat? Krisztus az, a ki meghalt, sőt a ki fel is támadott, a ki az Isten jobbján van, a ki esedezik is érettünk”. Itt a törvényszéki elem világosan jelen van, v. ö. még Zak3:1-2.

3. Krisztus közbenjáró munkája nemcsak a jogi helyzetünkre van kihatással, hanem erkölcsi állapotunkra, fokozatos megszentelődésünkre is. Mikor megszólítjuk az Atyát az Ő nevében, Ő megszenteli a mi imáinkat. Imáinknak szükségük van erre, mivel ezek gyakorta olyan tökéletlenek, közhelyszerűek, felszínesek, sőt komolytalanok, pedig Annak szólnak, Aki szentségben és fenségben tökéletes. S amellett, hogy imáinkat elfogadhatóvá teszi, Krisztus megszenteli a szolgálatainkat is Isten országában. Ez szintén szükséges, mivel mi gyakran tudatában vagyunk annak a ténynek, hogy ezek nem a legtisztább indíttatásból születtek;de még ha abból is születtek, akkor is messze állnak attól a tökéletességtől, ami önmagukban elfogadhatóvá tenné őket a szent Isten számára. A bűn rozsdája ellepi valamennyit. Ezért mondja Péter: „A kihez járulván, mint élő, az emberektől ugyan megvetett, de Istennél választott, becses kőhöz, ti magatok is, mint élő kövek épüljetek fel lelki házzá, szent papsággá, hogy lelki áldozatokkal áldozzatok, *a melyek kedvesek Istennek a Jézus Krisztus által*”, 1Pt2:4-5. Krisztus közbenjárói szolgálata egyben az Ő népéről való szerető gondoskodás szolgálata is. Segít rajtuk a nehézségeikben, megpróbáltatásaikban, valamint a kísértéseikben. „Mert nem oly főpapunk van, a ki nem tudna megindulni gyarlóságainkon, hanem a ki megkísértetett mindenekben, hozzánk hasonlóan, kivéve a bűnt… Mert a mennyiben szenvedett, ő maga is megkísértetvén, segíthet azokon, a kik megkísértetnek”, Zsid4:15, 2:18.

4. S végső soron ott van az Isten népéért elmondott imádság eleme. Ha a közbenjárás Krisztus engesztelő munkájának része, ebből az következik, hogy a közbenjáró imádságnak utalnia kell az Isten előtt való dolgokra (Zsid5:1), a megváltás munkájának befejezésére. S hogy ez az elem benne foglaltatik, az egészen nyilvánvaló a János 17-ben elmondott közbenjáró imából, ahol Krisztus konkrétan kimondja, hogy az apostolokért és azokért imádkozik, akik majd az ő szavukra hinni fognak Benne. Vigasztaló gondolat, hogy Krisztus értünk imádkozik még akkor is, ha hanyagok vagyunk az imaéletünk tekintetében; hogy Ő felsorolja az Atyának azokat a lelki szükségleteket, melyek nincsenek benne az elméinkben, s amiket gyakorta elhanyagolunk belefoglalni az imáinkba; s hogy Ő a mi védelmünkért imádkozik azokkal a veszélyekkel szemben, melyeknek még tudatában sem vagyunk, valamint azokkal az ellenségekkel szemben, akik fenyegetnek minket, bár nem vesszük azt észre. Ő azért imádkozik, hogy a hitünk el ne fogyatkozzék, s hogy győztesekként jussunk el az út végére.

C. A személyek és a dolgok, akikért és amikért Krisztus közbenjár

1. A SZEMÉLYEK, AKIKÉRT KÖZBENJÁR. A közbenjárói munka, mint már említettük, egyszerűen a befejezése az Ő megváltó papi munkájának, így bizonyos fokig azzal egyenértékű. Krisztus *mindazokért* közbenjár, akikért engesztelést szerzett, de *csakis* őértük. Erre lehet következtetni az engesztelés korlátozott jellegéből, valamint az olyan igehelyekből

is, mint a Rm8:34, Zsid7:25, 9:24, melyek mindegyikében a „mi” vonatkozású szó a hívőkre utal. Sőt, a Jn17-ben feljegyzett főpapi imában Jézus azt mondja nekünk, hogy Ő a közvetlen tanítványiért imádkozik, valamint „azokért is, a kik az ő beszédökre hisznek majd én bennem”, Jn17:9,20. A 9. versben nagyon határozott kijelentést tesz főpapi imájának korlátait illetően: „Én ezekért könyörgök: nem a világért könyörgök, hanem azokért, a kiket nékem adtál, mert a tiéid”. S a 20. versből megtudhatjuk, hogy nemcsak a kortárs hívőket, hanem a választottakért összességében, akár hívők már, akár majd csak valamikor a jövőben lesznek azok. A közbenjárás mindenkire vonatkozik azok közül, akik Neki adattak, Lk21:32, Jel3:5. A lutheránusok különbséget tesznek Krisztus egyetemes közbenjárása között, mely mindenkire vonatkozik, valamint a speciális közbenjárása között, mely csak a választottakért történik. Bizonyítékként a Lk23:34-re hivatkoznak, mely Krisztusnak az ellenségeiért elmondott imáját tartalmazza, ám ezt az imát nem kell Krisztus hivatalos közbenjárói munkája részének tekinteni. Dabney úgy véli, az volt, s hogy később ennek az imának a tárgyai megtértek. Azonban az is lehetséges, hogy ez az ima egyszerűen egy volt azok közül, melyeket Krisztus minden követőjének azért tanított, hogy imádkozzanak ellenségeikért, olyan ima, mely elhárította annak a rettenetes bűncselekménynek az azonnali és borzalmas következményeit, amit elkövettek. V. ö. Mt5:44.

2. A DOLGOK, AMIKÉRT KRISZTUS KÖZBENJÁR. Krisztus rengeteg dologért imádkozik közbenjárói imájában. Mi csak néhány dologra utalhatunk azok közül, amikért imádkozik. Imádkozik, hogy a választottak, akik még nem jöttek el Hozzá, beléphessenek a kegyelem állapotába; hogy, azok, akik már eljöttek, bocsánatot nyerjenek napi bűneikre; azaz megtapasztalhassák a megigazulás gyümölcsinek rájuk való folyamatos alkalmazását; hogy a hívők megóvassanak a Sátán vádjaitól és kísértéseitől; hogy a szentek egyre jobban megszentelődjenek, Jn17:17; hogy összeköttetésük a mennyel fennálljon, Zsid4:14, 16, 10:21, 22; hogy Isten népének szolgálatai elfogadhatóak legyenek, 1Pt2:5, s hogy végül beléphessenek tökéletes mennyei örökségükbe, Jn17:24.

D. Közbenjárásának jellemzői

Különösen három jellemzője van Krisztus közbenjárói munkájának, melyekre oda kell figyelni:

1. KÖZBENJÁRÁSÁNAK ÁLLANDÓSÁGA. Nemcsak egy Megváltóra van szükségünk, Aki befejezett értünk egy objektív munkát a múltban, hanem egy olyasvalakire is, aki naponta elfoglalja magát az Ő elvégzett áldozata gyümölcseinek szubjektív alkalmazásával az Övéire. Emberek tízezrei könyörögnek Hozzá egyszerre, s egy pillanatnyi szünet is végzetesnek bizonyulna az ő érdekeik számára. Ezért Ő mindig éber. Ő tudatában van minden szükségletüknek, s egyetlen imájuk sem kerüli el az Ő figyelmét.

2. KÖZBENJÁRÁSÁNAK HITELES JELLEGE. Nem teljességgel helyes úgy bemutatni Őt, mint Isten trónjának egyfajta kiegészítését, aki előnyöket könyörög ki az Atyától az Ő népének. Az Ő imája nem a teremtmény *könyörgése* a Teremtőhöz, hanem a Fiú *kérése* az Atyához. „Az Ő egyenlő magasztosságának, nagy hatalmú és hatékony közbenjárásának a tudata, abból nyilvánul meg, hogy valahányszor kér, vagy bejelenti, hogy kérni fog bármit az Atyától, az mindig *eroto, eroteso* azaz egyenrangú kérés (Jn14:16, 16:26, 17:9,15,20), sohasem *aiteo* ,vagy *aiteso*”.[217] Krisztus úgy áll az Atya előtt, mint jogosult Közbenjáró, mint valaki, Aki támaszthat jogi követeléseket. Ő mondhatja: „Atyám, a kiket nékem adtál, akarom, hogy a hol én vagyok, azok is én velem legyenek”, Jn17:24.

3. KÖZBENJÁRÁSÁNAK HATÉKONYSÁGA. Krisztus közbenjáró imája olyan ima, mely sohasem mond csődöt. Lázár sírjánál az Úr kifejezte abbéli meggyőződését, hogy az Atya mindig hallja Őt, Jn11:42. Az Ő népéért elmondott közbenjárói imái az Ő engesztelő munkáján

[217] Trench, *New Testament Synonyms*, 136. oldal

alapulnak: Ő kiérdemelt mindent, amit csak kér s ebben rejlik annak bizonyossága, hogy Ezek az imák hatékonyak. Ezek mindent elérnek, amire csak Ő vágyik. Isten népe vigasztalást meríthet a tényből, hogy ilyen nagy hatalmú Közbenjárója van az Atyánál.

VIII. A királyi tiszt

A Szentháromság második Személyeként az örökkévaló Fiú, Krisztus, természetesen osztozik Isten minden teremtmény felett való uralmában. Trónszéke a mennyekben van és az Ő uralkodása mindenre kihat, Zsolt103:19. Ez a királyság különbözik Krisztus közbenjárói királyságától, ami egy adományozott és üdvökonómiai királyság, amit Krisztus nem pusztán az Ő isteni természetében gyakorol, hanem mint Theantropos (Isten-ember). Utóbbi nem olyan királyság, mely Krisztusé volt eredendő jogánál fogva, hanem amellyel felruháztatott. Ez nem vonatkozik új birodalomra, olyanra, mely még nem állt az Ő, mint Isten Fia irányítása alatt, mert ilyen birodalmat sehol sem találhatunk. Ez inkább, Dick szavaival szólva, az Ő eredeti királysága „új formával felruházva, új összetevőt hordozva, új végkifejlet felé irányítva". Általánosságban meghatározhatjuk Krisztus közbenjárói királyságát úgy, mint az Ő hivatalos hatalmát minden dolog irányítására mennyen és földön Isten dicsőségére, s Isten üdvtervének végrehajtására. Különbséget kell tennünk azonban a *regnum gratiae* és a *regnum potentiae* között.

A. Krisztus lelki királysága

1. ENNEK A KIRÁLYSÁGNAK A TERMÉSZETE. Krisztus lelki királysága az Ő királyi uralma a *regnum gratiae*, azaz az Ő népe, vagy Egyháza feletti. Ez lelki királyság, mert lelki birodalomra vonatkozik. Ez a közbenjárói szerep, amiképpen fennáll a hívők szívében és életében. Sőt, azért is lelki, mert egyesen és közvetlenül lelki végcél, az Ő népének üdvössége felé tart. Végül azért is lelki, mert nem erő, vagy külső eszközök segítségével irányíttatik, hanem az Ige és a Lélek által, Aki az igazság és bölcsesség, igazságosság és szentség, a kegyelem és a könyörület Lelke. Ez a királyság az Egyház összegyűjtésében, valamint annak irányításában, védelmében és tökéletesítésében nyilvánul meg. A Biblia sok helyütt beszél róla, például Zsolt2:6, 45:7-8 (v. ö. Zsid1:8-9), 132:11, Ézs9:6-7, Jer23:5-6, Mik5:2, Zak6:13, Lk1:33, 19:27,38, 22:29, Jn18:36-37, Csel2:30-36 és más helyeken. Ennek a királyságnak a lelki természete egyebek mellett abban a tényben nyilvánul meg, hogy Krisztust újra és újra az Egyház Fejének nevezik, Ef1:22, 4:15, 5:23, Kol1:18, 2:19. Ez a fogalom Krisztusra alkalmazva bizonyos esetekben egyenértékű a „Királlyal" (a Fő jelképesen egy tekintéllyel felruházott valaki), mint pl. az 1Kor11:3-ban, EF1:22-ben, 5:23-ban; más esetben viszont a szó szoros és szervezeti értelmében használatos, Ef4:15, Kol1:18, 2:19, s részben az Ef1:22 is. A szó sohasem használatos (az 1Kor11:3 kivételével) enélkül a szervezeti koncepció nélkül. A két elképzelés a legszorosabban kapcsolódnak össze. Pontosan azért, mert Krisztus az Egyház Feje, azért tudja Királyként szervezeti és lelki módon irányítani azt. A kettő közötti kapcsolat az alábbiak szerint foglalható össze: (1) Krisztus vezető szerepe rámutat a Krisztus és az Ő Teste, az Egyház közötti misztikus egységre, így tehát a létezés szférájához tartozik. Királyi mivolta azonban azt foglalja magában, hogy Ő felruháztatott hatalommal, tehát a törvénykezés szférájához tartozik. (2) Krisztus vezető szerepe alá van rendelve királyságának. A Lélek, amit Krisztus, mint az Egyház Feje átad neki, eszköz is egyben, mely által királyi hatalmát gyakorolja az Egyházban és felette. Napjaink premillennistái erősen hangoztatják, hogy Krisztus az Egyház Feje, de rendszerint tagadják, hogy a Királya is egyben. Ez egyenértékű annak kimondásával, hogy Ő nem az Egyház tekintélyes Ura, s hogy az egyházi tisztségviselők nem képviselik Őt az Egyház irányításában. Ők nemcsak annak elismerését utasítják el, hogy Ő az *Egyház* Királya, hanem mindenestül tagadják jelenlegi királyi mivoltát talán a *de jure* királyság kivételével, azzal a királyságéval, mely jogilag az Övé, de még nem valósult meg. Ugyanakkor gyakorlatuk azonban jobb, mint elméletük, mert a gyakorlati életben, ha következetlenül is, de elismerik Jézus Krisztus tekintélyét.

2. A BIRODALOM, MELY FÖLÉ KITERJED. Ez a királyság az alábbi jellemzőkkel rendelkezik:

a. *A megváltás munkáján alapszik*. A *regnum gratiae* nem Isten teremtő munkájából ered, hanem ahogyan a neve is mutatja, az Ő megváltó kegyelméből. Senki sem polgára ennek a birodalomnak ember mivolta következtében. Csak a megváltottaknak jut ez a tisztesség és kiváltság. Krisztus megfizette a váltságdíjat az Övéiért, s Lélek által alkalmazza az Ő tökéletes áldozatának érdemeit rájuk. Következésképpen ők most Hozzá tartoznak, és elismerik Őt Uruknak és Királyuknak.

b. *Ez egy lelki Királyság*. Az ószövetségi időkben ez a királyság Izrael teokratikus királyságában vetítette előre árnyékát. Még az ószövetségi időkben is ennek a királyságnak a valósága csak a hívők belső életében volt megtalálható. Izrael nemzeti királysága, melyben Isten volt a Király, Törvényadó és Bíró, a földi király pedig csak Jehova helyettese, akit a Király képviseletére jelöltek ki akaratának kivitelezésére és ítéleteinek végrehajtására, csak jelképe és árnyképe volt a dicsőséges valóságnak mely főleg az Újszövetség idején rendeltetett megjelenni. Az Újszövetség eljövetelével minden ószövetségi árnyék elmúlt, közöttük a teokratikus királyság is. Izrael méhéből megszületett a királyság lelki valósága és az ószövetségi teokráciától független létezést öltött fel. Ezért a királyság lelki jellege sokkal világosabban áll előttünk az Újszövetségben, mint az Óban. Krisztus *regnum gratiae*-ja azonos azzal, amit az Újszövetség Isten mennyei királyságának nevez. Krisztus ennek a közbenjáró Királya. A premillennisták hibásan tanítják, hogy az „Isten országa” és a „mennyek országa” fogalmak, ahogyan az evangéliumokban használatosak, két különböző valóságra vonatkoznak, nevezetesen Isten egyetemes királyságára és Krisztus jövőbeni közbenjáró királyságára. Teljesen nyilvánvaló, amit egyes vezetőik is kényszerítve érzik magukat elismerni, hogy a két fogalmat az evangéliumok felváltva használják. Ez látható abból a tényből, hogy míg Máté és Lukács gyakran ugyanazokat a beszámolókat mesélik el Jézusról, előbbi úgy mutatja be Őt, hogy „a mennyek országa” fogalmat használja, míg utóbbi „az Isten országa” fogalommal helyettesíti azt, vessük össze a Mt13-at a Mk4-gyel, a Lk8:1-10-zel és sok más igehellyel. A királyság lelki természete több különböző módon is megjelenik. Negatívan, világosan jelezve, hogy a királyság nem a zsidók külső és természetes királysága, Mt8:11-12, 21:43, Lk17:21, Jn18:36. Pozitíven, mikor azt olvassuk, hogy csak újjászületés útján lehet belépni, Jn3:3,5, hogy olyan, mint a földbe vetett mag, Mk4:26-29, mint a mustármag, Mk4:31, s mint a kovász, Mt13:33. Ez az emberek szívében van, Lk17:21, „igazság, békesség és Szent Lélek által való öröm”, Rm14:17, s nem e világból való, hanem az igazság birodalma, Jn18:36-37. A királyság polgárairól azt olvassuk, hogy lelki szegények, szelídek, könyörületesek, békességre törekvők, tiszta szívűek, és éhezik és szomjúhozzák az igazságot. A Királyság lelki természetét mindazokkal szemben fenn kell tartatni, akik tagadják Isten közbenjárói királyságának jelenlegi valóságát, és azt vallják, hogy ez az újra-felállított teokrácia formáját ölti majd Jézus Krisztus visszatértekor.

Összefüggésben a kortárs tendenciával, mely Isten országát hajlamos új szociális állapotnak, a végidők erkölcsi birodalmának tekinteni, melyet emberi eszközökkel, például oktatással, jogi törvények meghozatalával és szociális reformokkal kell létrehozni, jó, ha észben tartjuk, hogy az „Isten országa” nem mindig ugyanabban az értelemben használatos. Alapvetően a fogalom inkább elvont semmint konkrét elképzelést jelöl, nevezetesen Isten uralmát, mely a bűnösök szívében került felállításra és elfogadásra. Ha ezt világosan megértjük, azonnal világossá válik minden emberi erőfeszítés és minden puszta külsőség hiábavalósága. Semmiféle emberi erőfeszítéssel sem állítható fel Isten uralma egyetlen ember szívében sem, s egyetlen ember sem juttatható el ennek az uralomnak az elismerésére. Amilyen mértékben Isten felállítja az Ő uralmát a bűnösök szívében, olyan mértékben teremt birodalmat Önmaga számára, amelyben uralkodik, és amelyben a legnagyobb előjogokat és az áldások legjavát osztogatja. S megint, amilyen mértékben válaszol az ember Isten uralkodására, és

engedelmeskedik birodalma törvényeinek, olyan mértékben valósul meg természetesen a dolgok új állapota. Valójában, ha mindenki, akik most Isten országának polgárai, valóban engedelmeskednének a törvényeinek az élet minden területén, a világ annyira különböző volna, hogy alig lehetne megismerni. Az elmondottak fényében nem meglepő, hogy az „Isten országa" fogalom különböző értelmekben használatos a Szentírásban, például Isten, vagy a Messiás királyságának jelölésére, Mt6:10; a birodalom jelölésére, mely fölé uralma kiterjed és a dolgok állapotának jelölésére, melyet Ő idéz elő, Mt7:21, 19:23-24, 8:12; az áldások és előjogok teljességének jelölésére, melyek Isten, vagy a Messiás uralkodásából származnak, Mt13:44-45; valamint a dolgok állapotának jelölésére, melyek Isten uralkodásának győzelmes csúcspontra jutását jelzik Krisztusban, Mt22:2-14, Lk14:16-24, 13:29.

c. *Ez királyság mely a jelen és a jövő is egyben*. Ez egyrészt jelenlegi, örökké fejlődő lelki valóság az emberek szívében és életében, s mint ilyen, egyre szélesedő körben fejti ki hatását. Jézus és az apostolok nyilvánvalóan a már az ő korukban létező királyságra utalnak, Mt12.28, Lk17:21, Kol1:13. Ezt fenn kell tartani napjaink premillennistáinak elsöprő többségével szemben. Másrészt, ez egyben jövőbeni reménység is, egy eszkatológiai valóság; valójában a királyság eszkatológiai összetevője a kettő közül a jobban szembetűnő, Mt7:21-22, 19:23, 22:2-14, 25:1-13,34, Lk22:29-30, 1Kor6:9, 15:50, Gal5:21, Ef5:5, 1Thessz2:12, 2Tim4:18, Zsid12:28, 2Pt1:11. Lényegében a jövőbeni királyság a jelenlegihez hasonlóan Istennek az emberek szívében felállított és elfogadott uralmát fogja jelenteni. Ám Jézus Krisztus dicsőséges eljövetelekor ez a felállítás és elfogadás tökéletességre jut, a királyság rejtett erői napfényre jönnek és Krisztus lelki uralma csúcspontjára jut egy látható és fenséges uralkodásban. Hiba azonban azt feltételezni, hogy a jelenlegi királyság szinte észrevehetetlenül nő bele a jövőbeni királyságba. A Biblia világosan tanítja, hogy a jövőbeni királyságot hatalmas, kataklizmaszerű változások előzik meg, Mt24:21-44, Lk17:22-37, 21:5-33, 1Thessz5:2-3, 2Pt3:10-12.

d. *Szoros kapcsolatban áll az Egyházzal, bár nem teljesen azonos azzal.* A királyság polgársága együtt jár a láthatatlan Egyházban való tagsággal is. Működési területe azonban szélesebb, mint az Egyházé, mivel segíti az élet felügyeletét annak minden egyes megnyilvánulásában. A látható egyház a királyság legfontosabb, s az egyetlen isteni alapítású külső szervezete. Egyidejűleg az Isten által *par excellence* adott eszköze is Isten országa kiterjesztésének a Földön. Helyes megjegyezni, hogy az „Isten országa" fogalmat időnként abban az értelemben használják, mely gyakorlatilag a látható egyházzal azonosítja azt, Mt8:12, 13:24-30, 47-50. Míg az Egyházat és a királyságot meg kell különböztetni, a megkülönböztetést nem a premillennizmus vonalai mentén kell keresni, amely a királyságot lényegileg Izrael királyságának, az Egyházat pedig, mint Krisztus Testét, a jelen korban a zsidókból és a pogányokból összegyűjtöttnek tekinti. Izrael volt az Egyház az Ószövetségben, és lelki lényege egy egységet alkot az Újszövetség Egyházával, Csel7:38, Rm11:11-24, Gal3:7-9,29, Ef2:11-22.

3. A KIRÁLYSÁG IDŐTARTAMA.

a. *Kezdete*. Ezzel kapcsolatosan véleménykülönbségek állnak fenn. A következetes premillennisták tagadják Krisztus jelenlegi közbenjárói királyságát, s abban hisznek, hogy Ő nem ül fel Közbenjáróként a trónra, míg be nem vezeti a millenniumot a második eljövetelének kezdetén. A szociniánusok pedig azt állítják, hogy Krisztus nem volt sem pap, sem király a mennybemenetele előtt. Az Egyház általánosan elfogadott álláspontja az, hogy Krisztus közbenjárói királyi megbízatását az örökkévalóság mélységeiben kapta, s ilyen minőségében a bukás után azonnal tevékenykedni kezdett, Péld8:23, Zsolt2:6. Az Ószövetség idején királyi munkáját részben Izrael bíráin keresztül folytatta, részben pedig a konkrét királyokon át. Ám jóllehet szabad volt Neki Közbenjáróként uralkodni még a megtestesülés előtt is, nyilvánosan és formálisan nem foglalta el a trónját és nem jelentette be lelki királyságát az Ő mennybemenetelének és az Isten jobbján való helyfoglalásának idejéig, Csel2:29-36, Fil2:5:11.

b. *Véget érése (?)*. Az uralkodó vélemény az, hogy Krisztusnak az Ő Egyháza feletti lelki királysága, lényegi jellegét tekintve, örökkévaló, bár fontos változásokon fog keresztül menni működési módjának tekintetében a világ végén. Krisztus örökkévaló lelki királyságát szemlátomást konkrétan tanítják az alábbi igehelyek: Zsolt45:7 (v. ö. Zsid1:8), 72:17, 89:37-38, Ézs9:7, Dán2:44, 2Sám7:13,16, Lk1:33, 2Pt1:11. A Heidelbergi Káté is úgy beszél Krisztusról, mint „a mi örökkévaló királyunkról". Hasonlóképpen szól a Belga Hitvallás is a XXVII. cikkelyben. Sőt Krisztus királysága és Fősége elválaszthatatlanul összefonódnak. Utóbbi alá van vetve az előbbinek, s néha világosan úgy jelenik meg, mint ami tartalmazza az előbbit, Ef1:21-22, 5:22-24. Bizonyos azonban, hogy Krisztus soha nem szűnik meg az Egyháza Fejének lenni, így Fő nélkül hagyni az Egyházat. Végül, a tény, hogy Krisztus pap mindörökké Melkisédek rendje szerint szintén Krisztus lelki királysága mellett látszik érvelni, mivel az Ő közbenjárói hivatala végül is egy egység. Dick és Kuyper azonban azt állítják, hogy Krisztusnak ez a királysága megszűnik, mikor Ő beteljesíti népének üdvösségét. Az egyetlen igehely, amire hivatkoznak, az 1Kor15:24-28, ám ez az igeszakasz nyilvánvalóan nem Krisztus lelki királyságára vonatkozik, hanem a világegyetem feletti királyságára.

B. Krisztusnak a világegyetem feletti királysága

1. ENNEK A KIRÁLYSÁGNAK A TERMÉSZETE. A *regnum potentiae* alatt mi az Isten-ember Jézus Krisztus uralkodását értjük a világegyetem felett, az ő gondviselő és törvényszéki adminisztrációját minden dolog felett az Egyház érdekében. A világegyetem királyaként a Közbenjáró úgy irányítja az egyének, a szociális csoportok és a nemzetek sorsát, hogy elősegítse annak a népnek a növekedését, fokozatos megtisztulását és végső tökéletesedését, akiket a vérén váltott meg. Ebben a minőségében védi is az övéit azoktól a veszélyektől, melyeknek ki vannak téve ebben a világban, s érvényesíti az Ő igazságosságát ellenfeleinek legyőzésével és megsemmisítésével. Krisztus eme királyságában megtaláljuk az ember eredeti királyságának helyreállítását. Az elképzelés, miszerint Krisztus most irányítja az egyének és a nemzetek sorsát az Ő véren megvásárolt Egyháza érdekében, sokkal vigasztalóbb, mint az az elképzelés, hogy Ő most „a menny trónján ülő menekült".

2. A REGNUM POTENTIAE ÉS A REGNUM GRATIAE VISZONYA. Krisztusnak a világegyetem feletti királysága alá van vetve az Ő lelki királyságának. Krisztusra hárul, hogy felkent Királyként felállítsa Isten lelki királyságát, irányítsa és védelmezze azt minden ellenséges erővel szemben. Neki ezt egy olyan világban kell tennie, mely a bűn hatalma alatt áll és megpróbál elcsűrni-csavarni minden lelki erőfeszítést. Ha ez a világ nem állna az irányítása alatt, könnyedén meghiúsíthatná minden igyekezetét. Ezért Isten hatalmat adott Neki felette, így képes irányítani minden hatalmat, erőt és mozgalmat a világban, ezzel képes biztosítani a stabil körülményeket az Ő népe ama tagjai számára, akik e világban vannak, s képes megvédeni az övéit a sötétség minden hatalmával szemben. Ezek nem képesek meghiúsítani az Ő céljait, hanem még kénytelenek is azokat szolgálni. Krisztus jótékony irányítása alatt még az ember haragja is Istent dicsőíti.

3. ENNEK A KIRÁLYSÁGNAK A HOSSZA. Krisztus ezzel a világegyetem feletti királysággal formálisan akkor ruháztatott fel, mikor az Isten jobbjára ült. Ez volt munkájának megígért jutalma, Zsolt2:8-9, Mt28:18, Ef1:20-22, Fil2:9-11. Ez a felruháztatás része volt az Isten-ember felmagasztaltatásának. Ez nem adott Neki semmiféle hatalmat, vagy tekintélyt, amivel már Isten Fiaként ne rendelkezett volna, s az Ő területét sem növelte. Ám az Isten-ember, a Közbenjáró most ennek a tekintélynek a birtokosává tétetett, s emberi természetével megosztatott ennek a királyi uralomnak a dicsősége. Sőt, a világ kormányzása most Jézus Krisztus Egyháza érdekeinek vettetett alá. S Krisztusnak ez a királysága folytatódni fog mindaddig, míg a győzelem minden ellensége felett végérvényessé nem válik, és még a halál is eltöröltetik, 1Kor15:24-28. A dolgok csúcspontján pedig az Isten-ember visszaadja a tekintélyt,

mely speciális célra adatott Neki, mivel többé már nem lesz rá szüksége. A célt elérte: az emberiség megváltása végbement, tehát az ember eredeti királyságának helyreállítása megtörtént.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Melyik ószövetségi prófétában ábrázoltatott ki Krisztus? Hogyan különböztették meg az igazi prófétákat a hamisaktól? Miben különböztek a próféták és a papok, mint tanítók? Mi volt a Melkisédek rendje szerinti papság jellemzője? Vajon Káin és Ábel áldozatai engesztelő áldozatok voltak? Milyen alapon tagadja Jowett, Maurice, Young és Bushnell a mózesi áldozatok helyettesítő és prófétai típusú jellegét? Mi a különbség az engesztelés, a kiengesztelés, az összebékítés és a megváltás között? Minek tudható be az engesztelés objektív jellegétől való széles körű idegenkedés? Milyen érvekkel cáfolják az engesztelés szükségességét? Milyen büntetőjogi helyettesítés lehetetlen gyakorlatilag az emberek között? Vajon az egyetemes üdvajánlat magában foglalja az egyetemes engesztelést? Mivé válik az engesztelés tantétele a modern liberális teológiában? Milyen két *parakletoi* áll rendelkezésünkre a Szentírás szerint, és miben különbözik a munkájuk? Mi Krisztus közbenjárói munkájának a természete? Vajon a mi közbenjáró imádságaink olyanok, mint Krisztusái? Nevezték-e valaha is Krisztust „a zsidók királyának”? Vajon a premillennisták csak Krisztus jelenlegi lelki királyságát tagadják, vagy a világegyetem feletti királyságát is?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet 394-455, 538-550. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Christo*, III. kötet 3-196. oldal, Vos, *Geref. Dogm.* III. kötet 93-197. oldal, Hodge, *Syst Theol.* II. kötet 455-609. oldal, Shedd, *Dogm. Theol*, II. kötet 353-489. oldal, Dabney, *Syst. and Polemic Theol*, 483-553. oldal, Dorner, *Syst. of Chr. Doct*. III. kötet, 381-429. oldal, IV. kötet 1-154. oldal, Valentine, *Chr. Theol*. II. kötet, 96-185. oldal, Pope, *Chr. Theol.* II. kötet 196-316. oldal, Kálvin, *Institúció*, II. könyv, XV-XVII. Fejezetek, Watson, *Institutes*, II. kötet, 265-496. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, 344-382. oldal, Micklen, *What is the Faith?* 188-205. oldal, Brunner, *The Mediator*, 399-590. oldal, Stevenson, *The Offices of Christ*, Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, Meeter, *The Heavenly High-Priesthood of Christ*, A. Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrifice*, Faber, *The Origin of Expiatory Sacrifice,* Davison, *The Origin and Intent of Primitive Sacrifice*, Symington, *Atonement and Intercession*, Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*, Franks, *History of the Doctrine of the Work of Christ* (2 kötet), D. Smith, *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*, Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*, McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement*, Bushnell, *Vicarious Scarifice,* Denney, *The Christian Doctrine of Reconcillation,* Kuyper, *Dat de Genade Particulier is*, Boums, *Geen Algemeene Verzoening,* De Jong, *De Leer der Verzoening in de Amerikaanische Theologie,* S. Cave, *The Doctrine of the Work of Christ,* Smeaton, *Our Lord's Doctrine of the Atonement*, ugyanő, *The Apostles Doctrine of the Atonement*, Cunningham, *Historical Theology,* II. kötet 237-370. oldal, Creighton, *Law and the Cross,* Armour, *Atonement and Law*, Mathews, *The Atonement and the Social Process*, valamint további munkák az engesztelésről az alábbi szerzőktől: Martin, A. A. Hodge, Crawford, Dale, Dabney, Miley, Mozley, és Berkhof.

Negyedik rész

A MEGVÁLTÁS MUNKÁJA ALKALMAZÁSÁNAK TANTÉTELE

I. A szoteriológia általánosságban

A. Kapcsolat a szoteriológia és az előzőekben tárgyaltak között

A szoteriológia az üdvösség áldásainak a bűnössel való közlésével, valamint az isteni jóindulatba és az Istennel való szoros közösségben élt életbe való helyreállításával foglalkozik. Előfeltételezi Istennek, mint az emberiség élete, ereje és boldogsága mindenre elégséges forrásának az ismeretét, valamint az ember Tőle való legteljesebb függőségét a jelenben és a jövőben egyaránt. Mivel a helyreállítással, megváltással és megújítással foglalkozik, csak az Isten képmására teremtetett ember eredeti állapotának, valamint Isten és ember viszonyának a bűnnek a világba való belépése következtében ezután bekövetkezett megzavarásának a fényében érthető meg helyesen. Sőt mivel a bűnös üdvösségét teljesen Isten munkájaként kezeli, amit Ő az örökkévalóság óta ismert, természetesen visszaviszi gondolatainkat a békesség örökkévaló tanácsához és a kegyelmi szövetséghez, melyben gondoskodás történt a bukott emberről. Krisztusnak, mint a megváltás Közbenjárójának a befejezett munkája feltételezésére alapoz. A lehető legszorosabb kapcsolat áll fenn a krisztológia és a szoteriológia között. Egyesek, mint például Hodge, mindkettőt a közös „szoteriológia" név alatt kezelik. A krisztológia ekkor a szubjektív szoteriológiától megkülönböztetett objektív szoteriológiává válik. A szoteriológia tartalmának meghatározásakor jobb azt mondani, hogy ez *a megváltás munkájának alkalmazásával* foglalkozik, mint azt, hogy *az üdvösség alkalmazását dolgozza fel*. A dolgot inkább teleologikusan, semmint antropologikusan kell tanulmányozni. Határozottan inkább Isten, semmint az ember munkája kerül előtérbe. Pope ellenzi az előző megfogalmazás használatát, mert ha ezt használjuk, akkor „abba a predesztinációs veszélybe kerülünk, ami feltételezi, hogy Krisztus befejezett munkája az egyénre a kegyelmi kiválasztás fix céljának megfelelően kerül alkalmazásra". Pontosan ez az oka annak, amiért egy kálvinista szívesebben használja ezt a megfogalmazást. De hogy igazságot szolgáltassunk Popenek, hozzá kell tenni, hogy ő ellenzi a másik megfogalmazást is, mivel „hajlamos a másik, és pelágiánus szélsőségre, hogy túlságosan nyilvánvalóan teszi Krisztus engesztelő gondviselését az egyén szabad elfogadásától, vagy elutasításától függővé". Ő inkább „*a megváltás adminisztrációjáról*" beszél, ami tényleg jó fogalom.[218]

B. Az Ordo Salutis (üdvrend)

A németek a „*Heilsaneigung*"-ról, a hollandok a „*Heilsweg*"-ről és „*Orde des Heils*"-től, az angolok pedig a „*Way of Salvation*"-ról beszélnek. Az *ordo salutis* azt a folyamatot írja le, mely által az üdvösség munkája, mely Krisztusban kovácsolódott ki, szubjektív módon megvalósul a bűnösök szívében és életében. Igyekszik leírni logikai sorrendjüket és egymással való kapcsolataikat, a Szentlélek különböző mozdulatait a megváltás munkájának alkalmazásában. A hangsúly nem azon van, amit az ember tesz Isten kegyelmének átvétele során, hanem amit Isten tesz annak alkalmazása során. Teljesen természetes, hogy a pelágiánusoknak ellenezniük kell ezt a nézetet.

Az *ordo salutis* leegyszerűsítésére irányuló vágy gyakorta vezetett alaptalan korlátozásokhoz. Weizsacker csak a Szentlélek működésébe foglalná bele, mely az ember szívében zajlik, s azt vallja, hogy sem az elhívás, sem a megigazulás nem sorolható be jogosan ebbe a kategóriába.[219] Kaftan, a legkiemelkedőbb ritschliánus dogmatikus azon a véleményen van, hogy a hagyományos *ordo salutis* nem tartalmaz belső egységet, tehát szerte kell foszlania. Ő az Ige alatti elhívást a kegyelem eszközének tekinti, az újjászületést, megigazulást

[218] *Christian Theology,* II. kötet 319. oldal
[219] V. ö. McPherson, *Chr. Dogm*. 368. oldal

és a misztikus egységet Krisztus megváltó munkája részének, míg a megtérést és megszentelődést a keresztyén etika területéhez sorolja. Ennek eredményeképpen csak a hit marad meg, s ez alkotja az *ordo salutis*-t.[220] Szerinte az *ordo salutis*-nak csak azt szabad tartalmaznia, ami az ember részéről követeltetik meg az üdvösséghez, s ez a hit *és csakis a hit*, – tisztán antropológiai nézőpont, melynek magyarázata valószínűleg a lutheránus teológiának az aktív hitre helyezett hatalmas hangsúlyában rejlik.

Mikor az *ordo salutis*-ról beszélünk, nem felejtjük el, hogy Isten kegyelmének alkalmazása a bűnös egyénre egységes folyamat, pusztán csak azt a tényt hangsúlyozzuk ki, hogy különféle lépések különböztethetőek meg ebben a folyamatban, hogy a megváltás alkalmazásának munkája határozott és ésszerű sorrendben folyik, s hogy Isten nem ülteti a bűnösbe az Ő megváltásának teljességét egyetlen lépésben. Ha ezt megtenné, a megváltás munkája nem jutna el Isten gyermekeinek tudatáig annak minden összetevője és isteni teljessége vonatkozásában. S nem tévesztjük szem elől azt a tényt sem, hogy gyakorta használjuk a különböző lépéseket leíró fogalmakat korlátozottabb értelemben, mint ahogyan a Biblia használja azokat.

Felmerülhet a kérdés, hogy vajon a Biblia jelez-e valamikor is egy határozott *ordo salutis*-t. A válasz erre a kérdésre az, hogy bár nyíltan nem ad nekünk teljes üdvrendet, azonban elegendő alapot szolgáltat nekünk hozzá. A Szentírásban az *ordo salutis*-hoz legközelebb álló dolgot a Rm8:29-30-ban találjuk. Egyes lutheránus teológusok a megváltás alkalmazása különböző lépéseinek általuk összeállított listáját kissé mesterségesen a Csel26:17-18-ra alapozzák. Ám jóllehet a Biblia nem ad nekünk abszolút nyíltan *ordo salutis*-t, két dolgot megtesz, melyek lehetővé teszik számunkra egy efféle rend összeállítását. (1) Megadja nekünk a Szentlélek működésének nagyon teljes és gazdag összefoglalását Krisztusnak az egyes bűnösökért elvégzett munkája alkalmazásában, valamint az üdvösség nekik adományozott áldásaiét is. Ezt cselekedve nem mindig pontosan ugyanazokat a fogalmakat használja, mint amelyek a dogmatikában használatosak, hanem gyakorta folyamodik a beszéd más elnevezéseihez és jelképeihez. Sőt, gyakran használ olyan fogalmakat, melyek nagyon határozott technikai jelentésre tettek szert a dogmatikában, sokkal szélesebb értelemben. Az afféle szavak, mint az *újjászületés*, *elhívás*, *megtérés*, és *megújulás* többször használatosak annak a teljes változásnak a leírására, ami az ember belső életében végbemegy. (2) Sok igeversben és különféle módokon jelzi azt a viszonyt, melyben a megváltás munkájának különböző lépései egymással állnak, Rm3:30, 5:1, Gal2:16-20; hogy megigazulván békességünk van Istennel, és Elé járulhatunk, Rm5:1-2; hogy megszabadultunk a bűntől, hogy az igazság szolgáivá lehessünk és learathassuk a megszentelődés gyümölcseit, Rm6:18,22; hogy mikor gyermekekként örökbe lettünk fogadva, megkapjuk a Lelket, Aki bizonyosságot ad nekünk, s Krisztus örököstársaivá is lehessünk, Rm8:15-17, Gal4:4-6; hogy a hit Isten Igéjének hallásából származik, Rm10:17; hogy a törvény általi halál Istennek való életet eredményez, Gal2:19-20; hogy mikor hiszünk, elpecsételtetünk Isten Lelkével, Ef1:13-14; hogy úgy szükséges járnunk, amint az elhívatásunkhoz illik, Ef4:1-2; hogy megszerezvén hit által Isten igazságát, osztozunk a Krisztus szenvedéseiben, s az Ő feltámadásának erejében is, Fil3:9-10; s hogy Isten Igéje által születtünk újjá, 1Pt1:23. Ezek és hasonló igehelyek jelzik a megváltói munka különböző lépéseinek egymáshoz való viszonyát, s ezzel alapot adnak az *ordo salutis* felépítéséhez.

Annak a ténynek a fényében, hogy a Biblia nem adja meg a megválás munkája alkalmazásának pontos sorrendjét, természetesen jelentős hely marad a véleménykülönbségek számára. S ténykérdés, hogy az egyházak nem mindenben egyeznek meg az *ordo salutis* vonatkozásában. Az üdvrend tantétele a reformáció gyümölcse. Aligha lehet bármi hozzá hasonlót találni a skolasztikusok munkáiban. A reformáció előtti teológiában csak nagyon kevés teret szentelnek a szoteriológiának általánosságban. Nem alkot külön témakört, s

[220] *Dogm.* 651. oldal

alkotóészeit más címszavak alatt, többé-kevésbé *disjecta membra*-ként tárgyalják. Még a skolasztikusok legnagyobbjai is, például Lombardiai Péter és Aquinói Tamás, a megtestesülés tárgyalása után azonnal rátérnek az egyház és a sákramentumok tárgyalására. Amit az ő szoteriológiájuknak nevezhetünk, az csak két fejezet, a *de Fide et de Poenitentia*. A *bona opera* szintén jelentős figyelmet kap. Mivel a protestantizmus a hit, a megtérés és jócselekedetek római katolikus elképzelésének kritikájától és kiszorításától indult ki, természetes volt, hogy a reformátorok érdeklődésének a Krisztusban való új élet eredetére és fejlődésére kell összpontosulnia. Kálvin volt az első, aki szisztematikus módon csoportosította az üdvrend különböző részeit, de még az ő ábrázolása is, mondja Kuyper, inkább objektív, mint szubjektív, mivel formálisan az emberi tevékenységet hangsúlyozza inkább, mintsem az istenit.[221] A későbbi református teológusok kijavították ezt a hibát. Az üdvrend soron következő ábrázolásai tükrözik az üdvrend alapvető elképzeléseit, melyek jellemzik a különböző egyházakat a reformáció óta.

1. A REFORMÁTUS NÉZET. Abból a feltételezésből kiindulva, hogy az ember lelki állapota a helyzetétől, azaz, a törvényhez való viszonyától függ, s hogy csak a Jézus Krisztus neki tulajdonított igazsága alapján képes a bűnös megszabadulni a bűn romboló és megsemmisítő hatása alól, – a református szoteriológia kiindulási pontját Krisztusnak és az Atya által Neki adottaknak a *pactum salutis*-ban felállított egységébe helyezi, aminek következtében fennáll Krisztus igazságának örökkévaló tulajdonítása azoknak, akik az Övéi. A joginak az erkölcsivel szemben fennálló eme elsőbbsége következtében egyes teológusok, például Maccovius, Comrie, id. A. Kuyper és ifj. A. Kuyper az *ordo salutis*-t inkább a megigazulással, mintsem az újjászületéssel kezdik. Ezt cselekedve a „megigazulás" nevet Krisztus igazságosságának a választottaknak való ideális tulajdonítására is alkalmazzák Isten örökkévaló tanácsvégzésében. Dr. Kuyper még azt is mondja, hogy a reformátusok abban különböznek a lutheránusoktól, hogy az előbbiek a megigazulást *per justitiam Christi* tanítják, míg utóbbiak a megigazulást *per fidem* képviselik, mint Krisztus munkájának befejezését.[222] A református teológusok túlnyomó többsége azonban, miközben előfeltételezik Krisztus igazságának tulajdonítását a *pactum salutis*-ban, csak a hit általi megigazulást tárgyalják az üdvrendben, s természetesen a hit elemzése után, vagy azzal együtt kezdik el tárgyalni. Az *ordo salutis*-t az újjászületéssel, vagy az elhívással kezdik, s ezzel kihangsúlyozzák a tényt, hogy Krisztus megváltó munkájának alkalmazása a kezdetben Isten munkája. Ezt követi a megtérés tárgyalása, melyben a megújítás munkája behatol a bűnös tudatos életébe, s a bűnös elfordul az énjétől, a világtól, és a Sátántól az Istenhez. Az újjászületés magában foglalja a megtérést és a hitet, de az utóbbit rendkívüli fontossága miatt rendszerint külön tárgyalják. A hit elemzése természetesen elvezet a megigazuláséhoz, mivelhogy ez hit által közvetíttetik nekünk. S mivel a megigazulás az embert új viszonyba helyezi Istennel, ami magával hozza az örökbefogadás Lelkének ajándékát, s ami új engedelmességre készteti az embert, és lehetővé teszi a számára, hogy szívből cselekedje Isten akaratát, a megszentelődés elemzése a következő. Végül, az üdvrendet a szentek állhatatossága és végső megdicsőülése tantételeinek elemzésével zárják le.

Bavinck három csoport között tesz különbséget az üdvösség áldásainak tekintetében. Ő annak kimondásával kezdi, hogy a bűn bűnösség, beszennyeződés és nyomorúság a cselekedeti szövetség megtörésének következtében, valamint Isten képmásának elvesztése és a romlás erőinek való alávettetés. Krisztus megszabadított minket ezektől az Ő szenvedései által, valamint azzal, hogy eleget tett a törvény követelményeinek és győzelmet aratott a halál felett. Következésképpen Krisztus áldásai a következőket tartalmazzák: (a) Ő helyreállítja az ember helyes viszonyát Istennel, és minden teremtménnyel a megigazítás útján, beleértve a bűnök bocsánatát, az örökbefogadást, az Istennel való békességet és a dicsőséges szabadságot. (b)

[221] *Dict. Dogm. De Salute*, 17. és azt követő oldalak
[222] *Dict. Dogm. De Salute*, 69. oldal

Megújítja az embert Isten képmására az újjászületés, belső elhívás, megtérés, megújítás és megszentelés által. (c) Megőrzi az embert örökkévaló örökségére, megszabadítja a szenvedéstől és a haláltól, s az örök üdvösség birtokosává teszi megóvás, állhatatosság és megdicsőülés által. Az áldásoknak a Szentlélek megvilágosítása által nekünk juttatott első csoportját hit által fogadjuk el és a tudatunkat teszi szabaddá. A második csoport a Szentlélek megújító munkája által lesz a miénk, s megvált minket a bűn hatalma alól. A harmadik csoport pedig a Szentlélek megőrző, vezető és elpecsételő munkája folytán lesz a miénk a teljes üdvösségünk zálogaként, s megszabadít minket, testünket és lelkünket a nyomorúság és a halál uralma alól. Az első csoport felken minket, mint prófétákat, a második, mint papokat, s a harmadik, mint királyokat. Az elsővel kapcsolatosan visszanézünk Krisztus munkájára a kereszten, ahol a bűneinkért megtörtént az engesztelés, a másodikkal kapcsolatosan felnézünk az élő Úrra a mennyekben, aki mint Főpap Isten jobbján ül, s a harmadikkal kapcsolatosan előrenézünk Jézus Krisztus jövőbeni eljövetelére, amikor majd legyőzi minden ellenségét és átadja az országot az Atyának.

Néhány dolgot észben kell tartanunk az *ordo salutis*-szal kapcsolatosan, amiképpen a református teológiában megjelennek:

a. Bizonyos fogalmakat nem mindig ugyanabban az értelemben használnak. A *megigazulás* általában arra korlátozódik, amit hit által való megigazulásnak nevezünk, néha azonban lefedi a választottak objektív megigazulását Jézus Krisztus feltámadásában és Krisztus igazságának nekik tulajdonítását a *pactum salutis*-ban. Aztán az *újjászületés*, mely most rendszerint Isten ama cselekedetét jelenti, mellyel beülteti az új élet eredetét az emberbe, az újra születésnek, vagy az új élet első megjelenésének jelölésére is használatos, a tizenhetedik század teológiájában gyakran a *megtérés*, vagy akár a *megszentelődés* szinonimájaként is használatos. Egyesek úgy beszélnek róla, mint *passzív* megtérésről a tulajdonképpeni megtéréstől való megkülönböztetés végett, amit így *aktív* megtérésként emlegetnek.

b. Néhány egyéb különbségtétel szintén figyelmet érdemel. Gondosan különbséget kell tennünk Isten jogi és megújító cselekedetei között. Az előző (például a megigazítás) a bűnös helyzetét, míg az utóbbi (például az újjá szülés, a megtérés) a bűnös állapotát változtatják meg; - a Szentléleknek a tudatalatti (újjá szülés) és a tudatos életben (megtérés) végzett munkái között; - aközött, ami az óember levetkőzésére vonatkozik (bűnbánat, az óember megfeszítése), valamint aközött, ami az új ember felöltését alkotja (újjászületés, és részben a megszentelődés); - valamint a megváltás munkája alkalmazásának a kezdete (a tényleges újjászületésben és megtérésben), valamint annak folytatása között (a napi átalakulásban és megszentelődésben).

c. Összefüggésben a különböző lépésekkel az alkalmazás munkájában ügyelnünk kell arra, hogy Isten jogi cselekedetei alkotják az alapját az Ő megújító cselekedeteinek, azaz a megigazítás, bár nem időben, de logikailag minden mást megelőz; - hogy Isten kegyelmének munkája a tudatalattiban megelőzi a tudatos életben valót, így az újjászületés megelőzi a megtérést; - s hogy Isten jogi cselekedetei (a megigazítás, beleértve a bűnök bocsánatát és a gyermekek örökbe fogadását) mindig a tudatra irányulnak, míg a megújító cselekedetek, nevezetesen az újjá szülés, a tudatalatti életben megy végbe.

2. A LUTHERÁNUS NÉZET. A lutheránusok, noha nem tagadják a kiválasztás, a misztikus egység és Krisztus igazsága tulajdonításának tantételeit, nem ezekből indulnak ki. Ők teljes mértékben elismerik a tényt, hogy a megváltás munkájának szubjektív megvalósítása a bűnösök szívében és életében az isteni kegyelem munkája, ugyanakkor azonban úgy ábrázolják az *ordo salutis*-t, hogy a fő hangsúlyt arra helyezik, ami *parte hominis* történik (az ember részéről) ahelyett, hogy a *parte Dei*-t (az Isten részéről történteket) vennék főleg figyelembe. A hitben mindenekelőtt Isten ajándékát látják, ugyanakkor azonban megteszik a hitet, mint konkrétabban az ember aktív alkotóelemét és tevékenységét a mindent meghatározó tényezőnek az üdvrendjükben. Piéper mondja: „So kommt denn hinsichtlich der

Heilsaneignung alles darauf an, dass im Menschen der Glaube an das Evangelium entstehe".[223] Már felhívtuk rá a figyelmet, hogy Kaftan a hitet az *ordo salutis* egészének tekinti. Ez a hitre, mint aktív alkotóelemre helyezett hangsúly kétségtelenül annak a ténynek a következménye, hogy a lutheránus reformációban a hit által való megigazulás tantétele – gyakorta nevezik a reformáció materiális alapelvének – nagyon is előtérben volt. Piéper szerint a lutheránus kiindulási pontja abban a tényben van, hogy Krisztusban Isten megbékíttetett az emberiség világával. Isten az evangéliumban jelenti be ezt a tényt az embernek és felajánlja, hogy az ember szubjektív módon annak a bűnbocsánatnak, vagy megigazulásnak a birtokába juttatja, melynek objektív kimunkálása Krisztusban történt meg. Ez az elhívás mindig együtt jár bizonyos fokú megvilágosodással és megelevenítéssel, így az ember megkapja a Szentlélek munkájával szembeni ellent – nem – állás hatalmát. De mindezek, nevezetesen az elhívás, a megvilágosodás, bűnbánat és újjászületés csak előkészítések, és szigorúan szólva nem a kegyelmi szövetség áldásai. Ezek megtapasztalhatók a Krisztussal való mindennemű élő kapcsolat nélkül is, s csak arra szolgálnak, hogy a bűnöst Krisztushoz vezessék. „Az újjászületés az embernek a rá gyakorolt hatás által kiváltott viselkedésétől függ", következésképpen „végbemehet azonnal, vagy fokozatosan attól függően, hogy az ember ellenállása nagyobb, vagy kisebb".[224] Ennek során az ember felruháztatik üdvözítő hittel, amivel magáévá teszi a bűnbocsánatot, vagy megigazulást, ami objektíven adott Krisztusban, örökbe fogadtatik Isten gyermekeként, egyesül Krisztussal egy misztikus egységben, s megkapja a megújulás és megszentelődés lelkét, az engedelmesség életének élő alapelemét. Mindezen áldások *tartós* birtoklása a hit folytatódásától függ, - az aktív hitétől az ember részéről. Ha az ember továbbra is hisz, békessége és öröme, élete és üdvössége van, de ha abbahagyja a hit gyakorlását, mindez kétségessé, bizonytalanná és elveszthetővé válik. Mindig fennáll annak lehetősége, hogy a hívő mindenét elveszíti.

3. A RÓMAI KATOLIKUS NÉZET. A római katolikus teológiában az Egyház tantétele megelőzi az *ordo salutis* elemzését. A gyermekek a keresztség által születnek újjá, de azok, kik későbbi életük során ismerkednek meg az evangéliummal, megkapják a *gratia sufficiens*-t, melyben az elme megvilágosodása és az akarat megerősödése foglaltatik benne. Az ember képes ellenállni ennek a kegyelemnek, de képes elfogadni is azt. Ha elfogadja, akkor átmegy *gratia co-operans*-ba, melyben az ember együttműködik azért, hogy felkészítse magát a megigazulásra. Ez a felkészítés hét részből áll: (a) hívő elfogadása Isten Igéjének, (b) bepillantás az illető bűnös állapotába, (c) reménység Isten könyörületében, (d) Isten szeretetének elkezdése, (e) iszonyodás a bűntől, (f) elhatározás az Isten parancsai iránti engedelmességre és (g) vágyakozás a keresztségre. Egészen nyilvánvaló, hogy itt a hit nem foglal el központi helyet, hanem csak össze van egyeztetve a többi fajta készülődéssel. Pusztán csak intellektuális hozzájárulás az egyház tantételeihez (*fides informis*), s megigazító erejét csak azon a szereteten keresztül nyeri el, amiben a *gratia infusa*-ban részesül (*fides caritate' formata)*. Csak abban az értelemben nevezhető megigazító hitnek, hogy ez az alapja és gyökere minden megigazulásnak, mint a fentiekben említett felkészülések közül a legelső. Eme felkészülés után maga a megigazulás a keresztségben következik. Ez benne van a kegyelem infúziójában, a természetfeletti erényekben, melyet a bűnbocsánat követ. Ennek a bűnbocsánatnak a mértéke arányos annak mértékével, amennyire a bűn ténylegesen legyőzetett. Észben kell azonban tartani, hogy a megigazulás ingyenesen adatik, és nem lehet kiérdemelni semmiféle megelőző felkészüléssel. A megigazulás ajándéka a parancsolatok betartásával és a jócselekedetek végzésével őrizhető meg. A *gratia infusa*-ban az ember természetfeletti erőt kap a jócselekedetek végzésére és minden további kegyelem, sőt az örökélet kiérdemlésére (*de condigno*, azaz valós kiérdemléssel). Isten kegyelme tehát azt a célt szolgálja, hogy lehetővé tegye az ember számára az üdvösség ismételt kiérdemlését. Nem biztos azonban, hogy az

[223] *Christl. Dogm.* II. kötet 477. oldal, v. ö. még Valentine, *Chr. Theol*. II. kötet 258. és azt követő oldalak
[224] Schmid, *Doct*. *Theol*. 464. oldal

ember megőrzi a bűnbocsánatot. A megigazulás kegyelme elveszíthető nemcsak hitetlenség, hanem bármely halálos bűn miatt is. Visszaszerezhető azonban a vezeklés sákramentumával, mely magában foglalja a megbánást (vagy tökéletlen bűnbánatot) és megvallást, valamint a feloldozást és az elégtétel cselekedeteit. Mind a bűn bűnössége, mind az örökkévaló büntetés eltöröltetnek a feloldozással, az időbeni büntetéseket viszont csak az elégtétel cselekedetei törölhetik el.

4. AZ ARMINIÁNUS NÉZET. Az arminiánus üdvrend, miközben látszólag Istennek tulajdonítja az üdvösség kimunkálását, valójában az ember viselkedésétől és munkájától teszi azt függővé. Isten megnyitja az üdvösség lehetségességét az ember számára, ám az emberen múlik a lehetőség kiaknázása. Az arminiánusok Krisztus engesztelését „az egész világ bűneiért való áldozatnak és elégtételnek" tekintik (Pope), azaz, az emberi faj minden egyes egyéne bűnéért valónak. Pope tagadja, hogy Ádám vétke minden leszármazottjának tulajdoníttatik és hogy az ember a természetét illetően teljesen romlott, következésképpen képtelen bármiféle lelki jócselekedetre, s hisz abban, hogy bár az emberi természet kétségtelenül sérült és megromlott a bukás következtében, az ember még mindig képes a természeténél fogva megtenni a lelki jót és Isten felé fordulni. Gonosz beállítottsága, a bűnös emberi természet perverz mivolta és restsége miatt azonban Isten kegyelmes segítséget nyújt neki. Minden embert felruház elegendő kegyelemmel ahhoz, hogy lehetővé tegye a számukra, ha úgy döntenek, hogy teljességgel birtokba vegyék az összes lelki áldást, végül az üdvösséget is. Az evangélium felkínálása különbségtétel nélkül minden emberhez eljut, ám pusztán csak erkölcsi hatást gyakorol rájuk, miközben a hatalmukban áll ellenállni, vagy engedelmeskedni neki. Ha engedelmeskednek, megtéréssel és hittel Krisztushoz fognak fordulni. A léleknek eme lépései (a kálvinizmussal ellentétben) nem az újjászületés eredményei, hanem pusztán bevezető a ténylegesen kegyelemnek nevezett állapotba. Mikor a hitük ténylegesen Krisztusban ér véget, ez a hit, Krisztus érdemeinek kedvéért nekik tulajdoníttatik igazságul. Ez nem azt jelenti, hogy Krisztus igazságossága tulajdoníttatik nekik úgy, mintha a sajátjuk lenne, hanem annak fényében, amit Krisztus végzett el a bűnösökért, az ő hitük, mely magában foglalja a engedelmesség, a szívből jövő őszinteség és jó hajlam elemeit, elfogadtatik a tökéletes engedelmesség helyett és tulajdoníttatik igazságul nekik. Ezen az alapon tehát megigazulnak, ami az arminiánus rendszerben egyszerűen csak annyit jelent, hogy bűneik megbocsáttatnak, de azt nem, hogy igazakként elfogadtatnak. A bűnök bocsánata Krisztus engedelmességén alapszik, ám az Isten által való elfogadás az embernek a törvénnyel szembeni engedelmességén, azaz az evangelikál engedelmességen nyugszik. A hit nemcsak megigazítja, de újjá is szüli a bűnösöket. Biztosítja az ember számára az evangelikál engedelmesség kegyelmét, s ez, ha engedik, hogy egy életen keresztül működjön, az állhatatosság kegyelmében végződik. Isten kegyelme azonban mindig is elutasítható, vagy elfogadható.

Az úgynevezett wesleyi, vagy evangelikál arminianizmus nem pontosan egyezik meg a tizenhetedik századi arminianizmussal. Bár álláspontja nagyobb vonzódást mutat a kálvinizmus iránt, mint az eredeti arminianizmus, ez szintén következetlenebb. Elismeri, hogy Ádám bűne minden leszármazottjának is tulajdoníttatik, de ugyanakkor azt is vallja, hogy minden ember megigazul Krisztusban, így tehát a bűne a születésekor azonnal eltöröltetik. Elismeri az ember teljes romlottságát is a természeti állapotában, de annak a ténynek a hangsúlyozásával folytatja, hogy egyetlen ember sincs természeti állapotban, mivel ott van Krisztus munkájának egyetemes alkalmazása a Szentlelken keresztül, Aki által a bűnös számára lehetségessé válik az Isten kegyelmével való együttműködés. Kihangsúlyozza a kegyelem munkájának természetfeletti (hiper-fizikális) szükségességét a bűnös megújításához és megszentelődéséhez. Sőt, tanítja a keresztyén tökéletesség, vagy teljes megszentelődés tantételét még ebben az életben. Hozzátehetjük, hogy míg az arminiánusok az embernek az Istennel való együttműködése képességét jogi dologként kezelték, Wesley ezt tisztán a kegyelem dolgának tartotta. Ez az a fajta arminianizmus, amellyel a legtöbbször kerülünk kapcsolatba. Nemcsak a

metodista egyházban találkozunk vele, hanem a többi egyház nagy részében is, s különösen napjaink felekezeteken kívüli egyházaiban.

II. A Szentlélek tevékenységei általánosan

A. Átmenet a Szentlélek munkájához

Mint már jeleztük az előzőekben, a krisztológiáról a szoteriológiára való áttérés során áttérünk az objektívről a szubjektívre, arról a munkáról, amit Isten végzett el *értünk* Krisztusban, s amely áldozati összetevője szempontjából befejezett munka, arra a munkára, amit Ő az idő menetében valósít meg *a hívők szívében és életében*, s amelyben nekik meg van engedve, hogy együttműködjenek, sőt, ezt el is várják tőlük. S ennek a tantételnek a felállítása során is a Szentírás kell, hogy vezessen bennünket. Dr. Bavinck felhívja a figyelmet az itt felmerülő nehézségre, mivel a Biblia egyrészről látszólag azt tanítja, hogy a megváltás egész munkája befejeződött Krisztusban, így semmi sem maradt, amit az embernek még meg kellene tennie, másrészt azt, hogy a valóban döntő dolognak még mindig le kell zajlania az emberben és rajta keresztül. Következésképpen óvakodnunk kell mindennemű egyoldalúságtól, és el kell kerülnünk mind a nomizmus Szkülláját, amint az megnyilvánul a pelagiánizmusban, a semi-pelágiánizmusban, és az arminianizmusban, mind az anti-nomianizmus Kharübdiszét, amint az felütötte a fejét néha konkrét tantételként, néha pusztán doktrínális irányvonalként egyes szektáknál, például a nikolaitáknál, az alexandriai gnosztikusoknál, a Szabad Szellem Testvériségnél, a fanatikusabb anabaptistáknál, Agricola követőinél, a Morva testvéreknél, s a Plymouthi testvérek némelyikénél. A nomizmus tagadja Isten szuverén kiválasztását, mellyel Ő tévedhetetlenül meghatározta, de nem az emberek előre látott viselkedése, vagy cselekedetei alapján, hanem az Ő szuverén jótetszésének megfelelően, hogy ki fog és ki nem fog üdvözülni. Elveti az elképzelést, miszerint Krisztus az Ő engesztelő halálával nemcsak lehetségessé tette az üdvösséget, de ténylegesen be is biztosította azok számára, akikért letette az életét, így az örökélet a szó legabszolútabb értelmében Isten ingyenes ajándéka, s adományozása során az emberi érdemek nincsenek figyelembe véve. Azt is vallja, hogy vagy az ember képes üdvözíteni magát a megújító kegyelem segítsége nélkül (pelagiánizmus), vagy azt, hogy erre az isteni kegyelem segítségével képes (semi-pelagiánizmus és arminianizmus). Másrészt az anti-nomianizmus, melyről időnként azt mondják, hogy a hiper-kálvinisták támogatják, azt vallja, hogy a bűneink Krisztusnak tulajdonítása személyesen bűnössé tették Őt, s hogy az ő igazságának nekünk tulajdonítása minket személyesen igazzá tesz, így Isten többé nem lát bűnt bennünk. Ezen túl a hívők Krisztussal való egysége „az azonosság egysége”, tehát mindenben eggyé teszi őket Vele. A Szentlélek munkája meglehetősen fölösleges, mivel a bűnös megváltása befejeződött a kereszten – vagy, ami még szélsőségesebb, – hogy Krisztus munkája szintén fölösleges volt, mivel az egész dolog Isten örökkévaló rendeletében rendeződött el. Így a bűnös Krisztus feltámadásában, sőt a megváltás tanácsában igazult meg, következésképpen nincs szüksége a hit által való megigazulásra, illetve ezt csak az előzőleg lezajlott megigazulás kijelentéseként kapja. S a hívők a törvénytől nemcsak mint a cselekedeti szövetség feltételétől szabadok, hanem mint életszabálytól is. Ez valójában tagadja a Szentlélek személyét és munkáját, s bizonyos esetekben még a Krisztuson keresztül lezajló objektív engesztelést is. Mind az engesztelés, mind a megigazulás az örökkévalóságból ered. A bűnbánó bűnös tévesen indul ki abból a feltevésből, hogy Isten haragszik rá, pusztán csak információra van szüksége ebben a dologban. Sőt, meg kell értenie, hogy bármiféle bűnt követ is el, az nem befolyásolja az Istennel való viszonyát.

A Szentírás arra tanít minket, hogy fedezzünk fel bizonyos ökonómiát a teremtés és a megváltás munkájában, s igazolja beszédünket az Atyáról és a teremtésünkről, a Fiúról és a megváltásunkról, valamint a Szentlélekről és a megszentelődésünkről. A Szentlélek nemcsak személyiség saját magában, hanem a munkálkodás egyik megkülönböztetett módszere is, következésképpen különbséget kell tennünk Krisztus munkája között az üdvösség

kiérdemlésében, valamint a Szentlélek munkája között annak alkalmazásában. Krisztus eleget tett az isteni igazságosság követelményeinek, s kiérdemelte az üdvösség összes áldását. Munkája azonban még nem fejeződött be. Folytatja azt a mennyben annak érdekében, hogy mindazokat, akikért letette az életét, mindannak birtokába juttassa, amit megszerzett. Még az alkalmazás munkája is Krisztus munkája, de olyan munka, amit Ő a Szentlélek közreműködésén keresztül végez el. Jóllehet ez a munka az üdvösség ökonómiájában a Szentlélek munkájaként jelenik meg, egy pillanatra sem választható külön Krisztus munkájától. Ez Jézus Krisztus megváltói munkájában gyökerezik, és azt viszi végbe, s ez nem megy a megváltás alanyainak együttműködése nélkül. Krisztus Maga mutat rá a szoros kapcsolatra, mikor ezt mondja: „De mikor eljő amaz, az igazságnak Lelke, elvezérel majd titeket minden igazságra. Mert nem ő magától szól, hanem azokat szólja, a miket hall, és a bekövetkezendőket megjelenti néktek. Az engem dicsőít majd, mert az enyémből vesz, és megjelenti néktek”, Jn16:13-14.

B. A Szentlélek általános és különleges tevékenységei

A Szentírás világosan tanítja, hogy a Szentlélek nem minden tevékenysége képezi szerves alkotórészét Jézus Krisztus megváltói munkájának. Amiképpen az Isten Fia nemcsak a megváltás Közbenjárója, hanem a teremtés Közbenjárója is, úgy a Szentlélek is, ahogyan a Szentírás bemutatja, nemcsak a megváltásban tevékeny, hanem a teremtés munkájában is. Természetes, hogy a szoteriológia csak az Ő megváltói munkájával foglalkozik, de a helyes megértés végett nagyon kívánatos néhány dolgot leszögezni az Ő általánosan tevékenységével kapcsolatosan.

1. A SZENTLÉLEK ÁLTALÁNOS TEVÉKENYSÉGEI. Jól ismert tény, hogy a trinitárius megkülönböztetés nincs olyan világosan kijelentve az Ószövetségben, mint az Újban. Az „Isten Lelke” fogalom, ahogyan az Ószövetségben használatos, nem mindig személyt jelöl, s még azokban az esetekben is, mikor a személyes elképzelés nyilvánvalóan jelen van, akkor sem mutat mindig konkrétan a Szentlélek harmadik személyére. Időnként átvitt értelemben használatos Isten leheletének kifejezésére, Jób32:8, Zsolt33:6, bizonyos esetekben pedig egyszerűen „Isten” szinonimája, Zsolt139:7-8, Ézs40:13. Nagyon közönségesen arra szolgál, hogy leírja az életerőt, azt az alkotórészt, mely a teremtményeket életre serkenti, s ez egyedi módon Istenre jellemző. S a teremtményekben lakozó lélek, melytől konkrét létezésük függ, Istentől származik, és Istenhez köti őket, Jón32:8, 33:4, 34:14-15, Zsolt104:29, Ézs42:5. Isten a „minden test lelke Istenének” (vagy „Atyjának”) neveztetik, 4Móz16:22, 27:16, Zsid12:9. Bizonyos esetekben egészen nyilvánvaló, hogy Isten Lelke nem pusztán csak erő, hanem személy is. A legelső igevers, melyben a Lélek szerepel, az 1Móz1:2, már felhívja a figyelmet erre az életadó funkciójára, s ez konkretizálódik az ember teremtésével kapcsolatosan, 2Móz2:7. Isten Lelke életet nemz és Isten teremtői munkáját viszi végbe, Jób33:4, 34:15-16, Zsolt104:29-30, Ézs42:5. Nyilvánvaló az Ószövetségből, hogy az élet eredete, annak fenntartása és fejlődése a szentlélek működésétől függ. A Lélek visszavonása halált jelent.

Az erő rendkívüli megnyilvánulásai, hőstettek és bátor tettek szintén tulajdoníttatnak Isten lelkének. A bírák, akiket Isten támasztott Izrael megszabadítására, nyilvánvalóan komoly képességekkel megáldott, rendkívüli bátorságú és erejű emberek voltak, de sikereik valódi titka nem bennük rejlett, hanem abban a természetfeletti erőben, mely leszállt rájuk. Többször elhangzik, hogy „és az Úrnak lelke vala ő rajta” Bír3:10, 6:34, 11:29, 13:25, 14:6,19, 15:14. Isten Lelke volt az, mi lehetővé tette nekik, hogy szabadulást szerezzenek az embereknek. A Szentlélek munkájának világos elismerésével találkozunk az intellektuális szférában is. Elihu beszél erről, mikor ezt mondja: „. Pedig a lélek az az emberben és a Mindenható lehellése, a mi értelmet ad néki!”, Jób 32:8. Az intellektuális bepillantások, vagy az élet problémái

megértésének képessége a Szentlélek megvilágosító befolyásának tulajdoníttatik. A művészi képességek fokozása szintén az Úr Lelkének köszönhető, 2Móz28:3, 31:3, 35:30 és utána következők. Bizonyos, speciális tehetségekkel felruházott emberek arra választattak ki, hogy elvégezzék a szent sátor összeállításával és a papi ruházatok elkészítésével kapcsolatos munkálatokat, v. ö. még Neh9:20. Majd látjuk az Úr Lelkét, amint embereket választ ki különféle tisztségekre. A Lélek került bele abba a hetven férfiúba és nyugodott meg rajtuk, akik Mózes segítőtársaiul lettek kijelölve Izrael népének irányításában és a felettük való ítélkezésben, 4Móz11:17,25-26. Ezek szintén megkapták átmenetileg a prófétálás lelkét elhívásuk bizonyítására. Józsué Mózes utódjának jelöltetett ki, mivel benne volt az Úrnak Lelke, 4Móz27:18. Mikor Sault és Dávidot királyokként felkenték, az Úr Lelke szállt le rájuk, hogy kiválassza őket erre a fontos feladatra, 1Sám10:6,10, 16:13-14. Végül Isten Lelke a prófétákban a kijelentés Lelkeként működött. Dávid mondja: „Az Úrnak lelke szólott én bennem, és az ő beszéde az én nyelvem által”, 2Sám23:2. Nehémiás így tesz bizonyságot a Neh9:30-ban: „És mégis meghosszabbítád felettök kegyelmedet sok esztendőkön át, s bizonyságot tevél ellenök lelkeddel, prófétáid által, de nem figyelmezének”. Ezékiel az Isten Lelke által való látomásról beszél, 11:23, s a Zak7:12-ben ezt olvassuk: „Szívöket is megkeményíték, hogy ne hallják a törvényt és az igéket, a melyeket a Seregeknek Ura küldött vala az ő lelke által, az elébbi próféták által”. V. ö. még 1Kir22:24, 1Pt1:11,2Pt1:21.

2. A SZENTLÉLEK ÁLTALÁNOS ÉS SPECIÁLIS TEVÉKENYSÉGEI KÖZÖTTI KAPCSOLAT. Létezik bizonyos hasonlóság a Szentlélek általános és speciális működései között. Általános tevékenységével, Ő hoz létre, tart fenn, erősít meg és vezet minden életet, a szervest, az intellektuálist és az erkölcsit. Teszi ezt különböző módokon és összhangban az érintett objektumokkal. Valami hasonlót mondhatunk speciális tevékenységéről is. A megváltás szférájában is Ő hozza létre az új életet, teszi azt gyümölcsözővé, irányítja fejlődését és juttatja el végcéljához. Dacára ennek a hasonlóságnak azonban mindazonáltal lényegi különbség van a Szentléleknek a teremtés szféráján belüli tevékenysége, valamint a megváltás, vagy újjáteremtés szféráján belüli tevékenysége között. Előbbiben Ő hozza létre, tartja fenn, fejleszti és vezeti *a természeti teremtés életét*, jelenleg visszatartja a bűn romboló és pusztító hatását az emberek és a társadalom életében, s lehetővé teszi az emberek számára, hogy bizonyos rendet és illemet tartsanak fenn közösségi életükben, tegyék azt, ami külsőleg jó és helyes az egymással fennálló kapcsolataikban, s fejlesszék képességeiket, melyekkel a teremtéskor lettek felruházva. Utóbbiban viszont Ő hozza létre, tartja fenn, fejleszti és vezeti *az új életet*, mely felülről születik, s felülről lesz tökéletesítve, – azt az életet, mely elvileg mennyei, bár a Földön élik meg. Különleges működésével a Szentlélek legyőzi és megsemmisíti a bűnt, megújítja az embert Isten képmására, s lehetővé teszi a számára, hogy lelki engedelmességet tanúsítson Isten iránt, hogy a föld sója legyen, a világ fénye, s lelki kovász az élet minden területén. Míg a Szentlélek munkája a teremtés során általánosságban kétségkívül rendelkezik bizonyos fokú független jelentőséggel, mégis alá van vetve a megváltás munkájának. A választottak egész életét, még azt is, ami újjászületésüket megelőzi, Isten határozza meg és irányítja a végcéljuk figyelembe vételével. Természeti életük úgy van szabályozva, hogy mikor megújul, megfeleljen Isten céljának.

C. A Szentlélek, mint Isten kegyelmének szétosztója

Mivel a szövetséget, melyben Isten a bűnösök üdvösségét biztosítja, kegyelmi szövetségnek nevezzük és mivel a szövetség Közbenjárója „teljes vala kegyelemmel”, így az Ő teljességéből vehetünk mindannyian „kegyelmet is kegyelemért”, Jn1:16-17, így a Szentlélek is nevezhető „a kegyelem Lelkének”, mivel Ő veszi Krisztus kegyelmét és ruházza azt ránk.

1. A „KEGYELEM” FOGALOM BIBLIAI HASZNÁLATA. A „kegyelem” szó nem mindig ugyanabban az értelemben használatos a Bibliában, hanem több jelentése is van. Az

ószövetségi szó a *chan* (melléknév *chanun*), a *chanan* gyökérből. A főnév jelenthet *kellemet*, vagy *szépséget*, Zsolt22:12, 31:20, de a legáltalánosabban *kegyet*, vagy *jóakaratot* jelent.[225] Az Ószövetség többször is beszél arról, hogy valaki kegyet talál Isten, vagy ember előtt. Az így talált kegy magával hozza a pártfogás, vagy áldások átruházását is. Ez azt jelenti, hogy a kegyelem nem elvont minőség, hanem aktív, működő alapelv, mely jótékony tettekben nyilvánul meg, 1Móz6:8, 19:19, 33:15, 2Móz33:12, 34:9, 1Sám1:18, 27:5, Eszt2:7. AZ alapelképzelés nem más, mint hogy a kegyelmesen átruházott áldások *ingyenesen* adatnak meg, nem pedig valamiféle követelés, vagy érdem figyelembe vételével. Az Újszövetség szava a *charis*, a *chairein*, „örvendezni" szóból, ami elsősorban *kedves külső megjelenést, „szeretettséget", „kedvességet", „elfogadottságot* jelent, s valami efféle értelme van a Lk4:22-ben és Kol4:6-ban. A szó szembetűnőbb jelentése azonban a *kegy,* vagy *jóakarat*, Lk1:30, 2:40,52, Csel2:47, 7:46, 24:27, 25:9. Jelentheti a mi Urunk kedvességét, vagy nagylelkűségét, 2Kor8:9, vagy az Isten által kijelentett, vagy átruházott kegyet, 2Kor9:8 (az anyagi áldásokra vonatkozóan), 1Pt5:10. Túl ezen, a szó kifejezi a kegyet átvevő szívében ébredő érzelmeket is, így jelentheti a „*hálát*", vagy „*háládatosságot*", Lk4:22, 1Kor10:30, 15:57, 2Kor2:14, 8:16, 1Tim1:12. A legtöbb igehelyen azonban, ahogy a *charis* szó szerepel az Újszövetségben, Isten ki nem éremelt működését jelzi az ember szívében, ami a Szentlélek munkálkodásán keresztül valósul meg. Míg néha beszélünk a kegyelemről, mint benne rejlő alkotórészről, ez a valóságban az isteni áldások aktív közlése a Szentlélek belső munkálkodása által az Ő teljességéből, Aki „teljes kegyelemmel és igazsággal", Rm3:24, 5:2,15,17,20, 6:1, 1Kor1:4, 2Kor6:1, 8:9, Ef1:7, 2:5,8, 3:7, 1Pt3:7, 5:12.

2. ISTEN KEGYELME A MEGVÁLTÁS MUNKÁJÁBAN. Isten kegyelmének elemzése a megváltás munkájával kapcsolatosan ismét megkövetel néhány megkülönböztetést, melyeket észben kell tartanunk.

a. Először is, a kegyelem Isten attribútuma, a tökéletességei közül az egyik. Ez Isten ingyenes, szuverén, meg nem érdemelt jóindulata, vagy szeretete az ember iránt az ő bűnös és vétkes állapotában, ami a bűnbocsánatban és a büntetéstől való megszabadulásban fejeződik ki. Összekapcsolódik Isten könyörületével, ellentétben az Ő igazságosságával. Ez megváltó kegyelem a szó legszorosabb értelmében. Ez Isten kiválasztó céljának, a bűnös megigazulásának és lelki megújulásának végső oka, s minden lelki és örökkévaló áldás bő forrása.

b. Másodsorban a „kegyelem" fogalommal írják le azt az objektív gondviselést, amit Isten adott Krisztusban az ember üdvössége végett. Krisztus, mint Közbenjáró, Isten kegyelmének élő megtestesülése. „ És az Ige testté lett és lakozék mi közöttünk… teljes vala kegyelemmel és igazsággal", Jn1:14. Pál Krisztus megjelenésére gondol, mikro ezt mondja: „Mert megjelent az Isten idvezítő kegyelme minden embernek", Tit2:11. Ám a fogalom nemcsak arra vonatkozik, *ami* Krisztus, hanem arra is, hogy mit *érdemelt ki* Ő a bűnösöknek. Mikor az apostol újra felemlegeti az levelei végén a záró üdvözlésekben „a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelmét", ő arra a kegyelemre gondol, melynek Krisztus az érdemleges oka. János mondja: „ Mert a törvény Mózes által adatott, a kegyelem pedig és az igazság Jézus Krisztus által lett", Jn1:17. V. ö. még Ef2:7.

c. Harmadszor, a „kegyelem" szóval írják le Isten jóindulatát, ami a megváltás munkájának a Szentlélek által való alkalmazásában nyilvánul meg. Arra a bocsánatra vonatkozik, amit a megigazuláskor kapunk, az Isten által ingyenesen adott bocsánatra, Rm3:24, 5:2,21, Tit3:15. Emellett még ez az összefoglaló neve Isten kegyelme összes ajándékának, az üdvösség áldásainak, valamint annak a lelki kegyelemnek, ami a hívők szívében és életében alakul ki a Szentlélek működése következtében, Csel11:23, 18:27, Rm5:17, 1Kor15:10, Ef4:7, Jak4:5-6, 1Pt3:7. Sőt világos jelei vannak a ténynek, hogy ez nem pusztán passzív minőség, hanem aktív erő is, valami, ami munkálkodik, 1Kor15:10, 2Kor12:9, 2Tim2:1. Ebben az

[225] Az angol eredetiben Zsolt31:30 szerepel, ez nyilvánvaló hiba – *a ford.*

értelemben a szó mintegy a Szentlélek szinonimája, így gyakorlatilag csak kis különbség van a „Szentlélekkel teljes" és a „kegyelemmel és erővel teljes" között a Csel6:5-ben és 8-ban. A Szentlelket a Zsid10:29 a „kegyelem Lelkének" nevezi. Különösen a Szentírásnak az Isten kegyelmének a bűnösre a Szentlélek által való alkalmazása tanítását illetően fejlődött a kegyelem tantétele az egyházban.

3. A KEGYELEM TANTÉTELE AZ EGYHÁZBAN. A Szentírás tanításai Isten kegyelmére vonatkozóan kiemelik a tényt, hogy Isten az Ő áldásait *ingyenes és szuverén módon* osztogatja az embereknek; hogy az emberek az élet minden áldását a nagylelkű, türelmes és hosszan tűrő Istennek köszönhetik; s különösen azt, hogy a megváltás munkájának minden áldását Isten ingyenesen adja, s ezek semmilyen módon sem az emberek feltételezett érdemeinek következményei. Ezt világosan kifejezik Pál szavai: „Mert kegyelemből tartattatok meg, hit által; és ez nem tőletek van: Isten ajándéka ez. Nem cselekedetekből, hogy senki ne kérkedjék", Ef2:8-9. Erőteljesen kihangsúlyozza a tényt, hogy az üdvösség nem cselekedetekből van, Rm3:20-28, 4:16: Gal2:16.

Ez a tantétel nem minden vita nélkül alakult ki. Néhány korai egyházatyánál, különösen a keleti egyházban, már találkoztunk a moralizmus ama színezetével, mely nincs összhangban a páli hangsúllyal. A tendencia, mely nyilvánvalóvá vált az Egyháznak abban a részében, végül a pelagiánizmusban jutott a csúcsára. Pelágius kegyelem-fogalma tényleg különös volt. Wiggers szerint a kegyelem alatt az alábbiakat vonta össze: (a) „A jó cselekvésének hatalmát (*possibilitas boni*), következésképpen tehát magát a szabad akaratot". (b) „A kijelentést, a törvényt, s Krisztus példáját, mely által az erény gyakorlása könnyebbé válik az ember számára". (c) „Létezésünket, mely olyanná alkottatott, hogy a saját akaratunkból képesek vagyunk tartózkodni a bűntől, s Istennek az Ő törvényében és parancsolataiban való segítségnyújtását, valamint *a Hozzá visszatérők előbbi bűneinek megbocsátását*". (d) „A keresztyénre gyakorolt természetfeletti befolyást, mely által az értelme megvilágosodik, s az erkölcs gyakorlása könnyűvé válik a számára".[226] Nem ismerte el a Szentlélek működésének *közvetlen* ráhatását az ember akaratára, csak az akaratra való *közvetett* ráhatást az elme megvilágosításával. Nézetében Isten kegyelmének működése elsősorban, bár nem kizárólagosan külsődleges és természeti volt. Pelágius nézetével szemben áll Ágostoné, melyet gyakorta neveznek „a kegyelem teológiájának". Bár Ágoston elismerte, hogy a „kegyelem" szó használható tágabb értelemben (természetes kegyelem), s hogy még az épség állapotában is Isten kegyelme volt az, ami lehetővé tette Ádám számára az egyenességének fenntartását, az ő fő hangsúlya mindig Isten kegyelmén, mint a bukott embernek adott ajándékon van, ami a bűnbocsánatban és az emberi természet megújításában és megszentelésében jelenik meg. Az ember teljes romlottságának fényében ezt a kegyelmet abszolút szükségesnek tartja az üdvösséghez. Ez annak a Szentléleknek a munkája következtében születik meg az emberben, Aki a választottakban lakozik és munkálkodik, s az alapja az üdvösség minden áldásának. Ő különbséget tett a *működő*, vagy *óvó*, és az *együttműködő*, vagy *rákövetkező* kegyelem között. Előbbi lehetővé teszi az akarat számára, hogy a jót válassza, míg utóbbi együttműködik a már képessé tett akarattal a jó cselekvésében. A semi-pelágiánizmussal folytatott harcában Ágoston kihangsúlyozta Isten kegyelmének teljességgel ingyenes és ellenállhatatlan jellegét.

Az ez után következő csatározásokban a kegyelem ágostoni tantétele csak részben győzedelmeskedett. Seeberg így fejezi ki magát: „Így a 'kegyelem egyedül' tantétel győzött, de a predesztináció ágostoni tantételét elvetették. A predesztináció ellenállhatatlan kegyelmét elűzte a színről a keresztség szakramentális kegyelme".[227] A középkorban a skolasztikusok jelentős figyelmet szenteltek a kegyelem tárgyának, de nem mindig értettek egyet a tantétel részleteit illetően. Egyesek a kegyelem ágostoni, mások a semi-pelágiánus eléképzeléséhez közeledtek. Általánosságban elmondható, hogy úgy fogták fel a kegyelmet, mint a

[226] *Augustinism and Pelagianism*, 179-183. oldal
[227] *History of Doctrine*, I. kötet 382. oldal

sákramentumokon keresztül közvetített dolgot, s a kegyelem tantételével megpróbálták összekombinálni az érdemek tantételét, ami komolyan kompromittálta az előbbit. A hangsúly nem a kegyelmen, mint az Istennek a bűnösök iránt mutatott jóindulatán volt, hanem a kegyelmen, mint a lélek minőségén, melyet tekinthettek mind teremtetlennek (azaz mint a Szentlélek), mind a Szentlélek által az emberek szívébe beleteremtettnek, vagy ott kimunkáltnak. Ez a beletöltött kegyelem alapvető a keresztyén erények fejlődéséhez, s lehetővé teszi az ember számára, hogy érdemeket szerezzen Istennél, hogy további kegyelmet érdemeljen ki, jóllehet az állhatatosság kegyelmét nem képes kiérdemelni. Ezt csak Isten ingyenes ajándékaként kaphatjuk meg. A skolasztikusok Ágostonnal ellentétben nem tartották fenn a logikai kapcsolatot a kegyelem tantétele és a predesztináció tantétele között.

A reformátorok visszamentek az ágostoni kegyelem-fogalomhoz, de elkerülték ezt a szakramentarianizmust. Ismét a kegyelemre, mint Istennek a bűnösökkel szembeni meg nem érdemelt jóindulatára helyezték a hangsúlyt, s úgy mutatták azt be, ami minden érdemet kizárt a bűnös részéről. Smeaton mondja: „A *kegyelem* fogalmat, ami Ágoston felfogásában magában foglalta a Szentlélek működése által ébresztett szeretet belsőleges gyakorlását (Rm5:5), s amely a skolasztikus teológiában a lélek egyik minőségét, vagy a belső tehetségeket, valamint a hit, szeretet és reménység beletöltött szokásait kezdte el jelenteni, most biblikusabb és szélesebb értelemben kezdték el felfogni az isteni elmében rejlő ingyenes, hathatós *jóindulatként*”.[228] Míg a reformátorok a *kegyelem* fogalmat a megigazulással kapcsolatosan alkalmazták, más vonatkozásban gyakran használták „a Szentlélek munkája” kifejezést a *kegyelem* helyett. Míg valamennyien kihangsúlyozták a kegyelmet a Szentlélek belső és üdvözítő munkálkodásának értelmében, Kálvin főleg az általános kegyelem elképzelését fejlesztette tovább, azét a kegyelemét, ami noha Isten jóindulatának kifejeződése, mégsincs üdvözítő hatása. Dr. H. Kuyper *Calvin on Common Grace* (Kálvin az általános kegyelemről) című nagyszerű dogmatörténeti tanulmányában[229] még három fajtáját is megkülönbözteti az általános kegyelemnek, nevezetesen az univerzális általános kegyelmet, a generális általános kegyelmet és a szövetségi általános kegyelmet. Az arminiánusok eltérte a református tantételtől ezen a ponton. Szerintük Isten elégséges (általános) kegyelmet ad minden embernek, következésképpen lehetővé teszi a számukra, hogy megtérjenek és higgyenek. Ha az ember egyetért, vagy együttműködik a Szentlélekkel, és ténylegesen megtér és hisz, Isten kiárasztja az emberre az evangéliumi engedelmesség további kegyelmét, valamint az állhatatosság kegyelmét. Azaz, Isten kegyelmének munkáját függővé tették az ember akaratának egyetértésétől. Olyasmi, mint ellenállhatatlan kegyelem, nem létezik. Smeaton mondja a már idézett munkájában: „Azt vallották, hogy bárki képes engedelmeskedni, vagy ellenállni; hogy a megtérés oka nem a Szentlélek volt annyiban, amennyiben az emberi akarat egyetért, vagy együttműködik; s hogy ez a megtérés közvetlen oka”.[230] Amyraldus Saumur iskolájából valójában nem fejlesztette tovább az arminiánus álláspontot az Isten egyetemes rendeletével kapcsolatos feltételezésével, miszerint a bűnös, noha meg van fosztva minden erkölcsi képességétől, mégis megvan a természetes képessége arra, hogy higgyen. Ez egy szerencsétlen megkülönböztetés, mely tovább került Új-Angliába is Edwards, Bellamy és Fuller által. Pajon, Amyraldus tanítványa tagadta a Szentlélek munkájának szükségességét a bűnösöknek az ő üdvözítő átalakulásuk végetti belső megvilágosításában. Az egyetlen dolog, amit szükségesnek tartott, hogy az értelmet, mely önmagában is rendelkezik a világos elképzelések garmadával, a külső kijelentés világosságával még a helyes útra kell állítani. Warburton püspök *A kegyelem tantétele, vagy a Szentlélek hivatala és tevékenysége* című munkájában nem ismer el üdvözítő kegyelmet a szó elfogadott értelmében, hanem korlátozza a „kegyelem” szót a Szentléleknek az apostolok korában való rendkívüli működésére. S Junckheim fontos munkájában tagadta Isten

[228] *The Doctrine of the Holy Spirit*, 346. oldal
[229] 179. és azt követő oldalak
[230] 357. oldal

munkájának természetfeletti jellegét a bűnös megtérésében, s ragaszkodott ahhoz, hogy teljességgel a szó erkölcsi ereje idézi elő a változást. Az angol metodista ébredés és a Nagy Ébredés a saját országunkban magával hozta az üdvözítő kegyelem tantételének helyreállítását, bár néha többé-kevésbé az arminianizmus hangján csendült meg. Schleiermacher számára a bűn bűnösségének problémája gyakorlatilag nem létezett, mivel tagadta a bűnösség objektív létezését. Következésképpen csak keveset, vagy egyáltalában semmit se tud Isten üdvözítő kegyelméről. Mackintosh mondja: „Ezt a központi bibliai igazságot (a bűnösök iránti isteni könyörületről) Schleiermacher a legtöbbször elhallgatja, vagy csak futólag említi, s ez megmutatja, hogy milyen kevéssé érti meg".[231] Az isteni kegyelem tantétele szükségszerűen eltorzult Albrecht Ritschl teológiájában is. S mondható, hogy az jellemzi az egész modern liberális teológiát az ember jóságára helyezett hangsúlyával egyetemben, hogy szem elől tévesztette Isten üdvözítő kegyelmének szükségességét. A „kegyelem" szó fokozatosan eltűnt sok teológus beszélt és leírt szavaiból, s napjaink közemberei közül sokan nem tulajdonít neki más jelentést, mint bájt, vagy kellemet. Még Ott is felhívja a figyelmet arra a *The Idea of the Holy* című munkájában, hogy az emberek nem érzik a szó mélyebb értelmét.[232] A válságteológia dicséretet érdemel, hogy ismét elkezdett ragaszkodni az isteni kegyelem szükséges mivoltához, aminek eredményeképpen a szót ismét használni kezdték.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Az *ordo salutis* melyik három elemére esett a hangsúly az első három században? Milyen mélységben mutattak ezek az évszázadok elcsúszást a moralizmus és a ceremonializmus irányában? Miképpen értelmezték a megigazulás tantételét? Hogyan fogta fel azt Ágoston? Mi volt az ő hitről alkotott elképzelése? Hányféle kegyelmet különböztetett meg? Vajon a kegyelem kizárt minden érdemet az ő rendszerében? Vajon elveszíthetőnek fogta fel az üdvözítő kegyelmet? Milyen tényezők segítették elő a jócselekedetek tantételének fejlődését? Miképpen ábrázolták a skolasztikusok a megigazulás tantételét? Miképpen alakult az *ordo salutis* az antinomisták kezében? Hogyan fogták fel a racionalista és pietista neonomiánusok? Az üdvözítő tevékenységeken kívül még mit tulajdonít a Szentírás a Szentléleknek? Mik a „kegyelem" szó különböző jelentése a Szentírásban? Mi a kapcsolat a szabad akarat és a kegyelem tantételei között a történelemben?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet 551-690. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Salute*, 15-20. oldal, McPherson, *Chr. Dogm*. 367-371. oldal, Kaftan, *Dogmatik*, 525-532. 651-661. oldal, Warfield, *The Plan of Salvation*, Seeberg, *Heilsordnung* (Cikk Hauck *Realencyclopaedie*-jében), Piéper, *Christl. Dogm*. II. kötet 473-498. oldal, H. Schmid, *Doct. Theol*. 413-416. oldal, K. Dijk, *Heilsorde*, (Cikk a *Chr. Enc*.-ban), Pope, Chr. Theol. 348-367. oldal, Neil, *Grace*, (Cikk az *A Protestant Dictionary*-ban), Easton, *Grace* (Cikk az *International Standard Bible Ec*.-ben), Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, 1-99. 291-414. oldal, Buchanan, *The Doctrine of Justification*, 339-364. oldal, Moffatt, *Grace in the New Testament*, *Bryan*, W. S. *An Inquiry into the Need of the Grace of God*.

[231] *Types of Modern Theology*, 96. oldal
[232] 32. és azt követő, valamint 145. oldal

III. Általános kegyelem

A Szentlélek általános működésével összefüggésben az általános kegyelem témája is figyelmet érdemel. Meg kell érteni azonban, hogy a református teológia az arminiánus teológiával ellentétben nem tekinti az általános kegyelem tantételét a szoteriológia részének. Ugyanakkor elismeri a szoros összefüggést a Szentlélek tevékenységei között a teremtés, valamint a megváltás szféráiban, következésképpen érzi, hogy nem szabad teljesen különválasztani.

A. Az általános kegyelem

1. A PROBLÉMA, AMIVEL FOGLALKOZIK. Az általános kegyelem tantételének eredete ahhoz a tényhez kötődik, hogy a világban a keresztény életmenet és annak minden áldása mellett létezik az élet természetes menete is, amely nem megváltott, azonban mégis nagyon sok igazat, jót és szépet mutat. Felmerült a kérdés: Miképpen magyarázhatjuk a viszonylag rendezett életmenetet a világban, látván, hogy közben az egész világ a bűn átka alatt nyög? Hogyan lehetséges az, hogy a föld értékes gyümölcsöket is terem nagy mennyiségben, nemcsak tövist és bogáncsot? Hogyan adhatunk számot arról, hogy a bűnös ember „megőriz valamennyi ismeretet Istenről, a természeti dolgokról, valamint a jó és a rossz közötti különbségről, s valamelyest elismeri az erényt és a jó külső viselkedést”? Miféle magyarázat adható azokra a különleges ajándékokra, amelyekkel a természeti ember felruháztatik, valamint a tudomány és a művészetek továbbfejlesztésére azok részéről, akik teljességgel meg vannak fosztva a Jézus Krisztusban való új élettől? Hogyan tudjuk megmagyarázni az emberek vallásos törekvéseit mindenfelé még azok részéről is, akik soha nem kerültek kapcsolatba a keresztyén vallással? Hogyan képes az újjá nem született még mindig igazat szólni, jót tenni másoknak és külsőleg erényes életet élni? Ez néhány azok közül a kérdések közül, melyekre az általános kegyelem tantétele igyekszik választ adni.

2. ÁGOSTON HOZZÁÁLLÁSA A PROBLÉMÁHOZ. Ágoston nem tanította az általános kegyelem tantételét, jóllehet a „kegyelem” szót nem kizárólagosan az üdvözítő kegyelem leírására használta. Beszélt a kegyelemről, melyet Ádám élvezett a bukást megelőzően, s még azt is elismerte, hogy az ember érző lényként és racionális teremtményként való létezése is nevezhető kegyelemnek. Pelágiusszal szemben azonban, aki ragaszkodott az ember természetes képességeihez és semmi más kegyelmet nem ismert el, csak az ember természetes képességeiben, a törvényben és az evangéliumban, Krisztus példájában és az értelemnek az Isten kegyelmes ráhatása következtében beálló megvilágosodásában rejlőt, – ő kihangsúlyozta az ember teljes tehetetlenségét és az Isten kegyelmétől, mint belső megújító erőtől való abszolút függőségét, ami nemcsak az elmét világosítja meg, hanem közvetlenül hat az ember akaratára is, mint működő, vagy együttműködő kegyelem. A „kegyelem” szót majdnem kizárólagosan ebben az értelemben használja, s úgy tekinti ezt a kegyelmet, mint szükséges feltételét bármiféle jócselekedet megtételének. Mikor Pelágius rámutatott a pogányok erkölcseire, akik „pusztán a belső szabadság erején keresztül” gyakran voltak könyörületesek, tapintatosak, szemérmesek és mértékletesek, ő azzal válaszolt, hogy ezek az úgynevezett erények bűnök, mert nem hitből erednek. Elismeri, hogy a pogányok képesek bizonyos cselekedetekre, melyek önmagukban jók és alsóbb nézőpontból még akár dicséretreméltók is, ám mégis úgy tekinti ezeket a cselekedeteket, mint *újjá nem született személyek tetteit*, amelyek bűnök, mert nem az Isten iránti szeretetből, vagy hitből erednek, s

nem felelnek meg a helyes célnak, azaz Isten dicsőségének.[233] Tagadja, hogy efféle cselekedetek bármiféle, az emberben rejlő jóság gyümölcsei.

3. A KÖZÉPKOR SORÁN KIFEJLŐDÖTT NÉZET. A középkorban a *bűn és kegyelem* ágostoni ellentéte utat engedett a *természet és kegyelem* ellentétjének. Ez egy másik ellentéten alapult, amely fontos szerepet játszott a római katolikus teológiában, nevezetesen a természeti és a természetfeletti közöttin. Az épség állapotában az ember fel volt ruházva az eredendő igazságosság természetfeletti ajándékával, ami kantárként szolgált az alacsonyabbrendű természet kordában tartásához. A bukás után az ember ezt a természetfeletti ajándékot elveszítette, de valódi természetét a dolog alig érintette. Kifejlődött egy bűnös hajlam, ám ez nem gátolta meg az embert abban, hogy sok igazat, jót és szépet tegyen. Isten kegyelmének beömlesztése nélkül azonban mindez senkinek sem elegendő ahhoz, hogy követelhesse az örökéletet. A természetes és természetfeletti ellentétjével kapcsolatosan a római katolikus egyház kialakította a megkülönböztetést az alázatosság, engedelmesség, szelídség, nagylelkűség, mértékletesség, önmegtartóztatás és szorgalom erkölcsi erényei között ami jó, és amit az ember megszerezhet a saját maga számára a saját munkálkodásával, valamint hit, reménység és könyörületesség teológiai erényei között, ami az emberbe a megszentelő kegyelem hatására kerül. Az anabaptizmus és a szociniánizmus ugyanettől az ellentéttől szenvedtek de azzal a különbséggel, hogy míg az előző a kegyelmet magasztalja fel a természet rovására, addig az utóbbi a természetet a kegyelem rovására.

4. A REFORMÁTOROK ÉS A REFORMÁTUS TEOLÓGIA ÁLLÁSPONTJA. Luther itt sem volt képes teljes mértékben elkerülni a római katolikus kovászt, ahogyan a tantétel néhány más pontján sem. Miközben visszatért a bűn és a kegyelem közötti ágostoni ellentéthez, éles határvonalat húzott az alsóbbrendű földi szféra és a felsőbbrendű lelki szféra között és azt tartotta, hogy a bukott ember a természeténél fogva képes sok jót és dicséretre méltót tenni az alsóbbrendű földi szférában, jóllehet a végletekig képtelen bármiféle lelki jó megcselekvésére. Ágostonra való hivatkozással az Augsburgi Hitvallás azt tanítja, hogy „az emberi akaratnak van annyi szabadsága, hogy becsületes világi életet tudjon folytatni, és választani tudjon olyan dolgok közül, amelyek az értelem hatáskörébe tartoznak. De arra nincs ereje, hogy a Szentlélek nélkül megvalósítsa az Isten színe előtt érvényes vagy másképpen lelki igazságot”.[234] A cikkely tartalmaz egy idézetet Ágostontól, melyben sok, a jelenvaló élethez tartozó jócselekedet, amiket a természeti ember képes megtenni, meg vannak nevezve. Zwingli inkább szennyeződésnek, semmint véteknek fogta fel a bűnt, következésképpen Isten kegyelmét inkább megszentelőnek, semmint megbocsátónak tekintette. Ez a megszentelő befolyás, ami bizonyos mértékig még a pogány világba is behatolt, ad számot arról az igazról, jóról és szépről, ami a világban van. Kálvin nem értett egyet sem Luther, sem Zwingli álláspontjával. Ő erősen ahhoz tartotta magát, hogy a természeti ember *önmagától* semmiféle jócselekedetre sem képes, és határozottan a speciális kegyelem üdvözítő természete mellett szállt síkra. A speciális kegyelem tantétele mellett megalkotta az általános kegyelem tantételét is. Ez a kegyelem közösségi, nem ad bűnbocsánatot és az emberi természetet sem tisztítja meg, s nincs befolyással a bűnösök üdvösségére sem. Ez korlátozza a bűn romboló hatását, bizonyos fokig fenntartja a világegyetem erkölcsi rendjét, ezáltal lehetővé teszi a rendes életet, ajándékokat és tehetségeket osztogat szét az emberek között különböző mértékben, támogatja a tudomány és a művészetek fejlődését, és kimondhatatlan áldásokat áraszt az emberek fiaira. Kálvin kora óta az általános kegyelem tantételét a református teológiában általánosan elismerik, bár időnként ellenezték is. Hosszú időn át azonban nem sok minden történt a tantétel továbbfejlesztése ügyében. Ez minden valószínűség szerint annak a ténynek volt köszönhető, hogy a racionalizmus felemelkedése és eluralkodása szükségessé tette a hangsúly áthelyezését a

[233] V. ö. Pohlman, *De Predestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn,* 72. és azt követő oldalak, Shedd, *History of Christian Doctrine*, II. kötet 75. és azt követő oldalak

[234] XVIII. cikkely

speciális kegyelemre. Egészen mostanáig Kuyper és Bavinck többet tettek mindenki másnál az általános kegyelem tantételének továbbfejlesztése érdekében.

B. Az általános kegyelem neve és fogalma

1. NEVE. Az „általános kegyelem" név, mint a most vizsgált kegyelemfajta megnevezése nem mondható, hogy Kálvintól ered. Dr. H. Kuiper *Calvin on Common Grace* című művében azt mondja, hogy csak négy szakaszt talált Kálvin munkáiban, ahol az „általános" melléknév együtt használatos a „kegyelem" főnévvel, s ezek közül kettőben a Reformátor az üdvözítő kegyelemről beszél.[235] A későbbi református teológiában azonban a *gratia communis* nevet általánosan használni kezdték annak az elképzelésnek a kifejezésére, hogy ez a kegyelem minden emberre kiterjed szemben a *gratia particularis*-szal, ami az emberiség egy részére, nevezetesen a választottakra korlátozódik. Az idő múlásával világossá vált, hogy a „communis" fogalom többféle értelmezést is nyert. A holland teológiában gyakorta tekintették egyenlőnek a „generálissal", így szokássá vált „generális kegyelemről" beszélni (*algeemene genade*) Hollandiában. Szigorúan szólva azonban a *communis* fogalom a kegyelemre alkalmazva, jóllehet azt sugallja, hogy a szó bizonyos értelmében általános, kihangsúlyozza a tényt, hogy ez a kegyelem közös, azaz közösen birtokolja valamennyi teremtmény, vagy valamennyi ember, vagy azok, akik az evangélium adminisztrációja alatt élnek. Így H. Kuiper három csoportra osztja azt az általános kegyelmet, melyről Kálvin beszél, nevezetesen: (1) univerzális általános kegyelem, amely minden teremtményre kiterjed, (2) generális általános kegyelem, mely általában az emberiségre, az emberi faj minden tagjára vonatkozik, (3) szövetségi általános kegyelem, amely közös mindazok számára, akik a szövetség szférájában élnek, akár a választottak közé tartoznak, akár nem. Egészen nyilvánvaló, hogy a református teológusok szintén olyan kegyelmet értettek az „általános kegyelem" fogalom alatt, mely nem generális, nevezetesen a külső előjogait azoknak, akik az evangélium adminisztrációja alatt élnek, beleértve a külső univerzális elhívást. Ugyanakkor rámutatnak, hogy ez a kegyelem a generális általános kegyelemmel szemben a megváltás ökonómiájához tartozik.[236] Végül meg kell jegyezni, hogy a *gratia communis* fogalom fogékony a nem csak mennyiségi, hanem minőségi értelmezésre, s ezt meg is kapta. Jelölheti a kegyelmet, mely általános a *közönséges* értelemben. A Szentlélek közönséges működését a speciálistól eltérően általánosnak nevezzük. Ez az „általános" szó jelentése a Westminsteri Hitvallás 10. cikkelyének 4. bekezdésében, valamint a Westminsteri Nagykáté 60. kérdésében. W. L. Alexander kijelenti az általános kegyelemről, melyet mindazok élveznek, akik az evangélium alatt élnek: „Az így adott kegyelem általános, de nem abban az értelemben, hogy minden embernek általánosan adatik, hanem abban az értelemben, hogy közös hatásokat hoz létre, de lehet, hogy valódi üdvözítő hatékonyság nélkül".[237] Így értelmezve Isten kegyelme lehet általános anélkül, hogy generális, vagy univerzális lenne.

2. FOGALMA. A megkülönböztetés az általános és a speciális kegyelem között nem az, ami a kegyelemre, mint Isten egyik attribútumára vonatkozik. Nincs kétféle kegyelem Istenben, csak egy. Ez Istennek az a tökéletessége, mely által Ő meg nem érdemelt, sőt elveszített jóindulattal viseltetik az ember iránt. Istennek ez az egyetlen kegyelme azonban különböző ajándékokban és cselekedetekben nyilvánul meg. A leggazdagabb megnyilvánulását Istennek ama kegyelmes cselekedeteiben látjuk, melyek a bűn bűnössége, a szennyezése és büntetése eltávolítására, valamint a bűnösök végső üdvözítésére irányulnak, és azt végzik el.

[235] V. ö. 178. oldal
[236] V. ö. Mastricht, *God geleerdheit*, I. kötet 441. oldal, Brakel, *Redelijke Godsdienst*, I. kötet 729 és azt követő oldalak, Hodge, *Syst. Theol*. II. kötet 654. oldal, A. A. Hodge, *Outlines of Theol*. 449. oldal, Shedd, *Calvinism Pure and Mixed*, 98. és azt követő oldalak, Vos. *Geref. Dogm*. IV. kötet 13. és azt követő oldalak
[237] *System of Bibl. Theol.* II. kötet 352. oldal

Ám jóllehet ez Isten kegyelmének a koronamunkája, de nem az egyetlen megnyilvánulása. Isten kegyelme megmutatkozik azokban a természeti áldásokban is, amit Isten az emberre áraszt ebben az életben, dacára a ténynek, hogy az ember elvesztegette azokat és most a halálbüntetés terhe alatt áll. Mindenben meglátszik, hogy Isten feltartóztatja a bűn megsemmisítő hatását és fejlődését a világban, s fenntartja és meggazdagítja általában az emberiség, valamint azon személyek természetes életét, akik az emberi fajt alkotják. Ki kell hangsúlyozni, hogy ezek a természeti áldások az Istennek az ember számára adott kegyelme megnyilvánulásai általánosságban. Egyesek szívesebben mondják, hogy ezek az Ő jóságának, kedvességének, nagylelkűségének, könyörületének, vagy hosszútűrésének kifejeződései, de látszólag elfelejtik, hogy Ő nem lehetne jó, kedves, vagy nagylelkű a *bűnös* irányában, ha mindenekelőtt nem lenne *kegyelmes*. Észben kell azonban tartani, hogy a *gratia communis* fogalom, jóllehet általánosan jelöli azt a kegyelmet, mely az egész emberiségnek közösen adatik, jelöli azt a kegyelmet is, amely közös az evangélium alatt élő választottak és elvetettek számára, például az evangélium külső elhívása, mely mindenkihez eljut, vagy a belső megvilágosodás, és azok az ajándékok, melyekről a Zsid6:4-6-ban olvasunk. Érthető azonban, hogy ezeket az előjogokat általános kegyelemnek csak abban az értelemben lehet nevezni, hogy különbség nélkül élvezik mind a választottak, mind az elvetettek, de nem alkotják a speciális, a szó üdvözítő értelmében vett kegyelem részét. Eltérően az általános kegyelem egyetemesebb megnyilvánulásaitól, ezek, jóllehet nem alkotják Isten ama kegyelmének részét, mely szükségszerűen az üdvösséghez vezet, mégis kapcsolódnak a szoteriológiai folyamathoz. Ezeket néha ”speciális” kegyelemnek nevezik, de ekkor a „speciális” nem egyenlő az „üdvözítővel”. Általánosságban mondható, hogy mikor az „általános kegyelemről” beszélünk, akkor az alábbiak egyikére gondolunk: (a) *a Szentlélek ama egyetemes cselekedeteire, melyek által Ő a szív megújítása nélkül olyan erkölcsi befolyást gyakorol az emberre az általános, vagy speciális kijelentésén keresztül, ami kordában tartja a bűnt, megőrzi a rendet a szociális életben és elősegíti polgári igazságosságot;* vagy (b) *azokra az egyetemes áldásokra, például esőre és napsütésre, ételre és italra, ruházkodásra és lakóhelyre, amelyet Isten megad válogatás nélkül minden embernek ott, és olyan mértékben, ahogyan Neki tetszik.*

A következő megkülönböztetéseket kell tennünk a speciális (a szó üdvözítő értelmében) és az általános kegyelem között:

a. A speciális kegyelem mértékét a kiválasztás rendelete szabja meg. Ez a kegyelem a választottakra korlátozódik, míg az általános kegyelem esetében efféle korlátozás nem áll fenn, hanem az minden ember számára válogatás nélkül megadatik. A kiválasztás és elvettetés rendeletének nincs semmiféle meghatározó befolyása rá. Még azt sem mondhatjuk, hogy a választottak több általános kegyelmet kapnak, mint az elvetettek. Közismert és gyakran megfigyelték, hogy a gonoszok néha több általános kegyelmet kapnak és a természeti áldásokból is jobban részesülnek, mint a kegyesek.

b. A speciális kegyelem eltörli a bűn bűnösségét és büntetését, megváltoztatja az ember belső életét, és fokozatosan megtisztítja a bűn szennyezésétől a Szentlélek természetfeletti működésének segítségével. Munkája elkerülhetetlenül a bűnös üdvözülésébe torkollik. Az általános kegyelem viszont soha nem törli el a bűn bűnösségét, nem újítja meg az emberi természetet, hanem csak feltartoztató hatást gyakorol a bűn rombolásával szemben, s bizonyos fokig csillapítja annak hatásait. Nincs befolyással a bűnös üdvösségére, bár egyes formáiban (külső elhívás és erkölcsi megvilágosítás) kapcsolódhat szorosan a megváltás ökonómiájához és rendelkezhet szoteriológiai összetevővel.

c. A speciális kegyelem ellenállhatatlan. Ez nem azt jelenti, hogy elsöprő erő, ami akarata ellenére arra kényszeríti az embert, hogy higgyen, hanem azt, hogy a szív megváltoztatásával az ember tökéletesen el akarja fogadni Jézus Krisztust az üdvösségre, s akar engedelmeskedni Isten akaratának. Az általános kegyelemnek ellen lehet állni, s ténykérdés, hogy ez többé-kevésbé mindig be is következik. Pál mutatja meg a Róma 1 és 2-ben, hogy sem

a pogányok, sem a zsidók nem éltek annak a világosságnak megfelelően, amivel rendelkeztek. Shedd mondja: „Az általános kegyelemben a felhívás a megtérésre és a hitre elkerülhetetlenül hatástalan, mivel az ember idegenkedik a hittől és a megtéréstől, és a bűn kötelékeiben van”.[238] Ez azért hatástalan az üdvösség szempontjából, mert az ember szívét változatlanul hagyja.

d. A speciális kegyelem lelki és megélénkítő módon működik, megújítván az ember egész természetét, ezáltal képessé teszi az embert, hogy elfogadja az üdvösség ajánlatát Jézus Krisztusban, s okozza, hogy az ember akarja is ezt, és lelki gyümölcsöket teremjen. Az általános kegyelem ezzel szemben csak racionális és erkölcsi módon működik, általánosan téve az embert fogékonnyá az igazságra, indítékok bemutatásával az akaratnak, valamint az ember természetes vágyaihoz való folyamodással. Ez egyenlő annak kimondásával, hogy a speciális (az üdvözítő) kegyelem közvetlen és természetfeletti, mivel a lélekben munkálkodik a Szentlélek közvetlen energiája által, míg az általános kegyelem közvetett, mivel a Szentlélek közvetett tevékenységének a terméke az általános, vagy speciális kijelentés igazságán és az erkölcsi meggyőzésen keresztül.

Az általános kegyelemnek ezt az elképzelését gondosan meg kell különböztetni az arminianizmusétól, mely az általános kegyelmet összekötő kapocsnak tekinti az *ordo salutis*-ban és *üdvözítő* jelentőséget tulajdonít neki. Ők azt vallják, hogy Isten általános kegyelmének következtében az újjá nem született ember teljes mértékben képes bizonyos mértékű lelki jócselekedetekre, az Istenhez fordulásra hitben és megtérésben, tehát képes elfogadni Jézust az üdvösségre. De még ennél messzebb is mennek, s azt tartják, hogy az általános kegyelem az elme megvilágosításával és az igazság meggyőző befolyásával arra ösztönzi a bűnöst, hogy fogadja el Jézus Krisztust és forduljon Istenhez hittel és megtéréssel, s ezt biztosan el is éri, hacsak csökönyös módon nem áll ellene a Szentlélek működésének. A Dordti Kánonok erre gondolnak, mikor elvetik azok hibáit, akik azt tanítják, hogy „a romlott, ámde élő ember képes olyan jól élni a közös kegyelemmel (ami nem más, mint a bennünk rejlő természetes világosság), és a bukás után megmaradt adományokkal, hogy ezzel a tulajdonával fokozatosan a nagyobb, vagyis az üdvözítő (például evangéliumi) kegyelemre, sőt magára az üdvösségre is képes szert tenni”.[239]

C. Az általános kegyelem és Krisztus engesztelő munkája

Természetesen felmerül a kérdés, hogy vajon az általános kegyelem megnyilvánulása kapcsolódik-e bármi módon Krisztus engesztelő munkájához. Amennyire tudjuk, Dr. Kuyper nem szögez le efféle kapcsolatot. Szerinte Krisztus, mint a teremtés Közbenjárója, a minden embert megvilágosító, a világba eljött világosság, az általános kegyelem forrása. Ez azt jelenti, hogy az általános kegyelem áldásai a teremtés munkájából áradnak. Ez azonban aligha elegendő annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy miképpen magyarázható, hogy a szent és igazságos Isten kiterjeszti a kegyelmet, és jóindulattal viseltetik ama bűnösök iránt, akik eljátszottak mindent még akkor, amikor nincs részük Krisztus igazságosságában és végül megátalkodottaknak bizonyulnak. A kérdés pontosan ez: Miképpen képes Isten továbbra is ráárasztani a teremtés áldásait azon emberekre, akik a halálbüntetés ítélete és a kárhozat alatt állnak? Ami a választottakat illeti, a kérdésre a válasz Krisztus keresztje, de mi a helyzet az elvetettekkel? Talán mondható, hogy nem szükséges specifikus büntetőjogi alapot feltételezni az általános kegyelem kiárasztásához az emberekre annak a ténynek a figyelembe vételével, hogy (a) nem törli el a bűn bűnösségét, tehát nem jár vele bűnbocsánat; és (b) nem törli el a kárhozat ítéletét, csak késlelteti annak végrehajtását. Talán Isten jótetszése az Ő haragjának feltartóztatására és türelme, mellyel „nagy békességes tűréssel elszenvedte a harag edényeit,

[238] *Calvinism Pure and Mixed*, 99. oldal
[239] III.-IV. A hibák elvetése, 5. – Magyar fordítás: Koinónia, 2000

melyek veszedelemre készíttettek", elegendő magyarázatot kínál az általános kegyelem áldásaira.

A református teológusok általában vonakodnak azt kimondani, hogy Krisztus az Ő engesztelő vére által kiérdemelte ezeket az áldásokat a megátalkodottaknak és az elvetetteknek. Ugyanakkor hisznek abban, hogy fontos természeti előnyök származtak Krisztus halálából az egész emberiség számára, s hogy ezekben az előnyökben a hitetlenek, a megátalkodottak és az elvetettek szintén osztoznak. A Szentírásban feljegyzett minden szövetségi tranzakció során megmutatkozik, hogy a kegyelmi szövetség nemcsak lelki, de anyagi áldásokkal is együtt jár, s hogy ezek az anyagi áldások általánosságban olyan természetűek, melyekben a hitetlenek is osztoznak. Cunningham mondja: "Sok áldás általánosságban árad az emberiségre Krisztus halálának következtében, közvetve és véletlen módon, annak a viszonynak a következtében, melyben az együttesen vett emberek egymással állnak".[240] S természetes, hogy ennek így kell lennie. Ha Krisztusnak egy választott fajt kellett megmentenie, akik az évszázadok során fokozatosan hívatnak el az emberiség világából, akkor szükségszerűvé vált Isten számára, hogy türelemmel viseltessen, ellenőrzése alatt tartsa a gonoszság menetét, hogy támogassa az ember természetes képességeinek fejlődését, hogy életben tartsa az emberek szívében a polgári igazságosság, a külső erkölcsösség és a jó társadalmi rend iránti vágyat, s kimondhatatlan áldásokat zúdítson rá az emberiségre. Dr. Hodge ezt így fejezi ki: „Nagyon nyilvánvaló, hogy bármiféle terv, mely ama a faj választott részének üdvösségét biztosítja, amely nemzés útján szaporodik és közösségben él, amiképpen az emberiség esetében van, nem képes bebiztosítani végcélját anélkül, hogy jóban-rosszban ne befolyásolná hatalmas mértékben a faj nem választott részének jellemét és sorsát is'. Idézi Dr. Candisht abban az értelemben, hogy „az emberi faj egész történelme a hitehagyástól a végítéletig a türelem megnyilvánulása az elvetettek vonatkozásában, melyben nagyon sok, jellemükre és örökkévaló sorsukra befolyással levő fizikai és erkölcsi áldás jut még a pogányoknak is, s sokkal több a keresztyén társadalmak iskolázott és kifinomult polgárainak. Ezek Krisztus közvetítésén keresztül jutnak el hozzájuk, s annak, hogy most megkapják ezeket, azt jelenti, hogy a kezdetektől fogva nekik lettek szánva".[241] Az emberiség eme egyetemes áldásairól, melyek közvetetten származnak Krisztus engesztelő munkájából, Isten nemcsak előre gondoskodott, hanem áldásokként jelölte ki ezeket minden érintett számára. Tökéletesen igaz persze, hogy Isten terve Krisztus munkájában elsősorban és közvetlenül nem az emberek mulandó jólétére irányult általánosságban, hanem a választottak megváltására, másodsorban és közvetetten azonban tartalmazta azokat a természetes áldásokat is, melyek válogatás nélkül áradnak az emberiségre. Mindaz, amit a természeti ember az átkon és a halálon kívül kap, Krisztus megváltó munkájának közvetett eredménye.[242]

D. A speciális és az általános kegyelem közötti viszony

Felmerülhet néhány kérdés ezzel a viszonnyal kapcsolatosan, melyek közül az alábbiak a legfontosabbak:

1. VAJON AZ ÁLTALÁNOS ÉS A SPECIÁLIS KEGYELEM LÉNYEGILEG, VAGY CSAK MENNYISÉGILEG KÜLÖNBÖZNEK? Az arminiánusok az elégséges (általános) kegyelem mellett még az evangéliumi engedelmesség kegyelmét is elfogadják, de azt bizonygatják, hogy ezek csak mértékben különböznek egymástól, nem lényegileg. Mindkettő szoteriológiai abban az értelemben, hogy Isten megváltó munkájának részét képezik.

[240] *Hist. Theol.* II. kötet, 333. oldal
[241] *The Atonement*, 358. és azt követő oldalak
[242] V. ö. Turretin, *Opera, Locus* XIV. XIV. k. XI. par. Witsius, *De Verbonden*, B. II. Kap. 9. s 4, Cunningham, *Hist Theol.* II. kötet 332. oldal, Symington, *Atonement and Intercession*, 255. oldal, Bavinck, *Geref. Dogm*. III. kötet 535. oldal, Vos *Ger. Dogm.* III. kötet 150. oldal

Előbbi lehetségessé teszi az ember számára, hogy megtérjen és higgyen, míg az utóbbi, az akarattal együttműködve eredményezi azt, hogy az ember megtér és hisz. Mindkettőnek ellene lehet állni, így még az utóbbi sem szükségszerűen hatékony az üdvösségre. A református teológia viszont ragaszkodik az általános és a speciális kegyelem közötti *lényegi* különbséghez. A speciális kegyelem természetfölötti és lelki, eltörli a bűn bűnösségét és szennyezését és felment a kárhoztató ítélet alól. Az általános kegyelem viszont természeti, s bár néhány formája szoros kapcsolatba hozható az üdvözítő kegyelemmel, nem törli el a bűnt, és nem teszi az embert szabaddá, hanem csak feltartóztatja a bűn külső megnyilvánulásait és támogatja a külső erkölcsösséget és tisztességet, a társadalom jó rendjét és a polgári igazságosságot, a tudományok és művészetek fejlődését és így tovább. Csak a természetesben működik, de a lelki szférában nem. Fenn kell tehát tartanunk, hogy bár a kettő a jelenlegi életben szoros kapcsolatban állnak egymással, *mégis lényegileg* különböznek egymástól, nemcsak mértékben. Az általános kegyelem semmiféle mértéke sem vezeti be a bűnöst abba az új életbe, ami Jézus Krisztusban van. Ugyanakkor az általános kegyelem időnként olyan formákban jelenik meg, melyek az ember által aligha különböztethetőek meg a speciális kegyelem megnyilvánulásaitól, például az időszakos hit esetében. Nem látszik, hogy Dr. Shedd nagyon mélyen ügyelt volna a kettő lényegi különbségére, mikor ezt mondta: „Az elvetettek megkapják az általános kegyelmet, s az általános kegyelem befolyásolná az emberi akaratot, ha az emberi akarat nem győzné le azt. Ha a bűnös nem helyezkedne ellenséges álláspontra, az általános kegyelem azonos lenne az üdvözítő kegyelemmel". Egy megjegyzésben hozzáteszi: „Azt mondani, hogy az általános kegyelem azonos lenne az üdvözítő kegyelemmel, ha a bűnös nem állna ellene neki, nem ugyanaz, mint annak kimondása, hogy az általános kegyelem, azonos lenne a megújító kegyelemmel, ha a bűnös *támogatná*. Az első esetben Isten lenne az újjászületés egyetlen szerzője, míg a második esetben Ő nem lenne az".[243] Ez emlékeztethet valakit a lutheránus teológiára, ám nem teljesen világos, hogy a szerző mire gondolt, mikor máshol ellent nem állást is tulajdonít a bűnösnek a Szentlélek munkálkodásával szemben.[244]

2. MELYIK AZ ELSŐDLEGES, AZ ÁLTALÁNOS, VAGY A SPECIÁLIS KEGYELEM? Erre a kérdésre azt a választ kell adni, hogy mulandó értelemben egyikről sem mondható, hogy megelőzné a másikat. Mózes első könyvének harmadik fejezete világosan kimutatja, hogy mindkettő azonnal működésbe lépett a bukás után. Logikai elsőséget azonban a speciális kegyelemnek kell tulajdonítanunk, mivel az általános kegyelem ennek alá van vetve a világban való mindennemű működését illetően.

3. VAJON AZ ÁLTALÁNOS KEGYELEM FÜGGETLEN CÉLT SZOLGÁL, VAGY SEM? Nem kérdőjelezhető meg, hogy az általános kegyelemnek megvan a maga szerepe Jézus Krisztus megváltói munkájában: alá van vetve Isten terve végrehajtásának a választottak életében és az Egyház fejlődésében. Emellett azonban független célt is szolgál, nevezetesen hogy napvilágra hozza, és az ember szolgálatába állítsa a természet rejtett erőit, valamint fejlessze az emberi fajban rejtőző képességeket és tehetségeket annak érdekében, hogy az emberek egyre jobban uralmuk alá hajthassák az alacsonyabbrendű teremtést Istennek, a Teremtőnek a dicsőségére.[245]

4. VAJON MIND A SPECIÁLIS, MIND AZ ÁLTALÁNOS KEGYELEMNEK MEGVAN A MAGA SAJÁTOS MŰKÖDÉSI TERÜLETE, MELY TELJESSÉGGEL ELTÉR A MÁSIKÉTÓL? Mondható, hogy bizonyos értelemben a speciális kegyelemnek megvan a maga sajátos működési területe a szervezett Egyházban, jóllehet nem szükségszerűen korlátozódik erre, továbbá hogy az általános kegyelem szintén működik az Egyházon belül is, hiszen minden emberre elhat. Mindkettő a világban működik, de míg az általános kegyelem a fogalom szokásosabb értelmében a természeti világ és a jelenvaló élet dolgaihoz kapcsolódik, a

[243] *Dogm. Theol*. II. kötet 483. oldal
[244] *Calvinism Pure and Mixed*, 101. oldal
[245] V. ö. Kuyper, *Gemeene Gratie*, II. kötet 622, 628, 633. oldalak, Bavinck, *De Algeemene Genade*, 45. oldal

speciális kegyelem az új teremtés dolgaira van hatással. Az általános kegyelem meggazdagítja az Egyházat az áldásaival, s az Egyház magasabb szintre emeli az általános kegyelem gyümölcseit azáltal, hogy az újjászületett élet befolyása alá vonja azokat.

E. Eszközök, melyekkel az általános kegyelem működik

Különböző eszközöket különböztethetünk meg, melyek segítségével az általános kegyelem véghezviszi a munkáját. Kálvin említ néhányat közülük, mikor az általános kegyelem visszatartó befolyásáról szólva ez mondja: „Ezért némelyeket a szégyen, másokat a törvénytől való félelem tart vissza attól, hogy mindenféle fertelmes vétkekbe ne rohanjanak, ámbár tisztátalanságukat jórészt nem titkolják. Némelyek, mivel azt tartják, hogy a tisztességes élet hasznos, igyekeznek némiképpen erre; mások meg azért emelkednek a közönséges állapot fölé, hogy méltóságukkal egyebeket tartsanak meg a kötelességükben. Így Isten féken tartja ugyan a gondviselésével a romlott természetet, hogy cselekedetbe ne törjön ki, de belsőleg nem tisztítja meg".[246] Az alábbiakban felsoroljuk a legfontosabb eszközöket, melyekkel az általános kegyelem véghezviszi a munkáját.

1. ISTEN KIJELENTÉSÉNEK FÉNYE. Ez alapvető, mert enélkül egyetlen más eszköz sem volna lehetséges, de ha még lehetséges is volna, nem volna képes működni. Itt elsősorban Isten kijelentésének ama világosságára gondolunk, mely a természetben világít és a világba jőve minden embert megvilágít. Ez önmagában is az általános kegyelem gyümölcse, azonban az általános kegyelem további megnyilvánulása eszközévé válik, mivel a természeti ember lelkiismeretének vezetésére szolgál. Pál beszél azokról a pogányokról, akik a természetüknél fogva teszik a törvény dolgait, ezzel „megmutatják, hogy a törvény cselekedete be van írva az ő szívökbe, egyetemben bizonyságot tévén arról az ő lelkiismeretök és gondolataik, a melyek egymást kölcsönösen vádolják vagy mentegetik", Rm2:14-15. Kálvin ezt az igeszakaszt kommentálva megjegyzi, hogy ezek a pogányok „bizonyítják, hogy be van írva a szívükbe a józan belátás és ítélőképesség, mely által különbséget tesznek az igaz és az igazságtalan között, aközött, ami becsületes, és aközött, ami nem".[247] Mindehhez azonban hozzátehetjük, hogy az általános kegyelem korlátozottabb értelemben működik Isten speciális kijelentésének fényében is, ami maga nem az általános, hanem a speciális kegyelem gyümölcse.

2. KORMÁNYOK. Ezekről szintén elmondható, hogy egyszerre az általános kegyelem mind gyümölcsei, mind eszközei. A Rm13 szerint a kormányokat Isten rendeli el a jó társadalmi rend fenntartása érdekében. Ezeknek ellenszegülni annyi, mint Istennek ellenszegülni. Az uralkodó, mondja Pál, „Isten szolgája a te javadra", Rm13:4. Támogatásra lel az emberek lelkiismeretében (5. vers), amúgy pedig „nem ok nélkül viseli a fegyvert". Erről a Belga Hitvallás az alábbiakat mondja: „Hisszük, hogy a mi kegyes Istenünk az emberi nemzetség romlottsága miatt királyokat, fejedelmeket és világi hatalmakat rendelt, és azt akarta, hogy a világot törvényekkel és egyfajta közigazgatással kormányozzák az emberek közötti zűrzavar megfékezésére, és hogy az emberek között minden helyes rendben történjék".[248]

3. KÖZVÉLEMÉNY. A természeti fény, mely az emberek szívében világít, különösen mikor megerősíttetik Isten speciális kijelentésének ráhatásával, olyan közvélemény kiformálódásához vezet, mely külsőleg összhangban van Isten törvényével, s ennek hatalmas befolyása van az emberek viselkedésére, akik nagyon érzékenyek a közvélemény ítéletére. Természetesen a közvélemény csak akkor lesz az általános kegyelem eszköze, amennyiben Isten kijelentésének a befolyása alatt alakul ki. Ha nem a lelkiismeret irányítja, mely a természet fényével, vagy Isten Igéjével összhangban működik, a gonosz nagy eszközévé válik.

[246] *Institúció*, II. kötet 3:3
[247] *Comm. On Romans in loco.*
[248] XXXVI. cikkely

4. ISTENI BÜNTETÉSEK ÉS JUTALMAK. Isten gondviselő rendelkezései, melyekkel lesújt az emberek romlottságára a jelen való életben, valamint ama cselekedetek megjutalmazása, melyek külsőleg összhangban vannak az isteni törvénnyel, fontos szerepet játszanak a gonoszságnak a világban való megzabolázásában. A büntetéseknek visszatartó, míg a jutalmaknak buzdító hatásuk van. Ezeknek az eszközöknek a segítségével bármekkora is legyen a világban az erkölcsi jóság, az hatalmas buzdítást kap. Sokan nem azért kerülik el a gonoszt és keresik a jót, mert félik az Istent, hanem mert érzik, hogy a jó elnyeri jutalmát és ez szolgálja a legjobban az érdekeiket.

F. Az általános kegyelem gyümölcsei

Az előzőekben már jeleztük, hogy mindaz, ami megmaradt számunkra a természet fényéből, csakis Isten általános kegyelme következtében működik. Ez az általános kegyelem egyik legfontosabb gyümölcse, mely nélkül néhány másik elképzelhetetlenek volnának. A következő gyümölcsöket említhetjük meg:

1. AZ ÍTÉLET VÉGREHAJTÁSÁNAK KÉSLELTETÉSE. Isten halálbüntetést szabott ki a bűnösre. A jó és gonosz tudásának fájáról szólva ezt mondta: „a mely napon ejéndel arról, bizony meghalsz". Az ember evett róla, s az ítélet a végrehajtásai szakaszba lépett bizonyos mértékben, de nyilvánvalóan nem került azonnal teljes mértékben végrehajtásra. Isten általános kegyelmének köszönhetően nem került azonnal végrehajtásra a bűnös halálos ítélete, s ez a helyzet jelenleg is, s az általános kegyelem tartja fenn és hosszabbítja meg az ember természetes életét, s ad neki időt a megtérésre. Isten nem vágja el azonnal a bűnös élete fonalát, hanem lehetőséget biztosít neki a megtérésre, ezzel eltöröl minden mentséget és igazolja az Ő haragja eljövetelének megnyilvánulását azokon, akik végig a bűnben maradnak. Az, hogy Isten ennek az elvnek megfelelően cselekszik, rendkívül nyilvánvaló az olyan igehelyekből, mint Ézs48:9, Jer7:23-25, Lk13:6-9, Rm2:4, 9:22, 2Pt3:9.

2. A BŰN FELTARTÓZTATÁSA. Az általános kegyelem működésén keresztül a bűn fel van tartóztatva az egyének és a társadalom életében. A romlás eleme számára, mely belépett az emberi faj életébe, nincs megengedve, hogy beteljesítse bomlasztó munkáját. Kálvin mondja: „Tartozunk azonban e helyt figyelembe venni, hogy Isten kegyelmének a természet ama megromlása közben van még némi helye, nemhogy megtisztítsa azt, hanem hogy belsőképen féken tartsa .Mert ha az Úr megengedné, hogy az emberek lelke zabolátlanul tomboljon bármely szenvedélyben, kétség kívül senki sem lenne, ki őszintén meg nem vallaná, hogy valóban ráillik mindaz a gonoszság, mely miatt Pál az egész természetet kárhoztatja. (Rm3, összevetve a Zsolt14:3 és azt követő igeszakasszal)".[249] Ez a visszatartás lehet külső, belső, vagy mindkettő, ám a szívet nem változtatja meg. Vannak igehelyek, melyek az Isten Lelkének az emberekkel való ama küzdelméről beszélnek, mely nem vezet megtérésre, 1Móz6:3, Ézs63:10, Csel7:51; a Szentlélek ama működéséről, mely a végén visszavonásra kerül, 1Sám16:14, Zsid6:4-6; valamint arról a tényről, hogy egyes esetekben Isten végül átad embereket a saját szívük kívánságainak, Zsolt81:13, Rm1:24,26,28. Az előző igehelyek mellett vannak, melyek világosan jelzik, hogy Isten különböző módokon feltartóztatja a bűnt, pl. 1Móz20:6, 31:7, Jób1:12, 2:6, 2Kir19:27-28, Rm13:1-4.

3. BIZONYOS IGAZSÁGÉRZET, ERKÖLCSISÉG ÉS VALLÁS FENNTARTÁSA. Az általános kegyelem következtében tartott meg az ember bizonyos fokú igazságérzetet, a jó és a szép iránti érzéket, s néha tényleg meglepő mértékben méltányolja ezeket, s kimutatja az igazság a külső erkölcsösség, sőt még bizonyos fajta vallásosság iránti vágyát is. Pál beszél pogányokról, akik „megmutatják, hogy a törvény cselekedete be van írva az ő szívökbe, egyetemben bizonyságot tévén arról az ő lelkiismeretök és gondolataik, a melyek egymást kölcsönösen vádolják vagy mentegetik", Rm2:15, sőt még olyanokról is, akik szabad folyást

[249] *Institúció*, II. kötet 3:3

engedtek bűnös életüknek, akik bár ismerték az Isten igazságát, azt hamissággal feltartóztatták és hazugságra cserélték, Rm1:18-25. Az athénieknek, akik nem ismerték az istenfélelmet, ezt mondta: „Athéni férfiak, minden tekintetben nagyon istenfélőknek látlak titeket”,[250] Csel17:22. A Dordti Kánonok a következőket mondják erről: „A bukás után is maradt azonban az emberben valamiféle természetes világosság, s ennek köszönhetően mégis van valamelyes tudása Istenről, a természet dolgairól, valamint a tisztességes és a fonák megkülönböztetéséről, s elárul valamifajta törekvést az erényre és a tőle még idegen ismeretek megszerzésére; de nemcsak hogy Isten üdvözítő felismeréséhez nem jut el e természetes világosság révén, és nem képes feléje fordulni, de még a természeti és polgári ügyekben sem él vele helyesen, sőt ezt a világosságot sokféleképpen megfertőzi, s jogtalanságra használja, úgyhogy amit így tesz, az menthetetlennek bizonyul Isten színe előtt”. III-IV. 4.

4. A KÜLSŐDLEGES JÓ ÉS A POLGÁRI IGAZSÁGOSSÁG GYAKORLÁSA. Az általános kegyelem lehetővé teszi az ember számára annak művelését, amit rendszerint *justitia civilis*-nek neveznek, azaz azt, ami szemben a vallási ügyekben helyesnek minősülővel, helyes a polgári, vagy természetes ügyekben: természetes jócselekedeteket elsősorban a szociális kapcsolatok terén, olyan cselekedeteket, melyek külsőleg és objektíven harmóniában vannak Isten törvényével, noha teljesen meg vannak fosztva mindenféle lelki minőségtől. Ez összhangban áll református hitvallásunkkal. A Belga Hitvallás XIV. cikkelye beszél az ember tehetetlenségéről bármiféle *valóban* jó megcselekvésére, azt mondja, hogy az ember kiváló ajándékainak csak csekély részét tartotta meg, ami menthetetlenné teszi őt, s elveti azt a pelágiánus hibát, hogy az ember önmagától képes lenne lelki, vagy üdvözítő jót cselekedni. A Dordti Kánonok 3. cikkely III-IV. hasonló stílusban beszél: „Így hát minden ember bűnben leledzik, és eleve a harag fiaként születik meg; nem képes rá, hogy bármiféle jóságot tiszteljen”, stb.[251] Ezzel szemben felvethető, hogy a Heidelbergi Káté abszolút fogalmakban beszél, mikor a 8. kérdésben azt mondja, hogy képtelenek vagyunk bármi jóra, míg újjá nem születünk. Azonban teljesen nyilvánvaló magának Ursinusnak a kommentárjából, hogy ő nem tagadja, hogy az ember képes a polgári jóra, ám csak olyan jócselekedeteket képes megtenni, melyek a 91. kérdésben vannak meghatározva. A református teológusok általánosan vallják, hogy az újjá nem születettek képesek a természetes jóra, a polgári jóra és a külsődleges vallásos jóra.[252] Felhívják azonban a figyelmet arra a tényre, hogy bár az újjászületettek eme cselekedetei materiális nézőpontból jók, formális nézőpontból nem nevezhetőek jóknak, mivel nem a helyes indíttatásból származnak és nem a helyes cél megvalósulását segítik elő. A Biblia többször is beszél az újjá nem születettek cselekedeteiről mint jókról és helyesekről, 2Kir10:29-30, 12:2 (v. ö. 2Krón24:17-25), 14:3,14-16,20,27 (v. ö. 2Krón25:2), Lk6:33, Rm2:14-15.

5. SOK TERMÉSZETES ÁLDÁS. Az általános kegyelemnek köszönhet továbbá az ember minden természetes áldást, amit a jelen való életében kap. Jóllehet eljátszotta Isten minden áldását, mégis napról napra Isten jóságának rengeteg jelét kapja. Vannak igehelyek a Szentírásban, melyekből kiderül, hogy Isten az Ő sok jó ajándékát válogatás nélkül ontja az emberekre, jókra és rosszakra, választottakra és elvetettekre, például 1Móz17:20 (v. ö. 18. vers), 39:5, Zsolt1459,15-16, Mt5:44-45, Lk6:35-36, Csel14:16-17, 1Tim4:10. Ezek az ajándékok áldásoknak vannak szánva nemcsak a jó, hanem a gonosz számára is. A Szentírás fényében nem tartható az az álláspont, hogy Isten soha nem áldja meg az elvetetteket, mivel sok ajándékot ad nekik, melyek önmagukban jók. Az 1Móz39:5-ben azt olvassuk, hogy

[250] Az angol bibliafordítás szerint, amit itt Berkhof idéz, Pál ezt mondja: „Athéni férfiak, minden tekintetben nagyon vallásosaknak látlak titeket”. – *a ford.*

[251] Az angol fordítás szerint az idézet vége így hangzik: „… természeténél fogva a harag gyermekei, képtelen az *üdvözítő* jóra” – *a ford.*

[252] V. ö. Kálvin, *Institúció*, III. kötet 14:2, Van Mastricht, *Godgeleerdheid*, IV. könyv 4,11,12, Voetius, *Catechisatis*, I. kötet 168-172. oldal, Ursinus, *Comm. On the Cathechism*, *Lord's Day* II. 77. oldal, Charnock, *On the Attributes,* II. kötet 303-304. oldal, Brakel, *Redelijke Godsdienst*, I. kötet 338. oldal

„megáldá az Úr az égyiptomi embernek házát Józsefért; és az Úr áldása vala mindenen, a mije csak volt a házban és a mezőn". S a Mt5:44-45-ben Jézus ezekkel a szavakkal buzdítja tanítványait: „áldjátok azokat, a kik titeket átkoznak… hogy legyetek a ti mennyei Atyátoknak fiai". Ez csak egy dolgot jelenthet, nevezetesen hogy Isten azokat is megáldja, akik átkozzák Őt. V. ö. még Lk6:35-36, Rm2:4.

G. Ellenvetések az általános kegyelem református tantételével szemben

Különböző ellenvetéseket fogalmaztak, sőt még manapság is fogalmaznak meg az általános kegyelemnek az előzőekben felvázolt tantételével szemben. Ezek közül az alábbiak a legfontosabbak:

1. Az arminiánusok nincsenek megelégedve vele, mivel nem megy elegendően messzire. Ők az általános kegyelmet a megváltási folyamat szerves részének tekintik. Az elégséges kegyelem teszi lehetővé az ember számára, hogy megtérjen és higgyen Jézus Krisztusban az üdvösségre, *ami benne szerepel Istennek az arra irányuló céljában, hogy az embereket hitre és megtérésre vezesse*, jóllehet ezt az emberek képesek meghiúsítani. A kegyelem, melynek nem ez a szándéka és nem segíti elő az emberek üdvösségét, fogalmi ellentmondás. Ezért Pope, egy wesleyi arminiánus úgy beszél a kálvinista rendszer általános kegyelméről, mint ami „egyetemes és nem részleges, ezért szükségszerűen, vagy legalábbis ténylegesen hatástalan az üdvösséget illetően Isten céljában", s „elpocsékolt befolyásnak" nevezi azt. Azután ezt mondja: „A kegyelem többé már nem kegyelem, ha nem tartalmazza a kegyelmet Adó üdvözítő szándékát".[253] Bizonyos azonban, hogy a Biblia így nem korlátozza a „kegyelem" szó jelentését. Az olyan igehelyek, mint az 1Móz6:8, 19:19, 2Móz22:12,16, 4Móz32:5, Lk2:40 és sok más nem arra utalnak, amit mi „üdvözítő kegyelemnek" nevezünk, de arra sem, amit az arminiánusok „elégséges kegyelemnek" mondanak.

2. Néha azt állítják, hogy az általános kegyelem református tantétele magában foglalja az egyetemes engesztelés tantételét, következésképpen az arminiánus táborba vezet. Ennek az állításnak azonban nincs jó alapja. Nem mondja, de nem is sugallja, hogy Isten célja minden ember megmentése Jézus Krisztus engesztelő vérén keresztül. Az ellenvetés konkrétan az evangélium egyetemes hirdetésén alapszik, amit csak az egyetemes engesztelés feltételezésével tartanak lehetségesnek. Ezt már dordrechti zsinat idején is felvetették az arminiánusok, mikor azt állították, hogy a reformátusok a korlátozott engesztelésre vonatkozó tantételükkel nem prédikálhatják az evangéliumot mindenkinek kivétel nélkül. Ám a dordrechti zsinat nem ismerte el az említett ellentmondást. A Kánonok tanítják a korlátozott engesztelést,[254] de megkövetelik az evangélium egyetemes hirdetését is.[255] S ez tökéletes összhangban áll a Szentírással, ami egyrészről azt tanítja, hogy Krisztus csak a választottakért végezte el az engesztelést, Jn10:15, Csel20:28, Rm8:32-33, v. ö. még Jn17:9, másrészről pedig azt, hogy az evangélium hívását válogatás nélkül minden emberre ki kell terjeszteni, Mt22:2-14, 28:19, Mk16:15-16. Ha azt vetik fel, hogy mi nem vagyunk képesek teljesen összhangba hozni az üdvösségnek a válogatás nélküli és őszinte felkínálását a hit és a megtérés feltétele mellett a korlátozott engesztelés tantételével, ezt elismerhetjük, de azzal a külön feltétellel, hogy a tantétel igazságtartalma nem függ abbéli képességünktől, hogy hogyan tudjuk azt harmonizálni a Szentírás összes többi tantételével.

2. Az általános kegyelem tantételével szemben megfogalmazott másik ellenvetés az, hogy ez előfeltételez bizonyos kedvező megkülönböztetést Istenben még az elvetett bűnösök vonatkozásában is, noha nincs jogunk efféle megkülönböztetést feltételezni Istenben. Ez a gáncsoskodás a kiindulási pontját Isten örökkévaló tanácsvégzésébe, a kiválasztásába és az

[253] *Christian Theology*, II. kötet 387. és azt követő oldalak
[254] II. 8.
[255] II. 5. és III. 8.

elvetésébe helyezi. Az Ő kiválasztásának vonalán Isten kinyilvánítja a szeretetét, kegyelmét, könyörületét, és hosszútűrését, ami az üdvösséghez vezet; s az Ő elvetésének történelmi megvalósítása során Ő csak idegenkedését, rosszallását, gyűlöletét és haragját nyilvánítja ki, ami a pusztulásba vezet. Ez azonban szemlátomást Isten belső életének racionalista túlegyszerűsítése, ami nem ad elegendő magyarázatot az Ő önkijelentésére. Erről a témáról beszélve nagyon óvatosaknak kell lennünk, és engednünk kell, hogy inkább a Szentírás pontos kijelentései vezessenek minket, semmint a saját következtetéseink Isten titkos tanácsvégzéséről. Sokkalta több van Istenben, hogysem képesek lehetnénk leegyszerűsíteni Őt a mi logikai kategóriáinkra. Vajon a választottak ebben az életben csakis Isten szeretetének tárgyai, és soha, semmilyen értelemben sem érinti őket Isten haragja? Vajon Mózes az elvetettekről beszél, mikor ezt mondja: „Bizony megemésztetünk a te haragod által, és a te búsulásod miatt megromlunk!”, Zsolt90:7. Vajon Jézus kijelentése, miszerint Isten haragja *marad* azokon, akik nem engednek a Fiúnak, nem azt sugallja, hogy a harag akkor kerül le másokról, *de addig nem*, amíg nem vetik magukat alá Krisztus jótékony uralmának? Jn3:36. S vajon Pál nem azt mondja az efézusiaknak, hogy a „természet szerint haragnak fiai valánk, mint egyebek is”? Ef2:3. Nyilvánvaló, hogy a választottak nem tekinthetők úgy, mint akik *mindig és kizárólagosan* Isten szeretetének tárgyai. S ha azok, akik Isten megváltó szeretetének tárgyai, tekinthetők bizonyos értelemben az Ő haragja tárgyainak is, miért volna lehetetlen, hogy azok, akik az Ő haragjának tárgyai, bizonyos értelemben mégis lehetnek az Ő isteni szeretetének tárgyai? Egy apa, aki egyben bíró is, viseltethet ellenszenvvel a fia iránt, akit bűnözőként vezetnek elébe, és kényszerítve érezheti magát arra, hogy az igazságszolgáltatás haragjával sújtson le rá, ugyanakkor sajnálhatja is őt és viseltethetik iránta kedvességgel, miközben a fiú az ítélet alatt áll. Miért lenne ez lehetetlen Isten esetében? Washington tábornok gyűlölte az elé vezetett árulót és kiszabta rá a halálos ítéletet, ugyanakkor könyörületes is volt iránta, mikor a saját asztaláról való csemegéket juttatott neki. Vajon Isten lehet könyörületes még az elítélt bűnös iránt is, és nem viseltethet iránta jóindulattal? A válasznak nem kell bizonytalannak lennie, mivel a Biblia világosan tanítja hogy Ő kimondhatatlan áldásokat áraszt minden emberre, és azt is világosan jelzi, hogy ezek Isten jóindulatú viselkedésének kifejeződései, melyből azonban hiányzik az ítéletük eltörlése és az üdvösségük biztosítása végetti, a bűneik bocsánatát illető pozitív akarás. Az alábbi igehelyek világosan mutatnak Isten ilyeténképpen való hozzáállására: Péld1:24, Ézs1:18, Ez18:23,32, 33:11, Mt5:43-45, 23:37, Mk10:21, Lk6:35, Rm2:4, 1Tim2:4. Ha ezek az igehelyek nem Isten jóindulatú hozzáállásáról tesznek tanúságot, akkor a nyelv elveszítette az értelmét és Isten kijelentése ebben a témában nem megbízható.

4. Az anabaptisták ellenzik az általános kegyelem tantételét, mivel az magában foglalja a jó elem elismerését dolgok természetes rendjében, s ez ellentétes alapvető álláspontjukkal. Ők lenézéssel tekintenek a természeti teremtésre, hangoztatják a tényt, hogy Ádám porból lett, s csak tisztátalanságot látnak a természeti rendben, mint olyanban. Krisztus felállította a dolgok új, természetfeletti rendjét, s az újjászületett ember, aki nemcsak megújított, hanem teljességgel új, szintén ehhez a rendhez tartozik. Neki semmi köze sincs az őt körülvevő világhoz, ezért nem szabd részt vennie annak életében; soha nem tehet esküt, nem vehet részt háborúban, nem ismerhet el polgári hatóságot, el kell kerülnie a világias öltözködést, és így tovább. Ezzel az állásponttal nincs más kegyelem, csak az üdvözítő kegyelem. Ezt a nézetet osztották a labadizmus, a pietizmus, a Morva Testvérek, és néhány más szekta. Az általános kegyelem Barth általi tagadása szemlátomást ugyanezen vonalat látszik követni. Ez nem csoda, hiszen számára a teremtménység és a bűnösség gyakorlatilag egy és ugyanaz. Brunner az alábbiakban foglalja össze Barth nézeteit: „Krisztusnak, mint Isten egyetlen üdvözítő kegyelmének az elismeréséből következik, hogy nincs teremtő és fenntartó kegyelem, mely a világ teremtése óta működne, s amely számunkra abban mutatkozik meg, hogy Isten fenntartja a világot, mivel ebben az esetben el kellene ismernünk kettő, vagy akár háromféle kegyelmet is, az pedig

ellentmondásba kerülne Krisztus kegyelmének egyetlenségével… Hasonlóképpen az új teremtés is semmilyen értelemben sem beteljesedés, hanem kizárólagosan csere, amit minden megelőző teljes megsemmisülésével érünk el, az óember *helyettesítése* az újjal. A tétel, mely szerint *gratia non tollit naturam sed perficit*, teljességgel téves minden értelemben, s mindenestül ős-eretnekség".[256] Brunner elveti ezt a nézetet és inkább a református gondolkodással azonosul ezen a ponton.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Vajon a „kegyelem" szó héber és görög megfelelői mindig az üdvözítő kegyelmet jelentik? Használatosak-e ezek bármikor is annak leírására, amit mi „általános kegyelemnek" nevezünk? Vajon az általános kegyelem tantétele előfeltételezi az egyetemes engesztelés tantételét? Vajon magában foglalja annak a ténynek a tagadását, hogy az ember a természeténél fogva Isten haragjának a tárgya? Vajon magában foglalja az ember teljes romlottságának, valamint annak tagadását, hogy képtelen bármi lelki jót megtenni? Vajon a jó, amit a természeti ember képes megtenni, csak az ember szemében, vagy Isten szemében is jónak minősül? Vajon az általános kegyelem tantétele megsemmisíti az ellentétet a világ és Isten országa között? Ha nem, miképpen magyarázhatjuk ezt?

IRODALOM: Kálvin, *Institúció*, II. könyv 2. és 3. fejezet, Kuyper, *De Gemeene Gratie*, Bavinck, *De Algemeene Gratie*, ugyanő, *Calvin and Common Grace* (a *Calvin and the Reformation*-ban), Shedd, *Calvinism Pure and Mixed*, 96-106. oldal, ugyanő, *Dogm. Theol*. I. kötet 432, 435. oldal, II. kötet 483. és azt követő oldalak, Hodge *Syst. Theol*. II. kötet 654-675. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. IV. kötet 11-17. oldal, Alexander, *Syst. of Bibl. Theol*. II. kötet 343-361. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 583-588. oldal, ugyanő, *Discussions*, 282-313. oldal (*God's Indiscriminate Proposals of Mercy*), H. Kuiper, *Calvin on Common Grace*, Berkhof, *De Drie Punten in Alle Deelen Gereformeerd*, Hepp, *Gemeene Gratie* (cikk a *Christelijke Encyclopaedie*-ben).

[256] *Natur und Gnade*, 8. oldal

IV. A titokzatos egység

Kálvin sokszor megfogalmazza azt az elképzelést, hogy a bűnös nem osztozhat Krisztus megváltó munkájának üdvözítő előnyeiben, amíg nincs egységben Vele, s ezzel egy nagyon fontos igazságot hangsúlyoz ki. Ahogyan Ádám volt a régi emberiség képviselője, úgy képviselője Krisztus az új emberiségnek. A kegyelmi szövetség összes áldása Tőle árad, Aki a szövetség Közbenjárója. Isten kegyelmének még a legeslegelső áldása is, amit megkapunk, előfeltételezi a Közbenjáró Személyével fennálló egységet. Pontosan ez az a pont, ahol az egyik legjellemzőbb különbséget találjuk a speciális és az általános kegyelem működése és áldásai között. Az előbbit csak azok kaphatják és élvezhetik, akik Krisztussal egységben vannak, míg az utóbbit azok is élvezhetik, akik nincsenek Krisztusban, tehát nincsenek Vele egységben. Minden lelki áldás, amit a hívők kapnak, Krisztusból árad hozzájuk. Ezért mondhatta Jézus, mikor az eljövendő Vigasztalóról beszélt, a tanítványainak: „Az engem dicsőít majd, mert az enyémből vesz, és megjelenti néktek", Jn16:14. Szubjektíven az egységet Krisztus és a hívők között a Szentlélek hozza létre titokzatos és természetfeletti módon, s ezen okból nevezik általánosan *unio mystica*-nak, vagy titokzatos egységnek.

A. A titokzatos egység természete

A lutheránusok a titokzatos egység tantételét általában *antropologikusan* kezelik, tehát hit által felállítottnak tekintik. Ezért természetesen szoteriológiájuk egy későbbi pontján kezdik tárgyalni. Ez a módszer azonban nem képes teljesen érvényre juttatni Krisztussal való egységünk elképzelését, mivel szem elől téveszti ennek az egységnek, valamint a Krisztusban való objektív megvalósításának örökkévaló alapját, s kizárólagosan annak szubjektív megvalósításával foglalkozik a mi életünkben, sőt ezen belül is csak a mi ebbe az egységbe való tudatos belépésünkkel. A református teológia viszont a hívőknek Krisztussal való egységével *teológiailag* foglalkozik, így sokkal jobban érvényre juttatja ezt a fontos témát. Ezt cselekedve alkalmazza a „titokzatos egység" fogalmat a szó tág értelmében nemcsak a Krisztus és a hívők szubjektív egységére, de arra az egységre is, ami ennek a hátterében áll és az alapját képezi, s amelynek ez csak a csúcsponti kifejeződése, nevezetesen Krisztusnak és mindazoknak a szövetségi egységére, akik az Övéi a megváltás tanácsában, az abban az örökkévaló tanácsban ideálisan megalapított titokzatos egységben, valamint az egységre, amiképpen az objektív módon létrejött Krisztus megtestesülésében és megváltói munkájában.

1. KRISZTUS SZÖVETSÉGI EGYSÉGE AZOKKAL, AKIKET AZ ATYA NEKI ADOTT A MEGVÁLTÁS TANÁCSÁBAN. A békesség tanácsában Krisztus önkéntesen vállalta Magára, hogy Feje és Kezese lesz a választottaknak, akik arra rendeltettek, hogy az új emberiséget alkossák, s ebbéli minőségében megalapozza igaz mivoltukat Isten előtt a bűneikért járó büntetés kifizetésével, és a törvénnyel szembeni tökéletes engedelmességgel, ezáltal bebiztosítsa jogosultságukat az örökéletre. Ebben az örökkévaló szövetségben az Ő népének bűne Krisztusnak tulajdoníttatott, s az Ő igaz mivolta pedig nekik. Krisztus igazságosságának ez a tulajdonítása az Ő népének a megváltás tanácsában néha úgy van ábrázolva, mint megigazulás az örökkévalóságtól fogva. Természetesen ez a mi hit által való megigazulásunk örökkévaló bázisa, s az alap, melyen az összes lelki áldást, valamint az örökélet ajándékát kapjuk. S mivel ez így van, ez alapvető az egész szoteriológia számára, sőt, még a megváltás munkája alkalmazásának első lépései, mint például az újjászületés és a belső elhívás számára is.

2. A MEGVÁLTÁS TANÁCSÁBAN IDEÁLISAN LÉTREHOZOTT ÉLETKÖZÖSSÉG. Az első Ádám esetében nemcsak szövetségi, hanem természetes és szerves egység is fennállt közte és leszármazottai között. Megvolt a közös élet köteléke közötte és

minden leszármazottja között, s ez tette lehetségessé, hogy a szövetség áldásai, amennyiben megvalósulnak, szerves módon továbbadódjanak az emberiség egész szervezetére. Némiképp hasonló helyzet alakult ki az utolsó Ádám, mint a megváltás szövetségének képviselő Feje esetében. Az első Ádámhoz hasonlóan Ő sem elkülönített egyedek halmazát képviselte, hanem a férfiak és nők testületét, akik az életüket Tőle kellett, hogy származtassák, akik lelki kötelékekkel össze voltak kötve, s így egy lelki szervezetet alkottak. Ideálisan ez a szervezet, ami az Egyház, már a megváltás szövetségében kialakíttatott, mégpedig egységben Krisztussal, s ez az egység tette lehetővé, hogy a Krisztus által kiérdemelt minden áldás szerves módon kerülhessen átadásra azoknak, akiket Ő képviselt. Őket a dicsőséges testnek, az új emberiségnek fogták fel, akik osztoznak Jézus Krisztus életében. Ennek az egységnek köszönhetően, amiképpen megvalósult a történelem menetében, mondhatta Krisztus, hogy: „Ímhol vagyok én és a gyermekek, a kiket az Isten nékem adott", Zsid2:13.

3. A KRISZTUSBAN OBJEKTÍVEN MEGVALÓSÍTOTT ÉLETKÖZÖSSSÉG. A megváltás szövetségében megalapított jogi, vagy képviseleti egységnek köszönhetően Krisztus megtestesült az Ő népe helyettesítőjeként, hogy kiérdemelje az üdvösség minden áldását a számukra. Mivel az Ő gyermekei osztoztak testben és vérben, „mivel tehát a gyermekek testből és vérből valók, ő is hasonlatosképen részese lett azoknak, hogy a halál által megsemmisítse azt, a kinek hatalma van a halálon, tudniillik az ördögöt, és megszabadítsa azokat, a kik a haláltól való félelem miatt teljes életökben rabok valának.", Zsid2:14.15. Ő pontosan azért érdemelhette ki az üdvösséget a számukra, mert már kapcsolatban állt velük, mint Kezesük és Közbenjárójuk, mint Fejük és Helyettesítőjük. Az egész Egyház Őbenne, mint Főben foglaltatott benne. Objektív értelemben Krisztussal együtt megfeszíttetett, Vele együtt meghalt, Vele együtt feltámadt és Vele együtt ültettetett a mennyben. Az üdvözítő kegyelem összes áldása az Egyház számára készen áll Krisztusban, ember ehhez semmit sem tehet hozzá, s most csak várják a rájuk történő szubjektív alkalmazást a Szentlélek működése által, amit szintén Krisztus érdemelt ki, és ami fokozatosan biztosan megvalósul a történelem menetében.

4. A SZENTLÉLEK MŰKÖDÉSE KÖVETKEZTÉBEN SZUBJEKTÍVEN MEGVALÓSULÓ ÉLETKÖZÖSSÉG. Krisztus munkája nem fejeződött be, mikor kiérdemelte az üdvösséget az Ő népének, s konkrétan a birtokába jutott az üdvösség áldásainak. A megváltás tanácsában Magára vállalta, hogy az Ő egész népét ezeknek az áldásoknak a birtokába juttatja, s teszi ezt a Szentlélek működésén keresztül, Aki minden dolgot Krisztusból vesz és ad át nekünk. A titokzatos egység szubjektív megvalósítását az Egyházban nem szabad atomisztikusan elképzelnünk, mintha az a kivitelezése során hol az egyik, hol a másik bűnös Krisztushoz vitelét jelentené. Ezt Krisztus szempontjából kell szemlélnünk. Objektíven az egész Egyház Benne van, s Belőle született, mint Főből. Ez nem egy mechanizmus, melyben a részek megelőzik az egészet, hanem egy szervezet, melyben az egész előzi meg a részeket. A részek Krisztusból jöttek elő a Szentlélek megújító munkáján keresztül, majd a Vele való élő kapcsolatban folytatták. Jézus felhívja a figyelmet erre a szervezeti kapcsolatra, mikor ezt mondja: „ Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők: A ki én bennem marad, én pedig ő benne, az terem sok gyümölcsöt: mert nálam nélkül semmit sem cselekedhettek", Jn15:5. Annak fényében, amit elmondtunk, egészen nyilvánvaló, hogy nem helyes azt mondani, hogy a titokzatos annak a gyümölcse, hogy az ember hittel elfogadja Krisztust, mintha a hit nem a Krisztus teljességéből származó szövetség egyik áldása lenne, hanem feltétel, aminek az ember a saját erejéből tesz eleget többé-kevésbé annak érdekében, hogy élő kapcsolatba lépjen Jézus Krisztussal. A hit mindenekelőtt Isten ajándéka, s mint ilyen, része a Krisztusban elrejtett kincseknek. Ez teszi lehetővé számunkra annak elfogadását, ami Krisztusban adatik nékünk, valamint azt, hogy mindinkább belépjünk a Krisztussal való áldott egység tudatos élvezetébe, amely minden lelki gazdagságunk forrása.

Ezt az egységet meghatározhatjuk úgy, mint *egy bensőséges, élő és lelki egységet Krisztus és az Ő népe között, melynek következtében Ő a forrása az ő életüknek és erejüknek,*

áldottságuknak és üdvösségüknek. Az, hogy ez egy nagyon bensőséges szövetség nagyon világos azokból a képekből, amelyekkel a Szentírás leírja. Ez a szőlőtő és a szőlővesszők egysége, Jn15:5, az alapé és a rá épült házé, 1Pt2:4-5, vagy a férjé és a feleségé, Ef5:23-32, illetve a főé és a test többi tagjáé, Ef4:15-16. S még ezek a képek sem képesek a valóságot teljes mértékben kifejezni. Ez olyan egység, mely meghaladja értelmünket. Dr. Hodge mondja: „Ennek az egységnek a technikai meghatározása a teológiai nyelvezetben titokzatos', mivel oly hatalmas mértékben múlja fölül a földi kapcsolatok minden hasonlóságát, azok bensőségességét befolyásának átalakító ereje, valamint következményeinek kiválósága tekintetében".[257] Ha a titokzatos egység eme összetevőjének elemzését mindenekelőtt az *ordo salutis*-ban kezdjük, akkor észben kell tartani, hogy (a) kívánatosnak tűnhet azzal összefüggésben felfogni, ami megelőzi, ideálisan a megváltás tanácsában és objektíven Krisztus munkájában; és (b) hogy a sorrend inkább logikus, semmint kronologikus. Mivel a hívő csak Krisztusban „új teremtés" (2Kor5:17), vagy „megigazult" (Csel13:39), a Vele való egység logikailag megelőzi mind az újjászületést, mind a hit által való megigazulást, míg kronologikusan a pillanat, mikor egyesülünk Krisztussal, az újjászületésünk és a hit által való megigazulásunk pillanata.

B. A titokzatos egység jellemzői

Az előzőekből kiderül, hogy a „titokzatos egység" fogalom használható tágabb értelemben, s gyakorta így is használják, beleértve a Krisztus és a hívők közötti egység különböző összetevőit (jogi, objektív, szubjektív) is. A legáltalánosabban azonban csak ennek az egységnek a koronáját képező összetevőjét jelöli, nevezetesen szubjektív megvalósítását a Szentlélek munkája által, s ez az összetevő az, amelyik természetesen a szoteriológia előterében áll. Mindaz, amit ennek a fejezetnek a hátralévő részében elmondunk, erre a szubjektív egységre vonatkozik. Az alábbiak ennek az egységnek a főbb jellemzői:

1. EZ EGY SZERVES EGYSÉG. Krisztus és a hívők egyetlen testet alkotnak. Ennek az egységnek a szerves jellegét világosan tanítják az olyan igehelyek, mint a Jn15:5, 1Kor6:15-19, Ef1:22-23, 4:15-16, 5:29-30. Ebben a szerves egységben Krisztus szolgál a hívőknek, és a hívők szolgálnak Krisztusnak. A test minden egyes része szolgál, és ki van szolgálva az összes többi rész által, s ezek együttesen alá vannak vetve az egésznek az egységben, mely felbonthatatlan.

2. EZ EGY ÉLŐ EGYSÉG. Ebben az egységben Krisztus a megelevenítő és uralkodó eleme a hívők egész testének. Nem más, mint Krisztus élete lakozik a hívőkben és eleveníti meg őket, hogy Pállal együtt mondjuk, „kiábrázolódik" bennük a Krisztus, Gal4:19. Ezáltal Krisztus válik életük formáló elemévé, s Isten irányában vezeti azt, Rm8:10, 2Kor13:5, Gal4:19-20.

3. EZ A SZENTLÉLEK ÁLTAL KÖZVETÍTETT EGYSÉG. A Szentlélek speciális minőségében része volt a Közbenjáró jutalmának, így Pünkösdkor kitöltetett Jézus Krisztus lelki testének formációjára. A Szentlelken át Krisztus most a hívőkben lakozik, és szent egységben köti őket össze, 1Kor6:17, 12:13, 2Kor3:17-18, Gal3:2-3.

4. EZ OLYAN EGYSÉG, MELY KÖLCSÖNÖS CSELEKVÉST FOGLAL MAGÁBAN. A kezdeti cselekedet Krisztus cselekedete, amivel egyesíti a hívőket Önmagával az újjászületés, valamint azáltal, hogy hitet hoz létre bennük. Másrészt a hívő is egyesíti magát Krisztussal a hit tudatos cselekedetével, s folytatja az egységet a Szentlélek befolyása alatt a hit folyamatos gyakorlásával, Jn14:23, 15:4-5, Gal2:20, Ef3:17.

5. EZ EGY SZEMÉLYES EGYSÉG. Minden hívő személyesen egyesül Krisztussal. Az ábrázolás, mely szerint a Krisztuson keresztül az Egyházban levő élet az Egyházból árad a hívőbe, határozottan bibliaellenes nemcsak szakramentáriánus, de panteista formájában is

[257] *Outlines of Theology*, 483. oldal

(Róma, Schleiermacher és sok modern teológus). Minden újjászületett bűnös közvetlenül kapcsolódik Krisztushoz, és Tőle kapja az életet. Következésképpen a Biblia mindig kihangsúlyozza a Krisztushoz való kötöttséget, Jn14:20, 15:1-7, 2Kor5:17, Gal2:20, Ef3:17-18.

6. EZ EGY ÁTALAKÍTÓ EGYSÉG. Ennek az egységnek következtében a hívők elváltoznak Krisztus képmására *az Ő emberi természetének vonatkozásában*. Amit Krisztus létrehoz az Ő népében, az bizonyos értelemben annak másolata, vagy megismétlése, ami Benne ment végbe. Nemcsak objektíven, de szubjektív értelemben is szenvednek, hordozzák a keresztet, megfeszíttetnek, meghalnak és feltámadnak az új életben Krisztussal. Bizonyos mértékig osztoznak Uruk megtapasztalásaiban, Mt16:24, Rm6:5, Gal2:20, Kol1:24, 2:12, 3:1, 1Pt4:13.

C. A titokzatos egység hibás elképzelései

Léteznek hibás elképzelések a titokzatos egységről, melyekkel szemben óvatosaknak kell lennünk. Az ezzel kapcsolatos hibákat nem szabad lényegteleneknek, ezért nem fontosaknak tekintenünk, mivel a keresztyén élet helyes megértését veszélyeztetik.

1. A RACIONALISTA HIBA. El kell kerülnünk annak a racionalistának a hibáját, aki a titokzatos egységet azonosítja Krisztusnak, a Logosznak és az egész teremtésnek az egységével, vagy Istennek a minden emberi lélekben meglevő immanenciájával. Ez megtalálható a következő kijelentésben, amit A. H. Strong Campbell *The indwelling Christ* (*A lélekben rejlő Krisztus*) című művéből idéz: „Krisztusnak a természetben meglévő immanenciájában találjuk meg az alapját az Ő immanenciájának az emberi természetben… Az ember lehet Krisztuson kívül, de Krisztus soha nincs az emberen kívül. Azokat sem hagyja el, akik száműzik őt”. Ezzel a nézettel a titokzatos egységet megfosztják szoteriológiai jelentőségétől.

2. A MISZTIKUS HIBA. A másik veszélyes hiba a misztikusoké, akik a titokzatos egységet a hívőnek Krisztussal való azonosításaként értelmezik. Eszerint a nézet szerint megvan benne a lényegi egység, melyben az egyik személyiség egyszerűen összeolvad a másikkal, így Krisztus és a hívő nem maradnak meg két külön személyiségnek. Még egyes lutheránusok is elmentek eddig a szélsőségig. Az egyik szélsőséges nem vonakodott kijelenteni: „Én vagyok Jézus Krisztus, Isten élő Igéje, én váltottalak meg téged bűntelen szenvedéseimmel”.

3. A SZOCINIÁNUS ÉS ARMINIÁNUS HIBA. Teljesen más szélsőség található a szociniánusok és arminiánusok tanításaiban, akik a titokzatos egységet egyszerű erkölcsi egységként, vagy a szeretet és együttérzés egységeként tüntetik fel, amilyen tanító és tanítványai, vagy barátok között áll fenn. Ez az egység nem foglalja magában Krisztus életének és a hívők életének egymásba hatolását. Ez nem tartalmazna többet, mint szerető vonzódást Krisztushoz, önkéntesen Neki ajánlott baráti szolgálatokat, s Isten országa üzenetének készséges elfogadását. Ez olyan egység, mely nem követeli meg Krisztust mibennünk.

4. A SZAKRAMETÁRIÁNUS HIBA. A másik elkerülendő hiba a szakramentariánizmus, amit a római katolikus, egyes lutheránus, valamint az Episzkopális Egyház képvisel. Strong úgy beszél erről, mint „ennek az egységnek talán a legártalmasabb félreértelmezéséről”. Ez Isten kegyelmét valamiféle másodlagos dologgá teszi, melyet az Egyház osztogat, s ami továbbadható a sákramentumokban, s teljességgel figyelmen kívül hagyja a tényt, hogy a sákramentumok nem befolyásolhatják ezt az egységet, mivel már előfeltételezik azt.

D. A titokzatos egység jelentősége

1. A titokzatos egység abban az értelemben, amelyben beszélünk róla, nem a jogalap, melyre állva részesülünk abból a gazdagságból, ami Krisztusban van. Néha mondják, hogy Krisztus érdemeit nem lehet nekünk tulajdonítani mindaddig, amíg nem vagyunk Krisztusban, mivel csak a mi Vele való egységünk alapján lehet ésszerű egy efféle nekünk tulajdonítás. Ez a nézet azonban elmulaszt különbséget tenni a mi Krisztussal való jogi egységünk és a Vele való lelki egységünk között, s meghamisítása a megváltás tantétele egyik alapvető elemének, nevezetesen a megigazulás tantételének. A megigazulás mindig Isten állásfoglalása, nem a meglevő állapot alapján, hanem kegyelmes nekünk tulajdonítás által, – olyan állásfoglalás, amely nincs összhangban a bűnös pillanatnyi állapotával. Mindennek a jogi alapja a speciális kegyelem, amit kapunk annak a ténynek köszönhetően, hogy Krisztus igazságossága ingyenesen nekünk tulajdoníttatik.

2. Ám a dolgok eme állapotának, nevezetesen, hogy a bűnösnek önmagában semmije sincs, és mindent ingyenesen kap Krisztustól, tükröződnie kell a bűnös tudatában. S ez a titokzatos egység közvetítésével megy végbe. Míg az egység akkor jön létre, mikor a bűnös megújul a Szentlélek működésének következtében, ő nem jut ennek tudomására, és nem kezdi aktívan művelni mindaddig, amíg a hit tudatos működése meg nem kezdődik. Akkor ébred ő tudatára annak a ténynek, hogy nincs saját igazságossága, s hogy az igazságosság, mellyel igazként tűnik fel Isten szemében, úgy tulajdoníttatott neki. Ám emellett még másra is szükség van. A bűnösnek a lénye legmélyéig – a tudatalatti életben is éreznie kell a Krisztustól való függőségét. Ezért egyesül Krisztussal, s ennek eredményeképpen megtapasztalja, hogy minden kegyelem, amit kap, Krisztustól árad felé. Ily módon létrejön a függőség folytonos érzése, s ez ellenszer az önelégültségre.

3. A titokzatos egység Krisztussal biztosítja a hívő számára a Krisztus életének folyamatosan átalakító erejét is, de nemcsak lélekben, hanem testben is. A lélek fokozatosan elváltozik Krisztus képére, ahogyan Pál kifejezi: „dicsőségről dicsőségre, úgy mint az Úrnak Lelkétől”, 2Kor3:18. S a test megszenteltetik a jelenben, hogy alkalmas eszköze legyen a megújult léleknek, majd végül Krisztus megdicsőült testének hasonlatosságában támad fel, Fil3:21. Krisztusban a hívők osztoznak mindazon áldásokban, amiket Ő kiérdemelt az Ő népének. Számukra Ő az örökélet állandó forrása.

4. Ennek az egységnek a következtében a hívőknek közösségük van Krisztussal. Amiképpen Krisztus osztozott az Ő népének munkálkodásában, szenvedéseiben és kísértéseiben, most úgy osztoznak ők az Ő megtapasztalásaiban. Az Ő szenvedései bizonyos mértékben megismétlődnek és kiteljesednek az Őt követők életében. Ők Vele együtt megfeszíttetnek, s Vele együtt fel is támadnak az új életre. Krisztus végső győzelme az ő győzelmük is lesz, Rm6:5,8, 8:17, 2Kor1:7, Fil3:10, 1Pt4:13.

5. Végül, a hívőknek Krisztussal való egysége szolgáltatja az alapot az összes hívő lelki egységéhez, következésképpen a szentek közösségéhez. Őket ugyanaz a Lélek eleveníti meg, ugyanaz a szeretet tölti ki, ugyanabban a hitben állnak, ugyanabban a háborúban vesznek rész, s ugyanahhoz a célhoz kötődnek. Együttesen érdeklődnek Krisztusnak és az Ő Egyházának, valamint Isten országának a dolgai iránt. Jn17:20-21, Csel2:42, Rm12:15, Ef4:2-3, Kol3:16, 1Thessz4:18, 5:11, Zsid3:13, 10:24-25, Jak5:16, 1Jn1:3,7.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mi a „titokzatos” szó jelentése a Krisztussal való egységre alkalmazva? Mi az összefüggés a kegyelem között a jogi, valamint az erkölcsi szférában? Miképpen kell megválaszolnunk az állítást, miszerint a bűnös nem válhat Isten speciális kegyelme áldásainak részesévé mindaddig, amíg szubjektív módon nem egyesül Krisztussal? Mit mondhatunk arra a kijelentésre, hogy a hit megelőzi az újjászületést, mivel a Krisztussal való egységet eredményezi, míg az újjászületés már ennek az egységnek a gyümölcse? Vajon a titokzatos egység elnyomja, vagy fenntartja az ember személyiségét? V. ö, Ef4:13. Vajon minden hívő egyenlő előnyökhöz jut ebből az egységből? Ha ez az egység felbonthatatlan, akkor hogyan kell értelmeznünk a Jn15:1-7-et? Mi Schleiermacher elképzelése a hívőknek Krisztussal való egységéről?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* III. kötet 594. és azt követő oldalak, IV. kötet, 114. és azt követő, 226. és azt követő, 268. és azt követő oldalak, Kuyper, *Het Werk van den Heiligen Geest,* II. kötet 163-182. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 612-617. oldal, Strong, *Syst. Theol.* 795-808. oldal, Dick, *Theol*. 36-365. oldal, Hodge, *Outlines*, 482-486. oldal, ugyanő, *The Atonement*, 198-211. oldal, McPherson, *Chr. Theol*. 402-404.. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* II. kötet 275-277. oldal, Schmid, *Doct. Theol*, 485-491. oldal, Litton, *Introd. To Dogm. Theol.* 321-322. oldal.

V. Általános hívás és külső elhívás

A. Az ok, mely miatt az elhívást először tárgyalják

Az elhívás és az újjászületés viszonylagos sorrendjének kérdését gyakorta vitatták, s a vita gyakorta nélkülözte a különbségtételt, ennek következtében félreértésekbe torkollott. Az „elhívás" és „újjászületés" fogalmakat nem mindig ugyanabban az értelemben használták. Így tehát lehetséges volt következetlenség nélkül egyrészt azt vallani, hogy az elhívás megelőzi az újjászületést, másrészt pedig azt, hogy az újjászületés előzi meg az elhívást. Röviden áttekintjük: (1) a Szentírásban és a hitvallási irataink található ábrázolásokat; (2) a református teológusok által általában követett sorrendet; (3) az okokat, melyek miatt helyes lehet elkülönítve úgy tárgyalni a külső elhívást az Igén keresztül, mint ami megelőzi mind az újjászületést, mind a belső elhívást.

1. A BIBLIAI ÁBRÁZOLÁS. A bibliai sorrendet néhány jól ismert igeszakasz jelzi. Legelőször is ott van a látomás a száraz csontokról az Ezékiel 37:1-14-ben. Miközben Ezékiel prófétált Izrael háza száraz csontjainak, az élet lehelete jött beléjük. Ez az igeszakasz Izrael házának polgári helyreállítására és lelki megújulására vonatkozik, s valószínűleg tartalmaz egy célzást is a halálából való feltámadásra is. Jelképezi a prófétai igét, mint ami megelőzi Izrael népe új életének eredetét. Természetesen ez még mindig nem jelenti azt, hogy az előző oksági viszonnyal kapcsolódott az utóbbihoz… Nagyon tanulságos kijelentés található a Csel 16:14-ben, ami Lídia megtéréséről beszél. Pál prédikálása során az Úr megnyitotta Lídia szívét, hogy utat adjon azoknak a dolgoknak, amikről az apostol beszélt. Ez világosan közli, hogy a szív megnyitását megelőzte a külső, majd követte azt a belső elhívás. A kettős elhívás egysége nyilvánvalóan meglátszik… Pál kijelentését a Rm4:17-ben szintén gyakran idézik ebben a vonatkozásban, ám aligha tekinthető lényegesnek, mivel nem utal sem a külső, sem a belső elhívásra az Isten Igéjének prédikálása által, hanem vagy Isten teremtő parancsára, mely által a dolgok elkezdenek létezni, vagy a nem létező dolgoknak oly módon adott parancsára, mintha azok léteznének, ami eléri még a holtakat is… Másik igehelyet találunk a Jak1:18-ban: „Az ő akarata szült minket az igazságnak ígéje által, hogy az ő teremtményeinek valami zsengéje legyünk". Aligha kérdőjelezhető meg, hogy az itt említett igazság igéje a prédikálás igéje, s az a feltételezés sem, hogy ez az ige megelőzi az újjászületést és valamiképpen annak eszköze… S végül ott van az 1Pt1:23 jól ismert verse, melyben az apostol úgy beszél a hívőkről, mint „a kik újonnan születtetek nem romlandó magból, de romolhatatlanból, Istennek ígéje által, a mely él és megmarad örökké". A 25. vers figyelembe vételével az itt szereplő ige aligha lehet más, mint az olvasók között prédikált evangélium. Péternek ez az igéje azt is magában foglalja, hogy a prédikálás igéje megelőzi az újjászületést és annak valahogyan az eszköze. Eme igehelyek fényében tökéletesen megalapozott a következtetés, miszerint a felnőttek esetében a külső elhívás az ige prédikálása által rendszerint megelőzi az újjászületést. Az, hogy alátámasztja-e azt az állítást is, miszerint a belső elhívás megelőzi az új élet beültetését, olyan kérdés, melyet itt nem kell tárgyalni.

2. A HITVALLÁSI IRATAINK ÁLTAL KÉPVISELT NÉZET. Hitvallási irataink is úgy vélekednek, hogy a felnőttek esetében az ige prédikálása megelőzi az újjászületést, azonban emlékezni kell arra, hogy ezek nem abban a korlátozott értelemben használják az „újjászületés" szót, amelyben manapság használatos. A Belga Hitvallás mondja a XXIV. cikkelyben: „Hisszük, hogy az Isten Igéjének hallásából és a Szentléleknek az emberben végzett munkájából származó igaz hit újjáteremti az embert, új emberré teszi őt, sőt felgerjeszti benne a vágyat, hogy új életet éljen és a bűn rabságából megszabaduljon". A hit az emberben az Ige hallásából származik, s kimunkálja az emberben az újjászületést, azaz az ember megújulását a megtérésben és a megszentelődésben. A Dordti Kánonok kissé részletesebb

leírást tartalmaznak a III. és IV. fejezet 11. és 12, cikkelyében: „Mindazonáltal amikor Isten megvalósítja ezt a jóakarást a kiválasztottakban, illetve igaz megtérésükön munkálkodik, nem csak arról gondoskodik, hogy az evangélium magasztaltassék előttük, és nem csupán megvilágítja elméjüket a Szentlélek által, hogy helyesen fogják fel és ítéljék meg Isten Lelkének adományait, hanem az életadó Lélek tevékenysége az ember legbelsőbb részéig is elér… Ez nem más, mint a Szentírásban olyannyiszor magasztalt újjászületés, újjáteremtés, a halottainkból való feltámadás vagy megelevenedés, melyet Isten végez el bennünk, nélkülünk. Ezen újjászületés pedig semmiképpen sem mehet végbe pusztán a hitvallás külsődleges hangoztatása által, vagy egyszerű erkölcsi meggyőződés révén, sőt a tevékenység olyasfajta értelmezése által sem, amely szerint Isten (bennünk végzett) munkája után az embernek hatalmában áll dönteni, hogy újjászülessen-e, vagy ne, illetve hogy megtérjen-e, vagy ne”, stb. Ezekben a cikkelyekben az „újjászületés” és „megtérés” szavak felváltva használatosak. Egészen nyilvánvaló azonban, hogy ezek alapvető változást jeleznek a lélek uralkodó beállítottságában, valamint az élet ennek eredményeképpen megjelenő külső megnyilvánulásaiban. S ezt a változást, ha nem is teljes mértékben, de legalábbis részben az evangélium prédikálása okozza. Következésképpen ez az első.

2. A REFORMÁTUS TEOLÓGUSOK ÁLTAL RENDSZERINT KÖVETETT SORREND. A reformátusok között meglehetősen szokásos volt a elívást az újjászületés elé helyezni, jóllehet néhányan megfordították ezt a sorrendet. Még Maccovius, Voetius, és Comrie, valamennyien szupralapszáriusok, követik ezt a sorrendet. A református teológusokat bizonyos megfontolások vezették arra, hogy az elhívást általában az újjászületés elé tegyék.

a. *A kegyelmi szövetséggel kapcsolatos tantételük.* Ők úgy tekintettek a kegyelmi szövetségre, mint a nagy és mindent átfogó jóra, amit Isten az Ő végtelen könyörületéből megad a bűnösöknek, a jóra, mely tartalmazza az üdvösség összes áldását, tehát az újjászületést is. Ez a szövetség azonban elválaszthatatlanul kapcsolódik az evangéliumhoz. Ezt az evangélium jelentette be és abban vált ismertté, melynek Krisztus az élő központja, tehát anélkül nem létezik. Ahol az evangélium nem ismert, a szövetség nincs megvalósítva, de ahol prédikáltatik, ott Isten felállítja az Ő szövetségét és megdicsőíti az Ő kegyelmét. Mind az evangélium prédikálása, mind a szövetség adminisztrációja megelőzik a Szentlélek üdvözítő munkáit, s a hívőnek a Krisztus által kimunkált üdvösségben való részvételét.

b. *Elképzelésük a Krisztus és a Szentlélek munkái közötti viszonyról*. Az anabaptisták nem tudták érvényre juttatni ezt a viszonyt. Krisztust és az Ő megváltó munkáját az evangéliumok mutatják be nekünk. S Krisztustól, mint Isten és ember Közbenjárójától, mint a mi üdvösségünk érdemdús okától vesz a Szentlélek mindent, amit a bűnösöknek juttat. Következésképpen az evangélium hirdetéséhez kapcsolja a munkáját és üdvözítő módon csak ott tevékenykedik, hol a megváltás isteni üzenete hallatszik. A Szentlélek nem tevékenykedik az evangéliumban bemutatott Krisztustól függetlenül.

c. *Az anabaptisták miszticizmusával szembeni reakciójuk*. Az anabaptisták arra a feltételezésre alapoztak, hogy az újjászületés nemcsak az emberi természetet érinti, hanem teljességgel új teremtés. Ennek alapján lehetetlennek tartották, hogy bármi, ami ehhez a természeti teremtéshez tartozik, példának okáért az emberi nyelv, mellyel Isten Igéjét prédikálják, eszköz lehessen az új életnek a bűnösökkel való közléséhez. Ahogyan ők látták, az újjászületés *eo ipso* kizárta az Ige eszközként való használatát, mivel az végső soron csak halott betűhalmaz. Ezt a misztikus tendenciát a református teológusok erőteljesen ellenezték.

d. *Megtapasztalásaik a felnőttek lelki megújulásával kapcsolatosan*. Noha abban egyetértettek, hogy a szövetség gyermekei, akik csecsemőkorban halnak meg, újjászületettek és üdvözülnek, nem volt nézetazonosság abban, hogy a felnőttek esetében mikor válnak az újjászületés kegyelmének részeseivé. Egyesek osztották Voetius nézetét, hogy minden választott gyermek újjászületik a keresztség előtt, s hogy az új élet még a felnőttekben is évekig rejtve maradhat. A nagy többség azonban vonakodott elfogadni ezt az álláspontot, s azt

vallották, hogy az új élet, ha már jelen van, valamiképpen meg is nyilvánul. A tapasztalat arra tanította őket, hogy sokan nem adták jelét az új életnek mindaddig, amíg nem hallották az evangéliumot sok éven át.

4. OKOK AZ ÚJJÁSZÜLETÉST MEGELŐZŐ KÜLSŐ ELHÍVÁS KÜLÖNÁLLÓ TÁRGYALÁSÁRA.

a. *Az ábrázolás világossága*. A külső és a belső elhívás lényegileg egyek, ám mégis gondosan különbséget kell tennünk közöttük. Merülhet fel vita az egyikre vonatkozólag, ami nem érinti közvetlenül a másikat. Kérdéses, hogy vajon a belső elhívás a felnőttek esetében megelőzi-e logikailag az újjászületést, míg ebben a vonatkozásban semmiféle bizonytalanság sincs az evangéliumon keresztüli külső elhívást illetően. Ezért kívánatosnak tűnhet a külső elhívást áttekinteni elsőnek, majd ezután térni rá a belső elhívás elemzésére az újjászületéssel kapcsolatosan.

b. *A külső elhívás előkészítő jellege.* Ha arra a feltevésre alapozunk, hogy az *ordo salutis* a Krisztus által kimunkált megváltás tényleges alkalmazásával foglalkozik, azonnal megérezzük, hogy az Isten Igéjén keresztüli külső elhívás szigorúan szólva nevezhető ennek egyik fázisának. Mindaddig, amíg ez az elhívás a Szentlélek kísérő munkáján keresztül nem válik belső és hatékony elhívássá, csak előzetes és előkészítő jelentőséggel bír. Egyes református teológusok úgy beszélnek róla, mint egyfajta általános kegyelemről, mivel nem az örökkévaló kiválasztásból és Isten üdvözítő kegyelméből származik, hanem inkább az Ő általános jóságából, s bár néha időnként az elme bizonyos mértékű megvilágosodásával jár, mégsem gazdagítja a szívet Isten üdvözítő kegyelmével.[258]

c. *A külső elhívás egyetemes jellege*. Míg a Szentlélek összes többi tevékenysége az *ordo salutis*-ban csak a választottakat illeti, az evangélium által való külső elhívás kiterjedtebb. Bárhol, ahol az evangélium prédikáltatik, az elhívás választottaknak és elvetetteknek egyaránt szól. Ez nem pusztán azt a célt szolgálja, hogy hitre és megtérésre juttassa a választottakat, hanem hogy kimutassa Istennek a bűnösök iránti nagy szeretetét is. Ezzel tartja fenn Isten az engedelmességre irányuló követelését minden racionális teremtménye részéről, korlátozza a bűn megnyilvánulásait és támogatja a polgárjogot, a külső erkölcsösséget, sőt még a külsődleges vallásos gyakorlatokat is.[259]

B. Általános hívás

Mivel a külső elhívás nem más, mint az általános hívás része, röviden ezt kell áttekintenünk, mielőtt belekezdenénk a külső elhívás elemzésébe.

1. HÍVÁSUNK SZERZŐJE. Hívásunk a hármas Isten munkája. Mindenekelőtt az Atya munkája, 1Kor1:9, 1Thessz2:12, 1Pt5:10. Az Atya azonban minden dolgot a Fiún keresztül cselekszik, így ez a hívás a Fiúnak is tulajdonítható, Mt11:28, Lk5:32, Jn7:37, Rm1:6(?). Krisztus pedig az Ő Igéjén és Lelkén keresztül hívogat, Mt10:20, Jn15:26, Csel5:31-32.

2. VOCATIO REALIS ÉS VERBALIS. A református teológusok rendszerint a *vocatio realis*-ról beszélnek a *vocatio verbalis*-tól megkülönböztetetten. Ezalatt az Istennek azt a külső elhívását értik, amely Isten általános kijelentésén keresztül jut el az emberekhez, a törvény, s nem az evangélium kijelentésén át azért, hogy elismerjék, féljék és tiszteljék Istent, mint a Teremtőjüket. Ez inkább a dolgokban (*res*) semmint a szavakban jut el hozzájuk; a természetben és a történelemben, abban a környezetben, melyben élnek, valamint életük megtapasztalásaiban és viszontagságaiban, Zsolt19:1-4, Csel16:16-17, 17:27, Rm1:19-21, 2:14-15. Ez a hívás semmit sem tud Krisztusról, ezért nem vezethet üdvösségre. Ugyanakkor a legnagyobb fontosságú a bűn feltartóztatásának, a természeti élet fejlődésének és a jó társadalmi rend fenntartásának a vonatkozásában. Ez nem az az elhívás, amellyel pillanatnyilag

[258] V. ö. az előző hivatkozásokkal, 304. és azt követő oldalak, valamint á Marck, *Godgeleerdheid*, XXIII. 3.
[259] V. ö. Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 7. és azt követő oldalak

foglalkozunk. A szoteriológiában csak a *vocatio verbalis*-t veszik számításba, s ezt meghatározhatjuk úgy, mint *Isten ama kegyelmes cselekedetét, mely által felhívja a bűnösöket a Jézus Krisztusban felkínált üdvösség elfogadására*.

2. KÜLÖNFÉLE ELKÉPZELÉSEK A VOCATIO VERBALISRÓL. A *vocatio verbalis*, amint a fogalom maga is sejteti, az az isteni hívás, ami az emberhez az Isten Igéjének prédikálásán keresztül érkezik. A római katolikusok szerint ez a keresztség kiszolgáltatásán keresztül is eljöhet az emberhez. Valójában ők úgy tekintik a sákramentumokat, mint a legfontosabb eszközöket az emberek Krisztushoz juttatásához, s ennek határozottan alávetett jelentőséget tulajdonítanak az evangélium prédikálásának. Nem a szószék, hanem az oltár van a központban Rómában. Az idő múlásával jelentős véleménykülönbség alakult ki abban a kérdésben, hogy az evangélium hívása egyes esetekben miért bizonyul hatékonynak, míg másokban nem. Pelágius az ember önkényes akaratában kereste ennek magyarázatát. Az ember a természeténél fogva tökéletesen szabad akarattal rendelkezik, így képes elfogadni, vagy elutasítani az evangéliumot, ahogyan jónak látja, s így vagy megszerzi, vagy nem szerzi meg az üdvösség áldásait. Ágoston viszont Isten kegyelme működésének tulajdonította a különbséget. Ezt mondta: „Létrejön az isteni kegyelem által az isteni elhívás meghallása abban, aki korábban ellenállt, majd fellángol az erény szeretete abban, aki többé már nem áll ellen". A semi-pelagiánizmus megpróbált közvetíteni a kettő között, s elkerülte mind a szabad akarat ágostoni tagadását, mind az isteni kegyelem pelágiánus lebecsülését. Feltételezte az erkölcs magvainak jelenlétét az emberben, melyek önmaguktól fogva jó gyümölcsök termésére hajlanak, de azt vallotta, hogy a fejlődésükhöz szükséges az isteni kegyelem megtermékenyítő ráhatása. Az ehhez szükséges kegyelem minden ember számára ingyenesen megadatik, így ők ennek segítségével képesek elfogadni az evangélium hívását az üdvösségre. A hívás tehát hatékonyan jut az emberhez, aki az isteni kegyelem segítségével elfogadja azt. Ez vált a római katolikus egyház uralkodó tantételévé. Egyes későbbi római katolikusok, akik közül Bellarmin volt a legfontosabb, megalkották a megegyezés tantételét, melyben az evangélium elfogadása azoktól a körülményektől függ, amelyek között eljut az emberhez. Ha ezek egyezőek, azaz alkalmasak, vagy kedvezőek, az ember elfogadja az evangéliumot, ha nem, elveti. A körülmények jellege természetesen nagymértékben függ az előzetes kegyelem működésétől. Luther kidolgozta azt az elképzelést, mely szerint, míg a törvény megtérést munkált, az evangélium hívása magával hozta a Szentlélek ajándékát. A Szentlélek az Igében van, így tehát a hívás önmagában is mindig elegendő és végcélját tekintve mindig hatékony. Az ok, ami miatt ez a hívás nem mindig éri el a megkívánt és szándékolt célt, abban a tényben rejlik, hogy az emberek sok esetben akadályokat állítanak az útjába, így végső soron az eredmény az ember negatív hozzáállásától függ. Míg egyes lutheránusok még mindig beszélnek a külső és a belső elhívásról, ragaszkodnak ahhoz, hogy az előbbi soha nem érkezik az emberhez az utóbbi nélkül. A hívás lényegileg mindig hatékony, így valójában nincs helye a megkülönböztetésnek. Luther határozott ragaszkodása az evangéliumi hívás hatékony jellegéhez annak anabaptista lebecsülése miatt alakult ki. Az anabaptisták valójában félreállították Isten Igéjét, mint a kegyelem eszközét, s ahhoz ragaszkodtak, amit belső szózatnak, „belső világosságnak", valamint a Szentlélek világosságának neveztek. Számukra a külső szó nem volt más, mint a betű, amelyik megöl, míg a belső szózat volt a lélek és az élet. A külső elhívás csak keveset, vagy egyáltalában semmit sem jelentett a rendszerükben. A külső és belső elhívás közötti különbségtételt már Ágostonnál is megtaláljuk, s tőle kölcsönözte Kálvin, s így vált uralkodóvá a református teológiában. Kálvin szerint az evangélium hívása önmagában nem hatékony, hanem csak a Szentlélek munkájának következtében válik azzá, mikor üdvözítő módon alkalmazza az Igét az ember szívére, de ez csak a választottak szívében és életében következik be. Azaz, az ember üdvössége a kezdetektől fogva Isten munkája marad. Isten az Ő üdvözítő kegyelmével nemcsak lehetővé teszi, hanem okozza, hogy az ember odafigyeljen az evangélium hívására az üdvösségre. Az arminiánusok nem voltak elégedettek ezzel az

állásponttal, s ezért valójában visszafordultak a római katolikus egyház semi-pelágiánizmusához. Szerintük az evangélium egyetemes hirdetését követi az egyetemes elégséges kegyelem, – „a ténylegesen és valóságosan egyetemesen adott kegyelmes segítségnyújtás, mely elégséges ahhoz, hogy minden ember, ha ezt választják, teljes mértékben a birtokába jusson minden lelki áldásnak, majd végül az üdvösségnek”.[260] Az üdvösség munkája ismételten az embertől függővé tétetett. Ez jelezte a racionalista visszatérés kezdetét a pelágiánus álláspontho z, mely teljes mértékben tagadja a Szentléleknek az üdvösségre való belső működése szükségességét.

C. A külső elhívás

A Biblia nem használja a „külső” fogalmat, de világosan beszél elhívásról, mely nem hatékony. Ez előfeltételezett a nagy küldetésben, s megtalálható a Mk16:15-16-ban: „Elmenvén e széles világra, hirdessétek az evangyéliomot minden teremtésnek. A ki hiszen és megkeresztelkedik, idvezül; a ki pedig nem hiszen, elkárhozik”. A menyegzői ünnepségről szóló példabeszéd a Mt22:2-14-ben világosan tanítja, hogy egyes meghívottak nem jöttek el, s a jól ismert szavakkal fejeződik be: „Mert sokan vannak a hivatalosok, de kevesen a választottak”. Ugyanezt a leckét tanítja a nagy vacsoráról szóló példabeszéd, Lk14:16-24. Más igeszakaszok konkrétan az evangélium elutasításáról beszélnek, Jn3:36, Csel13:46, 2Thessz1:8. Ismét mások oly módon beszélnek a hitetlenség szörnyű bűnéről, ami megmutatja, hogy ezt egyesek elkövették, Mt10:15, 11:21-24, Jn5:40, 16:8-9, 1Jn5:10. A külső elhívás *a Krisztusban levő üdvösség bemutatásából és felkínálásából áll a bűnösöknek, együttesen a legőszintébb buzdítással Krisztus hit által történő elfogadására, a bűnbocsánat és az örök élet megszerzése érdekében*.

1. A BENNE FOGLALT ELEMEK.

a. *Az evangélium tényeinek és a megváltás tantételének a bemutatása*. A Krisztusban felfedett megváltást világosan meg kell mutatni minden vonatkozásában. Isten megváltási tervét, Krisztus megváltói munkáját és a Szentlélek megújító és átalakító tevékenységét mind egymással való kölcsönös kapcsolataikban kell értelmezni. Ügyelni kell azonban arra, hogy a megváltás igazságainak puszta bemutatása, függetlenül attól, hogy ez mennyire jól történik, még nem alkotja az evangélium hívását. Ez nemcsak alapvető hozzá, de annak nagyon fontos részét képezi. Ugyanakkor semmiképpen sem annak a hívásnak az egésze. A református felfogásunk szerint az alábbi elemek szintén hozzá tartoznak.

b. *Hívogatás Krisztusnak a megtéréssel és a hittel való elfogadására*. Az üdvösség útjának bemutatását ki kell egészíteni a legkomolyabb hívással (2Kor5:11,20), sőt ünnepélyes paranccsal (Jn6:28-19, Csel19:4). Ám annak érdekében, hogy ezt a Krisztushoz jövetelt ne felszínes értelemben értsék, amiképpen oly sokszor ábrázolják az ébredési mozgalom evangelizátorai, a megtérés és a megkövetelt hit valódi természetét nagyon világosan be kell mutatni. Tökéletesen világossá kell tenni, hogy a bűnös önmagától ténylegesen nem tud megtérni és hinni, hanem Isten az, aki munkálja benne „mind az akarást, mind a munkálást jó kedvéből”.

c. *A bűnbocsánat és az üdvösség ígérete.* A külső elhívás tartalmazza mindazok befogadásának ígéretét, akik megfelelnek a feltételeknek, nem a saját, hanem Isten kegyelmének a Szentlélek által a szívükben kimunkált erejéből. Azok, akik kegyelem által megtérnek a bűneikből, és hittel elfogadják Krisztust, megkapják a bűnbocsánat és az örök üdvösség bizonyosságát. Ez az ígéret, ezt meg kell jegyezni, soha nem abszolút, hanem mindig feltételes. Senki sem várhatja a beteljesedését, csak a hit és megtérés ténylegesen Isten által kimunkált módján.

[260] Cunningham, *Hist. Theol*. II. kötet 396. oldal

A tényből, hogy mindezen elemek benne foglaltatnak a külső elhívásban, azonnal következtethetünk arra, hogy akik elvetik az evangéliumot, azok nem pusztán csak elutasítják, hogy bizonyos tényekben és elképzelésekben higgyenek, hanem a Szentlélek ama általános működésének állnak ellene, amely kapcsolódik ehhez az elhíváshoz, s vétkesek a csökönyös engedetlenség bűnében. Az evangélium elfogadásának elutasításával növelik a felelősségüket, és tovább halmozzák az ellenük irányuló haragot az ítélet napjáig, Rm2:4-5. S hogy a fenti elemek ténylegesen benne foglaltatnak a külső elhívásban, az egészen nyilvánvaló az alábbi igeszakaszokból: (a) A Csel20:27 alapján Pál Isten teljes akaratának hirdetését az elhívás részének tekinti; s az Ef3:7-11 ő felidéz egyes részleteket, melyeket hirdetett az olvasóinak. (b) A megtérésre és hitre való felhívás példáit megtaláljuk az afféle igehelyeken, mint Ez33:11, Mk1:15, Jn6:29, 2Kor5:20. (c) Az ígéret pedig az alábbi igehelyeken szerepel: Jn3:16-18, 36, 5:24,40.[261]

2. A KÜLSŐ ELHÍVÁS JELLEMZŐI

a. *Egyetemes, vagyis univerzális*. Ezt nem abban az értelemben kell venni, amelyben egyes régi lutheránus teológusok vették, nevezetesen hogy az elhívás minden élőhöz többször is eljutott a múltban, például Ádám korában, majd Noé idején, azután az apostolok napjaiban. McPherson helyesen mondja: „Egy efféle egyetemes hívás nem tény, hanem pusztán céllal megalkotott elmélet".[262] Ennél az ábrázolásnál az „egyetemes" és „univerzális" fogalmak nem a szándékolt értelemben használatosak, mikor azt mondják, hogy az evangélium hívása egyetemes, vagy univerzális. Sőt, az ábrázolás, legalábbis részben, ellentmondásos. A külső elhívás csak abban az értelemben egyetemes, hogy minden emberhez kivétel nélkül eljut, akiknek az evangélium prédikáltatik. Nem korlátozódik valamely korra, nemzetre, vagy embercsoportra. Eljut igazhoz és hamishoz, választottakhoz és elvetettekhez egyaránt. A következő igeszakaszok bizonyítják ennek az elhívásnak az egyetemes természetét: Ézs55:1, „Oh mindnyájan, kik szomjúhoztok, jertek e vizekre, ti is, kiknek nincs pénzetek, jertek, vegyetek és egyetek, jertek, vegyetek pénz nélkül és ingyen, bort és tejet", v. ö. még a 6-7. versekkel is. Ezzel az igeverssel összefüggésben valaki elképzelhetően mondhatja, hogy csak a lelkileg alkalmas bűnösök kapnak hívást, de ez természetesen nem mondható el az Ézs45:22-ről, „Térjetek én hozzám, hogy megtartassatok földnek minden határai, mert én vagyok az Isten, és nincsen több!". Egyesek a Mt11:28-ban olvasható ismerős igét, „Jöjjetek én hozzám mindnyájan, a kik megfáradtatok és megterheltettetek, és én megnyugosztlak titeket", is úgy értelmezik, mint korlátozottat azokra, akik igazán törődnek a bűneikkel és tényleg bűnbánóak, efféle korlátozásnak azonban nincsen alapja. A Biblia utolsó könyve egy gyönyörű általános meghívással fejeződik be: „És a Lélek és a menyasszony ezt mondják: Jövel! És a ki hallja, ezt mondja: Jövel! És a ki szomjúhozik, jőjjön el; és a ki akarja, vegye az élet vizét ingyen", Jel22:17. Az, hogy az evangélium hívása nem korlátozódik a választottakra, ahogyan azt egyesek állítják, teljesen nyilvánvaló az olyan igehelyekből, mint a Zsolt81:12-14, Péld1:24-26, Ez3:19, Mt22:2-8,14, Lk14.16-24.

Ennek az elhívásnak az egyetemes jellegét a Dordti Kánonok is tanítják.[263] Ez a tantétel mégis sokszor egyének és csoportok ellenállásába ütközött a református egyházon belül. A tizenhetedik századi skót egyházban egyesek mindenestül tagadták a különbségtételtől mentes elhívást és az üdvajánlatot, míg mások a látható egyházra akarták azokat korlátozni. Ezekkel szemben a Marrow-emberek, például Boston és az Erskine-k védték azt. Hollandiában ezt a dolgot főleg a tizennyolcadik században tárgyalták. Azokat, akik az egyetemes elhívást vallották, az *új fény* prédikátorainak nevezték, míg azok, akik a részleges elhívás mellett szálltak síkra,, azon személyek elhívása mellett, akik már tanújelét adták a speciális kegyelem0 bizonyos mértékének, így a választottak közé voltak sorolhatók, a *régi fény* prédikátorai néven

[261] V. ö. még a Dordti Kánonok, II. 5, 6, valamint III. és IV. 8.
[262] *Chr. Dogm*. 377. oldal
[263] II. 5, III. és IV. 8.

voltak ismeretesek. Elvétve még napjainkban is találkozunk ellentétekkel ebben a dologban. Azt mondják, hogy az egyetemes elhívás és ajánlat nem egyeztethető össze a predesztináció és a korlátozott engesztelés tantételeivel, azokkal a tantételekkel, melyeket, vélik, az igehirdetőnek kiindulási pontnak kell tekintenie. A Biblia azonban nem tanítja, hogy az evangélium hirdetőjének ezeknél a tantételeknél kell kijelölnie a kiindulási pontját, legyenek azok bármennyire is fontosak. Kiindulási pontja és biztosítéka Királyának a küldetésében rejlik: „Elmenvén e széles világra, hirdessétek az evangyéliomot minden teremtésnek. A ki hiszen és megkeresztelkedik, idvezül; a ki pedig nem hiszen, elkárhozik", Mk16:15-16. Sőt, a végtelenségig lehetetlen, hogy bárkinek, aki az evangéliumot hirdeti, a választottakra kellene korlátoznia magát, amiképpen egyesek erre igyekeznek rávenni minket, mivel nem tudja, hogy kik ők konkrétan. Jézus ismerte őket, de Ő sem korlátozta az üdvajánlatot, Mt22:3-8,14, Lk14:16-21, Jn5:38-40. Tényleges ellentmondás lépne fel egyrészről a predesztináció és a korlátozott engesztelés református tantételei, másrészről az egyetemes üdvajánlat között, ha ez az ajánlat tartalmazná annak kijelentését, hogy Isten minden egyes egyént meg akar menteni, akik hallják az evangéliumot, s Krisztus ténylegesen elvégezte volna az engesztelést valamennyiükért. Az evangélium hívása azonban efféle kijelentést nem tartalmaz. Ez egy kegyelmes felhívás Krisztusnak a hit által való elfogadására, valamint az üdvösség *feltételes* ígérete. A feltétel csak a választottak esetében teljesül, tehát csak ők nyernek örökéletet.

b. *Ez egy bona fide elhívás*. A külső elhívás egy őszinte hittel történő elhívás, olyan elhívás, melyet komolyan gondoltak. Ez nem azzal a reménységgel társított elhívás, hogy nem fogják elfogadni. Mikor Isten felhívja a bűnöst, hogy fogadja el Krisztust hit által, Ő őszintén vágyik erre, s mikor megígéri, hogy aki megtér és hisz, örökéletet nyer, az Ő ígérete megbízható. Ez következik Magának Istennek a természetéből, az igazmondásából. Istenkáromlás azt gondolni, hogy Isten elköveti a mellébeszélés és becsapás vétkét, hogy Ő egy dolgot mond, de mást ért alatta, hogy Ő őszintén igyekszik rábírni a bűnöst arra, hogy megtérjen és higgyen az üdvösségre, de egyidejűleg nem vágyik erre a szó bármely értelmében. A külső elhívás őszinte hittel történő jellegét a Szentírás alábbi szakaszai bizonyítják: 4Móz23:19, Zsolt81:12-14, Péld1:24, Ézs1:18-20, Ez18:23,32, 33:11, Mt21:37, 2Tim2:13. A Dordti Kánonok szintén konkrétan ragaszkodnak ehhez (III. és IV. 8.). Különféle ellenvetéseket is megfogalmaztak ezzel a *bona fide* üdvajánlattal szemben. (1) Az egyik ellenvetést Isten igazmondásából származtatják. Azt mondják, hogy ennek a tantételnek megfelelően Ő bűnbocsánatot és örökéletet ajánl azoknak, akiknek nem szánta ezeket az ajándékokat. Nem kell tagadni, hogy ez tényleges nehézség ebben a dologban, ám ez olyan nehézség, mellyel mindig szembenézünk, mikor megpróbáljuk összehangolni Isten elrendelő és megengedő akaratát. Olyan nehézség ez, melyet még az akadékoskodók sem képesek megoldani, ezért gyakorta figyelmen kívül hagyják. De mégsem feltételezhetjük, hogy a kettő tényleges ellentmondásban állnak egymással. Isten elrendelő akarata azt szabja meg, ami a legbizonyosabban bekövetkezik (anélkül, hogy ez magában foglalná, hogy Isten szükségszerűen örömét leli mindenben, vegyük például a különféle bűnöket), míg a megengedő akarat az ember életszabálya, ami arról informálja az embert, hogy mi az elfogadható Isten szemében. Sőt, gondolnunk kell arra is, hogy Isten a bűnbocsánatot és az örökéletet nem feltétlenül, hanem csak a hit és megtérés útján kínálja, s hogy Krisztus igazságossága, noha nincs mindenkinek szánva, mégis elégséges mindenki számára. (2) A másik ellenvetést az ember lelki tehetetlenségéből származtatják. Az ember a természeténél fogva képtelen hinni és megtérni, következésképpen gúnyolódás ezt kérni tőle. Ezzel az ellenvetéssel kapcsolatban azonban emlékeznünk kell rá, hogy az ember tehetetlensége a lelki dolgok megtételére végső soron az Isten szolgálatától való vonakodásában gyökerezik. A dolgok tényleges állása nem olyan, hogy túl sokan akarnának megtérni és hinni Krisztusban, ha tudnának. Mindazok, akik nem hisznek, nem akarnak hinni, Jn5:40. Sőt, nem ésszerűtlenebb megtérést és Krisztusban való hitet követelni az emberektől, mint azt követelni tőlük, hogy tartsák be a törvényt.

Egyesek, akik az ember lelki tehetetlenségére alapozva tagadják az egyetemes üdvajánlatot, rendkívül következetlenül nem vonakodnak attól, hogy a bűnöst a törvény követelményei elé állítsák, és azt követeljék, hogy tartsa azokat be.

2. A KÜLSŐ ELHÍVÁS JELENTŐSÉGE. Feltehető a kérdés, hogy miért jön Isten válogatás nélkül minden emberhez, még az elvetettekhez is az üdvajánlattal. Ez a külső elhívás több célt is szolgál.

a. Benne Isten fenntartja a bűnössel szembeni követeléseit. A világegyetem szuverén Uraként jogosult – s ez az abszolút jog dolga – az ember szolgálatára. S bár az ember elszakadt Istentől a bűnben és most képtelen lelki engedelmességet tanúsítani az Uralkodójának, az ő szándékos vétke nem helyezte hatályon kívül Istennek a racionális teremtményei szolgálatára vonatkozó követelését. Istennek az abszolút engedelmességre vonatkozó követelése továbbra is fennáll, s Ő ragaszkodik ehhez a jogához mind a törvényben, mind az evangéliumban. Az emberrel szemben megfogalmazott követelése kifejezésre jut a hitre és megtérésre való felhívásban is. S ha az ember nem engedelmeskedik ennek az elhívásnak, akkor figyelmen kívül hagyja és mellőzi Isten jogos követelését, ezáltal szaporítja a vétkeit.

b. Ez az Isten által kijelölt eszköz a bűnösök megtérésre vezetéséhez. Más szóval, ez az eszköz az, amellyel Isten kigyűjti a választottakat a világ nemzeteiből. S mint ilyen, szükségszerűen egyetemesnek, vagy univerzálisnak kell lennie, mivel egyetlen ember sem képes kijelölni a választottakat. A végeredmény természetesen az, hogy a választottak, és csakis ők fogadják el Krisztust hit által. Ez nem azt jelenti, hogy a misszionáriusok kiléphetnek és minden egyes hallgatójukat biztosíthatják arról, hogy Krisztus mindegyikükért meghalt, s hogy Istennek szándékában áll mindegyiküket üdvözíteni, de azt jelenti, hogy tudathatják velük az örömteli hírt, hogy Krisztus meghalt a bűnösökért, hogy Magához hívogatja őket és üdvösséget kínál mindenkinek, akik valóban megtérnek a bűneikből és élő hittel elfogadják Őt.

c. Ez egyben Isten szentségének, jóságának és szánalmának kijelentése. Szentségének következtében Isten mindenhol lebeszéli a bűnösöket a bűnről, jóságának és könyörületességének köszönhetően pedig mindenkit figyelmeztet az önmegsemmisítésre, elhalasztja a halálbüntetés végrehajtását, s megáldja őket az üdvösség ajánlatával. Kétség sem férhet hozzá, hogy ez a kegyelmes ajánlat áldás-e, vagy sem, s nem pedig, mint egyesek vélik, átok a bűnösök számára. Világosan kijelenti az irántuk megnyilvánuló isteni szánalmat, s Isten Igéje is így ábrázolja, Zsolt81:14, Péld1:24, Ez18:23,32, 33:11, Ám8:11, Mt11:20-24, 23:37. Ugyanakkor az is igaz, hogy az ember az ellenszegülésével még ezt az áldást is képes átokká változtatni. Ez természetesen fokozza a bűnös felelősségét, s ha nem fogadja el és nem javul meg, súlyosbítja ítéletét.

d. Végül, világosan kiemeli Isten igazságosságát. Ha még Isten természeti kijelentése is azt a célt szolgálja, hogy elvegyen minden mentséget, amit a bűnösök felhozhatnának, Rm1:20, mennyivel inkább igaz ez az üdvösség útjának speciális kijelentéséről! Mikor a bűnösök megvetik Isten béketűrését és elvetik kegyelmes üdvajánlatát, romlottságuk és vétkük nagysága, s Istennek az ő kárhozatukban megnyilvánuló igazságossága a lehető legtisztább fényben mutatkozik meg.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Milyen esetekben feltételezik a reformátusok, hogy az újjászületés megelőzi még a külső elhívást is? Miképpen kapcsolják össze a külső elhívást a szövetség tantételével? Milyen alapon állították az arminiánusok a dordrechti zsinat idején azt, hogy a református egyházak nem képesek következetesen tanítani, hogy Isten válogatás nélkül hívja üdvösségre a bűnösöket? Miképpen fogják fel a római katolikusok az Ige által történő hívást? Mi az elhívás lutheránus elképzelése? Helyes-e azt mondani (Alexanderrel együtt, *Syst Theol*. II. kötet 357. és azt követő oldalak), hogy az Ige önmagában elégséges a lelki változás kiváltásához, s hogy a Szentlélek pusztán elveszi az akadályokat az elfogadásának útjából?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet, 1-15. oldal, ugyanő, *Roeping en Wedergeboorte*, Kuyper, *Dict. Dogm. De Salute,* 84-92. oldal, Mastricht, *Godgeleerdheit*, III. kötet 192-214. oldal, á Marck,

Godgeleerdheit, 649-651. oldal, Witsius, *De Verbonden*, III. kötet 5. fejezet, Hodge, Syst. Theol, II. kötet, 639-653. oldal, Dabney, *Theology*, 553-559. oldal, Schmid, *Doct. Theol*, 448-456. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* II. kötet 194-204. oldal, Pope, *Chr. Theol*. II. kötet 335-347. oldal, W. L. Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* II. kötet 357-361. oldal.

VI. Újjászületés és hatékony elhívás

A. Az újjászületés bibliai kifejezései és jelentőségük

1. A SZÓBA KERÜLŐ KIFEJEZÉSEK. Az „újjászületés” görög szava (*palingenesia*) csak a Mt19:28-ban és a Tit3:5-ben található meg, s csak az utóbbi igeszakaszban vonatkozik az új élet kezdetére a keresztyén egyénben. Ennek a kezdetnek az elképzelését gyakrabban fejezi ki a *gennao* ige (együtt az *anothea*-val a Jn3:3-ban), vagy az összetettje, az *anagennao*. Ezeknek a szavaknak a jelentése vagy *nemzeni, nemzeni újra*, vagy *életet világra hozni, vagy szülni*, Jn1:13, 3:3,4,5,6,7,8, 1Pt1:23, 1Jn2:29, 3:9, 4:7, 5:1,4,18. Egy igeversben, nevezetesen a Jak1:18-ban az *apokueo* szó használatos, jelentése *világra hozni*, vagy *előhozni*. Továbbá az új élet létrehozásának gondolatát fejezi ki a *ktizo, teremteni* szó, Ef2:10, s ennek a létrehozásnak a termékét nevezik *kaine ktisis*-nek (új teremtménynek), 2Kor5:17, Gal6:15, vagy *kainos anthropos*-nak (új embernek), Ef4:24. Végül a *suzoopoiezo* szó, melynek jelentése *élővé tenni, megeleveníteni*, szintén használatos néhány igeszakaszban, Ef2:5, Kol2:13.

2. EME KIFEJEZÉSEK JELENTŐSÉGE. Ezek a kifejezések magukkal hordoznak néhány fontos jelentőséget, amikre oda kell figyelnünk. (a) Az újjászületés Isten teremtő munkája, következésképpen *olyan munka, melyben az ember tisztán passzív,* s amelyben nincs helye az emberi együttműködésnek. Ez nagyon fontos pont, mivel kihangsúlyozza a tényt, hogy az üdvösség teljességgel az Istené. (b) Isten teremtő munkája *új életet* hoz létre, melynek következtében a Krisztusban megelevenített ember osztozik a feltámadás utáni életben és nevezhető új teremtménynek, „teremtetvén Általa a Krisztus Jézusban jó cselekedetekre, a melyeket előre elkészített az Isten, hogy azokban járjunk”, Ef2:10. (c) Két elemet kell megkülönböztetnünk az újjászületésben, nevezetesen *a létrehozást, vagy az új élet nemzését*, valamint *a szülést, vagy világra hozatalt*, ami által az új élet a világra jön a rejtett mélységeiből. A nemzés beülteti az új élet elemét a lélekbe, s a szülés azt okozza, hogy ez az elem mozgásba lendül. Ez a különbségtétel rendkívül fontos az újjászületés helyes megértéséhez.

B. Az „újjászületés” kifejezés használata a teológiában

1. A KORAI EGYHÁZBAN ÉS A RÓMAI KATOLIKUS TEOLÓGIÁBAN. A korai egyház gondolkodásában az „újjászületés” kifejezés nem jelentett élesen meghatározott fogalmat. Annak a változásnak a jelölésére használták, ami szorosan kapcsolódott a bűnök eltörléséhez és nem tettek világos különbséget az újjászületés és a megigazulás között. A keresztség kegyelmével azonosítva előbbit különösen a bűnbocsánat leírására használták, bár bizonyos erkölcsi helyreállítás elképzelését sem zárták ki. Még Ágoston sem húzott éles határvonalat itt, hanem az újjászületés és a megtérés között tett különbséget. Számára az újjászületés a bűnbocsánat mellett csak a szív *kezdeti* megváltozását foglalta magában, amit később követett a megtérés. Ezt Isten kizárólagos munkájának fogta fel, melyben az emberi alany nem képes együttműködésre, s aminek az ember nem képes ellenállni. Pelágius számára az „újjászületés” természetesen nem jelentette az új természet születését, hanem a bűnbocsánatot a keresztségben, az elme megvilágosodását és az akarat serkentését az isteni ígéretek által. Az újjászületés és a megtérés összekeverése, ami már Ágostonnál meglátszik, még határozottabbá vált a skolasztikában. Valójában a megigazulás vált a fontosabbá a két fogalom közül, s úgy gondoltak rá, mint ami az újjászületést is magában foglalja, s úgy fogták fel, mint Isten cselekedetét, melyben az ember közreműködik. A megigazulás a szokásos ábrázolás szerint magában foglalta a kegyelem beletöltését, azaz az új teremtmény megszületését, vagy újjászületést, valamint a bűnök bocsánatát és az ehhez kapcsolódó

vétkesség eltörlését. Véleménykülönbség alakult ki azonban arról, hogy eme két elem közül melyik a logikailag az első. Aquinói Tamás szerint a kegyelem beletöltése az első, majd a bűnbocsánat, legalábbis a szó bizonyos értelmében, ezen alapul. Duns Scotus szerint azonban a bűnbocsánat az első, s a kegyelem beletöltésének az alapja. Mindkét elem a keresztség által foganatosíttatik, *ex opere operato*. Aquinói Tamás véleménye került túlsúlyba az egyházban. Egészen mostanáig fennáll az újjászületés és a megigazulás bizonyos összekeverése a római katolikus egyházban, ami kétségtelenül nagymértékben annak a ténynek köszönhető, hogy a megigazulást nem tekintik törvényszéki cselekedetnek, hanem a megújulás cselekedetének, vagy folyamatának. Ebben az ember igazzá nem *nyilvánníttatik*, hanem *tétetik*. Wilmers mondja a *Handbook of the Christian Religion* című könyvében: „Mivel a megigazulás egy lelki megújulás és újjászületés, ebből következik, hogy a bűn valójában *megsemmisül* általa, nem pedig, amint a reformátusok vallják, *elfedeztetik*, vagy *többé nem tulajdoníttatik be*".

2. A REFORMÁTOROKNÁL ÉS A PROTESTÁNS EGYHÁZAKBAN. Luther nem kerülte el teljesen az újjászületés és a megigazulás összekeverését. Sőt, az újjászületésről, vagy új születésről inkább tágabb értelemben beszélt. Kálvin szintén nagyon átfogó értelemben használta a kifejezést annak a folyamatnak a leírására, melynek során az ember megújul, beleértve az isteni cselekedetet, melyből az új élet ered, valamint a megtérést (a megtérést és a hitet), valamint a megszentelődést.[264] Bizonyos tizenhetedik századi szerzők elmulasztottak különbséget tenni az újjászületés és a megtérés között, s felváltva használják a két kifejezést arról értekezve, amit most elhívás alatti újjászületésnek, vagy hatékony elhívásnak nevezünk. A Dordti Kánonok szintén szinonimaként használják ezt a két szót,[265] s a Belga Hitvallás még tágabb értelemben beszél az újjászületésről.[266] Az „újjászületés" kifejezés eme átfogó használata gyakorta vezetett az összezavarodáshoz és a nagyon szükséges megkülönböztetések figyelmen kívül hagyásához. Például, noha a megtérést és a újjászületést azonosították, ám az újjászületést mégis kizárólagosan isteni dolognak tekintették dacára a ténynek, hogy az megtérésben az ember természetesen együttműködik. A megkülönböztetés az újjászületés és a megigazulás között ugyan világosabbá vált, de szükségesé és szokásossá vált az „újjászületés" kifejezés szűkebb értelemben történő használata. Turretin kétféle megtérést határoz meg: először az „alkati", vagy passzív megtérést, a lélek hajlandóságának, vagy szokásának kialakítását, amit, jegyzi meg, jobb, ha „újjászületésnek" nevezünk, illetve másodszor a „tényleges", vagy „aktív" megtérést, melynek során a beültetett szokás, vagy hajlam aktivizálódik a hitben és a megtérésben. Napjaink református teológiájában az „újjászületés" szó általában szűkebb értelemben használatos annak az isteni cselekedetnek a leírására, mely által a bűnös új lelki élettel ruháztatik fel és amely által az új élet eleme először lép működésbe. Így felfogván ez tartalmazza mind az „újra nemzést", mind az „újra születést", melynek során az új élet láthatóvá válik. Az „újjászületés" szó jelentésével való szigorú harmóniában a kifejezést néha még korlátozottabb értelemben használják egyszerűen csak az új élet beültetésének leírására a lélekbe, elkülönítve ennek az új életnek az első megjelenésétől. A modern liberális teológiában az „újjászületés" kifejezés már értelmet nyert. Schleiermacher az újjászületés két összetevőjét különböztette meg, nevezetesen a megtérést és a megigazulást, s azt vallotta, hogy az újjászületésben „új vallásos tudat jön létre a hívőben a közösség közös keresztyén szelleme által, s új élet, vagy 'megszentelődés' készül elő" (Pfeiderer). Ez a „közösség közös keresztyén szelleme" az isteni élet beáradásának következménye Krisztuson keresztül az Egyházba, amit Schleiermacher „a Szentléleknek" nevez. A modern nézetet jól megfogalmazzák Youtz alábbi szavai: „A modern felfogás hajlamos az újjászületés szimbolikus elképzeléséhez való visszatérésre. Erkölcsi realitásaink átalakult jellemekkel foglalkoznak. Az újjászületés így inkább egy gyökeres, lényegi, erkölcsi változást fejez ki,

[264] *Institúció*, III. 3:9
[265] III. és IV. 11, 12
[266] XXIV. cikkely

semmint egy abszolút új metafizikai kezdetet. Az újjászületés lényegi lépés a lelki élet természetes fejlődése során, az élet erkölcsi folyamataihoz való radikális alkalmazkodás".[267] A valláspszichológia diákjai általában elmulasztanak különbséget tenni az újjászületés és a megtérés között. Ők ezt folyamatként kezelik, melyben az embernek az élethez való hozzáállása autocentrikusról heterocentrikusra változik. Ez a magyarázatát elsősorban a tudatalatti életben találja meg, és nem foglal magában szükségszerűen semmiféle természetfelettit. James mondja: „Megtérni, újjászületni, kegyelmet kapni, megtapasztalni a vallást, bizonyosságot szerezni, mindez megannyi kifejezés, melyek azt a fokozatos, vagy hirtelen folyamatot jelzik, mely által a mostanáig megosztott, s tudatosan rossz, alacsonyabbrendű és boldogtalan lélek, egységes és tudatosan jó, felsőbbrendű és boldog lesz a vallásos realitásaihoz való szorosabb ragaszkodása következményeképpen".[268] Clark szerint, „A diákok megegyeztek abban, hogy három önálló lépést különböztetnek meg a megtérésben: (1) A 'viharok és stressz', vagy bűnérzet, illetve a belső diszharmónia érzetének időszakát, melyet a teológiában 'a bűnről való meggyőződésként' ismernek, és amit James a 'lélek betegségeként' határoz meg. (2) Az érzelmi válságot, mely a fordulópontot jelzi. (3) Az ezután következő megnyugvást, amihez a béke, a nyugalom a belső harmónia, az Isten által való elfogadottság érzése, valamint nem ritkán mozgató és érzéki reflexek társulnak.

C. Az újjászületés lényegi természete

Az újjászületés természetét illetőleg léteznek különböző félreértések, melyeket el kell kerülnünk. Helyes lehet ezeket megemlíteni először, mielőtt elkezdenénk Isten eme újjáteremtő munkájának pozitív minősítését.

1. FÉLREÉRTÉSEK. (a) Az újjászületés nem az emberi természet *szubsztanciájában* végbemenő változás, amint azt a manicheánusok tanították, valamint a reformáció napjaiban Flacius Illyricus is, aki úgy fogta fel, hogy az eredendő bűn, mint szubsztancia cserélődik le egy másik szubsztanciára az újjászületés során. Semmiféle fizikai mag, vagy csíra nem ültettetik bele az emberbe, s nem történik sem hozzáadás a lélek képességeihez, sem elvétel azokból. (b) Az újjászületés nem egyszerűen a lélek *egy, vagy több képességében* bekövetkező változás, például az érzelmi életben (az érzésekben, vagy a lelkiállapotban) az isteni dolgok előtti akadályok eltávolításával, ahogyan néhány evangelikál felfogja azt. S nem is egyszerűen az értelem változása a bűn miatt elsötétült elme megvilágosodásával, aminek a racionalisták tekintik. Az újjászületés befolyásolja a szó bibliai értelmében vett szívet, azaz a lélek központi, és mindent irányító szervét, amelyből az élet dolgai származnak. Ez azt jelenti, hogy az emberi természet egészét érinti. (c) Az újjászületés nem az ember egész természetének, vagy annak valamely részének teljes, vagy tökéletes megváltozása, aminek következtében az ember többé már nem volna képes vétkezni, amint a szélsőséges anabaptisták, és néhány más fanatikus szekta tanították. Ez nem azt jelenti, hogy ne érintené elviekben az ember egész természetét, hanem csak azt, hogy nem alkotja a teljes változást, ami a Szentlélek munkálkodása következtében végbemegy az emberben. Nem foglalja magában a megtérést és a megszentelődést.

2. AZ ÚJJÁSZÜLETÉS POZITÍV JELLEMZŐI. Az újjászületéssel kapcsolatosan az alábbi pozitív kijelentések fogalmazhatók meg:

a. Az újjászületés magában foglalja az új élet *elemének* a beültetését az emberbe, a lélek uralkodó beállítottságának radikális megváltozását, ami a Szentlélek befolyása alatt megszüli azt az életet, ami Isten irányában halad. Elvileg ez a változás az egész embert érinti: az értelmet, 1Kor2:14-15, 2Kor4:6, Ef1:18, Kol3:10, az akaratot, Zsolt110:3, Fil2:13, 2Thessz3:5, Zsid13:21, valamint az érzéseket, vagy érzelmeket, Zsolt42:2-3, Mt5?4, 1Pt1:8.

[267] *A Dictionary of Religion and Ethics*, az *Újjászületés* cikk
[268] *Varieties of Religious Experience*, 189. oldal

b. Ez az ember természetének *azonnali* változása, mely azonnal hatással van az egész emberre, értelmileg, érzelmileg és erkölcsileg. Az állítás, mely szerint az újjászületés azonnali változás, két dolgot foglal magában: (1) hogy ez nem olyan munka, ami fokozatosan megy végbe a lélekben, amint a római katolikusok és az összes semi-pelágiánus tanítják: nincs köztes állapot az élet és a halál között, valaki vagy él, vagy halott; és (2) nem olyan fokozatos folyamat, mint a megszentelődés. Igaz, hogy egyes reformtus szerzők esetenként az „újjászületés" kifejezést úgy használták, hogy még a megszentelődést is belefoglalták, de ez akkor volt, mikor az *ordo salutis* még nem volt annyira kidolgozva, mint napjainkban.

c. Ez a szó legszorosabb értemében olyan változás, mely a *tudatalatti életben* zajlik le. Ez Isten titkos és kifürkészhetetlen munkája, melyet az ember soha nem vesz *közvetlenül* észre. A változás bekövetkezhet anélkül, hogy az ember az adott pillanatban tudatában volna – jóllehet nem ez a helyzet, ha az újjászületés és a megtérés együtt történnek –, s az ember még később is *csak a hatásaiban* képes észlelni. Ez megmagyarázza a tényt, hogy egy keresztyén egyrészt hosszú időn át küzdhet kételyekkel és bizonytalansággal, másrészt fokozatosan felülmúlni ezeket és felemelkedni a meggyőződés magaslataira.

3. AZ ÚJJÁSZÜLETÉS MEGHATÁROZÁSA. Abból, amit elmondtunk az „újjászületés" szó napjainkban történő használatáról, következik, hogy az újjászületés két módon határozható meg. A szó legszorosabb értelmében mondhatjuk: *Az újjászületés Istennek az a cselekedete, mely által az új élet eleme beültetésre kerül az emberbe, s a lélek uralkodó beállítottsága szentté tétetik*. Annak érdekében azonban, hogy belefoglaljuk az új születés, mint „újbóli nemzés" elképzelését is, szükséges a meghatározást kiegészíteni a következő szavakkal: *… és ennek az új beállítottságnak az első szent gyakorlata bebiztosíttatik*.

D. A hatékony elhívás a külső elhívással és az újjászületéssel való viszonyban

1. ELVÁLASZTHATATLAN ÖSSZEKAPCSOLÓDÁSA A KÜLSŐ ELHÍVÁSSAL. Isten elhívása tekinthető egyetlennek, s a különbségtétel a külső és a belső, vagy hatékony elhívás között pusztán arra a tényre hívja fel a figyelmet, hogy ez az egyetlen elhívás két összetevőt tartalmaz. Ez nem jelenti azt, hogy ez a két összetevő mindig egyesül és mindig együtt járnak. Mi nem teszünk bizonyságot a lutheránusokkal arról, hogy „a belső elhívás mindig egyidejű az Ige hallásával".[269] Ez nem jelenti azonban azt, hogy ahol a belső elhívás a felnőtteket eléri, ott az igehirdetés közvetíti azt. Ugyanez az Ige hallatszik a külső elhívásban, s az válik hatékonnyá a szívben a belső elhívásban. A Szentlélek hatékony alkalmazása mellett válik a külső elhívás közvetlenül belsővé.[270] Ám miközben ez az elhívás szorosan kapcsolódik a külső elhíváshoz, és azzal egységet alkot, vannak bizonyos különbségek is közöttük: (a) Ez elhívás az Ige által, *üdvözítő módon a Szentlélek tevékenysége által*, 1Kor1:23-24, 1Pt2:9; (b) ez *hatékony* elhívás, azaz elhívás, mely üdvösséget eredményez, Csel13:48, 1Kor1:23-24;és (c) *megbánhatatlan*, azaz nincs változásnak alávetve és soha nem lesz visszavonva, Rm11:29.

2. A BELSŐ ELHÍVÁS JELLEMZŐI. Az alábbi jellemzőket kell megemlíteni:

a. *Ez az erkölcsi meggyőzés és a Szentlélek hathatós munkálkodása által működik*. Felmerül a kérdés, hogy vajon ebben az elhívásban (megkülönböztetve az újjászületéstől), Isten Igéje teremtő módon, vagy az erkölcsi meggyőzés által munkálkodik, 1Móz1:3, Zsolt33:6,9, 147:15, Rm4:17 (bár ez értelmezhető másképpen is). Ezek az igeszakaszok azonban Isten szavának erejére, az Ő ellentmondást nem tűrő parancsára vonatkoznak, nem pedig a prédikált igére, amiről itt beszélünk. Isten Lelke az igehirdetésen keresztül csak az erkölcsi meggyőzés módján keresztül tevékenykedik, hatékonnyá téve a meggyőzést, így az ember odafigyel Isten hangjára. Ez következik az Igének magából a természetéből, amely az értelemhez és az

[269] Valentine, *Chr. Theol*. II. kötet 197. és azt követő oldalak.
[270] Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, 215. oldal

akarathoz szól.[271] Észben kell azonban tartani, hogy ez az erkölcsi meggyőzés meg nem alkotja a belső elhívás egészét, ehhez szükséges a Szentlélek hatékony működése, Aki az Igét a szívre alkalmazza.

b. *Ez az ember tudatos életében működik*. Ez a pont a lehető legszorosabban kapcsolódik az előzőhöz. Ha az igehirdetés szava nem működik teremtő, csak erkölcsi és meggyőző módon, ebből következik, hogy csak az ember tudatos életében működhet. Ez az értelemhez szól, amit a Lélek felruház az igazságba való lelki bepillantással, s az értelmen keresztül hatékonyan befolyásolja az akaratot, így a bűnös Istenhez fordul. A belső elhívás szükségszerűen vezet a megtéréshez, azaz bűntől való tudatos elforduláshoz a szentség irányában.

c. *Ez teleologikus*. A belső elhívás teleologikus jellegű, azaz bizonyos végcélhoz hívja az embert: a nagy célhoz, melyhez a Szentlélek vezeti a választottakat, következésképpen az ehhez a végcélhoz vezető út közbenső állomásaihoz is. Ez elhívás a Jézus Krisztussal való közösségre, 1Kor1:9, az áldás öröklésére, 1Pt3:9, a szabadságra, Gal5:13, a békességre, 1Kor7:15, a szentségre, 1Thessz4:7, az egy reménységre, Ef4:4, az örökéletre, 1Tim6:12, s Isten országába és az Ő dicsőségébe, 1Thessz2:12.

3. A HATÉKONY ELHÍVÁS ÉS AZ ÚJJÁSZÜLETÉS VISZONYA.

a. *A kettő azonosítása a tizenhetedik századi teológiában*. Jól ismert tény, hogy a tizenhetedik századi teológiában a hatékony elhívást és az újjászületést gyakran azonosították egymással, vagy ha nem is azonosították teljesen, legalábbis annyiban igen, hogy az újjászületésre úgy tekintettek, mint ami benne foglaltatik az elhívásban. A Westminsteri Hitvallás X. 2. szerint a hatékony elhívás tartalmazza az újjászületést. Ennek a nézetnek van némi alapja abban a tényben, hogy Pál, aki csak egyszer használja az „újjászületés" kifejezést, nyilvánvalóan úgy fogja fel, mint ami benne foglaltatik az elhívásban a Rm8:30-ban. Sőt, bizonyos értelemben az elhívás és az újjászületés úgy viszonyulnak egymáshoz, mint ok és okozat. Észben kell azonban tartani, hogy mikor úgy beszélünk az elhívásról, mint ami magában foglalja az újjászületést, vagy okozati viszonyban áll azzal, akkor nem pusztán arra gondolunk, amit technikailag neveznek belső, vagy hatékony elhívásnak, hanem az egyetemes elhívásra, beleértve még a teremtő elhívást is. Az „elhívás" kifejezés kiterjedt használata a reformáció utáni időkben az „újjászületés" helyett a kegyelem munkája működésének elkezdésére a bűnös életében ama szándék miatt volt megfigyelhető, hogy kihangsúlyozzák a szoros kapcsolatot Isten Igéje és az Ő kegyelmének működése között. S az „elhívás" kifejezés túlsúlya az apostoli korban abban a tényben leli magyarázatát és alapját, hogy azok esetében, akik abban a missziós időszakban gyűjtettek össze az Egyházba az újjászületés és a hatékony elhívás rendszerint egy időben történtek meg, míg életükben a változás Isten erőteljes hívásaként a tudatos életükben mutatkozott meg. Az igazság szisztematikus bemutatásánál azonban gondosan különbséget kell tennünk az elhívás és az újjászületés között.

b. *Eltérési pontok az újjászületés és a hatékony elhívás között.* Az újjászületés *újbóli nemzésként* a szó szoros értelmében az ember tudatalatti életében zajlik, s teljesen független az ember vele kapcsolatos bármiféle hozzáállásától. Az elhívás viszont a tudathoz folyamodik, s maga után vonja a tudatos élet bizonyos beállítottságát. Ez következik abból, hogy az újjászületés belülről indul el, míg az elhívás kívülről érkezik. A gyermekek esetében inkább újjászületésről, mintsem elhívásról beszélünk. Sőt, az újjászületés a Szentlélek teremtő, hiper-fizikai tevékenysége, mely által az ember az egyik állapotból a másikba kerül, nevezetesen a lelki halál állapotából a lelki élet állapotába. A hatékony elhívás viszont teleológiai, megdolgozza az új életet, és Isten irányába fordítja azt. Rögzíti az új beállítottság gyakorlatát, és mozgásba hozza az új életet.

c. *Az elhívás és az újjászületés viszonylagos sorrendje.* Talán akkor érthető a legjobban, ha a következő fázisokat különböztetjük meg: (1) Logikailag a külső elhívás Isten Igéjének

[271] Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, 217, 219, 221. oldalak

prédikálása által (a gyermekek esetét kivéve) rendszerint megelőzi a Szentlélek ama működését, mely által az új élet létrejön az ember lelkében, illetve egybeesik azzal. (2) Ezután Isten teremtő szava létrehozza az új életet, megváltoztatja a lélek belső beállítottságát, megvilágosítja az elmét, felébreszti az érzelmeket és megújítja az akaratot. Isten eme cselekedetében történik meg a fül beültetése, mely lehetővé teszi az ember számára, hogy meghallja Isten elhívását a lelke üdvösségére. *Ez az újjászületés a szó legszorosabb értelmében*. Ebben az ember teljességgel passzív. (3) Megkapván a lelki füleket, a bűnös most hallja Isten hívását az evangéliumban, ami hatékonyan eléri a szívét. A szándék, hogy ellenálljon, átváltozott a szándékra, hogy engedelmeskedjen, s a bűnös aláveti magát az Ige meggyőző befolyásának a Szentlélek működésén keresztül. *Ez a prédikálás szavain keresztüli hatékony elhívás, Isten Lelke által hatékonyan alkalmazva.* (4) Ez a hatékony elhívás végül az igazságon, mint eszközön keresztül biztosítja a lélekben megszületett új beállítottság első szent gyakorlatait. Az új élet elkezd megnyilvánulni, a beültetett élet új születéshez vezet. *Ez az újjászületés munkájának befejeződése a szó tágabb értelmében, s a pont, ahol a megtérésbe torkollik*.

Nem szabad abba a hibába esnünk, hogy úgy kezeljük ezt a logikai sorrendet, mint időbeni sorrendet, amely minden egyes esetben ekképpen zajlik. Az új élet gyakorta hosszú idővel azelőtt beültetésre kerül a gyermekek szívébe, hogy azok képesek lennének meghallani az evangélium hívását, mégis, csak ott ruháztatnak fel ezzel az új élettel, ahol az evangéliumot prédikálják. Természetesen mindig megvan Isten teremtő elhívása, mely az új életet létrehozza. Azok esetében, akik az evangélium adminisztrációja alatt élnek, fennáll a lehetőség, hogy az újjászületés magvát hosszú idővel azelőtt megkapják, hogy eljutnának a lelki értettség korába, következésképpen hosszú idővel azelőtt is, hogy a hatékony elhívás elhatolna a tudatukig. Nagyon valószínűtlen azonban, hogy újjászületvén még évekig bűnben élnének, még miután a felnőtt kort elérik, s ne adnák tanújelét annak, hogy az új élet bennük van. Másrészt azok esetében, akik nem a szövetség adminisztrációja alatt élnek, nincs ok feltételezni egy időszakot az újjászületésük és a hatékony elhívásuk között. A hatékony elhívásban azonnal tudatára ébrednek a megújulásuknak, s azonnal megtalálják az újjászületés magvát, melyből az új élet kicsírázik. Ez azt jelenti, hogy az újjászületés, a hatékony elhívás és a megtérés mind egybeesnek.

E. Az újjászületés szükségessége

1. EZT A SZÜKSÉGESSÉGET TAGADJA A MODERN LIBERÁLIS TEOLÓGIA. Az újjászületés szükségességét, ahogyan a keresztyén egyházak értelmezik, a modern liberális teológia természetesen tagadja. Ez nincs összhangban Rousseau tanításaival, mely szerint az ember a természeténél fogva jó. Bármiféle *gyökeres változás*, vagy 180 fokos fordulat annak az embernek az életében, aki *lényegileg* jó, rosszabbodást jelentene. A liberálisok a jellem általi üdvösségről beszélnek s az egyetlen újjászületés, amit ismernek, „a lelki élet természetes fejlődésében tett lényeges lépésnek, az élet erkölcsi folyamatai gyökeres átszervezéseként" felfogott újjászületés (Youtz). Sokan tanítanak erkölcsi megújulás-sorozatokról. Emerton mondja: "Az ily módon megszerzett, kipróbált és szilárdan megtartott jellem a megváltás. Nincs más méltóbb meghatározása a szónak. Ez az ember alsóbbrendű énjének megváltása a felsőbbrendű én túlsúlyba jutásával. Ez az anyag lelki megváltása, az isteni, ami minden emberben megváltja az állatot".[272]

2. EZ KÖVETKEZIK ABBÓL, AMIT A SZENTÍRÁS AZ EMBER TERMÉSZETES ÁLLAPOTÁRÓL TANÍT. A szentség, vagy az isteni törvényhez való hozzáidomulás az isteni jóindulat bebiztosításának, a békesség elérésének és az Istennel való közösség élvezetének elkerülhetetlen feltétele, Zsid12:14. Nos az ember a természeténél fogva a Szentírás szerint

[272] *Unitarian Thought*, 193. oldal

mind beállítottságában, mind cselekedeteiben pontosan az ellenkezője annak a szentségnek, ami olyannyira nélkülözhetetlen. Az ember úgy van ábrázolva, mint aki halotta bűnökben és a vétkekben, Ef2:1, s ez az állapot nem kevesebbért kiált, mint az élet helyreállításáért. Gyökeres változásra van szüksége, olyan változásra, mely által a lélek egész beállítottsága megváltozik.

3. A SZENTÍRÁS IS KIFEJEZETTEN EZT ÁLLÍTJA. A Szentírás nem hagy kétséget az újjászületés szükségessége felől, hanem a legvilágosabb kifejezésekkel száll síkra mellette. Jézus mondja: „Bizony, bizony mondom néked: ha valaki újonnan nem születik, nem láthatja az Isten országát", Jn3:3.[273] A Megváltó eme kijelentése abszolút és nem hagy helyet kivételek számára. Ugyanez az igazság jelenik meg Pál egyes kijelentéseiben, mint például az 1Kor2:14-ben: „Érzéki ember pedig nem foghatja meg az Isten Lelkének dolgait: mert bolondságok néki; meg sem értheti, mivelhogy lelkiképen ítéltetnek meg", a Gal6:15-ben: „Mert Krisztus Jézusban sem a körülmetélkedés, sem a körülmetéletlenség nem használ semmit, hanem az új teremtés". V. ö. még Jer13:23, Rm3:11, Ef2:3-4.

F. Az újjászületés kiváltó oka

Csak három alapvetően eltérő nézet létezik, melyeket itt meg kell vizsgálnunk, az összes többi ezeknek a módosult változatai.

1. AZ EMBERI AKARAT. A pelágiánus elképzelés szerint az újjászületés egyedül az ember akaratának cselekedete és gyakorlatilag megegyezik az önmegreformálással. Bizonyos csekély különbségekkel ez a nézete a modern liberális teológiának. Ennek a nézetnek a módosított változata a semi-pelágiánus és arminiánus nézet, mely úgy tekint azt újjászületésre, mint ami legalábbis részben annak az embernek a cselekedete, aki együttműködik az igazság alkalmazásán keresztüli isteni befolyással. Mindezen nézetek azonban magukban foglalják az ember teljes romlottságának tagadását, amit Isten Igéje oly nyilvánvalóan tanít, Jn5:42, Rm3:9-18, 7:18,23, 8:7, 2Tim3:4, valamint annak a bibliai igazságnak a tagadását is, hogy Isten az, aki munkálja az akarást, Rm9:16, Fil2:13.

2. AZ IGAZSÁG. Ennek a nézetnek megfelelően az igazság, mint az indítékok rendszere a Szentlélek által az emberi akaratnak bemutatva a közvetlen oka a megváltozásnak a szentségtelenségből a szentségre. Ez volt a nézete Lyman Beechernek és Charlie G. Finneynek. Ez feltételezi, hogy a Szentlélek munkája az igehirdetőétől csak mértékben különbözik. Mindkettő csak a meggyőzés által működik. Ez az elmélet azonban meglehetősen elégtelen. Az igazság csak akkor lehet a szentség indítéka, ha szeretik, márpedig a természeti ember nem szereti, hanem gyűlöli az igazságot, Rm1:18,25. Következésképpen a külsőleg bemutatott igazság nem lehet az újjászületés kiváltó oka.

3. A SZENTLÉLEK. Az egyetlen kielégítő nézet a minden korok Egyházáé, miszerint a Szentlélek az újjászületés kiváltó oka. Ez azt jelenti, hogy a Szentlélek közvetlenül munkálkodik az ember szívében és változtatja meg annak lelki állapotát. Ebben a munkában semmiféle együttműködés sincsen a bűnös részéről. Ez a Szentlélek munkája, közvetlenül és teljességgel, Ez11:19, Jn1:13, Csel16:14, Rm9:18, Fil2:13. Az újjászületést tehát Isten monergisztikusan kell felfogni. Egyedül Isten munkálkodik, s ebben a bűnösnek semmi része sincs. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az ember nem működik együtt a megváltás későbbi fázisaiban. Nyilvánvaló a Szentírásból, hogy igen.

G. Isten Igéjének eszközként való használata az újjászületés során

Felmerül a kérdés, hogy vajon Isten Igéje eszközként használatos-e az újjászületés során, vagy sem, vagy ahogyan gyakorta felvetik: az újjászületés közvetlen-e, vagy közvetett.

[273] V. ö. még az 5-7. versekkel is

1. A KÉRDÉS HELYES JELENTÉSE. Gondos megkülönböztetés szükséges a félreértések elkerülése végett.

a. Mikor a régebbi református teológusok ragaszkodtak az újjászületés *közvetlen* jellegéhez, gyakorta olyan értelmet adtak a „közvetlen" szónak, mely manapság nem használatos. Saumur iskolájának egyes képviselői, mint Cameron és Pajon azt tanították, hogy az újjászületésben a Szentlélek természetfeletti módon olyannyira erőteljesen világítja és győzi meg az elmét, vagy az értelmet, hogy az akarat nem képtelen nem követni a gyakorlati megítélés hatékony diktátumát. Ő közvetlenül csak az értelemre fejti ki hatását, az akaratra pedig ezen keresztül közvetetten. *Szerintük nem létezik a Szentlélek közvetlen ráhatása az ember akaratára*. Ezekkel az emberekkel szemben a református teológusok általában kihangsúlyozták a tényt, hogy az újjászületésben a Szentlélek az ember akaratára is hat közvetlenül, s nem csak pusztán közvetett módon, az értelmen keresztül. Manapság a közvetett, vagy közvetlen újjászületés kérdése, noha kapcsolódik mindehhez, kissé más. Ez az Isten Igéje eszközként való használatának kérdése az újjászületés munkájában.

b. A kérdés pontos formáját meg kell említeni. Nem az a kérdés, hogy vajon Isten az újjászületést teremtő szavával viszi-e véghez. Általánosan elismerik, hogy igen. Az sem kérdés, hogy vajon alkalmazza-e az igazság szavát, a prédikálás szavait az *új születésben* az új ember *isteni nemzésétől* megkülönböztetetten, azaz az új élet első szent gyakorlatainak rögzítésekor. A valódi kérdés az, hogy vajon Isten az új élet beültetésekor, vagy nemzésekor használja-e a Szentírás szavát, vagy a prédikálás szavát eszközként, vagy erőforrásként. Ennek a dolognak az elemzése a múltban gyakorta megszenvedte a helyes megkülönböztetés hiányát.

2. MEGFONTOLÁSOK, MELYEK A TAGADÓ VÁLASZT RÉSZESÍTIK ELŐNYBEN. Dr. Shedd mondja: „A Szentlélek befolyása megkülönböztethető az igazságétól, az ember emberre való befolyásától, s valamennyi eszközétől, vagy erőforrásétól is, mivel az Ő energiája közvetlenül hat magára az emberi lélekre. Ez a léleknek a lélekre való ráhatása, a Szentháromság egyik személyéé az ember személyére. Sem az igazság, sem embertársaink nem képesek így munkálkodni magának a léleknek a lényegén".[274] Az alábbi megfontolások támogatják ezt a nézetet:

a. Az újjászületés teremtő cselekedet, mely által a lelkileg halott bűnös helyreállíttatik az életre. Az evangélium igazsága azonban csak erkölcsi és meggyőző módon működhet. Efféle eszköz nincs hatással a halottakra. Az ennek használatához való ragaszkodás látszólag az ember lelki halálának tagadását foglalná magában, ami természetesen nem áll azok szándékában, akik erre az álláspontra helyezkednek.

b. Az újjászületés a tudatalatti szférájában megy végbe, azaz a tudatos figyelem szféráján kívül, míg az igazság az ember tudatához szól. Csak akkor képes meggyőző befolyását kifejteni, mikor az ember figyelme ráirányul.

c. A Biblia megkülönbözteti a Szentlélek befolyását Isten Igéjének befolyásától, s kijelenti, hogy erre a befolyásra szükség van az igazság helyes átvételéhez, Jn6:64-65, 1Kor2:12-15, Ef1:17-20. Figyeljük meg különösen Lídia esetét, akiről Lukács ezt mondja: „… hallgata (*ekouen*, impf.) reánk. Ennek az Úr megnyitá (*dienoixen*, aor. egyszeri cselekedet) szívét, hogy figyelmezzen azokra (*prosechein*, az eredmény, vagy cél inf.-a), a miket Pál mond vala".

3. IGEHELYEK, MELYEK LÁTSZÓLAG AZ ELLENKEZŐJÉT BIZONYÍTJÁK.

a. A Jak1:18-ben ezt olvassuk: „ Az ő akarata szült minket az igazságnak ígéje által, hogy az ő teremtményeinek valami zsengéje legyünk." Ez az igeszakasz nem bizonyítja, hogy új nemzés Isten igéjén keresztül közvetíttetik, mert az itt használt kifejezés az *apokuesen*, ami nem a nemzésre vonatkozik, hanem a szülésre. Azok, akik a közvetlen újjászületésben hisznek, nem tagadják, hogy az új születés, ami által az új élet először nyilvánul meg, az Ige által rögzül.

[274] *Dogm. Theol*. II. kötet 500. oldal

b. Péter arra buzdítja a hívőket, hogy buzgón szeressék egymást tekintettel a tényre, hogy „újonnan születtetek nem romlandó magból, de romolhatatlanból, Istennek ígéje által, a mely él és megmarad örökké”, 1Pt1:23. Nem helyes azt mondani, mint tették néhányan, hogy az „ige” ebben a versben a teremtő ige, vagy a Szentháromság második személye, mivel Péter maga tájékoztat minket arról, hogy ő arra az igére gondol, amit az olvasóknak prédikáltak, 25. vers. Teljesen rendjén való azonban rámutatni, hogy a *gennao* (az itt használt szó) nem mindig férfiúi nemzésre vonatkozik, hanem jelentheti a gyermeknek a nő által való megszülését is. Ez teljesen világos olyan igehelyekből, mint a Lk1:13,57, 23:29, Jn16:21, Gal4:24. Következésképpen nincs alapja azt állítani, hogy Péter ebben az igeszakaszban a kezdeti cselekedetre utal az újjászületésben, nevezetesen a nemzésre. S ha ez tágabb értelemben utal z újjászületésre, akkor az igeszakasz semmiféle nehézséget sem jelent a vizsgált dolog vonatkozásában. Az elképzelést, hogy itt az újjászületésre utal, alátámasztja a tény, az olvasók úgy vannak ábrázolva, mint akik olyan magból születtek újjá, ami nyilvánvalóan be volt már ültetve a lelkükbe, v. ö. Jn1:13. Nem szükséges Isten Igéjével azonosítani a magot.

c. A szántovető példázatát néha úgy említik, mint támogatja az elképzelést, hogy az újjászületés az Igén át megy végbe. A mag ebben a példázatban az Isten Igéje. Az állítás az, hogy az élet a magban van, és a magból jön elő. Tehát az új élet Isten Igéjének magvából származik. Ez azonban először is túllövés a célon, mivel aligha lesz jó azt mondani, hogy a Lélek, vagy az új élet eleme be van zárva az Igébe pontosan úgy, ahogyan az élő csíra is be van zárva a magba. Ez valakit némileg az elhívás lutheránus elképzelésére emlékeztetheti, mely szerint a Lélek az Igében van, így az elhívás mindig hatékony lesz, ha az ember nem gördít akadályokat elé. Másodsorban pedig ez egy olyan pont erőltetése, mely egyáltalában nincs a *tertium comparationis*-ban. Ebben a példázatban a Megváltó azt akarja elmagyarázni, hogy miképpen történik az, hogy az Ige magja egyes esetekben megtermi a gyümölcsét, más esetekben viszont nem. Csak azokban az esetekben termi meg a gyümölcsét, mikor jó földbe esik, az úgy elkészített szívekbe, hogy azok megértik az igazságot.

4. HITVALLÁSI IRATAINK LÉNYEGES TANÍTÁSAI. A következő szakaszokat vettük itt figyelembe: Belga Hitvallás XXIV. és XXXV. cikkelyek, Heidelbergi Káté 54. kérdés, Dordti Kánonok III. és IV. 11, 12, 17. cikkelyek, valamint az Utrecthi Konklúziók, amit Egyházunk 1908-ban fogadott el. Ezekből a szakaszokból tökéletesen világos, hogy hitvallási irataink a szó tágabb értelmében beszélnek az újjászületésről, beleértve mind az új élet eredetét, mind annak megnyilvánulását a megtérésben. Még azt is mondják nekünk, hogy a hit teremti újjá a bűnöst.[275] Vannak szakaszok, melyek látszólag azt állítják, hogy Isten Igéje közreműködik az újjászületésben.[276] Ezeknek a nyelvezete azonban mégis olyan, hogy kétséges marad, vajon tényleg azt tanítják-e, hogy az új élet eleme Az Ige közreműködésével ültettetik be a lélekbe. Ezek elmulasztják azt a gondos különbségtételt az újjászületés különböző elemei között, amit mi megtettünk. Az Utrechti Konklúziókban ezt olvassuk: „Ami a harmadik ponton, azaz a *közvetlen újjászületést* illeti, a zsinat kijelenti, hogy ez a kifejezés jó értelemben használható ugyanúgy, ahogyan egyházaink mindig is használták, szemben a lutheránus és a római katolikus egyházzal, miszerint az újjászületést nem az Ige, vagy a sákramentumok okozzák, hanem a Szentlélek mindenható megújító munkája. A Szentlélek eme megújító munkája azonban abban az értelemben nem választható külön az Ige hirdetésétől, mintha két különálló dologról volna szó, mert noha Hitvallásunk tanítja, hogy nem kell kételkednünk a csecsemőkorban meghalt gyermekeink üdvösségét illetően, jóllehet ők nem hallották az evangélium hirdetését, de hitvallási irataink sehol nem beszélnek arról, hogy az újjászületés miképpen történik meg az ő és más gyermekek esetében. Mégis, másrészről bizonyos, hogy az

[275] *Belga Hitvallás,* XXIV. cikkely
[276] *Belga Hitvallás* XXIV. és különösen a XXVI. cikkely, *Dordti Kánonok*, III. és IV, 12, 17. cikkely

evangélium Isten ereje, az üdvösségre mindenkinek, aki hisz, s hogy a felnőttek esetében a Szentlélek megújító munkája társul az evangélium hirdetéséhez”.[277]

H. Az újjászületés különböző nézetei

1. A PELÁGIÁNUS NÉZET. A pelágiánusok szerint az ember szabadsága és személyes felelőssége magában foglalja azt is, hogy bármely pillanatban ugyanúgy képes ellenállni a bűnnek, mint ahogyan képes elkövetni azt. Csak a tudatos akarat cselekedetei tekinthetők bűnnek. Következésképpen az újjászületés nem más, mint erkölcsi megújulás. Ez azt jelenti, hogy az ember, aki az előzőekben a törvény megsértését választotta, most a törvénynek engedelmeskedve élést választja.

2. A KERESZTELÉSI ÚJJÁSZÜLETÉS. Ezt nem mindig ugyanazon a módon ábrázolják.

a. *A római egyházban*. A római katolikus egyház szerint az újjászületés nemcsak lelki megújulást foglal magában, hanem megigazulást, vagy bűnbocsánatot is, s a keresztség eszközeivel foganatosíttatik. A gyermekek esetében az újjászületés munkája mindig hatékony, de a felnőttek esetében ez nem így van. Ők képesek hálával elfogadni és hasznosítani az újjászületés kegyelmét, de képesek annak ellenállni is, hatástalanítván azt. Sőt, mindig fennáll a lehetősége annak, hogy akik megszerezték, újra elveszítik.

b. *Az anglikán egyházban*. Az Angol Egyház nincs egy véleményen ebben a dologban, hanem két különböző álláspontot képvisel. Az úgynevezett puseyiták[278] lényegileg megegyeznek a római egyházzal. Van azonban egy befolyásos csoport is az egyházban, mely két újjászületés-fajtát különböztet meg: az egyik pusztán valakinek az egyházzal és a kegyelem eszközeivel való viszonya megváltozásában foglaltatik benne, a másik az emberi természet alapvető megváltozásában. Eszerint a csoport szerint csak az előbbit érinti a keresztség. Ez az újjászületés nem tartalmaz lelki megújulást. Ezáltal az ember pusztán csak új kapcsolatba lép az egyházzal, s ugyanabban az értelemben válik Isten gyermekévé, mint ahogyan a zsidók váltak Isten gyermekeivé azon a szövetségen keresztül, melynek jele a körülmetélkedés volt.

c. *A lutheránus egyházban.* Luthernek és követőinek ebben a dologban nem sikerült megtisztítaniuk egyházukat Róma kovászától. Egészében véve a lutheránusok Rómával szemben fenntartják az újjászületés monergista jellegét. Az embert teljességgel passzívnak tekintik az újjászületésben, képtelennek arra, hogy ahhoz bármivel hozzájáruljon, bár a felnőttek hosszú időn át ellenállhatnak neki. Egyidejűleg azonban egyesek azt tanítják, hogy a keresztség, *ex opere operato* működve a szokásos eszköz, mellyel Isten okozza az újjászületést. Ez a *szokásos*, de *nem az egyetlen* eszköz, mert az Ige prédikálása is kiválthatja. Kétféle újjászületésről beszélnek, nevezetesen a *regeneratio prima*-ról, mely által az új élet elkezdődik, valamint a *regeneratio secunda*-ról, vagy *renovatio*-ról, mely által az új élet Isten irányába fordul. Míg a gyerekek a *regeneratio prima*-t a keresztséggel kapják, a felnőttek, akik az első újjászületést az igehirdetést során nyerik, a keresztségben válnak részeseivé a *regeneratio secunda*-nak. A lutheránusok szerint az újjászületés elveszíthető, ám Isten kegyelmén át helyreállítható a bűnbánó bűnös szívében újrakeresztelés nélkül. A keresztség záloga Istennek a megkeresztelt megújítására és bűneinek megbocsátására irányuló folytonos készségének. Sőt az

[277] Az alábbi református teológusok tanítják közvetlen újjászületést: *Synopsis Puriosis Theologie* (a leydeni professzoroktól) 31:9, Mastricht, *Godgeleerdheit*, VI. 3:36, Brakel, *Redelijke Godsdienst*, I. kötet 738. oldal. Ez a három szerző azonban nyilvánvalóan eltérő értelemben használják a „közvetlen” kifejezést. Továbbá: Turretin, *Opera*, XV. 4:23-tól, Shedd, *Dogm. Theol.* II. kötet 500, 506. oldal, Hodge, *Syst. Theol*. III. kötet 31. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. de Salute*, 74. oldal, Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, 219. és azt követő oldalak, Vos, *Geref. Dogm*. 46. és azt követő oldalak

[278] PUSEY, Edward Bouverie (*1800, Pusey – 1882, Ascot Priory*): anglikán teológus, a *Hight Church* szellemi képviselője, az anglikán egyház belső megújulását szorgalmazó *Oxford-mozgalom* egyik vezetője. – *a ford.*

újjászületés nem is mindig azonnal megy végbe, hanem gyakorta fokozatos folyamat a felnőttek életében.

3. Az arminiánusok szerint az újjászületés nem kizárólagosan Isten, sem nem kizárólagosan az ember munkája. Ez az ember arra irányuló választásának gyümölcse, hogy együttműködjön az isteni befolyással, mely az igazság eszközeivel gyakorol rá hatást. Szigorúan szólva, az ember munkája megelőzi Istenét. Nem feltételezik, hogy létezik Isten megelőző munkája, mely által az akarat a jóra hajlik. Természetesen ők is hiszik hogy az újjászületés kegyelme elveszíthető. A wesleyi arminiánusok annyiban megváltoztatták ezt a nézetet, hogy kihangsúlyozzák a tényt, hogy az újjászületés, legyen bár az emberi akarat együttműködésével, a Szentlélek munkája. Ők feltételezik a Szentléleknek az embert előzetesen megvilágosító, felébresztő és odavonzó munkáját. Ők is hiszik azonban, hogy az ember ellenállhat a Szentlélek munkájának, és amíg ezt teszi, megmarad újjá nem született állapotában.

4. A KÖZVETÍTŐ TEOLÓGUSOK NÉZETE. Ez panteista formába van öntve. A megtestesülés után nincs két különböző természet Krisztusban, hanem csak az istenemberi természet, az isteni és emberi élet összeolvadása. Az újjászületésben az istenemberi természet része kerül bele a bűnösbe. Ez nem követeli meg a Szentlélek külön tevékenységét valahányszor egy bűnös újjászületik. Az új életet, ami egyszer s mindenkorra közöltetett az Egyházzal, most az Egyház folyamatosan birtokolja, s az Egyháztól kerül tovább az egyénhez. Az Egyházzal való közösség egyben bebiztosítja az új életben való részvételt is. Ez a nézet teljességgel figyelmen kívül hagyja Krisztus munkájának jogi oldalát. Sőt, lehetetlenné teszi annak fenntartását, hogy bárki újjászülethetett volna azelőtt, hogy Krisztus istenemberi élete elkezdett volna létezni. Az ószövetségi szentek nem születhettek újjá. Schleiermacher az atyja ennek a nézetnek.

5. A TRICHOTOMIKUS NÉZET. Egyes teológusok megalkották az újjászületés sajátságos elméletét az emberi természet trichotomikus nézetének alapján. Ez a nézet abból indul ki, hogy az ember három részből áll – testből, lélekből és szellemből. Általánosan elfogadott ebben a dologban, jóllehet léteznek változatok, hogy a bűn csak a lélekbe fészkeli be magát, de a szellembe (*pneuma*) nem. Ha behatolna a szellembe is, az ember visszavonhatatlanul elveszne pont úgy, mint a démonok, akik tisztán szellemi lények. A szellem a magasabbrendű, az isteni élet az emberben, melynek szerepe az alacsonyabbrendű élet irányítása. A bűnnek a világba való belépésével a szellem befolyása az alacsonyabbrendű életre nagyon meggyengült, de az újjászületéssel ismét megerősödik és az ember életében helyreáll a harmónia. Ez természetesen tisztán racionális elmélet.[279]

6. A MODERN LIBERALIZMUS NÉZETE. Napjaink liberális teológusai közül nem mindegyik ugyanazt a nézetet vallja az újjászületésről. Egyesek olyan kifejezésekkel beszélnek róla, melyek Schleiermacher nézetére emlékeztetnek. Általánosabb azonban, hogy a tisztán naturalista nézetet támogatják. Idegenkednek az elképzeléstől, mely szerint az újjászületés Isten természetfeletti és újrateremtő munkája. Az immanens Isten következtében minden ember rendelkezik az isteni alkotóelemmel önmagán belül, tehát potenciálisan mindennel rendelkezik, ami csak kell az üdvösséghez. Az egyetlen dolog, ami szükséges, hogy az ember a tudatára ébredjen ennek a potenciális istenségnek, s tudatosan átadja magát a benne rejlő magasabb alkotóelem vezetésének. Az újjászületés pusztán a jellem erkölcsi változása.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Milyen más fogalmakat és kifejezéseket használ a Biblia az újjászületés leírására? Éles megkülönböztetést tesz a Biblia az elhívás, az újjászületés, a megtérés és a megszentelődés között? Miképpen magyarázhatjuk, hogy a római katolikus egyház még a megigazulást is belefoglalja az újjászületésbe? Miben különböznek egymástól az újjászületés és a megtérés? Létezik előzetes kegyelem, mely megelőzi és előkészíti az újjászületést? Mi az aktív újjászületés a passzívtól megkülönböztetetten? Vajon az ember újjászületés-kori passzivitása tart bármennyi ideig? Vajon a

[279] V. ö. Heard, *The Tripartite Natuire of Man*

nézet, mely szerint Isten Igéje nem használatos eszközként az újjászületésben, nem teszi látszólag ostobasággá és teljességgel szükségszerűvé az igehirdetést?

IRODALOM: Kuyper, *Dict. Dogm. De Salute*, 70-83. oldal, ugyanő, *Het Werk van den Heiligen Geest*, II. kötet 140-162. oldal, Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet, 11-82. oldal, ugyanő, *Roeping en Wedergeboorte*, Mastricht, *Godgeleerdheit*, VI. 3, Dick, *Theology, Lect*. LXVI, Shedd, *Dogm. Theol*. II. kötet 490-598. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* Lect. XLVII, Vos, *Geref. Dogm*. IV. kötet 32-65. oldal, Hodge, *Syst. Theol*, III. kötet, 1-49. oldal, McPherson, *Chr. Dogma*, 397-401. oldal, Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* II. kötet 370-384. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol*. 313-321. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Church*, 463-470. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* II. kötet 242-271. oldal, Raymond, *Syst. Theol*. II. kötet 344-259. oldal, Pope, *Chr. Theol*. III. kötet 5-13. oldal, Strong, *Syst. Theol*. 809-828. oldal, Boyce, *Abstract of Syst. Theol*. 328-334. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel*. 314-322. oldal, Anderson, *Regeneraton*.

VII. Megtérés

Az újjászületés és a hatékony elhívás elemzésétől természetes az áttérés a megtéréshez. A Szentlélek speciális tevékenysége következtében az előbbi váltja ki az utóbbit. A megtérés lehet egy élesen elkülönülő válság az egyén életében, de végbemehet fokozatos folyamat formájában is. Mindez a kettő közötti szoros kapcsolatra utal.

A. A megtérés bibliai kifejezései

1. AZ ÓSZÖVETSÉGI SZAVAK. Az Ószövetség főleg két szót használ a megtérésre, nevezetesen:

a. *Nacham*, amely mély érzések leírására szolgál, vagy a szomorúságéra (nifál), vagy a megkönnyebbülésére (piél). *Nifálban* a jelentése *megtérni*, s ez a megtérés gyakorta együtt jár a terv, vagy a cselekedet megváltozásával, míg *piélben* a jelentése *vigasztalni, vagy valakinek az énjét megvigasztalni*. A megtérés jelölésére – s itt most ezzel a jelentésével foglalkozunk, – nemcsak az emberre, hanem az Istenre is vonatkozik, 1Móz6:6-7, 2Móz32:14, Bír2:18, 1Sám15:11.

c. *Shubh*, ami a legáltalánosabb szó a megtérésre, jelentése *elfordulni, visszafordulni,* vagy *visszatérni.* Gyakorta volt használatos a szó szoros értelmében mind Istenre, mind az emberre, de hamarosan vallásos és erkölcsi jelentőségre tett szert. Ez a jelentése a legnyilvánvalóbb a prófétáknál, ahol Izraelnek az Úrhoz való visszatérésére vonatkozik, miután eltávolodtak Tőle. A szó világosan megmutatja, hogy amit az Ószövetség megtérésnek nevez, az nem más, mint a Hozzá való visszatérés, Akitől a bűn elválasztotta az embert. Ez nagyon fontos elem a megtérésben. Ez jut kifejeződésre a tékozló fiú szavaiban is: „Fölkelvén elmegyek az én atyámhoz”.[280]

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGI SZAVAK. Főleg három szó van, amit itt figyelembe kell vennünk:

a. *Metanoia* (az igei alak *metanoeo*). Ez a legszokásosabb szó a megtérésre az Újszövetségben, s egyben a legalapvetőbben használt kifejezés is. A szó a *meta* és *nous* szavakból áll össze, s kapcsolódik a *ginosko* igéhez (latinul *noscere*, magyarul *tudni*), s ezek mindegyike az ember tudatos életére utal. Az angol Bibliában a szót „*megtérésnek*” fordítják, de ez a fordítás aligha juttatja érvényre az eredeti jelentését, mert indokolatlan elsőséget biztosít az érzelmi elemnek. Trench rámutat, hogy a klasszikusoknál a szó jelentése: (1) *utólagosan ismerni, utó-ismeret*, (2) *ennek az utó-ismeretnek az eredményeképpen más döntés meghozatala*, (3) ennek a más döntésnek az eredményeképpen *az eddig járt út megváltoztatása*, és (4) *a jövőbeni viselkedés megváltozása*, ami az összes előző következménye. Ez jelezhetett rosszabbra, vagy jobbra fordulást is, s nem feltétlenül foglalt magában *resipsicentia*-t – ismét bölccsé válást. Az Újszövetségben azonban a jelentése elmélyült és elsősorban az elmének azt a megváltozását jelenti, amely a múltat *bölcsebben szemléli*, s sajnálja az akkor elkövetett rosszat, majd elvezet az élet jobbra változásához. Itt a *respisicentia* eleme jelen van. Walden a *The Great Meaning of Metanoia* (A metanoia hatalmas jelentése) című munkájában arra a következtetésre jut, hogy ez „az elme általános megváltozását jelenti, mely teljesen kifejlődve az *értelmi és erkölcsi újjászületéssé* válik”[281] elképzelését sugallja. Miközben fenntartjuk, hogy a szó elsősorban az elme megváltozását jelenti, nem szabad szem elől tévesztenünk a tényt, hogy jelentése nem korlátozódik az értelmi, elméleti tudatra, hanem magában foglalja az erkölcsi tudatot, a lelkiismeretet is. Mind az elme, mind a lelkiismeret beszennyeződtek, Tit1:15, s mikor az illető *nous*-a megváltozik, ő nemcsak új tudást kap, hanem tudatos élete,

[280] Az eredetiben Berkhof így idézi: „Visszatérek és elmegyek az én atyámhoz”
[281] 107. oldal

annak erkölcsi minősége is megváltozik. Konkrétabban szólva, a szó által jelzett változás vonatkozik: (1) *az értelmi életre*, 2Tim2:25, Istennek és az Ő igazságának a jobb megismerésére és annak üdvözítő elfogadására (azonos a hit cselekedetével); (2) *a tudatos akarati életre*, Csel8:22, az éntől az Istenhez való fordulásra (azaz megint magában foglalja a hit cselekedetét); (3) *az érzelmi életre*, már amennyiben ez a változás az Isten szerint való megszomorodással jár együtt, 2Kor7:10, s az öröm új területeit nyitja meg a bűnös számára. Mindezekben a vonatkozásokban a *metanoia* magában foglalja a régi beállítottsággal való tudatos szembeszállást. Ez lényegi elem benne, következésképpen gondos tanulmányozásra szolgál rá. Megtérni nem pusztán annyit jelent, hogy elfordulunk az egyik tudatos irányból a másikba, hanem a korábbi irány iránti világosan ellenszenvvel tesszük azt. Más szóval a *metanoia* nemcsak pozitív, de negatív oldallal is rendelkezik; egyformán néz előre is és vissza is. A megtért személy tudatára ébred tudatlanságának és hibájának, akaratosságának és ostobaságának. Megtérése magában foglalja mind a hitet, mind a bűnbánatot. Szomorú, hogy az Egyház fokozatosan elfelejtette a *metanoia* szó eredeti jelentését. A latin teológiában Lactantius „*respisicentia*"-nak, újra bölccsé válásnak fordította, mintha a szó a *meta* és *anoia* szavakból származnak és az őrültségből, vagy bolondságból való visszatérést jelentené. A latin szerzők többsége azonban inkább „*poenitentia*"-nak fordították, s ez a szó jelenti a szomorúságot és sajnálkozást, mely azután következik, hogy valaki hibát vét, vagy bármiféle vétket követ el. Ez a szó került be a Vulgatába a metanoia fordításaként, s a Vulgata befolyásának hatására az angol szerzők a „bűnbánat" szóval fordították,[282] kihangsúlyozván ezzel az érzelmi elemet és egyenlővé téve a *metanoia*-t a *metameleia*-val. Egyes esetekben a torzulás még tovább is ment. A római katolikus egyház a külsőségek alapján ítélte meg a megtérést a penitenciájuk sákramentumában, így a görög testamentum *metanoeite*-je (Mt3:2) átalakult *poenitentiam agite*-re – „végezz penitenciát" a latin változatban.

b. *Epistrophe* (az igei alak *epistrepho*). Ez a szó a *metanoia* után a legfontosabb. Míg a Septaguintában a *metanoia* az egyike a *nacham* fordításainak, az *epistrophe* és az *epistrepho* szavak szolgálnak a héber *teshubhah* és *shubh* szavak fordításaként. Ezek állandóan a *megfordulás*, vagy *visszafordulás* értelemben használatosak. A görög szavakat a héber fényében kell olvasni annak a fontos dolognak a kiemelése végett, hogy a jelzett fordulás valójában *visszafordulás*. Az Újszövetségben az *epistrophe* főnév csak egyszer használatos a Csel15:3-ban, míg az ige többször is előfordul. Ennek valamiképpen tágabb jelentése van, mint a *metanoeo*-nak, s valójában a megtérés végső cselekedetét jelzi. Ez nem pusztán a *nous*, vagy az elme megváltozását jelzi, hanem kihangsúlyozza a tényt, hogy új viszony létesült, hogy az aktív élet új irányba kezdett el mozogni. Ezt észben kell tartani a Csel3:19 értelmezése során, ahol a kettő egymás mellett használatos. Időnként a *metanoeo* csak a bűnbánat elképzelését foglalja magában, míg az *epistrepho* mindig tartalmazza a hit elemét. A *metanoeo* és a *pisteuein* használhatók egymás mellett, ám az *epistrepho* és a *pisteuein* nem.

c. *Metameleia* (az igei alak *metamelomai*). Az Újszövetségben csak az igei alak használatos, s szó szerinti jelentése *gonddá (bánattá) válni valaki számára utólag*. Ez az egyike a héber *nicham* szó fordításának a Septaguintában. Az Újszövetségben csak négy helyen fordul elő, nevezetesen a Mt21:29,32-ben, a 27:3-ban, a 2Kor7:10-ben, a Zsid7:21-ben. Ezekből az igeszakaszokból nyilvánvaló, hogy a szó kihangsúlyozza a bűnbánatot, jóllehet ez nem szükségszerűen *őszinte* bűnbánat. Benne a negatív, visszatekintő és érzelmi elem áll legfelül, míg a *metanoeo* tartalmaz akarati elemet is, és az akarat energikus visszafordulását jelzi. Míg a *metanoeo* időnként felszólító módban használatos, ez soha nem áll fenn a metamelomai esetében. Az érzések maguk soha nem teszik lehetővé, hogy parancsoljunk nekik. Ez a szó jobban megfelel a latin *poenitentia*-nak, mint a *metanoeo*.

[282] Az eredeti szövegben itt a „repentance" szó szerepel, melynek közvetlen jelentése bűnbánat, de magyarra sokszor a „megtérés" szóval fordítják, a szövegkörnyezetnek megfelelően – *a ford*.

B. A megtérés bibliai elképzelése. Meghatározás

A megtérés tantétele természetesen, mint minden más tantétel, a Szentíráson alapszik, és ezen a talajon kell azt elfogadni. Mivel a megtérés sokak életében tudatos megtapasztalás, a bizonyságtétel a megtapasztalásról hozzátehető Isten Igéjének a bizonyságtételéhez, de ez a tapasztalati bizonyságtétel, legyen bármilyen értékes, semmit nem ad az Isten Igéjében tanított tantétel bizonyosságához. Hálásak lehetünk azért, hogy mostanában a valláspszichológia jelentős figyelmet fordított a megtérés tényére, de mindig észben kell tartanunk, hogy miközben felhívta a figyelmünket néhány érdekes tényre, csak nagyon keveset, vagy semmit sem tett a megtérésnek, mint *vallásos tüneménynek* a *megmagyarázására*. A megtérés bibliai tantétele nem pusztán azokon a szakaszokon alapul, melyek tartalmaznak egy vagy több, az előzőekben említett fogalmat, hanem sok más igeszakaszon is, melyekben a megtérés tüneménye konkrét élő példákon keresztül van leírva, vagy bemutatva. A Biblia nem mindig ugyanabban az értelemben beszél a megtérésről. Megkülönböztethetjük az alábbiakat:

1. NEMZETI MEGTÉRÉS. Mózes, Józsué és a bírák korában Izrael népe többször hátat fordított Jehovának, s miután megtapasztalták Isten nemtetszését, megtértek a bűneikből és visszatértek az Úrhoz. Végbement egy-egy nemzeti megtérés Júda királyágában Ezékiás, valamint Jósiás napjaiban is. Jónás prédikálására a niniveiek megtértek a bűneikből és az Úr megkímélte őket, Jón3:10. Ezek a nemzeti megtérések pusztán erkölcsi reformáció természetűek voltak. Ezek együtt járhattak egyesek tényleges vallásos megtérésével, de nem érték el mindenki valódi megtérését, aki a nemzethez tartozott. Rendszerint nagyon felszínesek voltak. Kegyes uralkodók idején zajlottak le, s mikor ezeket az uralkodókat gonoszak követték a trónon, az emberek azonnal visszaestek régi szokásaikba.

2. IDEIGLENES MEGTÉRÉS. A Biblia utal egyesek olyan megtéréseire is, melyek nem jelentenek szívbéli változást, így csak futólagos jelentőséggel bírnak. A magvető példázatában Jézus beszél olyanokról, akik hallják az Igét, és azonnal örömmel fogadják, de annak nincs meg a gyökere náluk, így csak egy ideig marad fenn bennük. Mikor jönnek a gyötrelmek, megpróbáltatások és üldöztetések, gyorsan megsértődnek, és lemorzsolódnak, Mt13:20-21. Pál megemlíti Himenéust és Alexandert, akik „a hit dolgában hajótörést szenvedtek”, 1Tim19:20. V. ö. még 2Tim2:17-18. S a 2Tim4:10-ben Démásra utal, aki elhagyta őt a jelen világhoz való ragaszkodása felülkerekedett benne. S a Zsidó levél szerzője beszél egyesekről, „a kik egyszer megvilágosíttattak, megízlelvén a mennyei ajándékot, és részeseivé lettek a Szent Léleknek, és megízlelték az Istennek jó beszédét és a jövendő világnak erőit, és elestek, ismét megújuljanak a megtérésre, mint a kik önmagoknak feszítik meg az Istennek ama Fiát, és meggyalázzák őt”, Zsid6:4-6. Végül, János beszél egyesekről, akik hátat fordítottak a hívőknek: „ Közülünk váltak ki, de nem voltak közülünk valók; mert ha közülünk valók lettek volna, velünk maradtak volna; de hogy nyilvánvalóvá legyen felőlük, hogy nem mindnyájan közülünk valók”, 1Jn2:19. Az efféle ideiglenes megtérések egy ideig valódi megtéréseknek tűnhetnek.

3. VALÓDI MEGTÉRÉS (CONVERSIS ACTUALIS PRIMA). Az igazi megtérés az Isten szerinti szomorúságból születik, s az Istennek odaszánt életbe torkollik, 2Kor7:10. Ez olyan változás, mely az újjászületés munkájában gyökerezik, s ezt a bűnös tudatos életében a Szentlélek munkája viszi végbe: a gondolatok és vélemények, a vágyak és akaratok megváltozása, mely magában foglalja a meggyőződést, hogy az élet előző irányvonala ostoba és rossz volt, s megváltoztatja az élet egész menetét. Ennek a megtérésnek két oldala van, egy aktív és egy passzív: az előző Isten cselekedete mely által megváltoztatja az ember tudatos életmenetét, utóbbi pedig ennek a cselekedetnek az eredménye, amiképpen megmutatkozik abban, ahogyan az ember irányt vált és Istenhez fordul. Következésképpen a megtérésnek kettős meghatározást kell adni: (a) Az aktív megtérés *Istennek ama cselekedete, mely által ráveszi az újjászületett bűnöst annak tudatos életében, hogy bűnbánttal és hittel Őfelé*

forduljon. (b) A passzív megtérés *az újjászületett bűnös ennek eredményeképpen végrehajtott cselekedete, mely által Isten kegyelmén át bűnbánattal és hittel Istenhez fordul*. Ez a valódi megtérés az a megtérés, amely főképpen érdekel minket a teológiában. Isten Igéje tartalmazza néhány szembeötlő példáját, például Naámán, 2Kir5:15, Manassé, 2Krón33:12-13, Zákeus, Lk19:8-9, a vakon született ember Jn9:38, a samaritánus asszony, Jn4:29,39, az eunuch, Csel8:30 és azt követő versek, Kornéliusz, Csel10:44 és azt követő versek, Pál, Csel9:5 és azt követő versek, Lídia, Csel16:14 megtérése és mások.

4. ISMÉTELT MEGTÉRÉSEK. A Biblia beszél ismételt megtérésekről is, melyek során a megtért személy, miután egy időre a bűn útjára tévedt, visszafordul Istenhez. Strong jobban szereti nem használni a „megtérés" szót, hanem inkább afféle szavakat alkalmaz, mint „abbahagyni, elhagyni, visszatérni a hanyagságból, vagy vétkekből" és „visszajönni Krisztushoz, újból Benne bízni". Ám maga a Szentírás használja a „megtérés" kifejezést ezekre az esetekre, Lk22:32, Jel2:5,16,21.22, 3:3,19. Meg kell azonban érteni, hogy a megtérés a szó szoros szoteriológiai értelmében soha nem ismétlődik meg. Azok, kik megtapasztalták a valódi megtérést, időlegesen elbukhatnak a gonosz varázslata alatt és eleshetnek a bűnben, időnként még otthonukat is elhagyhatják, de az új élet kénytelen megújítani magát, s végül ráveszi őket, hogy bűnbánó szívvel visszatérjenek Istenhez.

C. A megtérés jellemzői

A megtérés az üdvözítő folyamatnak egyszerűen az egyik része. Mivel azonban egy szerves folyamat részét képezi, természetesen szorosan kapcsolódik a folyamat többi részéhez. Néha, különösen országunkban, felüti a fejét egy arra irányuló tendencia, hogy a folyamat valamely más részével azonosítsák, vagy úgy dicsőítsék, mintha a folyamat messze a legfontosabb része lenne. Jól ismert tény, hogy egyesek, a megváltásukról beszélve soha nem lépnek túl a megtérésük történetén, s elmulasztják, hogy bármit is mondjanak lelki növekedésükről az utána következő években. Ez kétségtelenül annak a ténynek köszönhető, hogy tapasztalatukban a megtérés olyan élesen elkülönülő válságként jelenik meg, ami cselekvésre serkentette őket. Napjaink arra irányuló tendenciájának fényében hogy szem elől tévesztik a demarkációs vonalakat az üdvözítő folyamatokon belül, jól tesszük, ha felidézzük a régi latin közmondást: „*Qui bene distinguet, bene docet*". A megtérés következő jellemzőit kell megemlítenünk:

1. A megtérés Isten inkább újjáteremtő, semmint jogi cselekedete. Nem az ember státuszát, hanem az állapotát változtatja meg. Egyidejűleg szorosan kötődik a törvénykezési területen zajló isteni cselekedetekhez. A megtérés során az ember a tudatára ébred a ténynek, hogy ő kárhozatra méltó, s eljut ennek a ténynek az elismerésére is. Míg ez már előfeltételezi a hitet, ez egyben elvezet a Jézus Krisztusba vetett hit nagyobb megnyilvánulásához, a Belé helyezett meggyőződéses bizalomhoz az üdvösségre. S ez a hit viszont, Jézus Krisztus igazságosságát alkalmazva, közreműködik a bűnös megigazításában. A megtérésben az ember ráébred arra az örömteli bizonyosságra, hogy minden bűne megbocsáttatott Jézus Krisztus érdemeinek alapján.

2. Ahogyan a *metanoia* szó világosan jelzi, a megtérés nem a bűnös tudatalatti életében megy végbe, hanem a tudatosban. Ez nem azt jelenti, hogy nem a tudatalatti életben gyökerezik. Mivel az újjászületés által közvetlenül kiváltott dolog, természetesen magában foglalja az átmenetet az új élet működésében a tudatalatti életből a tudatosba. Ennek fényében mondható, hogy a megtérés a tudatküszöb alatt kezdődik, de mint befejezett cselekedet, természetesen a tudatos élet területére nyúlik át. Az a megtérés, mely nem az újjászületésben gyökerezik, nem valódi megtérés.

3. A megtérés a tudatos kezdetet jelzi, nemcsak az óember félreállítását, s a bűntől való menekülést jelenti, hanem az új ember felöltését és a szentségre való törekvést is az életben. Az

újjászületésben a régi élet bűnös alapelemét már felváltotta az új élet szent alapeleme. De csak a megtérés az, amelynek során ez az átmenet behatol a tudatos életbe, új irányba, Isten felé fordítván azt. A bűnös tudatosan elhagyja a régi, bűnös életét, és az Istennel való közösség Neki odaszánt élete felé fordul. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a régi és az új közötti harc azonnal véget ér: az mindaddig folytatódik, amíg az illető életben van.

4. Ha a „megtérés" szót a legkonkrétabb értelemben vesszük, akkor egy pillanat alatt lezajló változást jelöl, nem a megszentelődéshez hasonló folyamatot. Olyan változás ez, mely egyszer megy végbe és többé nem ismétlődik, bár, mint korábban mondtuk, a Biblia megtérésként beszél a keresztyén Istenhez való visszatéréséről is, miután elbukott a bűnben. Az újjászületéssel kapcsolatosan valószínűleg szintén nem beszélhetünk megismétlődésről, ám a keresztény tudatos életében léteznek hullámhegyek és hullámvölgyek, az Istennel való szoros közösség, valamint a Tőle való eltávolodás időszakai.

5. Azokkal szemben, akik a megtérést csak egy határozott válságnak tekintik az életben, meg kell jegyezni, hogy bár a megtérés lehet efféle ilyen élesen kiugró válság, de lehet egy nagyon fokozatos változás is. A régebbi teológia mindig különbséget tett a hitelen és a fokozatos megtérések között (például Jeremiás, Keresztelő János, és Timóteus), s napjainkban a megtérés pszichológiája ugyanezt a különbségtételt hangoztatja. A válságmegtérések a leggyakoribbak a vallási hanyatlások napjaiban, valamint azok életében, akik nem élvezték a valódi vallásos oktatás előnyeit, valamint azoknál is, akik messze távoztak az igazság, az igazságosság és a szentség útjáról.

6. Végül, korunkban, melyben sok pszichológus mutat hajlandóságot arra, hogy a megtérést az élet ifjúkori szakasza általános és természetes jelenségének tekintse, szükségessé vált rámutatni arra, hogy mikor a megtérésről beszélünk, akkor Isten *természetfeletti* munkájára gondolunk, mely *vallásos változást* eredményez. A pszichológusok időnként tudtunkra adják, hogy a megtérés nem más, mint természetes jelenség, felhívván a figyelmet a tényre, hogy hirtelen változások előfordulnak az ember értelmi és erkölcsi életében is. Egyesek azt vallják, hogy a szex elképzelésének felbukkanása fontos szerepet játszik a megtérésben. Ezzel a racionalista és naturalista tendenciával szemben a vallásos megtérés specifikus jellegét fenn kell tartani.

D. Különböző elemek a megtérésben

Már az előzőekből világos, hogy a megtérés két elemet tartalmaz, nevezetesen a bűnbánatot és a hitet. Ezek közül az első a visszatekintő, a második pedig az előre tekintő. A bűnbánat közvetlenül kapcsolódik a megszentelődéshez, míg a hit szorosan, ha nem is kizárólagosan kapcsolódik a megigazuláshoz. Tekintettel a tényre, hogy a hitet külön fejezetben tárgyaljuk, itt csak a bűnbánatra korlátozódunk, s úgy határozzuk azt meg, mint *a bűnös tudatos életében kimunkált változást, mely által elfordul a bűntől.*

1. A BŰNBÁNAT ELEMEI. A bűnbánatban három elemet különböztetünk meg:

a. *Az értelmi elemet*. Fellép egy nézetváltozás, a bűn olyaténképpen való elismerése, mely magában foglalja a személyes vétkességet, beszennyezettséget és gyámoltalanságot. Ezt a Szentírás az *epignosis hamartias* (bűnismeret) kifejezéssel illeti, Rm3:20, v. ö. 1:32. Ha ezt nem követi a többi elem, akkor megjelenhet a büntetéstől való félelemként, noha még nem társul hozzá a bűn gyűlölete.

b. *Az érzelmi elemet.* Fellép egy érzelemváltozás, mely az igaz és szent Istennel szemben elkövetett bűn miatti szomorúságban nyilvánul meg, Zsolt51:4,12,16. A bűnbánat eme elemét a *metamelomai* szó jelzi. Ha ezt követi a következő elem, akkor ez *lupe kata theou* (Isten szerinti szomorúság), de ha nem, akkor *lupe tou kosmou* (a világ szerinti szomorúság), ami lelkiismeret-furdalásban és kétségbeesésben jelenik meg, 2Kor7:9-10, Mt27:3, Lk18:23.

c. *Az akarati elemet*. Megjelenik az akarati elem is, mely szándékváltozást, a bűntől való belső elfordulást, s a bocsánatra és a megtisztulásra való hajlamot tartalmaz, Zsolt51:7,9,12, Jer25:5. Ez magában foglalja a két másik elemet így a megtérés legfontosabb összetevője. Ezt a Szentírás a *metanoia* szóval jelzi, Csel2:28, Rm2:4.

2. A PENITENCIA SÁKRAMENTUMA A RÓMAI EGYHÁZBAN. A római egyház teljes mértékben külsőlegesítette a bűnbánat elképzelését. Az ő penitencia sákramentumukban a legfontosabb elemek *a megbánás, a megvallás*, *az elégtétel* és *a feloldozás*. E négy közül egyedül a *megbánás* az, ami valóban hozzátartozik a bűnbánathoz, de a katolikus még ebből is kizárja az öröklött bűnt, s csak a személyes vétkekre vonatkoztatja. S mivel csak kevesen tapasztalnak meg valódi *megbánást*, megelégszik a *megvallással* is. Ez „az elmebeli meggyőződés arról, hogy a bűn rászolgál a büntetésre, de nem tartalmazza az Istenbe vetett bizalmat és a bűntől való elfordulás szándékát. Ez a pokoltól való félelem”.[283] A megvallás a római katolikus egyházban a papnak való gyónás, aki feloldoz, nem kijelentően, hanem törvényszékileg. Sőt, az elégtétel magában foglalja, hogy a bűnös penitenciát végez, azaz elszenved valami fájdalmasat, vagy végrehajt valami nehéz, vagy ellenszenves feladatot. A központi gondolat az, hogy az efféle külső tevékenykedés valóban magában foglalja a bűnért való elégtételt.

3. A BŰNBÁNAT BIBLIAI NÉZETE. A bűnbánatnak ezzel a külsődleges nézetével szemben a bibliai elképzelést kell fenntartanunk. A Biblia szerint a bűnbánat egy teljességgel belsőleges cselekedet, s nem szabad összekeverni az életmód megváltozásával, ami követi. A bűn megvallása és a hibák kijavítása a *bűnbánat* gyümölcsei. A bűnbánat csak egy negatív állapot, nem pedig az üdvösség pozitív eszköze. Miközben ez a bűnös jelen időre vonatkozó kötelessége, nem egyenlíti ki a törvény követeléseit a múltbeli vétkek vonatkozásában. Sőt, a valódi bűnbocsánat soha nem létezik másként, csak a hittel egyesülten, míg másrészt ahol igazi hit van, ott megtaláljuk a valódi bűnbánatot is. A kettő nem más, mint ugyanannak a fordulatnak a két összetevője – az elfordulásé a bűntől Isten irányába. Luther néha a hitet megelőző bűnbánatról beszél, mindazonáltal azonban látszólag egyetért Kálvinnal abban, hogy a valódi bűnbánatot a hit egyik gyümölcsének tartja. A lutheránusok ki szokták hangsúlyozni a tényt, hogy a bűnbánat a törvény, míg a hit az evangélium által keletkezik. Észben kell azonban tartani, hogy a kettő nem választható el egymástól, ezek egyszerűen ugyanannak a folyamatnak az egymást kiegészítő részei.

E. A megtérés pszichológiája

Mostanában a pszichológusok külön elemezték a megtérés jelenségét.

1. ENNEK AZ ELEMZÉSNEK A TERMÉSZETE. Ennek az elemzésnek a természetéről a legtöbbet afféle munkákból tanulhatunk, mint Coe, *The Spiritual Life (A lelki élet)*, Starbuck, *The Psychology of Religion (A vallás pszichológiája)*, James, *Varieties of Religious Experience (A vallásos megtapasztalás változatai)*, Ames, *The Psychology of Religious Experience (A vallásos megtapasztalás pszichológiája)*, Pratt, *The Religious Conscience (A vallásos tudat)*, Clark, *The Psychology of Religious Awakenings (A vallásos ébredések pszichológiája)*, Hughes, *The New Psychology and Religious Experience (Az új pszichológia és a vallásos megtapasztalás)*, és Horton, *The Psychological Approach to Theology (A teológia pszichológiai megközelítése)*. Hosszú időn át a pszichológia mindenestől elhanyagolta a vallásos élet tényeit, ám több, mint negyedszázada felfedezte azokat. Először a figyelem elsősorban – mondhatni kizárólagosan – a vallásos megtapasztalás látszólag kötelezően hatalmas központi tényére, a megtérésre irányult. A pszichológusok sok-sok megtérési esetet tanulmányoztak a rávezető módszerrel, s megpróbálták osztályozni a megtérés során működő különböző erőket, különbséget tenni a vallásos megtapasztalások típusai között,

[283] Schaff, *Our Father’s Faith and Ours*, 358. oldal

meghatározni az életnek azt az időtartamát, amely alatt a megtérésnek minden valószínűség szerint be kell következnie, s feltárni a törvényeket, melyek a megtérés jelenségét irányítják. Miközben tanulmányaikat mint a vallás jelenségének tisztán rávezető módszeres vizsgálatait mutatták be, amiképpen az megjelenik az egyéni tapasztalatban, s egyes esetekben még dicséretre méltó vágyát és szándékát jelezték annak, hogy saját filozófiai és vallásos meggyőződésüket a háttérben tartsák, mindazonáltal néhány esetben határozott hajlandóságot mutattak arra, hogy a megtérést tisztán természetes folyamatnak tekintsék, amely ugyanolyan jól megközelíthető a pszichológia közönséges törvényeivel, mint bármely más pszichikai tény, továbbá arra, hogy ne vegyék tudomásul, vagy akár konkrétan tagadják a természetfelettit a megtérésben. Ez megmagyarázza hallgatásukat a vallásos tapasztalat eme központi ténye mélyebb összetevőit illetően, ha felhívják a figyelmet a korlátaikra pszichológusként. Ők csak a megfigyelt tényekkel, valamint az azokat nyilvánvalóan irányító pszichikai törvényekkel foglalkozhatnak, de nincs joguk behatolni a valószínű, vagy lehetséges lelki háttérbe, ahol ezeknek a tényeknek a magyarázata rejlik. Kimutatták, hogy a megtérés nem specifikusan keresztyén jelenség, hanem más vallásokban is előfordul, s nem is szükségszerűen vallásos jelenség, mert a nem vallási szférákban is megfigyelhető. Valójában ez nem más, mint az egyik a sok változás közül a felnőtté érés útján, „hirtelen alkalmazkodás a tágabb lelki környezethez", a régi én átadása az igazibb énnek. „Ez legfeljebb" , mondja Starbuck, „az, mikor az egyén harmóniába jut azzal, amit az isteni akaratnak érez".[284] S ahogyan Pratt érti, „a lényegi dolog a megtéréssel kapcsolatban pontosan a jellem egyesítése, az új én elérése".[285] Ami azt a kérdést illeti, hogy van-e bármiféle természetfeletti a megtérésben, véleménykülönbség áll fenn a pszichológusok között. Coe felteszi a kérdést: „Így tehát arra a következtetésre jutunk, hogy a megtérés gyakorlatilag automatikus folyamat?" Majd meg is válaszolja: „Nem, hacsak először nem úgy határozzuk meg a megtérést, hogy figyelmen kívül hagyjuk az Istennek és a jó élet alapelemével való mélységes kapcsolatát… A vallásos megtapasztalások lényege olyannyira felette áll érzelmi megjelenési formáiknak, mint az ember áll felette az általa viselt ruháknak".[286] James úgy érzi, hogy egy ortodox keresztyén megkérdezheti tőle hogy vajon utalása a tudatalatti énhez való megtérés jelenségére nem zárja-e ki az Istenség közvetlen jelenlétét abban mindenestől, s ezekkel a szavakkal válaszol: „Őszintén meg kell mondanom, hogy én, mint pszichológus nem látom be, miért kellene szükségszerűen kizárnia".[287] Úgy találja, hogy „ha vannak magasabb rendű erők, melyek képesek benyomást tenni ránk, akkor csak a tudatalatti ajtaján keresztül férhetnek hozzánk".[288] Az Új Pszichológia, azaz a behaviorista iskola és a pszichoanalízis iskolája nyíltan arra az álláspontra helyezkedik, hogy a megtérés végbemehet tökéletesen természetes úton is, mindenféle természetfeletti befolyás nélkül. James és mások azt vallják, hogy a valódi titok, a hirtelen változás a megtérés során a tudatalatti én bizonyos tevékenységeiben rejlik, ami lehet, vagy nem lehet alanya bizonyos isteni befolyásnak. A pszichológia diákjai általában egyetértenek abban, hogy a megtérésben három különálló lépést lehet megkülönböztetni, melyeket Ames így ír le: „Először fellép a zavarodottság és szorongás érzése, második a csúcs- és fordulópont, a harmadik pedig az ellankadás, melyet megnyugvás és öröm jeleznek".[289] Meglehetősen általános az egyetértés abban, hogy létezik legalább két elkülönülő típusa a megtérésnek, melyeket különféle módon írnak le. Erről a kétféle megtérésről szólva Starbuck azt mondja, hogy az egyiket erőteljes bűntudat, a másikat a hiányosság, érzése, a bőségesebb élet utáni törekvés és a lelki megvilágosodásra vágyás kíséri. Különbséget tesznek a gyermekkori s a felnőttkori megtérés között, a fokozatos és a hirtelen megtérés között, valamint az értelmi és az érzelmi megtérés

[284] *The Psychology of Religion*, 162. oldal
[285] *The Religious Consciousness*, 123. oldal
[286] *The Spiritual Life,* 140. oldal
[287] *The Varieties of Religious Experience*, 242. oldal
[288] 243. oldal
[289] *The Psychology of Religious Experience*, 242. oldal

között. Ezek nem mások, mint a két elismert típusú megtérés nevei. Miközben a megtérés általánosságban inkább normális megtapasztalásnak tekinthető, néha abnormálisnak tűnik, különösen az ébredések során, ahol beteges jelenséggé válik. Ami a megtérés időpontját illeti, kimutatták, hogy a megtérés nem ugyanazzal a gyakorisággal megy végbe a különböző életkorokban, hanem majdnem a 10 és 25 éves kor közötti időszakban zajlik le, 30 év felett pedig rendkívül ritka. A környezet, a tanultság, valamint a vallásos képzettség mind-mind befolyásolják az előfordulásának természetét és gyakoriságát.

2. EME ELEMZÉSEK KIÉRTÉKELÉSE. A megtérés eme pszichológiai elemzéseinek értékét nem szükséges tagadni. Ostobaság lenne félresöpörni ezeket, mint értéktelen, vagy csekély értékű dolgokat, vagy nem venni őket figyelembe azért, mivel nem veszik kellőképpen számításba a természetfelettit a megtérésben. Ezek örvendetes fényt vetnek bizonyos, az ember életében ható pszichikai törvényekre, vagy egyes jelenségekre, melyek társulnak az ember tudatos életében fellépő lelki válságokhoz, valamint a különféle típusú megtérésekre és az ezeket meghatározó tényezőkre. Mélyítik bepillantásunkat a református teológia által mindig is elismert különféle típusú megtérésekbe, megerősítik meggyőződésünket a megtérésben megjelenő három elemet illetően, s meglehetősen összhangban vannak azzal a teológiai meggyőződéssel, hogy a megtérés a tudatalattiban gyökerezik, bár konkrétan nem hangsúlyozzák ki, sőt egyes esetekben még tagadják is, hogy ennek magyarázata a Szentléleknek a tudatküszöb alatt végzett isteni munkájában – azaz, az újjászületésben rejlik. Ugyanakkor nem szabad túlértékelnünk ezeket az elemzéseket. Egyesek közülük, például James munkája, határozottan egyoldalú, mivel teljességgel a rendkívüli megtérések tanulmányozásán alapszik, amit ő a legérdekesebbeknek tart. Sőt, ezek a tanulmányok nem kerülték el annak veszélyét, hogy a fizikai törvény működésének elképzelését ne vigyék túl messzire a megtérésben, és ne hunyjanak szemet a megtérés fontos folyamatának isteni és természetfeletti oldala felett. James teljességgel úgy foglalkozik a megtéréssel, mint erkölcsi változással, és általános módon úgy határozza meg, mint „azt a fokozatos, vagy hirtelen folyamatot, mely által az addig megosztott, tudatosan rossz, alantasabb és boldogtalan én egyesül, tudatosan helyessé, felsőbbrendűvé és boldoggá válik annak következtében, hogy szilárdabban ragaszkodik a vallásos valóságokhoz”.[290] Mások a megtérést egyszerű természeti folyamatra silányítják le, sőt még materialisztikusan is magyarázzák, mint amit csak fizikai törvények irányítanak. Ők nem mennek le a dolog gyökeréig, amire az eset természeténél fogva nem is képesek, s nem hatolnak be azokba a rejtett mélységekbe, ahonnan a megtérés kiindul. Létezik egy nyilvánvaló tendencia a megtérés régi, ortodox elképzelésének a megkérdőjelezésére, tudománytalannak tekintve azért, mert azt tanítja, hogy az ember vallásos természete csodálatos módon belé ültettetik. Nem fogadják el Isten Igéjének világosságát, következésképpen nincsen mércéjük, mellyel megítélhetnék az élet mélyebb dolgait. Snowden mondja: „Ahogyan néhány pszichológus megpróbálta kidolgozni a lélek pszichológiáját bármiféle lélek nélkül, úgy próbáltak meg egyesek valláspszichológiát alkotni vallás nélkül. S annak következtében, ahogyan bántak vele, a vallás pusztán szubjektív érzéssé, vagy bármiféle objektív valóság nélküli káprázattá párolgott el, s egy efféle valláspszichológia alaptalan és haszontalan mind pszichológiaként, mind vallásként”.[291]

F. A megtérés szerzője

1. ISTEN A MEGTÉRÉS SZERZŐJE. Csak Isten nevezhető a megtérés szerzőjének. Ez a Szentírás világos tanítása. A Zsolt85:5-ben a költő így imádkozik: „Elhárítottad róluk

[290] Idézett mű, 189. oldal
[291] *The Psychology of Religion*, 20. oldal

minden búsulásod, elfordítottad haragod gerjedezését", majd a Jer31:18-ban Efráim így: „téríts meg engem és megtérek, mert te vagy az Úr, az én Istenem". Hasonló ima található a Jeremiás siralmai 5:21-ben. A Csel11:18-ban Péter felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy Isten adott a pogányoknak megtérést az életre. Hasonló kijelentés olvasható a 2Tim2:25-ben. Kettős cselekvés van Istenben a bűnös megtérése során az egyik az erkölcsi, a másik a hiper-fizikális. Általánosságban mondható, hogy Ő a bűnbánatot a törvény eszközeivel munkálja ki, Zsolt19:8, Rm3:20, a hitet pedig az evangélium eszközeivel, Rm10:17. Mégsem választhatjuk külön ezt a kettőt, mert a törvény tartalmazza az evangélium bemutatását is, míg az evangélium megerősíti a törvényt, és annak büntetésével fenyeget, 2Kor5:11. Isten azonban közvetlen, hiper-fizikális módon is munkálkodik a megtérésben. Az élet új alapeleme, mely beültetésre kerül az újjászületett emberbe, nem vezet tudatos cselekedetekre a saját benne rejlő erejénél fogva, hanem csak a Szentlélek megvilágosító és gyümölcsérlelő befolyásán át. V. ö. Jn6:44, Fil2:13. Másként tanítani lutheránus, vagy arminiánus dolog volna.

2. AZ EMBER EGYÜTTMŰKÖDIK A MEGTÉRÉS SORÁN. Jóllehet csakis Isten a megtérés szerzője, nagyon fontos kihangsúlyozni a tényt a hamis passzivitással szemben, hogy a megtérésben van bizonyos együttműködés is az ember részéről. Dr. Kuyper felhívja a figyelmet, hogy az Ószövetségben a *shubh* szó 74-szer használatos az ember cselekedetének elírására, és csak 15-ször a megtérésnek, mint Isten kegyes tettének az ábrázolására. Az Újszövetség a megtérést 26 alkalommal mutatja be az ember cselekedeteként, s csak 2, vagy 3 alkalommal Isten tetteként.[292] Észben kell azonban tartani, hogy az embernek eme cselekedete mindig Istennek az emberben előzetesen elvégzett munkájának eredménye, Jsir5:21, Fil2:13. S hogy az ember aktív a megtérés során, az egészen nyilvánvaló az olyan igeszakaszokból, mint az Ézs55:7, Jer18:11, Ez18:23,32, 33:11, Csel2:38, 17:30 és mások.

G. A megtérés szükségessége

A Biblia abszolút fogalmakban beszél az újjászületés szükségességéről, de nem így a megtérés szükségességéről. Világosan kimondja, hogy „ha valaki újonnan nem születik, nem láthatja az Isten országát", Jn3:3, de nem beszél a megtérés szükségességéről ugyanezen az egyetemes módon, mely nem enged meg semmiféle kivételt. Természetes, hogy azok, akik a kettőt azonosítják egymással, nem engedhetik meg ezt a különbségtételt. Kétségtelenül vannak a Szentírásban igeszakaszok, melyek tartalmaznak megtérésre való felszólítást Isten áldásai élvezésének érdekében, pl. Ez33:11, Ézs55:7, s ezek értelmileg tartalmazzák a megtérés szükségességét azok esetében, akiknek szólnak. Az igeszakasz, mely a legközelebb kerül az abszolút kinyilatkoztatáshoz, a Mt18:3-ban található: „Bizony mondom néktek, ha meg nem tértek és olyanok nem lesztek mint a kis gyermekek, semmiképen nem mentek be a mennyeknek országába". Ám még ebben az esetben is ragaszkodhat valaki ahhoz, hogy ez csak a megszólított személyekre vonatkozik. A Szentírásban található kifejezett vagy sugalmazott buzdítások a megtérésre csak azokhoz jutnak el, akiknek szólnak, s nem szükségszerűen jelentik, hogy mindenkinek át kell mennie a tudatos megtérésen ahhoz, hogy üdvözüljön. Azoknak, akik csecsemőkorban halnak meg, újjá kell születniük az üdvösséghez, ám nem képesek jól megtapasztalni a megtérést, a tudatos elfordulást a bűntől Istenhez. A felnőttek esetében azonban a megtérés abszolút lényeges, ám nem kell megjelennie mindenki életében élesen elkülönülő válságként. Efféle határozott válság rendszerint csakis azok életében várható, akiket a bűn és a szégyen élete után a Szentlélek újjászülő ereje megállít gonosz útjukon és a hatékony elhívás megtérésre visz. Bennük a tudatos ellenségeskedés élete azonnal átalakul az Istennel való barátság életévé. Ezt azonban aligha lehet megtalálni azok életében, akik korai ifjúságuktól fogva az Urat szolgálták, például Keresztelő János, és Timótheus. Ugyanakkor a megtérés minden egyes felnőtt esetében szükséges abban az értelemben, hogy elemeinek,

[292] *Dict. Dogm. de Salute*, 94. oldal

nevezetesen a bűnbánatnak és a hitnek jelen kell lenni az életükben. Ez azt jelenti, hogy valamilyen formában meg kell tapasztalniuk a megtérés lényegét.

H. A megtérés viszonya az üdvözítő folyamat más szakaszaival

1. AZ ÚJJÁSZÜLETÉSSEL. Ezt már bizonyos fokig említettük. Az „újjászületés" és a „megtérés" szavakat egyesek egymás szinonimáiként használják. Mégis, napjaink teológiájában ezek általában különböző, bár egymással szoros összefüggésben álló dolgokat írnak le. Az újjászületés során beültetett új élet eleme aktív kifejeződésre a bűnös tudatos életében akkor jut, mikor az illető megtér. A változás, ami a tudatalattiban ment végbe az újjászületés során, a megtérésben kerül át a tudatos életbe. Logikusan tehát a megtérés követi az újjászületést. Azoknak az életében, akik csecsemőkorban születnek újjá, szükségszerűen fennáll egy időszakos elkülönülés a kettő között, de azok esetében, akik a felnőttkorba lépés után születnek újjá, a kettő általában egybeesik. Az újjászületésben a bűnös teljességgel passzív, a megtérésben passzív is, aktív is egyszerre. Az előbbi soha meg nem ismételhető, a másik bizonyos fokig igen, de a *conversio actualis prima* csak egyetlen egyszer történik meg.

2. A HATÉKONY ELHÍVÁSSAL. A megtérés a belső elhívás közvetlen eredménye. Mint az emberben levő hatás, a belső elhívás és a megtérés kezdete ténylegesen egybeesnek. A helyzet nem az, hogy Isten elhívja a bűnöst, aztán a bűnös a saját erejénél fogva Istenhez fordul. Pontosan a belső elhívás során ébred az ember annak tudatára, hogy Isten a megtérést munkálja benne. A ténylegesen megtért ember mindvégig érzi, hogy megtérése Isten munkája. Ez különbözteti őt meg attól az embertől, akinek a szándéka a felszínes erkölcsi javulás. Utóbbira a saját erejéből is képes.

3. A HITHEZ. Mint már jeleztük, a megtérés bűnbánatból és hitből áll, így a hit valóban része a megtérésnek. Itt azonban mégiscsak különbséget kell tennünk. Kétféle igazi hit létezik, mindkettőnek külön-külön tárgya van, nevezetesen: (a) Istennek a megváltásról adott kijelentése igazságának elismerése, nem pusztán elkülönített történelmi értelemben, hanem olyan valóságként, amely büntetlenül nem hagyható figyelmen kívül, mivel alapvető módon befolyásolja az életet; és (b) a Jézus Krisztusban felkínált üdvösség elismerése és elfogadása, ami az üdvözítő hit a szó helyes értelmében. Kétségtelen, hogy a hit az előző értelemben azonnal jelen van a megtérésben. A Szentlélek úgy láttatja meg a bűnössel az igazságot, ahogyan az ő életére vonatkozik, így „meggyőződésre" jut, azaz tudatára ébred a bűnének. Egy ideig azonban maradhat ebben az állapotban, ezért nehéz megmondani, hogy az üdvözítő hit, azaz a bizalom Krisztusban az üdvösségre milyen mértékben van azonnal jelen a megtérésben. Kétségtelen, hogy logikailag a bűnbánat és a bűntudat megelőzi azt a hitet, amely bizakodó szeretettel átadja magát Krisztusnak.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Beza miért tartotta jobbnak a megtérést *resipiscentia*-nak, mintsem *poenitentia*-nak nevezni? Miért nem megfelelő a „bűnbánat" kifejezés a megtérés elképzelésének kifejezésére? Miben különbözött Luthernek a bűnbánatról alkotott elképzelése Kálvinétól? Vajon a megtérést mindig megelőzi a „bűnről való meggyőződés"? Beszélhetünk-e megelőző kegyelemről a megtérés vonatkozásában? Vajon a megtérés azonnali cselekedet, vagy folyamat? Mit értünk a „napi megtérés" kifejezés alatt? Mi a helyes nézet a megtérés szükségességét illetően? Vajon a szövetségi igehirdetés hajlik a megtérésre való felhívás elhallgattatására? Mi a megtérés metodista elképzelése? Helyeslendőek-e az ébredési összejövetelek módszerei? Mi a helyzet a megtérések tartós jellegével, mellyel dicsekednek? Vajon a megtérés pszichológiájának statisztikái adnak erről bármiféle információt?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet, 127-181. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Salute*, 93-97. oldal, ugyanő, *Het Werk van den Heiligen Geest*, II. kötet 197-203. oldal, A. A. Hodge *Outlines of Theology*, 487-495. oldal, Strong, *Syst. Theol*. 829-849. oldal, McPherson, *Chr. Dogm.* 393-397. oldal, Shedd, *Dogm. Theol*. II. kötet 529-537. oldal, Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* II. kötet 38-384. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol*. 249-258. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. IV. kötet 66-81. oldal, Pope, *Chr. Dogm*. II. kötet 367-376. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Church*, 465-466, 470-484. oldal, Drummond, *Studies in Chr. Doct.* 488-491. oldal, Macintosh,

Theology as an Empirical Science, 134-136. oldal, Mastricht, *Godgeleerheit*, IV. 4, Walden, *The Great Meaning of Metanoia*, Jackson, *The Fact of Conversion,* Coe, *The Spiritual Life*, Starbuck, *The Psychology of Religion*, James, *The Varieties of Religious Experience,*189-258. oldal, Ames, *The Psychology of Religious Experience*, 257-276. oldal, Clark, *The Psychology of Religious Awakening* Pratt, *The Religious Consciousness*, 122-164. oldal, Steven, *The Psychology of Christian* Soul, 142-298. oldal, Hughes, *The New Psychology of Religious Experience*, 213-241. oldal, Snowden, *The Psychology of Religion,* 143-199. oldal.

VIII. A hit

Az előző fejezet a megtéréssel foglalkozott általánosságban, s rövid leírását adta a megtérés negatív elemének, nevezetesen a bűnbánatnak. Ezt a fejezetet a pozitív elem elemzésének szenteljük, ami a hit. Ennek akkora központi fontossága van a szoteriológiában, hogy külön vizsgálatot érdemel. Legjobb ezen a ponton elkezdeni, s nemcsak azért, mert a hit a megtérés része, hanem mert közreműködően társul a megszentelődéshez. Elemzése természetes átmenetet képez a *hit által* való megigazulás tantételéhez.

A. A hit bibliai kifejezései

1. AZ ÓSZÖVETSÉGI KIFEJEZÉSEK ÉS JELENTÉSÜK. Az Ószövetségben nincs a hitnek megfelelő főnév, hacsak az *emunah* szót nem tekintjük annak a Hab2:4-ben. Ez a szó közönségesen „hűséget" jelent, 5Mőz32:4, Zsolt36:6, 37:3, 40:12, de a mód, ahogyan Habakuk kijelentését az Újszövetségben alkalmazzák, Rm1:17, Gal3:11, Zsid10:38, látszólag azt jelzi, hogy a próféta a hitet értette a kifejezés alatt. A legszokásosabb ószövetségi szava a „hinni" igének a *he'emin*, ennek *hifil* formája az *'aman. Paal*-ban (*qal*) jelentése „gondozni", vagy táplálni, *nifál*-ban „szilárdnak lenni", vagy „rendületlennek", „állhatatosnak", végül *hifil* alakban „rendületlennek tekinteni", „igaznak venni", vagy „hinni". A szó a *bét*, vagy *lámed* elöljárószavakkal együtt szerepel. Az előbbivel együttesen nyilvánvalóan egy személybe, dologba, vagy bizonyságtételbe vetett meggyőződéses bizalomra utal, míg az utóbbival együtt kiemeli egy bizonyságtétel elfogadását, melyet igaznak tekintenek. Fontossági sorrendben a következő szó a *batach,* mely együtt szerepel a *bét*-tel, jelentése „bízni –ban, -ben", „rátámaszkodni", vagy „bizalommal viseltetni". Nem az értelmi hozzájárulás elemét hangsúlyozza ki, hanem inkább a meggyőződéses bizalomét. A *he'emin*-től eltérően, amit rendszerint a *pisteuo* szóval fordítanak a Septaguintában, ennek a szónak a megfelelője az *elpiso*, vagy a *peithomai*. Az ember, aki bízik Istenben az a személy, aki minden jelenkori és jövőbeni reménységét Belé veti. Létezik még egy szó, nevezetesen a *chazah*, mely ritkábban használatos, s jelentése „elrejteni valakinek az énjét", vagy „menedékbe futni". Ebben a bizalmi elem szintén világosan az előtérben áll.

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGI KIFEJEZÉSEK ÉS JELENTÉSÜK. Az egész Újszövetségen át két szó használatos, nevezetesen a *pistis*, valamint az ebből származtatott ige, a *pisteuein*. Ezeknek nem mindig pontosan ugyanaz a jelentése.

a. *A pistis különféle jelentései*. (1) *A klasszikus görögben*. A *pistis* szónak két jelentése van a klasszikus görögben. Jelenti (a) a meggyőződést, mely egy személybe és a bizonyságtételébe vetett bizalmon alapszik, amely mint ilyen, különbözik a személyes vizsgálatokon alapuló ismerettől; és (b) magát a bizalmat, melyen ez a fajta meggyőződés alapszik. Ez több, mint a puszta értelmi meggyőződés arról, hogy az illető megbízható: előfeltételezi a bizalom tárgyával való személyes viszonyt, az illető énjének rokonszenvét a másikkal a bizalomhoz. A görögök rendszerint nem használták a szót ebben az értelemben az isteneikkel való viszonyuk kifejezésére, mert őket ellenségeseknek tekintették az emberek iránt, így inkább a félelem, semmint a bizalom tárgyainak. (2) *A Septaguintában.* Az átmenet a *pistis* szó használatától a klasszikus görögben az újszövetségi használathoz, melyben a „meggyőződés", vagy a „bizalom" a legfontosabb, jobban megtalálható abban, ahogyan a Septaguinta a *pisteuein* igét használja, mint abban, ahogyan a *pistis* főnevet, ami mindössze egyszer fordul elő olyan értelemben, ami hasonlít az újszövetségi használatára. A *pisteuein* ige általában a *he'emin* fordítására szolgál, így a hit elképzelését fejezi ki mind Isten Igéje igaz voltának elismerését, mind a Belé vetett meggyőződéses bizalmat. (3) *Az Újszövetségben*. Létezik néhány példája, mikor a szó passzív jelentéssel bír, azaz „hűség", vagy „ragaszkodás",

ami a szokásos jelentése az Ószövetségben, Rm3:3, Gal5:22, Tit2:10. Általában azonban aktív értelemben használatos. Az alábbi speciális jelentéseket kell megkülönböztetni: (a) értelmi hit, vagy meggyőződés, ami valaki más bizonyságtételén alapszik, következésképpen inkább az ebbe vetett bizalmon, semmint a személyes vizsgálódáson alapszik, Fil1:27, 2Kor4:13, 2Thessz2:13, s különösen János írásai; és (b) jóhiszemű bizalom, vagy meggyőződés Istenben, vagy konkrétabban Krisztusban, a bűntől való megváltás és a jövőbeni áldottság kilátásával. Így van különösen Pál leveleiben, Rm3:22,25, 5:1-2, 9:30,32, Gal2:16, Ef2:8, 3:12 és sok más igeszakasz. Ezt a bizalmat meg kell különböztetni attól, amin az (a) pontban említett értelmi hit nyugszik. A hit egymást követő fázisainak rendje a következő: (a) általános meggyőződés Istenben és Krisztusban; (b) bizonyságtételük elfogadása ennek alapján; és (c) engedelmesség Krisztusnak, és bizalom Iránta a lélek üdvösségére. Konkrétan az utóbit nevezik üdvözítő hitnek.

b. *A pisteuein különböző szerkezetei és jelentésük*. A következő szerkezetekkel találkozunk: (1) *Pisteuein részeshatározóval*. Ez általában hívő hozzájárulást jelent. Ha az objektum egy személy, akkor valamelyest tömör értelemben használatos, magában foglalván az odaadó, hívő bizalom mélységesen vallásos elképzelését. Ha az objektum egy dolog, az rendszerint Isten Igéje, s mikor egy személy, az általában vagy Isten, vagy Krisztus, Jn4:50, 5:47, Csel16:34, Rm4:3, 2Tim1:12. (2) *Pisteuein, amit a hoti követ*. Ebben a szerkezetben kötőszó általában annak bemutatására szolgál, amit hisznek. Egészében véve ez a szerkezet gyengébb, mint az előző. A húsz igeszakaszban, ahol megtalálható, tizennégy János írásaiban szerepel. Egyes esetekben a dolog, amiben hisznek, aligha tartozik a vallás szférájába, Jn9:18, Csel9:26, míg néhány más esetben határozottan szoteriológiai jelentéssel bír, Mt9:28, Rm10:9, 1Thessz4:14. (3) *Pisteuein elöljárószavakkal*. Itt a szó mélyebb jelentése, azaz a szilárd, határozott bizalom jut teljességgel érvényre. A következő szerkezetek jönnek szóba: (a) *Szerkezet en-nel*. Ez a leggyakoribb szerkezet a Septaguintában, viszont csaknem teljesen hiányzik az Újszövetségből. Az egyetlen bizonyos előfordulás a Mk1:15, ahol a tárgy az evangélium. Más lehetséges előfordulások a Jn3:15, Ef1:13, ahol a tárgy Krisztus lenne. Ennek a szerkezetnek a következtetett értelme a szilárdan rögzített meggyőződés a hit tárgyát illetően. (b) *Szerkezet az epi-vel és részeshatározóval*. Ez csak az Ézs28:16 idézésénél szerepel, ami három igeszakaszban fordul elő, nevezetesen a Rm9:33-ban, 10:11-ben és az 1Pt2:6-ban, továbbá a Lk24:35-ben és az 1Tim1:16-ban. Ez a szilárd és nyugodt bizakodás elképzelését fejezi ki, a hit tárgyába vetett bizalmat. (c) *Szerkezet az epi-vel és tárgyesettel*. Ez hét alkalommal használatos az Újszövetségben. Egyes esetekben a tárgy a lélek megmentésében a Krisztusban tevékenykedő Isten, minden más esetben pedig Krisztus. Ez a szerkezet magában foglalja az erkölcsi indíttatást, a mentális beállítottságot a tárgy felé. A fő jelentése a meggyőződéses bizalommal való odafordulás Jézus Krisztushoz. (d) *Szerkezet az eis-szel*. Ez az Újszövetségben a legjellegzetesebb szerkezet. Ez negyvennégy alkalommal fordul elő. Mintegy tizennégy ezek közül Jánosnál, a többi Pálnál. Ennek a szerkezetnek nagyon tömör jelentése van, ami nem más, mint „a bizalom abszolút áthelyezése önmagunkról valaki másra, a teljes önátadás Istennek”. V. ö. Jn2:11, 3:16,18,36, 4:39, 14:1, Rm10:14, Gal2:16, Fil1:29.

B. A hit tevékenységének leírására használatos jelképes kifejezések

A hit tevékenységének különféle jelképes kifejezései vannak a Szentírásban. Az alábbiak közülük a legfontosabbak:

1. Amelyek a Jézusra nézésről szólnak, Jn3:14-15 (v. ö. 4Móz321:9). Ez egy nagyon megfelelő kifejezés, mert magában foglalja a hit különböző elemeit, különösen mikor utal a valakire való határozott feltekintésre, mint az említett igeszakaszban is. Szerepel benne az észlelés eleme (intellektuális elem), a szem szándékos rászegezése a tárgyra (akarati elem),

valamint a bizonyos fokú megelégedettség, amiről ez az összpontosítás tanúskodik (érzelmi elem).

2. Éhezéssel és szomjazással, evéssel és ivással is jelképezik, Mt5:6, Jn6:50-58, 4:14. Mikor az emberek valóban éhesek és szomjasak lelkileg, érzik, hogy valami hiányzik neki, tudatában vannak a hiányzó dolog kötelező jellegének, s keresik, hogy hol szerezhetnék azt meg. Mindez a hit tevékenységének jellegzetessége. Az evésben és az ivásban nemcsak arra a meggyőződésre jutunk, hogy a szükséges étel és ital rendelkezésre áll, hanem arra a bizakodó várakozásra is, hogy ezek megelégítenek minket. Hasonlóképpen, ha hit által magunkévá tesszük Krisztust, akkor bizonyos fokig arról is meg vagyunk győződve, hogy Ő üdvözíteni fog minket.

3. Végül, ott vannak a Krisztushoz való jövetelnek és az Ő befogadásának jelképei, Jn5:40, 7:37 (v. ö. 38), 6:44-45. A Jézushoz jövetel képe a hitet, mint cselekedetet festi le, melynek során az ember elfordul önmagától és a saját érdemeitől annak érdekében, hogy felöltöztethessen Jézus Krisztus igazságosságával; Krisztus átvételének képe pedig kihangsúlyozza a tényt, hogy a hit egy befogadó szerv.

C. A hit tantétele a történelemben

1. A REFORMÁCIÓ ELŐTT. A keresztyén egyház legkorábbi idejétől fogva a hit a vezetői elméjében mindig is az üdvösség nagy feltételeként lépett elő. Mellette a bűnbánat is hamarosan szembetűnővé vált. Ugyanakkor először keveset foglalkoztak a hit természetével, és csak kevéssé értették a hit viszonyát az *ordo salutis* többi részével. Nem létezett a hit meghatározása sem. Jóllehet létezett egy arra irányuló tendencia, hogy a „hitet” abban az értelemben használják, ami a bizonyságtétel igazságának elfogadását jelenti, időnként azonban mélyebb értelemben is használták, hogy magában foglalja az intellektuálisan átvett igazságnak való önátadást is. Az alexandriaiak szembeállították egymással a *pistis*-t és a *gnosis*-t, előbbit elsősorban kezdeti és tökéletlen tudásnak tekintvén. Tertullianus kihangsúlyozta a tényt, hogy a hit a tekintély alapján fogad el valamit, s nem azért, mert az emberi gondolkodás alátámasztja azt. Ő objektív értelemben is használta a kifejezést, annak megjelölésére, amit el kell hinni – ez a *regula fidei*. Egészen Ágostonig csak kevés figyelmet fordítottak a hit természetére, jóllehet mindig elismerték, hogy ez a fő eszköze az üdvösség elfogadásának. Ágoston azonban több megfontolásra méltatta a dolgot. A hitről több értelemben is beszélt. Néha nem tekintette többnek, mint az igazság értelemmel történő elismerésének. Az evangéliumi, vagy megigazító hitet azonban úgy fogta fel, mint ami tartalmazza az önátadás és szeretet elemét is. Ez a hit a szeretetben tökéletesedett és így vált a jócselekedetek alapelemévé. Nem rendelkezett azonban a helyes elképzeléssel a hit és a megigazulás közötti viszonyról. Ez részben amiatt a tény miatt volt így, mert nem tett gondos különbséget a megigazulás és a megszentelődés között. A hitnek az Ágostonéhoz viszonyítottan mélyebb elképzelését az Egyház általánosságban nem osztotta. Létezett egy tendencia a hit és az ortodoxia összekeverésére, azaz, egyfajta ortodox hit fenntartására. A skolasztikusok különbséget tettek a *fides informis*, az Egyház által tanított igazságok pusztán értelmi elfogadása, valamint a *fides formata* (*charitate*), azaz a szeretet által tájékozott (jellegzetes formát öltött) hit között, s csak az utóbbit tekintették a megigazító hitnek, mert ez foglalja magában a kegyelem beömlesztését. Csak mint *fides formata* aktivizálódik a hit a jóra, és válik a teológiai erények közül a legelsővé, mely által az ember a helyes viszonyba kerül Istennel. Szigorúan szólva a szeretet az, mely által a megigazító hit tökéletesedik. Azaz, a hitben magában lefektették az alapját az emberi érdemeknek. Az ember nem kizárólagosan Krisztus érdemeinek neki való tulajdonítása következtében igazul meg, hanem az öröklött kegyelem által is. Aquinói Tamás úgy határozza meg a hit erényét, mint „az elme szokását, melynek okából az örökélet kezdete megvan bennünk, mivelhogy ráveszi az értelmet, hogy elfogadja a láthatatlan dolgokat”.

2. A REFORMÁCIÓ UTÁN. Miközben a római katolikusok kihangsúlyozták a tényt, hogy az üdvözítő hit pusztán csak egyetértés és megvan a maga helye az értelemben, a reformátusok általában úgy tekintették, mint *fiducia*-t (bizalmat), melynek a helye az akaratban van. A hit elemeinek viszonylagos fontossága tekintetében azonban még a protestánsok között is véleménykülönbségek álltak fenn. Egyesek Kálvin meghatározását többre tartották, mint ami a Heidelbergi Kátéban szerepel. Kálvin mondja: „Most már tehát helyesen határozhatjuk meg a hitet, ha azt mondjuk, hogy Isten irántunk való jóakaratának erős és biztos megismerése, amelyet, miután a Krisztusban való ingyenes ígéret igazságán alapul, a Szentlélek nyilatkoztat ki a mi elménknek és pecsétel meg szíveinkben".[293] A Heidelbergi káté viszont behozza a meggyőződés elemét is, mikor megválaszolja a „Mi az igaz hit?" kérdést az alábbiak szerint: „Az igaz hit nemcsak oly biztos ismeret, amelynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az Ő Igéjében nekünk kijelentett, hanem azon felül még az a szívbéli bizodalom is, amelyet a Szentlélek az evangélium által gerjeszt bennem, hogy Isten nemcsak másoknak, hanem nekem is bűnbocsánatot, örök igazságot és üdvösséget ajándékoz az Ő ingyen kegyelméből, egyedül a Krisztus érdeméért".[294] Egészen nyilvánvaló azonban az összefüggésből, hogy Kálvin beleérti a meggyőződés elemét az „erős és biztos megismerésbe", melyről beszél. Beszélvén a bátorságról, mellyel imában megközelíthetjük Istent, még ezt is mondja, „Ez a bátorság azonban az isteni jóindulatba és az üdvösségbe vetett erős bizodalomból származik. S ez annyira igaz, hogy igen gyakran a hit szót használják a bizodalom helyett".[295] Abszolút elveti ama tanítók feltételezését, akik „a hitet puszta beleegyezéssé akarják tenni, mely által minden ember, még az is, ki Istent megveti, elnyeri azt, amit a Szentírás kinyilvánít".[296] Van azonban még egy ennél is fontosabb különbség a reformátusok és a skolasztikusok hitről alkotott elképzelése között. Utóbbiak elismertek valamiféle valós, sőt érdemszerző hatékonyságot (*meritum ex congruo*) magában a hitben a megigazulásra való hajlamban, illetve annak kieszközlésében, illetve megszerzésében. A reformátorok viszont egyhangúan és konkrétan tanították, hogy a megigazító hit nem igazít meg semmiféle saját érdemszerző, vagy benne rejlő hatékonysággal, hanem csak mint eszköz annak átvételében, vagy megragadásában, amit Isten biztosított Krisztus érdemeiben. Elsősorban úgy tekintettek erre a hitre, mint Isten ajándékára, s csak másodlagosan úgy, mint az ember tevékenységére az Istentől való függőségben. Az arminiánusok katolizáló hajlamot mutattak, mikor úgy fogták fel a hitet, mint az ember érdemszerző munkáját, aminek alapján Isten kegyeibe fogadtatik. Schleiermacher, a modern teológia atyja alig említi az üdvözítő hitet és semmit sem tud a hitről, mint az Istenbe vetett gyermeki bizalomról. Azt mondja, hogy a hit „nem más, mint lelki szükségeink Krisztus által való kielégítésének kezdeti tapasztalata". Ez egy új pszichológiai megtapasztalás, új tudat, mely az érzésekben, s nem Krisztusban, vagy bármely tantételben, hanem a Végtelennel, a dolgok Egészével való harmóniában gyökerezik, amiben a lélek Istenre talál. Ritschl egyetértett Schleiermacherrel annyiban, hogy vallotta, a hit az isteni valósággal való kapcsolat eredményeképpen pattan elő, de annak tárgyát nem valamely eszmében, vagy tantételben, nem a dolgok egészében, hanem Krisztusnak, mint Isten felsőbbrendű kijelentésének a Személyében találja meg. Ez nem passzív beleegyezés, hanem aktív alkotóelem. Benne az ember a sajátjává teszi Isten önérdekét, azaz Isten országát, elkezd munkálkodni ezért az országért, és ezt cselekedve megtalálja az üdvösséget. Schleiermacher és Ritschl nézetei jellemzik a modern liberális teológia nagy részét. A hit ebben a teológiában nem egy mennyből kimunkált megtapasztalás, hanem ember által elért eredmény; nem pusztán egy ajándék átvétele, hanem érdemszerző cselekedet; nem egy tantétel elfogadása, hanem „Krisztus Mester megalkotása" egy kísérlet során, melyben az ember a saját életét megpróbálja Krisztus példájára alakítani. Ezt a nézetet azonban jelentős szembenállással fogadták a válságteológiában, amelyik kihangsúlyozza a

[293] *Institúció*, III. 2:7.
[294] 21. kérdés
[295] Ugyanott, III. 2:15
[296] Ugyanott, III. 2:8

tényt, hogy az üdvözítő hit sohasem pusztán természetes pszichológiai megtapasztalás, szigorúan szólva inkább Isten, semmint az ember cselekedete, s önmagában pusztán egy *hohlraum* (légüres tér), mely meglehetősen képtelen az üdvösség befolyásolására. Barth és Brunner a hitet egyszerűen az emberben az Isten által kimunkált, az Isten Igéjére Krisztusban, azaz nem annyira valamely tantételre, mint inkább az isteni parancsra, vagy a megváltás munkájában levő isteni cselekedetre adott isteni válasznak tekintik. Ez a helyeslő válasz, az „igen" Isten hívására, az „igen", melyet Maga Isten erőszakol ki.

D. A hit elképzelése a Szentírásban

1. AZ ÓSZÖVETSÉGBEN. Nyilvánvaló, hogy az újszövetségi írók abban, hogy kihangsúlyozták a hitet, mint a vallásos élet alapját, nem voltak tudatában, hogy talajt váltottak és eltávolodtak az ószövetségi ábrázolástól. Ők Ábrahámot minden igazi hívő példaképének tekintették (Rm4, Gal3, Zsid11, Jak2), valamint azokat, akik hitből vannak, Ábrahám igazi fiainak (Rm2:28.29, 4:12,16, Gal3:9). A hitet soha nem tekintették az új szövetség újdonságának, s nem is tettek semmi különbséget a két szövetség hite között. Fennáll a folytonosság érzete, s hit kinyilvánítását egyformának tekintették mindkét szövetségben, Jn5:46, 12:38-39, Hab2:4, Rm1:17, 10:16, Gal3:11, Zsid10:38. Mindkét Szövetségen belül a hit az Isten, nem pusztán mint a lélek számára a legjobb, hanem mint a bűnös kegyelmes Megváltója iránti radikális elkötelezettség. Az egyetlen különbség, ami meglátszik, a megváltás progresszív munkájának a következménye, s ez többé-kevésbé világos magának az Ószövetségnek a korlátain belül is.

a. *A patriarchális korban.* Az Ószövetség kezdeti szakaszán csak keveset olvasunk az üdvösség útjának elvont kijelentésével kapcsolatosan. A pátriárkák vallásának lényege a cselekedetekben mutattatik be nekünk. Isten ígérete áll az előtérben, s Ábrahám esetében ez azt a célt szolgálja, hogy kiemelje az elképzelést: az erre adott helyes válasz a hit. Noé egész életét meghatározta az Istenbe és az Ő ígéreteibe vetett bizalom, de különösen Ábrahám az, aki tipikus hívőként olyan példaképpen áll előttünk: odaszánja magát Istennek az ígéreteibe vetett rendíthetetlen hittel és megigazul a hit által.

b. *A törvény korszakában*. A törvényadás nem eredményezett alapvető változást Izrael vallásában, hanem csak pusztán annak külső formáját változtatta meg. A törvényt nem helyettesítette az ígéret; s a hitet sem túrták ki a helyéről a cselekedetek. Sok izraelita valóban paragrafusrágó szellemben tekintett a törvényre és az üdvösségre vonatkozó követelésük alapját megpróbálták annak, mint a külső előírások gyűjteményének az aprólékosságig menő betartásában megtalálni. Ám azok esetében, akik megértették annak valódi természetét, akik érezték a törvény bensőségességét és lelkiségét, azoknál a bűnérzet elmélyítésére és annak a meggyőződésnek a fokozására szolgált, hogy az üdvösség csak Isten kegyelméből várható. Egyre jobban meglátszott, hogy a tényleges kegyesség lényege az üdvösség Istenébe vetett meggyőződéses bizalomban rejlik. Míg az Ószövetség világosan kihangsúlyozza az Úr félelmét, sok-sok kifejezés, például remélni, bízni, menedéket keresni Istenben, Rá nézni, Tőle függeni, szívvel Hozzá kötődni, és Hozzá ragaszkodni – teljességgel nyilvánvalóvá tették, hogy ez a félelem nem gyávaság, hanem gyermeki, tisztelettudó félelem, s kihangsúlyozzák annak az Isten iránti szerető odaszánásnak a szükségességét, ami az üdvözítő hit lényege. A hit még a törvény korszakában is megkülönböztetetten szoteriológiai, s a messiási üdvösségre néz előre. Ez az üdvösség Istenében vetett bizalom, s szilárd meggyőződés az Ő ígéreteiről a jövőt illetően.

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN. Mikor eljött a Messiás a próféciák beteljesedéseként és elhozta a remélt üdvösséget, szükségessé vált az Isten kijelentését közvetítő eszközök számára, hogy Isten népének figyelmét ráirányítsák az ő Megváltójuk személyére. Ez annál is inkább szükséges volt annak a ténynek a fényében, hogy a beteljesedés olyan formában következett be, amit sokan nem vártak, s látszólag nem is állt összhangban az ígéretekkel.

a. *Az Evangéliumokban*. A Jézusba, mint a megígért és remélt Megváltóba vetett hit megkövetelése úgy jelent meg, mint az új korszakra jellemző valami. „Hinni” annyit jelentett, mint keresztyénné válni. Ez a követelmény látszólag szakadékot vont az ószövetségi és az újszövetségi korok közé. Utóbbi beköszöntét még „a hit eljövetelének” is nevezték, Gal3:23,25. Az evangéliumok jellegzetessége, hogy bennük Jézus állandóan a hit tárgyaként kínálja Magát, s ebben a vonatkozásban a lélek legfontosabb érdekeltségeként. János evangéliuma jobban kiemeli a hit eme legfontosabb összetevőjét, mint a szinoptikus evangéliumok.

b. *Az Apostolok cselekedeteiben*. Az Apostolok cselekedeteiben a hit ugyanabban az általános értelemben követeltetik meg. Az apostolok prédikálása által az emberek a Krisztusba vetett hitnek való engedelmességre szólíttatnak fel, s ez a hit válik az új közösség formáló alapelemévé. Különféle tendenciák alakultak ki az Egyházban és ezek a hittel való foglalkozás különböző módszereit alakították ki, amelyek az újszövetségi írásokban váltak nyilvánvalókká.

c. *Jakab levelében*. Jakabnak meg kellett rónia azt a zsidó hajlamot, mely úgy fogta fel a hitet, mint Istennek tetsző, pusztán intellektuális egyetértést az igazsággal, azt a hitet, mely nem teremte meg a megfelelő gyümölcsöket. Az ő elképzelése a megigazító hitről nem tér el Pálétól, de kihangsúlyozza a tényt, hogy a hitnek jócselekedetekben kell megnyilvánulnia. Ha ez nem történik meg, akkor az a hit halott hit, így valójában nem is létezik.

d. *Pál leveleiben*. Pálnak különösen a zsidó gondolkodás meggyökeresedett törvényeskedésével kellett megküzdenie. A zsidó a törvény igazságos mivoltával dicsekedett. Következésképpen Pálnak érvényesítenie kellett a hit, mint az üdvösség egyetlen eszközének a helyét. Miközben ezt tette, hosszasan beszélt Krisztusról, mint a hit tárgyáról, mivel a hit csakis ettől a tárgyától nyeri a hatékonyságát. A hit csak azért tesz igazzá és üdvözít, mert Jézus Krisztust ragadja meg.

e. *A zsidókhoz írott levélben*. A zsidókhoz írott levél szerzője Krisztust szintén az üdvözítő hit helyes tárgyának tartja, s azt tanítja, hogy nincs megigazulás, csak a hiten keresztül, 10:38, 11:7. Ám a veszély, melytől a levél szerzőjének óvnia kellett, nem a hitből a cselekedetekbe való beleesés, hanem inkább a hitből a kétségbeesésbe esés veszélye volt. Úgy beszél a hitről, mint ami „a reménylett dolgoknak valósága, és a nem látott dolgokról való meggyőződés”, 11:1. Buzdítja az olvasókat a hit magatartására, ami lehetővé teszi a számukra, hogy felemelkedjenek a láthatóktól a láthatatlanokhoz, a jelenből a jövőbe, a mulandótól az örökkévalóhoz, s lehetővé teszi a számukra a kitartást is a szenvedések közepette.

f. *Péter leveleiben*. Péter szintén azt írja az olvasóinak, hogy az elcsüggedés veszélyébe kerültek, jóllehet nem estek vissza a judaizmusba. A körülmények, melyek között találták magukat, arra késztették, hogy különös figyelmet fordítson a hit és a beteljesedett üdvösség viszonyára annak érdekében, hogy serkentse szíveikben azt a reménységet, mely majd megtartja őket a jelen megpróbáltatásaikban, a láthatatlan és örökkévaló dicsőség reménységét. A második levél kihangsúlyozza a hit ismeretének fontosságát az uralkodó hibákkal szembeni védelem gyanánt.

g. *János leveleiben*. Jánosnak a kezdődő gnoszticizmussal kellett felvenni a küzdelmet, mely hamis módon felmagasztalta a tudást (*gnózist*) és lenézte az egyszerű hitet. Előbbiről azt feltételezték, hogy sokkal nagyobb áldottságot eredményez, mint az utóbbi. Ezért János hatásosan érvel a hit áldásainak felnagyítása végett. Nem annyira a jövőbeni örökség bizonyosságához és dicsőségéhez ragaszkodik, amit a hit biztosít be, hanem inkább az üdvösség jelenkori élvezetének teljességéhez, amit elhoz. A hit magában foglalja a szilárd bizonyosságot és a hívőket azonnal az új élet és az örök üdvösség birtokosaivá teszi. Emellett János azt a tényt sem hanyagolja el, hogy a jövőbe is kinyúlik.

E. A hit általánosságban

A „hit” nem kizárólagosan vallásos és teológiai kifejezés. Gyakorta általános és nem vallásos értelemben használatos, s így több jelentéssel is bír. A kifejezés alábbi használatai különös figyelmet érdemelnek. Jelentheti:

1. A HITET, AMI KISSÉ TÖBB, MINT PUSZTA VÉLEMÉNY. A „hit” szó időnként laza és népies értelemben használatos arra az igazságra való rábeszélés jelölésére, mely több, mint puszta vélemény, de kevesebb, mint tudás. Még Locke is úgy határozta meg a hitet, mint „az elme hozzájárulását ahhoz az állításhoz, ami valószínűleg, de nem bizonyosan igaz”. Népies nyelven gyakorta mondjuk arról, ami nem abszolút bizonyos, de amiről ugyanakkor érezzük, hogy igaznak kell elismerni: „Hiszem, de nem vagyok benne biztos”. Következésképpen egyes filozófusok a hit megkülönböztető jellegét az általa adott bizonyosság alacsonyabb fokában találták meg – Locke, Hume, Kant és mások.

2. A HITET, MINT KÖZVETLEN BIZONYOSSÁGOT. A tudománnyal kapcsolatosan a hitről gyakran úgy beszélnek, mint *közvetlen* bizonyosságról. Van bizonyosság, melyet az ember a megfigyelés, a tapasztalat és a logikai következtetés eszközeivel szerez, de van intuitív bizonyosság is. Minden tudományban léteznek alaptételek, melyeket nem lehet bemutatni, s intuitív meggyőződések, melyeket nem megfigyeléssel, vagy logikai következtetéssel szereztek. Dr. Bavinck mondja. „Het gebied der onmiddelijke zekerheid is veel grooter dan dat der demonstratieve, en deze laatste is altijd weer op de eerste gebouwd, en staat en valt met deze. Ook is deze intuitieve zekerheid niet minder maar grooter dan die, welke langs den weg van waarneming en logische demonstratie verkregen wordt”. A közvetlen bizonyosság szférája nagyobb, mint a bebizonyítható bizonyosságé. Mindkét esetben azonban az említett hitet kizárólagosan az értelem tevékenységének tekintjük.

3. A HITET, MELY BIZONYSÁGTÉTELEN ALAPSZIK, ÉS AMELYBEN BIZALOM IS VAN. A szokásos szóhasználatban a „hit” szót gyakorta annak a meggyőződésnek a jelölésére használjuk, hogy a másik ember bizonyságtétele igaz, s hogy amit megígér, az meglesz, s ez a meggyőződés csakis az illető elismert szavahihetőségén és hűségén alapszik. Valójában ez a hittel való elfogadása annak, amit mond annak a meggyőződésnek az alapján, amit sugall. S ez a hit, ez a bizalmon alapuló meggyőződés gyakorta vezet további meggyőződéshez: a bizalomhoz egy barátban a szükség idején, a bizalomhoz a doktor gyógyító képességeiben a betegség idején, és így tovább. Ebben az esetben a hit több, mint csupán az értelem dolga. Az akarat is színre lép, s a bizalom eleme előtérbe kerül.

F. A hit vallásos értelemben, konkrétan az üdvözítő hit

A hit megkülönböztető jellemzőjét teológiai értelemben nem mindig egy és ugyanazon módon fejtették ki. Ez nyilvánvalóvá válik, ha megvizsgáljuk a hit fogalmát, elemeit, tárgyát és alapját.

1. A HIT FOGALMA: NÉGYFÉLE HITET KÜLÖNBÖZTETÜNK MEG. Pszichológiai jelenségként a hit vallásos értelemben nem különbözik az általánosságban vett hittől. Ha a hit általánosságban az igazságról való meggyőződés, mely olyasvalakinek a bizonyságtételén alapszik, akiben megbízunk, és akire támaszkodunk, így tehát tekintélyen alapszik, a keresztyén hit a legátfogóbb értelemben az embernek a Szentírás igazságáról való meggyőződése Isten tekintélyére alapozva. A Biblia nem mindig ugyanabban az értelemben beszél a vallásos hitről, s ez a következő különbségtételhez vezetett a teológiában:

a. *Történelmi hit*. Ez az igazság tisztán értelmi felfogása, mely mentes bármiféle erkölcsi, vagy lelki céltól. A név nem azt sugallja, hogy ez csak történelmi tényekbe és eseményekbe kapaszkodik az erkölcsi és lelki igazságok kizárásával, s azt sem, hogy ez a történelem bizonyságtételén alapszik, mivel utalhat kortárs tényekre, vagy eseményekre is, Jn3:2. Ez inkább annak az elképzelésnek a kifejezése, hogy ez a hit úgy fogadja el a Szentírás igazságait, mint ahogyan valaki elfogadhatja a történelmet, ami után személyesen nem érdeklődik. Ez a hit lehet eredménye a hagyománynak, az oktatásnak, a közvéleménynek, a Szentírás erkölcsi kiválóságába való belátásnak, és így tovább, amihez a Szentlélek általános működése társul. Lehet nagyon ortodox és biblikus, de nem a szívben gyökerezik, Mt7:26, Csel26:27-28, Jak2:19. Ez *fides humana*, nem *fides divina*.

b. *Csoda-hit*. Az úgynevezett csoda-hit meggyőződés, mely valaki elméjében arról alakul ki, hogy csoda fog történni általa, vagy az ő nevében. Isten adhat valakinek olyan munkát, mely meghaladja természetes képességeit, és lehetővé teheti az illető számára annak elvégzését. Minden, efféle munka elvégzésére irányuló kísérlet hitet követel meg. Ez nagyon világos azokban az esetekben, ahol az ember csak mint Isten eszköze bukkan fel, vagy ahol ő az, aki bejelenti, hogy Isten csodát fog tenni, mert ehhez az embernek teljes bizalommal kell viseltetnie aziránt, hogy Isten nem hagyja őt megszégyenülni. Végső soron csak Isten tesz csodákat, bár Ő ezt emberi eszközök felhasználásával is megteheti. *Ez a csoda-hit aktív értelemben*, Mt17:20, Mk16:17-18. Ez társulhat az üdvözítő hithez, bár ez nem szükségszerű. *A csoda-hit lehet passzív is*, nevezetesen arra vonatkozó, hogy Isten csodát fog tenni az illető érdekében. Esetleg ehhez is társulhat az üdvözítő hit, Mt8:10-13, Jn11:22, (v. ö. 25-27. versek), 11:40, Csel14:9. Gyakran felmerül a kérdés, hogy vajon az efféle hitnek megvan-e a legitim helye az ember életében manapság. A római katolikusok erre igenlő választ adnak, míg a protestánsok hajlamosak arra, hogy tagadják. Rámutatnak, hogy az efféle hitnek nincsen bibliai alapja, de nem tagadják, hogy csodák még ma is történhetnek. Isten teljességgel szuverén ebben a vonatkozásban is, s Isten Igéje alapján várhatunk újabb csodasorozatot a jövőben.

c. *Időszakos hit*. Ez a vallás igazságairól való meggyőződés, melyhez társul bizonyos mértékben a lelkiismeret szava és hangulati izgalom, de nem az újjászületett szívben gyökerezik. A név a Mt13:20-21-ből származik. Azért nevezik időszakos hitnek, mivel nem állandó és nem marad meg a megpróbáltatások és üldöztetések napjaiban. Ez nem jelenti azt, hogy nem tarthat valakinél élethossziglan. Nagyon is lehetséges, hogy csak a halálban múlik el, de akkor bizonyosan eltűnik. Ezt a hitet időnként képmutató hitnek is nevezik, bár ez nem teljesen helyes, mert nem feltétlenül foglal magában tudatos képmutatást. Azok, akik ezzel a hittel rendelkeznek, rendszerint azt hiszik, hogy az igazi hitet birtokolják. Jobb lenne talán képzetes hitnek nevezni, mert látszólag valódi, de jellegében mulandó. A történelmi hittől abban a személyes érdeklődésben különbözik, melyet az igazság, valamint az azzal kapcsolatos érzelmi reakciók iránt mutat. Krisztus mondja valakiről, aki így hisz: „De nincs gyökere benne”, Mt13:21. Ez olyan hit, mely nem az újjászületés során beültetett gyökérből hajt ki, következésképpen nem annak az új életnek a kifejeződése, mely beágyazódik a lélek mélységeibe. Általánosságban mondható, hogy az időszakos hit az érzelmi életre alapoz és inkább a személyes gyönyörűséget, semmint Isten dicsőségét keresi.

d. *A valódi üdvözítő hit*. A valódi üdvözítő hit az a hit, mely a szívben trónol és a megújított életben gyökerezik. Gyakorta tesznek különbséget a hit *habitus*-a és *actus*-a között. Mindkettő mögött azonban a *semen fidei* áll. Ez a hit nem elsősorban az ember tevékenysége, hanem potenciálisan Isten munkálja ki azt a bűnös szívében. A hit magva az emberbe az újjászületéskor kerül beültetésre. Egyes teológusok úgy beszélnek erről, mint a hit *habitus*-áról, mások azonban helyesebben *semen fidei*-nek nevezik. Az ember csak azután képes a hitet gyakorolni, miután Isten beültette a szívébe a hit magvát. Nyilvánvalóan erre gondolt Barth is, mikor azt a tényt akarván kihangsúlyozni, hogy az üdvösség kizárólagosan Isten munkája, azt mondja, hogy inkább az Isten, mintsem az ember a hit alanya. A hit tudatos gyakorlása

fokozatosan kialakítja a *habitus*-t, s ez alapvető és meghatározó jelentőségre tesz szert a hit további gyakorlása számára. Mikor a Biblia a hitről beszél, általában a hitre, mint az ember egyik tevékenységére utal, amely azonban a Szentlélek munkájának következtében alakul ki. Az üdvözítő hitet meghatározhatjuk úgy, mint *kétségtelen meggyőződést, melyet a Szentlélek munkál ki a szívben az evangélium igazságát illetően, valamint őszinte bizakodást, (bizalmat) Isten Krisztusban adott ígéreteivel kapcsolatosan*. Végső soron igaz, hogy Krisztus az üdvözítő hit tárgya, de csak az evangélium kínálja fel Őt nekünk.

2. A HIT ELEMEI. A hit különböző elemeiről szólva nem szabad szem elől tévesztenünk azt a tényt, hogy a hit az ember egészének, s nem pedig valamely részének a tevékenysége. Sőt, a lélek a hitben közönséges képességein át működik, nem valami különleges képességen keresztül. Ez a léleknek olyan tevékenysége, mely minden más hasonló tevékenységével egyetemben egyszerűnek tűnik, de a közelebbi vizsgálatnál kiderül, hogy összetett és nehezen érthető. Következésképpen a hit helyes fogalmának kialakításához szükséges különbséget tennünk a különböző elemek között, melyeket magában foglal.

a. *Az értelmi elem (notitia)*. Létezik az ismeret eleme a hitben, mellyel kapcsolatosan az alábbi megkülönbözetéseket kell tennünk:

(1) *Ennek az ismeretnek a jellege*. A hit ismerete az igazság pozitív elfogadásában rejlik, melynek során az ember igaznak fogadja el mindazt, amit Isten mond az Ő Igéjében, s különösen azt, amit az ember mélységes romlottságáról és a Krisztus Jézusban való megváltásról mond. Rómával szemben fenn kell tartani azt az álláspontot, hogy ez a biztos ismeret a hit lényegéhez tartozik, az olyan teológusokkal szemben pedig, mint Sandeman, Wardlaw, Alexander, Chalmers és mások, azt, hogy az igazság pusztán értelmi elfogadása nem a hit egésze. Egy oldalról a hit ismeretének túlértékelése lenne, ha úgy tekintenénk rá, mint a hit tárgyainak teljes mértékű felfogására. Másrészt alulértékelnénk, ha úgy tekintenénk rá, mint az elhitt dolgok egyszerű észrevételére anélkül a meggyőződés nélkül, hogy azok igazak. Egyes modern liberálisok ezt a nézetet vallják, következésképpen úgy beszélnek a hitről, mint üzleti vállalkozásról. Ez a keresztyén vallás igazságaiba való lelki bepillantás, ami válaszra talál a bűnös szívében.

(2) *Ennek az ismeretnek a bizonyossága*. A hit ismeretét nem szabad úgy kezelni, mint ami kevésbé bizonyos, mint bármely más jellegű ismeret. A Heidelbergi Káténk biztosít róla, hogy az igaz hit más egyebek mellett „*biztos* (kétségtelen, vitathatatlan) ismeret”.[297] Ez összhangban van a Zsid11:1-gyel, ami úgy beszél a hitről, mint ami „a reménylett dolgoknak valósága, és a nem látott dolgokról való meggyőződés”. Ez a jövőbeni és láthatatlan dolgokat szubjektíven valóságossá és bizonyossá teszi a hívő számára. A hit ismeretét Istennek az Ő Igéjében levő bizonyságtétele közvetíti nekünk és adja meg nekünk, mi pedig úgy fogadjuk, mint bizonyosat és Isten szavahihetőségének alapján megbízhatót. Eme ismeret bizonyosságának garanciája Magában Istenben rejlik, következésképpen semmi sem lehet biztosabb nála. S nagyon lényeges, hogy ez így legyen, mert a hit a lelki és az örökkévaló dolgokkal foglalkozik, s ha valahol, hát ezekben igencsak kell a bizonyosság. Meg kell lennie a hit tárgyára vonatkozó bizonyosságnak, mert ha ez nincs meg, a hit hiábavaló. Machen azon sajnálkozik, hogy manapság sokan szem elől tévesztik ezt a tényt. Ezt mondja: „Az egész probléma abból ered, hogy a hitet a lélek előnyös tulajdonságának tartják anélkül, hogy figyelembe vennék tárgyának valóságát, vagy valótlanságát, s abban a pillanatban, hogy a hitet így kezdik el kezelni, megsemmisül”.[298]

(3) *Ennek az ismeretnek a mértéke*. Lehetetlenség pontosan meghatározni, hogy konkrétan mennyi ismeretre van szükség az üdvözítő hithez. Ha az üdvözítő hit Krisztus elfogadása úgy, ahogyan az evangélium kínálja, természetes módon felmerül a kérdés: mennyit kell tudnia az embernek az evangéliumból ahhoz, hogy üdvözüljön? Vagy, ahogyan Dr.

[297] 21. kérdés
[298] *What is Faith?* 174. oldal

Machen kérdezi meg: „Mi a doktrínális követelmények minimuma, hogy kertelés nélkül kérdezzük, ami ahhoz szükséges, hogy egy embere keresztyén lehessen”?[299] Általánosságban mondható, hogy elegendőnek kell lennie bizonyos elképzelést adni a hívőnek a hit tárgyáról. Minden valódi üdvözítő hitnek tartalmaznia kell az ismeret minimumát nem annyira az isteni kijelentésről általánosságban, mint inkább a Közbenjáróról és az Ő kegyes munkájáról. Minél valóságosabb ismeretekkel rendelkezik valaki a megváltás igazságairól, annál gazdagabb és teljesebb lesz az illető hite, ha minden más dolog ugyanaz. Természetesen az, aki igaz hittel fogadja el Krisztust, készen fog majd állni Isten kijelentése egészének elfogadására és akarni is fogja ezt. Az egyik legfontosabb dolog napjainkban, hogy a gyülekezetek gondoskodjanak arról, hogy tagjaik meglehetősen jó, s nem pusztán csak ködös ismeretekkel rendelkezzenek az igazságról. Különösen ebben a dogmatika-mentes korban kell sokkal szorgalmasabbaknak lenniük, mint a kiképzésük idején a fiatalságuk során.

b. *Az érzelmi elem (assensus)*. Barth felhívja a figyelmet a tényre, hogy az idő, mikor az ember hit által befogadja Krisztust, életének az az egzisztenciális pillanata, mikor felhagy a hit tárgyával való elkülönített és érdektelen törődéssel, és eleven érdeklődést kezd érezni iránta. Nem szükséges elfogadnunk Barthnak a hitről alkotott sajátos elképzelését ahhoz, hogy elismerjük, ebben a dologban igaza van. Mikor valaki mély meggyőződéssel az igazság és a hit tárgyának valóságossága iránt, hittel megragadja Krisztust, érzi, hogy életének jelentős szükségletét elégítette ki, és tudatában van a vele kapcsolatos elsöprő érdeklődésnek – s ez egyetértés. Nagyon nehéz megkülönböztetni ezt az egyetértést a hit most tárgyalt ismeretétől, mivel, mint láttuk, az üdvözítő hit ismeretének pontosan az a megkülönböztető jellemzője, hogy magával hozza az igazságról és a tárgyának valóságosságáról való meggyőződést. Ezért egyes teológusok hajlamot mutattak arra, hogy a hit ismeretét a hit tárgyának tudomásul vételére korlátozzák, de (1) ez ellenkezik a tapasztalattal, mert az igazi hitben nincsen olyan ismeret, amely ne tartalmazná az igazságban és a hit tárgyának valóságosságában való őszinte meggyőződést és az érdeklődést iránta; és (2) ez az üdvözítő hitben levő ismeretet azonossá tenné azzal, ami a tisztán történelmi hitben is megtalálható, míg a különbség a történelmi és az üdvözítő hit között részben pontosan ebben a dologban áll fenn. Mivel oly nehéz világos különbséget tenni, egyes teológusok előszeretettel beszélnek mindössze két elemről az üdvözítő hitben, nevezetesen az ismeretről és a személyes bizalomról. Ezt a két elemet említi a Heidelbergi Káté is, mikor azt mondja, hogy a valódi hit „nemcsak oly *biztos ismeret*, amelynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az Ő Igéjében nekünk kijelentett, hanem azon felül még az a *szívbéli bizodalom* is, amelyet a Szentlélek az evangélium által gerjeszt bennem”.[300] Valószínűleg előnyösebb az ismeretet és az egyetértését egyszerűen csak a hit ugyanazon eleme két összetevőjének tartani. Az ismeret akkor tekinthető a passzívabb és befogadó oldalnak, míg az egyetértés az aktívabb és tranzitív oldalnak.

c. *Az akarati elem (fiducia)*. Ez a hit koronaeleme. A hit nem pusztán az értelem dolga, s nem is az értelemé az érzelmekkel kombinálva, hanem a lélek haladási irányát meghatározó akaraté is, ami a lélek egyik cselekedete, kilép a tárgya felé, és magáévá teszi azt. Enélkül a tevékenység nélkül a hit tárgya, amit a bűnös igaznak, valóságosnak és teljességgel kielégítőnek vél a jelen szükségleteire, elérhetetlen marad a számára. S az üdvözítő hitben élet-halál kérdés a hit tárgyának megszerzése. Ez a harmadik elem magában foglalja a Krisztusba, mint megváltóba és Úrba vetett személyes bizalmat, beleértve a lélek átadását Krisztusnak olyan vétkesen és szennyesen, ahogyan van, valamint Krisztus, mint a bocsánat és a lelki élet forrása vételét és kisajátítását. Mindezen elemeket figyelembe véve egészen nyilvánvaló, hogy a hit trónja nem helyezhető kizárólagosan sem az értelembe, sem az érzelmekbe, sem az akaratba, hanem csak a szívbe, az ember lelki lényének központi szervébe, melyből az élet dolgai származnak. Válaszképpen a kérdésre, hogy vajon ez a *fiducia* (bizalom) szükségszerűen tartalmazza-e a

[299] Idézett mű, 158. oldal
[300] 21. kérdés

személyes meggyőződést, a római katolikusokkal és az arminiánusokkal szemben mondhatjuk, hogy ez a kétségtelen helyzet. Ez természetesen együtt jár a védettség és biztonság, a hála és az öröm adott érzéseivel. A hit, ami önmagában is bizonyosság, hajlamos a biztonságérzet és a bizonyosság érzésének felkeltésére a lélekben. Az esetek többségében ez először ösztönös és aligha hatol be a tudatos gondolkodás szférájába: ez valami, amit inkább homályosan érzünk, semmint világosan felfogunk. Ám a hit növekedése és tevékenységei bővülése mértékének megfelelően a vele járó védettség és biztonság érzete is nagyobbá válik. Még az is szolgáltat a léleknek bizonyos fokú biztonságérzetet, amit a teológusok „menedékkereső bizalomnak" (toevluchtnemend vertrouwen) neveznek. Ez meglehetősen eltér Barth álláspontjától, aki kihangsúlyozza a tényt, hogy a hit egy folyamatosan ismételt cselekedet, s állandóan a kétségbeesésbe és a sötétbe ugrás, s soha nem lesz folyamatosan az ember birtokában, s aki így kizárja a hit bármiféle szubjektív meggyőződésének lehetségességét.

3. A HIT TÁRGYA. Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogy mi az igaz üdvözítő hit tárgya, különbségtételekkel kell beszélnünk, mert erről a hitről beszélhetünk általános, és speciális értelemben. Létezik:

a. *Fides generalis*. Ezalatt az üdvözítő hitet értjük a szó általánosabb értelmében. Ennek tárgya az egész isteni kijelentés, amiképpen Isten Igéjében benne foglaltatik. Minden, amit a Szentírás konkrétan tanít, vagy kikövetkeztethetünk belőle jó és szükséges levezetéssel, a hit tárgyához tartozik ebben az általános értelemben. A római egyház szerint a tagjaira hárul, hogy mindabban higgyenek, amit az *ecclesia docens* Isten kijelentése részének nyilvánít, s ebbe beletarozik az úgynevezett apostoli hagyomány is. Igaz, hogy a „tanító egyház" nem követeli magának a jogot új hitcikkelyek megalkotására, de annak jogát megköveteli, hogy tekintélyelvűen meghatározhassa, mit tanít a Biblia, s a hagyománynak megfelelően mi tartozik Krisztusnak és az Ő apostolainak a tanításához. S ez rendkívüli mértékben ad neki szabad kezet.

b. *Fides specialis*. Ez az üdvözítő hit a szó korlátozottabb értelmében. Míg az igaz hit a Bibliában, mint Isten Igéjében abszolút szükséges, mégsem ez a hit speciális cselekedete, mely megigazít, tehát közvetlenül üdvözít. Ennek egy speciálisabb hithez kell elvezetnie, s tény, hogy el is vezet. Léteznek különböző tantételek Krisztusról és az Ő munkájáról, s különböző ígéretek tétettek Benne a bűnös embereknek, melyeket a bűnösnek át kell vennie, és ezeknek el kell vezetniük a bűnöst oda, hogy bizalmát Krisztusba vesse. A speciális hit tárgya tehát Jézus Krisztus és a Rajta keresztüli üdvösség ígérete. A hit speciális cselekedete Krisztus vételében és a Rá való támaszkodásban merül ki úgy, ahogyan Őt az evangélium elénk tárja, Jn3:15-16,18, 6:40. Szigorúan szólva ez nem a hit cselekedete, hanem inkább azé, amit hit által kap, s ami megigazítja, tehát üdvözíti a bűnöst.

4. A HIT ALAPJA. A végső alap, amin a hit nyugszik, Isten szavahihetősége és hűsége az evangélium ígéreteivel kapcsolatban. Mivel azonban erről nincs tudomásunk Isten Igéjén kívüli forrásból, az is nevezhető a hit végső alapjának, s gyakran így is nevezik. Az előzőtől különbözően azonban nevezhetjük a hit közbülső alapjának is. Eszköznek, mellyel elismerjük a Szentírásban megtestesülő kijelentést, ahogyan végső soron maga Isten Igéje is a Szentlélek bizonyságtétele, 1Jn5:7: „Mert hárman vannak, a kik bizonyságot tesznek a mennyben, az Atya, az Ige és a Szent Lélek: és ez a három egy".[301] V. ö. még Rm4:20-21, 8:16, Ef1:13, 1Jn4:13, 5:10. A római katolikusok a hit végső alapját az egyházban lelki meg, a racionalisták csak a gondolkodásban keresik, Schleiermacher a keresztyén tapasztalatban kutat utána, Kant, Ritschl és sok modern liberális pedig az emberi természet erkölcsi szükségleteibe helyezi.

G. Hit és bizonyosság

[301] Berkhof itt az *American Revised Version* bibliafordításból idéz ekképpen: „S a Lélek az, Aki bizonyságot tesz, mert a Lélek az igazság" – *a ford*.

Itt egy nagyon fontos kérdés merül fel, nevezetesen hogy vajon a bizonyosság a hit lényegéhez tartozik-e, vagy pedig valamiféle pótlólagos dolog, ami nem foglaltatik benne a hitben. Mivel a „hitbéli meggyőződés" kifejezést nem mindig ugyanabban az értelemben használják, szükséges a gondos különbségtétel. Kettős bizonyosság létezik, nevezetesen (1) a hit objektív bizonyossága, amely „a biztos és kételkedésmentes meggyőződés arról, hogy Krisztus mindaz, amit Magáról állít, és mindent megtesz, amit megígér". Általában egyetértenek azzal, hogy ez a meggyőződés a hit lényege. (2) A hit szubjektív bizonyossága, vagy a kegyelem és az üdvösség bizonyossága, amely magában foglalja a védettség és biztonság érzését, ami sok esetben eléri a magasságát annak „a biztos meggyőződésnek, hogy a konkrét hívő bűnei megbocsáttattak és a lelke üdvözült". Ami ennek a bizonyosságnak a viszonyát illeti a hit lényegével, itt már vannak véleménykülönbségek.

1. A római katolikus egyház nemcsak azt tagadja, hogy a személyes meggyőződés hozzátartozik a hit lényegéhez, hanem még azt is, hogy ez a hit *actus reflectis*-e, vagy gyümölcse. Azt tanítja, hogy a hívő nem lehet biztos a saját üdvösségében, azon ritka esetek kivételével mikor ez a bizonyosság speciális kijelentés útján adatik meg. Ez a semi-pelagiánizmus és Róma hitvallási rendszerének természetes eredménye. A korai arminianizmus, ami osztotta Róma semi-pelágiánus álláspontját, nagyon hasonló nézeteket vallott. Nézeteiket a Dordrechti Zsinat elítélte.

2. A reformátorok felléptek Róma ingatag és ártalmas álláspontjával szemben. Tiltakozásuk közben időnként egyoldalúan hangsúlyozták a bizonyosságot a hit legfontosabb elemeként. Néha azt mondták, hogy ha valakinek nincs üdvbizonyossága, s pozitív meggyőződése arról, hogy bűnei megbocsáttattak, annak nincs valódi hite. A hit *fiducia*-ját időnként úgy ábrázolták, mint a bűnös meggyőződéses bizalmát azzal kapcsolatosan, hogy minden bűne megbocsáttatott Krisztus kedvéért. Mégis teljesen világos az írásaikból, hogy (a) nem azt akarták tanítani, hogy ez a *fiducia* nem foglalt magában más elemeket; (b) nem akarták tagadni, hogy Isten valódi gyermekei gyakorta kénytelenek különféle kételyekkel és bizonytalanságokkal megküzdeni.[302]

3. A református hitvallások bizonyos mértékig eltérőek. A Heidelbergi Káté azt tanítja, szintén a Rómának adott reakcióképpen, hogy a hit *fiducia*-ja tartalmazza a bűnbocsánat bizonyosságát. Teljességgel a reformátorok álláspontjára helyezkedik, s úgy fogja fel az üdvbizonyosságot, mint ami a hit lényegéhez tartozik. A Dordti Kánonok arra az álláspontra helyezkednek, hogy ez a bizonyosság a választottakban nem a speciális kijelentés gyümölcse, hanem az Isten ígéreteibe, a Szentlélek bizonyságtételébe, valamint a jó lelkiismeret gyakorlásába és a jócselekedetek végzésébe vetett hitből ered, s a hit mértékének megfelelően élvezhető. Ez a bizonyosság magában foglalja, hogy bizonyos fokig a hit lényegéhez tartozik. Konkrétan kimondatik azonban, hogy a hívőknek gyakorta meg kell küzdeniük testi kételyekkel, így nem mindig érzik a hit bizonyosságát. A Westminsteri Hitvallás a hit teljes bizonyosságáról szólva azt állítja, hogy ez nem annyira tartozik a hit lényegéhez, így a valódi hívőnek nem kell hosszú időn át várnia rá. Ez alkalmat adott egyes presbiteriánus teológusoknak annak tagadására, hogy a személyes meggyőződés a hit lényegéhez tartozik. Ezt a hitvallás azonban nem mondja, és semmi ok nincs annak feltételezésére, hogy szándékában állt volna ezt tanítani. A Marrow-emberek Skóciában természetesen másként értelmezték az álláspontját.[303]

4. A hitvallási időszak után lezajlott néhány eltávolodás ettől az állásponttól.

a. Az antinomiánusok úgy tekintettek erre a meggyőződésre, mint a hit lényegének egészére. Figyelmen kívül hagyták a hit összes többi tevékenységét, s a hitet egyszerűen az alábbi kijelentés intellektuális elfogadásának tekintették: Bűneid megbocsáttattak. De Labadie

[302] V. ö. az én *The Assurance of Faith* művemmel, 23. és azt követő oldalak
[303] V. ö. *The Assurance of Faith*, 24-29. oldal

(dán teológus) nem ismert el senkit egyháztagnak, aki nem volt teljes mértékben meggyőződve.[304]

b. Más oldalról a kegyeskedő nomizmus azt állította, hogy a meggyőződés nem tartozik a hit lényegéhez, csak a jólétéhez; s hogy a speciális kijelentés kivételével csakis a folytonos és tudatos önelemzéssel erősíthető meg. A nem a Szentírásból, hanem az elismert keresztyének életéből levezetett „lelki élet jeleinek" mindenféle fajtája vált az önelemzés mércéjévé. A végkifejlet azonban bizonyította, hogy ez a módszer nem meggyőződést, hanem inkább egyre növekvő kételyt, zavart és bizonytalanságot eredményezett.

c. A metodisták módszeres átalakulásra törekednek, mely azonnali bizonyosságot hoz magával. Ők a törvény elé állítják az embereket, megmutatják nekik rettentő bűnösségüket és borzasztó vétkeiket, majd az Úr büntetéseivel rémítik őket. S miután bevonták őket a törvény borzasztó befolyása alá, azonnal bemutatják nekik a megváltás teljes és ingyenes evangéliumát, amely pusztán csak Jézusnak, mint Megváltójuknak a szándékos elfogadására szólít fel. A bűnösök az érzelmek hullámainak hátán egyetlen pillanat alatt átkerülnek a legmélyebb kétségbeesésből a legfennköltebb örömbe. S ez a hirtelen változás magával hozza a megváltásról való azonnali bizonyosságot. Az, aki hisz, abban is biztos, hogy meg van váltva. Ez nem jelenti azonban azt, hogy a végső üdvösségéről is ugyanennyire bizonyos. Ez az a bizonyosság, amiben egy következetes metodista nem hihet, mivel hisz a szentek lemorzsolódásában is.

d. A református teológusok között véleménykülönbség áll fenn. Sok presbiteriánus tagadja, hogy a hit önmagában tartalmaz bizonyosságot, s a református körökben egyesek osztják ezt a nézetet. Kuyper, Bavinck és Vos azonban helyesen vallják, hogy az igaz hit, mivel tartalmaz bizalmat, magával hozza a biztonságérzetet, amely mértékét tekintve változhat. Ott van aztán a hitbizonyosság is, ami az elmélkedés gyümölcse. Lehetséges magát a hitet megtenni az elmélkedés egyik tárgyává, így eljutni egy olyan szubjektív bizonyosságra, mely nem tartozik a hit lényegéhez. Ebben az esetben abból következtetünk a Szentlélek bennünk végzett munkájára, amit a saját magunk életében tapasztalunk meg, v. ö. 1Jn2:9-11, 3:9-10,18-19, 4:7,20.[305]

H. A hit római katolikus elképzelése

Itt három dolog érdemel figyelmet:

1. A római egyház elmossa a történelmi és az üdvözítő hit közötti különbséget, mikor azt tanítja, hogy a hit egyszerűen csak az egyház tantételeinek elfogadásában foglaltatik benne. Ez a hit az egyike a hét felkészülésnek a keresztségben való megigazuláshoz, tehát meg is előzi azt, viszont tisztán intellektuális tevékenységként természetesen nem vezet az üdvösséghez. Az embernek lehet igaz, azaz biblikus hite, de mégis elveszhet. Ennyiben a római egyház a hitre is alkalmazza a külsőlegesítés alapelvét.

2. Tulajdonképpen az ismeret elemét is kiemelte a hitből. Valakit csak akkor lehet igaz hívőnek tekinteni, ha kész elhinni, amit az egyház tanít anélkül, hogy valójában tudná, az micsoda. Az efféle hitet *fides implicita*-nak nevezik a *fides explicita*-tól megkülönböztetetten, mely utóbbi tartalmazza az ismeretet. Mikor azt tanítja, hogy elégséges elhinni azt, amit az *ecclesia docens* tanít, a római katolikus egyház a klerikalizmus alapelvét alkalmazza.

3. Van még egy dolog, ami szintén jellemzi a hit római katolikus tantételét, nevezetesen a különbségtétel a *fides informis* és a *fides formata* között. Az előző puszta hozzájárulás az egyház tantételéhez, a másik pedig hit, mely formatív elemként tartalmazza a szeretetet, s tökéletesedik a szeretetben. Ez az a hit, ami ténylegesen megigazít.

[304] V. ö. Heppe, *Geschichte des Pietismus*, 240-374. oldal
[305] V. ö. még, *The Assurance of Faith*, III. fejezet

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mi volt a hit elképzelése a korai egyházban? Különbözött Ágoston nézete a korai egyházatyákétól? Miképpen keletkezett a *fides informis* és a *fides formata* közötti különbségtétel? Miben különböztek Luther és Kálvin a hit és a bűnbánat sorrendjét illetően? Egyetértenek a lutheránusok és a reformátusok a hit és az újjászületés sorrendjének tekintetében? Miért fontos fenntartani a helyes sorrendet? Miképpen keletkezett a hit *actus*-a és *habitus*-a közötti különbség és miért fontos ez? Lehet-e az „üdvösségem van" kijelentés valaha is az üdvözítő hit tárgya? Milyen elképzelése van a hitről Schleiermachenek és Ritschlnek? Miért nagyon helyes az, hogy az üdvösségnek a hittől kell függenie? Miképpen befolyásolja Barth túlzott *aktivizmusa* a hitről alkotott elképzelését? Mit ért alatta, mikor kijelenti, hogy az ember sohasem hívő, vagy keresztyén, hanem mindig is bűnös? Miképpen adhatunk számot az arra vonatkozó tagadásáról, hogy a hit tartalmazza a meggyőződést?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 83-127. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Salute*, 98-131. oldal, ugyanő, *Het Werk van den Heiligen Geest*, II. kötet 233-297. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. IV. kötet 82-154. oldal, Hodge, *Syst. Theol*. III. kötet 41-113. oldal, Shedd, *Dogm. Theol*. II. kötet 531-534. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 600-612. oldal, McPherson, *Chr. Dogm.* 388-393. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Church*, 416-430. oldal, Valentine, *Chr. Theol*. II. kötet 232-241. oldal, Kaftan, *Dogm*. 656-681. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol*. 282-296. oldal, Pope, *Chr. Theol*. II. kötet 376-385. oldal, Pictet, *Theol*. 298-309. oldal, Inge, *Faith and Its Psychology*, Machen, *What is Faith*? O'Brian, *The Nature and Effects of Faith*, Moehler, *Symbolism or Doctrinal Differences*, Bavinck, *De Zekerheid de Geloofs*, Berkhof, *The Assurance of Faith*, Wernecke, *„Faith" in the New Testament*, Warfield, *The Biblical Doctrine of Faith* (a *Biblical Doctrines* VIII-ban).

IX. A megigazulás

A. A megigazulás bibliai kifejezései és jelentésük

1. AZ ÓSZÖVETSÉGI KIFEJEZÉS. A „megigazítani” héber megfelelője a *hitsdik*, melynek jelentése az esetek túlnyomó többségében „jogilag kijelenteni, hogy valakinek az állapota összhangban van a törvény követelményeivel”, 2Móz23:7, 5Móz25:1, Péld17:15, Ézs5:23. A *tsiddek piélnek* időnként szintén ez a jelentése, Jer3:11, Ez16:50-51. Ezeknek a szavaknak a jelentése tehát szigorúan törvényszéki, vagy jogi. Mivel a római katolikusok, az engesztelés erkölcsi befolyás-elméletének olyan képviselői, mint az edinburghi John Young és Horace Bushnell, valamint az unitáriusok és a modern liberális teológusok tagadják a kifejezés „megigazítani” jogi jelentését, és erkölcsi értelemben tulajdonítják neki „az igazzá, vagy megigazulttá tenni” értelmet, fontossá vált gondosan észrevenni azokat a megfontolásokat, melyek a jogi értelmezést támogathatják. S hogy ez a szó helyes értelmezése, az kiderül (a) a vele szembeállított kifejezésekből, például a „kárhoztatásból”, 5Móz25:1, Péld17:15, Ézs5:23, (b) a mellé helyezett, vele kölcsönhatásban álló kifejezésekből, melyek gyakorta sugallják az ítélkezés folyamatát, 1Móz18:25, Zsolt143:2, (c) az időnként használatos egyenértékű kifejezésekből, 1Móz15:6, Zsolt31:1-2, és (d) abból a tényből, hogy a Péld17:15-höz hasonló igeszakaszok értelmetlenné válnának, ha a szó jelentése „igazzá tesz” lenne. Az igeszakasz jelentés akkor ez lenne: Az, aki erkölcsileg jobbá teszi a bűnös életét, utálatos az Úr számára. Van azonban néhány igeszakasz, ahol a szó többet jelent, mint egyszerűen „igaznak nyilvánítani”, nevezetesen az Ézs53:11, Dán12:3. Ám még ezekben az esetekben sem azt jelenti, hogy „jóvá, vagy szentté tenni”, hanem inkább „megváltoztatni az állapotát, hogy az embert igazzá lehessen nyilvánítani”.

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGI KIFEJEZÉSEK ÉS JELENTÉSÜK. Itt az alábbiakat látjuk:

a. *A dikaio-o ige*. Általánosságban ennek az igének a jelentése „igazzá nyilvánítani egy személyt”. Időnként utal azzal kapcsolatos személyes nyilatkozatra is, hogy valaki erkölcsi jelleme összhangban van a törvénnyel, Mt12:37, Lk7:29, Rm3:4. Pál leveleiben a kifejezés szoteriológiai jelentése van világosan az előtérben. Ez a „törvényszékileg kijelenteni, hogy a törvény követelményei, mint az élet feltétele teljes mértékben kielégítettek valakit illetően”, Csel13:39, Rm5:1,9, 8:30-33, 1Kor6:11, Gal2:16, 3:11. Ennek a szónak az esetében, mint a *hitsdik* esetében is, a kifejezés törvényszéki jelentését bizonyítják az alábbi tények: (a) sok esetben nem lehet más az értelme, Rm3:20-28, 4:5-7, 5:1, Gal2:16, 3:11, 5:4, (b) a Rm8:33-34-ben ellentétes értelemben szerepel a „kárhoztatás” szóval, (c) egyenértékű és helyettesítő kifejezései törvényszéki, vagy jogi vonatkozásúak, Jn3:18, 5:24, Rm4:6-7, 2Kor5:19, és (d) ha nem hordozza ezt a jelentést, úgy nincs különbség a megigazulás és a megszentelődés között.

b. *A dikaios szó*. Ez a szó, együtt az imént tárgyalt igével abban sajátságos, hogy soha nem azt fejezi ki, hogy micsoda a dolog önmagában, hanem hogy micsoda valami mással való viszonyában, egy rajta kívül álló mércéhez viszonyítva, aminek meg kell felelnie. Ebben a vonatkozásban különbözik az *agathos*-tól. A klasszikus görögben például a *dikaios*-t egy szekérre, lóra, vagy valami másra alkalmazzák annak jelzésére, hogy alkalmas arra a használatra, amelyre szánják. Az *agathos* azt az elképzelést fejezi ki, hogy a dolog önmagában megfelel az ideálnak. A Szentírásban az embert akkor nevezik *dikaios*-nak, mikor Isten ítélete szerint a törvénnyel való viszonya olyan, mint amilyennek lennie kell, vagy mikor az élete olyan, mint amilyet az Istennel való jogi viszonya megkíván. Ez magában foglalhatja annak elképzelését, hogy ő jó, de csak bizonyos szemszögből, nevezetesen, az Istennel való jogi viszonya szemszögéből.

c. *A dikaiosis, megigazulás főnév*. Ez csak két helyen szerepel az Újszövetségben, nevezetesen a Rm4:25-ban és 5:18-ban. Ezt Isten ama cselekedetét jelenti, melynek során az

embert a vétkektől mentesnek és Önmaga szánmára elfogadhatónak nyilvánítja. Az ennek eredményeképpen fellépő állapotot a *dikaiosune* szó írja le.

d. *A megigazulás eredő elképzelése*. A megigazulás (angol eredetiben *justification*) szavunk (a latin *justificare* szóból, ami a *justus* és a *facere* szavakból tevődik össze, így jelentése „igazzá tenni"), pontosan ahogyan a holland *rechtvaardigmaking* szó is hajlamos azt sugallni, hogy a megigazulás olyan változást jelent, ami az emberben megy végbe, de nem ez a helyzet. Az angolban a szó használata mellett a veszély nem olyan nagy, mert az emberek általában nem ismerik a származását, s a hollandban a veszély elkerülhető a kapcsolódó *rechtvaardigen* és *rechtvaardiging* szavak használatával. „Megigazulni" a szó bibliai értelmében egy objektív viszony, az igaz mivolt állapotának megvalósulását jelenti törvényszéki ítélet által. Ezt két módon lehet megtenni: (a) figyelembe véve a személy tényleges szubjektív állapotát (megigazítani az igazat), Jak2:21, vagy (b) az illetőnek tulajdonítván valaki más igaz mivoltát, azaz igaznak számítani annak ellenére, hogy belsőleg nem az. Ez az utóbbi a szokásos értelme a megigazulásnak az Újszövetségben.

B. A megigazulás tantétele a történelemben

A hit által történő megigazulás tantételét nem mindig értették meg világosan. Ténylegesen nem is jutott klasszikus kifejeződésre a reformáció napjaiig. Röviden áttekintjük:

1. A TANTÉTELT A REFORMÁCIÓ ELŐTT. Egyes korai egyházatyák már beszéltek a megigazulásról hit által, de nem volt róla, valamint a hithez való viszonyáról világos elképzelésük. Sőt, nem tettek éles különbséget az újjászületés és a megigazulás között sem. A szokásosabb ábrázolás az volt, hogy az újjászületés a keresztségkor történik, és magában foglalja a bűnbocsánatot. Még látszólag Ágoston sem értette meg világosan a megigazulást, mint jogi aktust a megszentelődés erkölcsi folyamatától elkülönítve, jóllehet tanításainak felhangjából, valamint egyéb kijelentéseiből egészen nyilvánvaló, hogy Isten kegyelmét a bűnösök megváltásában szabad, szuverén és hatékony dolognak tartotta, amely semmiképpen sem függ az emberek semmilyen érdemétől sem. A megigazulás és a megszentelődés összekeverése folytatódott a középkoron át és fokozatosan pozitívabb és doktrínális megjelenést öltött. A skolasztikusok uralkodó tanításának megfelelően a megigazulás két elemet tartalmaz: az ember bűneinek bocsánatát és az ő becsületessé, vagy igazzá tételét. Véleménykülönbség létezett a két elem logikai sorrendjét illetően, egyesek megfordították az imént említett sorrendet. Ezt tette Aquinói Tamás is, és az ő nézete vált uralkodóvá a római katolikus egyházban. A kegyelem beletöltetik az emberbe, ezáltal igazzá válik, s részben ennek a beletöltött kegyelemnek az alapján a bűnei megbocsáttatnak. Ez már az érdemek gonosz tantételének a megközelítése volt, amely a középkorban fejlődött ki lassanként a megigazulás tantételével kapcsolatosan. Egyre nagyobb népszerűségre tett szert az elképzelés, hogy az ember részben a saját jócselekedeteinek alapján igazul meg. A megigazulás és a megszentelődés összekeverése egy másik ponton is eltérő véleménykehez vezetett. Egyes skolasztikusok úgy beszéltek a megigazulásról, mint Isten azonnali cselekedetétől, míg mások folyamatként írták le azt. A tridenti zsinat Kánonjában és Határozataiban a XVI. fejezet IX. kánonjában ezt olvassuk: „Ha valaki azt mondja, hogy az istentelen egyedül a hit által igazul meg olyan módon, hogy semmi másnak nem kell együttműködnie a megigazulás kegyelmének megszerzéséhez, s hogy semmiképpen sem szükséges, hogy ő maga is felkészüljön erre, és hajlandó legyen rá a saját akaratának ösztönzése által, legyen átkozott". Majd a XXIV. kánon beszél a megigazulásban való növekedésről, következésképpen folyamatként fogja azt fel: „Ha valaki azt mondja, hogy a megkapott igazság nem marad fenn, és nem növekszik Isten előtt a jócselekedeteken keresztül, hanem hogy az említett jócselekedetek pusztán csak a megszerzett megigazulás gyümölcsei és jelei, de nem oka növekedésének, legyen átkozott".

2. A TANTÉTELT A REFORMÁCIÓ UTÁN. A megigazulás tantétele a reformáció nagy materiális eleme volt. A megigazulás természetét illetően a reformátorok kijavították a megigazulás és a megszentelődés összekeverésének hibáját, kihangsúlyozván annak jogi jellegét és úgy fogván fel azt, mint Isten ingyenes kegyelmének cselekedetét, mely által megbocsátja a bűnöket és a saját szemszögéből igaznak fogad el minket, ám nem változtat meg minket belsőleg. Ami a megigazulás alapját illeti, a reformátorok elvetették Róma elképzelését, mely szerint ez legalábbis részben az újjászületett vele született igazságosságában, valamint a jócselekedetekben rejlik, s helyettesítették ezt azzal az elképzeléssel, hogy ez csak a Megváltó nekünk tulajdonított igazságosságában keresendő. S a megigazulás eszközeivel kapcsolatosan kihangsúlyozták a tényt, hogy az ember az üdvösségre szabadon csak azáltal a hit által igazul meg, amit Krisztusban kap, és ami Krisztuson alapszik. Sőt, elvetették a progresszív megigazulás tantételét is és azt vallották, hogy az azonnali és teljes, s nem függ a bűnnel kapcsolatos egyéb követelmények kielégítésétől. Ezt ellenezték a szociniánusok, akik szerint az ember bocsánatot és elfogadást Istentől az Ő kegyelmén keresztül kap a saját bűnbánatának és megújulásának alapján. Az arminiánusok nem értenek mindannyian egyet a dologban, de általánosságban elmondható, hogy úgy korlátozzák a megigazulás kiterjedését, hogy az csak a bűnbocsánatot foglalja magában a Krisztusnak való passzív engedelmesség alapján, s kizárják a bűnösnek az Isten kegyeibe való visszafogadását, vagy Jézus Krisztus tulajdonított igazságosságának alapját. A bűnöst megigazultnak csak a saját hite vagy saját engedelmes élete alapján tekintik. Az angliai neonomiánusok általánosan egyetértettek velük ebben a dologban. Schleiermacher és Ritschl számára a megigazulás alig valamennyivel többet jelentett, mint azt, hogy a bűnös a tudatára ébred hibájának arra gondolván, hogy Isten haragszik rá. S a modern liberális teológiában ismét találkozunk azzal az elképzeléssel, hogy Isten a bűnöst életének erkölcsi fejlődése által igazítja meg. Ennek az elképzelése található meg például Bushnell *Vicarious Sacrifice (Helyettesítő áldozat)*, valamint Macintosh *Theology, as an Empirical Science (A teológia, mint empirikus tudomány)* című művében.

C. A megigazulás természete és jellemzői

A megigazulás Isten jogi cselekedete, melyben Ő Jézus Krisztus igazságossága alapján kijelenti, hogy a törvény összes követelménye kielégíttetett a bűnös vonatkozásában. Ez annyiban egyedi a megváltás munkájának alkalmazásában, hogy ez Isten jogi cselekedete, egy, a bűnösre vonatkozó nyilatkozat, nem pedig a megújítás olyan cselekedete, vagy folyamata, mint az újjászületés, a megtérés, és a megszentelődés. Bár a bűnösre vonatkozik, belső életét nem változtatja meg. Nem az állapotát, hanem státuszát változtatja meg, s ebben a vonatkozásban különbözik az üdvrend összes többi fő részétől. Magában foglalja a bűnbocsánatot és az isteni kegy helyreállítását. Az arminiánusok azt vallják, hogy csak az előzőt tartalmazza, de az utóbbit nem, a Biblia azonban világosan tanítja, hogy a megigazulás gyümölcse sokkalta több mint a puszta bűnbocsánat. Azoknak, akik megigazultak, „békességük van Istennel”, „üdvbizonyosságuk”, Rm5:1-10, és „osztályrészük azok között, akik megszenteltettek”, Csel26:18. A megigazulás és a megszentelődés között az alábbi pontokat kell gondosan megkülönböztetni.

1. A megigazulás eltörli a bűn bűnösségét és visszaállítja a bűnöst mindazokba a gyermeki jogokba, melyekkel státusza Isten gyermekeként együtt jár, beleértve az örökkévaló örökséget is. A megszentelődés eltörli a bűn szennyezését és a bűnöst egyre jobban az Isten képmásával való hasonlatosságra újítja meg.

2. A megigazulás a bűnösön kívül zajlik le Isten bírói széke előtt, s nem változtatja meg a bűnös belső életét, noha az ítélet hozzá szubjektív módon jut el. A megszentelődés viszont az ember belső életében zajlik és fokozatosan egész lényére kihatással van.

3. A megszentelődés egyszer s mindenkorra megtörténik. Nem ismétlődik meg, nem is folyamat, azonnal és végleg befejeződik. A megigazulásban nem létezik többé-kevésbé, az ember vagy teljességgel megigazult, vagy egyáltalában nem igazult meg. Ezzel szemben a megszentelődés egy folytonosan zajló folyamat, mely soha nem ér véget az ember életében.

4. Bár mindkettő érdemleges oka Krisztus érdemeiben rejlik, különbség van közöttük a kiváltó okot illetően. Ökonomikusan szólva Isten, az Atya jelenti ki a bűnöst igaznak és Isten, a Szentlélek szenteli őt meg.

D. A megigazulás elemei

Két elemet különböztetünk meg a megigazulásban, az egyik negatív, a másik pedig pozitív.

1. A NEGATÍV ELEM. Mindenekelőtt létezik egy negatív elem a megigazulásban, nevezetesen a bűnbocsánat Jézus Krisztus engesztelő munkájának alapján. Ez az elem konkrétabban, noha nem teljességgel, a Megváltó passzív engedelmességén alapszik. Kálvin és egyes régebbi református teológusok úgy beszéltek erről, mintha ez lenne a megigazulás egésze. Ez részben az ószövetségi ábrázolás miatt van így, melyben a megigazulásnak ez az oldala áll határozottan az előtérben, Zsolt32:1, Ézs43:25, 44:22, Jer31:34, részben pedig a Rómával szembeni fellépésük miatt, mert nem juttatta érvényre a kegyelem és az ingyenes bocsánat elemét. Az arminianizmussal szembeszállva a református teológia azonban mindig fenntartotta, hogy a megigazulás több mint bűnbocsánat. Az, hogy a bűnbocsánat a megigazulás fontos eleme, nemcsak az Ó-, hanem az Újszövetségből is nyilvánvaló, amiképpen kiderül például olyan igehelyekből, mint a Rm4:5-8, 5:18-19, Gal3:17.

A megigazulásban nyújtott bocsánat minden bűnre vonatkozik a múltra, a jelenre és a jövőre egyaránt, így magában foglalja minden vétek és minden büntetés eltörlését. Ez következik abból a tényből, hogy a megigazulás nem engedi meg az ismétlődést, valamint az olyan igehelyekből, mint a Rm5:21, 8:1,32-34, Zsid10:14, Zsolt103:12, Ézs44:22, melyek biztosítanak minket arról, hogy senki semmivel nem vádolhatja a megigazított embert, hogy az illető megszabadult a kárhozattól, s az örökkévaló élet örökösévé tétetett. Ez benne foglaltatik a Heidelbergi Káté 60. kérdésére adott válaszban is. A megigazulás eme elképzelése, noha a legnagyobb mértékben biblikus, mégsem mentes a nehézségektől. A hívők továbbra is vétkeznek a megigazulásuk után, Jak3:2, 1Jn1:8, s ahogyan a Szentírás példái világosan megmutatják, gyakran esnek elszomorító bűnökbe. Ezért nem csoda, hogy Barth szereti kihangsúlyozni a tényt, miszerint a megigazított ember bűnös marad, jóllehet megigazított bűnös. Krisztus azt tanította a tanítványainak, hogy naponta imádkozzanak bűnbocsánatért, Mt6:12, és a Biblia szentjei gyakorta könyörögnek bűnbocsánatért és kapják azt meg, Zsolt32:5, 51:3-6, 130:3-4. Következésképpen nem meglepő, hogy egyesek késztetést éreztek az ismétlődő megigazulásról beszélni. A római egyház abból, amire felhívtuk a figyelmet, arra a következtetésre jutott, hogy a hívőknek valamiképpen engesztelést kell szerezniük a keresztség után elkövetett bűnökért, így aztán hisz a növekvő megigazulásban is. Az antinomisták viszont, vágyván Isten korlátlan megbocsátó kegyelmének tiszteletben tartására, azt vallják, hogy a hívők bűnei nem számíttatnak be az új embernek, csak az ónak, s ezért teljesen szükségtelen nekik a bűnbocsánatért imádkozniuk. Ettől az antinomista állásponttól való félelmében még néhány református teológusnak is kételyei támadtak annak tanításában, hogy a hívők jövőbeni bűnei is megbocsáttattak a megigazulás során, ezért ismétlődő, sőt napi megigazulásról beszéltek.[306] A református teológia szokásos álláspontja azonban az, hogy a megigazulás során Isten ténylegesen eltörli a vétkeket, ám a bűnök büntethetőségét nem, azaz törli a bűnös büntetőjogi felelősségét, de az általa a továbbiakban is elkövethető vétkek velejáró bűnösségét nem. Utóbbi megmarad, tehát mindig létrehozza a hívőkben a vétkesség, az Istentől

[306] V. ö. Brakel, *Redelijke Godsdienst*, I. kötet 876. és azt követő oldalak

való elválasztottság, a szomorúság, a bűnbánat, stb. érzését. Ezért érzik a szükségességét bűneik megvallásának, még fiatalkori bűneikének is, Zsolt25:7, 51:7-11. A hívő, akik tényleg tudatában van a bűnének, késztetést érez önmagában annak megvallására és a bűnbocsánat megnyugtató érzésének a keresésére. Sőt, ez a megvallás és ima nemcsak szubjektív módon érzett szükség, hanem objektív szükségszerűség is. A megigazulás egy lényegében objektív nyilatkozat a bűnöst illetően Isten ítélőszéke előtt, de nem pusztán csak az, hanem *actus transiens* is, ami behatol a hívő tudatába. A felmentés isteni ítélete eljut a hívőhöz és felkelti benne a bűnbánat és az isteni jóindulat örömteli tudatát. S a bűnbocsánatnak és megújított gyermeki viszonynak ezt a tudatát gyakorta megzavarja és eltorzítja a bűn, de ismét megélénkül és megerősödik a megvallás és az ima, valamint a hit megújított gyakorlata által.

2. A POZITÍV ELEM. Létezik egy pozitív elem is a megigazulásban, amely konkrétabban Krisztus aktív engedelmességén alapszik. Természetesen azok, akik Piscatorhoz és Arminiushoz hasonlóan tagadják Krisztus aktív engedelmességének a bűnösnek tulajdonítását, azzal tagadják egyben a pozitív elemet is a megigazulásban. Szerintük a megigazulás az embert meghagyja az örökélet mindennemű jogosultsága nélkül, s egyszerűen csak visszahelyezi abba az állapotba, melyben Ádám volt a bukás előtt, bár az arminiánusok szerint más törvény, az evangéliumi engedelmesség törvénye alá, s hagyja, hogy az ember kiérdemelje az Isten által való elfogadást és az örökéletet a hit és az engedelmesség által. A Szentírásból azonban teljesen világos, hogy a megigazulás több mint egyszerű bocsánat. Jósuának, aki Izrael képviselőjeként szennyes ruhákba öltözve állt az Úr előtt, ezt mondta Jehova: „Lásd! Levettem rólad a te álnokságodat, és ünnepi ruhákba öltöztetlek téged!” (ez a pozitív elem), Zak3:4. A Csel26:18 szerint a hívők „bűneiknek bocsánatát és *a megszenteltettek között osztályrészt nyerjenek* az én bennem való hit által”. A Rm5:1-2 azt tanítja, hogy a hit által való megigazulás nemcsak békességet ad Istennel, *hanem Istenhez való menetelt és örömöt is a dicsőség reménységében*. S a Gal4:5 szerint Krisztus azért született a törvény alatt, „*hogy elnyerjük a fiúságot*”. Ebben a pozitív elemben két részt különböztethetünk meg:

a. *A gyermekké fogadást*. A hívők mindenekelőtt Isten gyermekei örökbefogadás által. Ez természetesen magában foglalja azt, hogy nem természetes módon Isten gyermekei, ahogyan a modern liberálisok igyekeznek minket rávenni, hogy higgyünk, mert senki sem fogadhatja örökbe a saját gyermekeit. Ez az örökbefogadás egy jogi cselekedet, amely által a bűnöst Isten az ő gyermekének státuszába helyezi, ám nem változtatja meg belül jobban, mint amennyire a szülők az örökbefogadás cselekedetével megváltoztatják az örökbefogadott gyermek belső életét. A változás, amit ez eredményez, azt a viszonyt érinti, amelyben az ember Istennel áll. Örökbefogadásuk következtében a hívők mondhatni Isten családjába vezettetnek be, bekerülnek a gyermeki engedelmesség törvénye alá egyidejűleg jogosultakká válnak a fiúság minden előnyének élvezetére. Az örökbefogadás általi fiúságot gondosan meg kell különböztetnünk a hívők erkölcsi fiúságától, az újjászületés és megszentelődés általi fiúságuktól. Ők nemcsak Isten gyermekeivé fogadtattak, de Istentől is születtek. Természetesen ez a két dolog nem választható külön. A kettőt együtt említi a Jn1:12, Rm8:15-16, Gal3:26-27, 4:5-6. A Rm8:15-ben a *huiothesia* kifejezés szerepel (a *huios* és *tithenai* szavakból), melynek szó szerinti jelentése „fiú státuszba helyezni”, s a klasszikus görögben mindig annak jelölésére használatos, hogy valakit objektíven gyermeki státuszba helyeznek. A következő versben a *tekna* szó szerepel (a *tikto*, „nemzeni” szóból), ami úgy írja le a hívőket, mint Isten által nemzetteket. Az 1Jn1:12-ben az örökbefogadást az alábbi szavak fejezik ki: „Valakik pedig befogadák őt, hatalmat (*exousian edoken*) ada azoknak, hogy Isten fiaivá legyenek”. Az itt használt görög kifejezés jelentése „törvényi jogot adni”. Mindjárt utána, a 13. versben az író az újjászületés általi erkölcsi fiúságról beszél. A kettő közötti kapcsolatot világosan kimutatja a Gal4:5-6: „…hogy elnyerjük a fiúságot (*örökbefogadás által)*. Minthogy pedig fiak vagytok, kibocsátotta az Isten az ő Fiának Lelkét a ti szíveitekbe, ki ezt kiáltja: Abba, Atya!” Ez a Lélek

újjászül és megszentel minket és arra indít, hogy Istent teljes meggyőződéssel szólítsuk Atyánknak.

b. *Az örök életre való jogot*. Ez az elem ténylegesen az előzőben foglaltatik benne. Mikor a bűnösök Isten fiaivá fogadtatnak, felruháztatnak minden törvényes gyermeki joggal, és Isten örököseivé, valamint Krisztus örököstársaivá válnak, Rm8:17. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy az üdvösség minden áldásának örököseivé lesznek ebben a jelenvaló életben, melyek közül a legalapvetőbbet a „Lélek ígérete" szavak írják le, azaz ez a Lélek formájában megígért áldás, Gal3:14, valamint a kissé eltérő „az Ő Fiának Lelke" kifejezés, Gal4:6. S a Lélekben és a Lélekkel kapják meg Krisztus összes ajándékát. Ez azonban nem minden: örökségük tartalmazza a jövőbeni élet örökkévaló áldásait is. A dicsőség, melyről Pál beszél a Rm8:17-ben a jelenkori szenvedések után következik. A Rm8:23 szerint a test megváltása, amit ott fiúságnak (örökbefogadásnak) nevez, szintén a jövőbeli örökséghez tartozik. S a Rm8:29-30 *ordo salutis*-ában a megdicsőülés közvetlenül kapcsolódik a megigazuláshoz. Hit által megigazulva a hívők az örökélet örökösei.

E. A szféra, melyben a megigazulás megtörténik

A megigazulás szférájára vonatkozó kérdést józan belátással kell megválaszolni. Szokásos dolog különbséget tenni az *aktív* és a *passzív*, vagy *objektív* és *szubjektív* megigazulás között, melyek mindegyikének megvan a maga saját szférája.

1. AZ AKTÍV, VAGY OBJEKTÍV MEGIGAZULÁS. Ez a megigazulás a szó legalapvetőbb értelmében. Ez szolgál alapul a szubjektív megigazuláshoz és abból a nyilatkozatból áll, amit Isten tesz a bűnös vonatkozásában, s ez a nyilatkozat Isten bírói székében hangzik el. Ez a nyilatkozat nem olyan, melyben Isten egyszerűen felmenti a bűnöst az igazság követelményeinek bárminemű figyelembe vétele nélkül, hanem inkább isteni nyilatkozat arról, hogy a vizsgált bűnös esetében a törvény követelményei kielégíttettek. A bűnös annak a ténynek a fényében nyilváníttatik igaznak, hogy Krisztus igaz mivolta tulajdoníttatik neki. Ebben a tranzakcióban Isten nem úgy jelenik meg, mint abszolút Szuverén, Aki egyszerűen félreteszi a törvényt, hanem úgy, mint igaz Bíró, Aki elismeri Krisztus végtelen érdemeit a megigazítás elégséges alapjaként, valamint úgy, mint kegyelmes Atya, Aki szabadon megbocsát és visszafogadja a bűnöst. Ez az aktív megigazulás logikailag megelőzi a hitet és a passzív megigazulást. Mi *hisszük* a bűnök bocsánatát.

2. A PASSZÍV, VAGY SZUBJEKTÍV MEGIGAZULÁS. A passzív, vagy szubjektív megigazulás a bűnös szívében, vagy tudatában megy végbe. Egy tisztán objektív megigazulás, ami nem jut el a bűnöshöz, nem felel majd meg a célnak. A bocsánat megadása semmit sem fog jelenteni a bebörtönzött számára, hacsak nem közlik vele a jó hírt és meg nem nyitják a börtön ajtaját. Sőt, pontosan ez a pont az, ahol a bűnös jobban megtanulja, hogy az üdvösség ingyenes kegyelemből van, mint bárhol máshol. Mikor a Biblia a megigazulásról beszél, rendszerint arra utal, amit passzív megigazulásként ismerünk. Észben kell azonban tartani, hogy a kettő nem választható el egymástól. Az egyik a másikon alapszik. A különbségtétel azért történik, hogy előmozdítsa a megigazulás aktusának helyes megértését. Logikailag a passzív megigazulás a hitet követi, s mi hit által igazulunk meg.

F. A megigazulás ideje

Egyes teológusok elválasztják egymástól az aktív és a passzív megigazulást időbelileg. Az aktív megigazulást ennek alapján az örökkévalóságba, vagy Krisztus feltámadása idejére helyezik, míg a passzív megigazulás hit által történik, ezért időbeli értelemben követi az előzőt. Megvizsgáljuk egymás után a megigazulást az örökkévalóságtól fogva, a megigazulást a feltámadásban, és a megigazulást hit által.

1. MEGIGAZULÁS AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁGTÓL FOGVA. Az antinomisták azt vallották, hogy a bűnös megigazulása az örökkévalóságban, vagy a feltámadás idején történt. Ezt vagy a kiválasztás örökkévaló rendeletével, vagy Krisztus objektív megigazulásával támasztották alá, mikor Ő feltámadt a halálból. Ők nem tettek helyes különbséget az örökkévaló isteni cél és annak időbeli végrehajtása, valamint Krisztusnak a kieszközlő és a Szentléleknek a megváltás áldásait alkalmazó munkája között. Eszerint az álláspont szerint mi már akkor megigazulunk, mielőtt hinnénk, jóllehet ennek nem vagyunk tudatában, s a hit egyszerűen csak eljuttatja hozzánk ennek a ténynek a bejelentését. Sőt, a tény, hogy a mi bűneink Krisztusnak tulajdoníttattak, Őt személyesen bűnössé tették, s az, hogy az Ő igaz mivolta nekünk tulajdoníttatott, minket személyesen igazzá tesz, így Isten semmiféle bűnt nem láthat a hívőkben. Egyes református teológusok szintén beszélnek a megigazulásról az örökkévalóságtól fogva, de egyidejűleg elvetik, hogy osztozzanak ennek a tantételnek az antinomista felépítésében. Az alapok, melyeken állva hisznek a megigazulásban az örökkévalóságtól fogva, megérdemelnek egy rövid elemzést.

a. *A megigazulás az örökkévalóságtól fogva tantételének alapjai*

(1) A Biblia beszél Isten kegyelméről, vagy könyörületéről, ami öröktől fogva van, Zsolt25:6, 103:17. Nos, minden öröktől fogva létező kegyelem, vagy könyörület törvényes, vagy jogi bázisának egy öröktől fogva való megigazulásnak kell lennie. Válaszképpen erre azonban mondhatjuk, hogy létezik Isten olyan örökkévaló könyörülete és szívjósága, mely nem alapszik a bűnös semmiféle megigazulásán, például a megváltásra vonatkozó terve, az Ő Fiának ajándékára, s Krisztus szándékos kezessége a *pactum salutis*-ban.

(2) A *pactum salutis*-ban a választottak bűneinek bűnössége átkerült Krisztusra és Krisztus igazságossága nekik tulajdoníttatott. Ez azt jelenti, hogy a bűn terhe lekerült az ő vállaikról és megigazultak. Nos kétségtelen, hogy Krisztus igazságosságának valamiféle tulajdonítása a bűnösnek megvolt a megváltás tanácsában, de nem minden tulajdonítás nevezhető megigazulásnak a szó biblia értelmében. Különbséget kell tennünk aközött, ami pusztán ideális volt Isten tanácsában, és aközött, ami megvalósult a történelem menetében.

(3) A bűnös megkapja az újjászületés kezdeti kegyelmét Krisztus neki tulajdonított igazságosságának alapján. Következésképpen Krisztus érdemei az újjászületése előtt tulajdoníttattak neki. Miközben azonban ez a következtetés oda vezet, hogy a megigazulás logikailag megelőzi az újjászületést, nem bizonyítja a megigazulás elsőségét időbeli értelemben. A bűnös megkaphatja az újjászületés kegyelmét annak a megigazulásnak az alapján, ami eszményi módon Isten tanácsában létezik, és a bűnös életében valósul meg bizonyosan.

(4) A gyermekeknek szintén szükségük van megigazulásra ahhoz, hogy üdvözülhessenek, mégis egészen lehetetlen, hogy meg kelljen tapasztalniuk a megigazulást hit által. S bár tökéletesen igaz, hogy azok a gyermekek, akik nem jutottak el a felnőttkorig, nem képesek megtapasztalni a passzív megigazulást, mégis megigazulhatnak aktív módon Isten ítélőszéke előtt, így birtokába juthatnak annak, ami abszolút szükséges.

(5) A megigazítás Isten immanens cselekedete, s mint ilyennek, az örökkévalóságtól fogva valónak kell lennie. Aligha helyes azonban úgy beszélni a megigazulásról, mint *actus immanens*-ről Istenben: ez inkább *actus transiens*, mint a teremtés, a megtestesülés, stb. Az örökkévalóságtól fogva való megigazulás szószólói érzik ennek a megfontolásnak a terhét, s ezért igyekeznek arról biztosítani minket, hogy nem kívánják azt tanítani, hogy a választottak az örökkévalóságtól fogva *actualiter*, hanem csak Isten szándékában, az isteni rendeletben igazultak meg. Ez visszavezet minket az Isten tanácsvégzése, valamint az annak végrehajtása közötti szokásos megkülönböztetéshez. Ha ennek az Isten szándékában levő megigazulásnak az esetében Isten igazolja, hogy megigazulásról beszéljünk az örökkévalóságtól fogva, akkor

abszolút semmi okunk nincs arra, amiért ne beszélhetnénk ugyanúgy a teremtésről is az örökkévalóságtól fogva.

b. *Ellenvetések az öröktől fogva való megigazulás tantételével szemben*

(1) A Biblia egységesen tanítja, hogy a megigazulás hit által, vagy hitből történik. Ez természetesen a passzív, vagy szubjektív megigazulásra vonatkozik, amely azonban nem választható el időbelileg az aktív, vagy objektív megigazulástól a gyermekek esetét kivéve. Ám ha a megigazulás hit által megy végbe, akkor természetesen nem előzi meg a hitet időbeli értelemben. S igaz, hogy az örökkévalóságtól fogva való megigazulás szószólói szintén beszélnek a hit által való megigazulásról. Az ő ábrázolásukban ez azonban csak azt jelentheti, hogy az ember hit által tudatára ébred annak, amit Isten elvégzett az örökkévalóságban.

(2) A Rm8:29-30-ban, ahol megtaláljuk az *ordo salutis* bizonyos *scalae*-ját, a megigazulás Isten két időbeni cselekedete között áll, nevezetesen az elhívás és a megdicsőítés között, ami az időben kezdődik, de a jövőbeni örökkévalóságban ér véget. S ez a kettő együtt a két másik eredménye, amelyek egyértelműen örökkévalóknak vannak feltüntetve. Dr. Kuyper nem indokoltan mondja, hogy a Rm8:30 arra utal, ami az újjászületettekkel még születésük előtt történt, ahogy még Dr. De Moor is, aki szintén hisz a megigazulásban az örökkévalóságtól fogva, szintén teljesen hajlamos elfogadni.[307]

(3) Az örökkévalóságtól fogva való megigazulás tanításában Istennek a bűnös megigazítására vonatkozó rendelete, ami egy *actus immanens*, azonosul magával a megigazulással, ami egy *actus transiens*. Ez csak zűrzavarhoz vezet. Ami a *pactum salutis*-ban ment végbe, nem azonosítható azzal, ami ennek az eredménye. Az egész tulajdonítás sem megigazítás. A megigazítás Krisztus megváltói munkájának egyik gyümölcse, amit a Szentlélek alkalmaz a hívőkre. A Lélek azonban nem alkalmazta, és nem is alkalmazhatta Krisztus munkájának ezt, vagy bármely más gyümölcsét az örökkévalóságtól fogva.

2. MEGIGAZULÁS KRISZTUS FELTÁMADÁSÁBAN. Az elképzelést miszerint a bűnösök bizonyos értelemben megigazulnak Krisztus feltámadásában, amit egyes antinomisták hangoztattak, azok a református teológusok tanítanak, akik hisznek a megigazulásban az örökkévalóságtól fogva, de vallják más református tanítók is. Ez a nézet az alábbiakra alapoz:

a. Engesztelő munkájával Krisztus kielégítette a törvény minden követelményét az Ő népe számára. Jézus Krisztusnak a halálból való feltámadásában az Atya nyilvánosan bejelentette, hogy a törvény összes követelménye kielégíttetett minden választott esetében, ezzel megigazította őket. Itt azonban szükség van egy gondos különbségtételre. Még ha igaz is, hogy létezett Krisztusnak és az Ő testének objektív megigazítása az Ő feltámadásában, ez nem keverendő össze a bűnösök megigazításával, amiről a Szentírás beszél. Nem igaz, hogy mikor Krisztus teljes elégtételt nyújtott az Atyának az Ő egész népéért, akkor az ő vétkességük természetes módon megszűnt fennállni. A büntetőjogi tartozás nem olyan, mint a pénzügyi tartozás ebben a vonatkozásban. A vétkesség eltörlése még a váltságdíj megfizetése után is függhet bizonyos feltételektől és nem követi azt magától értetődő dologként. A választottak bibliai értelemben személyesen nem igazulnak meg mindaddig, amíg el nem fogadják hittel Krisztust és nem teszik így magukévá az Ő érdemeit.

b. A Rm4:25-ben azt olvassuk, hogy Krisztus „feltámasztatott a mi megigazulásunkért” (*dia*, ok-okozati, valamiért történő), azaz a mi megigazulásunk megvalósulásáért. Nos, kétségtelenül igaz hogy a *dia* itt a tárgyesettel ok-okozati. Ugyanakkor nem kell visszamenőlegesnek lennie következésképpen azt jelentenie, hogy „a mi megigazulásunkra való tekintettel”, ami egyenértékű annak kimondásával, hogy „annak érdekében, hogy mi megigazulhassunk”. A visszamenőleges értelmezés összeütközésbe kerülne a rögtön utána

[307] V. ö. *De Rechtvaardigmaking Van Eeuwigheid* című művével, 20. oldal

következő szöveggel, mely világosan megmutatja, hogy (1) Pál nem Krisztus egész testének objektív megigazulására gondol, hanem a bűnösök személyes megigazulására, és (2) ezt úgy fogja fel, mint ami a hiten át történik.

c. A 2Kor5:19-ben ezt olvassuk: „Isten volt az, a ki Krisztusban megbékéltette magával a világot, nem tulajdonítván nékik az ő bűneiket, és reánk bízta a békéltetésnek ígéjét". Ebből az igeszakaszból az a következtetés vonható le, hogy a világ objektív megbékéltetése Krisztusban magában foglalja a bűn nem-tulajdonítását a bűnösnek. Ez az értelmezés azonban nem helyes. Az apostol szavainak nyilvánvaló jelentése ez: Isten Krisztusban megbékéltette a világot Önmagával, amint az meglátszik abból a tényből, hogy nem tulajdonítja az embereknek az Ő bűneiket, s rábízta a szolgáira a békéltetés igéjét. Figyeljük meg, hogy a *me logisomenos* (jelen idő) arra utal, ami folytonosan folyik. Ez nem fogható fel úgy, mint az objektív engesztelés része, mert akkor a következő klauzulát, az „és reánk bízta a békéltetésnek igéjét" ugyanígy kellene felfogni, ami ugyancsak lehetetlen.

Ezzel a dologgal kapcsolatosan mondható, hogy beszélhetünk Krisztus egész testének megigazulásáról az Ő feltámadásában, ez azonban tisztán objektív és nem szabad összekeverni a bűnös személyes megigazulásával.

3. MEGIGAZULÁS HIT ÁLTAL.

a. *A hit és a megigazulás viszonya*. A Szentírás azt mondja, hogy megigazultunk *dia pisteos, ek pisteos*, vagy *pistei* (részeshatározó), Rm3:26,28,30, 5:1, Gal2:16, Fil3:9. A *dia* elöljárószó kiemeli a tényt, hogy a hit az eszköz, melynek segítségével vesszük Krisztust és az Ő igazságosságát. Az *ek* elöljárószó jelzi, hogy a hit logikailag megelőzi személyes megigazulásunkat, úgyhogy ez, mondhatni, a hitből ered. A részeshatározó itt közreműködő értelemben használatos. A Szentírás soha nem mondja, hogy mi *dia ten pistin* igazulunk meg, azaz a hit következtében. Ez azt jelenti, hogy a hit sosincs a megigazulásunk alapjaként bemutatva. Ha ez lenne a helyzet, a hitet az ember érdemszerző munkájának kellene tekinteni. S ez lenne a bevezetése a cselekedetek által való megigazulás tantételének, amivel az apostol következetesen szembeszegül, Rm3:21,27-28, 4:3-4, Gal2:16,21, 3:11. Sőt azt olvassuk, hogy Ábrahám hite tulajdoníttatott neki igazságul, Rm4:3,9,22, Gal3:6, de az egész állítás fényében ez biztosan nem jelentheti azt, hogy az ő esetében a hit, mint cselekedet vette hát Isten Krisztusban levő igazságosságának a helyét. Az apostol nem hagy kétséget afelől, hogy szigorúan szólva csak a Krisztus nekünk tulajdonított igazsága a mi megigazulásunk alapja. A hit azonban olyan alaposan befogadó Krisztus érdemeinek kisajátításában, hogy átvitt értelemben kifejezheti Krisztus érdemeit, amiket átvesz. A „hit" ekkor egyenértékű a hit tartalmával, azaz Krisztus érdemeivel, vagy igazságával.

Gyakorta mondják azonban, hogy Jakab tanításai nincsenek összhangban Páléval ebben a dologban és világosan a cselekedetek által való megigazulás tantételét támasztják alá a Jak2:14-26-ban. Különféle kísérleteket tettek a kettő összeegyeztetésére. Egyesek abból a feltételezésből indultak ki, hogy mind Pál, mind Jakab a bűnös megigazulásáról beszél, de Jakab azt a tényt hangsúlyozza ki, hogy a hit, amelyik nem nyilvánul meg jócselekedetekben, nem valódi hit, következésképpen nem olyan hit, amely megigazít. Ez kétségtelenül így van. A Pál és Jakab ábrázolásai közötti különbség tagadhatatlanul részben az ellenségeik természete miatt van, akikkel szembe kellett nézniük. Pálnak jogászokkal kellett szembeszállnia, akik megigazulásuk alapját, legalábbis részben a törvény cselekedeteire kívánták helyezni. Jakab viszont ama antinomistákkal került szembe, akik azt állították, hogy van hitük, de ez a hit puszta értelmi elismerése volt az igazságnak (2:19), s akik tagadták a jócselekedetek szükségességét. Ezért ő azt a tényt hangsúlyozza ki, hogy a hit jó cselekedetek nélkül halott hit, következésképpen egyáltalában nem olyan hit, mely megigazít. A megigazító hit az, amely gyümölcsöket hoz jócselekedetekben. Persze felvethető, hogy ez nem magyaráz meg minden nehézséget, mivel Jakab konkrétan kimondja a 24. versben, hogy az ember a cselekedetek által, s nem egyedül a hit által igazul meg, s ezt Ábrahám példájával szemlélteti, aki

„cselekedetekből igazult meg abban, hogy felajánlotta Izsákot" (21. vers). „Látjátok tehát," mondja a 24. versben, „hogy cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán hitből". Egészen nyilvánvaló azonban hogy a szerző itt nem a bűnös megigazulásáról beszél, mert Ábrahám, a bűnös, jóval azelőtt igazult meg, hogy áldozatul kínálta fel Izsákot (v. ö. 1Móz15), hanem a hívő Ábrahám további megigazulásáról. Az igazi hit jócselekedetekben fog megnyilvánulni, s ezek a jócselekedetek bizonyságul lesznek a többi ember előtt annak megigazultságáról (azaz életének igaz voltáról), aki ezzel a hittel rendelkezik. Az igazak megigazulása a cselekedetek által megerősíti a hit által történt megigazulásukat. Ha Jakab ténylegesen azt akarta volna mondani levelének ebben a szakaszában, hogy Ábrahám és Ráháb a jócselekedeteik alapján a *justificatio peccatoris*-szal igazultak meg, nemcsak Pállal kerülne ellentmondásba, hanem önmagával is, mivel egyértelműen kimondja, hogy Ábrahám hit által igazult meg.

b. *Teológiai kifejezések a hit és a megigazulás viszonyának kifejezésére*. Itt főleg három kifejezést kell figyelembe vennünk.

(1) *Közreműködő ok*. Ezt a nevet használták általánosságban először, de később jelentős ellenállásba ütközött. Felmerült a kérdés, hogy ez vajon Isten, vagy az ember eszköze volt-e. S ezt mondták: nem lehet Istené, mivel a hit, melyre utal, nem Isten hite, de az emberé sem lehet, mert a megigazulás nem az ember cselekedete, hanem Istené. Észben kell azonban tartanunk, hogy (a) a Biblia világos tanítása szerint hit által igazulunk meg, *dia pisteos*, s hogy ez a *dia* csak közreműködő értelemben fogható fel, Rm3:28, Gal3:8; (b) hogy a Biblia konkrétan kimondja, hogy *Isten* igazítja meg a bűnöst hit által, így a hitet Isten eszközeként tünteti fel, Rm3:30; és (c) hogy a hit az ember eszközeként is fel van tüntetve, olyan eszközként, mely által átveszi a megigazulást, Gal2:16. A hit kettős értelemben tekinthető Isten eszközének. Ez Isten ajándéka, mely a megigazulásra alakul ki a bűnösben. Sőt, a hitnek a bűnösben való munkálkodása által Isten a bűnbocsánat nyilatkozatát eljuttatja a szívéhez, vagy a tudatához. A hit azonban az ember eszköze is, mely által elfogadja Krisztust és az Ő összes drága ajándékát, Rm4:5, Gal2:16. A dolognak ugyanezen ábrázolását találjuk a Belga Hitvallásban,[308] és a Heidelbergi Kátéban[309] is. Hit által ragadjuk meg Krisztust és maradunk kapcsolatban Vele, s Ő a mi igazságosságunk. A „közreműködő ok" elnevezést a protestáns hitvallások gyakorta használják. Egyes református teológusok mégis szívesebben kerülik megóvandó magukat annak veszélyétől, hogy azt a benyomást keltsék, hogy a megigazulás bármi módon függ a hittől, mint az ember munkájától.

(2) *Kisajátító szerv*. Ez a név azt az elképzelést fejezi ki, hogy a bűnös hit által teszi magáévá Krisztus igazságosságát és állít fel tudatos egysége önmaga és Krisztus között. Krisztus érdemei alkotják a *dikaioma*-t, a jogi alapot, melyen Isten formális nyilatkozata a megigazulásban nyugszik. Hit által sajátítja ki a bűnös a Közbenjáró a *pactum salutis*-ban ideálisan már neki tulajdonított igaz mivoltát, s ezen az alapon ezután már formálisan megigazult Isten előtt. A hit annyiban igazít meg, amennyiben birtokba veszi Krisztust. A „kisajátító szerv" név magában foglalja a közreműködői elképzelést, következésképpen tökéletesen összhangban áll a hitvallási iratainkban található kijelentésekkel. Ennek annyi előnye van az általánosabb megnevezéssel szemben, hogy kizárja az elképzelést, mely szerint a hit bármiféle értelemben is alapja a megigazulásnak. Kétféle értelemben nevezhetjük kisajátító szervnek: (a) Ez az a szerv, mely által megragadjuk, és a magunkéivá tesszük Krisztus érdemeit, s elfogadjuk ezeket megigazulásunk érdemszerző alapjaként. Mint ilyen, logikailag megelőzi a megigazulást. (b) Ez az a szerv is, mellyel tudatosan felfogjuk megigazulásunkat, és birtokba vesszük szubjektív megigazulásunkat. Ebben az értelemben logikailag követi a megigazulást. Egészében véve ez a név rászolgál ara, hogy előnyben részesítsük, bár észben

[308] XXII. cikkely
[309] 60. és 61. kérdés

kell tartani, hogy szigorúan szólva a hit az a szerv, mellyel a megigazulásunk alapján Krisztus igazságosságát tesszük inkább a magunkévá, semmint magát a megigazulást.

(3) *Conditio sine qua non*.[310] Ez az egyes református teológusok által javasolt név nem talált nagy népszerűségre. Ez azt az elképzelést fejezi ki, ami tökéletesen igaz önmagában, hogy az ember nem igazul meg a hittől külön, s hogy a hit a megigazulásnak elengedhetetlen feltétele. A név azonban nem fejez ki semmi pozitívet, sőt, felelős bizonyos félreértésekért.

G. A megigazulás alapja

A római és a református egyház, valamint a református és arminiánus teológiák közötti ellentét egyik leglényegesebb pontja a megigazulás alapjával kapcsolatos. Ezzel kapcsolatosan a reformátorok tanították:

1. Negatívan azt, hogy ez nem található meg az ember semmiféle erényében, sem jócselekedetében. Ezt az álláspontot kell fenntartani ma is Rómával, valamint a különböző egyházak pelagianizáló tendenciáival szemben. Róma azt tanítja, hogy a bűnös a szívébe töltött öröklött igazságosság alapján igazul meg, s amely viszont az emberi akarat együttműködésének a gyümölcse a megelőző kegyelemmel. Ez vonatkozik arra, amit első megigazulásnak neveznek, minden utána következő megigazulásban a jócselekedetek a megigazulás formális okaként, vagy alapjaként vétetnek figyelembe. Lehetetlen azonban, hogy az újjászületett ember öröklött igazságossága, valamint a jócselekedetei alkossák a megigazulásának alapját, mivel (a) ez az igazságosság nagyon tökéletlen és egész életében az is marad; (b) ez már önmaga is Krisztus igazságosságának és Isten kegyelmének gyümölcse; és (c) még a hívők legjobb cselekedeteit is beszennyezi a bűn. Sőt, a Szentírás nagyon világosan tanítja nekünk, hogy az ember ingyenesen igazul meg Isten kegyelme által, Rm3:24, s hogy nem igazulhat meg a törvény cselekedetei által, Rm3:28, Gal2:16, 3:11.

2. Pozitíven azt, hogy a megigazulás alapja csak Jézus Krisztus tökéletes igazságosságában található meg, amely a bűnösnek tulajdoníttatik a megigazulás során. Ezt világosan tanítja a Szentírás néhány igeverse, például Rm3:24, 5:9,19, 8:1, 10:4, 1Kor1:30, 6:11, 2Kor5:21, Fil3:9. Krisztus passzív engedelmességében, aki átokká lett érettünk (Gal3:13), megtaláljuk a bűnbocsánat alapját, míg az Ő aktív engedelmességében, amivel kiérdemelte a kegyelem összes ajándékát, köztük az örökéletet, megleljük a gyermekké fogadás alapját, mely által a bűnösök az örökélet örököseivé váltak. Az arminiánus ellentmond a Szentírásnak, mikor azt vallja, hogy Isten jóindulatába csak a hit, vagy az evangéliumi engedelmesség alapján fogadtatunk.

H. A megigazulás tantételével szemben megfogalmazott ellenvetések

A modern liberális teológia racionalizáló tendenciáival egyetemben különböző ellenvetéseket fogalmaz meg a megigazulás tantételével szemben, melyek megérdemelnek egy rövid elemzést.

1. Egyesek, akik még mindig hisznek a kegyelem által történő üdvözülésben, látszólag ellenzik a megigazulást Isten kegyelme elismerésének érdekében. A megigazulás, mondják, jogi tranzakció, s mint ilyen, kizárja a kegyelmet, miközben a Biblia világosan tanítja, hogy a bűnös kegyelem által üdvözül. Könnyen megmutatható azonban, hogy a megigazulás minden előzményével és következményével együtt Isten kegyelmes munkája. A vétkes bűnösök megengedett helyettesítése, Krisztus helyettesítő szenvedései és engedelmessége, az Ő igazságosságának a méltatlan törvényszegőknek való tulajdonítása és Isten bánásmódja a hívőkkel, mint igazakkal – mindez az ingyenes kegyelem az elejétől a végéig.

[310] Elengedhetetlen feltétel – *a ford*.

2. A megigazulást időnként istentelen eljárásnak nevezik, mert a bűnösöket a tények ellenére igaznak nyilvánítja. Ez az ellenvetés azonban nem áll meg, mivel az isteni nyilatkozat nem arra vonatkozik, hogy a bűnösök önmagukban igazak, hanem arra, hogy Jézus Krisztus tökéletes igazságosságába öltöztetnek fel. Ez az igazságosság, melyet Krisztus munkált ki, ingyenesen tulajdoníttatik nekik. Ez nem Krisztus személyes, szubjektív igazságossága, hanem az Ő helyettesítő, szövetségi igazságossága, ami azoknak tulajdoníttatik, akik önmagukban hamisak, s mindez történik Isten dicsőségére.

3. Gyakorta mondják, hogy ez a tantétel erkölcsileg romboló hatású, mivel a szabadossághoz vezet. Ebben azonban semmiféle igazság sincsen, amint azt már a megigazítottak élete is világosan megmutatja. A megigazulásban megtörténik a szilárd alap lefektetése a Krisztussal való ama élő egység számára, ami bebiztosítja megszentelődésünket. Ez valójában csak azokhoz az állapotokhoz vezet, melyek mellett tényleg szentekké lehetünk elviekben. A megigazult ember megkapja a megszentelődés lelkét is, s csak ő az, aki képes bővelkedni olyan jócselekedeteken, amelyek Istent dicsőítik.

I. A megigazulás különféle elméletei

1. A RÓMAI KATOLIKUS NÉZET. A római katolikus nézet összekeveri a megigazulást és a megszentelődést. A következő elemeket foglalja bele a megigazulásba: (1) a lélekben rejlő bűn eltávolítását; (b) az isteni kegyelem pozitív befolyását; és (c) a bűnbocsánatot. A bűnöst a megigazulásra az előzetes kegyelem készíti fel a részéről való bármiféle érdemek nélkül. Ez a megelőző kegyelem elvezeti a bűnöst a *fides informis*-hoz, a bűnről való meggyőződéshez, a bűnbánathoz, az Istennek Krisztusban adott kegyelmére való meggyőződéses ráhagyatkozáshoz, az új élet kezdeteihez, majd a keresztség utáni vágyhoz. A megigazulás ténylegesen az új erények beletöltését foglalja magában miután a bűn szennyezése eltöröltetett a keresztségben. Miután a lélekben rejlő bűn eltávolíttatott, a bűnbocsánat, vagyis a bűn vétkességének eltörlése következik szükségszerűen. S miután a keresztyén erényről erényre jut, képes lesz érdemszerző cselekedeteket végezni, s jutalomként megkapja a kegyelem nagyobb mértékét, s a tökéletesebb megigazulást. A megigazulás kegyelme elveszthető, de a penitencia sákramentumával helyre is állítható.

2. PISCATOR NÉZETE. Piscator azt tanította, hogy Krisztusnak csak a passzív engedelmessége tulajdoníttatik a bűnösnek a megigazulás során a bűnbocsánat végett; s hogy aktív engedelmessége nem tulajdonítható neki, mivel az ember Jézus Krisztus ezzel Magának Istennek tartozott. Sőt, ha Krisztus betöltötte a törvényt a számunkra, akkor többé már nem vagyunk felelősségre vonhatók a törvény betartásáért. Piscator a bűn büntetésének elhordozását és a törvény betartását egymás alternatíváinak tekintette, melyek kölcsönösen kizárják egymást. Ő nyitva hagyta az ajtót azelőtt, hogy a bűnös személyes engedelmessége legyen jövőbeni reménységének egyetlen alapja. Ez a nézet nagyon hasonlít az arminiánusokéhoz, s meglehetősen egybecseng Anselm nézeteivel is a középkorból.

3. OSIANDER NÉZETE. Osiander hajlamot mutatott rá, hogy újraélessze a lutheránus egyházban a megigazulás római katolikus nézetének lényegi elemeit, jóllehet jellegzetes eltéréssel. Ő azt állította, hogy a megigazulás nem Krisztus helyettesítő igazságossága a bűnösnek való tulajdonításából, hanem az új élet elemének beültetéséből áll. Szerinte az igazságosság, mely által megigazulunk, Istennek, az Atyának az örökkévaló igazságossága, melyet Jézus Krisztus, az Ő Fia ad nekünk, vagy tölt belénk.

4. AZ ARMINIÁNUS NÉZET. Az arminiánusok azt vallják, hogy Krisztus nem adott szigorú elégtételt Isten igazságának, de mégis elégséges vezeklést kínált a bűnért, mely kegyelmesen elfogadtatott, kielégítően hatott Istenre, a bűnbocsánat, tehát a bűnös megigazítása során. Míg ez csak a múltbeli számlákat rendezi, Isten a jövőről is gondoskodik. Ő ugyanolyan kegyelmesen betudja a hívő hitét is az ő megigazulásába – nevezetesen azt, ami

egész vallásos életét magában foglalja: az evangéliumi engedelmességet. Ezzel a nézettel a hit nem több, mint a megigazulás pozitív elemének egyszerű eszköze, de a kegyelmesen elfogadott alap is, melyen az nyugszik. A megigazítás így nem Isten jogi, hanem szuverén cselekedete.

5. A BARTHIÁNUS NÉZET. Miközben Barth úgy beszél a megigazulásról, mint egy pillanat alatt lezajló cselekedetről, mégsem tekinti azt egyszer, s mindenkorra befejezett cselekedetnek, amit aztán a megszentelődés követ. Szerinte a megigazulás és a megszentelődés kéz a kézben járnak egész úton. Pauck azt mondja, hogy Barth szerint a megigazulás nem növekedés, vagy erkölcsi fejlődés, hanem mindig újra és újra történik, valahányszor az ember eljut a teljes kétségbeesésig a hiedelmeket és az értékeket illetően, amikre az életét felépítette. Thurneysen szintén elveti azt a nézetet, hogy a megigazulás egyszer, s mindenkorra megtörténik, s ezt a kegyesség nézetének nevezi, s azt állítja, hogy végzetes a reformáció számára.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mit jelent a *dikaio-o* a klasszikus görögben? A megigazulás teremtő, vagy kinyilatkoztató cselekedet? Lehetséges a megigazulást a múltbeli bűnök vonatkozásában bárhogy másként is elképzelni, mint csak jogi felmentésként? Vajon a megigazulást kizárólag úgy kell elképzelnünk, mint ami objektív és külsőleges az ember vonatkozásában? Mit értenek a teológiában a megigazulás *formális* indítéka alatt? Miben különböznek a katolikusok és a protestánsok ebben a dologban? Vajon a romai katolikusok megigazulása a *fides formata* által ténylegesen hit által való megigazulás, vagy a szeretet általi megigazulás a hit álruhájában? Mi az örökkévalóságtól fogva való megigazulás arminiánus tantétele? Vajon a Buchanan és Cunningham által az aktív és passzív, mint tényleges és kinyilatkoztatott megigazulás között tett különbségtétel helyes? Mondhatjuk-e, hogy a kinyilatkoztatott megigazulásban (a passzív megigazulásban) Isten egyszerűen csak annak jelenti ki a bűnöst, ami? Mivé válik a megigazulás tantétele Scleiermachernél, Ritschlnél és a modern liberális teológiában?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 182-245. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Salute*, 45-69. oldal, ugyanő, *Het Werk van den Heiligen Geest*, II. kötet 204-232. oldal, Comrie, *Brief over de Rechtvaardigmaking*, Hodge, *Syst. Theol*. III. kötet 114-212. oldal, Shedd, *Dogm. Theol*. II. kötet 538-552. oldal, Dick, *Theology,* LXXI-LXXIII leckék, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 618-650. oldal, Mastricht, *Godgeleerdheit*, VI. 6. és 7, Buchanan, *The Doctrine of Justification*, Owen, *On Justification*, Litton, *Introd. to Dogm. Theol*. 259-313. oldal, Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism*, 413-567. oldal, Piéper, *Christl. Dogm.* II. kötet 606-672. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. IV. kötet 154-210. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Church*, 430-448. oldal, Valentine, *Chr. Theol*. II. kötet 214-241. oldal, Strong, *Syst. Theol*. 849-868. oldal, Dorner, *Syst. of Chr. Doct.* IV. kötet 194-238. oldal, Watson, *Theological Institutes*, II. kötet 406-475. oldal, De Moor, *Rechtvaardigmaking von Eeuwigheid*.

X. A megszentelődés

A. A megszentelődés és a szentség bibliai kifejezései

1. AZ ÓSZÖVETSÉGI KIFEJEZÉSEK. Az ószövetségi „megszentelődni” jelentésű szó a *qadash*, egy ige, mely használatos *nifál*, *piél*, *hifil* és *hitpaél* alakokban. A megfelelő főnév a *qodesh*, míg a melléknév a *qadosh.* Az igei alakok a névszói és melléknévi formákból származnak. Ezeknek a szavaknak az eredeti jelentése bizonytalan. Egyesek azon a véleményen vannak, hogy a *qadash* szó kapcsolódik a *chadash* szóhoz, melynek jelentése „ragyogni”. Ez összhangban állna a szentség bibliai elképzelésének minőségi összetevőjével, nevezetesen a tisztasággal. Mások nagyobb valószínűségi fokkal a *qad* gyökérből származtatják a szót, aminek jelentése „vágni”. Ez az elkülönülés elképzelését tenné meg eredeti elképzeléssé. A szó így a tartózkodásra, elkülönültségre, vagy fenségre mutatna. Bár a „megszentelődés” és „szentség” szavak eme jelentése számunkra szokatlannak tűnhet, minden valószínűség szerint ez az alapelképzelés, melyet kifejeznek. Girdlestone mondja: „A ’megszentelődés’ és ’szentség’ kifejezéseket mostanában oly gyakorta használják erkölcsi és lelki minőségek jelzésére, hogy azok aligha közvetítik az olvasónak a *helyzet*, vagy *viszony* elképzelését, amely Isten és valamely személy, vagy Neki szentelt dolog között áll fenn: mégis azonban ez tűnik a szavak valódi jelentésének”.[311] Cremer-Kögel hasonlóképpen felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy az elkülönülés elképzelése alapvető a szentséghez. „Heiligkeit ist ein Verhältnisbegriff.” Egyidejűleg elismerik, hogy a szentség és az elkülönülés két elképzelése nem olvadnak egybe, hanem az előbbi szolgál bizonyos mértékig az utóbbi minősítésére.[312]

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGI KIFEJEZÉSEK.

a. *A hagiazo ige és különféle jelentései*. A *hagiazo* ige a *hagios* származéka, mely a héber *qadosh*-hoz hasonlóan elsősorban az elkülönülés elképzelését fejezi ki. Több különböző értelemben használatos azonban az Újszövetségben. Megkülönböztethetjük a következőket: (1) Mentális értelemben személyek, vagy dolgok vonatkozásában, Mt6:9, Lk11:2, 1Pt3:15. Ezekben az esetekben a jelentése „szentnek tartani az objektumot”, „szentséget tulajdonítani annak”, vagy „elismerni a szentségét szóban, vagy tettben”. (2) Időnként rituális értelemben is szerepel, azaz „elkülönítve a közönségestől szent célokra”, vagy „félretéve bizonyos szolgálatok számára” értelemben, Mt23:17,19, Jn10:36, 2Tim2:21. (3) Használják Isten ama tevékenységének jelölésére, mellyel Ő, különösen a Lelkén keresztül, kimunkálja az emberben a szentség szubjektív minőségét, Jn17:17, Csel20:32, 26:18, 1Kor1:2, 1Thessz5:23. (4) Végül, a zsidókhoz írott levélben látszólag engesztelő értelemben, valamint a páli *dikaio*-o kapcsolódó értelmében használatos, Zsid9:13, 10:10,29, 13:12.[313]

b. *A szentség elképzelését kifejező melléknevek*. (1) *Hieros*. A legritkábban használt szó, mely egyben a legkevésbé kifejező is, a *hieros*. Ez csak az 1Kor9:13-ban és a 2Tim3:15-ben szerepel, s nem személyekre, hanem dolgokra vonatkozik. Ez nem erkölcsi kiválóságot fejez ki, hanem annak a dolognak a sérthetetlen jellegét, amelyre vonatkozik, ami abból a viszonyból ered, amiben Istennel áll. Angolra a legjobban a „megszentelt” szóval fordítható. (2) *Hosios*. A *hosios* szó gyakrabban fordul elő. Ez megtalálható a Csel2:27-ben, 13:34-35-ben, 1Tim2:8-ban, Tit1:8-ban, Zsid7:26-ban, Jel15:4-ben és 16:5-ben, és nemcsak dolgokra, de Istenre és Krisztusra is vonatkozik. Ez a személyt, vagy dolgot a szennyezéstől és bűnösségtől mentesnek írja le, vagy (személyek esetében) aktívabban úgy, mint aki teljesít minden erkölcsi kötelezettséget. (3) *Hagnos*. A *hagnos* szó megtalálható a 2Kor7:11-ben, 11:2-ben, Fil4:8-ban, 1Tim5:22-ben, Jak3:17-ben 1Pt3:2-ben, 1Jn3:3-ban. A szó alapvető jelentése látszólag a

[311] *Old Testament Synonyms*, 283. oldal
[312] *Biblisch-Theologisches Wörterbuch*, (10. kiadás) 41. oldal
[313] V. ö. Denney, *The Death of Christ*, 220. oldal, Kennedy, *The Theology of the Epistles*, 214. oldal

tisztátalanságtól és beszennyeződésektől való mentességre vonatkozik erkölcsi értelemben. (4) *Hagios*. Az Újszövetség valóban jellegzetes szava a *hagios*. Elsődleges jelentése az elkülönülés a megszentelődésben és odaadásban Isten szolgálatára. Ehhez kapcsolódik az elképzelés, hogy ami félretétetik Isten országa számára, annak el kell különülnie a világ szennyezésétől is és osztoznia kell Isten tisztaságában. Ez megmagyarázza a tényt, hogy a *hagios* gyorsan erkölcsi jelentőségre tett szert. Ennek a szónak nem mindig ugyanaz a jelentése az Újszövetségben. (a) Használatos külső hivatalos viszonyok leírására, arra, hogy elkülöníttetik valaki a közönséges céloktól Isten szolgálatára, például, mikor olvasunk a „szent prófétákról", Lk1:70, a „szent apostolokról", Ef3:5, és „Isten szent embereiről", 2Pt1:21. (b) Gyakrabban használatos azonban erkölcsi értelemben annak a minőségnek a leírására, mely ahhoz szükséges, hogy valaki szoros kapcsolatban állhasson Istennel, és elfogadhatóan szolgálhasson neki, Ef1:4, 5:27, Kol1:22, 1Pt1:15-16. Emlékezni kell arra, hogy a szentség kezelése során elsősorban ebben az utóbbi értelemben használjuk a szót. Mikor a szentségről beszélünk a megszentelődéssel kapcsolatosan, akkor egyszerre gondolunk mind a külső viszonyra, mind a belső, szubjektív minőségre.

c. *A megszentelődést és szentséget jelentő főnevek*. A megszentelődés újszövetségi szava a *hagiasmos*. Ez tízszer fordul elő az alábbi igehelyeken: Rm6:19,22, 1Kor1:30, 1Thessz3:3-4,7, 2Thessz2:13, 1Tim2:15, Zsid12:14, 1Pt1:2. Miközben ez az erkölcsi tisztaságot jelöli, magában foglalja az elkülönülés elvét, nevezetesen „a lélek elkülönítését mindattól, ami tisztátalan és beszennyező, továbbá a bűnök megtagadását, melyek irányában a test és az elme vonnak minket". Míg a *hagiasmos* a megszentelődés munkáját jelöli, létezik két másik szó, melyek a folyamat eredményét írják le, nevezetesen a *hagiotes* és a *hagiosune*. Előbbit megtaláljuk az 1Kor1:30-ban és a Zsid12:120-ben, míg utóbbi a Rm1.4-ban, 2Kor7:1-ben és az 1Thessz3:13-ban szerepel. Ezek az igeszakaszok megmutatják, hogy a szentség, vagy a szennyeződéstől és a tisztátalanságtól való mentesség minőségét, ami lényegi Isten számára, Jézus Krisztus bemutatta, a hívők pedig részesültek abból.

B. A megszentelődés tantétele a történelemben

1. A REFORMÁCIÓ ELŐTT. A megszentelődés tantételének történelmi feltárása során az egyház elsősorban három problémával foglalkozott: (a) Isten kegyelmének és a hitnek a viszonyával a megszentelődésben, (b) a megszentelődés és a megigazulás viszonyával, és (c) a megszentelődés mértékével a jelenlegi életben. A korai egyházatyák írásai nagyon keveset tartalmaznak a megszentelődés tantételével kapcsolatosan. A moralizmus erőfeszítése meglehetősen egyértelmű abban, hogy az embert arra tanították, hogy üdvössége a hittől és a jócselekedetektől függ. A keresztség előtt elkövetett bűnöket a keresztség elmosta, ám a keresztség utáni bűnökért az embernek vezekelnie kell, és jócselekedeteket kell végeznie. Erkölcsös életvitelt kell tanúsítania és így kell kiérdemelnie az Úr jóváhagyását. „Az efféle dualizmus" mondja Scott a *The Nicene Theology* című művében[314] „a megszentelődés birodalmát csak Krisztus megváltásának közvetett függőségében hagyta, s ez volt az a terület, ahol természetes módon alakultak ki a bűnről alkotott hibás elképzelések, a legalizmus, a szakramentariánizmus, a papi furfangok, és a szerzetesi hitbuzgalom mindenféle szélsőségei". Az aszkétizmust kezdték a legfontosabbnak tartani. Kialakult a megigazulás és a megszentelődés összekeverésére irányuló tendencia is. Ágoston volt az első, aki kimunkálta a megszentelődés némileg határozottabb elképzeléseit, s nézetei meghatározó befolyást gyakoroltak az egyházra a középkorban. Ő nem tett világos különbséget a megigazulás és a megszentelődés között, hanem úgy fogta fel az utóbbit, mint ami benne foglaltatik az előbbiben. Mivel hitt az emberi természet teljes romlottságában a bukás következtében, úgy gondolkodott a megszentelődésről, mint az isteni élet új, természetfeletti beültetéséről, betöltött

[314] 200. oldal

új energiáról, mely kizárólagosan az egyház berkein belül és a sákramentumokon keresztül működik. Bár nem tévesztette szem elől a Krisztus iránti személyes szeretet fontosságát, mint a megszentelődés egyik alkotóeleméét, hajlamot mutatott arra, hogy Isten kegyelmének metafizikai nézetét vallja a megszentelődésben – úgy kezelje azt, mint Isten letétjét az emberben. Nem hangsúlyozta ki elegendő mértékben a hit állandó belemerülésének szükségességét a megváltó Krisztusba, mint legfontosabb tényezőt a keresztyén élet átalakulása során. Az Ágoston tanításaiban megnyilvánuló tendenciák a középkor teológiájában kezdtek gyümölcsözni, ami legfejlettebb formáját Aquinói Tamás írásaiban érte el. A megigazulás és a megszentelődés nincsenek világosan elkülönítve, hanem az előző magában foglalja az isteni kegyelem, mint valamiféle lényegi dolog beömlesztését az emberi lélekbe. Ez a kegyelem egyfajta *donum superadditum*, mely által a lélek fellép a létezés új szintjére, vagy magasabb fokozatára, s lehetővé válik számára, hogy elérje Isten megismerésére, birtoklására és élvezetére irányuló mennyei célját. Ez a kegyelem Krisztus érdemeinek kimeríthetetlen kincsestárából származik, és a hívőknek a sákramentumokban adatik át. Isteni nézőpontból nézve ez a megszentelő kegyelem a lélekben bebiztosítja az eredendő bűn eltörlését, megadja az öröklött igazságosság állandósult szokását, és magában hordozza a továbbfejlődés, sőt a tökélyre jutás képességét. Ebből fejlődik ki az új élet minden erényével egyetemben. Jó munkája semlegesíthető, vagy megsemmisíthető mentális bűnökkel, de a keresztség után beszerzett vétkesség eltörölhető az eukarisztikus áldozattal a bocsánatos bűnök, illetve a penitencia sákramentumával a halálos bűnök esetében. Emberi nézőpontból nézve a hit természetfeletti cselekedetei a szereteten keresztül érdemeket szereznek Isten előtt, s bebiztosítják a kegyelem növekedését. Ezek a cselekedetek azonban nem lehetségesek Isten kegyelmének folyamatos működése nélkül. Az egész folyamatot inkább megigazulásként, semmint megszentelődésként ismerték, ez a ember igazzá tételéből állt Isten előtt. Ezek az elképzelések testesülnek meg a tridenti zsinat kánonjaiban és határozataiban.

2. A REFORMÁCIÓ UTÁN. A reformátorok a megszentelődésről beszélve jobban kihangsúlyozták a bűn és a megváltás, mintsem a természet és a természetfeletti közötti ellentmondást. Világos különbséget tettek a megigazulás és a megszentelődés között, előbbit az isteni kegyelem jogi cselekedetének tekintve, ami az ember törvényszéki státuszára van kihatással, míg utóbbit erkölcsi, vagy újjáteremtő tevékenységnek véve, ami az ember belső természetét változtatja meg. Miközben azonban gondos különbséget tettek a kettő között, kihangsúlyozták elszakíthatatlan kapcsolatukat is. Miközben mélyen meg voltak győződve arról, hogy az ember csak és kizárólag hit által igazul meg, azt is megértették, hogy a megigazító hit nem az egyedüli dolog. A megigazulást azonnal követi a megszentelődés, mivel Isten kiküldi az Ő Fiának Lelkét az Övéinek a szívében rögtön az után, hogy megigazultak, s ez a Lélek a megszentelődés Lelke. Nem tekintették a megszentelődés kegyelmét holmi természetfeletti esszenciának, ami a sákramentumokon keresztül töltetik bele az emberbe, hanem a Szentlélek elsősorban az Igén, másodsorban a sákramentumokon keresztüli természetfeletti és kegyelmes munkájának vették, mely által egyre jobban megszabadít minket a bűn hatalmától, és lehetővé teszi számunkra a jócselekedetek végzését. Bár semmiképpen sem keverték össze a megigazulást és a megszentelődést, mégis szükségesnek tartották a lehető legszorosabb kapcsolat fenntartását az előbbi, melyben Isten ingyenes és megbocsátó kegyelme van erőteljesen kihangsúlyozva, valamint az utóbbi között, mely felhívja az embert az együttműködésre a cselekedetekből való megigazulás veszélyének elkerülése végett. A pietizmusban és a metodizmusban hatalmas hangsúlyt helyeztek a Krisztussal való folyamatos közösségre, mint a megszentelődés hatalmas eszközére. A megszentelődésnek a megigazulás rovására történő felmagasztalásával nem mindig kerülték el az önelégültség veszélyét. Wesley nemcsak különbséget tett a megigazulás és a megszentelődés között, hanem valójában különválasztotta őket, s úgy beszélt az egész megszentelődésről, mint a kegyelem második ajándékáról, ami rövidebb-hosszabb időszak elteltével követi az elsőt, a hit által való

megigazulást. Miközben a megszentelődésről, mint folyamatról is beszélt, mégis azt vallotta, hogy a hívőnek imádkoznia kell az azonnali teljes megszentelődésért, mint Isten különálló cselekedetéért és keresnie kell azt. A racionalizmus és Kant moralizmusának befolyása alatt a megszentelődést többé már nem tekintették a Szentlélek természetfeletti munkájának a bűnösök megújításában, és levonták az ember természetes képességei által megvalósított egyszerű erkölcsi fejlődés szintjére. Schleiermacher számára ez pusztán az istentudat progresszív dominanciája volt bennünk a merőben csak érző és valaha romlott világ-tudat felett. Ritschl számára pedig ez volt a keresztyén élet erkölcsi tökéletessége, melyre törekszünk, mikor Isten országa tagjaiként betöltjük elhívatásunkat. A modern liberális teológia jó része számára a megszentelődés csupán az ember alsóbbrendű énjének a felsőbbrendű én által történő, állandóan növekvő megváltásában rejlik. A jellemből fakadó megváltás napjaink egyik jelszava, s a „megszentelődés” kifejezés csak puszta erkölcsi fejlődést kezdett el jelenteni.

C. A szentség és a megszentelődés bibliai elképzelése

1. AZ ÓSZÖVETSÉGBEN. A Szentírásban a szentség minősége mindenekelőtt Istenre vonatkozik, s Rá vonatkoztatva alapelképzelése a megközelíthetetlenség. S ez a megközelíthetetlenség azon a tényen alapszik, hogy Isten isteni, tehát abszolút más, mint a teremtmény. A Szentség ebben az értelemben nem pusztán egy attribútum, melyet egymás mellé kell rendelni a többivel Istenben. Ez inkább valami olyasmi, ami mindenről elmondható, ami Istenben található. Ő ugyanúgy szent az Ő kegyelmében, mint az Ő igazságosságában, szeretetében ugyanúgy, mint haragjában. Szigorúan szólva, a szentség csak a szó későbbi erkölcsi értelmében válik attribútummá. A kifejezés erkölcsi jelentése a felség-jelentésből fejlődött ki. Ez a fejlődés azzal az elképzeléssel kezdődik, hogy a bűnös lény élesebben a tudatában van Isten felségének, mint a bűntelen. A bűnös a saját tisztátalanságának Isten felséges tisztaságával szemben ébred a tudatára, v. ö. Ézs6. Otto úgy beszél a szentségről a szó eredeti értelmében, mint az isteniről, s javasolja, hogy nevezzük az erre adott reakciót „teremtmény-érzetnek, vagy teremtmény-tudatnak”, az én leértékelésének a semmibe, míg a szentségre adott reakcióról úgy beszél származtatott erkölcsi értelemben, mint „az abszolút szentségtelenség érzéséről”. Azaz, kifejlődött a szentségnek, mint fenséges tisztaságnak, vagy erkölcsi fenségességnek az elképzelése. Ez a tisztaság olyan aktív alapelem az Istenben, amelynek meg kell védenie magát, és fenn kell tartania a tiszteletét. Ez számot ad arról a tényről, hogy a Szentírás úgy is bemutatja a szentséget, mint az isteni dicsőség fényét, ami emésztő tűzbe fordul át, Ézs5:24, 10:17, 33:14-15. Isten szentségével szemben az ember nemcsak jelentéktelennek érzi magát, de tisztátalannak és bűnösnek is, s mint ilyen, Isten haragja tárgyának. Isten különböző módokon jelentette ki a szentségét az Ószövetségben. Megtette ezt az Izrael ellenségeivel szemben meghozott szörnyű ítéletekben, 2Móz15:11-12. Megtette ezt azzal is, hogy egy népet választott ki Magának, amelyet kiemelt a világból, 2Móz19:4-6, Ez20:39-44. Kiemelvén ezt a népet a tisztátalan és istentelen világból, Ő ezzel tiltakozott a világ és annak bűne ellen. Sőt, ezt többször is megtette hűtlen népének megtartásával, mert nem akarta, hogy a szentségtelen világ örvendezzen azon, amit az Ő munkája meghiúsulásának vélhet, Hós11:9.

Származtatott értelemben a szentség elképzelése vonatkozik olyan dolgokra és személyekre is, amik, vagy akik speciális viszonyba kerülnek Istennel. Kánaán földje, Jeruzsálem városa, a templomhegy, a szenthely és a templom, a szombatok, Izrael fennkölt ünnepei – mindezek szentnek neveztetnek, mivel Istennek szenteltettek és bekerültek az ő fenséges szentségének ragyogásába. Hasonlóképpen a prófétákat, a lévitákat, és a papokat is szenteknek nevezik, mivel elkülöníttettek az Úr speciális szolgálatára. Izraelnek megvoltak a szent helyei, szent időszakai, szent szertartásai és szent személyei. Ez azonban még nem a szentség erkölcsi elképzelése. Valaki lehet szent személy, de mégis teljességgel nélkülözheti a

szívében Isten kegyelmét. Az ószövetségi korban az újszövetségihez hasonlóan az erkölcsi szentség a Szentlélek megújító és megszentelő befolyásának eredménye. Emlékezni kell azonban arra, hogy még ha a szentség elképzelését teljességgel lelkiesítik, akkor is viszonyt fejez ki. A szentség eszméje sohasem az erkölcsi jóság elképzelése önmagában, hanem mindig az erkölcsi jóságé az Istennel való viszony szemszögéből.

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN. Az Ószövetségtől az Újszövetségbe való átmenet során egy szembeötlő különbséget veszünk észre. Míg az Ószövetségben Istennek egyetlen attribútuma sincs, amely ugyanazzal a szembetűnőséggel jelenne meg, mint az Ő szentsége, az Újszövetségben a szentség ritkán vonatkozik Istenre. Néhány ószövetségi idézetet kivéve csak János írásaiban jelenik meg, Jn17:11, 1Jn2:20, Jel6:10. Ennek magyarázata minden valószínűség szerint abban a tényben rejlik, hogy az Újszövetségben a szentség úgy jelenik meg, mint Isten Lelkének speciális jellemzője, mely által a hívők megszentelődnek, elkülöníttetnek a szolgálatra, és örökkévaló sorsuk felé vezettetnek, 2Thessz2:13, Tit3:5. A *hagios* szó Isten Lelkével összefüggésben majdnem százszor használatos. A szentség és a megszentelődés elképzelése azonban nem más az Újszövetségben, mint az Óban. Az előbbiben ugyanúgy, mint az utóbbiban a szentség az embernek származtatott értelemben tulajdoníttatik. Az előbbiben ugyanúgy, mint az utóbbiban az erkölcsi szentség nem pusztán erkölcsi feddhetetlenség, s a megszentelődés sem soha csak erkölcsi továbbfejlődés. A kettőt manapság gyakorta összekeverik, mikor az emberek a jellemből fakadó való üdvösségről beszélnek. Az ember dicsekedhet hatalmas erkölcsi fejlődéssel, ám lehet, hogy ennek ellenére végtelenül távol áll a megszentelődéstől. A Biblia nem ösztönzi a tiszta és egyszerű erkölcsi továbbfejlődést, hanem csak az erkölcsi továbbfejlődést az Istennel való viszonyban, Isten kedvéért és Isten szolgálatára való tekintettel. Ebben a dologban napjaink nagyon sok erkölcsi prédikációja a végtelenségig félrevezető, s ennek kijavítása a megszentelődés tényleges tantételének bemutatásában rejlik. A megszentelődés meghatározható úgy, mint *a Szentléleknek az a kegyelmes és folyamatos tevékenysége, mely által megszabadítja a megigazított bűnöst a bűn szennyétől, megújítja egész természetét Isten képmására, s lehetővé teszi a számára a jócselekedetek végzését*.

D. A megszentelődés természete

1. EZ ISTEN TERMÉSZETFELETTI MUNKÁJA. Egyeseknek az a hibás fogalmuk alakult ki, hogy a megszentelődés pusztán az újjászületés során a lélekbe beültetett új élet kibontakoztatásában rejlik, mégpedig meggyőző módszerrel, azaz, indítékok bemutatásával az akaratnak. Ez azonban nem igaz. A megszentelődés alapvetően és elsősorban a lélekben végzett isteni munkálkodásban rejlik, mely által az újjászületés során megszületett szent beállítottság megerősíttetik, és szent gyakorlatai növekednek. Ez lényegében Isten munkája, bár amilyen mértékben Ő eszközöket is alkalmaz, az ember képes Vele együttműködni eme eszközök helyes használatával, s Isten ezt el is várja tőle. A Szentírás különböző módokon világosan bemutatja a megszentelődés természetfeletti jellegét. Úgy írja le, mint Isten munkáját, 1Thessz5:23, Zsid13:20-21, mint a Krisztussal való életközösség gyümölcsét, Jn15:4, Gal2:20, 4:19, mint munkát, ami belülről munkáltatik ki az emberben, s pontosan ezen okból nem lehet magának az embernek a munkája, Ef3:16, Kol1:11, s úgy beszél a keresztyén erényekben való megnyilvánulásáról, mint a Lélek munkájáról, Gal5:22. Soha nem szabad úgy bemutatni, mint pusztán természetes folyamatot az ember lelki fejlődése során, s nem szabad levonni sem az ember által elért eredmények szintjére, amiképpen teszi azt a modern liberális teológia nagy része.

2. KÉT RÉSZBŐL ÁLL ÖSSZE. A megszentelődés két részét a Szentírás az alábbiak szerint mutatja be:

a. *Az óember, a bűn testének megfeszítése*. Ez a bibliai kifejezés Istennek azt a cselekedetét jelenti, mely által az emberi természetnek a bűnből származó beszennyeződése és megromlása fokozatosan eltávolíttatik. Ezt a Biblia gyakorta úgy mutatja be, mint az óember keresztre feszítését, így tehát Krisztus kereszthalálához kapcsolódik. Az óember az emberi természet, amit a bűn irányít, Rm6:6, Gal5:24. A galatákhoz írott levél szövegösszefüggésében Pál szembeállítja a test cselekedeteit a Lélek cselekedeteivel, majd kijelenti: „A kik pedig Krisztuséi, a testet megfeszítették indulataival és kívánságaival együtt". Ez azt jelenti, hogy az ő esetükben a Lélek kerekedett felül.

b. *A Jézus Krisztusban teremtett újember megelevenítése a jócselekedetekre*. Míg a megszentelődés előző része jellegét tekintve negatív, ez a rész pozitív. Ez Istennek ama cselekedete, mely által a lélek szent beállítottsága megerősödik, a szent gyakorlatok növekednek, így új életút jön létre és kap támogatást. A bűn régi szerkezete fokozatosan leromboltatik, s Isten új szerkezete épül fel a helyén. A megszentelődés eme két része nem egymást követő, hanem együttes. Hála Istennek, az új épület felépítésével nem kell várni mindaddig, amíg a régi teljesen le nem romboltatik. Ha meg kellene azt várni, soha nem kezdődhetne meg ebben az életben. A régi fokozatos eltűnésével együtt feltűnik az új. Olyan ez, mint egy ház kiszellőztetése, mely tele van dögletes szagokkal. Ahogyan a régi levegő kimegy, úgy árad be az új. A megszentelődésnek ezt a pozitív oldalát gyakorta nevezik „a Krisztussal együtt való feltámadásnak", Rm6:4-5, Kol2:12, 3:1-2. Az új élet, melyhez elvezet „Istennek való életnek" hívják, Rm6:11, Gal2:19.

3. ÉRINTI AZ EGÉSZ EMBERT: A TESTET ÉS A LELKET, AZ ÉRTELMET, AZ ÉRZÉSEKET ÉS AZ AKARATOT. Ez az eset természetéből következik, mivel a megszentelődés az ember belső életében megy végbe, a szívében, ami viszont nem változtatható meg az ember egész alkatának megváltoztatása nélkül. Sőt, a Szentírás világosan és egyértelműen tanítja, hogy érinti mind a testet, mind a lelket, 1Thessz5:23, 2Kor5:17, Rm6:12, 1Kor6:15,20. A test itt a bűnös lélek szerveként, vagy eszközeként kerül számításba, melyen keresztül a bűnös hajlamok, szokások és vágyak kifejeződnek. A test megszentelése különösen a halál válságában és a halálból való feltámadásában következik be. Végül, az is kiderül a Szentírásból, hogy a megszentelődés a lélek minden képességére, vagy adottságára kihatással van: az értelemre, Jer31:34, Jn6:45, az akaratra, Ez36:25-27, Fil2:13, a vágyakra, Gal5:24, valamint a lelkiismeretre, Tit1:15, Zsid9:14.

4. EZ ISTEN MUNKÁJA, MELLYEL A HÍVŐK EGYÜTTMÜKÖDNEK. Mikor azt mondják, hogy az ember részt vesz a megszentelődésben, ez nem azt jelenti, hogy az ember független cselekvő ebben a munkában, így a munka egyik részét Isten, míg a másik részét az ember végzi el, hanem pusztán annyit, hogy Isten a munkát részben az ember, mint racionális lény felhasználásán keresztül végzi el azáltal, hogy megköveteli tőle a Szentlélekkel való imádságos és intelligens együttműködést. S hogy az ember köteles Isten Lelkével együttműködni, az következik: (a) a gonoszságokkal és kísértésekkel szembeni ismétlődő figyelmeztetésekből, melyek világosan azt sugallják, hogy az embernek aktívnak kell lennie az élet csapdáinak kikerülésében, Rm12:9,16-17, 1Kor6:9-10, Gal5:16-23, és (b) a folyamatos buzdításokból a szent életre. Ezek azt sejtetik, hogy a hívőnek szorgalmasnak kell lennie a rendelkezésére álló eszközök használatában életének erkölcsi és lelki fejlesztésében, Mik6:8, Jn15:2,8,16, Rm8:12-13, 12:1-2,17, Gal6:7-8,15.

E. A megszentelődés jellemzői

1. Amint az a közvetlenül előzőekből kiderül, a megszentelődés olyan munka, melynek Isten, s nem az ember a szerzője. Csak az úgynevezett szabad akarat szószólói képesek azt állítani, hogy az ember munkája. Mindazonáltal különbözik az újjászületéstől abban, hogy az ember képes, sőt köteles törekedni a folyamatosan növekvő megszentelődésre azoknak az

eszközöknek a használatával, melyeket Isten az ő rendelkezésére bocsátott. Ezt a Szentírás világosan tanítja, 2Kor7:1, Kol3:5-14, 1Pt1:22. A következetes antinomisták figyelmen kívül hagyják ezt a fontos igazságot, s nem érzik a bűn gondos elkerülésének szükségességét, mivel az csak az óemberre vonatkozik, aki úgyis halálra van ítélve, de az újemberre nem, aki szent Krisztus szentségével.

2. A megszentelődés részben a tudatalatti életben megy végbe, s mint ilyen, a Szentlélek közvetlen munkáját képezi, részben azonban a tudatos életben is zajlik, s ott a különböző eszközök használatától függ, mint például a hit folytonos gyakorlása, Isten Igéjének tanulmányozása, az ima és a többi hívővel való közösség.

3. A megszentelődés rendszerint hosszú folyamat, s soha nem jut tökéletességre ebben az életben. Ugyanakkor létezhetnek esetek, mikor nagyon rövid idő, vagy akár egyetlen pillanat alatt is befejeződik, mint például mikor az újjászületést és a megtérést azonnal követi a földi halál. Ha kiindulhatunk abból a feltételezésből, hogy a hívő megszentelődése a halála után azonnal tökéletes – s a Szentírás ezt látszik tanítani, ami a lelket illeti, – akkor ezekben az esetekben a lélek megszentelődésének majdnem azonnal meg kell történnie.

4. A hívő megszentelődésének látszólagosan vagy a halála pillanatában, vagy a halála után azonnal kell teljességre jutnia, ami a lelket illeti, valamint a feltámadáskor, ami a testet. Ez látszólag abból a tényből következik, hogy egyrészt a Biblia azt tanítja, hogy a jelenvaló életben senki sem állíthatja, hogy mentes a bűntől, 1Kir8:46, Péld20:9, Rm3:10,12, Jak3:2, 1Jn1:8, másrészt azt, hogy akik eltávoztak, teljességgel megszentelődtek. Úgy beszél róluk, mint „a tökéletes igazak lelkeiről”, Zsid12:23, „a feddhetetlenekről”, Jel14:5. Sőt azt olvassuk, hogy Isten mennyei városába „nem megy abba be semmi tisztátalan, sem a ki utálatosságot és hazugságot cselekszik”, Jel21:27, valamint hogy Krisztus az eljövetelekor „elváltoztatja a mi nyomorúságos testünket, hogy hasonló legyen az Ő dicsőséges testéhez”, Fil3:21.

F. A megszentelődés szerzője és eszközei

A megszentelődés a hármas Isten munkája, ám a Szentírásban konkrétabban a Szentléleknek tulajdoníttatik, Rm8:11, 15:16, 1Pt1:2. Különösen fontos napjainkban, mikor kihangsúlyozzák a teológia tanulmányozása antropologikus megközelítésének szükségességét, és egyoldalú módon hívnak el Isten országának szolgálatára, hogy kiemeljük a tényt: Isten, s nem az ember a megszentelődés szerzője. Különösen az aktivizmus tekintetében, ami olyannyira jellemző az amerikai vallási életre, s ami inkább az ember munkáját, semmint Isten kegyelmét dicsőíti, szükséges újra és újra aláhúzni a tényt, hogy a megszentelődés a megigazulás gyümölcse, hogy az előző lehetetlenség az utóbbi nélkül, s hogy mindkettő Isten kegyelmének gyümölcsei a bűnösök megváltásában. Bár az ember felruháztatik azzal a kiváltsággal, hogy együttműködhet Isten Lelkével, ezt csakis annak az erőnek a következtében képes megtenni, amit a Lélek napról-napra megad neki. Az ember lelki fejlődése nem ember által elért eredmény, hanem az isteni kegyelem munkája. Az ember semmiféle érdemet sem szerez abból, amihez közreműködőként hozzájárul. Ami a tudatalattiban lezajló megszentelődést illeti, ezt a Szentlélek közvetlen munkájának a következménye. A hívő tudatos életében azonban ez különböző eszközök segítségével zajlik, melyeket a Szentlélek alkalmaz.

1. ISTEN IGÉJE. A római egyházzal szemben fenn kell tartanunk, hogy a legfőbb eszköz, amit a Szentlélek használ, Isten Igéje. Az igazság önmagában természetesen nem rendelkezik elegendő hatékonysággal a hívő megszentelésére, mégis természetes módon a megszentelés alkalmas eszközévé tétetik a Szentlélek alkalmazásában. A szentírás bemutatja a szent gyakorlatok és cselekedetek összes objektív feltételét. Arra szolgál, hogy ösztökélje a lelki aktivitást indítékok és mozgatórugók bemutatásával, s irányítsa azokat tiltások, buzdítások és példák segítségével, 1Pt1:22, 2:2, 2Pt1:4.

2. A SÁKRAMENTUMOK. A római egyház szerint ezek a *par excellence* eszközök. A protestánsok ezeket Isten Igéjének alárendeltjeiként kezelik, s néha úgy beszélnek róluk, mint a „látható Igéről". Ezek ugyanazokat az igazságokat jelképezik és pecsételik el a számunkra, amik szóbelileg Isten Igéjében vannak kifejezve, s tekinthetők működő igének, melyek az igazság élő bemutatását foglalják magukban, amit a Szentlélek a szent gyakorlatok alkalmává tesz. Ezek nemcsak alá vannak rendelve Isten Igéjének, de nélküle nem is létezhetnek, s ezért mindig együtt járnak azzal, Rm6:3, 1Kor12:12, Tit3:5, 1Pt3:21.

3. GONDVISELŐ VEZETÉS. Isten gondviselései, mind a megsegítő, mind a kedvezőtlen, gyakorta nagy erejű eszközei a megszentelődésnek. A Szentléleknek az Igén keresztül való működésével együtt ezek a természetes vonzalmainkon munkálkodnak, s gyakran mélyítik a vallásos igazság hatását, s teszik azt világossá számunkra. Észben kell tartani, hogy Isten kijelentésének a fénye szükséges az Ő gondviselő vezetésének megértéséhez, Zsolt119:71, Rm2:4, Zsid12:10.

G. A megszentelődés viszonya az *ordo salutis* egyéb fázisaival

Meglehetősen fontos, hogy a helyes elképzelést alakítsuk ki a megszentelődés, valamint a megváltás munkájának néhány más fázisa viszonyáról.

1. AZ ÚJJÁSZÜLETÉSSEL. Itt egyszerre van eltérés és hasonlóság. Az újjászületés azonnal befejeződik, mert az ember nem képes többé-kevésbé újjászületett állapotban lenni, ő vagy halott lelkileg, vagy élő. A megszentelődés folyamat, mely fokozatos változásokat hoz, így az eredményképpen megjelenő szentségben különböző fokozatok különböztethetők meg. Ezért kapjuk a figyelmeztetést a tökéletes szentségre az Úr félelmében, 2Kor7:1. A Heidelbergi Káté szintén előfeltételezi, hogy léteznek fokozatok a szentségben, mikor azt mondja, hogy „még a legszentebbek is, ameddig e földön élnek, az engedelmességet csak hogy éppen elkezdték".[315] Ugyanakkor az újjászületés a megszentelődés kezdete. A megújulás munkája az előbbiben kezdődött és az utóbbiban folytatódik, Fil1:6. Strong mondja: „Ez (a megszentelődés) úgy különbözik az újjászületéstől, mint a növekedés a születéstől, vagy mint a szent beállítottság megerősödése annak eredeti beültetésétől".[316]

2. A MEGIGAZULÁSSAL. A megigazulás megelőzi a megszentelődést, és annak alapjául szolgál a kegyelmi szövetségben. A cselekedeti szövetségben az igazságosság és a szentség sorrendje pont a fordított volt. Ádám szent hajlamokkal és az Isten szolgálata iránti hajlandósággal teremtetett, de szentségének alapján ki kellett munkálnia azt az igazságosságot, ami feljogosította volna az örökéletre. Istennek jogában áll életszentséget követelni tőlünk, de mivel mi magunk nem vagyunk képesek előteremteni ezt a szentséget, Ő szabadon munkálkodik bennünk a Szentlelken keresztül Jézus Krisztus igazságosságának alapján, ami nekünk tulajdoníttatik a megigazuláskor. Maga a tény, hogy ez a megigazuláson alapszik, melynek során Isten ingyenes kegyelme a lehető legszembetűnőbben jelenik meg, kizárja annak elképzelését, hogy mi bármit is kiérdemelhetnénk a megszentelődésben. A római katolikus elképzelés, mely szerint a megigazulás lehetővé teszi az embernek, hogy érdemszerző cselekedeteket végezzen, ellentétes a Szentírással. A megigazulás, mint olyan, nem okoz változást a belső lényünkben, következésképpen szüksége van a megszentelődésre, mint kiegészítésre. Nem elég az, hogy a bűnös igazként áll Isten előtt, belső életében is szentnek kell lennie. Barth ugyancsak szokatlanul ábrázolja a megigazulás és megszentelődés közötti viszonyt. Annak érdekében, hogy elkerüljön minden önelégültséget, ragaszkodik hozzá, hogy a kettőt mindig együttesen kell elképzelni. Együtt járnak, s nem szabad elkülönítve elképzelni ezeket, mintha az egyik követné a másikat. A megigazulás nem egy állomás, amit valaki maga mögött hagy, nem egy befejezett tény, melynek alapján az illető elindul a megszentelődés

[315] 114. kérdés
[316] *Syst. Theol.* 871. oldal

sugárútján. Nem egy lezárult tény, melyre valaki határozott meggyőződéssel tekinthet vissza, hanem újra és újra megtörténik, valahányszor az ember eléri a teljes kétségbeesés állapotát, s aztán kéz a kézben halad tovább a megszentelődéssel. S ahogyan az ember megmarad bűnösnek a megigazulás után is, ugyanúgy megmarad bűnösnek a megszentelődésben is, még a legjobb cselekedetei is bűnök maradnak. A megszentelődés nem szül szent beállítottságot, s nem tisztítja meg fokozatosan az embert. Nem teszi őt semmiféle személyes szentség birtokosává, nem teszi őt szentté, hanem meghagyja bűnösnek. Valójában a megigazuláshoz hasonlóan a kinyilatkoztatás cselekedetévé válik. McConnachie, aki Barth nagyon rokonlelkű fordítója, mondja: „A megigazulás és a megszentelődés tehát Barth számára Istennek az emberekkel kapcsolatos egyetlen cselekedetének két oldala. A megigazulás a bűnös bocsánata (*justificatio impii*), *mely által* Isten igaznak jelenti ki a bűnöst. A megszentelődés a bűnös megszentelődése (*sanctificatio impii*), mely által Isten a bűnöst 'szentnek' jelenti ki". Bármilyen dicséretes is Barth arra irányuló törekvése, hogy megsemmisítse a cselekedeti igazságosság minden nyomát, ő természetesen egy jogtalan szélsőségbe megy át, ahol valójában összekeveri a megigazulást és a megszentelődést, hatástalanítja a keresztyén életet és kizárja a biztos meggyőződés lehetségességét.

3. A HITTEL. A hit a megszentelődés eszköze, vagy közreműködő oka, ugyanúgy, ahogyan a megigazulásé is. Nem érdemli ki jobban a megszentelődést, mint a megigazulást, de egyesít minket Krisztussal, és kapcsolatban tart Vele, mint az új emberiség Fejével, Aki az új élet forrása bennünk, továbbá a folyamatos megszentelődésünké is a Szentlélek működésén keresztül. Annak a ténynek a tudata, hogy a megszentelődés a megigazuláson alapszik, s nem lehetséges semmiféle más alapon sem, s hogy a hit állandó gyakorlása is szükséges a szentség útján való előrehaladáshoz, óvni fog minket az önelégültségtől az élet kegyességére és szentségre irányuló törekvéseink során. Különös figyelmet érdemel, hogy miközben még a leggyengébb hit is tökéletes megigazulást közvetít, a megszentelődés foka összemérhető a keresztyén hit erősségével és azzal az állhatatossággal, mellyel Krisztusba kapaszkodik.

H. A megszentelődés tökéletlen jellege a jelenvaló életben

1. A MEGSZENTELŐDÉS TÖKÉLETLEN A MÉRTÉKÉT ILLETŐEN. Mikor úgy beszélünk a megszentelődésről, mint tökéletlenről a jelenvaló életben, ezalatt nem azt értjük, hogy részleteiben tökéletlen, mintha csak az újjászületésben kialakult újember bizonyos részét érintené. Az egész, de még fejletlen újembernek kell teljesen felnövekednie. Az újszülött gyermek, leszámítva a kivételeket, minden porcikájában tökéletes, de még nem érte el azt a fejlettségi fokot, melyre terveztetett. Ugyanígy az újember is tökéletes a részeit illetően, de a jelenvaló életben tökéletlen marad a lelki fejlődés fokát illetően. A hívőknek életük végéig harcolniuk kell a bűnnel, 1Kir8:46, Péld20:9, Préd7:20, Jak3:21, Jn1:8.

2. E TÖKÉLETLENSÉG TAGADÁSA A PERFEKCIONISTÁK ÁLTAL.

a. *A perfekcionizmus tantétele*. Általánosságban szólva ez a tantétel abban foglalható össze, hogy a vallásos tökéletesség elérhető a jelenvaló életben. Ezt tanítják különböző formákban a pelágiánusok, a római katolikusok, vagy semi-pelágiánusok, az arminiánusok, a wesleyánusok, az afféle misztikus szekták, mint a labadisták, a kvietisták, a kvékerek és mások, egyes Oberlin teológusok, például Mahan és Finney, valamint Ritschl. Ezek valamennyien megegyeznek annak fenntartásában, hogy a hívők számára lehetséges a jelenvaló életben olyan állapotba jutni, melyben eleget tesznek a törvény követelményeinek, *amely alatt most élnek*, vagy annak a törvénynek, *ami hozzáigazíttatott jelenlegi képességeikhez és szükségleteikhez*, következésképpen lehetnek mentesek a bűntől. Különböznek azonban: (1) A bűnről alkotott nézeteiket illetően. A pelágiánusok az összes többitől eltérően tagadják az ember eredendő romlottságát. Mindannyian megegyeznek azonban a bűn külsőlegesítésében. (2) A törvényről alkotott elképzelésüket illetően, melyet a hívőknek be kell tölteniük, az arminiánusok, a

wesleyánusokat is beleértve különböznek az összes többitől abban, hogy szerintük ez nem az eredeti erkölcsi törvény, hanem az evangélium követelményei, vagy a hit és evangéliumi engedelmesség új törvénye. A római katolikusok és az Oberlin teológusok azt vallják, hogy ez az eredeti erkölcsi törvény, de elismerik, hogy ennek a törvénynek a követelményei hozzáigazíttattak az ember lecsökkent erejéhez és jelenlegi képességeihez. Ritschl pedig elveti annak egész elképzelését, hogy az ember alanya egy külsőleg rákényszerített törvénynek. Védi az erkölcsi magatartás autonómiáját, és azt vallja, hogy nem vagyunk semmi más törvény alatt, mint ami a saját erkölcsi beállítottságunkból bontakozik ki az elhívásunk beteljesítésére irányuló tevékenységeink során. (3) A bűnös Isten megújító kegyelmétől való függőségével kapcsolatos elképzelésüket illetően a törvény kielégítése képességének vonatkozásában. A pelágiánusok kivételével valamennyien elismerik, hogy valamilyen értelemben függ az isteni kegyelemtől a tökéletesség elérése vonatkozásában.

Nagyon lényeges, hogy minden vezető perfekcionista elmélet (a pelágiánus egyedüli kivételével, mely tagadja az ember öröklött romlottságát) szükségesnek tartja a tökéletesség követelményeinek leszállítását, és nem tartják felelősnek az embert annak jókora részéért, amit az eredeti törvény kétségtelenül megkövetel tőle. S ugyanolyan fontos, hogy érzik a bűn külsőlegesítésének szükségességét, mikor állításuk szerint csak a tudatos rossz cselekedet tekinthető annak, s elvetik, hogy nagyrészt úgy ismerjék el bűnnek, ahogyan a Szentírás elénk tárja.

b. *A perfekcionizmus tantétele mellett felhozott bibliai bizonyítékok*.

(1) A Biblia azt parancsolja a hívőknek, hogy legyenek szentek, sőt tökéletesek, 1Pt1:16, Mt5:48, Jak1:4, s arra buzdítja őket, hogy kövessék Krisztus példáját, Aki nem követett el bűnt, 1Pt2:21. Az efféle parancsok értelmetlenek lennének, ha nem volna lehetséges elérni a bűntelen tökéletességet. Ám a szentnek és tökéletesnek lenni megkövetelése ugyanúgy vonatkozik az újjá nem születettekre is, mint az újjászületettekre, mivel Isten törvénye a kezdetektől fogva szentséget követel és soha nem került visszavonásra. Ha a parancs azt sugallja, hogy azok, akikhez szól, képesek a követelményeinek eleget téve élni, akkor annak minden ember számára igaznak kell lennie. Azonban ezt a nézetet csak azok vallhatják, akik a perfekcionizmust tanítják pelágiánus értelemben. A mi képességünk mértéke nem következtethető ki a bibliai parancsokból.

(2) Szentség és tökéletesség gyakorta tulajdoníttatik a hívőknek a Szentírásban, Én4:7, 1Kor2:6, 2Kor5:17, Ef5:27, Zsid5:14, Fil4:13, Kol2:10. Mikor a Biblia úgy beszél a hívőkről, mint szentekről és tökéletesekről, ez nem jelenti szükségszerűen azt, hogy ők mentesek a bűntől, mivel mindkét szó használatos gyakran más értelemben nemcsak a közbeszédben, de a Bibliában is. Az Isten különleges szolgálatára elkülönített személyeket nevezik szentnek a Bibliában tekintet nélkül erkölcsi állapotukra és életükre. A hívőket nevezhetjük, és nevezzük is szenteknek, mert objektíven szentek Krisztusban, vagy mert elvileg szubjektív módon megszenteltettek Isten Lelke által. Pál a leveleiben félreérthetetlenül szenteknek szólítja az olvasóit, majd némely esetben elkezdi őket vádolni a bűneik miatt. S mikor a hívők tökéletesekként vannak leírva, az egyes esetekben pusztán annyit jelent csak, hogy teljesen felnőttek, 1Kor2:6, Zsid5:14, más esetekben pedig azt, hogy mindennel el vannak látva a feladatuk elvégzéséhez, 2Tim3:17. S ez természetesen nem támasztja alá a bűntelen tökéletesség elméletét.

(3) Léteznek, mondják, a bibliai példái a szenteknek, akik életvezetése tökéletes volt, például Noé, Jób és Asa, 1Móz6:9, Jób1:1, 1Kir15:14. Bizonyos azonban, hogy az efféle példák nem igazolják a dolgot azon egyszerű oknál fogva, hogy ezek nem a bűntelen tökéletesség példái. Még a Biblia legnevezetesebb szentjei is úgy vannak ábrázolva, mint emberek, akiknek megvoltak a maguk bukásai, akik vétkeztek, bizonyos esetekben nagyon fájdalmasan. Igaz, hogy ez nem bizonyítja, hogy az életük mindaddig bűnös maradt, amíg a Földön éltek, de szembeötlő tény, hogy senkivel sem találkozunk, aki bűntelen lett volna.

Salamon kérdése még mindig megáll: „Ki mondhatná azt: megtisztítottam szívemet, tiszta vagyok az én bűnömtől?”, Péld20:9. Sőt János szerint: „Ha azt mondjuk, hogy nincsen bűn mi bennünk, magunkat csaljuk meg és igazság nincsen mi bennünk”, 1Jn1:8.

(4) János apostol kijelenti, hogy azok, akik Istentől születtek, nem vétkeznek, 1Jn3:6,8-9, 5:18. Mikor azonban János azt mondja, hogy akik Istentől születtek, nem vétkeznek, akkor az óember és az újember által képviselt két állapotot állítja egymással szembe, mint lényegi természeteiket és alkotóelemüket. Az újember egyik lényegi jellemzője az, hogy nem vétkezik. Annak a ténynek a fényében, hogy János mindig jelen időt használ annak az elképzelésnek a kifejezésére, hogy aki Istentől született, az nem vétkezik, lehetséges, hogy azt akarja kifejezni, hogy Isten gyermeke *továbbra már nem vétkezik megszokásból*, ahogyan a gonosz teszi, 1Jn3:8.[317] Ő természetesen nem azt akarja állítani, hogy a hívő soha nem követ el egyetlen bűnös cselekedetet sem, v. ö. 1Jn1:8-10. Sőt, a perfekcionista sem képes álláspontjának igazolására használni ezeket az igeszakaszokat, mivel azok túl sokat bizonyítanának az ő céljai számára. Ő nem meri azt kijelenteni, hogy az összes hívő ténylegesen bűntelen, hanem csak azt, hogy képesek elérni a bűntelen tökéletesség állapotát. A jánosi igehelyek azonban az ő értelmezésével azt bizonyítanák, hogy minden hívő bűntelen. Sőt mi több, azt is bizonyítanák, hogy a hívők soha nem esnek ki a kegyelem állapotából (mert ez a vétkezés), de mégis, a perfekcionisták pontosan azok, akik hiszik, hogy még a tökéletes keresztyének is elbukhatnak.

c. *A perfekcionizmus elméletével szemben megfogalmazott ellenvetések*.

(1) A Szentírás fényében a perfekcionizmus elmélete teljességgel tarthatatlan. A Biblia pontos és nagyon határozott bizonyosságot ad nekünk arról, hogy nincs a Földön senki, aki ne vétkeznék, 1Kir8:46, Péld20:9, Préd7:20, Rm3:10, Jak3:2, 1Jn1:8. A Szentírás eme világos kijelentéseinek fényében nehéz meglátni, hogy bárki, aki a Bibliát Isten tévedhetetlen Igéjének tartja, miképpen hiheti, hogy a hívők számára lehetséges bűntelen életet élni, s hogy egyesek sikeresen elkerültek minden bűnt.

(2) A Szentírás szerint állandó harc folyik a test és a Lélek között Isten gyermekeinek életében, s közülük még a legjobbak is törekednek a tökéletességre. Pál nagyon szembeötlő leírását adja ennek a küzdelemnek a Rm7:7-25-ban, s ez a szakasz természetesen az újjászületett állapotában vonatkozik rá. A Gal5:16-24-ben pontosan ugyanerről a küzdelemről beszél, mint olyan küzdelemről, ami Isten minden gyermekét jellemzi. S a Fil3:10-14-ben önmagáról beszél gyakorlatilag a pályafutása végén úgy, mint aki még nem érte el a tökéletességet, de igyekszik ennek a célnak az elérésére.

(3) A bűnvallás és az ima a bocsánatért folyamatosan megköveteltetnek. Jézus kivétel nélkül minden tanítványának azt tanította, hogy imádkozzanak a bűnbocsánatért és a kísértésektől és a gonosztól való megszabadulásért, Mt6:12-13. S János ezt mondja: „Ha megvalljuk bűneinket, hű és igaz, hogy megbocsássa bűneinket és megtisztítson minket minden hamisságtól”, 1Jn1:9. Sőt, a Biblia szentjei folyamatosan úgy jelennek meg, mint akik megvallják bűneiket, Jób9:3,20, Zsolt32:5, 130:3, 143:2, Péld20:9, Ézs64:5, Dán9:16, Rm7:14.

(4) A perfekcionisták maguk tartják szükségesnek a törvény mércéjének leszállítását és a bűn elképzelésének külsőlegesítését elméletük fenntartása érdekében. Sőt, egyesek közülük többször módosították azt az ideált, melyet az ő elképzelésük szerint a hívők képesek elérni. Először az ideál „a minden bűntől való mentesség” volt, a következő a „teljes odaszenteltség Istennek”, majd végül a „keresztyén bizonyosság”. Ez már önmagában elegendő kárhoztatása az elméletüknek. Mi persze nem tagadjuk, hogy a keresztyén képes hitbizonyosságra jutni.

I. A megszentelődés és a jócselekedetek

[317] V. ö. Robertson, *The Minister and His Greek Testament*, 100. oldal

A megszentelődés és a jócselekedetek a legbensőségesebb módon kapcsolódnak egymáshoz. Ahogyan a régi élet a gonosz cselekedetekben nyilvánul meg, az új élet, mely az újjászületésből ered és a megszentelődés során kap támogatást és erősödik meg, természetesen a jócselekedetekben nyilvánul meg. Ezeket nevezhetjük a megszentelődés gyümölcseinek, s ilyeténképpen fogjuk itt ezeket vizsgálni.

1. A JÓCSELEKEDETEK TERMÉSZETE.

a. *A jócselekedetek a szó specifikusan teológiai értelmében*. Mikor a jócselekedetekről beszélünk a megszentelődéssel kapcsolatosan, nem azokra a cselekedetekre gondolunk, melyek tökéletesek, melyek tökéletesen megfelelnek az isteni erkölcsi törvény követelményeinek, s amelyek akkora benne rejlő érdemekkel járnak, melyek az illetőt feljogosítják az örökélet jutalmára a cselekedeti szövetség feltételei között. Azt azonban értjük alatta, hogy ezek a cselekedetek lényegileg különböznek erkölcsi minőségük vonatkozásában az újjá nem születettek cselekedeteitől, s az új és szent természet, mint ama alkotóelem kifejeződései, melyből kiindulnak. Ezek azok a cselekedetek, melyeket Isten nemcsak elfogad, de bizonyos értelemben még jutalmaz is. A lelkileg jó cselekedetek jellemzői az alábbiak: (1) Ezek az újjászületett szív gyümölcsei, mivel enélkül senki sem rendelkezhet a megkövetelt hajlammal (hogy engedelmeskedjen Istennek), valamint indítékkal (hogy Istent dicsőítse), Mt12:33, 7:17-18. (2) Ezek nemcsak külsőleges összhangban állnak Isten törvényével, merthogy Isten követeli meg ezeket. Ezek az Isten iránti szeretet, valamint az Ő akaratának cselekvésére irányuló vágy eleméből fakadnak, 5Móz6:2, 1Sám15:22, Ézs1:12, 29:13, Mt15:9. (3) Bármi is legyen a közbenső céljuk, a végcéljuk sohasem az ember jóléte, hanem Isten dicsősége, amely a legmagasabb rendű elképzelhető cél az ember életében, 1Kor10:31, Rm12:1, Kol3:17,23.

a. *A jócselekedetek általánosabb értelemben*. Bár a „jócselekedetek" kifejezés a teológiában rendszerint az előbb említett szűkebb értelemben használatos, igaz marad, hogy az újjá nem születettek is képesek olyan cselekedetekre, melyek nevezhetők jóknak a szó felszínes értelmében. Ők gyakorta tesznek olyasmit, ami külső összhangban áll isten törvényével, s nevezhető objektíven jónak a törvény kirívó megszegéseitől megkülönböztetetten. Ezek a cselekedetek megfelelnek a közbülső céloknak, amikkel Isten egyetért. Sőt, a természeti emberben fellelhető istenképmás maradványainak, valamint a természet fényének a következtében az embert vezethetik mások vonatkozásában olyan indítékok, melyek dicséretre méltóak és ennyiben Isten pecsétjét is magukon hordozzák. Ezek a jócselekedetek azonban nem tekinthetők az ember megromlott szíve gyümölcseinek. Ezek magyarázatát csak Isten általános kegyelmében találjuk meg. Sőt, azt is észben kell tartanunk, hogy bár ezek a cselekedetek nevezhetők bizonyos értelemben jóknak, s a Biblia így is nevezi ezeket, Lk6:33, lényegében azonban mégis tökéletlenek. Az újjá nem születettek cselekedetei el vannak választva Isten szeretetének lelki gyökerétől. Ezek nem képviselnek belső engedelmességet Isten törvénye iránt, sem pedig alávettetést a menny és a föld szuverén Urának. Nincs lelki céljuk, mivel nem az Isten dicsőítése céljából végeztetnek, hanem csak a természeti élettel kapcsolatos viszonyokat érintik. Egy cselekedet valódi minőségét természetesen a cselekedet végcéljának minősége határozza meg. Az újjá nem születettek képességét a jócselekedetek végzésével kapcsolatosan a szó bizonyos értelmében gyakran tagadták. Barth még egy lépéssel tovább megy, mikor eljut addig a szélsőségig, hogy a hívők sem képesek jócselekedeteket végezni, s azt állítja, hogy az ő összes tevékenységük is bűn.

2. A JÓCSELEKEDETEK ÉRDEMSZERZŐ JELLEGE. A keresztyén egyház legelső napjaitól fogva létezett bizonyos érdemek tulajdonítására irányuló tendencia a jócselekedeteknek, de az érdemszerzés tantétele valójában a középkorban fejlődött ki. A reformáció idején nagyon uralkodó volt a római katolikus teológiában, s nevetséges szélsőségekig erőltették a gyakorlati életben. A reformátorok azonnal vitatni kezdték a római egyház álláspontját ebben a dologban.

a. *Róma álláspontja a kérdéses dologban*. A római katolikus egyház megkülönbözteti a *meritum de condigno*-t, ami a veleszületett méltóságot és értékességet jelenti, valamint a *meritum de congruo*-t, ami egyfajta kvázi-érdem, ami alkalmas a megjutalmazásra. Előbbi csak az újjászületés után az isteni kegyelem segítségével elvégzett tettekre vonatkozik, melyek lényegében rászolgálnak arra a jutalomra, amit Isten kezéből kapnak. Utóbbi azokra a hajlamokra, vagy tettekre vonatkozik, amelyeket az ember képes kialakítani, vagy megtenni az újjászületés előtt a pusztán előzetes kegyelem következtében, s ami olyan érdem, mely illendővé, vagy alkalmassá teszi Isten számára, hogy megjutalmazza a cselekvőt a kegyelem beletöltésével a szívébe. Mivel a tridenti zsinat határozatai ugyancsak kétértelműek ebben a dologban, létezik némi bizonytalanság az egyház pontos álláspontját illetően. Az általános elképzelés az, hogy a jócselekedetek végzésének képessége a szó szoros értelmében a bűnös szívébe Krisztus kedvéért beletöltött kegyelemből fakad, s hogy ezután ezek a jócselekedetek érdemszerzők, azaz, az ember joggal követelheti az üdvösséget és a dicsőséget. Az egyház még ennél is tovább megy, s azt tanítja, hogy a hívők képesek túlbuzgó cselekedetekre is, képesek többet is tenni a szükségesnél a saját üdvösségük érdekében, ezzel megalapozni a jócselekedetek tárházát, ami növekedhet mások javára.

b. *A biblikus álláspont a dologban*. A Szentírás világosan tanítja, hogy a hívők jócselekedetei nem érdemszerzők a szó szűkebb értelmében. Észben kell azonban tartanunk, hogy az „érdem” szó kettős értelemben használatos, az egyik a szoros és szűkebb, a másik a tágabb értelem. Szigorúan szólva az érdemszerző munka az, amelyik után a jutalom jogos a viszonzás joga folytán, belső értékére és méltóságára való tekintettel. Tágabb értelemben szólva azonban ez az a munka, mely rászolgál az elismerésre, s amelyhez valamiképpen kapcsolódik a jutalom (ígéret, vagy egyezség következtében, illetve bármi más módon), s néha ezt is érdemszerzőnek nevezik. Az efféle munkák dicséretre méltóak, és Isten megjutalmazza ezeket. Bárhogy is legyen azonban, ezek nem érdemszerzők a szó szoros értelmében. Ezek a saját belső értéküknél fogva nem teszik Istent annak adósává, aki végzi ezeket. A szigorú igazságosság szempontjából a hívők jócselekedetei nem érdemelnek ki semmit. A Szentírás legmeggyőzőbb igehelyei, melyek ezt támasztják alá, az alábbiak: Lk17:9-10, Rm5:15-18, 6:23, Ef2:8-10, 2Tim1:9, Tit3:5. Ezek az igehelyek világosan megmutatják, hogy a hívők nem azért kapják az üdvösség örökségét, mert ez jár nekik a jócselekedeteik érdeme következtében, hanem csak mint Isten ingyenes ajándékát. Azért is van okunk azt gondolni, hogy ezek a cselekedetek nem lehetnek érdemszerzők, mert (1) A hívők egész életüket Istennek köszönhetik, így nem érdemelhetnek ki semmit azzal, hogy egyszerűen átadnak valamit Istennek, ami az Övé, Lk17:9-10. (2) Saját erejükből nem képesek jócselekedetek végzésére, csak az Isten által nekik naponta juttatott erő segítségével, s ennek a ténynek a fényében nem várhatnak jutalmat ezekért a munkákért, 1Kor15:10, Fil2:13. (3) Még a hívők legjobb munkái is tökéletlenek maradnak ebben az életben, s az összes jócselekedetei együttesen is csak részleges engedelmességet képviselnek, miközben a törvény tökéletes engedelmességet követel és nem elégíthető ki semmi kevesebbel, Ézs64:6, Jak3:2. (4) Ezenkívül a hívők jócselekedetei nem állnak semmilyen arányban a dicsőség örökkévaló jutalmával. Egy időleges és tökéletlen engedelmesség soha nem szolgálhat meg egy örökkévaló és tökéletes jutalmat.

3. A JÓCSELEKEDETEK SZÜKÉSGESSÉGE. Semmi kétségünk sem lehet a jócselekedetek szükségességéről a szó helyes értelmében. Ezeket nem tekinthetjük szükségeseknek az üdvösség kiérdemléséhez, sem eszközökként, melyekkel megtartjuk az üdvösséget, de még kizárólagos, az örökkévaló dicsőséghez vezető útnak sem, mert a gyermekek mindenféle jócselekedet végzése nélkül lépnek be az üdvösségbe. A Biblia nem tanítja azt, hogy senki nem üdvözülhet jócselekedetek nélkül. Egyidejűleg azonban a jócselekedetek szükségszerűen következnek a hívőknek a Krisztussal való egységéből. „A ki én bennem marad, én pedig ő benne, az terem sok gyümölcsöt”, Jn15:5. Szükségesek azért is, mert Isten megköveteli ezeket, Rm7:4, 8:12-13, Gal3:2, a hit gyümölcseiként, Jak2:14,17,20-

22, a hála kifejezéseként, 1Kor6:20, a hit megerősítésére, 2Pt1:5-10, valamint Isten dicsőségére, Jn15:8, 1Kor10:31. A jócselekedetek szükségességét fenn kell tartani az antinomistákkal szemben, akik azt állítják, hogy mivel Krisztus nemcsak elhordozta a bűn büntetését, de a törvény pozitív követelményeinek is eleget tett, a hívő mentes attól a kötelezettségétől, hogy betartsa azokat. Ez egy olyan hiba, mellyel manapság még mindig találkozunk a diszpenzációnalizmus egyes formáiban. Ez egy teljességgel hamis álláspont, mert a törvényt csak mint büntetőrendszert és üdvösségi módszert törölte el Krisztus halála. A törvény, mint erkölcsi életünk mércéje Isten szentségének a másolata következésképpen állandó jelleggel érvényes a hívő számára is annak ellenére, hogy a törvénnyel szembeni viselkedése radikális változáson ment keresztül. Megkapta Isten Lelkét, Aki az engedelmesség Lelke, így mindenféle kényszer nélkül szándékosan engedelmeskedik a törvénynek. Strong nagyon jól foglalja ezt össze, mikor ezt mondja: Krisztus megszabadít minket „(1) a törvénytől, mint az átkok és büntetések rendszerétől, teszi ezt az átkok és a büntetések elhordozásával…; (2) a törvénytől és annak, mind az üdvösség eszközének követeléseitől, azzal, hogy az Ő engedelmességét és érdemeit a mieinkévé teszi…; (3) a törvénytől, mint külső és idegen kényszertől, teszi ezt azzal, hogy nekünk adja az engedelmesség és a fiúság lelkét, mely által a törvény belülről töltetik be fokozatosan”.[318]

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Miképpen volt teokratikus szentség Izraelben az erkölcsihez viszonyítva? Hogyan viszonyultak a rituális megtisztulások a megszentelődéshez? Ki az alanya a megszentelődésnek, az óember, vagy az új, vagy egyik sem? Vajon a megszentelődés a jelenvaló életben egyformán érinti az ember minden részét? Hol kezdődik a megszentelődés folyamata? Vajon minden keresztyén megtapasztalás egyenletes előrelépés a megszentelődésben? Mi a különbség a megszentelődés és az erkölcsi fejlődés között? Vajon szükségszerűen vezet a tény, hogy a megszentelődés soha nem ér véget ebben az életben a purgatórium elméletéhez, vagy ahhoz az elképzeléshez, hogy a megszentelődés a halál után is folytatódik? Miként fogta fel Wesley a „teljes megszentelődést”? Vajon Barth a szentséget, mint erkölcsi minőséget is tulajdonít a hívőnek? Mi a bibliai bizonyítéka annak, hogy a keresztyének nem mentesülnek a törvény, mint életszabály hatálya alól? Vajon a protestánsok általánosságban azt tanítják, hogy a jócselekedetek nem szükségesek? Miben különböznek a római katolikusok és a protestánsok a jócselekedetek szükségességét illetően? Bölcs dolog mindenféle megkötés nélkül azt mondani, hogy a jócselekedetek szükségesek az üdvösséghez? Ha minden keresztyén örökli az örökéletet, akkor milyen értelemben lesznek a jócselekedeteik a jutalmuk mércéje?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 245-288. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Salute*, 134-157. oldal, ugyanő, *Het Werk van den Heiligen Geest*, III. kötet 1-123. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. IV. kötet 211-248. oldal, Hodge, *Syst. Theol*. III. kötet 213-258. oldal, Shedd, *Dogm. Theol*. II. kötet 553-560. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 660-687. oldal, Strong, *Syst. Theol*. 869-881. oldal, Alexander, *Syst. of Bibl. Theol*. II. kötet 428-459. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol*. 322-327. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Church*, 491-503. oldal, Valentine, *Chr. Theol*. II. kötet 272-277. oldal, Piéper, *Chr. Dogm.* III. kötet 1-106. oldal, Watson, *Theological Institutes*, III. kötet 197-206. oldal, Curtiss, *The Chr. Faith*, 373-393. oldal, Pope, *Chr. Theol*. III. kötet 28-99. oldal, Candlish, *The Chr. Salvation*, 110-133. oldal, Impeta, *De Leer der Heiliging and Volmaking bij Wesley and Fletcher*, Clarke, *An Outline of Chr. Theol*. 409-427. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel*, 293-304. oldal, Möhler, *Symbolism*, 157-175. oldal, Finney, *Syst. Theol*. 402-481. oldal, Starbuck, *The Psych. Of Rel.* 375-391. oldal, Koberle, *The Quest of Holiness*, Warfield, *Studies in Perfectionism* (2 kötet), Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*.

[318] *Syst. Theol*. 876. oldal

XI. A szentek állhatatossága

A. A szentek állhatatosságának tantétele a történelemben

A szentek állhatatosságának tantétele abban az értelemben, hogy ők azok, akiket Isten újjászült és hatékonyan elhívott a kegyelem állapotába, soha nem képesek teljesen, vagy véglegesen kiesni abból az állapotból, hanem biztosan kitartanak végig, és örökre üdvözülnek. Ezt a tantételt konkrétan először Ágoston tanította, bár nem volt olyan következetes ebben a dologban, mint amennyire elvárható lett volna, hogy szigorú predesztinációs legyen. Vele a tantétel még nem öltötte fel az éppen az imént felvázolt formáját. Ő azt vallotta, hogy a választottak nem képesek úgy elbukni, hogy végleg elvesszenek, ugyanakkor azonban lehetségesnek tartotta, hogy egyesek, akik felruháztattak az új élettel és az igaz hittel, teljességgel kieshessenek a kegyelemből és végül örök kárhozatra jussanak. A római egyház a semi-pelágiánizmusával, beleértve a szabad akarat tantételét, tagadta a szentek állhatatosságának tanítását, s az állhatatosságukat az ember bizonytalan engedelmességétől függővé tette. A reformátorok visszaállították ezt a tanítást a megfelelő helyre. A lutheránus egyház azonban ismét bizonytalanná teszi, függővé téve az ember folyamatos hitbeli aktivitásától, valamint azt feltételezve, hogy a valódi hívők képesek teljesen kiesni a kegyelemből. Csak a kálvinista egyházakban vallják a tantételt abban a formában, melyben abszolút bizonyosságot ad. A Dordrechti Kánonok, miután felhívták a figyelmet Isten gyermekeinek sok gyengeségére és hibájára, kijelentik: „XXX”.[319] Az arminiánusok elvetették ezt a nézetet és a hívők állhatatosságát a hinni akarásuktól, valamint jócselekedeteiktől tették függővé. Arminius maga elkerülte ezt a szélsőséget, de követői nem vonakodtak fenntartani szinergisztikus álláspontjukat annak minden következményével egyetemben. A wesleyi arminiánusok, valamint egyes szekták utánozták őket. A református, vagy kálvinista egyházak gyakorlatilag egyedül állnak azzal, hogy tagadó választ adnak a kérdésre, miszerint kieshet-e egy keresztyén teljességgel a kegyelem állapotából és elveszhet-e örökre.

B. A szentek állhatatossága tantételének megfogalmazása

Az állhatatosság tantétele gondos megfogalmazást igényel annak a ténynek a fényében, hogy „a szentek állhatatossága” kifejezés hajlamos a félreértésekre. Először is meg kell jegyezni, hogy a tantétel nem pusztán annyit jelent, hogy a választottak bizonyosan üdvözülni fognak a végén, bár Ágoston ezt a formát adta neki, hanem nagyon konkrétan tanítja, hogy akik egyszer újjászülettek, és akiket Isten hatékonyan elhívott a kegyelem állapotába, azok soha nem képesek teljességgel kiesni abból az állapotból, tehát nem képesek elveszíteni az örök üdvösséget, noha időnként felülkerekedhet rajtuk a gonosz és elbukhatnak a bűnben. Valljuk, hogy az újjászületett élet és a belőle a megszentelődés útján kisarjadó szokások soha nem képesek teljességgel eltűnni. Azonkívül óvakodnunk kell attól a félreértéstől, hogy ezt az állhatatosságot a hívő veleszületett tulajdonának, vagy az ember folyamatos tevékenységének tekintsük, mely által kitart az üdvösség útján. Mikor Strong úgy beszél róla, mint „szándékos folytatásról a keresztyén részéről a hitben és a jócselekedetekben”, valamint „az emberi oldaláról, vagy összetevőjéről annak a lelki folyamatnak, amit isteni szemszögből nézve megszentelődésnek nevezünk” – ez természetesen felelős annak a benyomásnak a keltéséért, hogy az állhatatosság az embertől függ. A reformátusok azonban nem tekintik a szentek állhatatosságát mindenekelőtt a hívő tulajdonának, vagy tevékenységének, bár természetesen hisznek abban, hogy az ember együttműködik benne pontosan oly módon, ahogyan teszi azt a megszentelődésben. Még ki is hangsúlyozzák a tényt, hogy a hívők elbuknának, ha magukra

[319] V. 6. cikkely.

hagyatnának. Szigorúan szólva nem az ember, hanem az Isten az Aki kitart. Az állhatatosság meghatározható úgy, mint *a Szentléleknek az a folyamatos működése, mely által az isteni kegyelem munkája, mely megkezdődött a szívben, folytatódik, és teljességre jut.* A hívők azért tartanak ki mindvégig, mert Isten soha nem hagyja félben a munkáját.

C. Az állhatatosság tantételének bizonyítéka

Az állhatatosság tantétele bizonyítható a Szentírás egyes kijelentéseivel, valamint a más kijelentéseiből levont következtetésekkel.

1. A SZENTÍRÁS KÖZVETLEN KIJELENTÉSEI. Van a Szentírásban néhány fontos igeszakasz, melyeket itt figyelembe vehetünk. A Jn10:27-29-ben ezt olvassuk: „ Az én juhaim hallják az én szómat, és én ismerem őket, és követnek engem: És én örök életet adok nékik; és soha örökké el nem vesznek, és senki ki nem ragadja őket az én kezemből. Az én Atyám, a ki azokat adta nékem, nagyobb mindeneknél; és senki sem ragadhatja ki azokat az én Atyámnak kezéből". Pál mondja a Rm11:29-ben: „Mert megbánhatatlanok az Istennek ajándékai és az ő elhívása". Ez azt jelenti, hogy Istennek az Ő elhívásában megnyilvánuló ajándéka soha nem lesz visszavonva, mintha Ő megbánná azt. Ez egy általános kijelentés, bár a szövegösszefüggésben, melyben szerepel, Izrael elhívására vonatkozik. Az apostol a hívő filippibelieket az alábbi szavakkal vigasztalja: „. Meg lévén győződve arról, hogy a ki elkezdette bennetek a jó dolgot, elvégezi a Krisztus Jézusnak napjáig". A 2Thessz3-3ban ezt mondja: „De hű az Úr, a ki megerősít titeket és megőriz a gonosztól". A 2Tim1:12-ben az öröm hangján szólal meg: „… mert tudom, kinek hittem, és bizonyos vagyok benne, hogy ő az én nála letett kincsemet meg tudja őrizni ama napra". S ugyanannak a levélnek a 4:18 részében dicsőíti a tényt, hogy az Úr meg fogja őt szabadítani minden gonosz cselekedettől és megőrzi az Ő mennyei királyságára.

2. KÖVETKEZTETETT BIZONYÍTÉKOK. Az állhatatosság tantétele következtető módon is bizonyítható.

a. *A kiválasztás tantételéből*. A kiválasztás nem pusztán azt jelenti, hogy egyeseknek megadatnak különböző külső előjogok és *üdvözülhetnek*, amennyiben elvégzik kötelességüket, hanem hogy ők azokhoz a választottakhoz tartoznak, akik végül üdvözülni fognak és soha nem kerülik el a tökéletes üdvösséget. Ez kiválasztás a végre, azaz az üdvösségre. Ennek kimunkálása során Isten felruházza a hívőket a Szentlélek olyan befolyásával, mely nemcsak Krisztus elfogadására vezeti őket, hanem kitartásra is a legvégső üdvözülésig.

b. *A megváltás szövetségének tantételéből*. A megváltás szövetségében Isten jutalomként az Ő népének adta az Ő Fiát utóbbi engedelmességért és szenvedéseiért. Ez a jutalom meg volt határozva az örökkévalóságtól fogva s nem tétetett az ember semmiféle bizonytalan hűségétől függővé. Isten nem vonja vissza az ígéreteit, ezért lehetetlen, hogy akik Krisztusban levőknek számíttattak, s az Ő jutalmának részét alkotják, elszakíttassanak Tőle (Rm8:38-39), valamint hogy akik beléptek az életközösség szövetségébe, kiessenek onnan.

c. *Krisztus érdemeinek és közbenjárásának hatékonyságából.* Engesztelő munkája során Krisztus megfizette a bűnös bocsánatának és visszafogadásának árát. Az Ő igazságossága alkotja a bűnös megigazulásának tökéletes alapját, s lehetetlenség, hogy aki egy ilyen tökéletes és hatékony ár kifizetése által igazul meg, újra a kárhozat alá kerüljön. Azonkívül Krisztus folyamatosan közbenjár azokért, akiket az Atya Neki adott, s az Ő népéért mondott közbenjárói imája mindig hatékony, Jn11:42, Zsid7:25.

d. *A Krisztussal fennálló titokzatos egységből*. Azok, akik hit által egyesültek Krisztussal, részeseivé váltak az Ő Lelkének, s így egy Testté lettek Övele, melyben a Lélek élete lüktet. Osztoznak Krisztus életében, s mivel Ő él, ők is élnek. Lehetetlen, hogy ismét kikerüljenek a testből, ezzel meghiúsítsák az isteni ideált. Az egység állandó, mivel állandó és változhatatlan oka van, Isten ingyenes és örökkévaló szeretete.

e. *A Szentléleknek a szívben végzett munkáiból*. Dabney helyesen mondja: „Alacsony és méltatlan elképzelése a Szentlélek bölcsességének és az Ő a szívben végzett munkájának azt feltételezni, hogy elkezdi a munkát, majd félbehagyja; hogy a mennyei születés élő szikrája egy *ignis fatuus*, amely hamar ellobban, majd a végtelen sötétségbe hull; hogy az újjászületés során közölt lelki élet valamiféle görcsös, vagy kényszeredett életképesség, mely az élet külső jeleit kölcsönzi a halott léleknek, majd elhal”.[320] A Szentírás szerint a hívő már ebben az életben a birtokában van az üdvösségnek és az örökéletnek, Jn3:36, 5:24, 6:54. Vajon kiindulhatunk abból a feltételezésből, hogy az örökélet nem fog örökké tartani?

f. *Az üdvbizonyosságból*. Teljesen nyilvánvaló a Szentírásból, hogy a hívők ebben az életben megkaphatják az üdvbizonyosságot, Zsid3:14, 6:11, 10:22, 2Pt1:10. Erről szemlátomást szó sem lehetne, ha a hívők bármelyik pillanatban kieshetnének a kegyelemből. Ezt csak azok élvezhetik, akik szilárdan rátámaszkodnak arra a meggyőződésre, hogy Isten beteljesíti a munkát, amit megkezdett.

D. Ellenvetések az állhatatosság tantételével szemben

1. ÖSSZEGYEZTETHETETLEN AZ EMBERI SZABADSÁGGAL. Mondják, hogy az állhatatosság tantételét nem lehet összeegyeztetni az emberi szabadsággal. Ez az ellenvetés azonban azon a hamis feltételezésen alapszik, hogy a tényleges szabadság az elfogulatlanság szabadságában, vagy az ellentétes választás képességében rejlik erkölcsi és lelki dolgokban. Ez azonban téves. Az igazi szabadság pontosan a szentség irányában való önmeghatározásban rejlik. Az ember soha nem szabad jobban, mint mikor tudatosan Isten irányában halad. S a keresztyén ebben a szabadságban áll Isten kegyelmén keresztül.

2. HANYAGSÁGHOZ ÉS ERKÖLCSTELENSÉGHEZ VEZET. Határozottan állítják, hogy az állhatatosság tantétele hanyagsághoz, szabadossághoz, sőt erkölcstelenséghez vezet. Hamis biztonságérzet kerekedik ki belőle. Ez azonban hibás elképzelés, mert bár a Biblia azt mondja nekünk, hogy Isten kegyelme által tartatunk meg, nem támogatja azt az elképzelést, hogy Isten a részünkről való folytonos éberség, szorgalom és ima nélkül tart meg minket. Nehéz meglátni, hogy egy tantétel, amely biztosítja a hívőt a szentségben való kitartásról, miképpen buzdíthatna a bűnre. Szemlátomást a biztos siker a megszentelődés utáni aktív törekvésben a lehetséges legjobb serkentő a még nagyobb buzgalomra.

3. ELLENTÉTES A SZENTÍRÁSSAL. Sokszor kijelentik, hogy ez a tantétel ellentétes a Szentírással. Azt ezt állítólag bizonyító igehelyeket három csoportra oszthatjuk.

a. Léteznek az aposztáziával szembeni figyelmeztetések, melyek meglehetősen értelmetleneknek tűnnek, ha a hívők nem bukhatnak el, Mt24:12, Kol1:23, Zsid2:1, 3:14, 6:11, Jn2:6. Ezek a figyelmeztetések azonban az emberi oldalról szemlélik a dolgot és komolyaknak szántak. Ezek önvizsgálatra sarkallnak és közreműködnek a hívőknek az állhatatosság útján való megtartatásához. Ezek nem bizonyítják, hogy bárki azok közül, akiknek szólnak, hitehagyott lesz, hanem csak azt, hogy az eszközök használata szükséges számukra eme bűn elkövetésének megakadályozására. V. ö. a Csel27:22-25-t a 31. verssel ennek az alapelvnek a szemléltetéseképpen.

b. Léteznek buzdítások, melyek arra serkentik a hívőket, hogy járjanak továbbra is a megszentelődés útján, s ezek látszólag szükségtelenek, ha kétség sem fér ahhoz, hogy ki fognak tartani a végéig. Ezek azonban többnyire olyan figyelmeztetésekkel kapcsolatban olvashatóak, melyekről az (a) pontban volt szó, és pontosan ugyanazt a célt szolgálják. Ezek nem bizonyítják, hogy bármelyik buzdított hívő nem fog kitartani, csak azt, hogy Isten erkölcsi eszközöket használ az erkölcsi célok eléréséhez.

c. Mondják azt is, hogy a Szentírás feljegyzi a tényleges hitehagyás néhány esetét, 1Tim1:19-20, 2Tim2:17-18, 4:10, 2Pt2:1-2, v. ö. még Zsid6:4-6. Ezek az esetek azonban nem

[320] *Syst. and Polem. Theol*. 692. oldal

bizonyítják azt az állítást, hogy a tényleges hívő, aki birtokában van az igaz, üdvözítő hitnek, kieshet a kegyelemből, hacsak meg nem mutatják először, hogy az említett igehelyeken szereplő személyeknek valódi hitük volt Krisztusban, s nem pusztán csak időszakos hitük, mely nem az újjászületésben gyökerezik. A Biblia arra tanít minket, hogy vannak személyek, akik igazi hitet gyakorolnak, de mégsem a hit emberei, Rm9:6, 1Jn2:19, Jel3:1. János mondja róluk: „ Közülünk váltak ki", majd magyarázatképpen hozzáteszi: „de nem voltak közülünk valók; mert ha közülünk valók lettek volna, velünk maradtak volna".

E. Ennek a tantételnek a tagadása az üdvösséget az ember akaratától függővé teszi

Az állhatatosság tantételének tagadása az ember üdvösségét gyakorlatilag inkább az ember akaratától, semmint Isten kegyelmétől teszi függővé. Ez a megfontolás természetesen nem fog hatást gyakorolni azokra, akik az üdvösségnek a pelágiánus auto-szoteriologikus üdvösségfogalmát vallják – s ezek igen sokan vannak – de természetesen el kell gondolkodtatnia azokat, akik dicsőítik a kegyelem általi üdvözülést. Az elképzelés az, hogy miután az ember a kegyelem állapotába került egyedül és kizárólag a Szentlélek működésének, vagy a Szentlélek működésének és az ember akarata együttműködésének következtében, pusztán az embertől függ, hogy folytatja-e hitben, vagy elhagyja a hitet, amint jónak látja. Ez az ember dolgát nagyon bizonytalanná teszi, és lehetetlenné teszi számára a hit áldott meggyőződésének elérését. Következésképpen rendkívül fontos, hogy fenntartsuk az állhatatosság tantételét. Hovey szavaival: „Ez lehet hatalmas vigasztalás és erő forrása – serkentő a hálára, indíték az önfeláldozásra, s tűzoszlop a veszély órájában".

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mi az állhatatosságot illető tényleges kérdés: az, hogy vajon a *választottak*, vagy az *újjászületettek* üdvözülnek? Vajon Ágoston és a lutheránusok szintén tanítják, hogy a *választottak* végleg elveszhetnek? Miképpen igazolja a természetes élet hasonlósága az állhatatosság tantételét? Vajon a Zsid6:4-6, 10:29, 2Pt2:1-hez hasonló igehelyek nem bizonyítják az elveszés lehetségességét? Mi a helyzet a Jn15:1-6-tal? Vajon az állhatatosság kegyelme valamiféle vele született, szükségszerűen hozzáadott az új természethez, vagy Isten speciális, kegyelmes és gondviselő tevékenységének gyümölcse? Vajon a tantétel sugallja, hogy valaki élhet a megszokott és szándékos bűnben, de mégis lehet a megigazultság állapotában? Vajon eleve kizárja a bűnbe való visszaesések elképzelését?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 289-294. oldal, Vos, *Geref. Dogm*. IV. kötet 248-260. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol*. 687-698. oldal, Dick, *Theology,* LXXIX lecke, Litton, *Introd. to Dogm. Theol*. 338-343. oldal, Finney, *Syst. Theol*. 544-619. oldal, Hovey, *Manual of Theology and Ethics*, 295-299. oldal, Piéper, *Chr. Dogm.* III. kötet 107-120. oldal, Pope, *Chr. Theol*. III. kötet 131-147. oldal, Meljering, *De Dordtsche Leerregels*, 256-354. oldal, Bos, *De Dordtsche Leerregelen*, 199-255. oldal.

AZ EGYHÁZ ÉS A KEGYELEM ESZKÖZEINEK TANTÉTELEI

AZ EGYHÁZ

Bevezetés

Krisztus érdemei alkalmazásának tantétele természetes módon vezet el az Egyház tantételéhez, mert az Egyház azokból áll, akik részesei Krisztusnak és az üdvösség áldásainak, melyek Benne rejlenek. A református elképzelés az, hogy Krisztus a Szentlélek működése által egyesíti az embereket Önmagával, felruházza őket valódi hittel és így alkotja meg az Egyházat, mint az Ő Testét, a *communio fidelium*-ot, vagy *sanctorum*-ot. A római katolikus teológiában azonban az Egyház tárgyalása megelőz minden mást, még az Isten és az isteni rendeletek tantételeit is. Az Egyház, mondják, közreműködött a Biblia létrejöttében, következésképpen elsőbbsége van azzal szemben, továbbá az Egyház az összes természetfeletti kegyelem szétosztója is. Nem Krisztus az, Aki az Egyházhoz vezet minket, hanem az Egyház vezet minket Krisztushoz. Az összes hangsúly nem a láthatatlan Egyházra, mint *communio fidelium*-ra esik, hanem a láthatóra, mint *mater fidelium*-ra. A reformáció szakított az Egyház római katolikus nézetével, s ismételten az Egyházra, mint lelki szervezetre irányította a figyelmét. Kihangsúlyozta a tényt, hogy nincs Egyház Krisztus megváltói munkájától és a Szentlélek megújító tevékenységén kívül, s emiatt tehát ezek elemzése logikailag megelőzi az Egyház tantételének mindennemű elemzését.

Némileg sajátságosnak tűnik, hogy országunk gyakorlatilag minden kiemelkedő presbiteriánus dogmatikusa, például a két Hodge, H. B. Smith, Shedd és Dabney adnak külön helyet az Egyház tantételének, s valójában nagyon kevés figyelmet fordítanak rá. Csak Thornwell és Breckenridge jelentenek kivételt a szabály alól. Ez azt a benyomást keltheti, hogy az ő véleményük szerint az Egyház tantételének nincs helye a dogmatikában. Ez azonban rendkívül valószínűtlen, mivel egyikük sem hoz fel egyetlen ellenvetést sem az ellen, hogy belefoglalják. Sőt, Turretin és skót ősei, akiknek alapján építkeznek, jelentős figyelmet fordítanak az Egyházra. Walker mondja: „Talán nincs a világon olyan ország, melyben az Egyházzal kapcsolatos összes kérdést oly nagy mértékben tárgyalták, mint a miénkben”.[321] S végül Dr. A. A. Hodge arról tájékoztat minket, hogy apja tartott előadásokat a különböző osztályainak az egyháztanból, gyakorlatilag lefedte a teljes területet és szándékában állt kiegészíteni *Rendszeres teológiáját* az Egyházról szóló negyedik kötettel, de ebben megakadályozta idős korának gyengesége.[322] Dabney azt mondja, hogy kihagyta az Egyház tantételét, mivel ezt nagy szakértelemmel tanították abban a szemináriumban, melyben dolgozott.[323] Shedd a rendszerének felvázolása során azt állítja, hogy az Egyház a kegyelem eszközeivel kapcsolatosan jött szóba.[324] Ugyanakkor nagyon kevés figyelmet szentel a kegyelem eszközeinek és nem tárgyalja az Egyház tantételét. S a Smith-féle *System of Christian Theology* szerkesztője a szerző az Egyházzal kapcsolatos, más munkákban kifejezett nézeteit foglalta bele.[325]

[321] *Scottish Theology and Theologians*, 65. oldal, v. ö. még McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, 1. és azt követő oldalak
[322] Előszó Hodge munkájához az egyházpolitikáról
[323] *Lect. on Theol*. 726. oldal
[324] *Dogm. Theol*. I. kötet 10. oldal
[325] 590. és azt követő oldalak

I. Az Egyház és az Egyház tantételének bibliai nevei a történelemben

A. Az Egyház bibliai nevei

1. AZ ÓSZÖVETSÉGBEN. Az Ószövetség két szót használ az Egyház megnevezésére, nevezetesen a *qahal* (vagy *kahal*) szót, mely a régies *qal* (vagy *kal*) gyökérből származik, jelentése „hívni”, valamint a *ya'adh* szót, jelentése „kijelölni”, vagy „találkozni, vagy összegyűlni egy előre kijelölt helyen”. Ezek a szavak időnként megkülönböztetés nélkül használatosak, bár először nem voltak szigorúan egymás szinonimái. Az *'edhah* helyesen összegyülekezés megbeszélés alapján, de mikor Izraelre vonatkozik, jelenti magát az Izrael gyermekei, vagy képviselő főik által alkotott közösséget, akár összegyűltek, akár nem. A *qahal* viszont helyesen az emberek tényleges összegyülekezését jelenti. Következésképpen alkalomadtán megtaláljuk a *qehal 'edhah* kifejezést, jelentése „a gyülekezet közössége”, 2Móz12:6, 4Móz14:5, Jer26:17. Úgy látszik, a tényleges összejövetel időnként az emberek képviselőinek összejövetele volt, 5Móz4:10, 18:16, v. ö. 5:22-23, 1Kir8:1-3,5, 2Krón5:2-6. Az *'edhah* sokkal általánosabb szó Mózes második, harmadik és negyedik, valamint Józsué könyvében, de teljesen hiányzik Mózes ötödik könyvében és csak nagyon ritkán találkozunk vele a későbbi könyvekben. A *qahal* szóval tele vannak a Krónikák, Ezsdrás és Nehémiás könyvei. A *sunagoge* a szokásos, majdnem egyetemes fordítása az előzőnek a Septaguintában, és szintén szokásos Mózes öt könyvének fordításában. A Biblia későbbi könyveiben azonban a *qahal*-t rendszerint az *ekklesia* szóval fordítják. Schuerer azt állítja, hogy a késői judaizmus már mutatta a megkülönböztetést a *sunagoge*, mint Izrael gyülekezetének empirikus realitásként való megjelölése, valamint az *ekklesia*, mint ugyanannak a gyülekezetnek az ideálisan felfogott neve között. Ebben követte Dr. Bavinckot. Cremer-Kögel azonban elveti ezt. Hort azt mondja, hogy a kivándorlás után a *qahal* szó látszólag összekombinálta a saját és az *'edhah* szó jelentésárnyalatait, következésképpen „az *ekklesia*, mint a *qahal* elsődleges megfelelője a görögül beszélő zsidók számára természetesen Izrael gyülekezetét jelenti, mármint a közösség összegyülekezését”.[326]

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN. Az Újszövetség két, a Septaguintából származó szót használ, nevezetesen az *ekklesia*-t, mely az *–ek* és a *kaleo* szavakból tevődik össze, jelentése „kihívni”, valamint a *sunagoge*-t, mely a *sun* és az *ago* szavakból áll, s jelentése „összejönni, vagy összehozni”. Utóbbit kizárólagosan vagy a zsidók vallási összeggyülekezéseinek, vagy azoknak az épületeknek a megjelölésére használták, ahol nyilvános dicséretre gyűltek össze, Mt4:23, Csel 13:43, Jel2:9, 3:9. Az *ekklesia* kifejezés azonban általában az Újszövetség Egyházát jelöli, jóllehet egyes helyeken közönséges polgári gyülekezetet is jelöl, Csel19:32,39-40. Az *ek* elöljárószót az *ekklesia*-ban (*ekkaleo*) gyakran értelmezik „ki[hívásnak] a nép közönséges tömegéből”, valamint az *ekklesia* bibliai használatával kapcsolatosan annak jelzésére, hogy az Egyház a választottakból, az emberiség világából kihívottakból áll. Ez az értelmezés kissé kérdéses, mivell az elöljárószó eredetileg csak annyit jelentett, hogy a görög polgárokat kihívták a házaikból. Nos, nem volna természetellenes, ha az egész biblikus elképzelést átültették volna Isten kijelentésére. Nincs azonban bizonyítékunk arról, hogy ezt megtették volna. Az *ekkaleo* összetett szó így sohasem használatos abban a szövegösszefüggésben, mely sugallná ennek a konkrét gondolatnak a jelenlétét az író elméjében. Deissman az *ekklesia* szót egyszerűen „az (egybehívott) gyülekezetnek” fordítaná, Istent tekintve összehívónak. Mivel az Egyház elképzelése sokoldalú fogalom, egészen természetes, hogy a rá alkalmazott *ekklesia* szó, nem mindig ugyanazt jelenti. Jézus volt az első, Aki az Újszövetségben használta ezt a szót, s a körülötte összegyűlt társaságot jelölte meg vele, Mt16:18, akik nyilvánosan elismerték Őt Uruknak és elfogadták Isten országának

[326] *The Christian Ekklesia*, 7. oldal

alapelveit. Ez a Messiás *ekklesia*-ja volt, az igazi Izrael. Később, az Egyház kibővülésének következtében a szó különféle jelentőségekre tett szert. Mindenhol megalakultak a helyi gyülekezetek, s ezeket *ekklesiai*-nak is nevezték, mivel ezek Krisztus egyetlen Egyházának megnyilvánulásai voltak. Az alábbiak a szó használatának legfontosabb fajtái:

a. Az *ekklesia* szó a leggyakrabban a hívők körét jelenti egy adott helyszínen, azaz a helyi gyülekezetet, mégpedig függetlenül attól, hogy ők összegyűltek-e istentiszteletre, vagy sem. Egyes igeszakaszok tartalmazzák az arra vonatkozó pótelképzelést, hogy összegyűltek, Csel5:11, 11:26, 1Kor11:18, 14:19,28.35, míg mások nem, Rm16:4, 1Kor16:1, Gal1:2, 1Thessz2:14, stb.

b. Egyes esetekben a szó azt jelöli, amit házi *ekklesia*-nak nevezhetünk, azaz valakinek a házánál levő gyülekezetet. Úgy tűnik, az apostoli korban a gazdag, vagy más módon fontos személyek elkülönítettek otthonukban egy nagy szobát az Isten imádatához. A szónak ilyeténképpen való használata megtalálható a Rm16:23-ban, 1Kor16:19-ben, Kol4:15-ben és a Fil2-ben.

c. Ha Tischendorf értelmezése helyes (amit általában biztosra vesznek), akkor a szó legalább egyszer egyes számban is előfordul a gyülekezetek csoportjának, konkrétan Júdea, Galilea és Samária gyülekezeteinek megjelölésére. Az igehely, ahol így használatos, a Csel9:31.[327] Ez természetesen még nem jelenti azt, hogy ezek együttesen alkottak egy olyan szervezetet, amit most felekezetnek nevezünk. Nem lehetetlen, hogy a jeruzsálemi és az szíriai antiókhiabeli gyülekezet szintén magában foglalt néhány csoportot, melyek megszokták, hogy különböző helyeken találkozzanak.

d. Általánosabb értelemben a szó azok teljes testületének megjelölésére szolgál világszerte, akik nyíltan vallják Krisztust, és istentiszteleti célokból gyülekeznek össze bizonyos tisztségviselők irányítása alatt. A szónak ez a jelentése kerül némiképp előtérbe az első korinthusi levélben, 10:32, 11:22, 12:28, de úgy látszik, Pál akkor is gondolt rá, mikor az efézusi levelet írta, jóllehet abban a levélben a hangsúly az Egyházon, mint lelki szervezeten van, különösen az Ef4:11-16-ban.

e. Végül a szó a legátfogóbb értelmében ama hívők egész testületét jelenti, akár a mennyben, akár a földön, akik már egyesültek lelkileg Krisztussal, vagy majd ezután fognak egyesülni. A szónak ezzel a jelentésével elsősorban Pálnak az efézusbelieknek és a kolossébelieknek írott leveleiben találkozunk, leginkább az elsőben, Ef1:22, 3:10,21, 5:23-25,27,32, Kol1:18.24.

Észben kell azonban tartanunk, hogy a „Church", „Kerk" és „Kirche"[328] szavak nem az *ekklesia*-ból származnak, hanem a *kuriake* szóból, melynek jelentése „az Úrhoz tartozó". Ezek azt a tényt húzzák alá, hogy az Egyház Isten tulajdona. A *to kuriakon*, vagy *he kuriake* mindenekelőtt azt a helyet írta le, ahol az Egyház összegyűlt. Ezt a helyet az Úrhoz tartozónak fogták fel, ezért a *to kuriakon* névvel illették. Maga a hely azonban üres volt és ténylegesen nem fejezte ki a *to kuriakon*-t, míg az Egyház össze nem gyűlt az istentiszteletre. Következésképpen a szó jelentése átkerült magára az Egyházra, Isten lelki épületének megjelölésére.

3. AZ EGYHÁZ EGYÉB BIBLIAI MEGJELÖLÉSEI. Az újszövetség tartalmazza az Egyház néhány jelképes megjelölését is, melyek mindegyike az Egyház valamelyik aspektusát emeli ki. Az Egyházat nevezik:

a. *Krisztus testének*. Egyesek manapság úgy tűnik, ezt az elnevezést tekintik az újszövetségi Egyház teljes meghatározásának, ám ez nincs annak szánva. A név nemcsak az egyetemes Egyházra vonatkozik, mint pl. az Ef1:23, Kol1:18, hanem önálló gyülekezetre is, 1Kor12:27. Ez az Egyház egységét hangsúlyozza ki, legyen az helyi, vagy egyetemes, s

[327] A Károli-fordításban többes számban szerepel – *a ford.*
[328] „Egyház" különböző nyelveken – *a ford*.

különösen azt a tényt, hogy ez az egység szerves, s az Egyház szervezete élő kapcsolatban áll Jézus Krisztussal, az ő dicsőséges Fejével.

b. *Isten, vagy a Szentlélek templomának*. A korinthusi gyülekezetet elnevezése „az Isten temploma", melyben a Szentlélek lakozik, 1Kor3:16. Az Ef2:21-22-ben azokról a hívőkről beszél Pál, akik „szent templommá növekednek az Úrban", illetve „együtt építtetnek Isten hajlékává a Lélek által". Itt a név a jövő ideális Egyházára vonatkozik, ami az egyetemes egyház. S Péter azt mondja, hogy a hívők, mint élő kövek „lelki házzá" épülnek fel, 1Pt2:5. A kapcsolat világosan megmutatja, hogy ő templomról gondolkodik. Ez a jelkép kiemeli a tényt, hogy az Egyház szent és sérthetetlen. A Szentlélek benne lakozása magasztos jelleget kölcsönöz neki.

c. *A magasságos Jeruzsálemnek, vagy új Jeruzsálemnek, vagy a mennyei Jeruzsálemnek*. Mindhárom forma megtalálható a Bibliában, Gal4:26, Zsid12:22, Jel21:2, v. ö. a 9. és 10. versekkel is. Az Ószövetségben Jeruzsálem jelentette a helyet, ahol Isten lakozott a kerubok között, s ahol jelképesen kapcsolatba lépett az Ő népével. Az Újszövetség nyilvánvalóan az Egyházat tekinti az ószövetségi Jeruzsálem lelki megfelelőjének, ezért ugyanazt a nevet alkalmazza rá. Ennek az ábrázolásnak megfelelően az Egyház Isten lakhelye, melyben Isten népe közösségbe kerül Vele, s ez a lakhely, noha részben még mindig a Földön van, a mennyei birodalomhoz tartozik.

d. *Az igazság oszlopának és alapjának (erősségének)*. Mindössze egyetlen hely van, ahol ezzel a névvel illetik az Egyházat, az1Tim3:15. Ez nyilvánvalóan egyetemesen vonatkozik az Egyházra, így annak minden egyes részére is. Ez a jelkép azt a tényt fejezi ki, hogy az Egyház az igazság letéteményese, az igazság citadellája, s az igazság védelmezője Isten országának ellenségeivel szemben.

B. Az egyház tantétele a történelemben

1. AZ EGYHÁZ TANTÉTELE A REFORMÁCIÓ ELŐTT.

a. *A patrisztikus korszakban*. Az Egyházat az egyházatyák és az apologéták rendszerint *communio sanctorum*-ként, Isten népeként ábrázolták, akiket Ő tulajdonlás céljából választott ki Magának. A különbségtétel szükségessége nem azonnal vált világossá. Ám már a második század második felében érzékelhető változás állt be. Az eretnekségek megjelenésével szükségessé vált bizonyos jellemzők megnevezése, melyekkel a *valódi* katolikus egyház felismerhető. Ez arra vezetett, hogy a figyelem az Egyház külső megjelenésére irányult. Az Egyházat elkezdték külső intézményként felfogni, amit a püspök, mint az apostolok közvetlen utóda irányít az igazi hagyomány birtokában. Az egyház katolicitását rendkívül erőteljesen kihangsúlyozták. A helyi gyülekezeteket nem különálló egységeknek tartották, hanem az egyetlen egyetemes Egyház részeiként kezelték. Az Egyház növekvő világiassága és romlottsága fokozatosan reakciókat kezdett kiváltani, és mozgásba lendítette a különböző szekták megjelenésének tendenciáját, például a montanizmusét a második század közepén, a novatianizmusét a harmadik közepén, majd a donatizmusét a negyedik elején, hogy ezek tagjainak szentsége jelezze a valódi Egyházat. A korai egyházatyák az ezekkel a szektákkal folytatott küzdelmek során egyre jobban kihangsúlyozták az Egyház episzkopális felépítését. Cyprianus volt a legelső, aki teljesen kimunkálta az episzkopális Egyház tantételét. Ő a püspököket az apostolok valódi utódainak tartotta, s papi jelleget tulajdonított nekik áldozati munkájuk következtében. Ezek együttesen alkották az episzkopátusnak nevezett kollégiumot, mely, mint ilyen, az Egyház egységét alkotta. Az Egyház egysége így tehát a püspökök egységén alapult. Azok, akik nem vetették magukat alá a püspöknek, megtagadták az Egyház közösségét, valamint a saját üdvösségüket, mivel nincs üdvösség az Egyházon kívül. Ágoston nem volt teljességgel következetes az Egyházról alkotott elképzelését illetően. A donatistákkal folytatott küzdelme késztette rá arra, hogy jobban belemélyedjen az Egyház természetébe. Az

egyik oldalról a predesztináció kövezőjének látszik, aki az Egyházat a választottak közösségének, *communio sanctorum*-nak fogja fel, akik megkapták Isten lelkét, így az igaz szeretet jellemzi őket. Fontos, hogy az így felfogott Egyháznak élő tagjai legyünk, s ne pusztán külsőleges értelemben tarozzunk hozzá. Másrészről azonban ő egyházi személy, aki ragaszkodik az Egyház cyprianista elképzeléséhez, legalábbis annak általános elemei tekintetében. Az igazi Egyház a katolikus egyház, melyben az apostoli tekintély az episzkopális utódlással folytatódik. Ez az isteni kegyelem tárháza, mely a sákramentumokon keresztül osztogatja azt. Jelenleg az Egyház egy kevert test, melyben mind a jó, mind a gonosz tagoknak helye van. Ebben a donatistákkal folytatott vitában elismerte, hogy ez a két csoport nem ugyanabban az értelemben van benne az Egyházban. Ezzel előkészítette az Egyház és Isten országa római katolikus azonosításának az útját is.

b. *A középkorban*. A skolasztikusok csak nagyon keveset mondtak az Egyházról. A Cyprianus és Ágoston által kidolgozott tantétel-rendszer meglehetősen teljes volt, s csak néhány simítást kellett rajta végezni, hogy a kimunkálása befejeződhessen. Otten (egy római katolikus történész) mondja: „Ezt a rendszert a középkor skolasztikusai átvették, majd gyakorlatilag ugyanabban a formában továbbadták a tridenti zsinat után színre lépő követőiknek”.[329] Mellesleg néhány pontja mégiscsak továbbfejlődött. Ám ha az Egyház *tantételében* nagyon is csekély volt a továbbfejlődés, maga az Egyház egyre jobban és jobban egy zárt, egybeszervezett és abszolút hierarchiává nőtte ki magát. Ennek a fejlődésnek a magvai már benne voltak az Egyház cyprianista elképzelésében, valamint az Egyháznak az egyik összetevőjében úgy, ahogyan Ágoston vázolta fel. A másik és alapvetőbb elképzelése annak a nagy egyházatyának az volt, hogy az Egyházat, mint *communio sanctorum*-ot elvetette, így az alvó állapotban maradt. Ez nem azt jelenti, hogy a skolasztikusok mindenestől tagadták a lelki elemet, hanem csak azt, hogy nem adták meg neki az őt megillető elsőséget. Szt. Viktori Hugó úgy beszél az Egyházról és az Államról, mint az Isten által alapított két hatalomról a nép irányítására. Mindkettő monarchikus a szerkezetét tekintve, de az Egyház a nagyobb hatalom, mert ő az emberek üdvösségének szolgál, míg az Állam csak a mulandó jólétüket biztosítja. A király, vagy császár az államfő, de az Egyház feje a pápa. Az Egyházban az emberek két csoportja létezik jól meghatározott jogokkal és kötelességekkel: a papok, akik el vannak különítve Isten szolgálatára, s egy egységet alkotnak, valamint a laikusok, akik az élet minden területéről való emberek, s egy mindenestől elkülönített osztályt képeznek. Lépésről lépésre kifejlődött a pápaság tantétele, míg végül a pápa abszolút uralkodóvá vált. Ennek a tantételnek a növekedését nem csekély mértékben segítette annak az elképzelésnek a kialakulása, hogy a katolikus egyház az Isten országa a földön, így tehát a római püspökség egy földi királyság. A látható és szervezett Egyház eme azonosítása Isten országával messzemenő következményekkel járt: (1) Megkövetelte, hogy minden egyházi irányítás alá kerüljön, az otthon és az iskola, a tudomány és a művészet, a kereskedelem és az ipar, és így tovább. (2) Magában foglalta azt az elképzelést, hogy az üdvösség minden áldása az emberhez csakis az Egyház szertartásain, konkrétan a sákramentumokon keresztül jut el. (3) Az Egyház fokozatos államosítását hozta magával, mivel az Egyház elkezdett nagyobb figyelmet fordítani a politikára, mintsem a bűnösök üdvösségére, s a pápák végül a világi uralkodók feletti hatalmat is maguknak követelték.

2. AZ EGYHÁZ TANTÉTELE A REFORMÁCIÓ UTÁN.

a. *A reformáció időszakában*. A reformátorok szakítottak az Egyház római katolikus fogalmával, de néhány részletet tekintve ők sem voltak egységesek. A tévedhetetlen és hierarchikus Egyház, valamint a speciális papság elképzelése, mely az üdvösséget a sákramentumokon keresztül osztogatja, oltalmat talált Luthernél. Ő az Egyházat azok lelki közösségének tartotta, akik hisznek Krisztusban, s helyreállította az összes hívő papi mivoltának bibliai elképzelését. Vallotta az Egyház egységét, de különbséget tett két része, a

[329] *Manual of the History of Dogmas*, II. kötet 214. oldal

látható és a láthatatlan között. Gondosan kimutatta, hogy ezek nem két egyházat alkotnak, hanem egyszerűen ugyanannak az Egyháznak a két összetevője. A láthatatlan Egyház nem a püspökök és a kardinálisok irányítása, nem is a pápa uralkodása következtében válik láthatóvá, hanem az Ige és a sákramentumok tiszta kiszolgáltatásával. Elismerte, hogy a látható Egyház mindig a kegyes és a bűnös tagok keverékéből fog állni. Ugyanakkor az Egyháznak az Állammal szembeni fennhatósága római katolikus elképzelésére reagálva másik szélsőségbe esett, s valójában az Egyházat mindenben az Állam alárendeltjévé tette, kivéve az Ige prédikálását. Az anabaptisták nem voltak elégedettek az álláspontjával, s ragaszkodtak a csak a hívőkből álló Egyházhoz. Ők sokszor még meg is vetették a látható Egyházat és a kegyelem eszközeit. Sőt, követelték az Egyház és az Állam teljes szétválasztását. Kálvin és a református teológusok egyetértettek Lutherrel annak megvallásában, hogy az Egyház lényegileg *communio sanctorum,* a szentek közössége. Ők azonban a lutheránusokhoz hasonlóan az Egyház egységét és szentségét nem elsősorban az Egyház objektív szertartásaiban keresték, mint pl. a tisztségek, a sákramentumok és az Ige, hanem leginkább a hívők szubjektív közösségében. Ők is különbséget tettek az Egyház látható és láthatatlan összetevői között, jóllehet kissé másképpen. Sőt, ők az igazi Egyház jeleit nemcsak az Ige és a sákramentumok helyes kiszolgáltatásában találták meg, hanem az Egyházfegyelem hűséges gyakorlásában is. De még Kálvin és a tizenhetedik századi református teológusok is táplálták bizonyos fokig az Egyház alávetettségének elképzelését az államnak. Azonban olyan egyházi kormányzati formát állítottak fel, amely sokkal nagyobb egyházi függetlenséget és hatalmat biztosított, mint ami ismeretes volt a lutheránus egyházban. Míg azonban Luther és a református teológusok megpróbálták fenntartani a helyes kapcsolatot a látható és a láthatatlan Egyház között, mások szem elől tévesztették ezt. A tizenhetedik századi szociniánusok és az arminiánusok, bár valóban beszéltek a láthatatlan Egyházról, mindent elfelejtettek vele kapcsolatban a gyakorlati élet során. Előbbiek úgy fogták fel a keresztyén vallást, mint egyszerűen egy elfogadható tantételt, utóbbiak pedig megtették az Egyházat elsősorban egy látható szervezetté, s csak az evangélium prédikálásának, valamint a tagok megintésének jogát hagyták meg neki. A labadisták és a pietisták viszont hajlandóságot mutattak a látható Egyház figyelmen kívül hagyására, kutakodván a csakis a hívőkből álló Egyházat, s közömbösen viseltettek a jó és a gonosz keverékéből álló szervezett Egyházzal szemben, titkos összejöveteleken keresvén az épülést.

b. *A tizennyolcadik században és utána*. A tizennyolcadik század során a racionalizmus az Egyház tantételére is kifejtette hatását. Közömbösen viseltetett a hit dolgai iránt, s minden lelkesedés nélkül tekintett az Egyházra, melyet egy szintre helyezett más emberi társaságokkal. Még azt is tagadta, hogy Krisztusnak szándékában állt egyházat alapítani a szó elfogadott értelmében. Megjelent egy pietista reakció a racionalizmusra a metodizmus formájában, de a metodizmus nem tett hozzá semmit az Egyház tantételéhez. Bizonyos esetekben megpróbált erőt meríteni a létező egyházak kritizálásából, míg, más esetekben alkalmazkodott ezeknek az egyházaknak az életéhez. Schleiermacher számára az Egyház lényegileg keresztyén közösség volt, a hívők teste, akiket ugyanaz a lélek mozgatott. Ő csak keveset használta a látható és a láthatatlan Egyház közötti megkülönböztetést, s az Egyház lényegét a keresztyén közösség lelkületében találta meg. Minél jobban átjárja Isten Lelke a hívők tömegét, annál kevesebb lesz a megosztottság, s ezek annál jobban el fogják veszíteni jelentőségüket. Ritschl a látható és a láthatatlan Egyház közötti különbséget az Isten országa és az Egyház közötti különbségtétellel helyettesítette. Ő úgy tekintett Isten országára, mint Isten népének ama közösségére, akik a szeretettől indíttatva tevékenykednek, s az Egyházra, mint ugyanarra a közösségre, mikor istentiszteletre gyűlik össze. Az „Egyház” nevet tehát korlátozta *az istentisztelet egyetlen feladatának* külső szervezetére, s ez a funkció pusztán azt teszi lehetővé, hogy a hívők jobban megismerjék egymást. Ez természetesen nagyon távol áll az Újszövetség tanításától. Ez

közvetlenül vezet az Egyház modern liberális elképzeléséhez, mely szerint az Egyház inkább csak szociális központ, emberi szervezet, semmint Isten ültetése.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Vajon az Egyház története Pünkösd napján kezdődött, vagy már előtte? Ha már előtte, akkor miképpen különbözött a Pünkösd napját megelőzően létezett Egyház az Pünkösd napja utánitól? Milyen Egyházra utal Jézus a Mt18:17-ben? Ágoston vajon lelki szervezetként azonosította az Egyházat, vagy Egyházként, mint Isten országa külső intézményeként? Miképpen adhatunk számot az Egyházra, mint külső szervezetre helyezett római katolikus hangsúlyról? Miért nem ragaszkodnak a reformátusok az Egyháznak az államtól való teljes szabadságához? Miben különböztek Luther és Kálvin ebben a vonatkozásban? Milyen, az Egyházzal kapcsolatos ellenmondások merültek fel Skóciában? Minek köszönhető az Egyházzal kapcsolatos elképzelések közötti eltérés Angliában és Skóciában? Miképpen befolyásolta a racionalizmus az Egyház tantételét? Milyen nagy veszélyek fenyegetik az Egyházat napjainkban?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 302-319. oldal, Innes, *Church and State*, Cunningham, *Historical Theology*, két kötet, v. ö. Tárgymutató, Hauck, *Real-Encyclopaedie*, Art, *Kirche* (Koestlintől), *Histories of Dogma*, főleg Harnack, Seeberg, Sheldon és Otten írásai, v. ö. Tárgymutató.

II. Az Egyház természete

A. Az Egyház lényege

1. A RÓMAI KATOLIKUS ELKÉPZELÉS. A korai keresztyének az Egyházról, mint *communio sanctorum*-ról beszéltek, azaz bár nem gondolván végig a dolgot, mégis kifejezésre juttatták az Egyház lényegét. Ám már a második század végén az eretnekségek megjelenésének következtében az igaz Egyház kérdése rájuk kényszerítette magát és arra indította őket, hogy ez Egyháznak, mint külső intézménynek bizonyos jellemzőivel foglalkozzanak. Cyprianus napjaitól fogva egészen a reformációig az Egyház lényegét egyre jobban a külső, látható szervezetében keresték. Az egyházatyák úgy fogták fel a katolikus egyházat, mint ami összeköti Krisztus Egyházának minden igazi ágát, s aminek egyesítő köteléke a püspökök kollégiuma. Az Egyháznak, mint külső szervezetnek az elképzelése egyre uralkodóbbá vált az idő múlásával. Létezett egy állandóan növekvő hangsúlya hierarchikus szervezetén, s a zárókő a pápaság bevezetésével került a helyére. A római katolikusok most így határozzák meg az Egyházat: „*Az összes hívő kongregációja, akik megkeresztelvén ugyanazt a hitet gyakorolják, ugyanazokban a sákramentumokban vesznek részt, és irányíttatnak törvényes pásztoraik által egyetlen földi fő alatt*”. Különbséget tesznek az *ecclesia docens* és az *ecclesia audiens* között, azaz „az azokat magában foglaló Egyház, akik uralkodnak, tanítanak és nevelnek”, valamint „az Egyház, melyet tanítanak, irányítanak, s amely veszi a sákramentumokat” között. A szó legszigorúbb értelmében az Egyházat nem az *ecclesia audiens*, hanem az *ecclesia docens* alkotja. Utóbbi *közvetlenül* osztozik az Egyház dicsőséges attribútumaiban, előbbi azonban csak közvetve ékesíttetik fel azokkal. A katolikusok hajlandóak elismerni, hogy létezik az Egyház láthatatlan oldala, de jobban szeretik az „Egyház” elnevezést a hívők látható közösségére fenntartani. Gyakran beszélnek „az Egyház lelkéről”, de úgy tűnik, nem teljesen egyeznek meg a fogalom pontos jelentését illetően. Devine úgy határozza meg az Egyház lelkét, mint „azok társaságát, akik hitre hívattak Krisztusban, s akik a természetfeletti ajándékok és kegyelmek által egyesíttettek Krisztusban”. [330] Wilmers azonban megtalálja ebben „mindama lelki, természetfeletti kegyelmet, mely Krisztus Egyházát alkotja, s lehetővé teszi tagjainak számára végcéljuk elérését”. Ezt mondja: „Amit mi *léleknek* nevezünk általánosságban az nem más, mint az az áthatoló alkotóelem, ami életet ad a testnek, és lehetővé teszi a tagjai számára, hogy ellássák saját feladatukat. Az Egyház lelkéhez tartozik a hit, mindenki törekvése ugyanarra a végcélra, valamint a felsőbbrendűek láthatatlan tekintélye, a megszentelődés belső kegyelme, a természetfeletti erények, és a kegyelem egyéb ajándékai”.[331] Előbbi szerző az Egyház lelkét egyes kijelölt személyekben találja meg, míg utóbbi úgy tekint rá, mint egy mindent átjáró alkotóelemre, hasonlóra az ember lelkéhez. De bármit is legyenek készek a római katolikusok megengedni, azt sohasem ismerik el, hogy amit „láthatatlan Egyháznak” nevezünk, az logikailag megelőzi a láthatót. Möhler mondja: „A katolikusok ezt tanítják: a látható Egyház az első – azután jön a láthatatlan, az előbbi szüli az utóbbit”. Ez azt jelenti, hogy az Egyház a *mater fidelum* (a hívők anyja), mielőtt *communio fidelum* (a hívők közössége) lehetne. Möhler elismeri azonban, hogy egy bizonyos értelemben „a belső Egyház” megelőzi „a külsőt”, nevezetesen abban, hogy mi nem vagyunk *élő* tagjai az utóbbinak, míg nem tartozunk az előbbihez. A kettő viszonyának egész témáját a *Symbolism or Doctrinal Differences* (Szimbolizmus, vagy tantételbeli különbségek) című munkájában tárgyalja.[332] Ragaszkodik a látható Egyház Krisztussal való azonosságához: „Így tehát a látható Egyház, mely örökkévalóan emberi formában jelenik meg az emberek között, állandóan

[330] *The Creed Explained*, 259. oldal
[331] *Handbook of the Christian Religion*, 103. oldal
[332] V. fejezet, különösen a XLVI-XLVIII. paragrafusok

megújulván és örökké fiatalon – az állandó megtestesülése ugyanannak, mint a Szentírásban, 'a Krisztus testének' nevezett hívők".[333]

2. A GÖRÖG ORTODOX ELKÉPZELÉS. Az Egyház görög ortodox elképzelése közel áll a római katolikushoz, de mégis különbözik attól néhány fontos dologban. Ez az egyház nem a római katolikus egyházat ismeri el *igaz* Egyháznak, hanem magának követeli ezt a tisztességet. Csak egyetlen igaz Egyház van, s ez az egyház a görög ortodox. Miközben a római katolikus egyháznál nagyobb őszinteséggel elismeri, hogy az Egyháznak két összetevője van a látható és a láthatatlan, mindazonáltal az egyházra, mint külső szervezetre helyezi a hangsúlyt. Az Egyház lényegét nem a szentek közösségében, hanem a püspöki hierarchiában találja meg, amit továbbra is fenntart, bár a pápaságot elutasította. Az Egyház tévedhetetlenségét vallják, ám ez a tévedhetetlenség a püspökökön, tehát a papi tanácsokon és zsinatokon alapszik. „Láthatatlanként", mondja Gavin „(az Egyház) az isteni ajándékok és erők hordozója, s az emberiség átformálásával foglalkozik Isten országává. Láthatóként a közös hitet gyakorló, közös szokásokat betartó és a kegyelem látható eszközeit használó emberekből áll". Egyidejűleg elveti „a láthatatlan és ideális Egyház elképzelését, mint a keresztények különböző testületeinek különálló, magukat 'gyülekezeteknek' nevezett szervezetekbe történő részleges és tökéletlen megtestesülésekkként való tömörülését". Az Egyház „tényleges, érzékelhető, látható entitás, nem valami megvalósítatlan és megvalósíthatatlan ideál".[334]

2. A PROTESTÁNS ELKÉPZELÉS. A reformáció általánosságban a Róma externalizmusára, konkrétan az Egyházról alkotott külsőleges elképzelésére adott reakció volt. Ismételten előtérbe állította azt az igazságot, hogy az Egyház lényege nem az Egyház külső szervezetében található, hanem az Egyházban, mint *communio sanctorum*-ban. Mind Luther, mind Kálvin számára az egyház egyszerűen a szentek közössége volt, azaz azoknak a közössége, akik hittek és megszentelődtek Krisztusban, s akik csatlakoztak Hozzá, mint a Fejükhöz. Ugyanez az álláspont szerepel a református hitvallásokban is. Ezért mondja a Belga Hitvallás: „Hisszük és valljuk az egy katolikus, azaz egyetemes Anyaszentegyházat, mely szent gyülekezet, minden igaz keresztyén hívő közössége, akik teljes üdvösségüket az egy Jézus Krisztusban várják, mint akiket megmosott vérével, megszentelt és megpecsételt Lelkével".[335] A Második Helvét Hitvallás is ugyanezt fejezi ki azt kimondván, hogy az Egyház „a híveknek a világból elhívott, vagy egybegyűjtött serege, minden szentek egyessége, tudniillik azoké, akik az igaz Istent az Ige és a Szentlélek által a Megváltó Krisztusban igazán megismerik, és helyesen tisztelik, és a Krisztus által ingyen felajánlott minden áldásban hit által részesülnek".[336] S a Westminsteri Hitvallás, a kiválasztás szempontjából határozván meg az Egyházat, ezt mondja: „A láthatatlan, katolikus, vagyis egyetemes egyház mindazokból a választottakból áll, akik egy helyre voltak, vannak és lesznek gyűjtve Krisztus fejedelemsége alatt. Ez az egyház az Ő mennyasszonya, teste és annak teljessége, aki betölt mindent mindenekben".[337] Az Egyház egyetemes, azaz az Isten tervében létező, s csak a századok menetében megvalósuló Egyházat fogták úgy fel, mint a választottak teljes testét, akik az idők során örökéletre hívattak el. Ám az Egyházat, ahogyan ténylegesen létezik a Földön, a szentek közösségének tekintették. S nemcsak a láthatatlan Egyházat vették így, de a láthatót is. Nincs két Egyház, csak egy, következésképen csak egyetlen lényeggel rendelkezik. Az egyik ugyanúgy, mint a másik, *communio sanctorum*, de a láthatatlan Egyház az Egyház, ahogyan Isten látja, s amelyik csak a hívőkből áll, míg a látható egyház az Egyház, ahogyan az ember látja, s amelyik mindazokból áll, akik gyermekeikkel együtt Jézus Krisztust vallják, tehát a szentek közösségéhez tartozóknak tartatnak. Ez tartalmazhat, és mindig tartalmaz is egyeseket, akik még nem születtek újjá, – lehet konkoly a búza között – de nem tűrhet meg nyilvánvalóan

[333] 59. oldal
[334] *Greek Orthodox Thought*, 241-242. oldal
[335] XXVII. cikkely
[336] XVII. fejezet
[337] XXV. fejezet

hitetlen és bűnös személyeket. Pál a leveleit tapasztalt gyülekezeteknek címzi, és nem vonakodik „szenteknek” szólítani őket, de ragaszkodik annak szükségességéhez is, hogy bűnösöket és a vétkezőket közülük eltávolítsák, 1Kor5, 2Thessz3:6,14, Tit3:10. Az Egyház lelki egységet alkot, melynek Krisztus az isteni Feje. Ez az igazság erődítménye, s Isten ügynöksége az összes lelki áldásnak a hívőkkel való közlése terén. Krisztus testeként Isten dicsőségének visszatükrözésére van szánva, amiképpen az kijelentetett a megváltásban. Az Egyház ideális értelemben, az Egyház, amilyennek Isten akarja, s amilyen egykor majd lesz is inkább a hit, semmint az ismeret tárgya. Ezért szerepel a hitvallásban: „Hiszek egy egyetemes keresztyén anyaszentegyházat”.

B. Az Egyház sokoldalú jellege

Az Egyházról beszélve néhány megkülönböztetést kell tennünk.

1. A HARCOLÓ ÉS A GYŐZEDELMES EGYHÁZ KÖZÖTT. Az Egyház a jelen korban harcoló Egyház, azaz szent háborúra hívatott el és abban vesz részt. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy testvérharcokban kell felemésztenie az erejét, hanem azt, hogy szüntelenül küzdenie kell az ellenséges világgal annak minden egyes megjelenési formájában akár az Egyházon belül, akár azon kívül, valamint a sötétség összes lelki erőivel. Az egyház nem töltheti minden idejét imával és elmélkedéssel, bármennyire szükségesek és fontosak is ezek, s nem pihenhet meg a babérjain sem, békésen élvezvén lelki örökségét. Minden képességével bele kell vetnie magát az Úr harcaiba, s vívnia kell abban a háborúban, mely egyszerre támadó és védekező. Ha az Egyház a Földön a harcoló Egyház, akkor a mennyben a győzedelmes Egyház. Ott a kardot a győzelmi pálmára cserélik, a csatakiáltásokból győzelmi énekek lesznek és a keresztet felváltja a korona. A küzdelemnek vége, a csatát megnyerték, s a szentek örökkön örökké uralkodnak Krisztussal. Az Egyház ebben a két állapotában tükrözi mennyei Urának megaláztatását és felmagasztaltatását. A római katolikusok nemcsak a harcoló és a győzedelmes, hanem a *szenvedő* Egyházról is beszélnek. Ez az Egyház szerintük mindama hívőket magában foglalja, akik már nincsenek a Földön, de még nem léptek be a menny örömeibe, hanem a purgatóriumban tisztulnak további bűneiktől.

2. A LÁTHATÓ ÉS A LÁTHATATLAN EGYHÁZ KÖZÖTT. Ez azt jelenti, hogy Isten egyháza egyrészt látható, másrészt láthatatlan. Mondják, hogy először Luther tette meg ezt a különbséget, de más reformátorok is elismerték és alkalmazták az Egyházra. Ezt a megkülönböztetést nem mindig értették helyesen. A reformátorok ellenfelei gyakorta azzal vádolták őket, hogy azt tanítják: két különálló egyház létezik. Luther talán adott némi alapot ehhez a vádhoz, mikor egy láthatatlan *ecclesiola*-ról beszélt a látható *ecclesia*-n belül. De mind ő, mind Kálvin kihangsúlyozzák a tényt, hogy mikor a látható és a láthatatlan Egyházról beszélnek, nem két különálló egyházra gondolnak, hanem Jézus Krisztus ugyanazon Egyházának két összetevőjére. A „láthatatlan” kifejezést különféleképpen értelmezték és vonatkoztatták (a) a győzedelmes Egyházra, (b) az ideális és befejezett Egyházra, amilyen majd lesz a korok végén, (c) az összes földön és helyen levő Egyházra, amit az ember valószínűsíthetően nem láthat meg, és (d) az Egyházra, amely elrejtőzik majd az üldöztetés napjaiban, s megfoszttatik az Igétől és a sákramentumoktól. Nos, kétségtelenül igaz, hogy a győzedelmes Egyház nem látható azok számára, akik a Földön vannak, s hogy Kálvin az Institúcióban úgy fogja ezt fel, mint ami benne foglaltatik a láthatatlan Egyházban, de a megkülönböztetést kétségtelen, hogy elsősorban a harcoló Egyházra vonatkoztatta. S rendszerint így is alkalmazzák a református teológiában. Ez kihangsúlyozza a tényt, hogy az Egyház, ahogyan a Földön létezik egyszerre látható és láthatatlan. Ezt az Egyházat azért mondják láthatatlannak, mert lényegileg lelki, s lelki lényegét a fizikai szem nem láthatja meg, valamint azért is, mert nem lehet tévedhetetlenül megmondani, hogy ki tartozik hozzá és ki nem. A hívőknek a Krisztussal való egysége titokzatos egység, a Lélek, mely egyesíti őket,

láthatatlan köteléket alkot, s az üdvösség áldásai, például az újjászületés, őszinte megtérés, igaz hit és a Krisztussal való lelki közösség alkotja az Egyház valódi *forma*-ját (ideális jellegét). Az, hogy a „láthatatlan" kifejezést ebben az értelemben kell felfogni, nyilvánvaló a láthatatlan és látható egyház között tett megkülönböztetés történelmi eredetéből a reformáció napjaiban. A Biblia bizonyos dicsőséges attribútumokat tulajdonít az egyháznak, s úgy mutatja be, mint az üdvösség és az örökkévaló áldások közvetítőjét. Róma ezt az Egyházra, mint külső szervezetre alkalmazta, konkrétabban az *ecclesia representativa*-ra, vagyis a hierarchiára, mint az üdvösség áldásainak osztogatójára, s figyelmen kívül hagyta, sőt valójában tagadta Isten azonnali és közvetlen közösségét az Ő gyermekeivel azáltal, hogy emberi közvetítői papságot helyezett el közöttük. Ez az a hiba, amit a reformátorok azzal próbáltak meg kitörölni, hogy kiemelték a tényt: az Egyház, melyről a Biblia oly dicsőséges dolgokat beszél el, nem az Egyház, mint külső szervezet, hanem Jézus Krisztus lelki teste, amely lényegileg láthatatlan jelenleg, s arra predesztinált, hogy tökéletes látható megtestesülése legyen az idők végén.

A láthatatlan Egyház természetesen látható formát ölt. Amiképpen az emberi lélek is hozzá van igazítva a testhez, s a testen keresztül fejezi ki magát, úgy a láthatatlan Egyház is, mely nemcsak lelkeket, hanem lélekkel és testtel rendelkező emberi lényeket foglal magába, szükségszerűen ölt látható formát egy külső szervezetben, melyen keresztül kifejezi magát. Az Egyház a keresztyén hitvallásban és viselkedésben, az Ige és a sákramentumok kiszolgáltatásában és a külső szervezetében és kormányzásában válik láthatóvá. McPherson mondja, megtéve ezt a különbséget a látható és a láthatatlan Egyház között: „A protestantizmus megpróbálta megtalálni a helyes középutat a katolikus mágikus és természetfeletti externalizmus, valamint az összes külső szertartás mértéktelen lebecsülése között, mely a fanatikus és szektás spiritualizmusra jellemző".[338] Nagyon fontos észben tartani, hogy bár mind a látható, mind a láthatatlan Egyház tekinthető egyetemesnek, a kettő nem minden tekintetben mérhető össze. Lehetséges, hogy egyesek, akik a láthatatlan Egyházhoz tartoznak, soha nem válnak tagjaivá egyetlen látható szervezetnek sem, mint missziós alanyok, például akik a halálos ágyukon térnek meg, vagy mások, akiket időszakosan kizártak, például vétkező hívők, akiket egy időre kirekesztettek a látható Egyház közösségéből. Másrészt léteznek újjá nem született gyermekek és felnőttek, akik miközben vallják Krisztust, nincs igaz hitük Benne, s bár tagjai az Egyháznak, mint külső szervezetnek. Ők mindaddig, amíg ebben az állapotban vannak, nem tartoznak a láthatatlan Egyházhoz. A látható és láthatatlan Egyház jó meghatározásait találhatjuk meg a Westminsteri Hitvallásban.

3. AZ EGYHÁZ, MINT SZERVEZET ÉS AZ EGYHÁZ MINT INTÉZMÉNY KÖZÖTT. Ezt a megkülönböztetést nem szabad az előzővel azonosítani, mint ahogyan teszik azt sokan. Ez a megkülönböztetés a *látható* egyházra vonatkozik és az Egyháznak, mint látható testnek a két különböző összetevőjére hívja fel a figyelmet.[339] Hiba azt gondolni, hogy az Egyház csak a szolgálatokban, az Ige és a sákramentumok kiszolgáltatásában, valamint az egyházkormányzat bizonyos formáiban válik láthatóvá. Még ha mindezek hiányoznának is, az Egyház még mindig látható maradna a hívők közösségi életében és hitvallásában, valamint a világgal szembeni közös ellenszegülésükben. Miközben azonban kihangsúlyozzuk a tényt, hogy a most tett megkülönböztetés a látható Egyházon belüli, nem szabad elfelejtenünk, hogy mind az Egyház, mint szervezet, mind az Egyház, mint intézmény (melyet neveznek *apparitio*-nak és *institutio*-nak is) rendelkezik a maga lelki hátterével a láthatatlan Egyházban. Az Egyház, mint szervezet a *coetus fidelium*, a hívők közössége, akiket a Lélek köteléke egyesít, míg az Egyház, mint intézmény a *mater fidelium,* a hívők anyja, a *Heilsanstalt,* az üdvösség eszköze, közreműködő a bűnösök megtérésében és a szentek tökéletesítésében. Az Egyház,

[338] *Chr. Dogmatics,* 417. oldal

[339] V. ö. Kuyper, *Enc. III.* 204. oldal, Bavinck, *Geref. Dogm*. IV. kötet 331. oldal, Ten Hoor, *Afscheiding of Doleantie,* 88. és azt követő oldalak, Doekes, *De Madere der Geloovigen*, 10. és azt követő oldalak, Steen, *De Kerk*, 51. és azt követő oldalak

mint szervezet karizmatikusan létezik: benne mindenféle ajándék és tehetség megnyilvánul, és felhasználásra kerül az Úr munkájában. Az Egyház, mint intézmény viszont intézményi formában létezik és az Isten által alapított szolgálatokon, és eszközökön keresztül létezik. A kettő bizonyos értelemben egyenrangú, s mégis van bizonyos alárendeltség a kettő között. Az egyház, mint intézmény, vagy organizáció (*mater fidelium*) eszköz egy végcél eléréséhez, ami nem más, mint az Egyház, mint szervezet, a hívők közössége (*coetus fidelium*).

C. Az Egyház különböző meghatározásai

Az Egyházat, mint sokoldalú entitást több szempontból véve is meghatározták.

1. A KIVÁLASZTÁS SZEMPONTJÁBÓL. Egyes teológusok szerint az Egyház *a választottak közössége,* a *coetus electorum*. Ez a meghatározás azonban alkalmas arra, hogy némileg félrevezető legyen. Ez csak az *ideálisnak tekintett* Egyházra vonatkozik, amiképpen az Isten elképzelésében létezik, s amilyen az majd lesz az idők végén, de nem az Egyházra, mint jelenkori empirikus valóságra. A kiválasztás mindazokat magában foglalja, akik Krisztus testéhez tartoznak, függetlenül az ahhoz való tényleges jelenlegi viszonyuktól. Ám azokra a választottakra, akik még nem születtek újjá, akik még mindig el vannak idegenülve Krisztustól, s az Egyház területén kívül vannak, nem mondhatjuk, hogy *realiter* az Egyházhoz tartoznak.

2. A HATÉKONY ELHÍVÁS SZEMPONTJÁBÓL. Az előző meghatározással szemben megfogalmazott ellenvetések elkerülésére fokozatosan szokássá vált az Egyházat a hozzá tartozók bizonyos szubjektív lelki jellemzőinek, különösen a hatékony elhívás és a hit szempontjából meghatározni, akár ennek a jellemzőnek a megnevezésével az elhívás mellett, akár helyettesítvén azzal az elhívást. Azaz, az Egyházat úgy határozták meg, mint az Isten Lelke által elhívott választottak közösségét (*coetus electorum vocatorum*), mint azoknak a testületét, akik hatékonyan hívattak el (*coetus vocatorum*), vagy még közönségesebben, a hűségeseknek, vagy hívőknek a közösségét (*coetus fidelum*). Az első kettő ezek közül az Egyház leírására szolgál, ami annak a láthatatlan lényegét illeti, de semmiféle jelét sem adja annak, hogy létezik egy látható oldala is. Ez azonban megtörténik a legutoljára említett meghatározás esetében, mert a hit a hitvallásban és a viselkedésben nyilvánul meg.

3. A KERESZTSÉG ÉS A HITÉLET SZEMPONTJÁBÓL. A keresztség és a hitélet (hitgyakorlás) szempontjából az Egyházat úgy határozták meg, mint azoknak a közösségét, akiket megkereszteltek, és akik az igazi hitet gyakorolják, vagy mint azoknak a közösségét, akik az igazi vallást gyakorolják *a gyermekeikkel együtt*. Hamarosan meglátjuk, hogy ez az Egyház meghatározása a külső megjelenéseit illetően. Kálvin úgy határozza meg a látható Egyházat, mint „a földön szétszórt összes embereknek azt a sokaságát, mely az egy Istennek és a Krisztusnak a tiszteletét vallja, mely a keresztség által avattatik fel a bennük való hitre, mely az úrvacsorában való részesedés által az igaz tudományban és szeretetben való egységről tesz bizonyságot, mely egyértelmű az Úr Igéjében, és amely ennek az Igének a hirdetésére a Krisztus által alapított szolgálatot tiszteletben tartja.[340]

D. Az Egyház és Isten országa

1. ISTEN ORSZÁGÁNAK ELKÉPZELÉSE. Isten országa elsősorban eszkatológiai fogalom. Az ország alapelképzelése a Szentírásban nem Istennek a Krisztusban helyreállított teokratikus országa elképzelése – mely lényegében Izrael királysága, – amint azt a premillennisták állítják. De nem is egy új szociális állapot, melyet áthat Isten Lelke, s az ember által valósul meg olyan külső eszközök segítségével, mint a jó törvények, a civilizáció, az oktatás, a szociális reformok, és így tovább, amiképpen a modernisták igyekeznek velünk elhitetni. Isten országának elsődleges elképzelése a Szentírásban az, hogy Isten uralma a

[340] *Institúció*, IV. 1:7

bűnösök szívében állíttatik fel és fogadtatik el a Szentlélek nagy erejű újjászülő hatása következtében, mely biztosítja nekik az üdvösség felbecsülhetetlen áldásait, – olyan uralom ez, mely elvileg megvalósult a Földön, de nem jut a csúcspontjára Jézus Krisztus látható és dicsőséges visszajöveteléig. Ennek jelenlegi megvalósulása lelki és láthatatlan. Jézus megragadta ezt az eszkatológiai elképzelést és uralkodóvá tette a tanításaiban. Világosan tanította Isten országa jelenkori lelki megvalósítását és egyetemes jellegét. Sőt, Ő Maga váltotta ki ezt a megvalósulást addig ismeretlen fokban és növelte meg hatalmas mértékben Isten országának jelenlegi áldásait. Egyidejűleg azonban fenntartotta az áldott reménységét Isten országának külső dicsőségben és az üdvösség tökéletes áldásaival való jövőbeni megjelenését illetően.

2. ISTEN ORSZÁGÁNAK TÖRTÉNELMI ELKÉPZELÉSE. A korai egyházatyák Isten országát, a legnagyobb jót elsősorban jövőbeni entitásnak, az Egyház jelenlegi fejlődése céljának tekintették. Egyesek közülük úgy tekintették, mint a Messiás eljövendő ezeréves birodalmát, noha a történelem nem erősíti meg egyes premillenaristák túlzott állításait a számát illetően. Ágoston Isten országát jelenlegi valóságnak tekintette, s az Egyházzal azonosította. Számára elsősorban a kegyesekkel és szentekkel, azaz az Egyházzal, mint a hívők közösségével volt azonos, ám használt néhány kifejezést, melyek azt látszanak jelezni, hogy a megtestesülését az episzkopálisan szervezett egyházban is látta. A római katolikus egyház nyíltan azonosította Isten országát az ő hierarchikus intézményükkel, de a reformátorok visszatértek ahhoz a nézethez, hogy Isten országa ebben a korszakban a láthatatlan Egyházzal azonos. Kant, de különösen Ritschl befolyásának hatására Isten országa megfosztatott vallásos jellegétől és elkezdték a végidők erkölcsi birodalmaként kezelni. Manapság gyakorta határozzák meg új alapelemként, mely behelyeztetett a társadalomba és arra szánt, hogy azt átalakítsa minden vonatkozásában, vagy az emberiségnek a szeretet motívumán keresztül működő erkölcsi szervezeteként, a teremtés legvégeként.

3. ISTEN ORSZÁGA ÉS A LÁTHATATLAN EGYHÁZ. Míg Isten országa és a láthatatlan egyház bizonyos fokig azonosak, mindazonáltal gondosan meg kell ezeket különböztetnünk. A polgári mivoltot az egyikben és a tagságot a másikban egyaránt az újjászületés határozza meg. Lehetetlen Isten országában lenni anélkül, hogy benne lennénk az Egyházban, mint Jézus Krisztus titokzatos Testében. Ugyanakkor azonban lehetséges különbséget tenni aközött a nézőpont között, melyből kiindulva a hívőket az Isten országának, valamint aközött, melyből kiindulva a hívőket az Egyháznak nevezzük. Ők alkotják Isten országát Krisztusban az Istennel, mint Uralkodójukkal való viszonyukban, s Egyházat a világtól való elkülönültségükben, Istennek szentelve, valamint az egymással való szerves egységben. Egyházként Isten eszközének nevezzük őket a dolgok ideális rendjéhez vezető út előkészítésében és bevezetésében, Isten országaként ők jelentik a közöttük lévő ideális rend kezdeti megvalósítását.

4. ISTEN ORSZÁGA ÉS A LÁTHATÓ EGYHÁZ. Mivel a római katolikusok vakon ragaszkodnak Isten országának és az Egyháznak az azonosságához, az ő egyházuk hatalmat és törvénykezési jogot követel az élet minden, például a tudomány és a művészetek, a kereskedelem és az ipar, valamint a szociális és a politikai szervezetek területén. Ez egy teljességgel hibás elképzelés. Azt is hiba fenntartani, mint teszik azt egyes református keresztyének az Egyházról, mint szervezetről alkotott téves nézeteik következtében, hogy a keresztyén iskolástársadalmak, a fiatalabb, vagy idősebb emberek önkéntes szervezetei a keresztyén alapelvek, valamint az azoknak az életben történő alkalmazására, a keresztyén munkásszakszervezetek, és a keresztyén politikai szervezetek mind az Egyház, mint szervezet megnyilvánulásai, s szolgálói közvetlen irányítása alatt állnak. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy az Egyháznak nincs felelőssége ezeknek a szervezeteknek a vonatkozásában. Azt azonban jelenti, hogy Isten országának vannak olyan megnyilvánulásai, melyekben a keresztyén csoportok megpróbálják Isten országának alapelveit alkalmazni az élet minden

területén. A látható Egyház és Isten országa bizonyos mértékig azonosnak tekinthető. A látható Egyházról természetesen mondható, hogy Isten országához tartozik, hogy része Isten országának, sőt még azt is, hogy a legfontosabb látható megtestesülése Isten országa erőinek. Osztozik a láthatatlan Egyház jellegében, (a kettő egyet alkot), mint Isten országa megvalósulásának eszköze. Ahogyan a látható Egyház, Isten országa is osztozik azokban a tökéletlenségekben, melyeknek a bűnös világ kiteszi. Ez egészen nyilvánvaló a búza és a konkoly, vagy a vetőháló (gyalom) példázataiból. Amilyen mértékben a látható Egyház eszköze Isten országának felállításában és kiterjesztésében, természetesen olyan mértékben van alávetve neki, mint a végcél eszköze. Isten országát nevezhetjük az Egyháznál tágabb fogalomnak, mert mivel célja nem kevesebb, mint az élet összes megnyilvánulásának teljes körű irányítása. Ez Isten uralmát jelenti az emberi erőfeszítések minden területén.

E. Az Egyház a különböző korszakokban

1. A PÁTRIÁRKÁK KORÁBAN. A pátriárkák korában a hívők családjai alkották a vallásos gyülekezeteket: az Egyház leginkább a kegyes háztartásokban volt képviselve, ahol az atyák szolgáltak papokként. Nem volt rendszeres kultusz, bár az 1Móz4:26 azt látszik jelezni, hogy nyilvánosan hívták segítségül az Úr nevét. Különbség volt az Isten gyermekei és az ember gyermekei között, s fokozatosan az utóbbiak kerekedtek felül. Az özönvíz idején az Egyház Noé családjában menekült meg, majd részben Sém vonalán folytatódott. S mikor az igaz vallás ismét a kihalás szélére került, Isten szövetséget kötött Ábrahámmal, megadta neki a körülmetélkedés jelét, s elkülönítette őt és leszármazottait a világtól, hogy az ő különleges népe legyenek. Egészen Mózes idejéig a pátriárkák családjai voltak ama igaz hit valódi letéteményesei, melyben Jehova félelme és az Úr szolgálata élő maradt.

2. A MÓZESI KORSZAKBAN. A kivándorlás után Izrael népe nemcsak nemzetté szerveződött, de Isten Egyházát is alkotta. Olyan intézményekkel gyarapodtak, melyekben nemcsak a családi áhítat, vagy a törzsi hit, hanem a nemzet vallása is kifejeződésre juthatott. Az Egyház még nem kapott független szervezetet, hanem intézményi létezése Izrael nemzeti életén belüli volt. Konkrétan az egyház-állam formáját öltötte fel. Nem mondhatjuk azonban, hogy a kettő teljességgel egybeolvadt. Léteztek különálló polgári és egyházi intézmények a nemzet kötelékein belül. Ugyanakkor az egész nemzet alkotta az Egyházat, s az Egyház Izrael egyetlen nemzetére korlátozódott, jóllehet idegenek beléphettek, ha felvétettek Izrael nemzetébe. Ebben az időszakban a tanítás szembeszökő növekedésének lehetünk tanúi, növekedett az ismert vallási igazságok mennyisége, s nagyobb lett a világosság az igazság megértésében. Isten imádata a legapróbb részletekig szabályozottá, jórészt rituálissá és ceremoniálissá vált, s egyetlen központi szenthelyre összpontosult.

3. AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN. Az Újszövetség Egyháza lényegileg egyezik az ószövetségi egyházzal. Ami lényegi természetüket illeti, mindkettő a valódi hívőkből és csakis a valódi hívőkből áll. S külső szervezetükben mindkét esetben a jó és a gonosz keverékéből állnak. Mégis, néhány lényeges változást eredményezett Jézus Krisztus elvégzett munkája. Az Egyház elválasztatott Izrael nemzeti életétől, s független szervezetté alakult. Ezzel kapcsolatosan az Egyház nemzeti határai eltöröltettek. Ami egészen mostanáig nemzeti Egyház volt, az most egyetemes jelleget öltött. S annak érdekében, hogy megvalósítsa az egész világra való kiterjedés ideálját, missziós Egyházzá kellett válnia, mely a világ összes népéhez eljuttatja az üdvösség evangéliumát. Sőt, a múlt rituális istentisztelete helyet adott a lelkibb istentiszteletnek összhangban az Újszövetség nagyobb előjogaival.

Az előzőekben felvázolt kép abból a feltételezésből indul ki, hogy az Egyház létezett mind az Ó-, mind az Újszövetség idején és *lényegileg* mindkét korszakban ugyanaz volt, dacára az elismert szervezeti és adminisztrációs különbségeknek. Ez összhangban van hitvallási irataink tanításaival. A Belga Hitvallásban olvassuk a XXVII. cikkelyben: „Ez az egyház a

világ kezdetétől fogva fennáll, és megmarad egészen annak végezetéig; ez abból tűnik ki világosan, hogy Krisztus örök király, aki nem lehet alattvalók nélkül". Teljes egyetértésben ezzel mondja a Heidelbergi Káté a XXI. Úrnapján: „az Isten Fia, világ kezdetétől fogva világ végezetéig, az egész emberi nemzetségből, Szentlelke és Igéje által, magának az igaz hitben megegyező, örökéletre elválasztott sereget gyűjt". Az Egyház lényegileg, miképpen azt kimutattuk az előzőekben, a hívők közössége, s ez a közösség létezett az Ószövetség kezdetétől fogva egészen napjainkig, s létezni is fog a Földön a világ végezetéig. Ezen a ponton nem érthetünk egyet azokkal a premillennistákkal, akik a megosztó diszpenzácionalizmus hatása alatt azt állítják, hogy az Egyház kizárólagosan újszövetségi intézmény, amely a Szentlélek Pünkösd napján történt kitöltetéséig nem is létezett, s elragadtatik a földről az ezeréves birodalom kezdetén. Ők szeretik az Egyházat „Krisztus testeként" meghatározni, ami jellegzetesen újszövetségi név, s látszólag elfelejtik, hogy az Egyház neveztetik „Isten templomának", és „Jeruzsálemnek" is, amelyek nagyon határozottan ószövetségi ízű nevek, v. ö. 1Kor3:16-17, 2Kor6:16, Ef2:21, Gal4:26, Zsid12:22. Nem szabad szemet hunynunk az előtt a nyilvánvaló tény előtt sem, hogy az „Egyház" név (héberül *qahal*, a Septaguintában az *ekklesia* szóval fordítják), többször is vonatkozik Izraelre az Ószövetségben, Józs8:35, Ezsd2:64, Joel2:16. A tény hogy a mi ószövetségi bibliafordításunk az eredetinek a „gyülekezet", az „összegyülekezés", vagy „kongregáció" szavakat felelteti meg, míg az újszövetségi bibliafordítás „Egyház"-nak nevezi, félreértésre adhatott okot ebben a dologban, ám tény marad, hogy az eredeti szó az Ószövetségben és az Újszövetségben egyaránt Isten népének kongregációját, vagy összegyülekezését jelenti, s mint ilyen ,az Egyház lényegének a leírására szolgál. Jézus egyrészről azt mondta, hogy a jövőben fogja az Egyházat megalapítani, Mt16:18, de egyúttal elismerte azt már létező intézményként, Mt18:17. Stephen beszél „az Egyházról a pusztaságban", Csel7:38. S Pál világos bizonyságot tesz Izrael és az Egyház lelki egységéről a Rm11:17-21-ben és az Ef2:11-16-ban. Lényegében Izrael alkotta Isten Egyházát az Ószövetségben, bár külső intézményessége jelentős mértékben különbözött az Újszövetség Egyházáétól.

F. Az Egyház attribútumai

A protestánsok szerint az Egyház attribútumai elsősorban az Egyházra, mint láthatatlan szervezetre vonatkoznak, s csak másodsorban az Egyházra, mint külső intézményre. A római katolikusok azonban a saját hierarchikus szervezetüknek tulajdonítják ezeket. Előbbiek három attribútumról beszélnek, míg utóbbiak ehhez egy negyediket is hozzáadnak.

1. AZ EGYHÁZ EGYSÉGE.

a. *A római katolikus elképzelés*. A római katolikusok általában csak a hierarchikusan szervezett *ecclesia*-t ismerik el Egyháznak. Ennek az Egyháznak az egysége az egész világra kiterjedő impozáns szervezetében rejlik, amelynek a célja, hogy magába foglalja minden nemzet Egyházát. Valódi központja nem a hívőkben, hanem a hierarchiában található annak koncentrikus köreivel egyetemben. Ott van először is az alsóbbrendű papság széles köre, a plébánosok és más alsórendű szolgálók, azután jön a püspökök szűkebb köre, amit az érsekek még szűkebb köre követ, melyen át eljutunk a kardinálisok legszűkebb köréhez – az egész piramis csúcsán a pápa ül, az egész szervezet látható feje, akinek abszolút hatalma van azok felett, akik alatta helyezkednek el. Azaz, a római katolikus egyház egy, a szem számára rendkívül impozáns felépítményt mutat.

b. *A protestáns elképzelés.* A protestánsok azt állítják, hogy az Egyház egysége elsősorban nem külső, hanem belső és lelki jellegű. Ez Jézus Krisztus titokzatos testének egysége, melynek az összes hívő tagja. Ezt a testet az egyetlen Fő, Jézus Krisztus irányítja, aki egyben az Egyház Királya is, életet pedig az egyetlen Lélek, Krisztus Lelke lehel belé. Ez az egység magában foglalja azt, hogy mindazok, akik az Egyházhoz tartoznak ugyanabban a hitben osztoznak, a szeretet közös kötelékei ragasztják őket össze, s ugyanazok a dicsőséges jövőbeni kilátások várják valamennyiüket. Ez a belső egység megpróbál külsőleg megnyilvánulni a hívők keresztyén

viselkedésében, és viszonylagosan szólva szokásukká is válik ugyanannak az Istennek a nyilvános tiszteletében a Krisztusban, valamint ugyanazon sákramentumokban való részvételükben. Kétség sem férhet hozzá, hogy a Biblia kijelenti nemcsak a láthatatlan, de a látható Egyház egységét is. A test képe, ahogyan az 1Kor12:12-31-ben szerepel, ezt az egységet sugallja. Sőt, az Ef4:4-16-ban, ahol Pál az Egyház egységét hangsúlyozza ki, ő nyilvánvalóan a látható Egyházra gondol, mivel az Egyház tisztségviselőiről, valamint az Egyház ideális egysége érdekében végzett munkájukról beszél. Az Egyház egysége miatt az egyik helyi gyülekezet figyelmeztetést kapott a másik szükségleteinek betöltésére, s a jeruzsálemi tanács felvállalta az Antiókhiában felmerült kérdés tisztázását. A római egyház erőteljesen hangsúlyozta a látható Egyház egységét, és hierarchikus szervezetében kifejezte azt. S mikor a reformátorok szakítottak Rómával, ők nem megtagadták a látható Egyház egységét, hanem fenntartották azt. Ugyanakkor ők nem az Egyház papi szervezetében találták meg az egység kötelékeit, hanem az Ige igaz prédikálásában és a sákramentumok helyes kiszolgáltatásában. Ugyanez a helyzet a Belga Hitvallással.[341] Csak az alábbi kijelentéseket idézzük ezekből: „Hisszük és valljuk az egy katolikus, azaz egyetemes Anyaszentegyházat, mely szent gyülekezet, minden igaz keresztyén hívő közössége, akik teljes üdvösségüket az egy Jézus Krisztusban várják, mint akiket megmosott vérével, megszentelt és megpecsételt Lelkével”.[342] A jegyek, amelyekből az igazi Egyház felismerhető, az alábbiak: „Az igaz egyház ugyanis az alábbi jegyekről ismerhető fel: az evangélium tiszta hirdetése, a sákramentumokkal való helyes élés, amelyeket Krisztus rendelése szerint szolgál ki, az egyházfegyelem megtartása a vétkek kiigazítására. Egyszóval, mindent az isteni Ige mértékéhez igazít, elvetvén mindazt, ami az ellen való, végezetül egyedüli főként Jézus Krisztust ismeri el. Ily módon az igaz egyház, melytől senkinek sem tanácsos elszakadni, biztosan felismerhető”.[343] A látható Egyház egységét a reformáció utáni időszak református teológusai is tanították, s mindig is nagyon hangsúlyosan jelen volt a skót teológiában. Walker még ezt is kimondja: „Krisztus igazi gyülekezetei egymás mellett elhelyezkedve, különálló szervezetekként, különálló kormányzattal, számukra (a skót teológusok számára) a végtelenségig elfogadhatatlannak tűnő dolog volt, hacsak nem valami nagyon korlátozott értelemben, s ugyanazon okból csak időleges alkalomszerűséggel”.[344] Hollandiában ez a tantétel az utóbbi években elhomályosodott annyira, amennyire az Egyház multi-, vagy pluri-formaságát előtérbe helyezték a történelem tényei és a jelenlegi helyzet iránti tiszteletből. Mostanság egyes beszélgetések során ismét kihangsúlyozzák. Az Egyház jelenlegi megosztottságának fényében teljesen természetesen merül fel a kérdés, hogy ezek vajon nem lázadnak-e a látható Egyház egységének tantétele ellen. Válaszképpen mondhatjuk, hogy egyes megosztottságok, például azok, amelyeket a földrajzi helyzet, vagy a nyelv különbsége okoz, tökéletesen összeegyeztethetők az Egyház egységével, ám azok, amelyek a tantételbeli torzulásokból, vagy sákramentális visszaélésekből erednek, valóban csorbítják ezt az egységet. Előbbiek Isten gondviselésszerű vezetéséből adódnak, az utóbbiak viszont a bűn befolyásának következményei: az értelem elhomályosodása, a tévedések ereje, vagy az ember csökönyössége miatt lépnek fel, tehát az Egyháznak törekednie kell az ezeket felülmúló ideálra. Még mindig felmerülhet a kérdés, hogy vajon az egyetlen láthatatlan Egyháznak nem szükséges-e egyetlen szervezetben megnyilvánulnia. Aligha mondható, hogy Isten Igéje pontosan ezt követeli, s a történelem szintén kivitelezhetetlennek és kérdéses értékűnek mutatta. Az egyetlen nagy kísérlet, mellyel eddig megpróbálták az egész Egyházat egy nagy külső szervezetbe egyesíteni, nem hozott jó eredményeket, hanem az externalizmushoz, a ritualizmushoz és a legalizmushoz vezetett. Sőt, a gyülekezetek formai sokfélesége, ami annyira jellemző a protestantizmusra, már amennyire Isten gondviselésszerű vezetésének az eredménye és törvényes úton jött létre, a

[341] XXVII.-XXIX. cikkelyek
[342] XXVII. cikkely
[343] XXIX. cikkely
[344] *Scottish Theology and Theologians*, 97. és azt követő oldalak

legtermészetesebb módon fejlődött ki és meglehetős harmóniában van a differenciálódás törvényével, mely szerint egy szervezet a fejlődése során a homogéntől a heterogén felé bontakozik ki. Nagyon is lehetséges, hogy az Egyház szervezetének vele született gazdagsága jobb és teljesebb kifejeződésre jut az Egyház jelenlegi sokféleségében, mint jutna egyetlen külső szervezetben. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az Egyháznak nem kell törekednie a nagyobb külső egységre. Az ideálnak mindig annak kell lennie, amely az Egyház egységének legmegfelelőbb kifejeződését adja. Napjainkban megjelent egy erőteljesebb egyházegyesítő mozgalom, ám ez, amiképpen mostanáig fejlődött, noha kétségtelenül egyesek részéről dicsérendő indítékokból eredt, egyre kétesebb értékű. Bármiféle külső egységről is legyen szó, annak a létező belső egység természetese kifejeződésének kell lennie, ám a mostani mozgalom részben megpróbál külső egységet fabrikálni ott, ahol nincs belső egység, elfelejtvén, hogy „semmiféle mesterséges csoportosulás, mely megpróbálja egyesíteni a természetes különbözőségeket, nem nyújthat biztosítékot a csoportosuláson belüli felek törekvéseivel szemben". Ez bibliaellenes annyiban, amennyiben az igazság rovására kereste az egységet és a szubjektivizmus hullámát lovagolta meg a vallásban. Amíg nem vált színt és nem keres nagyobb egységet *az igazságban*, nem hoz létre valódi egységet, csak hasonlatosságot, s bár üzleti szempontból hatékonyabbá teheti az Egyházat, semmit sem fog hozzáadni az Egyház valódi lelki hatékonyságához. Barth igazat szól, mikor ezt mondja: „Az Egyház egységéért folytatott küzdelemnek valójában azonosnak kell lennie a Jézus Krisztusért, mint az Egyház konkrét Fejéért és Uráért folytatott küzdelemmel. Az egység áldása nem választható el Tőle, Aki áld, Akiben rejlik annak forrása és valósága, ami az Ő Igéjén és Lelkén keresztül jelentetik ki nekünk, s csak hitben válik valósággá közöttünk".[345]

2. AZ EGYHÁZ SZENTSÉGE.

a. *A római katolikus elképzelés*. Az Egyház szentségének római katolikus elképzelése szintén elsősorban külsőleges jellegű. Ez nem az Egyház tagjainak belső szentsége a Szentlélek megszentelő munkáján keresztül, hanem a külső ceremoniális szentség, melyet előtérbe helyeznek. Devine atya szerint az Egyház elsősorban „dogmáiban, erkölcsi tantételeiben, istentiszteletében és fegyelmében" szent, melyekben „minden tiszta és feddhetetlen, minden olyan természetű, ami a gonoszság és a vétkek eltávolítására, a legmagasztosabb erények támogatására irányul".[346] Az Egyház szentségét csak másodlagosan fogják fel erkölcsinek. Deharbe atya azt mondja, hogy az Egyház azért is szent, „mert benne minden időben azok a szentek alkották, akiknek a szentségét Isten csodákkal és rendkívüli kegyelemmel is megerősítette".[347]

b. *A protestáns elképzelés*. A protestánsoknak viszont nagyon is eltérő ettől az Egyház szentségéről alkotott elképzelésük. Ők azt vallják, hogy az Egyház abszolút szent objektív értelemben, azaz, Jézus Krisztusban felfogva. Krisztus közbenjárói igazságossága következtében az Egyház szentnek minősül Isten előtt. Viszonylagos értelemben az Egyházat szubjektíven is szentnek tartják, azaz, ténylegesen szentnek életének belső alkotóeleme tekintetében, s a tökéletes szentségre rendeltetettnek. Emiatt ténylegesen nevezhető a szentek közösségének. Ez a szentség mindenekelőtt a belső ember szentsége, ám olyan szentség, mely megnyilvánul a külső életben is. Következésképpen a szentség másodlagosan tulajdonítható a látható Egyháznak is. Az az Egyház abban az értelemben szent, hogy Istennek szentelve el van választva a világtól, valamint abban az erkölcsi értelemben is, hogy szent kapcsolatra törekszik Krisztusban, s elvileg azt el is éri. Ezért a hívők és magvuk látható helyi gyülekezeteinek ki kell zárniuk minden nyíltan hitetlent és bűnös személyt. Pál nem vonakodik úgy szólítani őket, mint a szentek gyülekezeteit.

3. AZ EGYHÁZ EGYETEMESSÉGE (KATOLICITÁSA).

[345] *The Church and the Churches*, 28. oldal
[346] *The Creed Explained*, 285. oldal
[347] *Catechism of the Catholic Religion*, 140. oldal

a. *A római katolikus elképzelés*. Az egyetemesség attribútumát úgy sajátította ki a római katolikus egyház, mintha csak neki lenne joga katolikusnak nevezni magát. Az Egyház más attribútumaihoz hasonlóan ezt is a látható szervezetre alkalmazzák. Maguknak követelik a jogot, hogy csak őket nevezzék az egyetlen ténylegesen katolikus egyháznak, azért, mert szervezetük az egész világra kiterjed, és hozzáigazítja magát minden országhoz és minden kormányzati formához; azért, mert a kezdetektől fogva létezett, s mindig voltak alattvalói és hűséges gyermekei, míg a szekták csak jöttek és mentek; azért, mert ő rendelkezik az igazság és a kegyelem teljességével, s arra rendeltetett, hogy ezt osztogassa az emberek között; azért, mert taglétszámában meghaladja a civakodó szekták együttes létszámát.

b. *A protestáns elképzelés*. A protestánsok ezt az attribútumot is elsősorban a láthatatlan Egyházra vonatkoztatják, ami sokkal igazabb értelemben nevezhető katolikusnak, mint bármelyik létező szervezet, s ez alól a római egyház sem kivétel. Ők joggal utasítják el a római katolikus egyház abbéli arroganciáját, hogy a saját hierarchikus szervezetük számára sajátítják ki ezt az attribútumot az összes többi egyház kizárásával. A protestánsok ragaszkodnak ahhoz, hogy a láthatatlan Egyház elsősorban a valóban katolikus egyház, mivel ez foglalja magában az összes, valaha a Földön élt hívőt kivétel nélkül; mivel következésképpen minden evangelizált nemzet között megvannak a tagjai; s mivel irányító befolyást gyakorol az ember egész életére annak minden szakaszában. Másodsorban a látható Egyháznak is tulajdonítják az egyetemesség attribútumát. A látható Egyház egységével kapcsolatos elemzésünk során már nyilvánvalóvá vált, hogy a reformátorok és a református hitvallások kifejezték a látható katolikus egyházba vetett hitüket, s ezt a véleményt egészen napjainkig ismételték a holland, skót és amerikai református teológusok, bár az utóbbi években Hollandiában egyesek kifejezték kételyeiket a tantétellel kapcsolatosan. El kell ismerni, hogy ez a tantétel sok nehéz problémát vet fel, amelyek még mindig várnak a megoldásra. Nem könnyű pontosan kimutatni, hogy hol van ez az egyetlen látható katolikus Egyház. Aztán felmerülnek olyan kérdések is, mint: (1) vajon ez a tantétel magával hozza a felekezeti szellemiség nagyarányú elítélését, ahogyan Dr. Henry Van Dyke látszólag gondolja? (2) Vajon azt jelenti, hogy valamelyik felekezet az *igaz* Egyház, míg az összes többi *hamis*, vagy jobb különbséget tenni a gyülekezetek között a többé-kevésbé tiszta felállás alapján? (3) Melyik ponton szűnik meg a helyi gyülekezet, vagy felekezet alkotórészét képezni az egyetlen látható Egyháznak? (4) Vajon az egyedüli külső intézmény, vagy szervezet lényeges a látható Egyház egysége szempontjából, vagy sem? Ezek és néhány más probléma további tanulmányozást követelnek.

G. Az Egyház jelei

1. AZ EGYHÁZ JELEI ÁLTALÁNOSSÁGBAN.

a. *Eme jelek szükségessége*. Mindaddig, amíg az Egyház világosan egyedi volt, csak kevéssé kerestek efféle jeleket. Mikor azonban az eretnekségek felütötték a fejüket, szükségessé vált néhány dolog kijelölése, melyek alapján az *igazi* Egyház felismerhető. Ennek a szükségességnek a tudata már jelen volt a korai Egyházban, s természetesen kevéssé volt nyilvánvaló a középkorban, majd nagyon erőssé vált a reformáció idején. Abban az időben az egyetlen létező Egyház nemcsak két nagy részre osztódott, hanem maguk a protestánsok is több gyülekezetre és szektára oszlottak. Ennek eredményeképpen egyre jobban érezték, hogy szükséges kijelölni néhány jelet, amelyek segítségével az igaz Egyház megkülönböztethető a hamistól. Maga a reformáció ténye bizonyítja, hogy a reformátorok anélkül, hogy tagadták volna, hogy Isten fenntartja az Ő Egyházát, mélységesen a tudatában voltak a ténynek, hogy az Egyház empirikus megtestesülése ki lehet téve tévedéseknek, eltávolodhat az igazságtól és lehet teljességgel degenerált. Feltételezték az igazság ama mércéjének létezését, melynek az Egyház köteles megfelelni, s az Isten Igéjét tekintették ennek.

b. *Az Egyház jelei a református teológiában*. A református teológusok között véleménykülönbség alakult ki a jelek számának vonatkozásában. Egyesek csak egyetlen egyről beszéltek az evangélium tantételének tiszta hirdetéséről (Beza, Alsted, Amesius, Heidanus, Maresius); mások kettőről, az Ige tiszta hirdetéséről és a sákramentumok helyes kiszolgáltatásáról (Kálvin, Bullinger, Zanchius, Junius, Gomarus, Mastricht, á Marck); ismét mások hozzátettek egy harmadikat, a fegyelem hűséges gyakorlását (Hyperius, Martyr, Ursinus, Trelcatius, Heidegger, Wendelinus). Ezt a hármat a Hitvallásunk szintén megnevezi,[348]; de miután megemlíti, a Hitvallás egybefoglalja őket, ezt mondván :"röviden, ha minden dolgot Isten tiszta Igéje szerint művelnek". Az idő múlásával különbséget tettek, főleg Skóciában azon jellemzők között, melyek abszolút szükségesek az Egyház *létéhez*, valamint azok között, melyek csak a *jólétéhez* kellenek. Egyesek elkezdték érezni, hogy bármennyire is szükséges legyen a fegyelem az Egyház egészséges mivoltához, nem lenne helyénvaló azt mondani, hogy az Egyház fegyelem nélkül egyáltalában nem is Egyház. Egyesek ugyanígy éreztek a sákramentumok helyes kiszolgáltatásával kapcsolatosan, mivel nem éreztek szabadságot a baptisták, vagy a kvékerek kiközösítésére. Ennek hatása meglátszik a Westminsteri Hitvallásban, amely csak egy dolgot említ, ami nélkülözhetetlen az Egyház *létéhez*, „az igaz vallás gyakorlását", s úgy beszél már dolgokról, mint például a tanítás, vagy az istentisztelet tisztaságáról, vagy a fegyelemről, mint a konkrét egyházak kiváló jellemzőiről, melyek által mérhető a tisztaságuk.[349] Dr. Kuyper csak a *praedicatio verbi*-t és az *administratio sacramenti*-t ismeri el az Egyház valódi jeleinek, mivel csak ezek: (1) specifikusak, azaz csak az Egyházra jellemzőek, de egyetlen más szervezetre sem; (2) eszközök, melyeken át munkálkodik Krisztus az Ő kegyelmével és Lelkével; (3) formáló elemek, melyek az Egyház összetételének részei. A fegyelem máshol található és nem tekinthető egyenrangúnak ezzel a kettővel. Mindezt észben tartva azonban nem ellenzi, hogy a fegyelem hűséges gyakorlását az Egyház egyik jelének tekintsük. Kétségtelenül igaz, hogy ez a rendszerint megnevezett három jel nem egyenrangú. Szigorúan szólva mondható, hogy az Ige valódi hirdetése és a tanítás és az élet mércéjeként való elismerése az Egyház egyik jele. Enélkül nincsen Egyház, és ez határozza meg a sákramentumok helyes kiszolgáltatását, valamint az egyházfegyelem hűséges gyakorlását. Mindazonáltal a sákramentumok helyes kiszolgáltatása is az Egyház valódi jele. S jóllehet a fegyelem gyakorlása nem lehet sajátságos az Egyház esetében, azaz nemcsak benne található meg kizárólagosan, mégis abszolút lényeges az Egyház tisztasága szempontjából.

2. AZ EGYHÁZ JELEI KONKRÉTAN.

a. *Az Ige tiszta hirdetése*. Ez az Egyház legfontosabb jele. Míg ez független a sákramentumoktól, azok nem függetlenek tőle. Az Ige tiszta hirdetése az Egyház fenntartásának hatalmas eszköze és ez teszi lehetővé a számára, hogy a hívek anyja lehessen. Az, hogy ez az Egyház egyik jellemzője nyilvánvaló az olyan igehelyekből, mint a Jn8:31-32,47, 14:23, 1Jn4:1-3, 2Jn9. Mikor ezt a jelet az Egyháznak tulajdonítjuk, az nem jelenti azt, hogy az igehirdetésnek az Egyházban tökéletesnek kell lennie, mielőtt az Egyházat igaz Egyháznak tekinthetnénk. Efféle ideál elérhetetlen a Földön, a tanításnak csak viszonylagos tisztaságát tulajdoníthatjuk bármelyik egyháznak. Egy egyház lehet viszonylagosan tisztátalan az igazság bemutatásában anélkül, hogy megszűnne igazi egyház lenni. Van azonban egy határ, melyet az Egyház nem léphet át az igazság félremagyarázásában, vagy tagadásában anélkül, hogy el ne veszítené valódi jellegét, és ne válna hamis Egyházzá. Ez történik, mikor a hit alapvető igazságait nyilvánosan tagadják, s a tanítás és az élet már nem állnak Isten Igéjének irányítása alatt.

b. *A sákramentumok helyes kiszolgáltatása*. A sákramentumokat soha nem szabad elválasztani az Igétől, mert ezeknek nincs saját tartalmuk, hanem a tartalmukat Isten Igéjéből származtatják, ezek valójában az Ige látható prédikálásai. Ezeket az Ige törvényes szolgálóinak kell kiszolgáltatnia az isteni alapításnak megfelelően, s csak a helyesen kiválasztott alanyoknak, a hívőknek és az ő magvuknak. Az evangélium központi igazságainak tagadása természetesen

[348] XXIX. cikkely
[349] XXV. fejezet, 2, 4 és 5. bekezdés

befolyásolni fogja a sákramentumok helyes kezelését, s a római egyház természetesen eltér a helyes módszertől, mikor elválasztja a sákramentumokat az Igétől, egyfajta mágikus hatékonyságot tulajdonítván azoknak; valamint mikor megengedi a szülésznőknek, hogy kiszolgáltassák a keresztséget szükség esetén. S hogy a sákramentumok helyes kiszolgáltatása jellemzője az igaz Egyháznak, az következik az Ige hirdetésétől való elválaszthatatlan jellegéből és az olyan igehelyekből, mint a Mt28:19, Mk16:15-16, Csel2:42, 1Kor11:23-30.

c. *A fegyelem hűséges gyakorlása*. Ez nagyon is lényeges a tanítás tisztaságának fenntartásához és a sákramentumok szentsége megőrzéséhez. Az egyházak, melyek hanyagok a fegyelem terén, előbb-utóbb felfedezik köreiken belül az igazság fényének elsötétedését és a visszaélést azzal, ami szent. Ezért az Egyháznak, amely hű akar maradni az ideáljához a Földön lehetséges mértékben, szorgalmasnak és lelkiismeretesnek kell lennie a keresztyén fegyelem gyakorlásában. Isten Igéje ragaszkodik a megfelelő fegyelemhez Krisztus Egyházában, Mt18:18, 1Kor5:1-5, 13, 14:33,40, Jel2:14-15,20.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mi az *ekklesia* szó jelentése Mt16:18-ban és a Mt18:17-ben? Mikor és hol kezdték a *kuriake* kifejezést az Egyház számára használni? Miben különböznek a holland „kerk” és „gemeente” szavak és miképpen viszonyulnak a görög kifejezéshez? Vannak igehelyek a Szentírásban, ahol az *ekklesia* szót kétségtelenül azok egységének jelölésére használják, akik világszerte külsőleg megvallják Krisztust? Vajon használták-e valaha is a szót a közös irányítás alatt álló gyülekezetek megjelölésére, amelyeket mi felekezetnek nevezünk? Vajon az Egyház láthatósága pusztán a tagjainak a láthatóságában rejlik? Ha nem, mi teszi láthatóvá? Vajon a látható Egyház áll-e a külsőlegesen kívül bármiféle kapcsolatban Krisztussal, s élvez-e bármi mást, mint külsőleges ígéreteket és előjogokat? Vajon a látható Egyház lényege különbözik a láthatatlan Egyházétól? Milyen ellenvetéseket fogalmaztak meg az Egyház, mint intézmény és az Egyház, mint szervezet közötti megkülönböztetéssel szemben? Mi az alapvető különbség az Egyház római katolikus és református elképzelése között?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 295-354. oldal, Kuyper, *Dict. Dog, de Ecclesia*, 3-257. oldal, ugyanő, *Tractant Van de Reformatie der Kerken*, ugyanő, *E Voto*, II. kötet 108-151. oldal, Vos, *Geref. Dogm.* V. kötet 1-31. oldal, Bannerman, *The Church of Christ*, I. kötet 1-67. oldal, *Ten Hoor, Afscheiding en Doleantie* és *Afscheiding of Doleantie*, Doekes, *De Moeder der Geloovingen*, 7-64. oldal, Steen, *De Kerk,* 30-131. oldal, McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology,* 54-128. oldal, Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments,* 1-74. oldal, Hort, *The Christian Ecclesia,* különösen az 1-21. 107-122. oldalak, Piéper, *Christl. Dogm*. III. kötet 458-492. oldal, Valentine, *Chr. Dogm.* II. kötet 362-377. oldal, Pope, *Chr. Theol.* III. kötet 259-287. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol.* 357-378. oldal, Strong, *Syst. Theol*. 887-894. oldal, Devine, *The Creed Explained,* 256-295. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.* 102-119. oldal, Moehler, *Symbolism*, 310-362. oldal, Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours,* 213-239. oldal, Morris, *Ecclesiology*, 13-41. oldal, Visser 't Hooft és J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*.

III. Az Egyház kormányzása

A. Az Egyház kormányzására vonatkozó különféle elméletek

1. A KVÉKEREK ÉS DARBYITÁK NÉZETE. Elvi kérdés a kvékerek és darbyiták számára bármiféle egyházkormányzat elvetése. Szerintük bármiféle külső egyházformáció szükségszerűen elkorcsosul, és a keresztyénség szellemével ellentétes eredményekre vezet. Az emberi elemet az isteni rovására magasztalja fel. Elhanyagolja az isteni módon adott karizmákat és ember által alapított intézményekkel helyettesíti azokat, következésképpen inkább az emberi tudás héját, semmint a Szentlélek élő közléseit kínálja az Egyháznak. Következésképpen nemcsak szükségtelen, hanem határozottan bűnös dolognak tekintik a látható Egyház szervezését. Azaz, a hivatalok menet közben elhullnak, s a nyilvános istentiszteleten mindegyik egyszerűen követi a Szentlélek útmutatásait. A tendenciát, mely nyilvánvalóvá vált ezekben a szektákban, ami a miszticizmus kovászának világos bizonyítékát adja, az angliai anglikán egyház hierarchikus szervezetével és formalizmusával szembeni reakciónak kell tekinteni. A mi országunkban a kvékereknek rendben felszentelt szolgálóik vannak és istentiszteleteiket a többi egyházéhoz hasonlóan vezetik.

2. AZ ERASTUSRÓL (1524-1583) ELNEVEZETT ERASTIÁNUS RENDSZER. Az erastiánusok az Egyházat olyan társaságnak tekintik, melynek létezését és formáját az Állam által elrendelt jogszabályok határozzák meg. Az Egyház tisztségviselői pusztán az Ige oktatói, vagy hirdetői, mindenféle irányító hatalom, vagy jog nélkül, kivéve azt, amit a polgári elöljáróktól kapnak. Az Állam feladata az Egyház irányítása, a fegyelem gyakorlása és a kiközösítés. Az Egyház ítéletei polgári büntetések, jóllehet ezek kiszabását rá lehet bízni az Egyház jogi tisztségviselőire. Ezt a rendszert különbözőképpen alkalmazták Angliában, Skóciában, és Németországban (a lutheránus egyházaknál). Ez összeütközésben áll Jézus Krisztus alapvető Főségével, és nem fogja fel a tényt, hogy az Egyház és az Állam különállóak és függetlenek az eredetük, elsődleges feladatuk, a gyakorolt hatalmuk, valamint ennek a hatalomnak az adminisztrációja tekintetében.

3. AZ EPISZKOPÁLIS RENDSZER. Az episzkopálisok azt vallják, hogy Krisztus, mint az Egyház Feje, az Egyház kormányzását közvetlenül és kizárólagosan a prelátusokra, vagy püspökökre, mint az apostolok utódaira bízta, s hogy ezeket a püspököket egy különálló, független és önfenntartó renddé nevezte ki. Ebben a rendszerben a *coetus fidelium,* vagyis a hívők közössége egyáltalában nem vesz részt az Egyház kormányzásában. A korai századokban ez volt a római katolikus egyház rendszere. Angliában ezt összekombinálták az erastiánus rendszerrel. A Biblia azonban nem igazolja a felsőbbrendű tisztségviselők külön osztályának a létezését, akiknek megvan az öröklött joguk a rendelkezésre és ítélkezésre, következésképpen nem képviselhetik az embereket és a szó semmilyen értelmében sem származtathatják a hivatalukat tőlük. A Biblia világosan megmutatja, hogy az apostoli hivatal nem volt állandó jellegű. Az apostolok nem alkottak egy világosan elkülönült és független osztályt, s nem az ő speciális feladatuk volt az gyülekezetek ügyeinek irányítása és adminisztrációja. Az ő kötelességük az evangélium eljuttatása volt a még nem evangelizált területekre, valamint a gyülekezetek alapítása, majd egyesek kijelölése az emberek közül eme gyülekezetek irányítására. Az apostoli hivatal teljességgel megszűnt még az első század vége előtt.

4. A RÓMAI KATOLIKUS RENDSZER. Ez a logikai végeredményére juttatott episzkopális rendszer. A római katolikus rendszer nemcsak azt állítja, hogy az apostolok utódaiból áll, hanem hogy Péter apostol utóda, akinek elsősége volt az apostolok között, s akit most Krisztus speciális képviselőjének fogadnak el. Róma egyháza a természeténél fogva abszolút monarchia a tévedhetetlen pápa irányítása alatt, akinek jogában áll meghatározni és szabályozni a tanítást, az istentiszteletet, valamint az Egyház kormányzását. Alatta állnak az alsóbbrendű osztályok és

rendek, melyek számára megadatott a speciális kegyelem és akiknek kötelessége az Egyház irányítása a felettük állók, valamint a legfelsőbb rendű Pontifex felé irányuló szigorú beszámolási kötelezettséggel. Az embereknek egyáltalában semmi beleszólásuk sincs az Egyház kormányzásába. Ez a rendszer szintén ellentétes a Szentírással, amely nem ismeri el Péternek ezt az elsőbbségét, melyre az egész rendszer épül, s világosan elismeri az emberek szavát a gyülekezeti ügyekben. Sőt, a római katolikus egyház ama állításának, miszerint létezik az utódok töretlen vonala Péter apostoltól napjainkig, ellentmond a történelem. A pápai rendszer exegetikailag és történelmileg egyaránt tarthatatlan.

5. A KONGREGACIONALISTA RENDSZER. Ezt nevezik a függetlenség rendszerének is. Ennek megfelelően minden egyes egyház, vagy gyülekezet teljes egyház, mely független az összes többitől. Egy efféle egyházban az irányító hatalom teljességgel az egyház tagjainak kezében van, akik jogosultak a saját ügyeik irányítására. A tisztségviselők egyszerűen csak a helyi gyülekezetek funkcionáriusai, akiket tanításra és a gyülekezet ügyeinek irányítására jelölnek ki, de nincs irányító hatalmuk azon túl, amivel a gyülekezet tagjaiként rendelkeznek. Ha hasznosnak tartják, hogy az egyes gyülekezetek közösséget gyakoroljanak egymással, amiképpen az néhányszor előfordul, ez a közösség az egyházi tanácsokban és a helyi, vagy provinciális konferenciákon jut kifejeződésre, ahol a közérdekű ügyeiket tárgyalják meg. Ám ezeknek az egyesült testületeknek a tevékenysége szigorúan a tanácsadásra, vagy a véleményalkotásra korlátozódik, s nem kötődnek egyetlen konkrét gyülekezethez sem. A népi kormányzásnak ez az elmélete, mely a hivatalt, vagy a szolgálatot teljességgel a nép cselekedeteitől teszi függővé, természetesen nincs összhangban azzal, amit a Isten Igéjéből tanulunk. Sőt, az elmélet, mely szerint minden egyes gyülekezet független minden más gyülekezettől, nem képes kifejezni Krisztus Egyházának egységét, hanem dezintegráló hatású, s ajtót nyit mindenféle önkényesség előtt az egyházkormányzatban. Nincs lehetőség a fellebbezésre a helyi gyülekezet semmiféle döntésével szemben.

6. A NEMZETI EGYHÁZ RENDSZERE. Ez a rendszer, melyet kollegiálisnak is neveznek, (mely kiszorította a helyéről a territoriális rendszert) Németországban fejlődött ki, különösen C. M. Paff (1686-1780) által, majd később Hollandiában is bevezették. Ez abból a feltevésből indul ki, hogy az Egyház egy, az Állammal egyenrangú önkéntes társulás. A különböző felekezetek, vagy gyülekezetek pusztán az egyetlen nemzeti Egyház alosztályai. Az elsődleges hatalommal a nemzeti szervezet rendelkezik, s ez a nemzeti szervezet ítélkezési joggal bír a gyülekezetek felett. Ez pontosan a fordítottja a presbiteriánus rendszernek, ahol az elsődleges hatalmat az egyháztanács birtokolja. A territoriális rendszer elismerte az Állam *öröklött* jogát a nyilvános istentisztelet megreformálására, a tantétellel és a viselkedéssel kapcsolatos viták eldöntésére, valamint a zsinatok összehívására, míg a kollegiális rendszer csak a felügyeleti jogot tulajdonítja az Államnak *öröklött jogként*, s minden más jogot, amit az Állam gyakorolhat egyházi ügyekben, úgy tekint, mint hallgatólagos beleegyezéssel, vagy formális szerződéssel az Államra ruházott jogokat. Ez a rendszer teljességgel semmibe veszi a helyi gyülekezetek függetlenségét, figyelmen kívül hagyja az önkormányzat és a Krisztusnak való közvetlen felelősség alapelveit, formalizmust szül és a bevallottan lelki Egyházat formális és földrajzi vonalak által megköti. Egy ehhez hasonló rendszer, mely az erastiánus rendszer rokona, természetesen a legjobban napjaink totalitárius állameszméjéhez illeszkedik.

B. A református, vagy presbiteriánus rendszer alapelvei

A református egyházak nem állítják, hogy egyházkormányzati rendszerüket minden egyes részletében Isten Igéje határozza meg, de ahhoz ragaszkodnak, hogy alapelvei közvetlenül a Szentírásból származnak. Nem követelnek *jus divinum*-ot a részletekhez, csak a rendszer egyetemes alapelveihez és készek elismerni, hogy sok részletet a hasznosság, vagy az emberi bölcsesség határoz meg. Ebből következik, hogy miközben az egyetemes szerkezetet szigorúan

fenn kell tartani, egyes részleteket meg szabd változtatni a helyes egyházi módszerekkel, jól átgondolt okokból, például az összes gyülekezet általános előnyére. Az alábbiak a leglényegesebb alapelvek:

1. KRISZTUS AZ EGYHÁZ FEJE ÉS MINDEN TEKINTÉLYÉNEK FORRÁSA. A római egyház a legfontosabbnak a pápa tekintélyének fenntartását tartja az Egyház felett. A reformátusok a pápasággal szemben vallották és védték azt az álláspontot, hogy csakis Krisztus az Egyház feje. Nem teljesen kerülték el annak veszélyét azonban, ki jobban, ki kevésbé, hogy elismerjék az Államnak az Egyház feletti felsőbbrendűségét. Következésképpen a református és presbiteriánus egyházaknak másik csatát is meg kellett vívni, Jézus Krisztus Főségének a csatáját az állam alaptalan túlkapásaival szemben. Ezt a csatát először Skóciában vívták meg, de később Hollandiában is sor került rá. Maga a tény, hogy olyan külső hatalmakkal szemben kellett megvívni, mint a pápaság, vagy az állam, illetve a király, melyek mindegyike azt állította, hogy a látható Egyház feje, nyilvánvalóan megmutatja, hogy azok, akik részt vettek ebben a küzdelemben, konkrétan érdekeltek voltak annak az álláspontnak a kialakításában és fenntartásában, hogy Krisztus az egyetlen törvényes Feje a *látható* Egyháznak, következésképpen az Egyház egyetlen felsőbbrendű Törvényadója és Királya. Megértették, hogy a kettő aligha választható szét, mert sem a pápa, sem a király nem állíthatja, hogy a láthatatlan Egyház szerves feje, ez valójában nem is volt kérdés. A skót tanítókat elismerve Walkers ezt mondja: „Ők úgy értették, hogy Krisztus az Egyház, mint látható szervezet valódi Királya és Feje, amit törvényeivel és rendeleteivel, valamint tisztségviselőivel és erőivel irányít, ugyanúgy valóban és szó szerint, mint ahogyan Dávid, vagy Salamon uralkodott az Ószövetség népén”.[350]

A Biblia azt tanítja nekünk, hogy Krisztus a Fő minden dolog felett: Ő a világegyetem Ura, nemcsak mint a Szentháromság második Személye, hanem Közbenjárói minőségében is, Mt28:18, Ef1:20-22, Fil2:10-11, Jel17:14, 19:16. Nagyon speciális értelemben azonban Ő az Egyháznak, mint az Ő testének a Feje. Élő és szerves kapcsolatban áll vele, megtölti az életével, és lelkileg irányítja azt, Jn15:1-8, Ef1:10,22-23, 2:20-22, 4:15, 5:30, Kol1:18, 2:19, 3:11. A premillennisták azt állítják, hogy ez az egyetlen értelem, amelyben Krisztus Feje az Egyháznak, mivel ők pontosan azt a dolgot tagadják, amihez a mi református atyáink ragaszkodtak, nevezetesen hogy Krisztus az Egyház *Királya*, s következésképpen az egyetlen benne elismerendő felsőbbrendű tekintély. A Szentírás azonban világosan tanítja, hogy Krisztus az Egyház Feje, de nemcsak a vele való élő közössége következtében, hanem Törvényadójaként és Királyaként is. Szerves és élő értelemben Ő a láthatatlan Egyház Feje elsődlegesen, bár nem kizárólagosan, ami az Ő lelki testét alkotja. Azonban Ő a látható Egyház Feje is, nemcsak szervezeti, hanem abban az értelemben is, hogy Neki van tekintélye és uralma felette, Mt16:18-19, 23:8,10, Jn13:13, 1Kor12:5, Ef1:20-23, 4:4-5,11-12, 5:23-24. Krisztusnak ez a Főssége a látható Egyház felett alapvető részét képezi a szenvedései következtében Rá ruházott uralomnak. Az Ő tekintélye az alábbi dolgokban nyilvánul meg: (a) Ő alapította az Újszövetség Egyházát, Mt16:18, így tehát az nem pusztán önkéntes szervezet, mint vélik azt sokan manapság, melynek jogosultsága csakis a tagjainak jóváhagyásában rejlik. (b) Ő alapította a kegyelem eszközeit, melyeket az Egyháznak ki kell szolgáltatnia, nevezetesen az Igét és a sákramentumokat, Mt28:19-20, Mk16:15-16, Lk22:17-20, 1Kor11:23-29. Ezekben a dolgokban senki másnak nincsen joga törvénykezni. (c) Ő adta az Egyháznak az alkotmányát és a tisztségviselőit, s ruházta fel őket isteni tekintéllyel, így beszélhetnek és cselekedhetnek az Ő nevében, Mt10:1, 16:19, Jn20:21-23, Ef4:11-12. (d) Ő mindig jelen van az Egyházban, mikor az istentiszteletre gyűlik össze, és beszél, valamint cselekszik a tisztségviselőin keresztül. Krisztus, mint Király az, aki feljogosítja őket a tekintéllyel való szólásra és cselekvésre, Mt10:40, 2Kor13:3.

2. KRISZTUS AZ Ő TEKINTÉLYÉT AZ Ő KIRÁLYI IGÉJÉNEK ESZKÖZEIVEL GYAKOROLJA. Krisztus uralkodása nem minden vonatkozásában hasonlatos a földi királyokéhoz. Ő nem erővel irányítja az Egyházat, hanem *szubjektíven*, az Ő Lelke által, Aki az

[350] *Scottish Theology and Theologians*, 130. oldal

Egyházban munkálkodik, valamint *objektíven* Isten Igéje, mint a tekintély mércéje által. Minden hívőnek feltételek nélkül engedelmeskednie kell a Király szavának. Mivel Krisztus az egyetlen szuverén Ura az Egyháznak, az Ő szava az egyetlen szó, ami törvény a szó abszolút értelmében. Következésképpen minden despota hatalom becsempészett dolog az Egyházban. Nincs Krisztustól független uralkodó hatalom. Róma pápája azért átkozott, mert miközben azt állítja, hogy Krisztus földi helytartója, valójában félreállítja Krisztust és helyettesíti az Ő szavát emberi újításokkal. Ő nemcsak egyenlő rangra emeli a hagyományt a Szentírással, de azt is állítja, hogy mindkettő tévedhetetlen magyarázója, mikor a hit és az erkölcs dolgaiban *ex cathedra* beszél. A Szentírás és a hagyomány lehetnek a hit közbülső, vagy közvetett szabályai, a közvetlen szabály az Egyház tanítása, melynek garanciája a pápai csalhatatlanságban van.[351] A pápa szava Isten szava. Miközben azonban igaz, hogy Krisztus a hatalmát az Egyházban a tisztségviselőkön keresztül gyakorolja, azt nem szabad úgy érteni, hogy Ő *átruházza* a tekintélyét az Ő szolgáira. Ő Maga uralkodik az Egyházban minden korban, de teszi ezt úgy, hogy az Egyház tisztségviselőit használja szerveiként. Nekik nincs abszolút, vagy független, hanem csak származtatott és szolgálói hatalmuk.

3. KRISZTUS MINT KIRÁLY FELRUHÁZTA AZ EGYHÁZAT HATALOMMAL. Itt egy kényesebb kérdés merül fel nevezetesen: Kik az Egyház hatalmának elsődleges és megfelelő alanyai? Azok, akiknek Krisztus ezt a hatalmat első alkalommal adta meg? A római katolikusok és az episzkopálisok így válaszolnak: a tisztségviselők, mint különálló osztály, ellentétben az Egyház közönséges tagjaival. Ezt a nézetet osztotta néhány élenjáró presbiteriánus hittudós is, például Rutherford és Baillie. Homlokegyenest szemben áll ezzel a kongregácionalisták elmélete, mely szerint ezt a hatalmat az Egyház egészében birtokolja, s a tisztségviselők mindössze a test egészének a szervei. A nagy puritán hittudós, Owen, ezt a nézetet fogadta el bizonyos módosításokkal. Az utóbbi években egyes református teológusok nyilvánvalóan ezt a nézetet részesítették előnyben, bár nem csatlakoztak a kongregácionalisták szeparatizmusához. Létezik azonban egy másik nézet is, mely átmenetet képez a két szélsőség között, s amely látszólag rászolgál, hogy előnyben részesítsük. Ennek megfelelően Krisztus az Egyház egészére, azaz a közönséges tagokra ugyanúgy, mint a tisztségviselőkre is bízta az egyházi hatalmat, de emellett a tisztségviselők további, a Krisztus Egyházában felmerülő feladataik ellátásához szükséges pótlólagos hatalmat is kapnak. Osztoznak az Egyházra ruházott eredeti hatalomban, továbbá tisztségviselőként tekintélyüket és hatalmukat közvetlenül Krisztustól kapják. Ők képviselők, akik nem pusztán csak az emberek helyettesei, vagy küldöttei. A régebbi teológusok gyakorta mondták: „Az Egyház összes hatalma, *actu prima*-ban, vagy alapvetően magában az egyházban van, *actu secundo*-ban, vagy annak gyakorlását illetően, azokban, akik speciálisan erre hivattak el". Lényegében ezt a nézetet vallották Voetius, Gillespie, (a ceremóniákkal kapcsolatos munkájában), Bannerman, Porteous, Bavinck és Vos.

4. KRISZTUS ENNEK A HATALOMNAK A KONKRÉT GYAKORLÁSÁT KÉPVISELŐ SZERVEK ÁLTAL RENDELTE. Miközben Krisztus az Egyház egészére ruházta a hatalmat, úgy rendelkezett, hogy ezt a hatalmat közönségesen és konkrétan olyan képviselő szerveknek kell gyakorolni, melyeket a tanítás, az istentisztelet és a fegyelem fenntartása céljából jelölnek ki. Az Egyház tisztségviselői az emberek képviselői, akiket közvetlen szavazás útján választanak ki. Ez nem jelenti azonban azt, hogy az emberektől kapják a tekintélyüket, mert az emberek által való elhívás nem más, mint pusztán a Magától az Úrtól származó belső elhívás megerősítése, s Ő az, Akitől a tekintélyüket kapják, és Neki tartoznak felelősséggel. Mikor képviselőknek nevezik őket, ez csak annak a ténynek a megjelölése, hogy az emberek által lettek kiválasztva a hivatalra, de nem foglalja magában, hogy tőlük származtatják a tekintélyüket is. Ezért ők nem egyszerűen helyettesek, vagy eszközök, akik az emberek kívánságainak kivitelezésére szolgálnak, hanem irányítók, akik kötelessége Krisztus törvényeinek megértése és

[351] V. ö. Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, 134. oldal

intelligens alkalmazása. Egyidejűleg kötelesek az Egyház egészében rejlő hatalmat is elismerni azáltal, hogy a fontos ügyekben keresik a hozzájárulását, vagy beleegyezését.

5. AZ EGYHÁZ HATALMA ELSŐDLEGESEN A HELYI GYÜLEKEZET KORMÁNYZÓ TESTÜLETÉBEN REJLIK. A református, vagy presbiteriánus kormányzás egyik alapelve az, hogy az Egyház hatalma, vagy tekintélye nem elsősorban az adott egyház legfelsőbb közgyűlésében rejlik, s csak másodlagosan és ettől a közgyűléstől származtatva a helyi gyülekezet kormányzó testületében, hanem eredeti trónszéke a helyi gyülekezet konzisztóriumában, vagy ülésében található, s ezáltal kerül tovább a felsőbb gyűlésekhez, például osztályokhoz (presbiteriánusok), és zsinatokhoz, vagy közgyűlésekhez. Azaz, a református rendszer tiszteli a helyi gyülekezet autonómiáját, jóllehet mindig is úgy tekinti azt, mint ami alá van vetve a felekezeten belüli más gyülekezetekkel való együttműködésből fakadó korlátozásoknak, s biztosítja a teljes jogot arra, hogy a saját belügyeit a tisztségviselőin át intézze. Ugyanakkor fenntartja a helyi gyülekezet abbéli jogát és kötelességét is, hogy egyesüljön a hasonló gyülekezetekkel a közös hitvallási alapokon, s alkosson velük egy tágabb szervezetet a tanítással kapcsolatos, jogi és adminisztratív célokból, a kölcsönös kötelezettségek és jogok megfelelő kikötéseivel. Egy efféle tágabb szervezet kétségtelenül jelent bizonyos korlátozásokat a helyi gyülekezetek autonómiájának tekintetében, viszont elősegíti a gyülekezetek növekedését és jólétét, biztosítja az egyháztagok jogait és az Egyház egységének teljesebb körű kifejezését szolgálja.

C. Az Egyház tisztségviselői

Az Egyházban különböző tisztségviselőket különböztethetünk meg. Nagyon általánosan megkülönböztetnek rendkívüli és közönséges tisztségviselőket.

1. A RENDKVÜLI TISZTSÉGVISELŐK.

a. *Apostolok*. Szigorúan szólva ezt a nevet csak a Jézus által kiválasztott tizenkét emberre, valamint Pálra lehet vonatkoztatni, de gyakran mondják egyes apostoli emberekre is, akik Pált segítették a munkájában, s akik felruháztattak apostoli ajándékokkal és kegyelemmel, Csel14:4,14, 1Kor9:5-6, 2Kor8:23, Gal1:19 (?). Az apostoloké volt a minden korok Egyháza alapjai lerakásának speciális feladata. A későbbi korok hívői csak az ő szavaikon keresztül vannak közösségben Jézus Krisztussal. Ezért ők az Egyház apostolai napjainkban ugyanúgy, mint ahogyan az ősegyház apostolai is voltak. Volt néhány speciális adottságuk. (a) Küldetésüket közvetlenül Istentől, vagy Jézus Krisztustól kapták, Mk3:14, Lk6:13, Gal1:1. (b) Krisztus életének, s különösen a feltámadásának a tanúi voltak, Jn15:27, Csel1:21-22, 1Kor9:1. (c) Tudatában voltak annak, hogy Isten Lelkétől ihletettek minden tanításukban, szóbeliben és írásbeliben egyaránt, Csel15:28, 1Kor2:13, 1Thessz4:8, 1Jn5:9-12. (d) Hatalmuk volt különféle csodák véghezvitelére, s ezt esetenként üzenetük hitelesítése végett használták is, 2Kor12:12, Zsid2:4, és (e) munkájukban gazdagon meg voltak áldva munkálkodásuk isteni elfogadása jeleként, 1Kor9:1-2, 2Kor3:2-3, Gal2:8.

b. *Próféták*. Az Újszövetség beszél prófétákról is, Csel11:28, 13:1-2, 15:32, 1Kor12:10, 13:2, 14:3, Ef2:20, 3:5, 4:11, 1Tim1:18, 4:14, Jel11:6. Nyilvánvaló, hogy a beszéd ajándéka az Egyház épülésére ezeknél a prófétáknál magasan fejlett volt, s esetenként eszközül szolgáltak titkok kijelentésében és jövőbeni események előre jelzésében. Ennek az ajándéknak az első része állandó a keresztyén Egyházban, s a református gyülekezetek megkülönböztetetten elismerték (az igemagyarázást), de a második része karizmatikus és időszakos jellegű volt. Ők abban különböztek a közönséges szolgálóktól, hogy speciális ihlettel beszéltek.

c. *Evangélisták*. Az apostolok és a próféták mellett az evangélistákat is említi a Biblia, Csel21:8, Ef4:11, 2Tim4:5. Fülöp, Márk és Timótheus tartoztak ehhez az osztályhoz. Csak keveset tudunk ezekről az evangélistákról. Az apostolokat kísérték, és nekik segédkeztek, s azok időnként speciális küldetéssel bízták meg őket. Munkájuk az igehirdetés és a keresztelés volt, de a

presbiterek kijelölése is, Tit1:5, 1Tim5:22, továbbá a fegyelem gyakorlása, Tit3:10. Tekintélyük látszólag általánosabb a közönséges tisztségviselőkénél és valamiképpen nagyobb is azokénál.

2. A KÖZÖNSÉGES TISZTSÉGVISELŐK.

a. *Vének (presbiterek)*. Az Egyház közönséges tisztségviselői között a *presbuteroi*, vagy *episkopoi* a legelsők a fontossági sorrendben. Az előző név egyszerűen „véneket", azaz, idősebbeket jelent, míg az utóbbi „gondnokokat". A *presbuteroi* fogalom az idős emberek megjelölésére használatos a Szentírásban, valamint a némileg azokhoz hasonló tisztségviselők megnevezésére, mint akik a zsinagógában munkálkodtak. A hivatal megnevezéseként a név fokozatosan elhalványult, és felcserélődött az *episkopoi* névvel. A két kifejezést gyakorta használják felváltva, Csel20:17,28, 1Tim3:1, 4:14, 5:17, Tit1:5,7, 1Pt5:1-2. A *presbuteroi* először a Csel11:30-ban bukkan fel, ám maga a hivatal már bizonyosan jól ismert volt, mikor Pál és Barnabás Jeruzsálembe mentek, sőt, már létezhetett a diakónia intézményének megalapítása előtt is. Legalábbis a *hoi neoterei* kifejezés a Csel5-ben ezek és a *presbuteroi* közötti megkülönböztetésre látszik mutatni. Gyakran említi őket a Cselekedetek könyve, 14:23, 15:6,22, 16:4, 20:17,28, 21:18. Valószínűleg a presbiteri, vagy püspöki hivatalt először a zsidók gyülekezeteiben vezették be, Jak5:14, Zsid13:7,17, majd ezután nem sokkal a pogányokéiban is. Néhány más névvel is illették ezeket a tisztségviselőket, nevezetesen a *proistamenoi,* Rm12:8, 1Thessz5:12, a *kuberneseis*, 1Kor12:20, a *hegoumenoi*, Zsid13:7,17,24, és a *poimenes*, Ef4:11 nevekkel. Ezek a tisztségviselők nyilvánvalóan a gondoskodásukra bízott nyáj felvigyázói voltak. Nekik kellett a nyájról gondot viselni, azt vezetni, és védelmezni Isten saját házanépeként.

b. *Tanítók*. Világos, hogy a presbiterek eredetileg nem voltak tanítók. Először nem volt szükség külön tanítókra, mivel voltak apostolok, próféták és evangélisták. Fokozatosan azonban a *didaskalia* szorosabban hozzákapcsolódott a püspöki hivatalhoz, ám a tanítók még akkor sem kezdtek azonnal önálló osztályt alkotni. Pál kijelentése az Ef4:11-ben, miszerint a felemeltetett Krisztus adott „pásztorokat és tanítókat" is, az Egyház egyetlen osztályaként említve, világosan megmutatja, hogy ezek nem alkották a tisztségviselők két különálló osztályát, hanem csak egyet, melynek két különálló feladata volt. Az 1Tim5:17 olyan presbiterekről beszél, akik mind a beszédben, mind a tanításban munkálkodnak, s a Zsid13:7 alapján a *hegoumenoi* tanítók is voltak. Sőt, a 2Tim2:2-ben annak szükségességére buzdítja Timótheust, hogy a hivatalra hűséges embereket jelöljenek ki, aki mások tanítására is képesek lesznek. Az idő múlásával két körülmény vezetett a különbségtételre a csak az Egyház kormányzásával megbízott a vének, vagy felvigyázók, valamint azok között, akiket a tanítással is megbíztak: (1) mikor az apostolok meghaltak, s az eretnekségek pedig felütötték a fejüket és növekedni kezdtek, a tanításra elhívottak feladata igényesebbé vált és speciális felkészülést igényelt, 2Tim2:2, Tit1:9. (2) Annak a ténynek a fényében, hogy méltó a munkás az ő bérére, azok, akik az Ige szolgálatába álltak, ami átfogó, minden idejüket igénybe vevő feladat volt, szabaddá tétettek más tevékenységektől annak érdekében, hogy jobban odaszánhassák magukat a tanítás munkájára. Minden valószínűség szerint az *aggeloi*, akik a hét kisázsiai gyülekezetnek írott levelekben vannak megszólítva, azoknak a gyülekezeteknek a tanítói, vagy szolgálói voltak, Jel2:1,8,12,18, 3:1,7,14. A református körökben a szolgálók most a presbiterekkel együtt irányítják a gyülekezeteket, de emellett még az Igét és a sákramentumokat is kiszolgáltatják. Együttesen alkotják meg az egyházkormányzáshoz szükséges szabályokat.

c. *Diakónusok*. A *presbuteroi* mellett az Újszövetség megemlíti még a *diakonoi*-t is, Fil1:1, 1Tim3:8,10,12. Az uralkodó vélemény szerint a Csel6:1-6 a diakóniai hivatal alapítását jegyzi fel. Egyes modern tanítók azonban kétlik ezt, s a Csel6-ban említett hivatalt vagy általános hivatalnak tartják, melyben presbiterek és diakónusok együttesen tevékenykedtek, vagy pusztán időszakos hivatalnak, mely speciális feladatokat látott el. Felhívják a figyelmet a tényre, hogy a hét kiválasztott közül egyesek, például Fülöp és István nyilvánvalóan benne voltak a tanítás munkájában, s az Antiókhiában a júdeai szegények számára gyűjtött pénz a *vének* kezébe számláltatott. Nem történik említés a diakónusokról a Csel11:30-ban jóllehet azok lettek volna a

pénz természetes átvevői, ha különálló osztályként léteztek. S mégis, a Csel6 minden valószínűség szerint a diakónia hivatalára utal, mert: (1) a *diakonoi* nevet, melyet a Csel6-ban leírt eseményt megelőzően mindig a szolga megjelölésére használtak általános értelemben, ezt követően kezdték használni, s az idő múlásával kizárólagosan azokat kezdte el jelölni, akik a könyörületesség és az irgalmasság szolgálatában álltak. Az egyetlen kimutatható ok erre a Csel6-ban található. (2) Az említett hét ember ama ajándékok helyes elosztásának feladatát kapta, melyeket az *agapae* számára hoztak, s ezt a szolgálatot konkrétabban a *diakonia* szóval írják le, Csel11:29, Rm12:7, 2Kor8:14, 9:1,12.13, Jel2:19. (3) A szolgálat követelményei, ahogyan a Csel6-ban meg van említve, igényesebb, s ebben a vonatkozásban összhangban áll az 1Tim3:8-10,12-ben említett követelményekkel. (4) Nagyon kevés mondható egyes kritikusok kedvenc elképzelése javára, miszerint a diakóniai szolgálat csak később fejlődött ki, nagyjából akkor, mikor megjelent a püspöki hivatal.

3. A TISZTSÉGVISELŐK ELHÍVÁSA ÉS A HIVATALBA VALÓ BEIKTATÁSUK. Különbséget kell tenni a rendkívüli tisztségviselők, például az apostolok, valamint a közönséges tisztségviselők elhívása között. Előbbiek rendkívüli módon, az Istentől kapott közvetlen elhívás útján hívattak el, míg utóbbiak a szokásos módon, az Egyház közvetítésével. Minket inkább a közönséges tisztségviselők elhívása érdekel.

a. *A közönséges tisztségviselők elhívása*. Ez kettős:

(1) *Belső elhívás*. Néha úgy gondolják, hogy egy tisztségre való belső elhívás az Egyházban egyfajta rendkívüli jelzésből áll Isten részéről az elhívott illetővel kapcsolatosan – egyfajta speciális kijelentés. Ez azonban nem helyes. Ez inkább az Isten által adott bizonyos közönséges gondviselésből áll és főleg három dolgot tartalmaz: (a) annak tudatát, hogy valamilyen speciális feladat ellátására van az illető ösztönözve Isten szeretete által és az Ő kezdeményezésére, (b) a meggyőződést, hogy az illető legalábbis bizonyos mértékben értelmileg a lelkileg képesített az adott szolgálatra, és (c) a tapasztalatot, hogy Isten világosan egyengeti a cél felé vezető utat.

(2) *A külső elhívás.* Ez az elhívás az, amely az Egyház közbenjárásával jut el valakihez. Ezt nem a pápa adja ki (római katolicizmus), nem is a püspök, vagy a püspökök kollégiuma (episzkopálisok), hanem a helyi gyülekezet. Mind a gyülekezet tisztségviselőinek, mind a közönséges tagjainak része van benne. Az, hogy a tisztségviselőknek vezető szerepük van ebben, de nem a nép kizárásával, nyilvánvaló az olyan igehelyekből, mint a Csel1:15.26, 6:2-6, 14:23. A népet még az apostolválasztásnál is figyelembe vették a Csel1:15-26 szerint. Úgy tűnik, az apostoli korban a tisztségviselők a nép választását a szolgálat ellátásához szükséges képesítésekre való figyelemfelkeltéssel irányították, de hagyták, hogy a nép részt vegyen a választásban, Csel1:15-26, 6:1-6, 1Tim3:2-13. Mátyás esetében természetesen Isten mondta ki a végső szót.

b. *A tisztségviselők beiktatása a hivatalba.* Ehhez főleg két szertartás kapcsolódik:

(1) *Felszentelés*. Ez előfeltételezi a hivatalra jelölt elhívását és megvizsgálását. Ez a klasszis, vagy a presbitérium feladata (1Tim4:14). Dr. Hodge mondja. „A felszentelés az Egyház ama ítéletének ünnepélyes kifejezése azok által, akik ennek az ítéletnek a kimondására vannak kijelölve, hogy a jelöltet ténylegesen Isten hívta el az adott szolgálatban való részvételre, következésképpen ez az isteni elhívás hitelesítése a nép előtt”.[352]

(2) *Kézrátétel*. A felszentelést a kézrátétel kíséri. Világos, hogy az apostoli korban a kettő együtt járt, Csel6:6, 13:3, 1Tim4:14, 5:22. Azokban a korai napokban a kézrátétel világosan két dolgot jelentett: megerősítette, hogy az illető elkülöníttetett az adott hivatalra, és hogy felruháztatott valamiféle speciális lelki ajándékkal. A római egyház azon a véleményen van, hogy ez a két elem még mindig benne van a kézrátételben, hogy ténylegesen átad bizonyos lelki ajándékot annak, akire a kezeiket teszik, tehát szakramentális jelentőséget tulajdonít neki. A protestánsok azonban azt vallják, hogy ez csak pusztán jelképes jelzése annak a ténynek, hogy valaki szolgálói hivatalra különíttetett el az Egyházban. Miközben biblikus szertartásnak, így

[352] *Church Polity*, 349. oldal

teljességgel helyénvalónak tekintik, nem tartják abszolút lényegesnek. A presbiteriánus egyház választhatóvá tette.

D. Az egyházi ülések

1. A KORMÁNYZÓ TESTÜLETEK (EGYHÁZI TÖRVÉNYSZÉKEK) A REFORMÁTUS RENDSZERBEN. A református egyházkormányzatot az egyházi ülések rendszere jellemzi egy emelkedő, vagy csökkenő skálán, annak a nézőpontnak megfelelően, melyből szemléljük ezeket. Ezek a konzisztórium (egyháztanács), a klasszis (presbitérium), a zsinat(ok), s (bizonyos esetekben) a közgyűlés. A konzisztóriumban a szolgáló (vagy szolgálók), és a helyi gyülekezet presbiterei vannak. A klasszis egy szolgálóból és egy presbiterből áll per gyülekezet, egy adott körzeten belül. Ez némileg eltér a presbiteriánus egyházban, ahol a klasszis magában foglalja az összes szolgálót a területén, valamint egy-egy presbitert minden egyes gyülekezetből. A zsinat azután egyenlő számú szolgálóból és presbiterből áll minden egyes klasszisból, vagy presbitériumból. S végül a közgyűlés (a presbiteriánusoknál) a szolgálók és presbiterek egyenlő számú küldötteiből áll minden egyes presbitériumból, nem pedig, mint várható volna, a zsinatokból.

2. A HELYI GYÜLEKEZET KÉPVISELETI KORMÁNYZATA ÉS ANNAK VISZONYLAGOS FÜGGETLENSÉGE.

a. *A helyi gyülekezet képviseleti kormányzata.* A református egyházak egyrészt különböznek mindazon egyházaktól, ahol a kormányzat egyetlen prelátus, vagy elnöklő presbiter kezében van, másrészt azoktól is, ahol általánosságban a nép kezében van. Nem hisznek egyetlen ember uralmában, legyen az presbiter, vagy pásztor, vagy püspök, de nem hisznek a népi kormányzatban sem. Választanak kormányzó presbitereket képviselőikként, s ezek a szolgálóval (szolgálókkal) együtt alkotják a tanácsot, vagy konzisztóriumot a helyi gyülekezet irányítására. Ehhez nagyon hasonlóan az apostoloknak is megvolt az a tiszteletreméltó szokásuk, hogy a zsinagógabeli vénekhez hasonlóan ők is kijelöltek véneket az általuk alapított különböző gyülekezetekben ahelyett, hogy közvetlen utasításokat adtak volna azoknak. A jeruzsálemi gyülekezetnek voltak vénei, Csel11:30. Pál és Barnabás jelölték ki őket a gyülekezetekben, melyeket az első missziós útjuk során szerveztek, Csel14:23. Vének nyilvánvalóan tevékenykedtek Efézusban, Csel20:17 és Filippiben, Fil1:1. A pásztori levelek többször is említik őket, 1Tim3:1-2, Tit1:5,7. Figyelmet érdemel, hogy ezekről mindig többes számban van szó, 1Kor12:28, 1Tim5:17, Zsid13:7,17,24, 1Pt5:1. A véneket a nép választotta ki, mint olyan embereket, akik speciálisan képzettek az Egyház irányítására. A Szentírás világosan kimondja, hogy az embereknek szavuk legyen a kiválasztásuk dolgában, jóllehet a zsidó zsinagógákban nem ez volt a helyzet, Csel1:21-26, 6:1-6, 14:23. Az utolsó igeversben azonban a *cheirotoneo* szó elveszthette eredeti *kijelölni ujjal rámutatva* jelentését, s jelenthet egyszerűen csak annyit, hogy *kijelölni*. Ugyanakkor tökéletesen világos, hogy Maga az Úr helyezi ezeket a kormányzókat az emberek fölé és ruházza fel őket a szükséges tekintéllyel, Mt16:29, Jn20:22-23, Csel1:24,26, 20:28, 1Kor12:28, Ef4:11-12, Zsid13:17. Ez emberek által történő kiválasztás pusztán csak külső megerősítése a Maga az Úr általi belső elhívásnak. Sőt a vének, noha az emberek képviselői, nem az emberektől származtatják a tekintélyüket, hanem az Egyház Urától. Ők gyakorolják a kormányzást Isten háza felett a Király nevében, s csakis Neki tartoznak számadással.

b. *A helyi gyülekezet viszonylagos függetlensége*. A református egyházkormányzat elismeri a helyi gyülekezet autonómiáját. Ez azt jelenti, hogy:

(1) Mindegyik helyi gyülekezet Krisztus teljes gyülekezete, teljesen felszerelve mindazzal, ami szükséges a kormányzásához. Abszolút nincs szüksége arra, hogy bármiféle kormányzatot kényszerítsenek rá kívülről. S nemcsak nincs szüksége, de egy efféle rákényszerítés abszolút ellenkezne is a természetével.

(2) Jóllehet létezhet a szomszédos gyülekezetek megfelelő társulása, vagy egyesülése, ám nem lehetséges olyan egység, mely megsemmisíti a helyi gyülekezet függetlenségét. Ezért jobb az osztályokról és zsinatokról nem mint magasabb rendűekről beszélni, hanem úgy leírni őket, mint fő, vagy általános közgyűléseket. Ezek nem magasabb rendű hatalmat képviselnek, hanem ugyanazt, ami a konzisztórium rendelkezésére is áll, bár szélesebb skálán gyakorolják. McGill úgy beszél ezekről, mint *felsőbb*, és *távolibb* törvényszékekről.[353]

(3) A fő közgyűlések tekintélye és kiváltságai nem korlátlanok, hanem korlátaik a presbitériumok, vagy konzisztóriumok jogaiban rejlenek. Nem megengedett a számukra uraskodni a helyi gyülekezeten, vagy tagjain, függetlenül a konzisztórium alkotmányos jogaitól, és semmilyen körülmények között sem avatkozhatnak bele a helyi gyülekezet ügyeibe. Mikor a gyülekezetek egyesülnek, jogaikat belefoglalják az Egyház Rendjébe, vagy Kormányzati Formájába. Ez köti ki a fő közgyűlések jogait és kötelességeit, de garantálja a helyi gyülekezet jogait is. Az elképzelés, hogy a presbitérium, vagy a zsinat egyszerűen rákényszeríthet egy helyi gyülekezetre bármit, amit csak akar, lényegileg római katolikus.

(4) A helyi gyülekezet függetlenségének megvannak a maga korlátai egyrészt abban a viszonyban, melyben a többi gyülekezettel áll, mikor azokkal egyesül, másrészt az egyesült gyülekezetek közös érdekeiben. Az Egyház Rendje egyfajta alkotmány, melyet ünnepélyesen aláír mindegyik helyi gyülekezet a konzisztóriumától képviseltetve. Ez egyrészről a helyi gyülekezet jogait és érdekeit, másrészről viszont az egyesült gyülekezetek kollektív jogait és érdekeit védi. S egyetlen gyülekezetnek sincs joga figyelmen kívül hagyni a kölcsönös megegyezés és a közös érdek dolgait. A helyi csoportot esetenként még önmegtagadásra is felkérhetik az Egyház sokkal nagyobb javára általánosságban.

3. A FŐ KÖZGYŰLÉSEK.

a. *A fő közgyűlések bibliai jogosultsága.* A Szentírás nem tartalmaz konkrét parancsot arra nézve, hogy az adott kerület helyi gyülekezetei kötelesek szerves egységet alkotni. Nem is ad példát efféle egységre. Valójában úgy mutatja be a helyi gyülekezeteket, mint egyedi entitásokat a külső egység mindenféle köteléke nélkül. Ugyanakkor az Egyház lényegi természete, ahogyan a Szentírásban szerepel, látszólag megkívánja ezt az egységet. Az Egyház lelki szervezetként van leírva, melyben minden alkotórész élő kapcsolatban áll a többivel. Ez Jézus Krisztus lelki teste, melynek Ő a felmagasztalt Feje. S teljesen természetes, hogy ennek a belső egységben valamiféle látható módon ki kell fejeződnie, sőt, még amennyire csak lehetséges, ebben a tökéletlen és bűnös világban is keresnie kell a kifejeződést valamiféle megfelelő külső szervezetben. A Biblia nemcsak mint lelki testről beszél az Egyházról, hanem mint kézzelfogható testről is, mint a Szentlélek templomáról, mint papságról, mint szent nemzetről. Eme fogalmak mindegyike látható egységre mutat. A kongregácionalisták, vagy a függetlenek és a felekezeten kívüliek figyelmen kívül hagyják ezt a fontos tényt. A létező megosztottságok a látható Egyházban jelenleg nem idézhetik elő, hogy szem elől tévesszük a tényt, hogy vannak a Szentírásnak olyan igehelyei, melyek világosabban jelzik, hogy nemcsak a láthatatlan Egyház, de a látható is egy egység. Az *ekklesia* szó egyes számban szerepel annak jeleként, hogy a látható egyház szélesebb értelemben az, mint a helyi gyülekezet. Csel9:31 (az újabban elfogadott értelmezés szerint), 1Kor12:28, és valószínűleg az 1Kor10:32 is. Az Egyház leírásaiban az 1Kor12:12-50-ban[354] és az Ef4:4-16-ban az apostol a látható egységét is érti. Sőt okunk van arra is gondolni, hogy a jeruzsálemi és az antiókhiai gyülekezet néhány különálló csoportból álltak, melyek együtt képeztek valamiféle egységet. S végül a Csel15 megismerteti velünk jeruzsálemi tanács példáját. Ez a tanács az apostolokból és a vénekből állt, következésképpen nem alkotta a klasszis, vagy zsinat helyes példáját és mintáját a szó modern értelmében. Ugyanakkor egy fő közgyűlés példája volt, s mint ilyen, tekintéllyel szólt, nemcsak tanácsadói minőségben.

[353] *Church Government*, 457. oldal

[354] Nyilvánvaló elgépelés az eredetiben is – *a ford.*

b. *A fő közgyűlések képviseleti jellege*. Elvontan mondható, hogy a fő közgyűlések összeállíthatók a hatáskörükbe tartozó összes helyi gyülekezet *összes* képviselőjéből, de az általuk képviselt gyülekezetek számától függően egy efféle testület a legtöbb esetben ormótlannak és hatástalannak bizonyulhatna. Annak érdekében, hogy a képviselők számát ésszerű arányokra csökkentsék, a megvalósított képviseleti elv kapcsolatban van a fő közgyűlésekkel is. Nem a helyi gyülekezetek, hanem az osztályok, vagy presbitériumok küldik el képviselőiket a zsinatokra. Ez biztosítja azt a fokozatos összezsugorodást, ami szükséges egy jól tömörített rendszerhez. A nép közvetlen képviselői, akik a konzisztóriumokat, vagy egyháztanácsokat alkotják, maguk is képviselve vannak a klasszisokban, vagy presbitériumokban, amik viszont a zsinatokon és fő közgyűléseken vannak képviselve. Minél főbb egy közgyűlés, annál messzebb van a néptől, de egyik sincs túl messze az Egyház egységének kifejezéséhez, a jó rend fenntartásához és munkájának általános hatékonyságához.

c. *A hatáskörükbe tartozó ügyek*. Ezeknek a közgyűléseknek az egyházi jellegét mindig szem előtt kell tartani. Mivel ezek egyházi közgyűlések, a tisztán tudományos, szociális, üzemviteli, vagy politikai ügyek nem tartoznak a hatáskörükbe. Csak az egyházi ügyek tartoznak hozzájuk, például az erkölcsök tantétele, vagy az egyházkormányzat és a fegyelem, illetve bármi, mai Jézus Krisztus Egyháza jó rendjének és egységének fenntartásához tartozik. Konkrétabban, foglalkoznak (1) azokkal a dolgokkal, amelyek a természetüknél fogva az alacsonyabb rendű közgyűlések hatáskörébe tartoznak, de valamilyen oknál fogva ott nem oldhatóak meg, és (2) azokkal a dolgokkal, melyek a természetüknél fogva a fő közgyűlések hatáskörébe esnek, mivel egyetemesen érintik a gyülekezeteket, például a hitvallásokkal kapcsolatos ügyek, az Egyház rendje, vagy az Egyház liturgiája.

d. *A fő közgyűlések hatalma és tekintélye.* A fő közgyűlések nem képviselnek a konzisztóriumokénál, vagy egyháztanácsokénál nagyobb hatalmat. A református egyházak nem ismernek nagyobb egyházi hatalmat, mint a konzisztóriumét. Ugyanakkor tekintélyük mértéke lehet nagyobb és kiterjedtebb, mint a konzisztóriumé. Az Egyház hatalma nagyobb mértékben képviselt a fő közgyűlésekben, mint a konzisztóriumokban pontosan úgy, ahogyan az apostoli hatalmat nagyobb mértékben képviselte a tizenkettő, mint egy egyedülálló apostol. Tíz gyülekezetnek természetesen több tekintélye van, mint egynek: létezik a hatalom felhalmozása. Sőt, a fő közgyűlések tekintélye nemcsak egyetlen gyülekezetre vonatkozik, hanem kiterjed az összes csatlakozott gyülekezetre. Következésképpen a fő közgyűlések döntései nagy súllyal esnek latba és soha nem lökhetőek félre tetszés szerint. Az időnként elhangzó állítás, mely szerint ezek csak tanácsadó jellegűek, így nem szükséges ezeket végrehajtani, a Függetlenség kovásza. Ezek a döntések ellentmondást nem tűrők azokat az eseteket kivéve, mikor konkrétan kimondják tanácsadó jellegüket. Kötelezőek a gyülekezetekre nézve, mint a törvény szilárd értelmezése és alkalmazása – Krisztus törvényéé, az Egyház Királyáé. Ezek csak akkor szűnnek meg kötelezőek lenni, mikor Isten Igéjével ellentétesekké válnak.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mi a különbség az *episkopos* szó újszövetségi jelentése, valamint annak későbbi fogalmi tartalma között? Miért szükségesek a rendszeres hivatalok az Egyházban? Vajon a Szentírás támogatja azt az elképzelést, hogy a népnek szükséges valamiképpen részt vennie az egyházkormányzásban? Mik a prelatizmus főbb jellemzői? Mi a rend hierarchiája és a törvénykezés hierarchiája közötti római katolikus megkülönböztetés? Honnan származtak a territoriális és a kollegiális rendszerek, s miben különböznek? Milyen rendszert fogadtak el az arminiánusok, és miképpen befolyásolta ez az álláspontjukat? Mi a jelenlegi egyházkormányzati forma a lutheránus egyházban? Miképpen befolyásolja az Egyház tekintélyét és hivatalait az az elképzelés, mely szerint Krisztus csak szerves értelemben az Egyház Feje? Milyen fontos gyakorlati következményekkel jár Krisztus Fősége (beleértve az Ő királyságát is) az Egyház életére, helyzetére és kormányzására nézve? Tekinthető-e bármelyik egyház autonómnak a szó abszolút értelmében? Miben különböznek a református fő közgyűlések a kongregácionalista konferenciáktól és az egyetemes zsinatoktól?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 354-424. oldal, Kuyper, *Dict. Dog, de Ecclesia*, 268-293. oldal, ugyanő, *Tractant Van de Reformatie der Kerken*, 41-82. oldal, Vos, *Geref. Dogm.* V. kötet 31-39, 49-70.

oldal, Hodge, *Church Polity*, v. ö. Tárgymutató, Bannerman, *The Church*, II. kötet 201-331. oldal, McGill, *Church Government*, 143-522. oldal, McPherson, *Presbyterianism*, Heyns, *Handbook for Elders and Deacons,* 13-70. oldal, Bouwman, *Geref. Kerkrecht*, v. ö. Tárgymutató, Ricker, *Grundsaetze reformierter Kirchenverfassung,* Hoffman, *Kirchenverfassungsrecht*, Lechler, *Geschichte Der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation*, Morris, *Ecclesiology*, 80-151. oldal, Hatch, *The Organisation of the Early Christian Churches*, Sillevis Smitt, *De Organisatie van de Christelijke Kerk*, Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*, J. Cunningham, *The Growth of the Church,* 1-77. oldal, Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments,* 115-161. oldal, Piéper, *Christl. Dogm*. III. kötet 501-534. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol.* 376-410. oldal, Wilson, *Free Church Principles*, 1-65. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.* 77-101. oldal, Devine, *The Creed Explained,*302-340. oldal, Boynton, *The Congregational Way*, W. A. Visser 't Hooft és J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*.

IV. Az Egyház hatalma

A. Az egyházi hatalom forrása

Jézus Krisztus nemcsak megalapította az Egyházat, de fel is ruházta azt a szükséges hatalommal, vagy tekintéllyel. Ő az Egyház Feje, nemcsak szerves, de adminisztratív értelemben is, azaz Ő nemcsak a test Feje, hanem a lelki közösség Királya is. Ebben a minőségében, az Egyház Királyaként ruházta fel az Egyházat hatalommal, vagy tekintéllyel. Ő Maga úgy beszélt az Egyházról, mint ami olyan szilárdan a kősziklára építtetett, hogy a pokol kapui sem vesznek rajta diadalmat, Mt16:18, s ugyanennél az esetnél, – mikor a legelső alaklommal említi az Egyházat, – azt is megígérte, hogy hatalmat is ad neki, mikor ezt mondta Péternek: „És néked adom a mennyek országának kulcsait; és a mit megkötsz a földön, a mennyekben is kötve lészen; és a mit megoldasz a földön, a mennyekben is oldva lészen", Mt16:19. Teljesen nyilvánvaló, hogy itt az „Egyház" és a „mennyek országa" kifejezések egymással felcserélve használatosak. A kulcsok a hatalom jelképei (v. ö. Ézs22:15-22), s a mennyek országának kulcsaival Péter hatalmat kap a kötésre és az oldásra, ami ebben a vonatkozásban annak meghatározását látszik jelenteni, hogy mi a tilos és mi a megengedett az Egyház berkein belül.[355] S az általa kiszabott ítélet – ebben az esetben nem személyekre, hanem tettekre – szentesíttetik a mennyekben. Péter ezt a hatalmat az apostolok képviselőjeként kapja, s ők az Egyház magva és alapja egyháztanítói minőségükben. Az Egyház minden korban kötődik a szavukhoz, Jn17:20, 1Jn1:3. S hogy Krisztus nemcsak Pétert, de az összes apostolt felruházta hatalommal és az ítélkezés jogával, s nemcsak pusztán a tettekre, de a személyekre vonatkozólag is, az egészen nyilvánvaló a Jn20:23-ból: „A kiknek bűneit megbocsátjátok, megbocsáttatnak azoknak; a kikéit megtartjátok, megtartatnak". Krisztus ezt a hatalmat elsősorban és teljes mértékben az apostoloknak adta, de kiterjeszti azt, noha kisebb mértékben az Egyházra is. Az Egyháznak joga van kiközösíteni a megátalkodott bűnöst. Ezt azonban csak azért teheti meg, mert Jézus Krisztus Maga lakozik az Egyházban és az apostolok közreműködésén keresztül ellátta az Egyházat az ítélkezés helyes mércéjével. S hogy Krisztus az Egyház egészének is hatalmat adott, az teljesen világos bizonyos újszövetségi igehelyekből, Csel15:23-29, 16:4, 1Kor5:7,13, 6:2-4, 12:28, Ef4:11-16. A tisztségviselők az Egyházban Krisztustól kapják a tekintélyüket és nem az emberektől még akkor is, ha a gyülekezet működik közre a hivatalba való beiktatásukban. Ez egyrészt azt jelenti, hogy ők azt nem valamelyik civil hatóság kezéből kapják, melynek nincs hatalma egyházi ügyekben, így tisztségeket sem adományozhat, másrészt azt, nem is az emberektől származtatják, noha ők maguk az emberek képviselői. Porteous helyesen jegyzi meg: „Az, hogy a presbitert az emberek képviselőjének mondják, megmutatja, hogy ő az emberek választott uralkodója. A képviselő titulussal a módot nevezik meg, ahogyan a tisztséghez hozzájutott, de nem a hatalmának forrását".[356]

B. E hatalom természete

1. LELKI HATALOM. Mikor az egyházi hatalmat lelki hatalomnak nevezik, ez nem azt jelenti, hogy mindenestül belsőleges és láthatatlan, mivel Krisztus uralja mind a testet, mint a lelket, az Ő Igéje és sákramentumai az egész embernek szólnak és a diakónia szolgálatának még speciális kapcsolatai is vannak a fizikai szükségletekkel. Ez azért lelki hatalom, mert Isten Lelke adja, Csel20:28, csak Krisztus nevében és a Szentlélek által gyakorolható, Jn20:22-23, 1Kor5:4, csak erkölcsi és lelki módon művelhető, 2Kor10:4.[357] Az Állam az ember külső és

[355] V. ö. Vos, *The Kingdom of God and the Church*, 147. oldal, Grosheide, *Comm. on Matthew*, in loco
[356] *The Government of the Kingdom of God*, 322. oldal
[357] Bavinck, *Dogm*. IV. kötet 452. oldal

mulandó állapota felett képviseli Isten kormányzását, míg az Egyház az ember belső és lelki állapota felett képviseli ugyanazt. Előbbi segít, hogy alattvalói megszerezzék és élvezzék külső és polgári jogaikat, s gyakorta kénytelen kényszerítő hatalmat gyakorolni az emberi bűnözéssel szemben. Utóbbi a gonosz lélekkel szemben alapíttatott abból a célból, hogy megszabadítsa az embereket a lelki kötelékektől, eljuttatván hozzájuk az igazságot, fejlessze bennünk a lelki kegyelmet, s elvezesse őket az isteni előírásoknak való engedelmes életre. Mivel az Egyház hatalma kizárólagosan lelki, így nem folyamodik erőszakhoz. Krisztus többször is közölte, hogy az Ő országának adminisztrációja a földön lelki, s nem polgári hatalmat jelent, Lk13:12 és azt követő, Mt20:25-28, Jn18:36-37. A római egyház figyelmen kívül hagyja ezt a hatalmas tényt, mikor ragaszkodik a mulandó hatalom birtoklásához és követeli, hogy az emberek egész életüket vessék az ő uralma alá.

2. SZOLGÁLÓI HATALOM. Teljességgel világos a Szentírásból, hogy az Egyház hatalma nem független és szuverén hatalom, Mt20:25-26, 23:8,10, 2Kor20:4-5, 1Pt5:3, hanem *diakonia leitourgia,* szolgálói hatalom, Csel4:29-30, 20:24, Rm1:1, ami Krisztustól származik és alá van vetve az Egyház feletti szuverén tekintélyének, Mt28:18. Isten Igéjével összhangban kell gyakorolni a Szentlélek irányítása alatt, mert rajtuk keresztül irányítja Krisztus az Ő Egyházát, valamint Magának Krisztusnak, mint az Egyház Királyának nevében, Rm10:14-15, Ef5:23, 1Kor5:4. Ez mégis nagyon valóságos és átfogó hatalom, mely magában foglalja az Ige és a sákramentumok kiszolgáltatását, Mt28:19, annak meghatározását, hogy mi a megengedett és mi nem Isten országában, Mt16:19, a bűnök megbocsátását és megtartását, Jn20:23, valamint a fegyelem gyakorlását az Egyházban, Mt16:18, 18:17, 1Kor5:4, Tit3:10, Zsid12:15-17.

C. Az egyházi hatalom különböző fajtái

Krisztus hármas tisztének megfelelően az egyházban is hármas hatalom van, nevezetesen a *potestas dogmatica,* vagy *docendi*, a *potestas gubernans*, vagy *ordinans,* amelynek a *potestas indicans*, vagy *disciplinae* az egyik alosztálya, valamint a *potestas*, vagy *ministerium misericordiae*.

1. A POTESTAS DOGMATICA, VAGY DOCENDI. Az Egyháznak van egy isteni feladata az igazsággal kapcsolatosan. Kötelessége bizonyságot tenni az igazságról azoknak, akik nélkülözik azt, s egyszerre bizonyságot kell tenni és tanítania az igazságot azoknak, akik benne vannak. Az Egyháznak ezt a hatalmát gyakorolnia kell:

a. *Isten Igéjének megőrzésében*. Igéjének átadásával az Egyháznak Isten az Egyházat tette meg az igazság drága letétjének. Miközben az ellenséges erők áskálódnak ellene és a tévelygés hatalma mindenfelé nyilvánvaló, az Egyháznak gondoskodnia kell arról, hogy az igazság ne tűnjön el a Földről, hogy az ihletett kötet, melyben megtestesül, tisztán és csonkítatlanul megtartassék annak érdekében, hogy célja ne hiúsulhasson meg, s hogy hűségesen továbbadassék generációról generációra. Az Egyház nagy és felelősségteljes feladata az igazság fenntartása és védelme a hitetlenség és tévelygés minden erejével szemben, 1Tim1:3-4, 2Tim1:13, Tit1:9-11.Az Egyház nem mindig volt tudatában ennek a szent kötelességének. Az utolsó évszázadban sok egyházi vezető még üdvözölte is a Bibliával szemben indított ellenséges kritikákat, s élvezték a tényt, hogy a Bibliát leszállították a tisztán emberi termék szintjére, az igazság és a tévelygés keverékére. Kevéssé mutatták azt az elhatározottságot, aminek következtében Luther így kiáltott fel: „Das Wort sollen Sie stehen lassen”.

b. *Az Ige és a sákramentumok kiszolgáltatásában*. Nemcsak Isten Igéjének a megőrzése az Egyház feladata, hanem az is, hogy prédikálja azt a világnak és Isten népe gyülekezetének, a bűnösök megtérése és a szentek épülése végett. Az Egyháznak van evangelizációs, vagy missziós feladata a világban. A Király, aki minden hatalommal felruháztatott mennyen és földön, kiszabta a nagy küldetést: „Elmenvén azért, tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevében, tanítván őket, hogy megtartsák

mindazt, a mit én parancsoltam néktek". Az Egyház misszióján keresztül a Fiú szüntelenül gyűjt az emberi fajból egy Egyházat, mely az örökéletre választatott. Az empirikus Egyháznak minden konkrét időpillanatban aktívan ki kell vennie a részét az Egyház növelésében és kiterjesztésében a misszionárius erőfeszítéseken keresztül, közre kell működnie a választottak kigyűjtésében a világ nemzeteiből, élő köveket adván hozzá ahhoz a lelki templomhoz, mely a felépítés szakaszában van, s ezen a módon támogatnia kell azok számának beteljesülését, akik végül majd a jövő ideális Egyházát, Krisztus menyasszonyát, a Jelenések 21 új Jeruzsálemét fogják alkotni. Ha az Egyház hűtlenkedik ennek a nagy feladatnak a végrehajtásában, akkor hűtlennek bizonyul az Urához. Ennek a munkának folytatódnia kell, és be kell fejeződnie a Megváltó dicsőséges visszatérése előtt, Mt24:14. S az Egyház rendelkezésére álló hatalmas eszközök ennek a munkának a befejezéséhez nem az oktatás, a civilizáció, az emberi kultúra, vagy a szociális reformok, jóllehet mindezeknek lehet másodlagos jelentősége, hanem Isten országának evangéliuma, ami nem más, dacára annak, amit a premillennisták mondhatnak, a szabad kegyelem, a Bárány vérén keresztüli megváltás evangéliuma. Az Egyház azonban nem pihenhet meg a bűnösöknek Krisztushoz vitele után az evangélium eszközeivel, részt kell vennie az Ige prédikálásában is azoknak a gyülekezeteiben, akik már eljöttek Krisztushoz. S ennek a feladatnak az ellátása során nem a fő feladata a bűnösök Krisztushoz hívása, jóllehet a Krisztushoz való hívogatás nem hiányozhat még a szervezett gyülekezetekből sem, hanem a szentek tanítása, hitük megerősítése, továbbvezetésük a megszentelődés útján, ezáltal az Úr lelki templomának szilárdítása. Pál erre gondolt, mikor azt mondta, hogy Krisztus adott az egyháznak tanító tisztségviselőket „a szentek tökéletesbbítése czéljából szolgálat munkájára, a Krisztus testének építésére, míg eljutunk mindnyájan az Isten Fiában való hitnek és az Ő megismerésének egységére, érett férfiúságra, a Krisztus teljességével ékeskedő kornak mértékére", Ef4:12-13. Az Egyház nem elégedhet meg a hit alapelveinek a tanításával, hanem magasabbra kell törekednie annak érdekében, hogy akik csecsemők a Krisztusban, felnőtt férfiakká és nőkké válhassanak Benne, Zsid5:11-6:3. Csak a valóban erős Egyház, amely szilárdan megragadta az igazságot képes erőteljes misszió ügynökséggé válni és nagy győzelmeket aratni az Úr számára. Azaz, az Egyház feladata átfogó feladat. Meg kell mutatnia az üdvösség útját, figyelmeztetnie kell a bűnösöket eljövendő ítéletükre, fel kell vidítania a szenteket az üdvösség ígéreteivel, erősítenie kell a gyengéket, buzdítania kell a gyenge szívűeket, és vigasztalnia kell a szomorkodókat. S annak érdekében, hogy mindezen munka el legyen végezve minden földön és minden nemzetben, gondoskodnia kell róla, hogy Isten Igéjét minden nyelvre lefordítsák. A sákramentumok szolgálatának természetesen kéz a kézben kell együtt haladnia az Ige szolgálatával. Ez pusztán az evangélium jelképes bemutatása, ami inkább a szemnek, semmint a fülnek szól. Az Egyháznak az Ige hirdetésével kapcsolatos kötelezettségét világosan tanítja sok igehely, például Ézs3:10-11, 2Kor5:20, 1Tim4:13, 2Tim2:15, 4:2, Tit2:1-10. Királyának világos utasításai fényében az Egyház soha nem engedheti meg egy totalitárius kormányzatnak, hogy diktáljon neki, mit prédikáljon, s nem igazíthatja magát a prédikálásának tartalmát illetően a naturalista tudományok követelményeihez, vagy a világ szellemiségét visszatükröző kultúrához. A modernisták pontosan ezt tették az elmúlt évtizedekben azzal az öngyilkos cselekedettel, hogy megpróbáltak alkalmazkodni a racionalista bibliakritika, a biológia és a pszichológia, a szociológia és a gazdasági élet követelményeihez, míg végül teljesen elvesztették a Király üzenetét. Közülük sokan most eljutnak arra a felfedezésre, hogy a *Rethinking Missions* (A missziók újragondolása) és Vernon, *A New Theology for Missions* (Új teológia a missziók számára) című művekben megfogalmazott üzenetek meglehetősen eltérnek az eredeti üzenettől és csak kevés saját mondanivalót tartalmaznak a pulpitus számára, s manapság, ahogyan a dolgok állnak a köreikben, az Egyháznak nincs saját üzenete. A modernisták eszeveszetten próbálkoznak valamiféle üzenetet felfedezni a saját maguk számára, amit aztán eljuttathatnának a

gyülekezetekhez, azonban inkább az eredeti üzenet helyreállítására kell törekedniük és alázattal el kell foglalniuk a helyüket Jézus lábainál.

c. *A jelképek és hitvallások megszerkesztésében*. Minden egyháznak törekednie kell az öntudatosságra az igazság megvallásában. Ennek érdekében nemcsak mélyebben kell visszatükröznie az igazságot, hanem meg kell formálnia annak kifejezését is, hogy miben hisz. Ezt megcselekedve lehetővé teszi a világos fogalomalkotást a hitükről a tagjai, valamint tantételek határozott megértését a kívülállók számára. Az eretnekségek felbukkanása elkerülhetetlenül vezetett a jelképek és hitvallások megalkotásához, az Egyház hitének világosan megfogalmazott nyilatkozataihoz. Még az apostolok is szükségesnek tartották, hogy egyes igazságokat nagyobb pontossággal újrafogalmazzanak a belopakodott tévelygések miatt. János újból kifejti Krisztusnak a világban való megnyilvánulása igazságát tekintettel a kezdődő gnoszticizmusra (v. ö. evangéliumát és első levelét), Pál újra kifejti a feltámadás tantételét, melyet egyesek tagadtak (1Kor15, 1Tim1:20, 2Tim2:17.18), Krisztus második eljövetelét, melyet félreértettek (2Thessz2), és a jeruzsálemi tanács szükségesnek tartotta a keresztyén szabadság tantételének ismételt kifejtését (Csel15). Természetesen a Biblia nem tartalmaz hitvallási mintát. A hitvallások nem kijelentés által adatnak, hanem ezek az Egyháznak a kijelentett igazságra adott válaszreakciójának a gyümölcsei. Napjainkban sokan idegenkedhetnek a jelképektől és a hitvallásoktól, s énekelhetik a hitvallásmentes Egyház dicsőítő énekét. Az ezekkel szemben megfogalmazott ellenvetések azonban egyáltalában nem cáfolhatatlanok. A hitvallások a tekintélyüket tekintve nem egyenrangúak a Bibliával, mint arra egyesek célozgatnak, s még kevésbé haladják azt meg. Ezek sem közvetlen kijelentések útján, sem közvetett módon nem tesznek hozzá semmit a Szentírás igazságához. Nem ellenkeznek a tudat szabadságával, s nem hátráltatják a tudományos teológiai tanulmányozás folyamatát sem. S nem tekinthetők a megosztottságok forrásának sem az Egyházban, jóllehet lehetnek ezeknek a kifejeződései. A megosztottságok jelentek meg korábban és adtak lökést a különböző hitvallások megjelenésének. Ténykérdés, hogy nagymértékben elősegítették az egység fokát a látható Egyházban. Sőt, ha az egyház nem akar csendben maradni, köteles megalkotni egy hitvallást, legyen az írott, vagy íratlan. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a hitvallásokkal nem lehet visszaélni.

d. *A teológia tanulmányozásának művelésében*. Az Egyház nem ülhet a babérjain, és nem lehet elégedett a megszerzett és a hitvallásaiban megfogalmazott isteni igazság ismeretével. Meg kell próbálnia állandóan még mélyebbre leásni a Szentírás bányájában azért, hogy napvilágra hozza annak rejtett kincseit. A tudományos tanulmányozás segítségével állandóan mélyebb tudásra, az élet Igéinek mind jobb megismerésére kell törekednie. Erre köteles magával az igazsággal, mint Isten kijelentésével, valamint jövőbeni szolgálóinak kiképzésével kapcsolatosan is. Az Egyház köteles biztosítani, vagy legalábbis felügyelni tanítói és pásztorai egymást követő generációinak a kiképzését. Ez látszik benne foglalva Pálnak Timótheushoz intézett szavaiban: „És a miket tőlem hallottál sok bizonyság által, azokat bízzad hív emberekre, a kik másoknak a tanítására is alkalmasak lesznek”, 2Tim2:2.

2. A POTESTAS GUBERNAS. Ez feloszlik a *potestas ordinans*-ra és a *potestas indicans*-ra.

a. *A potestas ordinans*. „Mert az Isten nem a visszavonásnak, hanem a békességnek Istene”, 1Kor14:33. Ezért azt szeretné, hogy az Ő Egyházában „mindenek ékesen és jó renddel legyenek”, 40. vers. Ez nyilvánvaló abból a tényből, hogy gondviselő módon gondoskodott az Egyházi ügyek megfelelő szabályzásáról. A szabályzó tekintély, melyet az Egyháznak adott, az alábbi hatalmat foglalja magában:

(1) *A Krisztus törvényeinek kötelezővé tételéhez szükségeset*. Ez azt jelenti, hogy az Egyháznak megvan a hatalma hatályba léptetni azokat a törvényeket, melyeket Krisztus hirdetett ki az Egyház számára. Ezen a ponton van egy lényeges különbség a római katolikus és a protestáns egyházak között. Előző valójában megköveteli a tekintélyt olyan törvények életbe

léptetésére, melyek megkötik a tudatot, s amelyek megszegése ugyanazt a büntetést vonja maga után, mint az isteni törvény bármely megsértése. Utóbbi azonban semmi efféle hatalmat nem követel, de fenntartja a jogot Krisztusnak, az Egyház Királyának a törvénye életbe léptetésére. S még így is csak szolgálói, vagy kijelentő tekintélyt követel, ami csak azért tekinti a törvényt kötelezőnek, mert Krisztus tekintélye áll mögötte, s nem alkalmaz más feddést, csak amit Ő jóváhagyott. Továbbá azt is érzi, hogy a kényszer ellenkezne a hatalmuk természetével, és soha nem vezetne valóságos lelki előnyökhöz. Az Egyház minden tagja rendelkezik bizonyos mértékben ezzel a hatalommal, Rm15:14, Kol3:16, 1Thessz5:11, de speciális mértékben adatik meg a tisztségviselőknek, Jn21:15-17, Csel20:28, 1Pt5:2. Ennek a hatalomnak a szolgálói jellegét a 2Kor1:24 és az 1Pt5:2-3 emelik ki.

(2) *A kánonok, vagy egyházi rendeletek megfogalmazásához szükségeset*. Számtalan esetben kellett az Egyháznak törvényeket, vagy rendeleteket alkotnia, melyeket gyakorta neveznek kánonoknak, vagy egyházi rendeleteknek. Ezeket a törvényeket nem szabad új törvényeknek tekinteni, hanem csak pusztán a törvény helyes alkalmazására irányuló szabályoknak. Ezek azért szükségesek, hogy az Egyház külső igazgatásának határozott formát adjanak, hogy meghatározzák, milyen feltételekkel viselhetnek az egyes személyek hivatalt az Egyházban, hogy szabályozzák a nyilvános istentiszteleteket, hogy meghatározzák a fegyelem helyes formáját, és így tovább. Isten tiszteletének általános alapelvei benne foglaltatnak a Szentírásban, Jn4:23, 1Kor11:17-33, 14:40, 16:2, Kol3:16(?), 1Tim3:1-13, de az istentisztelet részleteinek szabályozásában a gyülekezeteknek nagy mozgástér adatik meg. Alkalmazkodhatnak a körülményekhez, állandóan észben tartva azonban, hogy Istent nyilvánosan tisztelni oly módon kell, mely a legjobban alkalmazkodik az épülés céljaihoz. Az Egyház rendeletei semmiképpen sem lehetnek ellentétesek Krisztus törvényeivel.

b. *A potestas indicans*. A potestas indicans az a hatalom, melyet az Egyház szentségének megőrzése végett gyakorolnak, azok elfogadásával, akiket megvizsgálás után elfogadnak, s azok kizárásával, akik eltávolodnak az igazságtól, vagy becstelen életvitelt mutatnak. Ezt főleg a fegyelem dolgait illetően gyakorolják.

(1) *A fegyelemre vonatkozó bibliai tanítások.* Izrael között a nem szándékos bűnökre engesztelést lehetett szerezni áldozattal, de az önkényesen (szándékosan) elkövetett bűnöket kivégzéssel sújtották. A *cherem* (az egyházi átok, vagy amire vonatkozott) nemcsak egyházi, hanem polgári büntetés is volt. A körülmetéletlenek, a leprások és a tisztátalanok nem léphettek be a szenthelyre, 3Móz5 és azt követő, Ez44:9. Csak miután Izrael elveszítette a nemzeti függetlenségét, s vallásos gyülekezetként a jellegét, vált világosabbá, hogy az egyházi átok, mely magában foglalta a gyülekezetből való kirekesztést, az egyházi fegyelem fokmérőjévé vált, Ezsdr10:8, Lk6:22, Jn9:22, 12:42, 16:2. Jézus bevezette a fegyelmet az Ő Egyházában, mikor megadta az apostoloknak, s az ő szavukkal kapcsolatban az Egyháznak is általánosságban az oldás és a kötés hatalmát, hogy kijelentsék, mi a tilos és mi a megengedett, s kijelentésszerűen megbocsássák, vagy megtartsák a bűnöket, Mt16:19, 18:18, Jn20:23. S csak mivel Krisztus adta ezt a hatalmat az Egyháznak, azért gyakorolhatja. Az Ószövetség különböző igehelyei utalnak ennek a hatalomnak a gyakorlására, 1Kor5:2,7,13, 2Kor2:5-7, 2Thessz3:14-15, 1Tim1:20, Tit3:10. Az olyan igehelyek, mint az 1Kor5:5 és az 1Tim1:20 nem a reguláris fegyelemre utalnak, hanem annak speciális mértékére, mely csak az apostoloknak adatott meg és a bűnös átadását foglalta magában a Sátánnak ideiglenes fizikai büntetésre a lélek megmentése végett.

(2) *A fegyelem kettős célja*. A fegyelem célja az Egyházban kettős. Először is megpróbálja érvényesíteni Krisztus törvényét a tagok befogadását és kizárását illetően, másrészt segíti az Egyház tagjainak lelki épülését, bebiztosítván a Krisztus törvényei iránti engedelmességüket. Mindkét cél alá van vetve a magasabb végcélnak, nevezetesen Jézus Krisztus Egyháza szentsége fenntartásának. Az Egyház beteg tagjainak vonatkozásában a fegyelem elsősorban belgyógyászati annyiban, hogy megpróbál gyógyszerként hatni, de

sebészivé is válhat, mikor az Egyház jóléte megköveteli a beteg tag kizárását. Lehetetlen megmondani, hogy mikor megkezdődik a fegyelem folyamata, hogy vajon hatásos lesz-e a gyógyszer, vagy esetleg a beteg tagot végül el kell távolítani. Valószínűleg az Egyház sikeresen eljuttatja a bűnöst a megtérésre, – és természetesen ez a kívánatosabb végcél, – de az is lehetséges, hogy a kiközösítés rendkívüli eszközéhez kell folyamodnia. A fegyelmezés mindegyik eseténél az Egyháznak számolnia kell mindkét lehetőséggel. Még a legszélsőségesebb esetben is gondolnia kell a bűnös megmentésére, 1Kor5:5. Ugyanakkor mindig emlékeznie kell arra is, hogy az elsődleges szempont az Egyház szentségének fenntartása.

(3) *A hatalom gyakorlása a tisztségviselők által.* Bár az Egyház közönséges tagjait sokszor felhívják a fegyelmezés alkalmazásában való részvételre, ez általában az Egyház tisztségviselőire vonatkozik, és csak *ők alkalmazhatják*, mikor a fegyelmezés feddéssé válik. Két külön módja van annak, ahogyan a konzisztórium feladatává válik a fegyelmezés dolgával való foglalkozás. (a) A magánbűnök a szó inkább technikai értelmében válhatnak a fegyelmezés okává a Mt18:15-17-ben jelzett módon. Ha valaki a testvére ellen vétkezik, utóbbinak figyelmeztetnie kell a vétkest, ha ez nem éri el a kívánt eredményt, ismét meg kell fednie az illetőt egy, vagy két tanú jelenlétében, s ha még ez sem sikeres, tájékoztatnia az Egyházat, s a tisztségviselők kötelességévé válik, hogy foglalkozzanak az üggyel. Emlékezni kell azonban arra, hogy ez a módszer csak a *magánbűnök* esetére van előírva. A nyilvános bűnök által elkövetett sértés magánúton nem, csak nyilvános bonyolítással rendezhető el. (b) A nyilvános bűnök a vétkest a konzisztórium általi azonnali fegyelmező eljárás alá vonják mindenféle megelőző magánmegrovás formalitása nélkül, még ha nincs is formális megvádolás. A nyilvános bűnök alatt nem pusztán azokat a bűnöket értjük, melyeket nyilvánosan követnek el, hanem azokat a bűnöket, melyek nyilvános és általánosabb sérelmeket okoznak. A konzisztóriumnak nem szabad addig várnia, míg valaki felhívja a figyelmet ezekre a bűnökre, hanem át kell vennie a kezdeményezést. Nem válik becsületükre a korinthusiaknak, hogy Pálnak kellett a figyelmüket felhívni a közöttük zajló botrányra, mielőtt a tettek mezejére léptek volna, 1Kor5:1 és azt követő versek. S nem vált a pergamoni és a thiatírai gyülekezetek dicsőségére sem, hogy nem rótták meg és nem zárták ki maguk közül az eretnek tanítókat, Jel2:14-15,20. A nyilvános bűnök esetében a konzisztóriumnak nincs joga várni, míg valaki formális vádat emel, s arra sincs joga, hogy megkövetelje bárkitől, aki végül kényszerítve érzi magát, hogy ezekre a bűnökre felhívja a figyelmet, hogy előbb feddje meg a bűnöst magánjelleggel. A nyilvános bűnök ügye magánúton nem rendezhető.

A konzisztórium fegyelmező eljárása három lépésből áll: (a) Első az *excommunicatio minor*, amikor a bűnöst kizárják az úrvacsorában való részvételből. Ez nem nyilvános, és ezt követik az ismételt figyelmeztetések a konzisztórium részéről annak érdekében, hogy a bűnöst megtérésre vezessék. (b) Ha az előző eljárás nem vezet eredményre, akkor azt három nyilvános bejelentés és figyelmeztetés követi. Az elsőben megemlítik a bűnt, de nem nevezik meg a bűnöst. A másodikban a nevet nyilvánosságra hozzák a klasszis tanácsának megfelelően, amit előtte ki kell kérni. S a harmadikban bejelentik a küszöbön álló kiközösítést annak érdekében, hogy ehhez megkapják a gyülekezet hozzájárulását. Az egész idő alatt a konzisztórium természetesen folytatólagosan figyelmezteti a bűnöst. (c) Végül mindezt követi az *excommunicatio major***,** amely által az illető kivágattatik az Egyházzal való közösségből, Mt18:17, 1Kor5:13, Tit3:10-11. De mindig lehetséges visszavenni a bűnöst, amennyiben megtér és megvallja bűneit, 2Kor2:5-10.

(4) *A helyes fegyelmezés szükségessége.* A helyes fegyelmezés szükségességét a Szentírás kihangsúlyozza, Mt18:15-18, Rm16:17, 1Kor5:2,9.13, 2Kor2:5-10, 2Thessz3:6,14-15, Tit3:10-11. Az efézusi gyülekezet azért kapott dicséretet, mert nem szenvedhette el a gonoszokat, Jel2:2, a pergamoni és a thiatírai gyülekezetek pedig azért kaptak megrovást, mert eltűrték az eretnek tanítókat és a pogány utálatosságot, Jel 2:14,20,24. Egészében véve a

református gyülekezetek kiemelkedtek az egyházfegyelem gyakorlásában. Erőteljesen kihangsúlyozták a tényt, hogy Krisztus Egyházának független kormányzatra és fegyelemre van szüksége. A lutheránus egyházak nem hangsúlyozták ezt ki. Ők erastiánusok voltak az egyházkormányzatban és megelégedtek azzal, hogy az egyházfegyelem gyakorlását a szó szoros értelmében meghagyták az egyházkormányzat kezében. Az Egyház a fegyelem gyakorlásának jogát csak az Ige szolgálata által tartotta meg, azaz, csak a gyülekezet egészének feddésével és buzdításával. Ezt a pásztorra bízták és nem foglalta magában bárkinek is a kizárását az Egyház közösségéből. Jelenleg az egyházakban mindenütt felütötte a fejét a fegyelem hiányának tendenciája, az egyoldalú hangsúly a bűnös megreformálásán az Ige szolgálatán keresztül, illetve – egyes esetekben – a bűnössel való személyes kapcsolat útján, de nagy ívben elkerülve bármiféle olyan módszert, mint valaki kizárása az Egyház közösségéből. Létezik egy nagyon nyilvánvaló tendencia annak a ténynek a kihangsúlyozására, hogy az Egyház hatalmas missziós ügynökség, de elfelejtik, hogy ez mindenekelőtt a szentek közössége, melyben azok, akik nyilvánosan a bűnben élnek, nem tűrhetőek meg. Mondják, hogy a bűnösöket a gyülekezetbe kell gyűjteni és nem szabad őket onnan kizárni. Emlékezni kell azonban arra, hogy szentekként kell őket a gyülekezetbe gyűjteni, s nincs jogos helyük az Egyházba mindaddig, míg meg nem vallják bűneiket és nem törekednek szent életvitelre.

3. A POTESTAS VAGY A MINISTERIUM MISERICORDIAE.

a. *A gyógyítás karizmatikus ajándéka*. Mikor Krisztus kiküldte apostolait és a hetven tanítványt, Ő nemcsak arra utasította őket, hogy prédikáljanak, hanem megadta nekik a hatalmat a gonosz lelkek kiűzésére és mindenféle betegség gyógyítására, Mt10:1-8, Mk3:15, Lk9:1-2, 10:9,17. A korai keresztyének között voltak, akik rendelkeztek a gyógyítás ajándékával, illetve képesek voltak csodákat tenni, 1Kor12:9-10,28,30, Mk16:17-18. Ez a rendkívüli állapot azonban hamarosan utat adott a szokásosnak, melyben az Egyház a szokásos eszközökkel végzi a munkáját. Nincsen bibliai alapja annak az állításnak, hogy a gyógyítás ajándéka minden korszakban az Egyház rendelkezésére áll. Nyilvánvaló, hogy a Szentírásban feljegyzett csodák és csodás jelek az isteni kijelentés jeleiként, vagy bizonyítékaiként voltak szánva, maguk is részét képezvén a kijelentésnek, s arra szolgáltak, hogy az evangélium korai hirdetőinek üzenetét bizonyítsák és megerősítsék. Mint ilyenek, természetesen megszűntek, mikor a speciális kijelentés időszaka véget ért. Igaz, hogy a római egyház és egyes szekták jogot formálnak a csodálatos gyógyítás hatalmára, de a bizonyítékok nem azt mutatják, hogy rendelkeznek is vele. Nagyon sok csodálatos történet forog közszájon a csodagyógyításokról, de mielőtt hitelt adnánk ezeknek, be kell bizonyítani: (1) hogy ezek nem a képzelt betegségek, hanem a valódi betegségek, vagy fizikai fogyatékosságok köréhez tartoznak, (2) hogy ezek nem képzelt, vagy színlelt, hanem valóságos gyógyulásokról szólnak, és (3) hogy a gyógyulások ténylegesen természetfeletti módon történtek, s nem a természetes eszközök használatának következményei, legyenek azok anyagiak, vagy mentálisak.[358]

b. *Az adakozás közönséges szolgálata az Egyházban*. Az Úr világosan megszabta, hogy az Egyház gondoskodjon a szegényeiről. Ő akkor célzott erre a kötelezettségre, mikor ezt mondta tanítványainak: „ A szegények mindenkor veletek lesznek”, Mt26:22, Mk14:7. A javak közössé tételével a korai Egyház gondoskodott arról, hogy senki se nélkülözze az életszükségleti dolgokat, Csel4:34. Nem lehetetlen, hogy a Csel5:6,10 *neoteroi*-jai voltak a későbbi diakónusok előfutárai. S mikor a görögök özvegyeit mellőzték a mindennapi szolgálatban, az apostolok gondoskodtak róla, hogy hét jól felkészített ember vegye kézbe ezt az ügyet, Csel6:1-6. Nekik „az asztalok körül” kellett szolgálniuk, ami ebben a vonatkozásban látszólag azt jelenti, hogy felügyelniük kellett a szolgálatra a szegények asztala körül, vagy igazságosan kellett elosztaniuk azokat az élelmiszereket, amik az asztalokra kerültek. A diakónus férfiakat és nőket a Biblia többször is említi, Rm16:1, Fil1:1, 1Tim3:8-12. Sőt, az Újszövetségben sok igevers sürgeti a szegényeknek való adakozás, vagy gyűjtés szükségességét, Csel20:35,

[358] V. ö. különösen Warfield, *Counterfeit Miracles*

1Kor16:1-2, 2Kor9:1,6-7,12-14, Gal2:10, 6:10, Ef4:28, 1Tim5:10,16, Jak1:27, 2:15-16, 1Jn3:17. Kétség sem férhet az Egyház ez irányú kötelezettségéhez. S a diakónusok azok a tisztségviselők, akik a keresztyén jótékonyság felelősségteljes és kényes feladatát kapják az Egyház összes szűkölködőjének vonatkozásában. Nekik kell kiagyalnia a módszereket és eszközöket a szükséges pénzek összegyűjtésére, őrizni az összegyűjtött pénzt és gondoskodni a megfontolt szétosztásáról. Feladatuk azonban nem korlátozódik pusztán ennek az anyagi segítségnek a felkínálására. Oktatniuk és vigasztalniuk is kell a szükségben levőket. Minden munkálkodásukban kötelességüknek kell érezniük a lelki alapelvek alkalmazását a kötelességük ellátása során. Jogos a félelem, hogy manapság sok gyülekezetben elhanyagolják az Egyháznak ezt a feladatát. Létezik egy tendencia, miszerint abból indulnak ki, hogy nyugodtan az Államra hagyható, hogy *még az Egyház szegényeiről is gondoskodjon*. Ám ezzel a feltevéssel munkálkodva az Egyház elhanyagol egy szent kötelezettséget, elszegényíti a saját lelki életét, elrabolja magától a szenvedők szükségletei kielégítése során megtapasztalt örömöt, megfosztja a nehézségeket elszenvedőket, az élet gondjai által lesújtottakat, akik gyakorta a végtelenségig elcsüggedtek, a keresztyén szeretet lelki szolgálatainak vigasztalásától, örömétől és napsütésétől, amely mint szabály, teljességgel hiányzik az Állam által nyújtott jótékonysági szolgálatokból.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Miben különbözik Krisztusnak, mint az Egyház Fejének református és lutheránus elképzelése? Tartalmaz-e bármiféle utalást az Ószövetség arra, hogy Krisztus az Egyház Királya? Milyen egyházkormányzati rendszerek tagadják Krisztusnak, mint az Egyház Fejének, vagy Királyának a mivoltát, illetve vesznek el abból? Miképpen befolyásolja Krisztus Fősége az Egyháznak az Állammal, a vallásszabadsággal és a lelkiismereti szabadsággal való viszonyát? Vajon a tantétel, mely szerint az Egyház hatalma kizárólagosan lelki, összeegyeztethető a római katolicizmussal, vagy az erastiniánizmussal? Miképpen értékeli túl az Egyház hatalmát az anglikán egyház High Church szárnya, illetve alul a Low Church szárnya a különböző megfogalmazásokban? Miképpen tekintenek a Függetlenek a tisztségviselők hatalmára? Miképpen van korlátozva az Egyház hatalma? Mi az Egyház hatalma gyakorlásának elméleti vége? Mit jelent a gyülekezet a Mt18:17-ben? Vajon a fegyelem kulcsa csak a külsőleges előjogokból zár ki az Egyházban, vagy a lelki részesedésből is a Krisztusban? Ki és miképpen gyakorolja a fegyelmezést a római katolikus, az anglikán, a metodista és a kongregácionalista egyházban? Félreteheti-e nyugodtan az Egyház a fegyelmet?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 425-482. oldal, Kuyper, *Dict. Dog, de Ecclesia*, 268-293. oldal, ugyanő, *Tractant Van de Reformatie der Kerken*, 41-69. oldal, Bannerman, *The Church*, I. kötet 187-480. oldal, II. kötet 201-331. oldal, Hodge, *Church Polity*, v. ö. Tárgymutató, Morris, *Ecclesiology*, 143-151. oldal, Wilson, *Free Church Principles*, McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology,* 129-224. oldal, Gillespie, *Aaron's Rod Bloossoming*, ugyanő, *On Ceremonies*, Bouwman, *De Kerkelijke Tucht,* Jansen, *De Kerkelijke Tucht*, Biesterveld, Van Lonkhuizen, en Rudolph, *Het Diaconaat*, Bouwman, *Het Ambt der Diakenen*, Litton, *Introd. to Dogm . Theol.* 394-419. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, 607-621. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel*. 77-101. oldal, Cunningham, *Discussions of Church Principles*, ugyanő, *Historical Theology*, II. kötet 514-587. oldal, McPherson, *Presbyterianism*.

A KEGYELEM ESZKÖZEI

I. A kegyelem eszközei általánosan

A. A kegyelem eszközeinek elképzelése

A bukott ember az üdvösség minden áldását Isten kegyelmének örökkévaló forrásából kapja, Jézus Krisztus érdemeinek következtében és a Szentlélek működésén keresztül. Miközben a Lélek működhet, és bizonyos vonatkozásban működik is közvetlenül a bűnös lelkén, úgy tetszett Neki, hogy nagymértékben bizonyos eszközök használatához kösse Magát az isteni kegyelem közlésében. „A kegyelem eszközei" kifejezés nem található meg a Bibliában, mindazonáltal azonban helyes megnevezése azoknak az eszközöknek, melyeket a Biblia jelez. Ugyanakkor a fogalom nem túlontúl határozott, s lehet sokkal átfogóbb jelentése, mint amivel közönségesen bír a teológiában. Az Egyházat elképzelhetjük, mint a kegyelem hatalmas eszközét, amit a Szentlelken keresztül munkálkodó Krisztus felhasznál a választottak összegyűjtésére, a szentek nevelésére, s az Ő lelki testének a felépítésére. Ő készíti fel az Egyházat erre a nagy feladatra, felruházván mindenféle lelki ajándékkal, s az Ige, valamint a sákramentumok kiszolgáltatására való hivatalok megalapításával, melyek mindegyike eszköz a választottaknak az örökkévaló céljukhoz vezetéséhez. Ám a fogalomnak még szélesebb kiterjedése is lehet. A szentek egész gondviselő vezetése a jóléten és a hányattatáson keresztül gyakran válik eszközzé, mellyel a Szentlélek vagy Krisztushoz vezeti a választottakat, vagy a Vele való egyre szorosabb közösségre. Még az is lehetséges, hogy a kegyelem eszközei közé soroljuk mindazt, ami az ember számára szükségeltetik a szövetség áldásainak átvételéhez és folyamatos élvezetéhez, például a hitet, a megtérést, a lelki harcot, és az imádkozást. Nem szokásos, és nem is kívánatos azonban, hogy mindezt „a kegyelem eszközei" kifejezéshez soroljuk. Az Egyház nem a kegyelem eszköze az Ige és a sákramentumok mellett, mivel az Isten kegyelmét támogató hatalma csak ezeknek a kiszolgáltatására korlátozódik. Nem közreműködő a kegyelem közlésében, kivéve az Ige és a sákramentumok eszközeit. Sőt, a hit a megtérés és az ima elsősorban Isten kegyelmének a gyümölcsei, jóllehet utána közreműködhetnek a lelki élet megerősítésében. Ezek nem objektív előírások, hanem szubjektív feltételek a szövetség áldásainak birtoklásához és élvezetéhez. Következésképpen jobb nem követni Hodget, mikor az imát is ide sorolja, illetve McPhersont, mikor az Igéhez és a sákramentumokhoz hozzáteszi mind az Egyházat, mind az imát. Szigorúan szólva csak az Ige és a sákramentumok tekinthetőek a kegyelem eszközeinek, azaz objektív csatornáknak, melyeket Krisztus alapított az Egyházban, s melyekhez közönséges módon köti is Magát az Ő kegyelmének közlése során. Ezek természetesen soha nem választhatóak külön sem Krisztustól, sem a Szentlélek hatalmas működésétől, sem az Egyháztól, mely az isteni kegyelem szétosztásának kijelölt szervezete. Ezek önmagukban meglehetősen hatástalanok és lelki eredményeket csak a Szentlélek hathatós működésén keresztül produkálnak.

B. Az Ige és a sákramentumok, mint a kegyelem eszközeinek jellemzői

A tény, hogy valaki beszélhet a kegyelem eszközeiről általánosabb értelemben is, szükségessé teszi a kegyelem eszközei megkülönböztető jellemzőinek kimutatását a szó technikai értelmében.

1. Ezek nem az *általános*, hanem annak a *speciális* kegyelemnek az eszközei, ami eltávolítja a bűnt és megújítja a bűnöst az istenképmással összhangban. Igaz, hogy Isten Igéje gazdagíthatja, és bizonyos értelemben gazdagítja is azok életét, akik az evangélium alatt élnek az általános kegyelem legkiválóbb áldásaival a szó korlátozott értelmében, de ez, csakúgy, mint

a sákramentumok, itt csak a szó technikai értelmében van számításba véve a kegyelem eszközeként. S a kegyelem eszközei ebben az értelemben mindig kapcsolódnak Isten speciális, azaz a bűnösök szívében levő megváltó kegyelmének kezdetéhez és progresszív működéséhez.

2. Ezek *önmagukban* a kegyelem eszközei, nem pedig a bennük nem meglévő dolgokhoz való kapcsolódásuk következtében. Meglepő megtapasztalások szolgálhatnak, és időnként kétségtelenül szolgálnak is Isten munkájának megerősítésére a hívők szívében, de ez nem teszi őket a kegyelem eszközeivé a szó technikai értelmében, mivel ezt csak annyiban érik el, amennyiben Isten Igéjének fényében vannak értelmezve, amin keresztül a Szentlélek működik. Az Ige és a sákramentumok önmagukban a kegyelem eszközei, lelki hatékonyságuk csakis a Szentlélek munkálkodásától függ.

3. Ezek Isten kegyelmének *folytonos* eszközei, s a szó semmilyen értelmében sem kivételesek. Ez azt jelenti, hogy ezek nem puszta esetlegességgel kapcsolódnak Isten kegyelmének működéséhez többé-kevésbé véletlen módon, hanem elrendelt rendszeres eszközök Isten üdvözítő kegyelmének közlésére, s mint ilyenek, örökös értékűek. A Heidelbergi Káté megkérdezi a 65. kérdésben: „Mivel egyedül a hit tesz Krisztusnak és minden ő jótéteményeinek részeseivé, honnan származik ez a hit?" S a válasz: „A Szentlélektől, ki azt a szent evangélium prédikálása által szívünkben felgerjeszti és a szent Sákramentumokkal való élés által bennünk megerősíti".

4. Ezek Jézus Krisztus Egyházának *hivatalos* eszközei. Az Ige *prédikálása* (vagy *a prédikált Ige*) és a sákramentumok *kiszolgáltatása* (vagy *a kiszolgáltatott sákramentumok*) *az Egyházban hivatalosan rendszeresített* eszközök, melyekkel a Szentlélek működik és megerősíti a hitet az emberek szívében. Egyes református teológusok még jobban korlátozzák a kegyelem eszközeinek elképzelését, azt mondván, hogy ezek csak a látható Egyházban szolgáltatnak ki, s hogy előfeltételezik az új élet elemének a meglétét a lélekben. Shedd és Dabney mindketten korlátozás nélkül beszélnek róluk, mint „a megszentelődés eszközeiről". Előbbi mondja: „Mikor az újjá nem született emberek világáról mondják, hogy rendelkeznek a kegyelem eszközeivel, az általános kegyelem alatti *meggyőzés eszközeit* értik ezalatt, nem a speciális kegyelem alatti megszentelődés eszközeit".[359] Honig is különbséget tesz Isten Igéje, mint a kegyelem eszköze, valamint az Ige, amiképpen az tartalmazza a megtérésre való felhívást és a pogányoknak az élő Isten szolgálatára való hívogatására szolgál.[360] Dr. Kuyper szintén úgy gondol a kegyelem eszközeire, mint pusztán az új élet megerősítésének eszközeire, mikor ezt mondja: „A *media gratiae* az Isten által alapított ama eszközök, amelyet Ő arra használ, hogy feltárja mind személyesen, mind szociálisan a tudatunk számára és azon keresztül azt az újjáteremtést, melyet közvetlenül hozott létre a természetünkben".[361] Természetesen van igazság ebben az ábrázolásban. Az új élet eleme a lélekben *közvetlenül* munkáltatik ki, azaz a prédikált Ige közreműködése nélkül. Amíg azonban az új élet eredete magában foglalja az újjászületést és a belső elhívást is, az is mondható, hogy a Szentlélek munkálja az új élet, vagy a hit kezdetét, ahogyan a Heidelbergi Káté mondja, „a szent evangélium prédikálása által".

C. A kegyelem eszközeire vonatkozó történelmi nézetek

Jelentős véleménykülönbség alakult ki a kegyelem eszközeinek vonatkozásában Jézus Krisztus Egyházában. A korai egyház nem adott semmi határozottat ebben a dologban. Sokkal nagyobb hangsúly volt a sákramentumokon, mint Isten Igéjén. A keresztséget meglehetősen általánosan elfogadták, mint eszközt, mely által a bűnösök megújulnak, miközben az úrvacsorát a megszentelődés sákramentumának tekintették. Az idők folyamán azonban kifejlődött néhány határozott nézet.

[359] *Dogm. Theol.* II. kötet 561. oldal
[360] *Handbuch van de Geref. Dogm.* 611. oldal
[361] *Dict. Dogm. De Sacramentis*, 7. oldal (az én fordításom – L. B.)

1. A RÓMAI KATOLIKUS NÉZET. Miközben a római katolikusok az ereklyéket és a képeket is a kegyelem eszközeinek tekintették, konkrétan különválasztották az Igét és a sákramentumokat, Ugyanakkor nem adták meg a megillető elsőséget az Igének, s csak felkészítő jelentőséget tulajdonítottak neki a kegyelem munkájában. Az Igéhez képest a sákramentumokat tekintették a kegyelem valódi eszközeinek. A fokozatosan kifejlődő rendszerben a római egyház még olyan eszközöket is elismer, melyek felette állnak a sákramentumoknak. Magát az Egyházat tekintik a legfontosabb kegyelmi eszköznek. Benne Krisztus folytatja az Ő istenemberi életét a Földön, végzi prófétai, papi és királyi munkáját, s ezeken keresztül közli az Ő kegyelmének és igazságának teljességét. Ez a kegyelem főleg arra szolgál, hogy a természeti rendből felemelje az embert a természetfelettibe. Ez a *gratia elevans*, egy természetfeletti fizikai erő, mely beletöltetik a természeti emberbe az *ex opere operato* működő sákramentumokon keresztül. A sákramentumokban a látható jelek és a láthatatlan kegyelem elválaszthatatlanul összefonódnak. Valójában Isten kegyelme, mely egyfajta szubsztanciaként rejlik benne az eszközökben, az eszközök csatornáján keresztül érkezik, így abszolút kötődik az eszközökhöz. A keresztség *ex opere operato* szüli újjá az embert, s a még fontosabb oltáriszentség magasabb szintre emeli a lelki életét. Krisztustól, az Egyháztól és a sákramentumoktól külön nincsen üdvösség.

2. A LUTHERÁNUS NÉZET. A reformációval a hangsúly a sákramentumokról áttolódott Isten Igéjére. Luther hatalmas elsőséget biztosított Isten Igéjének, mint a kegyelem elsődleges eszközének. Kimutatta, hogy a sákramentumoknak nincs jelentősége az Igétől elkülönítetten, s hogy ezek valójában nem más, mint a látható Ige. Nem sikerült neki teljességgel korrigálnia a római katolikus hibát a külsőleges eszközök és a rajtuk keresztül közölt belső kegyelem elválaszthatatlan kapcsolatát illetően. Ő is úgy fogta fel Isten kegyelmét, mint egyfajta, az eszközökben rejlő szubsztanciát, ami nem kapható meg az eszközöktől külön. Isten Igéje önmagában mindig hatékony és kiváltja a lelki változást az emberben, hacsak az illető akadályt nem gördít az útjába. S Krisztus teste és vére a kenyér és a bor „elemeiben, elemeivel és elemei alatt" találhatóak, így aki eszi és issza az utóbbiakat, az kapja az előbbieket is, bár ez csak akkor szolgál előnyére, ha a helyes módon kapja. Különösen az anabaptisták szubjektivitásával szembeni ellenállása okozta, hogy Luther kihangsúlyozta a sákramentumok objektív jellegét és hatékonyságukat inkább az isteni megalapításuktól, semmint az azokat vevők hitétől tette függővé. A lutheránusok nem mindig tartózkodtak attól az elképzeléstől, hogy a sákramentumok *ex opere operato* működnek.

3. A MISZTIKUSOK NÉZETE. Luthernek nagyon sokat kellett foglalkoznia a misztikus anabaptistákkal, s különösen az ő nézeteikre adott reakciója volt az, ami meghatározta a kegyelem eszközeivel kapcsolatos végső nézetét. Az anabaptisták és a reformáció, valamint a későbbi korok más misztikus szektái valójában tagadják, hogy Isten Maga is alkalmazza az eszközöket a kegyelem szétosztása során. Ők azt a tényt hangsúlyozzák ki, hogy Isten abszolút szabad a kegyelmének szétosztásában, így aligha fogható fel úgy a dolog, hogy Ő külső eszközökhöz lenne kötve. Az efféle eszközök végső soron a természetes világhoz tartoznak, s semmi közük sincs a lelki világhoz. Isten, vagy Krisztus, vagy a Szentlélek, vagy a belső világosság közvetlenül munkálkodik a szívben, s mind az Ige, mind a sákramentumok csak jelezhetik, vagy jelképezhetik ezt a belső kegyelmet. Ezt az egész elképzelést a természet és a kegyelem dualista nézete határozza meg.

4. A RACIONALISTA NÉZET. A reformáció korának szociniánusai viszont túl messzire mentek az ellenkező irányban. Szocinus még a keresztséget sem tekintette egy állandónak rendeltetett szertartásnak Jézus Krisztus Egyházában, de követői azért idáig nem fajultak. Ők mind a keresztséget, mind az úrvacsorát állandó érvényű szertartásnak tekintették, de csak erkölcsi hatékonyságot tulajdonítottak neki. Ez azt jelenti, hogy úgy gondolkodtak a kegyelem eszközeiről, mint amik csak az erkölcsi rábeszélésen keresztül működnek, s egyáltalában nem társították a Szentlélek titokzatos működésével. Valójában a hangsúlyt inkább arra helyezték, amit az ember tett meg a kegyelme eszközeiben, semmint arra, amit Isten ért el ezeken keresztül, mikor úgy

beszéltek róluk, mint a vallásfelekezet külső jelvényeiről és (a sákramentumok esetében) emlékeztetőkről. A tizenhetedik századi arminiánusok és a tizennyolcadik századi racionalisták osztották ezt a nézetet.

5. A REFORMÁTUS NÉZET. Míg az anabaptistáknak adott válaszreakció arra vette rá a lutheránusokat, hogy Róma irányába mozduljanak el és a szó legabszolútabb értelmében a kegyelem eszközeihez kössék Isten kegyelmét – ez az anglikán High Church álláspontja is – a református egyházak a reformáció eredeti nézetét vitték tovább. Tagadják, hogy a kegyelem eszközei önmagukban képesek kegyelmet adni, mintha fel vonnának ruházva olyan mágikus hatalommal, mely képes szentséget előállítani. Isten és csak Isten az üdvösség hatékony oka. S kegyelmének szétosztásban és közlésében Ő nem kötődik abszolút módon az istenileg kijelölt eszközökhöz, melyekkel rendszerint tevékenykedik, de felhasználja azokat az Ő kegyelmes céljaira az Ő saját szabad akaratának megfelelően. Míg azonban nem tekintik a kegyelem eszközeit abszolút szükségeseknek és elkerülhetetleneknek, erőteljesen ellenzik azt az elképzelést, mely szerint ezek az eszközök tekinthetők tisztán véletleneknek és közömböseknek, s büntetlenül figyelmen kívül lehet őket hagyni. Isten jelölte ki ezeket, mint közönséges eszközöket, melyeken át munkálja a kegyelmét a bűnösök szívében, s szándékos elhanyagolásuk csakis lelki veszteségekhez vezethet.

D. A kegyelem eszközei református tantételének jellegzetes elemei

A kegyelem eszközei református tantételének helyes megértéséhez a következő pontok szolgálnak rá a kiemelt hangsúlyra:

1. Isten speciális kegyelme csak abban a szférában működik, melyben a kegyelem eszközei funkcionálnak. Ezt az igazságot fenn kell tartani a misztikusokkal szemben, akik tagadják a kegyelem eszközeinek szükségességét. Isten a rend Istene, aki az Ő kegyelmének működése során szokásosan alkalmazza azokat az eszközöket, melyeket Ő Maga rendelt el. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Ő Maga rendelte alá Magát a kijelölt eszközöknek és nélkülük nem volna képes cselekedni a kegyelem közlésében, hanem csak azt, hogy tetszett Neki a csecsemők esetét kivéve kötnie Magát a kegyelem eszközeihez.

2. Egy egyedi dologban, nevezetesen az új élet beültetése során Isten közvetlenül cselekszik, azaz eme eszközök használata nélkül. Ám még így is csak a kegyelem eszközeinek szférájában tevékenykedik, mivel ezek abszolút szükségesek az új élet kimunkálásához és táplálásához. Ez közvetlen tagadása a racionalizmus álláspontjának, mely az újjászületést az erkölcsi meggyőzés eredményének tekinti.

3. Miközben Isten kegyelme általánosságban közvetett módon működik, nem rejlik benne az eszközökben, mint isteni letét, hanem társul ezek használatához. Ezt fenn kell tartani a római katolikus, valamint az anglikán High Church és a lutheránus egyházakkal szemben, akik abból a feltevésből indulnak ki, hogy a kegyelem eszközei a bennük rejlő erő következtében mindig működnek, jóllehet működésüket hatástalanná teheti az átvevő állapota, vagy viselkedése.

4. Isten Igéje soha nem választható külön a sákramentumoktól, azokhoz mindig társulnia kell, mivel ezek valójában csak a látható ábrázolásai annak az igazságnak, amit Isten Igéje juttat el hozzánk. A római egyházban az Ige a háttérben marad, mint aminek csak felkészítő jelentősége van, miközben a sákramentumokat tekintik az Igétől elkülönítve a kegyelem valódi eszközeinek.

5. Minden ismeret, melyet az isteni kegyelem átvevője kap, az Ige eszközeivel jut el hozzá, és az Igéből származik. Ezt az álláspontot fenn kell tartanunk a miszticizmus mindenféle válfajával szemben, akik arra a speciális kijelentésre és lelki tudásra helyezik a hangsúlyt, mely nem az Ige közvetítésével jut el hozzájuk, így tehát a határtalan szubjektivitás tengerébe vezetnek bele minket.

II. Az Ige, mint a kegyelem eszköze

A. Az „Isten Igéje” kifejezés jelentése ebben a vonatkozásban

A római katolikusok aligha mondhatják, hogy Isten Igéjét a kegyelme eszközének tartják. Az ő feltételezésük szerint az Egyház a kegyelem nagy és mindenre elégséges csatornája a bűnösök számára, s minden más eszköz ennek alá van rendelve. S a két legerőteljesebb eszköz, melyeket Isten az Egyház rendelkezésére bocsátott, az ima és a sákramentumok. A reformáció egyházai azonban, mind a lutheránus, mind a református, Isten Igéjét tisztelik a leghatalmasabbnak, s úgy tekintik, mint ami a sákramentumok felett áll. Igaz, hogy a korábbi református teológusok, például a leydeni professzorok (a szinopszis), Mastricht, á Marck, Turretin és mások, néhányan még az időben hozzánk közelebb állók is, például Dabney és Kuyper, nem kezelik ezeket külön, mint a kegyelem eszközeit, de ez nagy fokban annak a ténynek köszönhető, hogy már tárgyalták az Igét más vonatkozásban. Szabadon beszélnek róla, mint a kegyelem eszközéről. S mikor Isten Igéjét a kegyelem eszközeként veszik figyelembe, nem gondolnak a Logoszra, a személyes Igére, Jn1:1-14. S nem is a hatalom valamely szavára gondolnak, mely Jehova szájából származik, Zsolt33:6, Ézs55:11, Rm4:17, vagy a közvetlen kijelentés valamely szavára, amit például a próféták kaptak, Jer1:4, 2:1, Ez6:1, Hós1:1. Isten ihletett Igéjét, a Szentírás szavát tekintették a kegyelem eszközének. S még mikor a kegyelem eszközeként is beszéltek róla, akkor is speciális szempontból szemlélték. Az ihletett Szentírás tartalmazza a *principium cognoscendi*-t, minden teológiai tudásunk eredeti forrását, de ez egyben az eszköz is, amit a Szentlélek alkalmaz az Egyház kiterjesztésére, valamint a szentek építésére és táplálására. Ez kiváltképp Isten kegyelmének a szava, következésképpen egyben a kegyelem legfontosabb eszköze. Szigorúan szólva az Igét, *ahogyan prédikáltatik* Isten nevében és az isteni megbízatás következtében, ami a szó technikai értelmében, tekintik a kegyelem eszközének, együtt a sákramentumokkal, melyeket Isten nevében szolgáltatnak ki. Isten Igéje természetesen tekinthető a kegyelem eszközének általánosabb értelemben is. Lehet tényleges áldás, amiképpen eljut az emberhez sok egyéb módon is: ahogyan otthon olvassuk, ahogyan az iskolában tanuljuk, vagy ahogyan közkézen forog a traktátusokban. A kegyelem *hivatalos*, az Egyház rendelkezésére bocsátott eszközeiként mind az Igét, mind a sákramentumokat csak az Egyház törvényes és megfelelően kijelölt tisztségviselői szolgáltathatják ki. A sákramentumoktól eltérően azonban az Igét minden hívő kiviheti a világba is és működhet sok különböző módon.

B. Az Ige és a Szentlélek viszonya

A történelem menetében kifejlődött egy jelentős véleménykülönbség az Ige hatékonyságát illetően, következésképpen az Ige hatékony működésének és a Szentlélek munkájának viszonyát illetően is.

1. A nomizmus a különböző formáiban, például a judaizmus, a pelagiánizmus, a semi-pelagiánizmus, arminianizmus, neo-nomianizmus és a racionalizmus az Ige értelmi, erkölcsi és esztétikai befolyását tekinti az egyetlen befolyásnak, mely az Igének tulajdonítható. Nem hisz a Szentlélek természetfeletti működésében az Igén keresztül. Az Isten Igéjében kijelentett igazság csak az erkölcsi meggyőzés útján keresztül hat. A nomizmus egyes formái, például a pelagiánizmus és a racionalizmus még a megváltásban sem érzik a Szentlélek speciális működésének szükségességét, de mérsékeltebb formáiban, például a semi-pelagiánizmus, az arminianizmus, és a neo-nomianizmus esetében az Ige erkölcsi befolyását elégtelennek tekinti, így azt ki kell egészíteni a Szentlélek munkájával.

2. Az antinomianizmus viszont egyáltalában nem tartja szükségesnek a külsőleges Igét, s miszticizmusra hajlik, mely mindent a belső hangtól, vagy belső fénytől, illetve a Szentlélek

közvetlen működésétől vár. Jelszava „A betű öl, a Lélek megelevenít”. A külvilág a természetes világhoz tartozik, s méltatlan a ténylegesen lelki ember számára, s nem hozhat létre lelki eredményeket. S bár az antinomiánusok minden fajtája hajlamot mutat a kegyelem eszközeinek elhanyagolására, ha ugyan nem teljességgel figyelmen kívül hagyására, ez a tendencia a legvilágosabban egyes anabaptistáknál jutott a legvilágosabb kifejeződésre.

3. Ellentétben ezzel a két nézettel a reformátusok azt vallották, hogy az Ige egyedül nem elégséges a hit és a megtérés kimunkálásához; hogy a Szentlélek képes az Ige nélkül működni, de rendszerint ezt nem teszi; hogy tehát a megváltás munkájában az Ige és a Lélek együttműködnek. Jóllehet először volt egy kis nézetkülönbség ebben a dologban a lutheránusok és a reformátusok között, előbbiek kezdettől fogva kihangsúlyozták, hogy a Szentlélek az Igén, mint az Ő eszközén (*per verbum*) keresztül működik, míg utóbbiak jobban szerették azt mondani, hogy a Szentlélek működése társul az Igéhez (*cum verbo*). Később a lutheránus teológusok kifejlesztették a ténylegesen lutheránus tantételt, mely szerint Isten Igéje tartalmazza isteni letétként a Szentlélek átalakító erejét, amely most olyannyira elválaszthatatlanul kapcsolódik hozzá, hogy még akkor is jelen van, ha az Igét nem használják, vagy nem szabályosan használják. Ám annak megmagyarázása érdekében, hogy a prédikált Ige miért jár különböző eredményekkel különböző személyek esetén, még ha csak lágy formában is, de az ember szabad akaratának tantételéhez kellett folyamodniuk. A reformátusok valóban úgy tekintettek az Igére, mint állandóan hatalmasra, vagy az élet illataként az életre, vagy a halál illataként a halálra, de azt vallották, hogy hatékonnyá a hitre és a megtérésre vezetésben csak a Szentléleknek a bűnösök szívében végzett, mellé társuló munkájának következtében válik.

C. A kegyelem eszközének tekintett Isten Igéjének két része

1. A TÖRVÉNY ÉS AZ EVANGÉLIUM ISTEN IGÉJÉBEN. A reformáció egyházai a kezdetektől fogva különbséget tettek a kegyelem eszközeként felfogott Isten Igéjének két része között. Ezt a megkülönböztetést nem tekintették azonosnak az Ó- és Újszövetség közöttivel, hanem a két szövetségre egyaránt vonatkozó megkülönböztetésként kezelték. Van törvény és evangélium az Ószövetségben, s van törvény és evangélium az Újban is. A törvény foglal magában mindent a Szentírásban, ami Isten akaratának kijelentése parancs, vagy tiltás formájában, míg az evangélium ölel fel mindent, legyen az akár az Ószövetségben, akár az Újban, ami az engesztelés munkájához tartozik és kinyilatkoztatja Isten kezdeményező és megváltó szeretetét Krisztus Jézusban. S eme két rész mindegyikének megvan a maga megfelelő feladata a kegyelem ökonómiájában. A törvény megpróbál az ember szívében bűnbánatot ébreszteni, míg az evangélium segít a Jézus Krisztusba vetett üdvözítő hit felébresztésében. A törvény munkája bizonyos értelemben az evangélium munkájának előkészítése. Elmélyíti a bűntudatot, s ezzel ráébreszti a bűnöst a megváltás szükségességére. Mindkettő ugyanazt a végcélt szolgálja, s mindkettő nélkülözhetetlen részét képezi a kegyelem eszközeinek. Ezt az igazságot nem fogták fel mindig elégséges mértékben. A törvény elítélő összetevőjét időnként túlhangsúlyozták a jellege, mint a kegyelem eszközének része rovására. Marcion napjaitól kezdve mindig voltak egyesek, akik csak ellentétet láttak a törvény és az evangélium között, és abból a feltevésből indultak ki, hogy az egyik kizárja a másikat. Véleményüket részben arra a megrovásra alapozták, amit Pál címzett Péterhez (Gal2:11-14), részben pedig arra a tényre, hogy Pál időnként éles megkülönböztetést tesz a törvény és az evangélium között és nyilvánvalóan egymással ellentétesekként kezeli őket, 2Kor3:6-11, Gal3:2-3,10-14, v. ö. még Jn1:17. Figyelmen kívül hagyták azonban a tényt, hogy Pál azt is mondja, hogy a törvény Krisztushoz vezérlő mesterként is szolgált, s hogy a zsidókhoz írott levél nem úgy mutatja be a törvényt, mint ami ellentétben áll az evangéliummal, hanem inkább úgy, mint az evangéliumot előzetes és tökéletlen fázisban.

2. Egyes régebbi református teológusok úgy ábrázolták a törvényt és az evangéliumot, mint abszolút ellentétes dolgokat. Úgy gondolkodtak a törvényről, hogy abban testesül meg a

Szentírás összes követelménye és parancsolata, az evangéliumról pedig úgy, mint ami egyáltalában nem tartalmaz követeléseket, csak *feltétel nélküli* ígéreteket; s így kizártak belőle minden követelményt. Ez részben amiatt a mód miatt történt, ahogyan ez a kettő időnként szembe van állítva a Szentírásban, részben pedig annak az ellentétnek a következménye lett, amibe az arminiánusokkal kerültek. Az arminiánus nézet, mely az üdvösséget a hittől és az evangéliumi engedelmességtől, mint *az ember munkáitól* teszi függővé, annak a szélsőségnek a kimondására késztette őket, hogy a kegyelmi szövetség nem követel semmit az ember részéről, nem ír elő kötelezettségeket, nem kér és nem parancsol semmit, még hitet, bizalmat és reményt sem az Úrban, és így tovább, hanem pusztán csak eljuttatja az emberhez azokat az ígéreteket, hogy Isten mit fog tenni érte. Mások azonban helyesen vallották, hogy még Mózes törvénye sem mentes az ígéretektől, s hogy az evangélium is tartalmaz bizonyos követelményeket. Világosan látták, hogy az ember nem pusztán passzív, mikor bekerül a kegyelmi szövetségbe, hanem arra hívatik el, hogy aktívan fogadja el a szövetséget annak minden előjogával, jóllehet Isten az, Aki kimunkálja benne azt a képességet, hogy eleget tehessen a követelményeinek. Az ígéretek, melyeket az ember kap, bizonyos kötelezettségeket rónak rá, s ezek között szerepel az Isten törvényének, mint életszabálynak való engedelmesség kötelezettsége, de ezzel együtt jár a bizonyosság, hogy Isten fogja benne munkálni „mind az akarást, mind a cselekvést". Napjaink következetes diszpenzácionalistái úgy ábrázolják a törvényt és az evangéliumot, mint egymással abszolút ellentéteseket. Izrael a törvény alatt volt az előző korszakban, ám az Egyház a jelen korszakban az evangélium alatt van, s így mentes a törvény alól. Ez azt jelenti, hogy most az evangélium az üdvösség egyetlen eszköze és a törvény nem szolgál most erre a célra. Az Egyház tagjainak nem szükséges a követelményeivel foglalkozniuk, mivel Krisztus eleget tett minden követelménynek. Látszólag elfelejtik, hogy Miközben Krisztus elhordozta a törvény átkát, és eleget tett a cselekedeti szövetség követelményeinek, nem töltötte be a törvényt a számukra olyan életszabályként, melynek az ember a teremtettségénél fogva alanya, függetlenül minden szövetségi rendelkezéstől.

2. A TÖRVÉNYRE ÉS AZ EVANGÉLIUMRA VONATKOZÓ SZÜKSÉGSZERŰ MEGKÜLÖNBÖZTETÉSEK.

a. Mint már mondtuk az előzőekben, a törvény és az evangélium közötti megkülönböztetés nem ugyanaz, mint az Ószövetség és az Újszövetség közötti. S nem is az, amit napjaink diszpenzácionalistái tesznek a törvény korszaka és az evangélium korszaka között. A Szentírás világos tényeinek mond ellent, ha azt mondjuk, hogy az Ószövetségben nincs evangélium, vagy legalábbis nincs az Ószövetség ama részében, mely a törvény korszakát fedi le. Van evangélium az anyai ígéretben, a ceremoniális törvényben, valamint sok prófétánál, például Ézs53 és 54, 55:1-3,6-7, Jer31:33-34, Ez36:25-28. Létezik az evangéliumnak az egész Ószövetségen végigfutó árama, mely a messiási próféciákban éri el a csúcspontját. S ugyanúgy bibliaellenes azt mondani, hogy nincs törvény az Újszövetségben, vagy hogy a törvény nem vonatkozik az Újszövetség korszakára. Jézus tanította a törvény állandó érvényességét, Mt5:17-19. Pál azt mondja, Isten gondoskodott arról, hogy a törvény követelményei beteljesüljenek a mi életünkben, Rm8:4, s felelősnek tartja olvasóit a törvény megtartásáért, Rm13:9. Jakab arról biztosítja az olvasóit, hogy aki a törvény egyetlen parancsolatát megszegi (s megemlít néhányat), az az egész törvényt megsérti, Jak2:8-11. S János a bűnt „törvénytelenségként" határozza meg, és azt mondja, hogy az Isten szeretete, ha megtartjuk az Ő parancsolatait, 1Jn3:4, 5:3.

b. Mondhatjuk, hogy bizonyos értelemben a keresztyének szabadok Isten törvényétől. A Biblia nem mindig ugyanabban az értelemben beszél a törvényről. Időnként úgy szemléli, mint Isten akaratának és természetének megváltozhatatlan kifejeződését, ami mindenkor és minden körülmények között érvényes. De utal rá úgy is, ahogyan a cselekedeti szövetségben működik, melyben az örökélet ajándékának feltétele a betöltése volt. Az ember elmulasztott eleget tenni a feltételnek, így elveszítette a betöltésének képességét is, s most természeténél fogva ítélet alá került. Mikor Pál ellentétbe állítja a törvényt és az evangéliumot, ő a törvénynek erre az

összetevőjére gondol, a cselekedeti szövetség megszegett törvényére, amely többé már nem képes megigazítani, csak elítélni a bűnöst. Ebben a konkrét értelemben mentesek a törvénytől a hívők Krisztusban, egyrészt mint az örökélet megszerzésének eszközétől, másrészt mint elítélő hatalomtól, mert Krisztus átokká lett érettük és betöltötte a cselekedeti szövetség követelményeit a számukra. A törvény ebben a konkrét értelemben és az ingyenes kegyelem evangéliuma egymást kölcsönösen kizárók.

c. Van azonban egy másik értelem is, melyben a keresztyén nem mentes a törvénytől. A helyzet egészen más, mikor úgy gondolunk a törvényre, mint az embernek az Istene iránti természetes kötelezettségeinek a kifejeződésére, azaz az emberre vonatkozó törvényre még a cselekedeti szövetségtől függetlenül is. Lehetetlen elképzelni bármiféle körülményeket, melyek között az ember szabadságot követelhetne magának a törvénytől ebben az értelemben. Tiszta antinomianizmus azt vallani, hogy Krisztus megtartotta a törvényt, mint életszabályt az Ő népe számára, így azzal többé neki már nem kell törődniük. A törvény követelményeket szab, s joggal teszi, az ember egész életére annak minden vonatkozásában, beleértve a Jézus Krisztus evangéliumához való viszonyát is. Mikor Isten felkínálja az embernek az evangéliumot, a törvény megköveteli, hogy utóbbi fogadja azt el. Egyesek úgy beszélnek erről, mint az evangéliumban levő törvényről, ez azonban aligha helyes. Az evangélium maga is tartalmaz ígéreteket és nem törvény, mégis ott van a törvény követelése az evangélium vonatkozásában. A törvény nemcsak azt követeli, hogy fogadjuk el az evangéliumot és higgyünk Jézus Krisztusban, hanem azt is, hogy háládatos életet éljünk a követelményeivel összhangban.

D. A törvény hármas használata

A teológiában szokásos a törvény hármas használatát megkülönböztetni.

1. A HÁROM MEGHATÁROZÁSA. Megkülönböztetünk:

a. *Usus politicus*-t, vagy *civilis*-t. A törvény a bűn visszatartásának és az igazságosság támogatásának célját szolgálja. Ebből a nézőpontból nézve a törvény előfeltételezi a bűnt és szükséges a bűn következtében. Ez Isten általános kegyelmének célját szolgálja általánosságban a világban. Ez azt jelenti, hogy ebből a szempontból nem tekinthető a kegyelem eszközének a szó technikai értelmében.

b. *Usus elenchticus*-t, vagy *pedagogicus*-t. Ebben a minőségében a törvény az ember bűntudatra ébresztésére, valamint arra szolgál, hogy a törvény követelményeinek betöltésével kapcsolatos tehetetlenségét tudatosítsa benne. Ezen a módon a törvény az ember számára Krisztushoz vezérlő mesterré lesz, s így az Istennek a megváltására vonatkozó kegyelmes céljának a szolgálatába áll.

c. *Usus didacticus*-t, vagy *normativus*-t. Ez az úgynevezett *tertius usus legis*, a törvény harmadik féle használata. A törvény a hívők számára életszabály, ami emlékezteti őket a kötelezettségeikre, és vezeti őket az élet és az üdvösség útján. A törvénynek ezt a harmadik féle használatát az antinomiánsok tagadják.

2. A LUTHERÁNUSOK ÉS A REFOMÁTUSOK KÖZÖTTI KÜLÖNBSÉG EBBEN A DOLOGBAN. Van bizonyos különbség a lutheránusok és a reformátusok között a törvény eme hármas használatával kapcsolatosan. Mindketten elfogadják ezt a hármas megkülönböztetést, de a lutheránusok a törvény második fajta használatát hangsúlyozzák ki. Az ő feltételezésük szerint a törvény elsősorban az ember bűntudatra ébresztésének kijelölt eszköze, s így közvetetten mutat Jézus Krisztusra, mint a bűnösök Megváltójára. Noha elismerik a törvény harmadik fajta használatát is, teszik ezt bizonyos fenntartásokkal, mivel azt vallják, hogy a hívők többé már nincsenek a törvény alatt. Szerintük a törvény harmadik fajta használata csak azért és addig szükséges, ameddig a hívők még mindig bűnösök: őket ellenőrzés alatt kell tartani a törvénnyel és bűneik állandóan növekvő tudatára kell őket ébreszteni. Nem meglepő tehát, hogy a törvénynek ez a harmadik fajta használata nem foglal el fontos helyet a rendszerükben. A törvénnyel rendszerint

csak az emberi nyomorúsággal kapcsolatosan foglalkoznak. A reformátusok teljességgel érvényre juttatják a törvény második féle használatát, tanítván, hogy „a törvény által van a bűnismeret”, s hogy a törvény a megváltás szükségességének tudatára ébreszt, de még nagyobb figyelmet szentelnek a törvénynek a megszentelődés tantételével kapcsolatosan. Erősen meg vannak arról győződve, hogy a hívők még mindig a törvény alatt vannak a háládatosság és az élet szabályaként. Ezért a Heidelbergi Káté nem kevesebb, mint tizenegy Úrnapját szentel a törvény elemzésének, s azon belül is a harmadik részének, ami a hálával foglalkozik.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Miért tekintik a római katolikusok az egyházat a kegyelem legfőbb eszközének? Mi adhat számot arról, hogy elhanyagolják az Igét, mint a kegyelem eszközét? Miért nem tisztelik a mítikusok a kegyelem eszközeit? Mi különbözteti meg az Igét és sákramentumokat, mint a kegyelem eszközeit az összes többitől? Helyes-e azt mondani, hogy ezek csak az Egyházban szolgáltatnak ki és nem az új élet keletkeztetésére, hanem megerősítésére szolgálnak? Vajon az Ige csak a kegyelem eszközeként használatos? Miben különbözik egymástól a törvény és az evangélium, mint az Ige két különböző összetevője?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 483-505. oldal, Hodge, *Syst. Theol.* III. kötet 466-486. oldal, Shedd, *Dogm. Theol*. II. kötet 561-563. oldal, Vos, *Geref. Dogm. V. de Genademiddelen*, 1-11. oldal, McPherson, *Chr. Dogm.* 422-427. oldal, Dick, *Lect. On Theology*, 447-458. oldal, Piéper, *Christl. Dogm.* III. kötet 121-296. oldal, Valentine, *Chr. Theol*. II. kötet, 282-292. oldal, Müller, *Chr. Dogm.* 441-484. oldal, Raymond, *Syst. Theol.* III. kötet 243-255. oldal, Drummond, *Studies in Chr. Doct.* 399-403. oldal.

III. A sákramentumok általánosságban

A. Összefüggés az Ige és a sákramentumok között

A római katolikus egyháztól eltérően a reformáció egyházai Isten Igéjének elsőségét hangsúlyozzák ki. Miközben az előbbi abból a feltevésből indul ki, hogy a sákramentumok tartalmaznak minden szükségeset a bűnösök üdvözítéséhez, s nem kell azokat magyarázni, így meglehetősen feleslegessé teszi az Igét a kegyelem eszközeként, az utóbbi az Igét abszolút szükségesnek tekinti, s pusztán csak azt a kérdést teszi fel, hogy miért kell hozzáadni a sákramentumokat. Egyes lutheránusok azt állítják, hogy a sákramentumok egyfajta speciális, az Ige által kimunkálttól eltérő kegyelmet közvetítenek. Ezt a reformátusok csaknem egyetemesen tagadják, néhány skót teológus és Dr. Kuyper alkotják a kivételeket a szabályhoz. Ők arra a tényre mutatnak rá, hogy Isten oly módon teremtette meg az embert, hogy ismereteket különösen a látás és a hallás érzékszervei útján szerez. Az Ige a fülhöz igazított, a sákramentumok pedig a szemhez. S mivel a szem érzékenyebb, mint a fül, mondhatjuk, hogy Isten, hozzáadván a sákramentumokat az Igéhez, a bűnös ember segítségére siet. A fülnek címzett igazság az Igében jelképesen van ábrázolva a sákramentumokban a szem számára. Észben kell azonban tartani, hogy miközben az Ige létezhet és teljes a sákramentumok nélkül, a sákramentumok sohasem teljesek az Ige nélkül. Vannak hasonlósági és vannak különbözőségi pontok az Ige és a sákramentumok között.

1. A HASONLÓSÁGI PONTOK. Megegyeznek: (a) a szerzőjükben, mivel mindkettőt Isten alapította, mint a kegyelem eszközeit; (b) tartalmukban, mert Krisztus a központi tartalma úgy az egyiknek, mint a másiknak; és (c) a módszerben, melyben a tartalma alkalmazásra kerül, nevezetesen hit által. Ez az egyetlen módja annak, hogy a bűnös részesülhessen az Ige és a sákramentumok által kínált kegyelemből.

2. A KÜLÖNBÖZŐSÉGI PONTOK. Különböznek: (a) szükségességükben, az Ige nélkülözhetetlen, míg a sákramentumok nem; (b) céljukban, mivel az Ige a hit *létrehozására* és megerősítésére adatott, míg a sákramentumok csak a hit erősítésére; és (c) kiterjedésükben, mivel az Ige az egész világot bejárja, míg a sákramentumok csak azoknak szolgáltatnak ki, akik az Egyházban vannak.

B. A „sákramentum” szó eredete és jelentése

A „sákramentum” szó nem található meg a Szentírásban. A latin *sacramentum* szóból származik, mely eredetileg azt a pénzösszeget jelentette, melyet a két fél letétbe helyezett a peres ügyek során. A bírósági döntés után a győztes visszakapta a letétjét, míg a vesztes elveszítette a magáét. Látszólag ezt hívták *sacramentum*-nak, mivel egyfajta engesztelő áldozatnak szánták az isteneknek. Az átmenet a szó keresztény jelentéséhez valószínűleg keresendő (a) a kifejezés katonai használatában, melyben azt az esküt jelentette, mellyel a katona ünnepélyesen engedelmességet esküdött a parancsnokának, mivel a keresztségben a keresztyén engedelmességet esküszik az Urának; és (b) a specifikusan vallásos értelemben, melyet akkor nyert, mikor a Vulgata felhasználta a görög *musterion* szó fordításaként. Lehet, hogy ezt a görög szót használták a sákramentumokhoz, mivel halványan emlékeztetnek a görög vallás egyes misztériumaira. A korai Egyházban a „sákramentum” szó először a sokféle tantétel és rendelet megjelölésére szolgált. Pontosan ezen okból egyesek tiltakoztak a név ellen és inkább „jelekről”, „pecsétekről”, vagy „misztériumokról” beszélnek. Még a reformáció alatt és közvetlenül utána is sokan idegenkedtek a „sákramentum” névtől. Melanchton a „*signi*”-t használta, s mind Luther, mind Kálvin szükségesnek tartották felhívni a figyelmet a tényre, hogy a „sákramentum” szó nem használatos a teológiában eredeti jelentésében. Ám a tény, hogy a szó nem található meg a Szentírásban és nem használatos eredeti értelmében, mikor a Jézus által elrendelt szertartásokra

alkalmazzák, nem kell, hogy megrettentsen minket, mivel a használat gyakorta határozza meg a szó jelentését. A következő meghatározás adható a sákramentumra: *A sákramentum egy szent szertartás, melyet Krisztus rendelt el, melyben Istennek a Krisztusban adott kegyelme érzékelhető jelei, valamint a kegyelmi szövetség előnyei kiábrázoltatnak, elpecsételtetnek, s alkalmaztatnak a hívőkre, akik viszont benne fejezik ki hitüket és Istenhez való hűségüket*.

C. A sákramentumok alkotórészei

Három alkotórészt kell megkülönböztetni a sákramentumokban:

1. A KÜLSŐLEGES, VAGY LÁTHATÓ JELET. A sákramentumok mindegyike tartalmaz egy anyagi elemet, mely felfogható az érzékszervek számára. Lazább értelemben néha ezt nevezik sákramentumnak. A szó szoros értelmében azonban a fogalom átfogóbb, és jelenti mind a jelet, mind azt, amit jelez. A félreértések elkerülése végett ezt az eltérő használatot észben kell tartani. Ez megmagyarázza, hogy miképpen mondható, hogy egy hitetlen megkapja, de mégsem kapja meg a sákramentumot. Nem kapja meg a szó teljes értelmében. A sákramentum külső anyaga nemcsak azokat az alkotórészeket tartalmazza, amiket használnak, nevezetesen a vizet, a kenyeret és a bort, hanem a szent szertartást is, azt, amelyet ezekkel az alkotóelemekkel végeznek. Ebből a külső nézőpontból nevezi a Biblia a sákramentumokat jeleknek és pecsételeknek, 1Móz9:12-13, 17:11, Rm4:11.

2. A JELZETT ÉS ELPECSÉTELT BELSŐ LELKI KEGYELMET. A jelek és pecsétek előfeltételeznek valamit, amit jelölnek és elpecsételnek, s amit rendszerint a sákramentum *materia interna*-jának neveznek. Ezt a Szentírás változatosan jelzi, mint kegyelmi szövetséget, 1Móz9:12-13, 17:11, mint a hit igazságát, Rm4:11, mint bűnbocsánatot, Mk1:4, Mt26:28, mint hitet és megtérést, Mk1:4, 16:16, mint a Krisztussal való közösséget az Ő halálában és feltámadásában, Rm6:3, és így tovább. Röviden szólva mondható, hogy ez Krisztusból és az Ő összes lelki gazdagságából áll. A római katolikusok ezt a megszentelő kegyelemben találják meg, mely hozzáadódik az emberi természethez, lehetővé téve a számára a jócselekedeteket és a felemelkedést a *visio Dei* (Isten meglátásának) magasságába. A sákramentumok nem pusztán az általános igazságot jelölik, hanem a nekünk adott és az általunk elfogadott ígéreteket is, s hitünk megerősítésére szolgálnak ezeknek az ígéreteknek a beteljesedése vonatkozásában, 1Móz17:1-4, 2Móz12:13, Rm4:11-13. Ezek láthatóan mutatják be és mélyítik el a tudatát a szövetség lelki áldásainak, bűneink eltörlésének, s részesedésünket abban az életben, mely Krisztusban van, Mt3:11, Mk1:4-5, 1Kor10:2-3,16-17, Rm2:28-29, 6:3-4, Gal3:27. Jelekként és pecsétekként ezek a kegyelem eszközei, azaz a Szentlélek által a szívben kimunkált belső kegyelem megerősítői.

3. A SZENTSÉGI EGYSÉG A JEL ÉS AKÖZÖTT, AMIT JELÖL. Ezt rendszerint *forma sacramenti*-nek nevezik, (a *forma* itt esszenciát jelent), mivel pontosan az a viszony alkotja a sákramentum lényegét, ami a jel, valamint az általa jelölt dolog között fennáll. A református nézet szerint ez (a) nem *fizikai*, ahogyan a római katolikusok állítják, mintha a jelzett dolog benne foglaltatna a jelben, s a *materia externa* vétele szükségszerűen magával hozná a *materia interna*-ból való részesülést is, (b) *nem is helyi*, mint ahogyan a lutheránusok ábrázolják, mintha a jel, valamint az általa jelzett dolog ugyanabban a térben lennének jelen, így mind a hívők, mind a hitetlenek a teljes sákramentumot kapnák, mikor veszik a jelet, (c) hanem *lelki*, vagy ahogyan Turretin fejezi ki, *viszonylagos* és *erkölcsi*, azaz mikor hittel vesszük a sákramentumot, ahhoz Isten kegyelme társul. Eszerint a nézet szerint a külső jel a Szentlélek által használt eszközzé válik az isteni kegyelem közlése során. A szoros kapcsolat a jel és az általa jelzett dolog között megmagyarázza annak használatát, amit rendszerint „szakramentális nyelvezetnek” neveznek, melyben a jel kerül a jelzett dolog helyére, és fordítva, 1Móz17:10, Csel22:16, 1Kor5:7.

D. A sákramentumok szükségessége

A római katolikusok azt vallják, hogy a keresztség mindenki számára abszolút szükséges az üdvösséghez, s hogy a penitencia sákramentuma úgyszintén szükséges azoknak, akik halálos bűnöket követtek el a keresztség után, de a bérmálás, az oltáriszentség, és az utolsó kenet csak abban az értelemben szükségesek, hogy megparancsoltattak és rendkívül hasznosak. A protestánsok viszont azt tanítják, hogy sákramentumok nem abszolút szükségesek az üdvösséghez, hanem csak az isteni elrendelésre való tekintettel kötelezőek. Használatuk szándékos elhanyagolása lelki elszegényedéshez vezet és romboló tendenciával jár ugyanúgy, mint az Istennel szembeni szándékos és kitartó engedetlenség. Az, hogy a sákramentumok nem abszolút szükségesek az üdvösséghez, következik (1) az evangélium korának szabad lelki jellegéből, amelyben Isten nem köti az Ő kegyelmét bizonyos külső formák használatához, Jn4:21,23 Lk18:14; (2) a tényből, hogy a Szentírás csak a hitet említi, mint közreműködő feltételt az üdvösséghez, Jn5:24, 6:29, 3:36, Csel16:31; (3) a tényből, hogy nem a sákramentumokból származik a hit hanem előfeltételezik azt, s ott szolgáltatnak ki, ahol hitet feltételeznek, Csel2:41, 16:14-15,30,33, 1Kor11:23-32; és (4) a tényből, hogy sokan ténylegesen üdvösségre jutottak a sákramentumok használata nélkül. Gondoljunk csak az Ábrahám előtti hívőkre, vagy a bűnbánó latorra a kereszten.

E. Az ó- és újszövetségi sákramentumok összehasonlítása

1. LÉNYEGI EGYSÉGÜK. Róma azt állítja, hogy *lényegi* különbség áll fenn az Ó- és az Újszövetség sákramentumai között. Azt vallja, hogy miképpen az Ószövetség egész rituáléja, úgy a sákramentumai is pusztán előképek voltak. Az általuk kimunkált megszentelődés nem belső volt, hanem pusztán jogi, s előképe volt annak a kegyelemnek, amivel az ember a jövőben felruháztatott Krisztus szenvedéseinek következtében. Ez nem jelenti azt, hogy semmiféle belső kegyelem sem társult a használatukhoz, hanem egyszerűen csak azt, hogy ezt nem befolyásolták a sákramentumok, amiképpen az újszövetségi korban van. Ezeknek nem volt objektív hatékonyságuk, nem szentelték meg az átvevőt *ex opere operato*, hanem csak *ex opere operantis*, azaz a hit és a kegyesség által, melyekkel az illető vette ezeket. Mivel e sákramentumok által előképekben bemutatott kegyelem teljes megvalósulása Krisztus eljövetelétől függött, az ószövetségi szentek a *Limbus Patrum*-ba kerültek, míg Krisztus ki nem vezette őket onnan. Ténykérdés azonban, hogy nincs *lényegi* különbség az Ó-, és az Újszövetség sákramentumai között. Ezt a következő megfontolások támasztják alá: (a) az 1Kor10:1-4-ben Pál azokat a dolgokat tulajdonítja az ószövetségi Egyháznak, amik lényegiek az Újszövetség sákramentumaiban; (b) a Rm4:11-ben Ábrahám körülmetélkedéséről a hit igazságának pecsétjeként beszél; és (c) annak ténynek a fényében, hogy ugyanazokat a lelki valóságokat ábrázolják, a két korszak sákramentumainak nevei felváltva használatosak: a körülmetélkedés és a húsvét az újszövetségi Egyháznak tulajdoníttatik, 1Kor5:7, Kol2:11, míg a keresztség és az úrvacsora az ószövetségi Egyháznak, 1Kor10:1-4.

2. FORMÁLIS KÜLÖNBSÉGEIK. Dacára a két szövetség sákramentumai lényegi egységének, van közöttük néhány eltérés. (a) Izraelben a sákramentumoknak nemzeti összetevőjük is volt a lelki jelentőségük mellett, a kegyelmi szövetség jeleiként és pecsétjeiként. (b) A sákramentumok mellett Izraelnek sok más jelképes szertartása is volt , például az áldozatok és a megtisztulások, melyek mindent összevéve megegyeztek a sákramentumaikkal, míg az Újszövetség sákramentumai teljességgel egyedülállóak. (c) Az Ószövetség sákramentumai Krisztusra mutattak előre, így annak a kegyelemnek a pecsétjei voltak, amit még ki kellett érdemelni, míg az Újszövetség sákramentumai visszamutatnak Krisztusra és az Ő elvégzett megváltói áldozatára. (d) Összhangban az egész ószövetségi korszakkal, az ószövetségi

sákramentumok használatához az isteni kegyelem kisebb társult mértéke tartozott, mint amennyit most kapunk az Újszövetség sákramentumainak hittel való vétele során.

F. A sákramentumok száma

1. AZ ÓSZÖVETSÉGBEN. Az ószövetségi korszakban két sákramentum létezett, nevezetesen a körülmetélkedés és a húsvét. Egyes református teológusok azon a véleményen voltak, hogy a körülmetélkedés Izraeltől eredt, s ettől az ókori szövetségi néptől került más nemzetekhez. Manapság azonban teljesen világos, hogy ez tarthatatlan álláspont. Az egyiptomi papokat a legkorábbi időktől kezdve körülmetélték. Sőt, a körülmetélkedést megtaláljuk sok ázsiai, afrikai, sőt még ausztráliai nemzetnél is, s nagyon valószínűtlen, hogy mindenhová Izraelből került volna. Ugyanakkor csak Izraelnél vált a kegyelmi szövetség sákramentumává. Az ószövetségi korhoz tartozóként a véres áldozat jelképezte a bűn bűnösségének és szennyezésének eltörlését és az emberek kötelezését arra, hogy engedjék, hogy Isten kegyelmének alapeleme átjárja egész életüket. A húsvét szintén egy véres áldozat volt. Az izraeliták megmenekültek az Egyiptomot sújtó csapástól a helyettesítő áldozat által, ami előképe volt Krisztusnak, Jn1:29.36, 1Kor5:7. A megmenekült család megette a levágott bárányt, jelképezvén a hit alkalmazott cselekedetét, nagyon hasonlóan az úrvacsorai kenyér elfogyasztásához.

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN. Az Újszövetség Egyházának szintén két sákramentuma van, nevezetesen a keresztség és az úrvacsora. Összhangban az új korszak egészével, ezek vér nélküli sákramentumok. Ugyanakkor ugyanazokat a lelki áldásokat jelképezik, amelyeket a körülmetélkedés és a húsvét jeleztek az ószövetségi korszakban. A római katolikus egyház megnövelte a sákramentumok számát hétre egy teljesen alaptalan módszerrel. A Krisztus által alapított kettőhöz hozzátették a bérmálást, a gyónást, az egyházi rendet, a házasságot és az utolsó kenetet. Megpróbál bibliai alapokat keresni a bérmáláshoz a Csel8:17-ben, 14:22-ben, 19:6-ban, Zsid6:2-ben, a gyónáshoz a Jak5:16-ban, az egyházi rendhez az 1Tim4:14-ben, 2Tim1:6-ban, a házassághoz az Ef5:32-ben, s az utolsó kenethez a Mk6:13-ban, Jak5:14-ben. Eme sákramentumok mindegyikéről azt feltételezik, hogy a megszentelődés általános kegyelme mellett még speciális szakramentális kegyelmet is adnak, ami más és más az egyes sákramentumokban. A sákramentumoknak ez a megsokasodása nehézségeket okozott a római egyházban. Általánosan elismerik, hogy a sákramentumoknak, ahhoz, hogy érvényesek legyenek, Krisztus által megalapítottaknak kell lenniük, Krisztus azonban csak kettőt alapított Következésképpen a többi nem sákramentum, vagy a megalapítás jogát az apostoloknak is meg kell adni. A trenti zsinat előtt nagyon sokan állították, hogy a többit Krisztus nem közvetlenül, hanem az apostolokon keresztül alapította. A trenti zsinat azonban vakmerően kimondta, hogy mind a hetet Maga Krisztus alapította, így lehetetlen feladat elé állította a saját egyházának teológiáját. Ez egy olyan dolog, amit a római katolikusnak az egyház bizonyságtételének alapján kell elfogadnia, azonban nem bizonyítható.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Vajon a *mysterion* kifejezésnek ugyanaz a jelentése az Újszövetségben, mint ami a misztériumvallásokban? Vajon az Újszövetségnek a sákramentumokkal kapcsolatos tanításait a misztériumvallásoktól kölcsönözték, amiképpen azt az Újszövetség kritikájának kortárs iskolája állítja? Vajon helyes ennek az iskolának az állítása, miszerint Pál úgy mutatja be a sákramentumokat, mint *ex opere operato* hatékonyakat? Miért beszélnek szívesebben a lutheránusok a sákramentumokról, mint *szertartásokról* és *cselekedetekről*, mint *jelekről*? Mit értenek ők a sákramentumok *materia coelestis*-e alatt? Mi az *intenció* római katolikus tantételének jelentése a sákramentumok kiszolgáltatásával kapcsolatban? Milyen negatív követelményt tart Róma szükségesnek a sákramentumok átvevőjében? Helyes dolog a jel és az általa jelzett dolog közötti viszonyt *unio sacramentalis*-ként leírni? Mi alkotja a *gratia sacramentalis*-t a római katolikus egyház hét sákramentumának mindegyikében?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 483-542. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. de Sacramentis*, 3-96. oldal, Hodge, *Syst. Theol*. III. kötet 466-526. oldal, Vos, *Geref. Dogm. V. De Genademiddelen*, 1-35. oldal,

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 727-757. oldal, McPherson, *Chr. Dogm.* 422-431. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol.* 419-450. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.* 504-540. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* II. kötet 278-305. oldal, Piéper, *Christ. Dogm.* III. kötet 121-296. oldal, Kaftan, *Dogm.* 625-636. oldal, Pope, *Chr. Theol.* III. kötet 294-310. oldal, Miley, *Syst. Theol.* II. kötet 389-395. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.* 305-314. oldal, Moehler, *Symbolism*, 202-218. oldal, Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, 309-315. oldal, Bannerman, *The Church,* II. kötet 1-41. oldal, Macleod, *The Ministry and the Sacraments of the Church of Scotland*, 198-227. oldal, Candish, *The Sacraments*, 11-44. oldal, Burgess, *The Protestant Faith*, 180-198. oldal.

IV. A keresztyén keresztség

A. A keresztyén keresztség analógiái

1. A POGÁNY VILÁGBAN. A keresztség nem valamiféle teljességgel új dolog volt Jézus napjaiban. Az egyiptomiaknak, a perzsáknak, és a hinduknak egyaránt megvoltak a vallási megtisztulásaik. Ezek még nyilvánvalóbbak voltak a görög és a római vallásban. Időnként tengeri fürdőzés formáját öltötték, időnként meghintéssel hajtották végre. Tertullianus mondja, hogy bizonyos esetekben az újjászületés elképzelése összekapcsolódott ezekkel a tisztálkodásokkal. Sok kortárs tanító vallja, hogy a keresztyén keresztség, különösen ahogyan Pál tanította, a misztériumvallások hasonló szertartásaiból ered, de az efféle származtatásnak még a látszata sem hasonlít. Bár a beavatási szertartás a misztériumvallásokban magában foglalja a kérdéses istenség elismerését, nyoma sincs a valamelyik istenség nevében való keresztségnek. S arra sincs semmiféle bizonyíték, hogy az isteni *pneuma* befolyása, amely szembetűnőbb a misztériumvallásokban, valaha is kapcsolódott a tisztálkodás szertartásához. Sőt, a halál és a feltámadás elképzelése, amit Pál összekapcsolt a keresztséggel, egyáltalában nincs meg a misztériumszertartásban. S végül, a *taurobolium* formája, melyet a felemlíthető legszembetűnőbb analógiának feltételeznek, olyannyira idegen az Újszövetség szertartásától, hogy az utóbbi származtatása az előbbiből a végtelenségig nevetséges. Ezeknek a pogány tisztálkodásoknak nagyon kevés közös dolguk van, még a külső formájukban is, a mi keresztségünkkel. Sőt, jól megalapozott tény, hogy a misztériumvallások nem jelentek meg a Római Birodalomban Pál napjai előtt.

2. A ZSIDÓK KÖZÖTT. A zsidóknak sok ceremoniális megtisztulásuk és mosakodásuk volt, de ezeknek nem volt szakramentális jellege, így nem voltak a szövetség jelei és pecsétjei. A prozeliták úgynevezett keresztsége már jobban hasonlított a keresztyén keresztségre. Mikor a pogányokat befogadták Izraelbe, körülmetélték őket, s legalábbis a későbbi időszakban, be is merítették. Hosszasan vitatott kérdés volt, hogy vajon ez a szokás divatban volt-e már Jeruzsálem lerombolása előtt, de Schuerer megmutatta a Misna meggyőző idézésével, hogy igen. A Wall által a *History of Infant Baptism* (A csecsemőkeresztség története) című művében idézett zsidó hatóságok szerint ezt a keresztséget két, vagy három tanú jelenlétében kellett kiszolgáltatni. A megkeresztelt gyermekek szülei, ha azelőtt születtek, mielőtt a szertartást kiszolgáltatták, szintén meg lettek keresztelve az apa kérésére, ha nem voltak túlkorosak (a fiúk 13, a lányok 12 évesek), de ha igen, akkor csak a saját kérésükre. Azokat a gyermekeket, akik a szülő, vagy szülők keresztsége után születtek, tisztának tekintették, így nekik nem volt szükségük a keresztségre. Úgy látszik azonban, hogy ez a keresztség pusztán egyfajta rituális mosakodás volt, a többi tisztálkodásokhoz hasonlóan. Néha mondják, hogy János keresztsége a prozelitáknak eme keresztségéből származott, de nyilvánvaló, hogy nem ez a helyzet. Bármiféle történelmi viszony is állott fenn a kettő között, egészen világos, hogy János keresztsége bővelkedett új és több lelki jelentésben Lambert helyesen mondja, mikor a zsidó megtisztulásról beszél: „Ezeknek a célja a ceremoniális beszennyeződés eltávolításával az ember helyreállítása volt normál helyzetébe a zsidó társadalom osztályaiban; János keresztsége viszont segített átlépni azoknak, akik alávetették magukat egy mindenestől új szférába – az Isten közeledő országára való határozott felkészülés szférájába. A különbség azonban mindenekelőtt abban rejlik, hogy a János keresztségét soha nem lehetett puszta ceremóniának tekinteni: mindig is csak úgy vibrált az erkölcsi jelentéstől. A szív megtisztítása a bűntől nemcsak előfeltétele volt, hanem állandó szándéka és célja. S szigorú és éles prédikálásával, ami mellé társult, János visszatartotta attól, hogy lesüllyedjen a puszta *opus operatum* szintjére, ami egyébként bekövetkezett volna”.[362]

[362] *The Sacraments in the New Testament*, 57. oldal

A másik megfontolásra érdemes kérdés János és Jézus keresztségének viszonya. A római katolikus egyház a tridenti zsinat kánonjaiban megátkozza azt, aki azt mondja, hogy János keresztsége a hatékonyságát tekintve Jézusével volt egyenlő, s úgy tekinti az Ószövetség sákramentumaival egyetemben, mint pusztán előképet. A zsinat azt állítja, hogy azok, akik a János keresztségével kereszteltettek meg, nem kaptak tényleges keresztelési kegyelmet, s egy későbbi időpontban újra kereszteltettek, vagy helyesebben szólva először kereszteltettek meg keresztyén módon. A régebbi lutheránus teológusok azt vallották, hogy a kettő azonos volt *céljukat* és *hatékonyságukat* illetően, míg néhányan a későbbiek közül elvetették azt, amit a teljes és lényegi azonosságnak tekintettek. Valami hasonló mondható a református teológusokról. A régebbi teológusok általában azonosították a két keresztséget, míg az utóbbi idők teológusai felfigyeltek bizonyos különbségekre. János látszólag maga is felhívja a figyelmet egy eltérésre a Mt3:11-ben. Egyesek a lényegi eltérés bizonyítékát vélték felfedezni a Csel19:1-6-ban, amely szerintük azt az esetet jegyzi, fel, mikor néhány János által megkereszteltet újrakereszteltek. Ez az értelmezés azonban kétségeket ébreszt. Látszólag helyes lehet azt mondani, hogy a kettő *lényegileg* azonos, bár néhány ponton eltérnek. János keresztségét a keresztyén keresztséghez hasonlóan (a) Maga Isten alapította, Mt21.25, Jn1:33; (b) kapcsolódott egy radikális életváltozáshoz, Lk1:1-17, Jn1:20-30; (c) szakramentális viszonyban állt a bűnbocsánattal, Mt3:7-8, Mk1:4, Lk3:3 (v. ö. Csel2:28); és (d) ugyanazt az anyagi elemet alkalmazta, nevezetesen a vizet. Ugyanakkor volt néhány különbség is: (a) János keresztsége még mindig az ószövetségi korszakhoz tartozott, s mint ilyen, Krisztusra mutatott előre; (b) összhangban a törvény korszakával általánosságban, a megtérés szükségességét emelte ki, bár nem teljesen a hit kizárásával;(c) csak a zsidók számára volt szánva, tehát inkább az Ószövetség partikularizmusát, mintsem az Újszövetség univerzalizmusát jelképezte; és (d) mivel a Szentlélek még nem töltetett ki pünkösdi teljességben, így még nem kísérte a lelki ajándékok oly hatalmas mértéke, mint a későbbi keresztyén keresztséget.

B. A keresztyén keresztség megalapítása

1. ISTENI TEKINTÉLLYEL ALAPÍTTATOTT. A keresztséget Krisztus alapította, miután befejezte az engesztelés munkáját és ezt az Atya elfogadta a feltámadásban. Érdemes megjegyezni, hogy a nagy küldetéshez ezt mondta előszó gyanánt: „Nékem adatott minden hatalom mennyen és földön". Felöltözvén a közbenjárói tekintély teljességét, Ő rendelte el a keresztyén keresztséget és tette azt kötelezővé minden soron következő generáció számára. A nagy küldetést az alábbi módon fogalmazta meg: „Elmenvén azért, tegyetek tanítványokká minden népeket [mert minden nemzet az Én alattvalómmá vált], megkeresztelvén őket az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevében, Tanítván őket, hogy megtartsák mindazt, a mit én parancsoltam néktek", Mt28:19-20. Azaz, a következő elemek világosan látszanak ebben a nagyon határozott parancsban: (a) A tanítványoknak el kellett menniük az egész világra és hirdetniük kellett az evangéliumot minden népnek azért, hogy megtérésre, és Jézusnak, mint a megígért Megváltónak az elfogadására vezessék őket. (b) Azokat, akik hit által elfogadták Krisztust, meg kellett keresztelni a hármas Isten nevében, annak a ténynek a jeleként és pecsétjeként, hogy új kapcsolatba léptek Istennel, ezért Isten országa törvényeinek megfelelő életet kell élniük. (c) Őket be kellett hozni az Ige szolgálata alá, ami nemcsak egyszerűen mint a jó hír bejelentése volt, hanem mint az új szövetség titkainak, előjogainak és kötelezettségeinek magyarázása is. S a tanítványok buzdítására Jézus hozzáteszi: „ímé én [aki felruháztattam az ennek a parancsnak a kiadásához szükséges tekintéllyel] ti veletek vagyok minden napon a világ végezetéig".

2. A KERESZTELÉSI FORMULA. Az apostolok specifikus utasítást kaptak, hogy *eis to onoma tou patros kai tou huiou kai tou hagiou pneumatos* (az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében) kereszteljenek. A Vulgata az első szavakat „*eis to onoma*" latinra az „in nomine" (nevében) kifejezéssel fordította, s ezt a fordítást követte Luther is az „im namen" kifejezéssel. A szavaknak

tehát „a hármas Isten nevében” jelentést adták. Robertson ezt adja meg a jelentésüknek a *Grammar of the Greek New Testament* (A görög Újszövetség nyelvtana) című művében, 649. oldal, de elmulasztja bármiféleképpen is bizonyítani. A tény az, hogy ez az értelmezés exegetikailag tarthatatlan. A „-nak, -nek a tekintélyével” elképzelést fejezi ki az *en toi onomati*, vagy a rövidebb *en onomati* kifejezés, Mt21:9, Mk16:17, Lk10:17, Jn14:26, Csel3:6, 9:27, stb. Az *eis* elöljárószó (-ba, -be) inkább a véget jelzi, így fordítható „viszonyban –hoz, -hez, -höz”, vagy „a valakibe vetett hit gyakorlásába és őszinte engedelmességben valakihez”. Meglehetősen összhangban van ezzel az, amit Allen mond Máté evangéliumának kommentárjában: „A megkeresztelt személyt jelképesen bevezették ’Krisztus nevébe’, azaz, az Ő tanítványává lett, azaz, szövetséges kapcsolatba és közösségbe lépett Vele”. Ezt a jelentést adta Thayer, Robinson és alapjában véve Cremer-Kögel és Baljon is a lexikonjaikban. Ezt fogadták el a kommentátorok is, például Meyer, Alford, Allen, Bruce, Grosheide, és Van Leeuwen. A kifejezés eme értelmezését teljességgel alátámasztják az olyan párhuzamos kifejezések, mint az *eis tou Mousen*, 1Kor10:2, *eis to onoma Paulou*, 1Kor1:13, *eis hen soma,* 1Kor12:13 és az *eis Christon*, Rm6:3, Gal3:27. Dr. Kuyper ezt a pontot érintő érvelése megtalálható az *Uit het Woord, Eerste Serie, Eerste Bundel*-ben.[363] Úgy látszik, az *eis* elöljárószót a „névre”, vagy „névhez” (azaz, a „viszonyban a névvel) módon kell fordítanunk. Az *onoma* (név) szó a héber *sém* értelmében használatos mindazon minőségek jelzőjeként, melyek által Isten megismerteti Magát, s ami annak teljes összességét alkotja, ami Ő az imádói számára. Deissman a *Bible Studies*[364] (*Bibliai tanulmányok*) az *onoma* szó eme konkrét használatának érdekes példáira utal a papirusztekercseken. Ennek fényében értelmezve a keresztelési formula azt jelzi, hogy a keresztség által (azaz azáltal, ami a keresztséggel jelképezett) a keresztelt speciális viszonyba kerül az isteni önkijelentéssel, vagy Istennel úgy, amiképpen Ő kijelentette Magát, valamint azt, hogy mi lesz Ő a népe számára, egyidejűleg kötelessé válik eme kijelentés fényének megfelelően élni.

Nem szükséges feltételezni, hogy mikor Jézus ezeket a szavakat használta, Ő állandó formulának szánta őket a jövőre nézve. Ő csak az Általa alapított keresztség jellegét leírókként használta ezeket úgy, ahogyan hasonló kifejezések leírnak más keresztségeket, Csel19:3, 1Kor1:13, 10:2, 12:13. Néha mondják az olyan igehelyekre hivatkozva, mint a Csel2:38, 8:16, 10:48, 19:5, valamint a Rm6:3 és Gal3:27, hogy az apostolok nyilvánvalóan nem használták a trinitárius formulát. Ez azonban nem szükségszerűen értelemszerű, bár egészében véve lehetséges, mivel Jézusnak a nagy küldetésben mondott szavait nem egy formula előírásaként értelmezték. Az is lehetséges azonban, hogy a jelzett igeszakaszokban használt kifejezések egyes részletek kiemelésére szolgáltak az apostolok keresztelését illetően. Meg kell említeni, hogy az elöljárószavak különböznek. A Csel2:38 a keresztségről beszél *epi toi onomati Jesou Christou*, amely valószínűleg Jézusnak, mint Messiásnak a megvallásán alapuló keresztségre utal. A Csel10:48 szerint azok, akik jelen voltak Kornélius házában, megkeresztelteltettek *en onomati Jesou Christou*, jelezvén, hogy Jézus Krisztus tekintélye alapján kereszteltettek meg. Az összes többi igehely az *eis to onoma Jesou Christou* (vagy *tou kuriou Jesou*) keresztséget, illetve egyszerűen az *eis Christou* keresztséget említi. Ezek a kifejezések szolgálhatnak egyszerűen annak a ténynek a kihangsúlyozására, hogy a megkereszteltek speciális kapcsolatba léptek Jézus Krisztussal, Akit az apostolok prédikáltak, s így az Ő alattvalóivá váltak. Bármi is volt azonban a gyakorlat az apostoli korban, teljesen világos, hogy mikor később az Egyház a szükségét érezte egy formulának, nem találhatott jobbat a megalapítás szavainál. Ezt a formulát már használták, mikor a Didache-t (*A tizenkét apostol tanítása*) megírták (i. sz. 100).[365]

[363] 263. és azt követő oldalak
[364] 146. oldal
[365] V. ö. VII fejezet

C. A keresztség tantétele a történelemben

1. A REFORMÁCIÓ ELŐTT. A korai egyházatyák a keresztséget az Egyházba való beavatás szertartásának tartották, s rendszerint úgy tekintettek rá, mint ami szoros kapcsolatban áll a bűnbocsánattal, és az új élet közlésével. Egyesek kifejezéseik azt látszanak jelezni, hogy hittek a keresztelési újjászületésben. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy a felnőttek esetében nem tekintették a keresztséget hatékonynak a lelki beállítottságtól függetlenül, és nem tartották abszolút lényegesnek az új élet megkezdéséhez, hanem inkább úgy néztek rá, mint záró elemre a megújulás folyamatában. A csecsemőkeresztség már elterjedt volt Origenész és Tertullianus napjaiban, bár utóbbi nem helyeselte, a kapkodásra alapozván. Az általános vélemény az volt, hogy a keresztséget soha nem kell megismételni, de nem áll fenn nézetazonosság az eretnekek által kiszolgáltatott keresztséget illetően. Az idő múlásával azonban rögzített alapelvvé vált, hogy nem kereszteltek újra olyanokat, akiket a hármas Isten nevében kereszteltek meg. A keresztelés módja nem képezte vita tárgyát. A második századtól kezdve fokozatosan teret nyert az az elképzelés, miszerint a keresztelés többé-kevésbé mágikus módon működik. Látszólag még Ágoston is úgy fogta fel a keresztséget, mint *ex opere operato* működőt a gyermekek esetében. Ő a keresztséget abszolút szükségesnek tartotta és úgy vélekedett, hogy a meg nem keresztelt gyermekek elkárhoznak. Szerinte a keresztség megszünteti az eredendő bűnt, de nem törli el teljesen a természet romlottságát. A skolasztikusok először osztották Ágoston ama nézeteit, hogy a felnőttek esetében a keresztség előfeltételezi a hitet, de fokozatosan egy másik elképzelés kerekedett felül, miszerint a keresztség mindig *ex opere operato* hatékony. A szubjektív feltételek fontosságát minimalizálták. Azaz, a sákramentum jellegzetes római katolikus elképzelése nyert teret, mely szerint a keresztség az újjászületés és az Egyházban való beavatás sákramentuma. Tartalmazza azt a kegyelmet, amit kifejez és átruházza mindazokra, akik nem gördítenek akadályokat az útjába. Ezt a kegyelmet nagyon fontosnak tekintették, mivel (a) eltörölhetetlen jelet tesz a megkereszteltre, mint az Egyház tagjára, (b) megszabadít az eredendő bűn vétkétől, valamint a keresztségig elkövetett minden tényleges bűntől is, eltörli a bűn szennyezését, bár az érzéki vágy megmarad, s megszabadítja az embert mind az örökkévaló, mind a pozitív mulandó büntetésektől, (c) a megszentelő kegyelem és a hit, a remény és a szeretet természetfeletti erényeinek beömlesztésével kimunkálja a lelki megújulást; és (d) befogadja a megkereszteltet a szentek közösségébe, valamint a látható egyházba.

2. A REFORMÁCIÓ ÓTA. A lutheránus reformáció nem szabadította meg magát teljesen a sákramentumok római katolikus elképzelésétől. Luther nem tekintette a keresztvizet közönséges víznek, hanem olyan víznek, mely az Igén és annak benne rejlő isteni erején keresztül az élet kegyelmes vizévé, az újjászületés fürdőjévé vált. Az Ige eme isteni hatékonyságán keresztül okozza a sákramentum az újjászületést. A felnőttek esetében Luther a keresztség hatékonyságát a keresztelt hitétől tette függővé. Megértvén, hogy így nem gondolkodhat a gyermekek esetében, akik nem képesek a hitet gyakorolni, egy időben azt vallotta, hogy Isten az Ő megelőző kegyelmével kimunkálja a hitet az öntudatlan gyermekben, később azonban tudatlanságot mutatott ebben a dologban. A későbbi lutheránus teológusok megtartották a csecsemő-hit elképzelését a keresztség előfeltételeként, míg mások úgy fogták fel a keresztséget, mint ami azonnal hitet hoz létre. Ez egyes esetekben ahhoz az elképzeléshez vezetett, hogy a sákramentum *ex opere operato* működik. Az anabaptisták a csecsemőkeresztség jogosságának tagadásával vágták ketté Luther gordiuszi csomóját. Ragaszkodtak hozzá, hogy mindenkit megkereszteljenek, aki a sákramentumban kiskorában részesült és közéjük szeretett volna tartozni, s nem újrakeresztelésnek tekintették ezt, hanem az első valódi keresztelésnek. Közöttük a gyermekeknek nem volt helyük az Egyházban. Kálvin és a református teológusok abból indultak ki, hogy a keresztség a hívők számára alapíttatott, s nem kimunkálja, hanem megerősíti az új életet. Természetesen szembekerültek a kérdéssel, hogy a csecsemők miképpen tekinthetők hívőknek, s miképpen erősíthetőek meg lelkileg, látván, hogy ők még nem képesek hitet gyakorolni. Egyesek

egyszerűen rámutattak, hogy a hívő szülők gyermekei a szövetség tagjaiként születnek, s így Isten ígéreteinek, közötte az újjászületés ígéretének is örökösei, s hogy a keresztség lelki hatékonysága nem korlátozódik a kiszolgáltatásának idejére, hanem az egész életen át hatékony. A Belga Hitvallás szintén ezt az elképzelést fejezi ki az alábbi szavakkal: „Ám a keresztség nemcsak addig használ, amíg a víz ránk árad és rajtunk marad, hanem életünk egész idejére kihat".[366] Mások túlléptek ezen a ponton, és azt vallották, hogy a szövetség gyermekeit *feltételezetten* újjászületetteknek kell tekinteni. Ez nem egyezik meg annak kimondásával, hogy ők valamennyien újjászületettek, mikor megkeresztelik őket, hanem azt jelenti, hogy újjászületetteknek vannak feltételezve, amíg az életvitelük nem bizonyítja az ellenkezőjét. Voltak aztán néhányan, akik a keresztséget nem tekintették többnek, mint egy külső szövetség jelének. A szociniánusok, arminiánusok, anabaptisták és racionalisták befolyása alatt meglehetősen szokásossá vált, hogy sokfelé a tagadják a keresztséget, mint az isteni kegyelem pecsétjét és pusztán csak hitvallási cselekedetnek tekintik az ember részéről. Napjainkban sok hitvalló keresztény teljességgel elveszítette a keresztség lelki jelentőségének tudatát. Pusztán formalitássá vált.

D. A keresztelés megfelelő módja

A baptisták nézete eltér a keresztyén világ többi részéről abban, hogy a bemerítés, vagy víz alá merülés, s az azt követő kiemelkedés az egyetlen helyes módja a keresztelésnek, s hogy ez a mód abszolút lényegi a keresztség számára, mivel ennek a szertartásnak Jézus Krisztus halálát és feltámadását, valamint a megkeresztelt soron következő halálát és Vele való feltámadását kell jelképeznie. Két kérdés merül fel tehát és ezeket a legjobb az alábbi sorrendben tárgyalni: (1) Mi a lényegi dolog a keresztség szimbolizmusában? (2) Vajon a bemerítkezés a keresztség egyetlen helyes módja? Ez a sorrend azért jobb, mert az első kérdés a fontosabb a kettő közül, s mert a második kérdésre adott válasz részben az első kérdésre adottól függ.

1. MI A LÉNYEGI DOLOG A KERESZTSÉG SZIMBOLIZMUSÁBAN? A baptisták szerint a bemerítkezés, amit a kiemelkedés követ, a lényegi dolog a keresztség szimbolizmusában. Ennek feladása, mondják, egyenlő magának a keresztségnek a feladásával. A valódi keresztelési eszme, mondják, a víz alá merülésben és az abból való kiemelkedésben fejeződik ki. Az, hogy ez a bemerülés természetesen magában foglal bizonyos fajta mosakodást, vagy megtisztulást, az csak teljesen véletlen. A keresztség akkor is keresztség lenne, ha valaki olyasmibe merülne el, aminek tisztító tulajdonságai is vannak. Véleményüket a Mk10:38-39, Lk12:50, Rm6:3-4, Kol2:12-e alapozzák. Az első két igeszakasz azonban pusztán csak azt az elképzelést fejezi ki, hogy Krisztust elborítják az Ő ezután következő szenvedései, s egyáltalában nem beszélnek a keresztség sákramentumáról. A második kettő az egyetlenek, melyeknek van valami közük a dologhoz, ám még ezek sem lényegiek, mert nem beszélnek közvetlenül semmiféle vízkeresztségről, hanem az általuk kiábrázolt lelki keresztségről. Ezek az újjászületést ábrázolják ki a meghaló, majd feltámadó alakján keresztül. Természetesen teljesen nyilvánvaló, hogy nem beszélnek a keresztségről, mint Krisztus halálának és feltámadásának az emblémájáról. Ha itt a keresztség egyáltalában emblémaként lenne bemutatva, akkor a hívő halálának és feltámadásának emblémája lenne. S mivel ez az egyetlen jelképes módja az ő újjászületése ábrázolásának, a keresztséget a kiábrázolás kiábrázolásának tenné meg.

A református teológiának teljességgel más elképzelése van a keresztség szimbolizmusában rejlő lényegi dologról. Ez a megtisztulás elképzelésében találja meg. A Heidelbergi Káté megkérdezi a 69. kérdésben: „Miképpen emlékeztet és biztosít téged Isten a Keresztségben arról, hogy Krisztusnak a keresztfán való egyetlenegy áldozata neked javadra szolgál"? S így válaszolja meg: „Úgy, hogy a vízzel való külső leöntést maga Krisztus rendelte és egyúttal azt ígérte, hogy az ő vére és Lelke az én lelkem tisztátalanságát, azaz minden bűnömet oly biztosan lemossa, mint

[366] XXXIV. cikkely

amilyen bizonyosan leviszi külsőleg a test szennyét a víz, amellyel megmosakodom". A megtisztulás elképzelése volt az odavonatkozó dolog az Ószövetség összes mosakodásában, valamint János keresztségében, Zsolt51:9, Ez36:25, Jn3:25-26. S feltételezhetjük, hogy ebben a vonatkozásban Jézus keresztsége teljességgel összhangban volt a korábbi keresztségekkel. Ha a keresztséget, amit Ő alapított, egy teljesen más dolog jelképének szánta volna, akkor az nagyon világosan jelezte volna annak érdekében, hogy megelőzzön minden félreértést. Sőt, a Szentírás tökéletesen világossá teszi, hogy a keresztség lelki mosakodást, vagy megtisztulást jelképez, Csel2:38, 22:16, Rm6:4 és utána következők, 1Kor6:11, Tit3:5, Zsid10:22, 1Pt3:21, Jel1:5. Pontosan ez a dolog az, amire a Biblia minden hangsúlyt helyez, miközben soha nem mutatja be a lemerülést és a feljövetelt úgy, mint valami lényegit.

2. VAJON A BEMERÍTKEZÉS A KERESZTSÉG EGYETLEN HELYES MÓDJA? A baptista körökön kívül az általánosan uralkodó vélemény az, hogy amennyiben az alapelképzelés, nevezetesen a megtisztulás kifejeződésre jut a szertartásban, a keresztség módja egészen mellékes. Kiszolgáltatható bemerítéssel, vízcsurgatással, vagy kiöntéssel, vagy meghintéssel. A Biblia egyszerűen egy általános szót használ a bizonyos hatás, nevezetesen a mosakodás, vagy megtisztulás elérésére kitalált cselekedet leírására, de sehol sem határoz meg konkrét módot, mellyel a hatást el kellene érni. Jézus nem írta elő a keresztség valamely konkrét módját. Ő nyilvánvalóan nem tulajdonított annyi fontosságot neki, mint azt a baptisták teszik. S a keresztség biblia példái sem hangsúlyoznak ki valamilyen konkrét módozatot. Egyetlen eset sincs, melyben pontosan elhangoznék a számunkra a keresztség konkrét módja. A baptisták azonban ahhoz ragaszkodnak, hogy az Úr bemerítés útján rendelte el a keresztséget, s hogy mindazok, akik más módon szolgáltatják ki, nyílt engedetlenséget tanúsítanak az Ő tekintélyével szemben. Állításukat igazolandó a *bapto* és *baptizo* szavakra hivatkoznak, amelyek a Szentírásban „megkeresztelni" értelemben használatosak. A második szó az első nyomatékosított, vagy gyakorított változatának látszik, bár az általános használatban a megkülönböztetés nem mindig áll meg. A *bapto* gyakran használatos az Ószövetségben, de az Újszövetségben mindössze négyszer fordul elő, nevezetesen a Lk16:24-ben, a Jn13:26-ban a Jel19:13-ban és ezekben az esetekben nem a keresztyén keresztségre utal. A baptisták egykor nagyon meg voltak győződve arról, hogy ez az ige csak „bemártani"-t jelent, de sokan meggondolták magukat Carson óta, aki az egyik legnagyobb tekintély a számukra, mikor ő arra a meggyőződésre jutott, hogy van másodlagos jelentése is, nevezetesen „festeni", így elkezdte jelenteni a „festeni bemártással"-t is, sőt a „festeni bárhogyan"-t is, mely esetben megszűnt a módot jelezni.[367] További kérdésként merült fel, hogy vajon a *baptizo*, mely 76 esetben használatos, s amelyet az Úr is használt a keresztség megalapításának szavaiban, a *bapto*-ból az *elsődleges*, vagy a *másodlagos* jelentésével származtatott? S dr. Carson azt mondja, hogy a *bapto*-ból a „bemártani" jelentéssel származik. Ezt mondja: „ A *bapto*, a gyökér, amint megmutattam, kettő, és csak kettő jelentéssel bír, 'bemártani' és 'festeni'. A *baptizo*-nak azonban csak egyetlen jelentése van. Ez a gyökér elsődleges jelentésén alapszik, és soha nem fogadta el a másodlagost… Álláspontom az, hogy *mindig a bemerítést jelenti, soha nem fejez ki mást, mint a módot*".[368] A baptistáknak fenn kell tartani ezt, ha be akarják bizonyítani, hogy az Úr a bemerítés útján parancsolta meg a keresztséget.

A tények azonban, amiképpen megjelennek mind a klasszikus, mind az újszövetségi görögben, nem támasztják alá ezt az álláspontot. Még dr. Gale, talán a legtanultabb szerző volt, aki megpróbálta ezt fenntartani, a tények hatására kényszerítve érezte magát, hogy változtasson rajta. Wilson az *Infant Baptism* (Csecsemőkeresztség) című kitűnő munkájában, mely részben válasz dr. Carson munkájára, Galet idézve mondja: „A *baptizo* szó talán *nem annyira szükségszerűen fejezi ki a víz alá merítés cselekedetét*, mint inkább általánosságban azt, hogy valami ebben a helyzetben van, *s nem számít, miképpen került oda, bemerítették, vagy elborította a víz*, jóllehet a vízbemerítés a legtermészetesebb és legközönségesebb, így tehát rendszerint és

[367] Carson, *Baptism in its Mode and Subjects*, 44. és azt követő oldalak
[368] Idézett mű, 55. oldal

meglehetősen általános, de nem szükségszerűen következő módja ennek".[369] Wilson meggyőzően bemutatja, hogy a görög szóhasználat szerint a keresztséget különböző módokon eszközölték. Ezt mondja: „Vegye körül a keresztelő elem az alanyát, s folyadékok esetében ez a viszonylagos állapot akár bemerítés, elöntés, elborítás, vagy bármi más módon jött is létre, a görög szóhasználat érvényes keresztségnek tekinti azt". Ezután részletesen kimutatja, hogy lehetetlen fenntartani azt az álláspontot, mely szerint a *baptizo* mindig bemerítést jelent az *Újszövetségben*.[370]

Egészen nyilvánvaló, hogy mindkét szónak, mind a *bapto*-nak, mind a *baptizo*-nak vannak más jelentései, például „megmosni", „megfürészteni" és „mosással megtisztítani". A mosakodás, vagy megtisztulás elképzelése fokozatosan felülkerekedett, míg a módszer, amellyel ez történt, egyre inkább a háttérbe szorult. S hogy ez időnként meghintéssel történt, az világos a 4Móz8:7-ből, 19:13,18-20-ból, Zsolt51:9-ből, Ez36:25-ből, Zsid9:10-ből. A Judit 12:7-ben és a Mk7:3-4-ben nem gondolhatunk bemártásra. S nem lehetséges ez az Újszövetség alábbi igehelyeivel kapcsolatosan sem: Mt3:11, Lk11:37-38, 12:50, Rm6:3, 1Kor12:13, Zsid9:10 (v. ö. 13-14,19,21. versek), 1Kor10:1-2. Mivel a *baptizo* szó nem szükségszerűen jelenti a „bemeríteni"-t, s mivel az Újszövetség egyetlen esetben sem állítja konkrétan, hogy a keresztelés bemerítés útján történt, a bizonyítás terhe szemlátomást a baptistákra hárul. Vajon Keresztelő János képes volt a tömegek bemerítésének hatalmas feladatát ellátni, akik hozzá tódultak a Jordán partján, vagy egyszerűen csak vizet öntött rájuk, mint az egyes korai iratok jelezni látszanak? Vajon a apostolok elegendő vizet találtak Jeruzsálemben s rendelkezésükre álltak a megfelelő felszerelések a háromezer ember egyetlen napon történő megkeresztelésére bemerítéssel? Hol a bizonyíték, mely igazolná, hogy bármi más módszert követtek, mint a keresztelés ószövetségi módját? Vajon a Csel9:18 jelzi bármi módon, hogy Pál elhagyta a helyet, ahol Anániás rátalált és elment bemerítkezni valami folyóba, vagy fürdőbe? Vajon a beszámoló Kornéliuszról nem azt sugallja, hogy a vizet be kellett hozni és minden jelenlevő ott a házban keresztelkedett meg? Csel10:47-48. Van bármi bizonyíték arra, hogy a filippibeli börtönőr nem a börtönben, vagy valahol mellette keresztelkedett meg, hanem kivezette a rabokat a folyóhoz annak érdekében, hogy bemerítkezhessen? Vajon ki merte volna vinni őket a városon kívülre, mikor parancsot kapott, hogy őrizet alatt tartsa valamennyit? Csel16:22-33. Még a komornyik keresztségéről szóló beszámoló, Csel8:36,38, amit gyakorta tekintenek a bemerítés útján történő keresztség legerősebb bibliai bizonyítéknak, sem tekinthető meggyőző bizonyítéknak. Az *eis* elöljáró Lukács által való használatának gondos elemzése megmutatja, hogy nemcsak –ba, -be értelemben használta, hanem –hoz, -hez, -höz értelemben is, így nagyon is lehetséges úgy olvasni a szóban forgó kifejezést a 38. versben, hogy „leszállának mindketten a víz*hez*, Filep és a komornyik; és megkeresztelé őt". S még ha a szavak azt az elképzelést is akarták közvetíteni, hogy mindketten lementek a víz*be*, még az sem bizonyítaná a dolgot, mert a korai századok képi ábrázolásainak megfelelően azok, akiket leöntéssel kereszteltek, gyakran álltak vízben. Teljességgel lehetséges, hogy az apostoli korban egyeseket bemerítéssel kereszteltek, de a tény, hogy az Újszövetség sehol nem ragaszkodik ehhez, azt bizonyítja, hogy ez nem volt lényegi. A bemerítés a keresztség helyes módja, de ugyanaz a keresztség leöntéssel, vagy meghintéssel is, mivel ezek mindegyike a megtisztulást jelképezi. Az előzőekben idézett igehelyek bizonyítják, hogy sok ószövetségi mosakodás (keresztség) meghintés útján zajlott le. Egy, az Újszövetség napjának lelki megújulására vonatkozó próféciában az Úr ezt mondja: „ És hintek reátok tiszta vizet, hogy megtisztuljatok, minden tisztátalanságtoktól és minden bálványaitoktól megtisztítlak titeket", Ez36:25. A keresztség során jelképezett dolog, nevezetesen a megtisztító Lélek kitöltetett az Egyházra, Joel2:28-29,

[369] 97. oldal

[370] A *baptizo* lehetséges jelentéseivel kapcsolatosan lásd Wilson már említett munkája mellett például Armstrong, *The Doctrine of Baptisms*, Seiss, *The Baptist System Examined*, Ayres, Christian *Baptism*, Hibbard, *Baptism* című műveit.

Csel2:4,33. S a zsidókhoz írott levél szerzője úgy beszél olvasóiról, mint akiknek szívük tiszta a gonosz lelkiismerettől[371].

E. A keresztség törvényes kiszolgáltatói

A római katolikusok a keresztséget abszolút szükségesnek tartják az üdvösséghez, s mivel annyira szigorúan veszik, hogy bárki üdvösségét a pap véletlen jelenlététől, vagy jelen nem lététől teszik függővé, ezért vészhelyzetben megengedik a keresztséget mások, főleg a szülésznő által is. Cyprianus ellenkező nézeteinek dacára elismerik az eretnekek keresztségét, hacsak az eretnekség nem foglalja magában a Szentháromság tagadását. A református egyházak mindig abból az alapelvből indultak ki, hogy az Ige és a sákramentumok kiszolgáltatása egybetartozik, következésképpen csak a tanító presbiter, vagy a lelkész a keresztség törvényes kiszolgáltatója. Az Ige és a sákramentumok a megalapítás szavaiban egyesíttetnek. S mivel a keresztség nem magánügy, hanem az Egyház előírása, azt is vallják, hogy a hívők nyilvános gyűlésén kell azt kiszolgáltatni. Általában elismerték más egyházak keresztségét, a római katolikusokat sem kizárva, továbbá a szektákét is, amennyiben ezek az egyházak és szekták nem tagadták a Szentháromságot. Így elvetették a szociniánusok és az unitáriusok által kiszolgáltatott keresztséget. Általánosságban akkor ismerték el érvényesnek a keresztséget, ha azt annak rendje és módja szerint meghatalmazott szolgáló szolgáltatta ki a hármas Isten nevében.

F. A keresztség megfelelő alanyai

A keresztség csak a megfelelően kiválasztott racionális teremtmények számára van szánva, azaz a hívőknek és a gyermekeiknek. Róma ezt figyelmen kívül hagyja mikor a sákramentumot órákra, épületekre, stb. is alkalmazza. Két osztály létezik, melyekre alkalmazandó, nevezetesen a felnőttek és a csecsemők.

1. A FELNŐTT KERESZTSÉG. A felnőtt keresztséget hitvallásnak kell megelőznie, Mk16:16, Csel2:41, 8:37 (egyes kéziratokban nem található), 16:31-33. Következésképpen az Egyház ragaszkodik efféle hitvallásokhoz, mielőtt megkeresztelne felnőtteket. S mikor elhangzik efféle hitvallás, azt az Egyház szó szerint fogadja, hacsak nincsenek jó objektív okai arra, hogy kételkedjen a szavahihetőségében. Nem tartozik a dolgai közé leásni a szív titkaiba és elbírálni az efféle hitvallás őszinteségét. A felelősség azé a személyé, aki a hitvallást teszi. A szív belső állapotába való beleásás annak érdekében, hogy valaki hitvallásának őszinteségét megállapítsuk, labadisztikus,[372] s nincs összhangban a református egyházak gyakorlatával.

[371] Berkhof ezt azért idézi, mert az angol King James változatban „having our hearts sprinkled from an evil conscience" szerepel, azaz „mint akiknek szívük meghintetvén megtisztult a gonosz lelkiismerettől" – *a ford*.

[372] **LABADIE, Jean de** (*1610, Bourd sur Bordeaux – 1674, Altona*): francia kálvinista teológus, lelkipásztor és lelkiségi író, spiritualista misztikus, fiatal éveiben katolikus pap, jezsuita szerzetes. Teológiai, rendi tanulmányait Toulouse főiskoláján végezte, majd néhány éven át rendi kollégiumokban tanított. 1639-ben rossz egészségi állapota miatt kilépett a rendből és egyházmegyés papként Bordeaux, Párizs és Amiens voltak lelkipásztori működésének állomásai. Laikusok közreműködésével bibliaolvasó, ima- és meditációs köröket szervezett, a janzenizmus és a kálvinizmus nézeteivel megismerkedve pedig egyre intenzívebb Biblia-tanulmányozásba kezdett. 1650-ben hosszú megfontolás után **L.** átlépett a kálvinista egyházba, lelkipásztori hivatalt vállalt, 1652 és 1657 között pedig teológiát tanított Montauban teológiai akadémiáján. 1659-től Genfben volt lelkipásztor, de 1666-ban rajongó spiritualizmusa miatt a németalföldi Middelburgba távozott, ahol ókeresztény szellemiségű közösséget alapított. Követői, a labadisták rövidesen már számos gyülekezetet hoztak létre Németalföldön, maga az alapító pedig 1670-ben Amsterdamban magánházaknál működő gyülekezeteket hívott életre. A hatóságok zaklatásai miatt **L.** 1672-ben Altonába költözött és ott is halt meg. Misztikus teológiájában **L.** a Szentlélek hatékony működését a Biblia elé helyezte, a hívek lelki újjászületését pedig nem az egyházhoz tartozásból, hanem a Szentlélekben megvalósuló lelki közösségből vezette le. Nézeteivel és írásaival **L.** komoly hatást gyakorolt a németalföldi kálvinista és a németországi lutheránus pietizmus kialakulására is. - *a*

Mivel a keresztség nem pusztán jel és pecsét, hanem a kegyelem eszköze is, felmerül a kérdés az általa kimunkált kegyelem természetével kapcsolatosan. Ez a kérdés csak a felnőtt keresztség vonatkozásában merül fel. Annak a ténynek a fényében, hogy református elképzelésünk szerint ez a keresztség előfeltételezi az újjászületést, a hitet, a megtérést, és a megigazulást, ezeket nyilvánvalóan nem úgy kell felfogni, mint általa kimunkált dolgokat. Ebben a vonatkozásban különbözünk a római egyháztól. Még a lutheránusok is, akik a reformátusoknál nagyobb hatalmat tulajdonítanak a keresztségnek, mint a kegyelem eszközének, egyetértenek a reformátusokkal ebben a dologban. A keresztség nem munkál ki speciális szakramentális kegyelmet sem, melyben benne foglaltatna, hogy a megkeresztelt beültettetik Jézus Krisztus testébe. A hívő befogadása a Krisztussal való titokzatos egységbe szintén előfeltételezett. Az Ige és a sákramentum pontosan ugyanazt a fajta kegyelmet munkálják ki, kivéve, hogy az Ige a sákramentumtól eltérően közreműködő a hit létrehozásában is. A keresztség sákramentuma megerősíti a hitet, s mivel a hit fontos szerepet játszik az isteni kegyelem minden más részében, ezek szintén nagy hasznot húznak belőle. A keresztség elsősorban Isten kegyelmének cselekedetét ábrázolja, de mivel a hitvalló keresztyénnek saját akaratából kell magát alávetnie, vizsgálható az emberi oldalról is. Következésképpen a keresztség azt is kifejezi, hogy az ember elfogadja a szövetséget és magára vállalja a vele járó kötelezettségeket. Ez a pecsétje nem a pusztán felkínált, hanem a felkínált és elfogadott, tehát a megkötött szövetségnek.

2. A CSECSEMŐKERESZTSÉG. A csecsemőkeresztség dolga az, ahol a legfontosabb különbség van közöttünk és a baptisták között. Utóbbiak vallják, amint Dr. Hovey, egy baptista szerző kifejezi, „hogy csak a Krisztusban hívők jogosultak a keresztségre, s csak azokat, akik hitelt érdemlő bizonyítékát adják a hitüknek, szabad megkeresztelni”. Ez azt jelenti, hogy a gyermekek ki vannak zárva a sákramentumból. Minden más felekezetben azonban megkapják azt. Ennek a bibliai alapja az alábbiakban rejlik:

(1) Az Ábrahámmal kötött szövetség elsősorban *lelki* szövetség volt, bár volt nemzeti összetevője is, s ennek a lelki szövetségnek volt a jele és a pecsétje a körülmetélkedés. Alaptalan eljárás a baptisták részéről felosztani ezt a szövetséget kettő, vagy három szövetségre. A Biblia többször utal az Ábrahámmal kötött szövetségre, de mindig egyes számban, 2Móz2:24, 3Móz20:42, 2Kir13:23, 1Krón16:16, Zsolt105:9. Egyetlen kivétel sincs ez alól a szabály alól. E szövetség lelki természetét bizonyítja az a mód is, ahogyan ígéreteit értelmezik az Újszövetségben, Rm4:16-18, 2Kor6:16-18, Gal3:8-9,14,16 Zsid8:10, 11:9-10,13. Következik abból a tényből is, hogy a körülmetélkedés világosan lelki jelentőséggel bíró szertartás volt, 5Móz10:16, 30:6, Jer4:4, 9:25-26, Csel15:1, Rm2:26-29, 4:11, Fil3:2, valamint a tényből, hogy a szövetség ígéretét még „az evangéliumnak” is nevezték, Gal3:8.

(2) Ez a szövetség még mindig hatályban van, s lényegileg azonos a jelen korszak „új szövetségével”. A szövetség egysége és folytonossága mindkét korban abból a tényből következik, hogy a Közbenjáró egy és ugyanaz, Csel4:2, 10:43, 15:10-11, Gal3:16, 1Tim2:5-6, 1Pt1:9-12; a feltétel ugyanaz, nevezetesen a hit, 1Móz15:6 (Rm4:3), Zsolt32:10, Zsid2:4, Csel10:43, Zsid11; s az áldások ugyanazok, nevezetesen a megigazulás, Zsolt32:1-2,5, Ézs1:18, Rm4:9, Gal3:6; az újjászületés, 5Móz30:6, Zsolt51:12; a lelki ajándékok, Joel2:28,32, Csel2:17-21, Ézs40:31;és az örökélet, 2Móz3:6, Zsid4:9, 11:10. Péter biztosította mindazokat, akik bűntudatra ébredtek Pünkösd napján, hogy nekik és gyermekeiknek adatott az ígéret. Pál azt állítja a Rm4:13-18-ban és a Gal3:13-18-ban, hogy a törvény adása nem tette hatástalanná az ígéreteket, így az érvényes az újszövetségi időkben is. S a zsidókhoz írott levél szerzője kimutatja, hogy az Ábrahámnak tett ígéret esküvel erősíttetett meg, így az újszövetségi hívők vigasztalást meríthetnek a megváltozhatatlanságából, Zsid6:13-18.

(3) Isten rendelete alapján a csecsemők osztoztak a szövetség előnyeiben, ezért jelként és pecsétként körülmetélték őket. A Biblia szerint a szövetség világosan szerves elképzelés, s

ford.

megvalósítása szervezeti és történelmi vonalak mentén mozog. Létezik Isten népe, vagy nemzete szerves egészként, melyet csak családok alkothatnak. Ez a nemzeti eszme természetesen nagyon uralkodó volt az Ószövetségben, de szembeszökő, hogy nem tűnt el, mikor Izrael nemzete teljesítette a célját. Átalakíttatott lelkivé és átvitetett az Újszövetségbe, így Isten újszövetségi népe szintén nemzetként van ábrázolva, Mt21:43, Rm9:25-26 (v. ö. Hós2:22), 2Kor6:16, Tit2:14, 1Pt2:9. A csecsemőket az ószövetségi időkben Izraelnek, mint Isten népe szerves részének tekintették. Jelen voltak, mikor a szövetség megújíttatott, 5Móz29:10-13, Józs8:35, 2Krón20:13, ott volt a helyük Izrael gyülekezetében, így tehát jelen voltak a vallási összejöveteleiken, 2Krón20:13, Joel2:16. Az olyan gazdag ígéretek fényében, mint amilyenek szerepelnek az Ész54:13-ban, Jer31:34-ben, Joel2:28-ban aligha várhatjuk, hogy ezeknek a gyermekeknek az előjogait korlátozni kellene az Újszövetségben és természetesen arra sem számíthatunk, hogy ki kellene őket zárni a gyülekezetben elfoglalt bármely helyükről. Jézus és az apostolok nem zárták ki őket, Mt19:14, Csel2:39, 1Kor7:14. Egy efféle kizárás megkövetelne egy nagyon határozottan erre vonatkozó kijelentést.

(4) Az Újszövetségben a keresztség helyettesíti isteni tekintély által a körülmetélést, mint a kegyelmi szövetség beavató jelét és pecsétjét. A Szentírás határozottan állítja, hogy a körülmetélkedés többé már nem szolgálhat erre a célra, Csel15:1-2, 21:21, Gal2:3-5, 5:2-6, 6:12-13,15. Ha a keresztség nem veszi át ennek a helyét, akkor az Újszövetségnek nincs beavatási szertartása. Krisztus azonban nyilvánvalóan helyettesítette vele, Mt28:19-20, Mk16:15-16. Ez a lelki jelentését tekintve megfelel a körülmetélkedésnek. Ahogyan a körülmetélkedés a bűn kivágására és a szív megváltozására utalt, 5Móz10:16, 30:6, Jer4:4, 9:25-26, Ez44:7-9, úgy utal a keresztség a bűn lemosására, Csel2:38, 1Pt3:21, Tit3:5, és a lelki megújulásra, Rm6:4, Kol2:11-12. Az utolsó igeszakasz világosan összekapcsolja a körülmetélést a keresztséggel, s azt tanítja, hogy a Krisztus-körülmetélkedés, azaz a szív körülmetélése, amit a test körülmetélése jelzett, a keresztség által végeztetett el, azaz azáltal, amit a keresztség jelképezett. V. ö. még Gal3:27,29. Ám ha a gyermekek megkapták a szövetség jelét és pecsétjét az Ószövetségben, akkor magától értetődő következtetés, hogy biztosan megvan a joguk hozzá az Újszövetségben, amiről az Ószövetség kegyesei azt tanították, hogy mint sokkal teljesebbre és gazdagabbra nézzünk előre. Kizárásuk tehát egy világos és egyértelmű, erre vonatkozó kijelentést követelne meg, de éppen az ellenkezőjét találjuk, Mt19:14, Csel2:39, 1Kor7:14.

(5) Amint rámutattunk az előzőekben, az Újszövetség nem tartalmazza a csecsemőkeresztség gyakorlásának közvetlen bizonyítékát az apostolok korában. Lambert, miután megvizsgálta és mérlegelte az összes rendelkezésre álló bizonyítékot, ezekkel a szavakkal fejezi ki, hogy milyen végkövetkeztetésre jutott: „Az Újszövetségi bizonyítékok látszólag arra engednek következtetni, hogy a csecsemőkeresztség enyhén szólva nem volt általános szokás az apostoli korban”.[373] De senkit sem kell meglepnie annak, hogy a csecsemők megkeresztelése nincs közvetlenül megemlítve, mert missziós időszakban, amilyen az apostoli kor is volt, a hangsúly természetesen áttevődik a felnőttek keresztségére. Sőt, a felvételek nem voltak mindig kedvezőek a csecsemőkeresztséghez. A megtérteknek nem voltak azonnal helyes elképzeléseik a szövetségi kötelezettségeikről és felelősségükről. Néha csak a szülők egyike tért meg, s nagyon is leképzelhető, hogy a másik ellenezte a gyermekek megkeresztelését. Gyakorta nem volt meg az ésszerű meggyőződés arról, hogy a szülők a gyermekeiket kegyesen és vallásosan nevelnék, bár erre a meggyőződésre szükség volt. Ugyanakkor az Újszövetség nyelvezete tökéletesen összhangban van a szövetség szerves adminisztrációjának folytatódásával, ami megkövetelte a gyermekek körülmetélését, Mt19:14, Mk10:13-16, Csel2:39, 1Kor7:14. Sőt, az Újszövetség többször is beszél a háznép megkereszteléséről, s nem jelzi, hogy ezt valami rendkívüli dolognak tartották, hanem inkább természetes ügyként utal rá, Csel16:15,33 1Kor1:16. Természetesen teljesen lehetséges, noha nem nagyon valószínű, hogy

[373] *The Sacraments in the New Testament*, 204. oldal

egyetlen háznép között sem voltak gyermekek. S ha voltak csecsemők, úgy erkölcsileg biztos, hogy a szülőkkel együtt meg lettek keresztelve. Az Újszövetség természetesen semmi bizonyítékot sem ad arra nézve, hogy a keresztyén családokba született és ott felnőtt személyek nem keresztelkedhettek meg, míg fel nem nőttek és meg nem vallották a Krisztusba vetett hitüket. A legcsekélyebb célzás sincs efféle gyakorlatra.

(6) Wall a *History of Infant Baptism* (A csecsemőkeresztség története) című munkájának bevezetőjében kimutatja, hogy a prozeliták keresztelésekor a prozeliták gyermekeit gyakran együtt keresztelték meg a szüleikkel, Edersheim azonban azt mondja, hogy ebben a dologban nézetkülönbség állt fenn.[374] Természetesen, ha ez még meg is történt, az sem bizonyít semmit a keresztyén keresztséget illetően, s csak annyit mutatna, hogy semmi furcsa sem volt az efféle eljárásban. A csecsemőkeresztség legkorábbi történelmi feljegyzései a második század második feléből származnak. A Didache a felnőtt, nem a csecsemőkeresztségről beszél, s bár mártír Jusztiniusz említést tesz asszonyokról, akik gyermekkoruktól kezdve váltak Jézus tanítványaivá (*ek paidon*), ez a szakasz nem említi a keresztséget és az *ek paidon* nem szükségszerűen csecsemőséget jelent. Irenaeus, Krisztusról beszélve ezt mondja: „Ő azért jött, hogy Önmaga eszközeivel megváltson mindenkit, akik Rajta keresztül újjászülettek Istenben, csecsemőket, kisgyerekeket, fiúkat, ifjakat és időseket".[375] Ezt a szakaszt, noha nem említi konkrétan a keresztséget, általánosan a csecsemőkeresztségre való legkorábbi utalásnak tekintik, mivel a korai egyházatyák olyan szorosan kapcsolták a keresztséget az újjászületéshez, hogy az „újjászületés" kifejezést használták a „keresztség" helyett. S az, hogy a csecsemőkeresztség általánosan bevett gyakorlat volt a második század utolsó részében, nyilvánvaló Tertullianus írásaiból, bár ő maga biztonságosabbnak és hasznosabbnak tartotta késleltetni a keresztséget.[376] Origenész úgy beszél róla, mint az apostolok hagyományáról. Ezt mondja: „Mert az is úgy volt, hogy az Egyháznak az apostoloktól származó hagyománya (vagy rendelete) volt a keresztség kiszolgáltatása még a csecsemőknek is".[377] A karthágói zsinat (i. sz. 253) készpénznek veszi a csecsemőkeresztséget, és egyszerűen azt a kérdést tárgyalja, hogy megkeresztelhetőek-e a nyolcadik nap előtt. A második századtól kezdődően a csecsemőkeresztséget rendszerint elismerték, bár a gyakorlatban néha elhanyagolták. Ágoston abból a tényből, hogy általánosan gyakorolták az Egyházban, noha a zsinatok nem rendszeresítették, arra következtetett, hogy minden valószínűség szerint az apostolok által alapított dolog. Érvényességét nem tagadták a reformáció napjaiig, mikor is az anabaptisták ellenezték.

b. *Ellenvetések a csecsemőkeresztséggel szemben*. A csecsemőkeresztséggel szemben megfogalmazott néhány főbb ellenvetés rövid vizsgálatot érdemel.

(1) A körülmetélkedés pusztán testi és sajátságos rendelkezés volt, így arra ítéltetett, hogy idővel megszűnjön. A keresztséget a körülmetélkedés helyére állítani egyszerűen a testi rendelkezés folytatását jelenti. Efféle testi rendelkezéseknek nincs helyük az Újszövetségben. Napjainkban ezt az ellenvetés egyes diszpenzációnalisták hangoztatják, például Bullinger és O'Hair, akik azt állítják, hogy a Jézus által elrendelt keresztség kapcsolódik Isten országához és csak a Lélek-keresztségnek van meg a megfelelő helye az Egyházban. Az Apostolok cselekedeteiről írott könyv jelzi az átmenetet a vízkeresztségtől a Lélek-keresztséghez. Ez az állítás természetesen minden keresztséget, legyen az felnőtt-, vagy csecsemőkeresztség, jogosulatlanná tenne. Ebben az ábrázolásban a zsidó és a keresztyén korszakokat szembeállítják egymással, mint testi és lelki, s a körülmetélkedést az előzőhöz sorolják. Ez az állítás azonban téves. Semmi alapja sincs annak, hogy a körülmetélkedést teljesen egy szintre hozzuk a mózesi törvény testi rendelkezéseivel. Bannerman mondja: „A körülmetélkedés

[374] *Life and Times of Jesus the Messias*, II. kötet 746. oldal
[375] *Adv. Haereses*, II. kötet, 22:4
[376] *De Baptisma*, c. XVIII.
[377] *Comm. in Epist. ad Romanos,* lib V.

független volt Mózes törvényének mind a bevezetésétől, mind az eltörlésétől, s továbbra is az Egyházba való befogadás fennálló rendelkezése maradt volna, mint a kegyelmi szövetség pecsétje, ha a keresztség nem jelöltetett volna ki konkrétan a helyettesítéseként".[378] Azt el lehet ismerni, hogy a körülmetélkedés szert tett bizonyos sajátos jelentőségre a mózesi korszakban, de elsősorban annak a szövetségnek a jele és pecsétje volt, ami már Ábrahámmal megköttetett. Amennyiben előkép volt, úgy természetesen megszűnt a példakép megjelenésével, s még a szövetség pecsétjeként is utat engedett a vértelen sákramentumnak, melyet konkrétan Krisztus rendelt el az Egyház számára, s amit ennek ismertek el az apostolok, mivel Krisztus egyszer, s mindenkorra véget vetett a vérontásnak a megváltás munkájával kapcsolatosan. A Szentírás fényében teljességgel tarthatatlan az álláspont, mely szerint a keresztség inkább Isten országához, mintsem az Egyházhoz kapcsolódik, így inkább zsidó, semmint keresztyén. Magának az elrendelésnek a szavai kárhoztatják ezt a nézetet, s teszi ezt az a tény is, hogy az újszövetségi Egyház születésének napján Péter megkövetelte azoktól, akik ehhez csatlakoztak, hogy keresztelkedjenek meg. S ha azt kell mondanunk, hogy Péter, aki maga is zsidó volt, mégis Keresztelő János példáját követte, akkor arra is rá lehet mutatni, hogy Pál, a pogányok apostola szintén megkövetelte, hogy az ő megtértjei is keresztelkedjenek meg, Csel16:15,33, 18:8, 1Kor1:16.

(2) Nincs konkrét parancs arra, hogy a gyerekeket meg kell keresztelni. Ez tökéletesen igaz, de nem cáfolja a csecsemőkeresztség érvényességét. Észre kell venni, hogy ez az ellenvetés az értelmezés ama kánonján alapszik, melyhez maguk a baptisták sem hűek, mikor azt vallják, hogy a keresztyéneknek a hét első napját kell szombatjukként ünnepelni, s hogy a nőknek szintén részt kell venniük az úrvacsorában, mert ezek azok a dolgok, amik nincsenek konkrétan megparancsolva. Vajon a Szentírás hallgatása nem tekinthető inkább a csecsemőkeresztség mellettinek, semmint elleninek? Húsz évszázadon át a gyermekeket formálisan meghívták az Egyházba, és az Újszövetség nem mondja, hogy ennek most meg kell *szűnnie*, bár tanítja, hogy a körülmetélkedés ezt a célt többé már nem szolgálja. Maga az Úr rendelt el másik szertartást, és Pünkösd napján Péter azt mondja azoknak, akik az Egyházhoz csatlakoztak, hogy az ígéretek nekik és a gyermekeiknek, valamint majd még mindazoknak, akiket Maga az Úr hív el, adattak. Péternek ez a kijelentése legalábbis azt bizonyítja, hogy a szövetség szerves elképzelésére gondolt. Sőt, felmerül a kérdés, hogy a baptista miképpen képes a saját álláspontja helyességét igazolni a Szentírásból vett konkrét kijelentéssel. Vajon a Biblia megparancsolja valahol is a gyermekek kizárását a keresztségből? Megparancsolja, hogy *mindazoknak, akik keresztyén családokban születtek és nőttek fel*, meg kell vallaniuk a hitüket, mielőtt megkeresztelnék őket? Világos, hogy ilyen parancsok nincsenek.

(3) Ehhez szorosan kapcsolódó ellenvetés, mely szerint nincsen példa az Újszövetségben csecsemőkeresztségre. Tökéletesen igaz, hogy a Biblia nem mondja ki konkrétan, hogy gyermekeket is megkereszteltek, de tudomásunkra hozza a tényt, hogy az egész háznépnek kiszolgáltatták a szertartást. A csecsemőkeresztségre való összes konkrét utalás hiánya jórészt legalábbis abban a tényben leli a magyarázatát, hogy a Szentírás az apostolok missziós munkájának leírását adja meg nekünk, de nincs feljegyzés arról a munkáról, ami a már megszervezett gyülekezetekben folyt. S itt ismét könnyen a baptista ellen fordíthatóak a saját érvei. Mutat majd nekünk példaként egy felnőtt-keresztséget olyasvalakivel, aki keresztyén családban született és nőtt fel? Semmi veszélye sincs annak, hogy valaha is mutat.

(4) A legfontosabb, a baptisták által megfogalmazott ellenvetés a csecsemőkeresztséggel szemben az, hogy a Szentírás szerint a keresztség feltétele az aktív hit, mely hitelt érdemlő hitvallásban nyilvánul meg. Nos tökéletesen igaz hogy a Biblia a hitre, mint a keresztség előfeltételére mutat, Mk16:16, Csel10:44-48, 16:14-15,31,34. Ha ez azt jelenti, hogy a keresztelendőnek *minden esetben* az aktív hit megnyilvánulásait kell mutatnia a

[378] *The Church of Christ*, II. kötet 98. oldal

keresztelés előtt, akkor a gyermekek természetesen ki vannak zárva. Azonban noha a Biblia világosan jelzi, hogy csak azokat a felnőtteket keresztelték meg, akik hittek, sehol nem fekteti le azt a szabályt, hogy az aktív hit abszolút lényegi keresztség vételéhez. A baptisták hivatkoznak nekünk a nagy küldetésre, amiképpen azt a Mk16:15-16-ban találjuk. Annak a ténynek a fényében, hogy ez egy missziós parancs, kiindulhatunk abból a feltételezésből, hogy az Úr az aktív hitre gondolt ezekkel a szavakkal. S bár nincs konkrétan kijelentve, nagyon is valószínű, hogy Ő úgy tekintette ezt a hitet, mint előfeltételt az érintett személyek keresztelését illetően. Azonban kik ezek? Nyilvánvalóan a nemzetek felnőttjei, akiket evangelizálni kell, következésképpen a baptistának nincs alapja felhasználni ezt, mint a csecsemőkeresztséggel szembeni érvet. Ha ehhez mindazonáltal mégis ragaszkodik, akkor meg kell mutatni, hogy ezeknek a szavaknak a konstrukciója még számára is túl sokat bizonyít, tehát nem bizonyít semmit. Megváltónk szavai azt sugallják, hogy a hit előfeltétele azok keresztségének, akik az Egyház missziós erőfeszítésein keresztül jutnak Krisztushoz, de azt nem sugallják, hogy ez előfeltétel a gyermekek kereszteléséhez is. A baptista általánosítja a Megváltó kijelentésének szavait azt tanítván, hogy minden keresztséget a keresztelendő aktív hitétől tesz függővé. Ő így okoskodik: Az aktív hit előfeltétele a keresztségnek. A csecsemők képtelenek hitet gyakorolni. Következésképpen a csecsemőket nem szabad megkeresztelni. Ám ezen a módon ezeket a szavakat magyarázhatjuk a csecsemőkeresztséggel szembeni érvként is, mivel nemcsak *sugallják*, de *konkrétan kimondják*, hogy a hit (az aktív hit) az üdvösség feltétele. Ha következetes akar lenni, akkor a baptista a következő szillogizmus terhét veszi a vállára: A hit az üdvösség *conditio sine qua non*-ja. A gyermekek még nem képesek hitet gyakorolni. Következésképpen a gyermekek nem üdvözülhetnek. Nos ez az a végkövetkeztetés, amitől még a baptista is visszariad.

c. *A csecsemőkeresztség alapja*.

(1) *Hitvallási irataink álláspontja*. A Belga Hitvallás a XXXIV. cikkelyben kijelenti, hogy a hívő szülők gyermekeit „meg kell keresztelni és a szövetség jelével meg kell pecsételni úgy, amint egykor Izraelben körülmetélték a gyermekeket, ugyanazon ígéretek alapján, amelyeket a mi gyermekeink is kaptak". A Heidelbergi Káté a „Meg kell-e keresztelni a kis gyermekeket?" kérdést így válaszolja meg: „Meg, mert miután ők is éppúgy az Isten szövetségéhez és az Anyaszentegyházhoz tartoznak, mint a felnőttek, s mivel Isten Krisztus vére által a bűnökből való váltságot nekik is éppúgy ígéri, mint a felnőtteknek: ennélfogva a Keresztség, mint a szövetség jegye által őket is szükséges beoltani az Isten Anyaszentegyházába, és megkülönböztetni a hitetlenek gyermekeitől, úgy, amint az Ószövetségben is történt a körülmetélkedés által, melynek helyébe Krisztus az Újszövetségben a keresztséget szerezte".[379] S a dordrechti kánonokban pedig az alábbi kijelentést olvassuk az első rész XVII. cikkelyében: „Minthogy Isten akarata elrendelt számunkra, Igéje révén pedig tanúsítja, hogy a hívők gyermekei szentek, nem a természettől fogva persze, hanem a kegyelmi szövetség jótéteménye által, amely e gyermekeket a szüleikkel együtt veszi figyelembe, ezért tehát az istenfélő szülőknek nem kell kételkedniük azon gyermekeik kiválasztásában és üdvözülésében, akiket Isten még kicsiny korukban elszólított ebből az életből" (1Móz17:7, Csel2:39, 1Kor7:14). Hitvallási irataink eme kijelentései teljességgel összhangban vannak Kálvin álláspontjával, aki szerint a hívő szülők csecsemői, vagy azok, akiknek csak az egyik szülőjük hívő, a szövetségi viszonyuk alapján kereszteltetnek meg.[380] Ugyanerre a kijelentésre bukkanunk a *Form for the Baptism of Infants* (A csecsemők megkeresztelésének formája) című iratunkban: „Mivel a keresztség a körülmetélés helyét vette át, a gyermekeket meg kell keresztelni Isten országa és az Ő szövetsége örököseiként". Észrevehető, hogy mindezen kijelentések Istennek azon a parancsán alapulnak, hogy a gyermekeket körül kell metélni, mert végső soron ez a parancs a csecsemőkeresztség alapja. Hitvallási irataink alapján mondhatjuk, hogy a hívő szülők gyermekei azon az alapon

[379] XXVII. Úrnapja, 74. kérdés
[380] *Institúció*, IV. kötet 16:6,15

kereszteltetnek meg, hogy ők a szövetség gyermekei, s mint ilyenek, örökösei Isten mindent átfogó szövetségi ígéreteinek, amelyek magukban foglalják a bűnbocsánatot és a Szentlélek ajándékát is az újjászületésre és a megszentelődésre. A szövetségben Isten örökül hagy nekik egy biztos adományt, vagy ajándékot formális és objektív módon, megköveteli tőlük, hogy a maga idejében fogadják azt el hittel, s megígéri, hogy élő valósággá teszi az életükben a Szentlélek működése által. S ennek a ténynek a fényében az Egyháznak az üdvösség leendő örököseinek kell őket tekintenie, úgy kell őket vennie, mint akik, kötelesek lévén a szövetség útján járni, jogosan várják, hogy hűséges szövetségi adminisztráció mellett, általánosságban szólva, szövetségben fognak élni, s kötelező őket szövetségszegőknek tekinteni, amennyiben nem teljesítik annak követelményeit. Csak ezen a módon juttatja érvényre Isten ígéreteit, amelyeket a maguk teljességében kell megszerezniük hitben mindazoknak, akik felnőtté válnak. Azaz a szövetség, beleértve a szövetségi ígéreteket is, alkotja az objektív és jogi alapját a csecsemőkeresztségnek. A keresztség mindannak a jele és pecsétje, ami benne foglaltatik az ígéretekben.

(2) *Véleménykülönbségek a református teológusok között*. A református teológusok nem értettek teljesen egyet a múltban és még manapság sincsenek egy véleményen a csecsemőkeresztség alapjának ismertetését illetően. Sok tizenhatodik és tizenhetedik századi teológus az előzőekben leírt álláspontra helyezkedett, nevezetesen hogy a hívők csecsemőit azért kereszteljük meg, mert benne vannak a szövetségben, így Isten gazdag ígéreteinek örökösei, beleértve a jogot nemcsak az újjászületésre, hanem a megigazulás minden áldására, valamint a Szentlélek megújító és megszentelő befolyására is. Mások azonban, bár elismerték ennek az ábrázolásnak az igazságtartalmát, nem voltak vele teljesen elégedettek. Ők azt emelték ki, hogy a keresztség valamelyest több, mint az ígéret, vagy akár még a szövetség összes ígéretének pecsétje; s nem pusztán a jövőbeli jó dolgok pecsétje, hanem a jelenlegi lelki javaké is. S inkább az a nézet vált uralkodóvá, hogy a keresztség a csecsemőknek a valószínű újjászületés alapján szolgáltattatik ki. Ám még azok is, akik elfogadták ezt a nézetet, sem értenek egyet mindenben. Egyesek összekombinálták ezt a nézetet a másikkal, míg mások ezzel helyettesítették az előbbit. Egyesek abból a feltevésből indultak, ki, hogy minden megkeresztelendő gyermek újjászületett, míg mások ezt csak a választottak gyermekeivel kapcsolatosan feltételezték. A véleménykülönbség azok között, akik hiszik, hogy a hívők gyermekei a szövetségi viszonyuk és a szövetségi ígéreteik alapján kereszteltetnek meg, valamint azok között, akik ezt az alapot a vélelmezett újjászületésben találják meg, egészen napjainkig fennáll, és heves viták forrását képezte, különösen Hollandiában a tizenkilencedik század végső és a huszadik század első szakaszában. Dr. Kuyper először a vélelmezett újjászületésről beszélt a csecsemőkeresztség alapjaként, s sokan készen álltak elfogadni ezt a nézetet. G. Kramer írt egy briliáns tézist *Het Verband van Doop en Wedergeboorte* című művében ennek az álláspontnak a védelmében. Később Dr. Kuyper nem használta többet ezt a kifejezést, és a szövetségi viszonyról, mint a *jogi*, illetve a vélelmezett újjászületésről, mint a *lelki* alapról beszélt a csecsemőkeresztséget illetően. Ez azonban még mindig nem kielégítő álláspont. Dr. Honig, aki szintén Kuyper tanítványa és csodálója, a helyes utat járja, mikor azt mondja a nemrég megjelent *Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek* című könyvében: „Nem a feltételezés alapján kereszteljük meg a hívők gyermekeit, hanem Isten parancsának és cselekedetének alapján. A gyermekeket Isten szövetségének alapján kell megkeresztelni”[381] (az én fordításom). A vélelmezett újjászületés természetesen nem tekinthető a csecsemőkeresztség *jogi* alapjának, az csak Isten szövetségi ígéretében található meg. Sőt, ez a szó semmiféle értelmében sem lehet az alap, mivel a keresztség alapjának valami objektív dolognak kell lennie, amiképpen azt a kérdéses nézet szószólói is kénytelenek elismerni. Ha megkérdezik őket, miért feltételezik a keresztelendő gyermekek újjászületését, csak azt képesek válaszolni, hogy mivel hívő szülőktől születtek, azaz mivel a szövetségen belül születtek. Természetesen annak tagadása, hogy a vélelmezett újjászületés a csecsemőkeresztség alapja, nem azonos annak kimondásával, hogy

[381] 655. oldal

teljességgel alaptalan azt feltételezni, hogy a hívők csecsemői újjászülettek. Ezt a kérdést mellékszempontoktól mentesen kell elbírálni.

Helyes lehet ebben a vonatkozásban idézni az egyházunk által 1908-ban elfogadott Utrechti Végkövetkeztetések negyedik pontjának első felét. Ezt így fordítjuk le: S végül, ami a negyedik pontot, a *vélelmezett újjászületést* illeti, a zsinat kijelenti, hogy egyházaink hitvallásának megfelelően a szövetség magját Isten ígéretének a következtében Krisztusban újjászületettnek és megszenteltnek kell előfeltételeznünk mindaddig, amíg felnövekedvén az ellenkezőjét nem tapasztaljuk az életvitelükből, vagy doktrínájukból. Azt azonban nem túl helyes mondani, hogy a keresztség a hívők gyermekeinek az ő vélelmezett újjászületésük alapján szolgáltattatik ki, mivel a keresztség alapja Isten parancsa és ígérete. Továbbá, az Egyház elnéző ítéletével, mellyel újjászületetteknek tételezi fel a szövetség magját, semmiképpen sem akarja azt állítani, hogy következésképpen minden gyermek valóban újjászületett, mivel Isten Igéje azt tanítja, hogy nem mindenki izraelita, aki Izraeltől származik, Izsákról pedig ezt mondja: benned neveztetik a te magod (Rm9:6-7), így a prédikálás során mindig szükséges ragaszkodni a komoly önvizsgálathoz, mert csak azok fognak üdvözülni, akik hittek és megkereszteltettek".[382]

(3) *Ellenvetések azzal a nézettel szemben, hogy a gyermekek a szövetségi viszonyuk alapján kereszteltetnek meg*. Megmondatott, hogy ha a gyermekek azon az alapon kereszteltetnek, hogy a szövetségben születtek, tehát az ígéret örökösei, akkor más alapon kereszteltetnek meg, mint a felnőttek, mivel amazok a hitük, vagy a hitvallásuk alapján lesznek megkeresztelve. Ez azonban aligha helyes, amint azt Kálvin is kimutatta a saját korában. A nagy reformátor hatékonyan megválaszolta ezt az ellenvetést. A következő fordításban Kramer szól Kálvinnak az ezzel kapcsolatos álláspontjáról: „Kálvin, most, hogy szövetségi álláspontra helyezkedett, itt alkalmat talál a csecsemőkeresztséggel kapcsolatosan a vonal továbbvitelére. Egészen eddig nem hívta fel a figyelmet arra a tényre, hogy a felnőtteket is a szövetségi szabály szerint keresztelik meg. Így tehát úgy tűnhet, hogy különbség van a felnőttek és a gyermekek keresztsége között. A felnőtteket a hitük alapján kell megkeresztelni, a csecsemőket Isten szövetségének alapján. Nem, mondja a reformátor, az egyetlen szabály, mely szerint, s jogalap, melyen az Egyház kiszolgáltathatja a keresztséget, a szövetség. Ez egyformán igaz mind a felnőttek, mind a gyermekek esetében. Az, hogy az előbbieknek először hitvallást kell tenniük és megtérést mutatniuk, azért van, mert ők a szövetségen kívül állnak. Annak érdekében, hogy befogadtassanak a szövetség közösségébe, először meg kell tanulniuk a szövetség követelményeit majd a hit, és a megtérés megnyitják az utat a szövetséghez".[383] Ugyanezen a véleményen van Bavinck.[384] Ezt azt jelenti, hogy miután hit és megtérés által a felnőttek utat találtak a szövetségbe, ennek a szövetségi viszonynak az alapján megkapják a keresztség sákramentumát. A keresztség számukra is a szövetség jele és pecsétje.

d. *A csecsemőkeresztség, mint a kegyelem eszköze.* A keresztség a kegyelmi szövetség jele és pecsétje. Nem egy dolgot jelez, és egy másikat pecsétel el, hanem Isten pecsétjét üti arra, amit jelez. Hitvallási iratainknak, valamint a keresztség kiszolgáltatása formájának megfelelően ez jelképezi bűneink lemosását, s ez nem más, mint tömör kifejezése a bűn bűnössége eltörlésének a megigazulásban, valamint a bűn szennyezése eltávolításának a megszentelődésben, ami azonban ebben az életben tökéletlen. S ha ez az, amit jelöl, akkor ez az is, amit elpecsétel. Ha azt mondjuk, ahogyan néha református irodalmunkban is olvashatjuk, hogy a keresztség Isteni ígéretének (ígéreteinek) elpecsételése, akkor ez nem pusztán azt jelenti, hogy kezeskedik az ígéret igazságtartalmáért, hanem hogy biztosítja az átvevőket, hogy ők a megígért áldások kijelölt örökösei. Ez nem szükségszerűen jelenti azt, hogy elvileg máris a megígért jó birtokában vannak, jóllehet ez lehetséges, s még valószínű is lehet, hanem természetesen azt jelenti, hogy ők a kijelölt örökösök és meg fogják kapni az örökséget, ha nem

[382] *Acts of Synod*, 1908. 82. és azt követő oldalak
[383] *Het Verband van Doop en Wedergeboorte*, 122. és azt követő oldalak
[384] *Geref. Dogm.* IV. kötet 581. oldal

mutatkoznak méltatlanoknak rá, és nem vetik azt el. Dabney felhívja a figyelmet a tényre, hogy a pecsétek gyakorta adattak hozzá a kötelezettséget vállaló szövetséghez, melyben a megígért jó átruházása feltételekhez kötött.

A keresztség azonban több mint jel és pecsét, egyben a kegyelem eszköze is. A református teológia szerint nem a kegyelem munkája megkezdésének eszköze a szívben, ahogyan a római katolikusok állítják, hanem a megerősítésének eszköze, vagy ahogyan gyakran kifejezik, a kegyelem növekedésének eszköze. Ez felvet egy nehezebb kérdést a csecsemőkeresztséggel kapcsolatosan. Azt könnyű meglátni, hogy a keresztség miképpen képes megerősíteni a hit munkáját a felnőtt átvevőben, de nem annyira világos, miképpen képes a kegyelem eszközeként működni a gyermekek esetében, akik egyáltalában nincsenek tudatában a keresztség jelentőségének, s még nem képesek a hitet gyakorolni. A nehézség, mellyel itt szembekerültünk, természetesen nem létezik azon kisszámú református tanító számára, akik tagadják, hogy a keresztség csak megerősíti a kegyelem korábbi állapotát, s azt állítják, hogy „ez a kegyelem beültetésének eszköze specifikus formában, és a Krisztusban való újjászületésünk és beoltatásunk konkrét céljából”.[385] Mindenki másnak természetesen szembe kell nézni a problémával. Luther is küzdött vele. Ő a keresztség hatékonyságát az átvevő hitétől tette függővé, mikor azonban azon a tényen elmélkedett, hogy a csecsemők nem képesek hitet gyakorolni, hajlott arra, hogy elhiggye: Isten az Ő megelőző kegyelmével kezdeti hitet munkál ki bennük a keresztség által, végül a problémát az Egyház doktorai elé vitte. A református teológusok a problémát azzal oldották meg, hogy felhívták a figyelmet három dologra, melyek tekinthetőek alternatíváknak, de kombinálhatóak is. (1) Lehetséges kiindulni abból a feltevésből (nem biztos tudásból), hogy a keresztségre felkínált gyermekek újjászülettek, tehát birtokában vannak a *semen fidei*-nek (a hit magvának), s vallható, hogy Isten a keresztségen át valami titokzatos módon, amit mi nem értünk, megerősíti a hit eme magvát a gyermekben. (2) Arra is fel lehet hívni a figyelmet, hogy a keresztségnek, mint a kegyelem eszközének a működése nem szükségszerűen korlátozódik jobban a kiszolgáltatásának pillanatára, mint amennyire az úrvacsora korlátozódik a szertartásának idejére. Abban a pillanatban szolgálhat valamiféle titokzatos módon Isten kegyelmének növelésére a szívben, ha az már jelen van, de lehet a hit növelésének eszköze is a későbbiekben, mikor a keresztség jelentőségét világosan megértik. Ezt világosan tanítja mind a Belga, mind a Westminsteri Hitvallás. (3) Az is kimutatható, amint ezt egyes teológusok tették (például Dabney és Vos), hogy a csecsemőkeresztség a kegyelem eszköze azoknak a szülőknek is, akik megkereszteltetik a gyermeküket. Az Isten ígéreteibe vetett hitük megerősítésére szolgál, kimunkálja bennük a meggyőződést, hogy a gyermeknek, akit a keresztvíz alá tartanak, a kegyelmi szövetségben a tulajdonjoga van, s megerősíti bennük a felelősségérzetet gyermekük keresztyén nevelésének vonatkozásában.

e. *A keresztség kiterjesztése a hitetlenek gyermekeire*. Természetesen csak a hívők gyermekei a keresztség megfelelő alanyai. Ez a kör azonban különböző módokon kibővült. (1) A római katolikusok és az anglikán egyház ritualistái abból a feltevésből indultak aki, hogy a keresztség abszolút szükséges az üdvösséghez, mivel olyan kegyelmet közvetít, amely más módon nem szerezhető meg. Ezért kötelességüknek tartják megkeresztelni minden számukra elérhető gyermeket anélkül, hogy foglalkoznának a szülők lelki állapotával. (2) Egyesek felhívják a figyelmet arra, hogy az ígéret vonatkozik a szülőkre, a gyermekekre, azok gyermekeire, akár az ezredik generációra is, Zsolt105:7-10, Ézs59:21, Csel2:39. Ezeknek az ígéreteknek a fényében azt vallják, hogy a gyermekeik, akiknek a szülei elhagyták az Egyházat, ezzel nem veszítették el a szövetségi gyermeki előjogaikat. (3) Vannak, akik külsőlegesítik a szövetséget azáltal, hogy együttlétezőnek teszik meg az állammal, vagy az államegyházzal. Egy angol gyermeknek ugyanannyi joga van a keresztséghez, mint amennyi az állami védelemhez függetlenül attól, hogy a szülei hívők-e, vagy sem. (4) Egyesek arra az álláspontra

[385] Ezt az álláspontot részleteiben védi a *The Divine Life in the Church* című munka, 9-196. oldal

helyezkedtek, hogy a szülők megkeresztelésének ténye biztosítja a gyermekeiknek is a kereszténséghez való jogot. Ők a szülők személyes kapcsolatát a szövetséggel teljesen immateriálisnak vélik. Az egyházak néha ezzel az alapelvvel működtek, végül menedéket adtak a tagok egy olyan osztályának, akik maguk nem vállalják fel a szövetség felelősségét, de mégis akarják a szövetség pecsétjét a gyermekeik számára. Új-Angliában ez a félutas szövetség néven ismeretes. (5) Végül, az örökbefogadás elvét is alkalmazták annak érdekében, hogy megkereszteljék azokat a gyermekeket, akik nem voltak rá más módon jogosultak. Ha a szülők nem voltak alkalmasak, vagy nem akartak kezeskedni a gyermekeik keresztyén neveléséről, mások léphettek a helyükre ennek garantálása végett. A fő alapját ennek az 1Móz17:12-ben vélték felfedezni.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mik a *bapto*, *baptizo* és *louesthai* szavak különféle jelentései? Vajon Keresztelő János bemerítéssel keresztelt? Vajon a komornyikot (Csel8:38-39) ezen a módon keresztelték meg? Vajon az Újszövetség kihangsúlyozza bárhol a keresztelés valamelyik konkrét módszerét? Biblikus a csecsemőkeresztség tantétele? Vajon ennek jogosultságát megkérdőjelezték-e valaha is a reformáció előtt? Mi adhat számot a reformáció korában felbukkanó anabaptista tagadásáról? Mi az Ábrahámmal kötött szövetség baptista elképzelése? Miképpen magyarázzák ők a Rm4:11-et? Mit mondanak a hitvallási irataink arról az alapról, melyen a gyermekeket megkeresztelik? Mi Kálvin álláspontja arról az alapról, melyen mind a gyermekeket, mint a felnőtteket megkeresztelik? Milyen gyakorlati veszélyek fűződnek a vélelmezett újjászületés tantételéhez? Mi a helyzet Dabney arra vonatkozó álláspontjával, hogy a keresztség ugyanúgy sákramentum a szülőnek is, mint a gyermeknek?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 543-590. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. de Sacramentis*, 82-157. oldal, ugyanő, *E Voto*, II. kötet, 499-566. oldal, Hodge, *Syst. Theol*. III. kötet 526-611. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 728-799. oldal, Dick, *Theology*, LXXXVIII-LXXXIX. leckék, Litton, *Introd. to Dogm. Theol.* 444-464. oldal, Vos, *Geref. Dogm., De Genademiddelen*, 36-134. oldal, ugyanő, *De Verbondsleer in de Geref. Theol*, Strong, *Syst. Theol.* 930-959. oldal, Hovey, *Manual of Theol. and Ethics,* 312-333. oldal, Piéper, *Christl. Dogm.* III. kötet 297-339. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, 540-558. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* II. kötet 305-335. oldal, Mueller, *Chr. Dogm*. 486-505. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.* 314-322. oldal, Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, 315-320. oldal, Pope, *Chr. Theol.* III. kötet 311-324. oldal, Lambert, *The Sacraments in the New Testament*, 36-239. oldal, Wilson, *On Infant Baptism*, Carson, *On Baptism,* Ayres, *Christian Baptism*, Seiss, *The Baptist System Examined*, Armstrong, *The Doctrine of Baptism*, Merrill, *Christian Baptism*, McLeod, *The Sacrament of Holy Baptism in The Divine Life in the Church*, White, *Why Are Infants Baptized*, Bannerman, *The Church of Christ,* II. kötet 42-127. oldal, Kramer, *Het Verband tusschen Doop eb Weidergeboorte*, Wall, *History of Infant Baptism*, Wielenga, *Ons Doopsformulier*, Schenck, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant*.

V. Az úrvacsora

A. Az úrvacsora analógiái Izrael népe között

Ahogyan léteztek hasonlóságok a keresztyén keresztséggel Izrael népe között, ugyanúgy voltak meg az úrvacsorával kapcsolatos hasonlóságok is. Nemcsak a pogányok, de Izrael népe között is az áldozathozatalt gyakorta kísérték áldozati étkezések. Ez különösen jellemző volt a békeáldozatok esetében. Ezekből az áldozatokból csak a belsőségeket borító kövérségeket égették el az oltáron, a meglóbált szegy a papságé, s a felemelt lapocka az áldozó papé lett, 3Móz7:28-34, míg a többi rész az áldozati étkezés céljaira szolgált az áldozathozó és a barátai számára azzal a feltétellel, hogy lévitailag tiszták voltak, 3Móz7:19-21, 5Móz12:7,12. Ezek az étkezések jelképesen azt tanították, hogy „megigazulván azért hit által, békességünk van Istennel, a mi Urunk Jézus Krisztus által". Ezek azt a tényt fejezték ki, hogy a felajánlott és elfogadott áldozat alapján Isten vendégként fogadja az Ő népét az Ő házában és örömteli közösségben egyesül velük a szövetség közösségi életében. Izraelnek pontosan azért volt tilos részt vennie a pogányok áldozati lakomáin, mert ez a más istenekkel való közösségüket fejezte volna ki, 2Móz34:15, 4Móz25:3,5, Zsolt106:28. Az áldozati étkezések, melyek Jehovának az Ő népével való közösségéről tanúskodtak, az öröm és az elégedettség időszakai voltak, de néha visszaéltek ezekkel és utat engedtek a tivornyázásnak és az ittasságnak, 1Sám1:13, Péld7:14, Ézs28:8. A húsvéti áldozatot szintén követte egy áldozati étkezés. A római katolikusokkal szemben a protestánsok néha megpróbálták megvédeni azt az álláspontot, hogy ez az étkezés alkotta a húsvét egészét, ez azonban tarthatatlan álláspont. A húsvét mindenekelőtt engesztelő áldozat volt, 2Móz12:27, 34:25. Nemcsak áldozatnak nevezik, de a mózesi időszakban kapcsolódott a szentélyhez is, 5Móz16:2. A bárányt a léviták vágták le, s a vért a papok kezelték, 2Krón30:16, 35:11, Ezsdr6:19. S noha ez mindenekelőtt áldozat, nem kizárólagosan csak az: étkezés is, melynek során a sült bárányt kovásztalan kenyérrel és keserű füvekkel ették meg, 2Móz12:8-10. Az áldozatot azonnal feltálalták az étkezéshez, ami a későbbi időkben sokkal kidolgozottabbá vált, mint eredetileg volt. Az Újszövetség a húsvétnak különleges jelentőséget tulajdonít, 1Kor5:7, s így benne nemcsak az egyiptomi szabadulásra való visszaemlékezést látta, hanem a bűn rabságából való megszabadulást, valamint az Istennel a megígért Messiásban való közösség jelét és pecsétjét is. A páskavacsorával kapcsolatosan alapította Jézus az úrvacsorát. Az előzőben meglevő elem felhasználásával kivitelezett egy nagyon természetes átmenetet az utóbbihoz. A későbbiek során néhány kritikus megpróbált kételyeket támasztani azzal kapcsolatosan, hogy Jézus alapította az úrvacsorát, de semmi jó okunk nincs kételkedni sem az evangéliumok bizonyságtételében, sem Pál független bizonyságtételében az 1Kor11:23-26-ban.

B. Az úrvacsora tantétele a történelemben

1. A REFORMÁCIÓ ELŐTT. Az úrvacsora mellé még az apostoli korban is társult az *agapae*, vagy szeretet-vendégség, amelyhez az emberek hozták a szükséges nyersanyagokat, s amely néha szomorú visszaélésekhez vezetett, 1Kor11:20-22. Az idő múlásával az így hozott ajándékokat felajánlásoknak és áldozatoknak kezdték nevezni, s a pap hálaadó imával megáldotta azokat. Ezeket a neveket fokozatosan elkezdték az úrvacsora elemeire is alkalmazni, így azok a pap által hozott áldozat jellegét öltötték, s a hálaadást elkezdték eme elemek felszenteléseként kezelni. Míg egyes korai egyházatyák (Origenész, Basil, Naziánzoszi Gergely) fenntartották a sákramentum jelképes, vagy lelki felfogását, mások (Cirill, Nisszai Gergely, Chrysostom) azt vallották, hogy Krisztus teste és vére valamiképpen összekombinálódtak a sákramentum kenyerével és borával. Ágoston hosszú ideig késleltette az

úrvacsora tantételének realisztikus fejlődését. Miközben úgy beszélt a kenyérről és a borról, mint Krisztus testéről és véréről, különbséget tett a jel és az általa jelzett dolog között, s nem hitt a szubsztancia megváltozásában. Tagadta, hogy a bűnösök, noha megkapták az elemeket, megkapták volna a testet is és az úrvacsora emlékeztető vonatkozását hangsúlyozta ki. A középkorban az ágostoni nézetet fokozatosan felváltotta az átlényegülés tantétele. Formálisan Paschaius Radbertus már i. sz. 818-ban javasolta ezt a tantételt, de erőteljes ellenállással találta magát szembe Rabanus Maurus és Ratramnus részéről. A tizenegyedik században dühödt vita robbant ki ismét Toursi Berenger és Lafranc között. Utóbbi tette azt a vaskos kijelentést, miszerint „Krisztusnak maga a teste volt a pap a kezében, töretett meg és nyeletett el a hívők fogai között". Ezt a nézetet végül Toursi Hildebert öntötte formába (1134) és nevezte az átlényegülés tantételének. Formálisan a negyedik lateráni zsinat fogadta el 1215-ben. A tantételhez kapcsolódó megannyi kérdést a skolasztikusok tárgyaltak, például a kenyér és a bor átváltozásának időbeli hosszúságát Krisztus testévé és vérévé, Krisztus jelenlétének módját a két elemben, a szubsztancia és a járulékos tulajdonságok viszonyát, az ostya imádásának módját, és így tovább. A tantétel végső formáját a tridenti zsinat alkotta meg, és a zsinati *Rendeletek és Kánonok XIII. sessio*-jában rögzítette. Nyolc fejezetet és tizenegy kánont szenteltek neki. Itt csak a leglényegesebb pontokat említhetjük meg. Jézus Krisztus ténylegesen, valóságosan és lényegileg van jelen a szent sákramentumban. A tény, hogy Ő Isten jobbjára ült, nem zárja ki az Ő szubsztanciális és szakramentális jelenlétének lehetségességét egyszerre több helyen is. A megszentelés szavai által a kenyér és a bor szubsztanciája átváltozik Krisztus testévé és vérévé. Az egész Krisztus van jelen mindkét színben és mindkét szín minden egyes elemi részecskéjében. Mindenki, aki veszi az ostya darabkáját, veszi az egész Krisztust. Ő már jelen van az összetevőkben azelőtt, hogy az áldozó magához venné azt. Jelenlétére való tekintettel az ostya imádása teljesen természetes. A sákramentum „a megszentelő kegyelem, a konkrét speciális kegyelmek növekedését, a bocsánatos bűnök eltörlését, a szörnyű (halálos) bűnöktől való megtartatást és az örök üdvösségben való biztos reménységet" eredményei.

2. A REFORMÁCIÓ ALATT ÉS UTÁN. A reformátorok egytől egyik elvetették az úrvacsora áldozati elméletét és az átlényegülés középkori tantételét. Zwinglivel szemben Luther ragaszkodott a megalapítás szavainak szó szerinti értelmezéséhez és Krisztus testi jelenlétéhez az úrvacsorában. Az átlényegülés tantételét azonban az együttes lényegűség (konszubsztanciáció) tantételével helyettesítette, melyet Occam részletesen védett a *De Sacramento Altaris* című művében, s mely szerint Krisztus „az elemekben, az elemekkel és az elemek alatt" van. Zwingli teljes mértékben tagadta Krisztus testi jelenlétét az úrvacsorában, s metaforikus értelmezést adott a megalapítás szavainak. A sákramentumban elsősorban az emlékeztetés cselekedetét látta, bár nem tagadta, hogy benne Krisztus lelkileg bemutattatik *a hívők hitének*. Kálvin köztes álláspontra helyezkedett. Zwinglihez hasonlóan tagadta az Úr testi jelenlétét a sákramentumban, de az előzőtől eltérően ragaszkodott Krisztus *valódi*, bár *lelki* jelenlétéhez az úrvacsorában, az Ő jelenlétéhez, mint a lelki erények és hatékonyság forrásához. Sőt, ahelyett, hogy az úrvacsorához, mint az ember (akár emlékeztető, akár foglalkozásszerű) cselekedetéhez ragaszkodott volna, azt a tényt hangsúlyozta ki, ez mindenekelőtt Istennek az ember számára adott kegyelmes ajándékának kifejeződése, s csak másodsorban emlékeztető étkezés és a hivatás cselekedete. Számára, akárcsak Luther számára is, főként a hit megerősítésének Isten által kijelölt eszközei voltak. A szociniánusok, arminiánusok és mennoniták az úrvacsorában csak emlékeztető, vagy foglalkozásszerű cselekedetet, valamint az erkölcsi fejlődés eszközeit látták. A racionalizmus hatására ez vált a népszerű nézetté. Schleiermacher ragaszkodott ahhoz a tényhez, hogy az úrvacsora az eszköz, mely által a Krisztussal való közösségi élet különösen energetikus módon őriztetik meg az Egyház kebelében. Sok közbenső teológus, miközben a lutheránus egyházhoz tartoztak,

elvetették az együttes lényegűség tantételét, s Krisztusnak az úrvacsorában való lelki jelenléte kálvinista nézethez közeledtek.

C. Az úrvacsora biblia nevei

Miközben csak egyetlen neve van a kezdeti sákramentumnak az Újszövetségben, mostanság a vizsgált sákramentumnak több neve is létezik, melyek a Szentírásból származnak. Ezek a következők: (1) *Deipnon kuriakon*, az úrvacsora, mely az 1Kor11:20-ból származik. Ez a legszokásosabb név a protestáns körökben. Úgy látszik, ebben az igeszakaszban az apostol félreérthetetlen különbséget kíván tenni a sákramentum és az *agapae* között, melyet a korinthusbeliek hozzákapcsoltak, s mellyel visszaéltek, gyakorlatilag összeférhetetlenné téve a kettőt. A különös hangsúly azon van, hogy ez a vacsora az Úré. Ez nem az a vacsora, melyre a gazdagok meghívják a szegényeket vendégségbe, de zsugori módon bánnak velük, hanem a lakoma, melyet az Úr ad mindenkinek gazdag bőségben. (2) *Trapeza kuriou*, az Úr asztala, mely az 1Kor10:21-ben szerepel. A korinthusi pogányok a bálványoknak áldoztak és áldozatuk elvégzése után leültek az áldozati étkezéshez, s úgy látszik, egyesek számára a korinthusi gyülekezetből megengedhetőnek tűnt csatlakozni hozzájuk, látván, hogy minden hús egyforma. Pál azonban rámutat, hogy a bálványáldozat ördögöknek való áldozat, s a csatlakozás az efféle áldozati étkezésekhez egyenlő az ördögökkel való közösség gyakorlásával. Ez teljességgel összeütközésben állna az Úr asztala mellé való üléssel, a Neki való engedelmesség fogadásával, s a Vele való közösség gyakorlásával. (3) *Klasis tou artou*, a kenyér megtörése, a Csel2:42-ben használt fogalom, v. ö. még Csel20:7. Míg ez egy olyan fogalom, amely minden valószínűség szerint nem kizárólagosan az úrvacsorára vonatkozik, hanem a szeretet-vendégségekre is, természetesen magában foglalja az úrvacsorát is. A név magyarázata még a kenyér megtörésében is lehet, mivel azt Jézus rendelte el. (4) *Eucharistia*, hálaadás és *eulogia*, áldás, fogalmak, melyek az 1Kor10:16-ból és 11:24-ből származnak. A Mt26:26-27-ben azt olvassuk, hogy az Úr vette a kenyeret és megáldotta, majd vette a poharat és hálát adott.[386] A két szót minden valószínűség szerint felváltva használták s a kombinált áldásra és hálaadásra utalnak. A hálaadás és az áldás pohara a megszentelt pohár.

D. Az úrvacsora alapítása

1. AZ ALAPÍTÁSRÓL SZÓLÓ KÜLÖNBÖZŐ BESZÁMOLÓK. Az úrvacsora alapításáról négy különféle beszámoló létezik, egy mindegyik szinoptikus evangéliumban és egy az 1Kor11-ben. János beszél a húsvéti vacsoráról, de nem említi az új sákramentum elrendelését. Ezek a beszámolók egymástól függetlenek és egymás kiegészítésére szolgálnak. Nyilvánvaló, hogy az Úr nem fejezte be a húsvéti vacsorát az úrvacsora elrendelése előtt. Az új sákramentum hozzákapcsolódott a páskalakoma központi eleméhez. A kenyér, melyet a báránnyal együtt fogyasztottak, új használatra szenteltetett. Ez nyilvánvaló abból a tényből, hogy a harmadik pohár, melyet rendszerint „az áldás poharának” neveznek, vált az új sákramentum második elemévé. Azaz, az Ószövetség sákramentuma a legtermészetesebb módon ment át az Újszövetség sákramentumába.

2. A BÁRÁNY KENYÉRREL VALÓ HELYETTESÍTÉSE. A húsvéti báránynak jelképes jelentősége volt. Mint az Ószövetség minden véres áldozata, ez is azt tanította az embereknek, hogy a bűnök eltörléséhez vérontás szükséges. Emellett volt egy különleges jelentősége is, előremutatott a nagy áldozatra, mely majd az idők teljességében megy végbe a

[386] A King James bibliafordítás szövege szerint „And as they were eating, Jesus took bread, and blessed it, and brake it, and gave it to the disciples, and said, Take, eat; this is my body”, azaz „ Mikor pedig evének, vevé Jézus a kenyeret és *megáldván*, megtöré és adá a tanítványoknak, és monda: Vegyétek, egyétek; ez az én testem”, Mt26:26 – *a ford.*.

világ bűneinek elvételéhez. S végül, nemzeti jelentősége is volt, mint Izrael szabadulásának emlékeztetője. Természetes volt, hogy mikor Isten igazi Báránya megjelent, s elért a leölettetésének pillanatához, a jelképnek és az előképnek el kellett tűnnie. Jézus Krisztus mindenre elégséges áldozata minden további vérontást szükségtelenné tett, tehát teljesen helyénvaló volt, hogy a véres elem utat adjon egy vértelennek, melynek hozzá hasonlóan tápláló jellege volt. Sőt, Krisztus halálán keresztül az elválasztó közfal lerontatott s az üdvösség áldásai kiáradtak az egész világra. S ennek fényében teljesen természetes volt, hogy a húsvétot, a nemzeti ízű jelképet felváltsa egy másik, mely nem hordozta magával a nacionalizmus feltételes következtetéseit.

3. A KÜLÖNBÖZŐ CSELEKEDETEK ÉS KIFEJEZÉSEK JELENTŐSÉGE.

a. *Jelképes cselekedetek*. Az úrvacsora megalapításáról szóló mindegyik beszámoló megemlíti *a kenyér megtörését*, s Jézus világosan jelzi, hogy ez az Ő testének megtörettetését szándékozik jelképezni a bűnösök megváltásáért. Mivel Jézus a kenyeret *a tanítványai jelenlétében* törte meg, a protestáns teológia általában ragaszkodik ahhoz, hogy ennek a cselekedetnek mindig az emberek szeme láttára kell megtörténnie. Ezt a fontos tranzakciót jelnek szánta, s a jelnek látszania kell. A kenyér szétosztása után Jézus vette a poharat, megáldotta, majd a tanítványainak adta. Nem jelenik meg, hogy a bort az ő jelenlétükben töltötte ki, így ezt nem tekintik lényeginek az úrvacsora lebonyolítása során. Dr. Wielings azonban arra következtet a tényből, hogy a kenyeret meg kell törni, hogy a bort is az úrvacsorázók jelenlétében kell kitölteni.[387] Jézus természetesen kovásztalan kenyeret használt, mivel csak az volt kéznél, valamint közönséges bort, amit italként használtak Palesztinában. De sem az egyik, sem a másik nincs kihangsúlyozva, így ebből nem következik, hogy nem megengedhető kovászos kenyér, illetve másfajta bor használata. A tanítványok biztosan fekvő helyzetben vették az elemeket, de ez nem jelenti azt, hogy a hívők nem részesülhetnek bennük ülő, térdelő, vagy álló testhelyzetben.

b. *A parancsszavak*. Jézus parancsszavakkal kísérte a cselekedeteit. Mikor átadta a kenyeret a tanítványainak, ezt mondta: „Vegyétek, egyétek". S mikor ezt a parancsot kiadta, kétségtelenül nemcsak a fizikai evésre gondolt, hanem Krisztus testének hit által való vételére is. Ez a parancs, noha legelőször az apostoloknak hangzott el, minden korok Egyházának szól. A Lk22:19 szerint (v. ö. 1Kor11:24), az Úr még hozzátette: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre". Egyesek ezekből a szavakból arra következtetnek, hogy a Jézus által alapított úrvacsora nem volt több, mint megemlékező étkezés. Egészen nyilvánvaló azonban, főleg a Jn6:32-33-ból, 50-51-ből és az 1Kor11:26-30-ból, hogy ennek sokkal többre lett tervezve, s ami a megemlékező étkezés jellegét illeti, ez Krisztus áldozati munkájára, semmint személyére való megemlékezésnek lett szánva. S elhangzott egy másik parancs is a pohárral kapcsolatosan. Miután elosztotta a kenyeret, az Úr vette a poharat is, hálákat adott, és ezt mondta: „Igyatok ebből mindnyájan", vagy „Osszátok el magatok között" (Lukács szerint). Teljesen világos, hogy a pohár itt a tartalmát jelenti, mert magát a poharat nem lehet elosztani. Ezekből a szavakból tökéletesen biztos, hogy az Úr a sákramentumot mindkét dolog (*sub utraque specie*) használatával képzelte el, s Róma téved, mikor visszatartja a poharat a laikusoktól. A két elem használata lehetővé tette Krisztusnak, hogy élénk kiábrázolását adja annak az elképzelésnek, hogy az Ő teste megtöretett, hogy a hústest és a vér különválasztattak, s hogy a sákramentum egyszerre táplálja és serkenti a lelket.

c. *A magyarázat szavai*. A kenyérre vonatkozó parancsot rögtön követi a magyarázat, mely éles vitákat váltott ki: „Ez az én testem". Ezeket a szavakat különféleképpen értelmezték.

(1) A római katolikus egyház hangsúlyossá teszi a „van" kapcsolószót.[388] Jézus azt akarta mondani, hogy amit a kezében tartott, az valóban az Ő teste volt, bár úgy nézett ki, mint

[387] *Ons Avondmaals Formulier*, 243. és azt követő oldalak

[388] Az angolban (és sok más nyelvben is) a létige is benne foglaltatik a mondatban: „This *is* my body", azaz „Ez *van* az én testem". Berkhof itt erre utal – *a ford.*

a kenyér, és olyan íze is volt. Ez azonban teljességgel tarthatatlan álláspont, Jézus valószínűleg arám nyelven beszélt és egyáltalában nem is használt kapcsolószót. Ott áll a tanítványai előtt testben, s nem mondhatta nekik teljes komolysággal, hogy a kezében tartja a testét. Sőt, még a római katolikus nézet alapján sem mondhatta volna azt, hogy „Ez az én testem", hanem csak azt, hogy „Ez most az én testemmé válik".

(2) Carlstadt azt a regényes nézetet vallotta, hogy mikor Jézus ezeket a szavakat mondta, a saját testére mutatott. Ő azt állította, hogy a *touto* semleges nemű, nem utalhat az *artos*-ra, ami hímnemű. Ám a kenyeret nagyon jól fel lehet fogni mint egy dolgot, s így lehet rá utalni semleges nemben. Sőt egy efféle kijelentés a körülmények ismeretében inkább együgyűnek tűnik.

(3) Luther és a lutheránusok szintén kihangsúlyozzák a „van" szót, bár elismerik, hogy Jézus jelképesen beszélt. Szerintük a jelkép nem metafora, hanem szinekdoché volt. Az Úr egyszerűen ezt akarta mondani a tanítványainak: Mikor veszitek a kenyeret, abban, az alatt és azzal együtt veszitek az én testemet is, jóllehet mindkettő szubsztanciája elkülönült marad. Ezt a nézetet terheli az Úr fizikai teste mindenütt jelenlévőségének lehetetlen tantétele.

(4) Kálvin és a református egyházak metaforikusan értelmezik Jézus szavait: „Ez az én testem (azt jelképezi)". Efféle kijelentés ugyanolyan értelmes lenne, mint a hasonlók, például „Én vagyok az életnek ama kenyere", Jn6:35 és „Én vagyok az igazi szőlőtő", Jn15:1. Ugyanakkor elvetik az általában Zwinglinek tulajdonított nézetet, mely szerint a kenyér *pusztán csak jelzi* Krisztus testét, s kihangsúlyozzák a tényt, hogy ez Isten szövetségi kegyeinek elpecsételésére és a lelki táplálás átadására is szolgál. Ezekhez a szavakhoz Jézus hozzátesz még egy kijelentést: „mely ti érettetek adatik". Ezek a szavak minden valószínűség szerint azt az elképzelést fejezik ki, hogy Jézus teste a tanítványok előnyére, vagy érdekében adatott. Az Úr adta a megváltásuk bebiztosítása végett. Természetesen ez az áldozat nemcsak a közvetlen tanítványokért, hanem mindenkiért, akik hisznek.

Van egy magyarázat a pohárral kapcsolatban is. Az Úr ezt a lényeges kijelentést teszi: „E pohár amaz új szövetség az én véremben, mely ti érettetek kiontatik", Lk22:20. Ezek a szavak egy vélelmezett ellentmondást foglalnak magukban a Megváltó vére, mint az új szövetség vére, valamint a régi szövetségnek a 2Móz24:8-ban említett vére között. Utóbbi mindössze az Újszövetség valóságának árnyképe volt. A „ti érettetek" szavaknak nincsen szélesebb körű alkalmazhatósága, mint a kenyérrel kapcsolatos kijelentésnél a „ti érettetek adatik" szavaknak. Ezeket nem szabad a „válogatás nélkül minden emberért" korlátlan értelemben felfogni, hanem inkább az „érettetek és mindenkiért, aki valóban az én tanítványom" értelemben értendő. Az 1Kor11:26 záró szavai: „Mert valamennyiszer eszitek e kenyeret és isszátok e pohárt, az Úrnak halálát hirdessétek, a míg eljövend" rámutatnak az úrvacsora, mint Krisztus áldozati halálára való emlékező étkezés örökké tartó jelentőségére, s világosan magukban foglalják, hogy rendszeresen meg kell ülni az Úr visszatéréséig.

E. Az úrvacsorában jelzett és elpecsételt dolgok

1. A SÁKRAMENTUMBAN JELZETT DOLGOK. A sákramentum egyik jellegzetessége, hogy látható és külső jelekkel ábrázol egy, vagy több lelki igazságot. A külső jel az úrvacsora esetében nemcsak az alkalmazott látható elemeket foglalja magában, hanem a kenyér megtörését és a bor kitöltését, a kenyér és a bor magunkhoz vételét evéssel és ivással, valamint az ezekből való részesülést a másokkal való közösségben. A következő pontokat kell itt megemlíteni:

a. Ez az Úr halálának jelképes ábrázolása, 1Kor11:26. A megváltás központi tényét, melynek az ószövetségi áldozatok az előképei, világosan kifejezik az Újszövetség sákramentumának lényegi jelképei. A megalapítás szavai, a „megtöretik értetek", és a

„kiontatik sokakért” arra a tényre mutatnak, hogy Krisztus halála áldozati jellegű, az Ő népének javára, sőt mi több, helyettük.

b. Továbbá jelképezi a hívő részesedését a megfeszített Krisztusban. Az úrvacsora megtartása során a résztvevők nemcsak néznek a jelképekre, hanem veszik azokat és táplálkoznak belőlük. Átvitt értelemben szólva „eszik az Ember Fiának testét és isszák az Ő vérét”, Jn6:53, azaz, jelképesen átveszik azokat a javakat, melyeket Krisztus áldozati halála biztosított.

c. Nemcsak Krisztus halálát, jelképezi a hit tárgyaként és a hívőt a Krisztussal egyesítő hit cselekedeteként, hanem ennek a cselekedetnek a hatását is, ami életet, erőt, és örömöt ad a léleknek. Ez benne foglaltatik a használt jelképekben. Amiképpen a kenyér és a bor táplálják és erősítik az ember testi életét, Krisztus úgy tartja fenn és serkenti a lélek életét. A hívőket a Szentírás rendszeresen úgy mutatja be, mint akiknek élete, ereje és boldogsága Krisztusban van.

d. Végül, a sákramentum jelképezi a hívők egymással való egységét is. Jézus Krisztus lelki egységet alkotó titokzatos testének tagjaiként ugyanazt a kenyeret eszik és ugyanazt a bort iszák, 1Kor10:17, 12:13. Vévén az elemeket egymástól, bensőséges közösséget gyakorolnak egymással.

2. AZ ÚRVACSORÁBAN ELPECSÉTELT DOLGOK. Az úrvacsora nemcsak jel, hanem pecsét is. Manapság ezt igencsak sokan tévesztik szem elől azok között, akiknek csak nagyon felszínes nézeteik vannak az úrvacsoráról, s pusztán a Krisztusra való emlékezésnek és a keresztyénség gyakorlása jelének tartják azt. A sákramentum eme két összetevője, nevezetesen a jel és a pecsét nem függetlenek egymástól. A sákramentum, mint jel, vagy hogy másként fejezzük ki, a sákramentum, mindazzal egyetemben, amit jelképez, alkotja a pecsétet. A pecsét hozzákötődik a jelzett dolgokhoz, és Isten szövetségi kegyelmének záloga megnyilvánul a sákramentumban. A Heidelbergi Káté azt mondja, hogy „e látható szent jegyekkel és e zálogal biztosít afelől, hogy a Szentlélek munkája által oly bizonnyal részesekké tesz minket az ő testében és vérében, mint amily bizonnyal e szent jegyeket az ő halálának emlékezetére testi szánkkal magunkhoz vesszük. Azonfelül, hogy az ő szenvedése és engedelmessége oly bizonnyal a miénk, mintha a mi bűneinkért a mi saját személyünkben mi magunk szenvedtünk volna el mindent és mi magunk tettünk volna eleget”.[389] A következő pontokat kell itt megfontolni:

a. Elpecsételi a résztvevőknek Krisztus nagy szeretetét, mely abban nyilvánult meg, hogy átadta Magát értük a szégyenteljes és keserves halálnak. Ez nem pusztán azt jelenti, hogy bizonyságot tesz az áldozati önkéntes odaszánás valóságosságáról, hanem biztosítja is az úrvacsora hívő résztvevőjét, hogy személyesen ő volt a tárgya ennek a páratlan szeretetnek.

b. Sőt, nemcsak zálogát adja a sákramentum hívő résztvevője számára Krisztus szeretetének és kegyelmének abban, hogy Ő most Megváltójaként kínálja Magát neki megváltói munkájának teljességében, hanem megadja neki azt a személyes meggyőződést, hogy a szövetség összes ígérete és az evangélium kínálatának minden gazdagsága isteni adományozás útján az övé, így személyes igényt támaszthat ezekre.

c. Még egyszer, nemcsak megerősíti az evangélium gazdag ígéreteit a hívő résztvevő számára, hanem biztosítja is arról, hogy az üdvösség áldásai ténylegesen a birtokában vannak. Amennyire bizonyosan táplálja a testet a kenyér és a bor, olyannyira bizonyosan a Krisztus testét és vérét hit által vevő lélek már most birtokában van az örökéletnek, s olyan bizonyosan fogja azt egyre bőségesebben kapni.

d. Végül, az úrvacsora egy kölcsönös pecsét. Ez a nyilatkozat jelképe azok részéről, akik részt vesznek a sákramentumban. Bármikor, ha eszik a kenyeret és isszák a bort, Krisztusba, mint a Megváltójukba vetett hitüket és a Hozzá, mint Királyukhoz való hűségüket nyilvánítják ki és ünnepélyesen fogadalmat tesznek az Ő isteni parancsolatai iránti engedelmesség élete mellett.

[389] XXIX. Úrnapja, 79. kérdés

F. A szakramentális egység, vagy Krisztus valóságos jelenlétének kérdése az úrvacsorában

Ezzel a kérdéssel rátérünk arra, ami hosszú időn át, sőt még manapság is jelentős véleménykülönbség kiváltó oka volt Jézus Krisztus egyházában. Semmiképpen sincs egyhangú vélemény a jel és az általa jelzett dolog viszonyát illetően, azaz, mondhatni, Krisztusnak az úrvacsorában való jelenléte természetét illetően. Itt főleg négy nézetet kell megvizsgálni.

1. RÓMA NÉZETE. A római katolikus egyház a szakramentális egységet *fizikai értelemben* fogja fel. Ez azonban aligha igazolható, egyáltalában bármiféle szakramentális egységről beszélve, mert az ábrázolásának megfelelően a szó szoros értelmében nincs egység. A jel nem csatlakozik a jelzett dologhoz, hanem utat készít annak, mivel az előbbi megy át az utóbbiba. Mikor a pap kimondja a „*hoc est corpus meum*" formulát, a kenyér és a bor átváltozik Krisztus testévé és vérévé. Miközben mindkettő szubsztanciája megváltozik, a jellemzőik változatlanul megmaradnak. A kenyér és a bor formájában Krisztus fizikai teste és vére vannak jelen. A feltételezett bibliai alap ehhez az alapítás szavaiban rejlik: „Ez az *én* testem", valamint a Jn6:50 és azt követő igeversekben. Ám az előző igeszakasz világosan átvitt értelmű, mint például a Jn14:6, 15:1, 10:9 és mások, s az utóbbi, ha szó szerint vennénk, többet tanítana, mint amennyit maga a római katolikus hajlandó lenne elismerni, nevezetesen, hogy mindenki, ki eszi az úrvacsorát, a mennybe jut, míg senki, aki ezt elmulasztja, nem kap örökéletet (v. ö. 53-54. versek). Sőt, a 63. vers nyilvánvalóan lelki értelmezésre mutat. Továbbá, ugyancsak lehetetlen felfogni a Jézus által megtört kenyeret annak a testnek, amely azt megtörte, s meg kell említeni, hogy a Szentírás még azután is kenyérnek nevezi, miután állítólagosan átlényegült, 1Kor10:17, 11:26-28. Rómának ez a nézete sérti az emberi érzékszerveket is, mikor azt kéri tőlünk, hogy higgyük: ami kenyérnek és bornak látszik és ízlelődik, az valójában test és vér, továbbá az emberi értelmet is, mikor hitet követel a szubsztancia és jellemzőinek elkülönítésében, valamint az anyagi test egyszerre több helyes való jelenlétében, ami ellenkezik a józan ésszel. Következésképpen az ostya felemelése és imádása szintén nélkülöz minden megfelelő alapot.

2. A LUTHERÁNUS NÉZET. Luther elvetette az átlényegülés tantételét, és az együttes lényegűség hasonló tantételével helyettesítette azt. Szerinte a kenyér és a bor megmaradnak annak, amik, mindazonáltal az úrvacsorában ott van Krisztus teljes személyének, testének és vérének titokzatos és csodálatos jelenléte, az úrvacsora elemeiben, elemei alatt és elemeivel. Ő és követői vallják Krisztus fizikai testének és vérének *helyi jelenlétét* a sákramentumban. A lutheránusok néha tagadják, hogy Krisztus helyi jelenlétét tanítják az úrvacsorában, de aztán a „helyi" szónak olyan jelentést tulajdonítanak, amit azok szándékoznak megtenni, akik ezt a tanítást tulajdonítják nekik. Mikor azt mondjuk, hogy Krisztus fizikai természetének helyi jelenlétét tanítják, ez nem azt jelenti, hogy minden más test ki van zárva a térnek ugyanabból a részéből, s azt sem, hogy Krisztus emberi természete sehol máshol, például a mennyben nincs jelen, hanem azt jelenti, hogy Krisztus fizikai természete úgy van helyileg jelen az úrvacsorában, mint ahogyan helyileg jelen van a mágnesesség a mágnesben, vagy ahogyan a lélek helyileg jelen van a testben. Következésképpen ők tanítják az úgynevezett *manducatio oralis*-t is, ami azt jelenti, hogy azok, akik részesülnek az úrvacsora elemeiből „testi szájukkal" eszik és isszák az Úr testét és vérét, s nem pusztán hit által teszik azokat magukévá. A méltatlan résztvevők szintén megkapják ezeket, azonban a saját kárhozatukra. Ez a nézet a római katolikus elképzelés nem túl nagy továbbfejlődése, jóllehet nem tartalmazza a gyakorta ismételt, a jellemzők megváltozása nélküli szubsztanciaváltozás csodáját. Ez valójában Jézus szavainak a „ez a testemmel jár együtt" értelmet kölcsönzi, olyan értelmezést, ami valószínűtlenebb, mint bármelyik másik. Sőt, ezt még terheli az Úr megdicsőült emberi természete mindenütt jelenvalóságának lehetetlen tantétele is, amit sok lutheránus szíves-örömest vet el.

3. A ZWINGLIÁNUS NÉZET. Nagyon általános, és nem minden alapot nélkülöző benyomás, hogy Zwinglinek az úrvacsorával kapcsolatos nézete nagyon hibás volt. Rendszerint úgy vélik, hogy ő azt tanította, hogy az úrvacsora puszta jel, vagy jelkép, ami figuratív módon ábrázolja, vagy jelzi a lelki igazságokat, vagy áldásokat, s hogy az úrvacsora vétele pusztán megemlékezés arról ,amit Krisztus tett a bűnösökért, s mindenekelőtt a keresztyénség gyakorlásának jelvénye. Ez azonban aligha szolgáltat igazságot a svájci reformátornak. Egyes kijelentései kétségtelenül azt az elképzelést közvetítik, hogy számára a sákramentum pusztán emlékező szertartás volt, valamint annak jele és jelképe, amit a hívő megígér benne. Írásai azonban olyan kijelentéseket is tartalmaznak, melyek az úrvacsora mélyebb jelentőségére mutatnak, s úgy szemlélik azt, mint zálogát annak, amit Isten tesz a hívő számára a sákramentumban. Valójában az idő múlásával látszólag megváltoztatta a nézetét. Nagyon nehéz meghatározni, hogy pontosan mit is hitt ebben a dologban. Nyilvánvalóan ki akart zárni az úrvacsora tantételéből minden értelmetlen miszticizmust, s rendkívüli vonzalmat mutatott a jól érthetőség és az egyszerűség oldala iránt a magyarázásában. Alkalmanként szándékosan úgy fejezi ki magát, hogy ez pusztán jel és jelkép, az Úr haláláról való megemlékezés. S bár futólag beszél róla, mint pecsétről, vagy zálogról is, természetesen nem juttatja érvényre ezt az elképzelést. Sőt, számára a hangsúly azon van, amit a hívő, s nem amit Isten ad biztosítékul a sákramentumban. Azonosította Krisztus testének evését a Belé vetett hittel és az Ő halálába vetett teljes bizalommal. Tagadta Krisztus testi jelenlétét, de nem tagadta, hogy Krisztus lelki módon van jelen a hívő hite számára. Krisztus csak isteni természetében, valamint a hívő úrvacsorázó *felfogásában* van jelen.

4. A REFORMÁTUS NÉZET. Kálvin azt veti fel Zwingli úrvacsorai elméletével szemben ellenvetésként, hogy (a) lehetővé teszi, hogy annak elképzelése, amit a hívő tesz a sákramentumban, elhomályosítsa Isten benne rejlő ajándékát, és (b) Krisztus testének evésében semmit többet, vagy magasabbat nem lát, mint hitet az Ő nevében és az Ő halálába vetett bizalmat. Szerinte a sákramentum nemcsak Krisztus múltbéli munkájához, a meghalt Krisztushoz kapcsolódik (amint Zwingli látszik vélni), hanem ahhoz a Krisztushoz is, Aki él dicsőségben. Hiszi, hogy Krisztus, bár nem testileg és helyileg van jelen az úrvacsorában, de mégis jelen van és élvezhető teljes személyiségében, mind testét, mind vérét illetően. Kihangsúlyozza a hívők titokzatos közösségét a Megváltó egész személyével. Ábrázolása nem teljesen világos, de látszólag úgy érti, hogy Krisztus teste és vére, jóllehet hiányzik és helyileg csak a mennyben van jelen, életadó befolyást közöl a hívővel, mikor ő az elemek magához vételének cselekedetét végzi. Ez a befolyás, noha reális, nem fizikai, hanem lelki és titokzatos, a Szentlélek által közvetített, s a hittől függő, mely által az úrvacsorázó jelképesen veszi Krisztus testét és vérét. S ami a módot illeti, amellyel ez a Krisztussal való közösség foganatosíttatik, itt kétféle ábrázolással találkozunk. Néha úgy mutatják be, mintha az úrvacsorázó hit által felemelné a szívét a mennybe, ahol Krisztus van, néha pedig úgy, mintha a Szentlélek hozná le Krisztus testének és vérének befolyását az úrvacsorázóra. Dabney pozitív módon elveti Kálvin arra vonatkozó ábrázolását, hogy az úrvacsorázó Krisztus tényleges testéből és véréből részesül a sákramentumban. Ez kétségtelenül homályos pont Kálvin ábrázolásában. Néha látszólag túl sok hangsúlyt fektet a szó szerinti testre és vérre. Azonban szavait talán szakramentálisan, azaz átvitt értelemben kell értenünk. Kálvinnak ezt a nézetét megtaláljuk a hitvallási iratainkban.[390] A kérdéses pont nagyon szokásos értelmezése Kálvin tantételében az, hogy Krisztus teste és vére csak virtuálisan vannak jelen, azaz Dr. Hodge szavaival élve „a kereszten levő Megváltó teste áldozatának erényeit és hatásait jelenlévővé tette és tényegesen eljuttatta a sákramentumban az arra méltó hívő számára a Szentlélek ereje,

[390] V. ö. *Belga Hitvallás*, XXXV. cikkely, *Heidelbergi Káté*, 75, 76. kérdések, valamint az úrvacsorai szertartás Formája

Aki a sákramentumot, mint a saját eszközét használja a saját szuverén akaratának megfelelően”.[391]

G. Az úrvacsora, mint a kegyelem eszköze, vagyis annak hatékonysága

A Maga az Úr által alapított úrvacsora sákramentuma, mint jel és pecsét egyben a kegyelem eszköze is. Krisztus az Ő tanítványainak és minden hívőnek a javára rendelte azt el. Nyilvánvalóan az volt a szándéka a Megváltónak, hogy követői a benne való részvételből hasznot húzzanak. Ez következik magából a tényből, hogy a kegyelmi szövetség jeleként és pecsétjeként alapította meg. Erre könnyedén következtethetünk a jelképes evésből és ivásból is, amely a táplálásra és a serkentésre mutat, valamint az olyan igehelyekből, mint például a Jn6:48-58 (függetlenül attól, hogy ez közvetlenül vonatkozik az úrvacsorára, vagy sem), valamint az 1Kor11:17-ből.

1. AZ ÚRVACSORÁBAN KAPOTT KEGYELEM. Az úrvacsora a hívőknek, és csak a hívőknek van szánva, ezért nem eszköze a kegyelem munkája megkezdésének a bűnös szívében. Isten kegyelmének jelenléte előfeltételezett a résztvevők szívében. Jézus az úrvacsorát csak a meggyőződéses követőinek szolgáltatta ki: a Csel2:42,46 szerint ezek azok, akik állhatatosan hittek a kenyér megtörésében, s az 1Kor11:28-29-ben ki van emelve az önvizsgálat szükségessége az úrvacsorán való részvétel előtt. A sákramentumban kapott kegyelem fajtáját tekintve nem különbözik attól, amit a hívők az Ige közreműködésén keresztül kapnak. A sákramentum pusztán csak hozzáad az Ige hatékonyságához, következésképpen a kapott kegyelem mértékéhez. Ez a Krisztussal való egyre szorosabb közösség, a lelki táplálás és serkentés, valamint az üdvösség egyre növekvő bizonyosságának kegyelme. A római katolikus egyház konkrétan megnevezi a megszentelő kegyelmet, a speciális tényleges kegyelmet, a bocsánatos bűnök eltörlését, a megőrzést a halálos bűnöktől és az üdvbizonyosságot.

2. A MÓD, AMELLYEL EZ A KEGYELEM KIMUNKÁLTATIK. Miképpen működik a sákramentum ebben a vonatkozásban? Vajon az úrvacsora bármilyen módon érdemszerző oka a kapott kegyelemnek? Ad kegyelmet függetlenül az átvevő lelki állapotától, vagy sem?

a. *A római katolikus nézet*. A római katolikusok számára az úrvacsora nem pusztán sákramentum, hanem *áldozat* is, sőt, az áldozatok közül a legelső. Ez „a keresztáldozat vértelen megismétlése”. Ez nem azt jelenti, hogy az úrvacsorában Krisztus ismét ténylegesen meghal, hanem hogy Ő külső változáson megy keresztül, amely valamiképpen azonos a halállal. Vajon nem úgy beszélt az Úr a kenyérről, mint az Ő testétől, ami megtöretik a tanítványokért, s a borról úgy, mint az Ő véréről, mely érettük onttatik ki? A római katolikus vitatkozók időnként azt a benyomást keltik, hogy ennek az áldozatnak csak képviseleti, vagy emlékeztető jellege van, ez azonban nem az egyház valódi tantétele. Krisztus áldozatát az úrvacsorában valódi áldozatnak tekintik, így engesztelő értéket tulajdonítanak neki. Mikor felmerül a kérdés, hogy ez az áldozat mit érdemel ki a bűnösöknek, a római katolikus hatóságok elkezdenek hebegni és a következetlenség nyelvén beszélni. Wilmers kijelentése a *Handbook of the Christian Religion* (A keresztyén vallás kézikönyve) című művében, melyet sok katolikus iskolában tankönyvként használnak például szolgálhat erre. Ezt mondja a 348. oldalon: „A miseáldozat gyümölcsei által értjük meg a hatásait, amit *számunkra* fejt ki, mivelhogy ez az *engesztelés* és az *elnyerés* áldozata: (a) nemcsak a természetfeletti kegyelem, de a természetes védelem is; (b) a bűnök, valamint az értük járó büntetés eltörlése. Amit Krisztus az Ő halálával kiérdemelt nekünk a kereszten, az a miseáldozat sákramentumában lesz ránk *alkalmazva*”. Miután a miseáldozatot az *engesztelés* áldozatának nevezte, az utolsó mondatban látszólag azt mondja ki,

[391] *Comm. On the Confession of Faith*, 492. oldal

hogy végső soron ez csak olyan áldozat, melyben az, amit Krisztus a kereszten kiérdemelt, a résztvevőkre alkalmaztatik.

Ami az úrvacsorát, mint sákramentumot illeti, a római katolikus egyház azt tanítja, hogy ez *ex opere operato* működik, ami azt jelenti, hogy „magának a szakramentális aktusnak a következtében, s nem az átvevő cselekedetének, vagy beállítottságának, sem pedig a szolgáló érdemességnek a következtében (*ex opere operantis*)". Ez azt jelenti, hogy mindenki, aki veszi az úrvacsora elemeit, legyen bár gonosz, vagy kegyes, kapja az általuk jelzett kegyelmet is, amit az elemekben levő szubsztanciaként fognak fel. Maga a szakramentális szertartás közvetít kegyelmet az átvevőknek. Ugyanakkor azt is tanítja, meglehetősen következetlenül, amint majd látjuk, hogy a sákramentum hatásai teljességgel, vagy részben közömbösíthetők bizonyos akadályok fennállásával, annak a beállítottságnak a hiányával, mely a lelket képessé teszi a kegyelem átvételére, vagy a pap szándékának hiányával, hogy azt tegye, amit az egyház tesz.

b. *Az uralkodó protestáns nézet*. A protestáns egyházakban az uralkodó nézet az, hogy a sákramentum nem működik *ex opere operato*. Önmagában nem oka a kegyelemnek, hanem pusztán csak eszköz Isten kezében. Hatékony működése nemcsak az átvevő hite *meglétének*, hanem *tevékenységének* is a függvénye. A hitetlenek vehetik a külső elemeket, de nem kapják meg az általuk jelképezett dolgot. Egyes lutheránusok és a High Church episzkopálisai azonban abbéli vágyuktól hajtva, hogy megőrizzék a sákramentum objektív jellegét, világos hajlandóságot mutatnak a római katolikus egyház álláspontja felé való hajlásra. „Hisszük, tanítjuk és valljuk", mondja a Formula Concordiae, „hogy nemcsak a Krisztusban igazán hívők, azok, akik méltóképpen közelednek az Úr vacsorájához, hanem a méltatlanok és a hitetlenek is veszik Krisztus valóságos testét és vérét, mindazonáltal azonban oly módon, hogy abból sem vigasztalást, sem életet nem nyernek, hanem olyasmit, ami ítéletükre és kárhozatukra lesz, hacsak újjá nem születnek és meg nem térnek (1Kor11:27,29)".[392]

H. A személyek, akik számára az úrvacsora alapíttatott

1. A SÁKRAMENTUM MEGFELELŐ RÉSZTVEVŐI. A kérdésre, hogy „Kiknek alapíttatott az úrvacsora?" a Heidelbergi Káté ezt mondja: „akik bűneik miatt valóban bánkódnak, mindazonáltal bíznak abban, hogy bűneik meg vannak bocsátva és a mégis fennálló emberi gyarlóságot Krisztus szenvedése és halála elfedezi, egyszersmind buzgón törekednek is, hogy hitüket erősítsék és életüket megjobbítsák". Ezekből a szavakból kitűnik, hogy az úrvacsora nem minden ember számára rendeltetett el válogatás nélkül, sőt még csak nem is mindazok számára, akiknek helyük van Krisztus látható Egyházában, hanem csak azoknak, akik őszintén megvallják bűneiket, bíznak abban, hogy ezek elfedeztettek Jézus Krisztus engesztelő vérével, és vágynak hitük növelésére és az élet tényleges szentségében való növekedésre. Az úrvacsorában a megtért bűnösöknek kell részt venni, akik készen állnak annak elismerésére, hogy önmagukban elvesznek. Rendelkezniük kell a Jézus Krisztusba vetett élő hittel, így bízniuk kell a megváltásukban a Megváltó engesztelő vérében. Sőt, rendelkezniük kell az úrvacsorával kapcsolatos helyes ismeretekkel és méltányolniuk kell azt, különbséget kell tenniük közötte és a közönséges étkezések között, s nagy hatást kell kiváltania bennük a ténynek, hogy a kenyér és a bor Krisztus testének és vérének jelképei. S végül, szent vágyat kell érezniük a lelki növekedés és a Krisztus képére való egyre növekvő elváltozás iránt.

2. AKIKET KI KELL ZÁRNI AZ ÚRVACSORÁBÓL. Mivel az úrvacsora az Egyház sákramentuma és érte van, ebből következik, hogy azok, akik az Egyházon kívül állnak, nem részesülhetnek belőle. Szükséges azonban még további korlátozásokat is tenni. Még azok közül sem szabad mindenkit az Úr asztalához engedni, akiknek helyük van az egyházban. A következő kivételeket szükséges megjegyezni:

[392] VII. 7.

a. A gyermekek, noha szabad volt enniük húsvétkor az Ószövetség korában, nem engedhető meg, hogy részesülhessenek az Úr asztalából, mert nem képesek eleget tenni a méltó részvétel követelményeinek. Pál a szartartás előtti önvizsgálat szükségességéhez ragaszkodik, mikor ezt mondja: „Próbálja meg azért az ember magát, és úgy egyék abból a kenyérből, és úgy igyék abból a pohárból", 1Kor11:28, s a gyermekek nem képesek az önvizsgálatra. Sőt, azt is kimutatja, hogy az úrvacsorában való méltó részvétel végett szükséges a test megkülönböztetése, 1Kor11:29, azaz a helyes különbségtétel az úrvacsorában használt elemek, valamint a közönséges kenyér és bor között azzal, hogy az elemeket Krisztus teste és vére jelképeinek fogjuk fel. S ez szintén meghaladja a gyermekek képességeit. Csak miután elérték a felnőttkort, akkor engedhető meg, hogy csatlakozzanak az úrvacsora szertartásához.

b. A hitetleneknek, akik belül lehetnek a látható egyház határain, nincs joguk részesedni az Úr asztalából. Az egyháznak mindenkitől meg kell követelni, akik részt kívánnak venni az úrvacsorában, hogy hitelt érdemlően vallják meg hitüket. Természetesen az egyház nem nézhet bele a szívbe, és ítéletét csak az engedélyt kérőnek a Jézus Krisztusba vetett hite megvallására alapozhatja. Lehetséges, hogy időnként képmutatókat enged a teljes közösség kiváltságaihoz, de az efféle személyek csak ítéletet fognak enni és inni maguknak. S ha hitetlenségük és istentelenségük nyilvánvalóvá válik, az egyháznak ki kell őket zárnia az egyházfegyelem helyes gyakorlásával. Az egyház és a sákramentum szentségét meg kell óvni.

c. Még igaz hívők sem vehetnek részt az úrvacsorában minden körülmények között és minden kedélyállapotban. Lelki életük állapota, Istennel valótudatos kapcsolatuk és keresztyén testvéreik iránt tanúsított viselkedésük lehet kizáró az afféle lelkigyakorlatból, mint az úrvacsora szertartása. Ez nyilvánvalóan benne foglaltatik abban, amit Pál mond az 1Kor11:28-32-ben. Voltak szokások a korinthusiak között, amelyek csúfsággá tették az úrvacsorában való részvételüket. Mikor egy személy tudatában van az Úrtól, vagy a testvéreitől való elidegenedésének, nincs jogos helye annál az asztalnál, mely a közösségről beszél. Határozottan ki kell azonban mondani, hogy az üdvbizonyosság hiánya nem szabad, hogy bárkit is eltérítsen az Úr asztalához való járulástól, mivel az úrvacsora intézménye pontosan a hit megerősítése céljából alapíttatott.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Bizonyítható, hogy az úrvacsora az ószövetségi húsvét helyét vette át? Miképpen? Megengedhető kockákra vágni a kenyeret az úrvacsora kiszolgáltatása előtt, valamint egyéni poharakat használni? Mit jelent a „valódi jelenlét" kifejezés a sákramentummal kapcsolatban? Tanít a Biblia efféle valódi jelenlétről? Ha igen, akkor vajon azt az elképzelést támogatja-e, hogy Krisztus emberi természete a megaláztatás állapotában van jelen, vagy azt, hogy a felmagasztaltatásában? Mit értünk a lelki jelenlét református tantétele alatt? Vajon Jézus beszélgetése a János 6-ban valójában az úrvacsorára vonatkozik? Miképpen védelmezi Róma az úrvacsora szertartását egyetlen elemmel? Miképpen keletkezett az úrvacsora, mint áldozat elképzelése? Milyen ellenvetések tehetők ezzel szemben? Vajon az „enni a testet" kifejezés egyszerűen csak a Krisztusban való hitnek felel meg? Védhető-e a nyitott (úrvacsorai) közösség?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 590-644. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. de Sacramentis*, 158-235. oldal, Vos, *Geref. Dogm. F. De Genademiddelen*, 134-190. oldal, Hodge, *Syst. Theol*. III. kötet 611-692. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 800-817. oldal, Bannerman, *The Church of Christ,* II. kötet 128-185. oldal, Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation,* 212-291. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* II. kötet 335-361. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, 558-584. oldal, Browne, *Exposition of the Thirty-Nine Articles*, 683-757. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol.* 464-532. oldal, Candish, *The Christian Salvation*, 179-201. oldal, Piéper, *Christl. Dogm.* III. kötet 340-458. oldal, Pope, *Chr. Theol.* III. kötet 325-334. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.* 327-349. oldal, Moehler, *Symbolism*, 235-254. oldal, Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, 322-353. oldal, Otten, *Manual of the Hist. of Dogma*, II. kötet 310-337. oldal, Hebert, *The Lord's Supper* (két kötet), v. ö. Tárgymutató, Ebrand, *Das Dogma vom Heiligen Abendmahl*, v. ö. Tárgymutató, Kálvin, *Institúció*, IV. könyv, 17. és 18. fejezetek, Wielenga, *Ons Avondmaalsformulier*, Lambert, *The Sacraments in the New Testament*, 240-422. oldal, MacLeod, *The Ministry and the Sacraments of the Church of Scotland*, 243-300. oldal.

A VÉGSŐ DOLGOK TANTÉTELE

I. Bevezető fejezet

A. Eszkatológia a vallásban és a filozófiában

1. AZ ESZKATOLÓGIA KÉRDÉSE TERMÉSZETES. A végső dolgok tantétele nem a keresztyén vallásra jellemző valami. Bárhol, ahol az emberek komolyan elgondolkodtak az emberi életről, akár az egyénéről, akár a fajéról, nem pusztán azt kérdezték meg, honnan származik, s hogyan vált azzá, ami, hanem azt is, hogy merrefelé halad? Feltették a kérdést: Mi az egyén végső sorsa, s miféle cél felé halad az emberiség? Vajon az ember megsemmisül a halálban, vagy a létezés másik fajtájába lép át, legyen az boldogság, vagy szenvedés? Vajon az emberek generációi vég nélkül jönnek és mennek, s majd a feledés homályába süllyednek, vagy az emberek gyermekeinek faja és az egész teremtés valamiféle isteni *telos*, az Isten által kijelölt végcél felé halad? S ha az emberi faj talán valamiféle végső, valamiféle ideális feltételek felé halad, akkor a generációk, akik jöttek és mentek, részt fognak-e ebben venni, s ha igen, miképpen, vagy pusztán csak a nagy végcél felé vezető főútvonalként szolgáltak? Természetesen csak azok, akik hiszik, hogy mivel a történelemnek volt kezdete, így vége is lesz, beszélhetnek a beteljesülésről, s rendelkezhetnek az eszkatológia tantételével.

2. AZ ESZKATOLÓGIA KÉRDÉSE A FILOZÓFIÁBAN. Az egyén és a faj végső sorsának kérdése fontos helyet foglalt el még a filozófusok spekulációiban is. Platon a lélek halhatatlanságát, azaz annak folyamatos létezését tanította a halál után is, s ez megmaradt fontos tannak a filozófiában egészen napjainkig. Spinoza nem hagyott neki helyet panteista rendszerében, de Wolff és Leibniz mindenféle érvekkel védték. Kant hangsúlyozta eme érvek tarthatatlanságát, de mindazonáltal fenntartotta a halhatatlanság tantételét, mint a gyakorlati gondolkodás posztulátumát. A tizenkilencedik századi idealista filozófia elutasította. Valójában, mint Haering mondja, „a sokféle panteizmus az elmélkedés egy határozott módjára korlátozódik, s nem vezet el semmiféle végsőhöz'". A filozófusok nemcsak az egyén jövőjén töprengtek, mélyenszántóan gondolkodtak a világ jövője felett is. A sztoikusok egymást követő világciklusokról beszéltek, a buddhisták világkorszakokról, melyek mindegyikében az új világ feltűnik és eltűnik. Még Kant is spekulált a világok születésén és halálán.

3. AZ ESZKATOLÓGIA KÉRDÉSE A VALLÁSBAN. Különösen azonban a vallásban találkozunk eszkatológiai elképzelésekkel. Még a hamis vallások is, a fejletlenebbek és a fejlettebbek egyaránt rendelkeznek saját eszkatológiával. A buddhizmusnak megvan a maga Nirvánája, a mohamedanizmusnak a saját érzéki paradicsoma, s az indiánoknak a saját boldog vadászmezőik. A hit a lélek folyamatos létezésében mindenhol és különböző formákban bukkan fel. J. T. Addison mondja: „A hit, miszerint az ember lelke túléli a halálát, csaknem oly egyetemes, hogy nincs megbízható feljegyzésünk egyetlen törzsről, nemzetről, vagy vallásról, ahol ne uralkodna".[393] Megjelenhet abban a meggyőződésben, hogy a halottak még mindig itt bóklásznak és közel vannak hozzánk, az ősök imádásában, a kapcsolatkeresésben a halottakkal, a halottakkal benépesített alvilágban, vagy a lélekvándorlás elképzelésében: mindig jelen van azonban ebben, vagy amabban a formában. Ezekben a vallásokban azonban minden ködös és bizonytalan. Csak a keresztyén vallás az, amelyben a végső dolgok tantétele nagyobb pontosságra tesz szert és magával hordozza a bizonyosságot, hogy isteni eredetű. Természetesen azok, akik nem elégszenek meg hitüknek kizárólagosan az Isten Igéjére való alapozásával, hanem a tapasztalattól és keresztyén tudat megszabadításaitól teszik azt függővé, itt nagy hátrányba kerülnek. Bár megtapasztalhatnak lelki ébredést, isteni megvilágosodást, megtérést és újjászületést, s megfigyelhetik az isteni kegyelem működésének gyümölcseit az életükben, nem tapasztalhatják és nem láthatják meg a jövendő világ valóságait. El kell majd fogadniuk Isten rá vonatkozó bizonyságtételeit, vagy tovább kell tapogatózniuk a sötétben. Ha

[393] *Life Beyond Death*, 3. oldal

nem akarják a reménységük házát divatos és határozatlan vágyakra építeni, Isten Igéjének szilárd alapjához kell majd fordulniuk.

B. Eszkatológia a keresztyén egyház történetében

Általánosságban szólva mondhatjuk, hogy a keresztyénség soha nem felejtette el a dicsőséges jövendöléseket a saját, valamint az egyéni keresztyén jövőjét illetően. Sem az egyéni keresztyén sem az egyház nem voltak képesek nem gondolni erre és vigasztalást találni benne. Időnként azonban az egyház, lesújtván az élet gondjaitól, vagy belekeveredvén az élet örömeibe, keveset gondolt a jövőre. Sőt, többször is előfordult, hogy egy időben többet foglalkozott jövőbeni reménységének egyik, más időben a másik konkrét elemével. A hitehagyás idején a keresztyén reménység időnként homályossá és bizonytalanná vált, de soha nem halt ki teljesen. Ugyanakkor azt is meg kell mondani, hogy soha nem volt a keresztyén egyház történelmének olyan időszaka, melyben az eszkatológia a keresztyén gondolkodás középpontjában állott volna. A dogmatika többi részei közül mindegyiknek megvolt a maga speciális fejlődési időszaka, de ez nem mondható el az eszkatológiáról. Három időszakot lehet megkülönböztetni az eszkatológiai gondolkodás történetében.

1. AZ APOSTOLOK KORÁTÓL AZ ÖTÖDIK SZÁZAD KEZDETÉIG. Az egyház a legelső korszakában tökéletesen tisztában volt a keresztyén reménység egyes elemeivel, például hogy a fizikai halál még nem az örök halál, hogy a halottak lelkei tovább élnek, hogy Krisztus el fog jönni újra, hogy bekövetkezik majd Isten népének áldott feltámadása, hogy ezt majd a végítélet követi, melyben az örök kárhozat hirdettetik majd ki a bűnösöknek, de a kegyesek a menny örök dicsőségével lesznek megjutalmazva. Ezeket az elemeket azonban csak a jövőbeni reménység különálló elemeinek tekintették, s még nem voltak dogmatikailag értelmezve. Bár a különböző elemeket egészen jól megértették, az egymással való kapcsolataikat még nem látták világosan. Először úgy tűnt, hogy az eszkatológia jó úton járt ahhoz, hogy a keresztyén tanítás felépítésének központjává váljon, mert az első két évszázadban a kiliazmus volt főleg az uralkodó, bár nem annyira, mint ahogyan azt egyesek el akarják velünk hitetni. Mint azonban kiderült, az eszkatológia ebben az időszakban nem fejlődött.

2. AZ ÖTÖDIK SZÁZAD KEZDETÉTŐL A REFORMÁCIÓIG. A Szentlélek vezetése alatt az egyház figyelme a jövőről a jelenre irányult, s a kiliazmus fokozatosan feledésbe merült. Különösen Origenész és Ágoston befolyására az egyházban az anti-millennista nézetek jutottak túlsúlyba. S bár ezeket ortodoxoknak tekintették, nem voltak átgondoltak és szisztematikusan kimunkáltak. Általánosan hittek a halál utáni életben, az Úr visszajövetelében, a halottak feltámadásában, a végítéletben és a dicsőség királyságában, de csak nagyon kevés szó esett ezek módjáról. Az anyagi és mulandó királyság eszméje utat adott az örökélet és a jövőbeni üdvösség királyságának. Az idő múlásával az egyház került a figyelem középpontjába, s a hierarchikus egyházat Isten országával azonosították. Teret nyert az elképzelés, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség, s hogy az egyház határozta meg a helyes pedagógiai oktatást a jövőre nézve. Nagy figyelmet fordítottak a köztes állapotra, s különösen a purgatórium tantételére. Ezzel kapcsolatosan az egyház közbenjárása előtérbe került a mise tantételével, a holtakért mondott imákkal és a búcsúcédulákkal. Ezzel az egyháziassággal szembeni tiltakozásként egyes szektákban ismét megjelent a kiliazmus. Ez részben a kegyes természet reakciója volt az egyház externalizmusával és világiasságával szemben.

3. A REFORMÁCIÓTÓL NAPJAINKIG. A reformáció gondolata elsősorban az üdvösség alkalmazásának és megszerzésének eszméje körül forgott, s az eszkatológiát főleg ebből a nézőpontból kiindulva próbálta meg fejleszteni. A régi református teológusok közül sokan csak a szoteriológia kiegészítéseként kezelték, ami a hívők megdicsőülésével foglalkozik. Következésképpen csak az eszkatológia egy részét tanulmányozták és fejlesztették

tovább. A reformáció azt fogadta el, amit a korai egyház tanított Krisztus visszatéréséről, a feltámadásról, a végítéletről, valamint az örökéletről, s félresöpörte a kiliazmus vaskos formáját, mely az anabaptista szektákban ütötte fel a fejét. Rómával való szembeszegülése során sokat foglalkozott a köztes állapottal is, s elvetette a római katolikus egyház által kifejlesztett különféle tanokat. Aligha mondható, hogy a reformáció egyházai túl sokat tettek volna az eszkatológiáért. A pietizmusban a kiliazmus ismét megjelent. A tizennyolcadik század racionalizmusa az eszkatológiát csak a színtelen halhatatlanság puszta eszméjének, a lélek puszta továbbélésének tartotta a halál után. Az evolúció filozófiájának, valamint annak a végtelen fejlődésről alkotott elképzelése hatására ha nem is elavulttá, de elkopottá vált. A liberális teológia teljességgel figyelmen kívül hagyta Jézus eszkatológiai tanításait, s minden hangsúlyt az Ő erkölcsi intelmeire helyezett. Ennek eredményeképpen nincs semmije, ami megérdemelné az eszkatológia nevet. A másvilágiasság adott utat ennek az evilágiasságnak: az örökélet áldott reménységét felváltotta Isten kizárólagosan evilági országának szociális reménysége, s a korábbi meggyőződést a halálból való feltámadásról, valamint a jövőbeni dicsőségről lecserélték arra a bizonytalan hiedelemre, hogy Istennek lehetnek raktáron még jobb dolgai is az ember számára, mint amiket most élvez. Gerald Birney Smith mondja: „A gondolkodásbeli változások egyetlen területen sem olyan markánsak, mint a teológiának abban a részében, mely a jövőbeni élettel foglalkozik. Ahol a teológusok egykor részletesen beszéltek nekünk a 'végső dolgok' vonatkozásában, ott most némiképp általános kifejezésekkel hozakodnak elő a fizikai halálon túl folytatódó életbe vetett optimista bizalom ésszerű alapjaként".[394] Manapság azonban van némi jele annak, hogy a dolgok jobbra fordulnak. Megjelent a premillennializmus új hulláma, ami nem korlátozódik a szektákra, hanem bejáratot talált napjaink egyes egyházaiba is, melynek szószólói a főként a Dániel és a Jelenések könyvein alapuló keresztyén történelemfilozófia mellett szállnak síkra, s segítenek a figyelmet ismét a korok végére irányítani. Weiss és Schweitzer felhívták a figyelmet a tényre, hogy Jézus eszkatológiai tanításai sokkalta fontosabbak voltak az Ő gondolkodásrendszerében, mint az Ő erkölcsi intelmei, melyek végső soron egy „Interimsethik"-et képviseltek. S Barth Károly is kihangsúlyozza az eszkatológiai elemet az isteni kijelentésben.

C. Az eszkatológia és a dogmatika többi részének kapcsolata

1. ROSSZ ELKÉPZELÉSEK, MELYEK ELTORZÍTJÁK EZT A KAPCSOLATOT. Mikor Klieforth megírta *Eschatologie* című művét, arról panaszkodott, hogy még soha nem jelent meg átfogó és elégséges tanulmány az eszkatológia egészéről, továbbá felhívta a figyelmet a tényre, hogy a dogmatikai munkákban gyakran nem az egyik fő fejezetként, hanem töredékes és elhanyagolt függelékként szerepel, miközben egyes kérdéseit más területek tárgyalják. Jó oka volt a panaszkodásra. Általánosságban elmondható, hogy az eszkatológia még ma is a legkevésbé fejlett területe a dogmatikának. Sőt, gyakran nagyon alárendelt hely jutott neki a teológia rendszeres tanulmányozása során. Coccejus hibája volt, hogy a dogmatika egészét a szövetségek sémájának megfelelően dolgozta fel, így inkább történelmi tanulmányként, semmint a keresztyén vallás szisztematikus bemutatásaként kezelte. Egy efféle rendszerben az eszkatológia csak a történelem fináléjaként jelenhet meg, de egyáltalán nem lehet az igazságrendszer alkotóelemeinek egyike. A végső dolgok történelmi elemzése alkothatja a *historia revelationis* részét, de nem mutatható be a dogmatikai szerves részeként. A dogmatika nem leíró, hanem normatív tudomány, melyben inkább az *abszolút,* mintsem csak a *történelmi* igazságot kutatjuk. A református teológusok egészében véve nagyon világosan látták ezt a pontot, ezért a végső dolgokat szisztematikus módon tárgyalták. Nem mindig juttatták azonban érvényre a dogmatika fő osztályainak egyikeként, hanem alárendelt helyet biztosítottak neki valamely másik területen. Egyesek közülük úgy fogták fel, mint ami csak a

[394] *A Guide to the Study of the Christian Religion*, 538. oldal

szentek megdicsőülésével foglalkozik Krisztus uralkodásának beteljesülésekor, s úgy mutatták be, mint az objektív és szubjektív szoteriológiával kapcsolatos elemzéseik végkövetkeztetését. Ennek eredményeképpen az eszkatológia egyes területei megkapták az őket megillető hangsúlyt, más területeket azonban egyszerűen elhanyagoltak. Néha az eszkatológia témakörét egyszerűen felosztották más területek között. A másik időnként elkövetett hiba az, hogy szem elől tévesztették az eszkatológia teológiai jellegét. Nem érthetünk egyet Pohle (római katolikus) kijelentésével az *Eschatology, or the Catholic Doctrine of the Last Things* (*Eszkatológia, avagy a végső dolgok katolikus tantétele*) című munkájából: „Az eszkatológia inkább antropológiai és kozmológiai, semmint teológiai: bár Istennel, mint Beteljesítővel, és Egyetemes Bíróval foglalkozik, szigorúan szólva a teremtett világegyetem a tárgya, azaz az ember és a kozmosz".[395] Ha az eszkatológia nem teológia, nincs igazán helye a dogmatikában.

2. A KAPCSOLAT HELYES ELKÉPZELÉSE. Furcsa, de ugyanaz a katolikus szerző mondja: „Az eszkatológia a dogmatikus teológia koronája és záróköve", ami tökéletesen igaz. Ez a teológia egyik szakterülete, melyhez az összes többi területnek fejként, végső következtetésként kell eljutnia. Dr. Kuyper helyesen mutat rá, hogy minden egye terület hagyott néhány megválaszolatlan kérdést, melyekre az eszkatológiának kell megadnia a választ. A teológiában ez a kérdés az, hogy miképpen fog Isten végül tökéletesen megdicsőülni az Ő kezének munkáiban, s Isten tanácsvégzése miképpen fog tökéletesen megvalósulni. Az antropológiában ez a kérdés az, hogy miképpen lesz teljességgel legyőzve a bűn romboló hatása, a krisztológiában a kérdés az, hogy Krisztus munkája miképpen koronáztatik meg tökéletes győzelemmel, a szoteriológiában a kérdés az, hogy a Szentlélek munkája miképpen eredményezi végül Isten népének teljes megváltását és megdicsőülését, az egyháztanban pedig a kérdés az Egyház végső megdicsőülése. Mindezen kérdésekre a választ a dogmatika utolsó területén kell megtalálni, amit ez valóban a dogmatikai teológia zárókövévé teszi. Haering ugyanerről a tényről tesz bizonyságot, mikor ezt mondja: „Ténykérdés, hogy (az eszkatológia) világos fényt vet a tan minden egyes területére. Isten üdvtervének egyetemessége, a fenntartások nélkül érvényre juttatott személyes közösség a személyes Istennel, a Megváltó támogatásának állandó jelentősége, a bűnbocsánat, egynek és ugyanannak felfogván a bűn hatalma feletti győzelemmel – ezekben a dolgokban az eszkatológiának el kell törölnie minden kételyt még mikor a megelőző területeken tett határozatlan kijelentések nem is foghatók fel azonnal. S nem nehéz ennek az okát sem megtalálni. A végső dolgok tantételében az Isten és ember közötti közösség befejezettként van bemutatva, következésképpen vallásunk eszméje, a keresztyén alapelv a maga tisztaságában áll előttünk, de nem csak pusztán mint eszme egy soha meg nem valósuló ideál értelmében, hanem mint tökéletes valóság – s világos, hogy ebben milyen nehézségek rejlenek. Végül tehát meg kell jelennie az eszkatológia bemutatásában, ha ugyan már nem előbb, hogy az Istennel való közösség eme realitása megkapta-e korlátozás nélkül azt, ami megilleti".[396]

D. Az „eszkatológia" név

Különböző neveket alkalmaztak a dogmatika utolsó területére, melyek közül a *de Novissimis*, vagy *Eszkatológia* a legszokásosabb. Kuyper a *Consummatione Saeculi* kifejezést használja. Az „eszkatológia" név a Biblia ama igehelyein alapszik, melyek „az utolsó napokról" (*eschatai hemerai*), Ézs2:2, Mik4:1, az „utolsó időkről", (*eschatos ton chronon*), 1Pt1:20, és „az utolsó óráról" (*eschate hora*), 1Jn2:18 beszélnek. Igaz, hogy ezek a kifejezések időnként az Újszövetség egész korszakára vonatkoznak, ám még így is egy eszkatológiai elképzelést testesítenek meg. Az ószövetségi próféciák csak két korszak között tesznek különbséget, nevezetesen a „jelen kor" (*olam hazzeh*, görögül *aion houtos*), valamint az

[395] 1. oldal
[396] *A Guide to the Study of the Christian Religion*, 538. oldal

„eljövendő kor” (*ollam habba’*, görögül *aion mellon*). Mivel a próféták a Messiás eljövetelét és a világvégét egybeesőnek tüntetik fel, az „utolsó napok” azok a napok, melyek *azonnal* a Messiás eljövetele és a világvége után következnek. A próféták soha nem vonnak világos választóvonalat a Messiás első és második eljövetele között. Az Újszövetségben azonban tökéletes nyilvánvalóvá válik, hogy a Messiás eljövetele kettős, s hogy a messiási kor két szakaszból fog állni, a jelen messiási korszakból és a beteljesülésből. Következésképen az ószövetségi korszakot két különböző összetevő alapján vizsgálhatjuk. Ha figyelmünket az Úr jövendőbeli eljövetelére összpontosítjuk, s minden azt megelőzőt a „jelen korszakhoz” tartozónak tekintünk, akkor az újszövetségi hívők tekinthetők annak a fontos eseménynek, az Úr dicsőségben való visszatérése, valamint a beteljesedés hajnalán élőknek. Ha viszont a figyelmünket Krisztus első eljövetelére összpontosítjuk, akkor természetes dolog a jelen korszak hívőit úgy tekinteni, mint akik, bár csak elviekben, az *eljövendő* korban élnek. Állapotuk ilyeténképpen való bemutatása nem szokatlan az Újszövetségben. Isten országa már jelen van, az örök élet elvileg megvalósult, a hívők már együtt ültettek a Krisztussal a mennyekben. Miközben azonban egyes eszkatológiai valóságok ily módon ki vannak vetítve a jelenbe, nem valósulnak meg teljességgel a jövőbeli beteljesedés idejéig. Amikor az „eszkatológiáról” beszélünk, konkrétabban azokra a tényekre és eseményekre gondolunk, melyek Krisztus második eljöveteléhez kapcsolódnak, a jelen korszak végét fogják jelezni, valamint bevezetnek a jövendő örök dicsőségébe.

E. Az eszkatológia tartalma: általános és egyéni eszkatológia

1. ÁLTALÁNOS ESZKATOLÓGIA. Az „eszkatológia” név felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy a világ és az emberi faj történelme végül eljut a beteljesülésig. Ez nem egy meghatározatlan és végtelen folyamat, hanem valódi történelem, mely az istenileg kijelölt vég felé halad. A Szentírás szerint a vég hatalmas válság közepette jön el, s az ehhez a válsághoz kapcsolódó tények és események alkotják az eszkatológia tartalmát. Szigorúan szólva a korlátait is meghatározzák. Mivel azonban más elemek is tartozhatnak az általános tárgykörhöz, szokásos dolog Jézus Krisztusnak a világ végén bekövetkező visszajöveteléhez kapcsolódó eseménysorról beszélni, az általános eszkatológia tartalmaként, - ami olyan eszkatológia, ami minden embert érint. A témák, amiket ebben a részben kell szemügyre venni, Krisztus visszatérése, az egyetemes feltámadás, az utolsó ítélet, Isten országának beteljesedése, valamint mind a kegyesek, mind a gonoszok végső állapota.

2. EGYÉNI ESZKATOLÓGIA. Az általános mellett létezik egyéni eszkatológia is, amit szintén számításba kell venni. A megnevezett események alkotják az eszkatológia egészét a szó szoros értelmében, ám mégsem juttathatjuk érvényre mindezeket, ha nem mutatjuk meg, hogy a már meghalt generációk miképpen vesznek ebben részt. Az egyén számára a jelen vége a halállal jön el, ami teljességgel átviszi őt a jelen korból a jövőbe. Amikor az illető kikerül a jelen korból annak történelmi fejlődésével együtt, bekerül a jövő korba, ami az örökkévalóság. Amilyen mértékben bekövetkezik a helyváltoztatás, olyan mértékben következik be a korszakváltás is. Az egyén halála és az általános feltámadás közötti dolgok tartoznak a személyes, vagy egyéni eszkatológia tárgykörébe. A fizikai halál, a lélek halhatatlansága, s a közbenső állapot az ebben a témakörben megtárgyalandók. Eme témák tanulmányozása szolgálja azt a célt, hogy összekapcsoljuk azok állapotát, akik az elragadtatás előtt meghalnak, a végső beteljesedéssel.

EGYÉNI ESZKATOLÓGIA

II. A fizikai halál

A halál bibliai elképzelése magában foglalja a fizikai, a lelki és az örök halált. A fizikai és lelki halált természetesen a bűn tantételével kapcsolatosan tárgyalja, míg az örök halált inkább az egyetemes eszkatológiában. Ezen okból a halál tárgyalása bármely értelemben kívül esni látszik az egyéni eszkatológia tárgyköréből. Mégis, aligha lehet teljességgel figyelmen kívül hagyni a múlt generációk és a végső beteljesülés kapcsolatának elemzése során.

A. A fizikai halál természete

A Biblia tartalmaz néhány tanulságos jelzést a fizikai halál természetéről. Erről különbözőképpen beszél. A Mt10:28, Lk12:4 a test haláláról beszél a lélek (*pszükhé*) halálától megkülönböztetetten. Itt a test élő szervezetként jelenik meg, és a *pszükhé* nyilvánvalóan az ember *pneumája*, a lelki elem, ami a természeti életének alapeleme. A természetes halálnak ez a nézete áll Péter nyelvezete mögött is az 1Pt3:14-18-ban. Más igehelyeken úgy szerepel, mint a pszükhé, azaz az állati élet, vagy elevenség véget érése, illetve mint ennek elvesztése, Mt2:20, Mk3:4, Lk6:9, 14:26, Jn12:25, 13:37-38, Csel15:26, 20:24, és más igehelyek.[397] Végül, úgy is szerepel, mint a test és a lélek szétválasztása, Préd12:9 (v. ö. 1Móz2:7), Jak2:26, s ez az elképzelés az alapja például a Jn19:30-nak, a Csel7:59-nek és a Fil1:23-nak. V. ö. még az *exodus* használatával a Lk9:31-ben és a 2Pt1:15-16-ban. Mindezek fényében mondhatjuk, hogy a fizikai halál a Szentírás szerint a fizikai élet véget érése a test és a lélek szétválásával. Soha nem megsemmisülés, bár egyes szekták a bűnösök halálát annak tálalják. Isten semmit sem semmisít meg az Ő teremtésében. A halál nem a létezés megszűnése, hanem az élet természetes kapcsolatainak szétválása. Az élet és a halál nem úgy állnak szemben egymással, mint a létezés és a nemlétezés, hanem csak úgy, mint a létezés két különböző formája. Egészen lehetetlen megmondani, hogy micsoda is a halál pontosan. Beszélünk róla úgy, mint a fizikai élet végéről, de aztán azonnal felmerül a kérdés: Micsoda is az élet? S nincs rá válaszunk. Nem tudjuk, micsoda az élet a lényegi létezését tekintve, csakis kapcsolatait és cselekedeteit ismerjük. S a tapasztalat azt tanítja nekünk, hogy mikor ezek szétválnak és megszűnnek, belép a halál. A halál az élet természetes kapcsolatainak megszakadását jelenti. Mondható, hogy a bűn *per se* halál, mivel megszakadást jelent abban az élő kapcsolatban, melyben az Isten képmására teremtett ember az alkotójával áll. Ennek a képmásnak az elveszítését jelenti, következésképen az élet összes kapcsolatát megzavarja. Ez a megszakadás a test és a lélek szétválásán keresztül megy végbe, s ezt nevezzük fizikai halálnak.

B. A bűn és a halál kapcsolata

A pelágiánusok és a szociniánusok azt tanítják, hogy az ember halandónak teremtetett, s nem pusztán csak abban az értelemben, hogy a halál áldozatául eshetett, hanem teremtésénél fogva a halál törvénye alatt áll, s az idő múlásával meg kell halnia. Ez azt jelenti, hogy Ádám nemcsak ki volt téve a halálnak, de ténylegesen alá volt vetve még a bukást megelőzően is. Ennek a nézetnek a szószólóit elsősorban az a vágy hajtotta, hogy kikerüljék az eredendő bűnnek a csecsemők szenvedéséből és halálából származó bizonyítékát. A kortárs tudomány látszólag ezt az álláspontot támogatja, mert kihangsúlyozza a tényt, hogy a halált a szerves anyag törvénye, ugyanis az magában hordozza a romlás és a bomlás magvait. Egyes korai

[397] V. ö. Bavinck, *Bijb. en Rel. Psych.*, 34. oldal

egyházatyák, valamint egyes későbbi teológusok, például Warburton és Laidlaw arra az álláspontra helyezkedtek, hogy Ádám tényleg halandónak, azaz a felbomlás törvénye alatt állónak teremtetett, bár az a törvény csak azért lépett hatályba, mert vétkezett. Ha engedelmes maradt volna, felemeltetett volna a halhatatlanság állapotába. Bűne nem hozott változást az alkati lényében ebben a vonatkozásban, hanem Isten ítélete tette a halál törvényének alanyává és fosztotta meg a halhatatlanság ajándékától, amit megkaphatott volna a halál megtapasztalása nélkül. Ezzel a nézettel a halál tényleges belépése természetesen büntető jellegű marad. Ez a nézet nagyon jól hozzáilleszthető a szupralapszárius nézethez, bár ez nincs megkövetelve. Ez a nézet valójában csak megpróbálja összhangba hozni a tényeket, amiképpen azok ki vannak jelentve Isten Igéjében, a tudomány vélekedéseivel, bár még azok sem teszik szükségessé. Tegyük fel, hogy a tudomány végleg bebizonyította, hogy a halál már a bűn belépése előtt is uralkodott a növény-, és állatvilágban, ebből azonban nem következik, hogy szükségszerűen uralkodott a racionális és erkölcsi lények világában is. S ha még mindien kétséget kizáróan sikerülne is bizonyítani, hogy minden fizikai szervezet, beleértve az emberét is, most magában hordozza a felbomlás csíráit, az sem bizonyítaná, hogy az ember nem volt kivétel a szabály alól a bukást megelőzően. Vajon kimondjuk, hogy Isten mindenható ereje, amellyel a világegyetemet megteremtette, nem lenne elégséges ahhoz, hogy az ember örökké éljen? Azonkívül az alábbi bibliai adatokat is észben kell tartani: (1) Az ember Isten képmására teremtetett, s ez, tekintettel arra a tökéletes állapotra, melyben ez a képmás eredetileg létezett, látszólag kizárja annak a lehetőségét, hogy magában hordozhatta volna a felbomlás és a halandóság magvait. (2) A fizikai halált nem az ember eredeti állapota folytatódása természetes eredményének mutatja be a Szentírás, ami azért következik be, mert nem volt képes felemelkedni a halhatatlanság csúcsára az engedelmesség ösvényén, hanem a lelki halál következményeként, Rm6:23, 5:21, 1Kor15:56, Jak1:15. (3) A bibliai kifejezések természetesen úgy mutatnak a halálra, mint valamire, ami a bűn által lépett be az emberiség világába, s mint a bűn pozitív büntetésére, 1Móz2:17, 3:19, Rm5:12,17, 6:23, 1Kor15:21, Jak1:15. (4) A halál nem az ember életének természetes valamijeként, pusztán egy ideál el nem éréseként kerül bemutatásra, hanem nagyon határozottan olyasmiként, ami idegen és ellenséges az emberi élethez viszonyítva: ez az isteni harag kifejeződése, Zsolt90:7,11, ítélet, Rm1:32, kárhoztatás, Rm5:16 és átok, Gal3:13, s ami pontosan azért tölti az emberek gyermekeinek a szívét reszketéssel és félelemmel, mert természetellenes dolog. Mindez nem jelenti azonban azt, hogy nem lehetett benne a halál a szó bizonyos értelmében az alsóbbrendű teremtésben a bűntől függetlenül, ám még így is, a bűn belépése nyilvánvalóan behozta romlás kötelékeit, ami idegen volt a teremtménytől, Rm8:20-22. Szigorú igazságossággal Isten azonnal teljes halállal sújthatta volna az embert a bűneset után azonnal, 1Móz2:17. Általános kegyelme által azonban korlátozta a bűn és a halál működését és speciális kegyelmével Krisztus Jézusban legyőzte ezeket az ellenséges erőket, Rm5:17, 1Kor15:45, 2Tim1:10, Zsid2:14, Jel1:18, 20:14. A halál most csak azok életében végzi el teljességgel a munkáját, akik elutasítják a Jézus Krisztusban felkínált szabadulást. Azok, akik hisznek Krisztusban, megszabadultak a halál hatalmából, helyreállt a közösségük Istennel, és felruháztattak örökélettel, Jn3:36, 6:40, Rm5:17-21, 6:23, 1Kor15:26,51-57, Jel20:14, 21:3-4.

C. A halál jelentősége a hívők életében

A Biblia a fizikai halálról, mint büntetésről, mint „a bűn zsoldjáról” beszél. Mivel a hívők azonban megigazultak, s többé már nem állnak semmiféle büntetőjogi elégtétel adásának a kötelezettsége alatt, természetes módon merül fel a kérdés: Miért kell meghalniuk? Teljesen nyilvánvaló, hogy a számukra a büntető elem kitöröltetett a halálból. Nem állnak többé a törvény alatt úgy sem, mint a cselekedeti szövetség követelménye alatt, mivel minden bűnükre teljes bocsánatot kaptak. Ha azonban ez így van, miért rendeli Isten mégis szükségesnek, hogy

keresztülvezesse őket a halál szívet tépő megtapasztalásán? Miért nem viszi őket egyből a mennybe? Nem mondhatjuk, hogy a test megsemmisítése abszolút lényeges a tökéletes megszentelődéshez, mivel az ellentmondana Énók és Illés példájának. Azt sem elégséges kimondani, hogy a halál szabadítja meg a hívőt a jelenlegi élet betegségeitől és szenvedéseitől, valamint a por béklyóitól, megszabadítván a lelket a mostani durva és érzéki testtől. Isten kiválthatná ezt a megszabadulást egy hirtelen átalakítással is, amilyet majd az elragadtatás idején élő szentek fognak megtapasztalni. Egészen világos, hogy a hívők halálát ama büntetések csúcspontjának kell tekintenünk, amit Isten rendelt el az Ő népe megszentelődése számára. Miközben maga a halál valós természetes gonosz marad Isten gyermekei számára, valamiféle természetellenes dolog, melytől félnek, az üdvökonómia szolgájává tétetett az ő lelki továbblépésük és Isten országa érdekeinek vonatkozásában. Magának a halálnak a gondolata, a közeli hozzátartozó elhunyta, az érzés, hogy a betegségek és a szenvedések a halál előhírnökei, valamint a halálhoz való közeledés tudata – mindezeknek nagyon előnyös hatása van Isten népére. Ezek arra szolgálnak, hogy megalázzák a büszkét, megöldököljék a testiséget, kordában tartsák a világiasságot, s előmozdítsák a lelkies gondolkodásmódot. Urukkal való titokzatos közösségükben a hívők osztoznak Krisztus tapasztalataiban. Amiképpen Ő is a dicsőségébe a szenvedések és a halál útján lépett be, úgy a hívők is csak a megszentelődésen keresztül jutnak el örökkévaló jutalmukhoz. A halál gyakorta a bennük levő hit erősségének legfelsőbb rendű próbája, s gyakorta idézi elő a győzelem tudatának szembeszökő megnyilvánulásait a látszólagos vereség óráiban, 1Pt4:12-13. Ez tetőzi be a hívők lelkének megszentelését, így azonnal „a tökéletes igazak lelkivé” válnak, Zsid12:13, Jel21:27. A halál nem a vég a hívők számára, hanem a tökéletes élet kezdete. Azzal a meggyőződéssel lépnek át a halál kapuján, hogy a fullánkja eltávolíttatott, 1Kor15:55, és számukra az a mennyek kapuja. Jézusban alszanak el, 2Thessz1:7, s tudják, hogy végül még a testeik is kikerülnek majd a halál hatalmából, hogy örökre együtt legyenek az Úrral, Rm8:11, 1Thessz4:16-17. Jézus mondta: „Aki hisz énbennem, ha meghal, is él”. S Pál rendelkezett azzal az áldott tudattal, hogy számára az élet Krisztus volt, a meghalás pedig nyereség. Ezért volt képes pályafutása végén ezekre az örvendező megjegyzésekre: „Ama nemes harczot megharczoltam, futásomat elvégeztem, a hitet megtartottam: Végezetre eltétetett nékem az igazság koronája, melyet megád nékem az Úr ama napon, az igaz Bíró; nemcsak nékem pedig, hanem mindazoknak is, a kik vágyva várják az ő megjelenését”, 2Tim4:7-8.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mi az alapvető eszméje a halál bibliai elképzelésének? Vajon a halál pusztán a bűn természetes eredménye, vagy a bűn pozitív büntetése? Ha az utóbbi, hogyan bizonyítható ez a Szentírásból? Milyen értelemben volt az ember, ahogyan Isten megteremtette, halandó, s milyen értelemben halhatatlan? Miképpen cáfolhatjuk a pelágiánusok álláspontját? Milyen értelemben szűnt meg a halál halálnak lenni a hívők számára? Milyen célt szolgál a halál az ő életükben? Mikor szűnt meg teljességgel a halál az ő számukra?

IRODALOM: Dick, *Lect. on Theol,* 426-433. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 800-817. oldal, Piéper, *Christl. Dogm.* III. kötet 569-573. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, 626-631. oldal, Pope, *Chr. Theol.* III. kötet 371-376. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* II. kötet 389-391. oldal, Hovey, *Eschatology,* 13-22. oldal, Dahle, *Life After Death*, 24-58. oldal, Kenneday, *St. Paul's Conception of the Last Things*, 103-157. oldal, Strong, *Syst. Theol*. 982. és azt követő oldalak, Pohle-Preuss, *Eschatology*, 5-17. oldal.

III. A lélek halhatatlansága

Az előzőekben megmutattuk, hogy a fizikai halál a test és a lélek elválása, ami a jelen fizikai létezésünk végét jelenti. Ez szükségszerűen magában foglalja és eredményezi a test felbomlását. Jelenlegi életünk, valamint a „természeti test" végét jelenti. Most azonban felmerül a kérdés: Mi lesz a lélekkel, vajon a fizikai halál az élete lezárását jelenti, vagy a halál után tovább létezik és él? Mindig erőteljes meggyőződése volt Jézus Krisztus Egyházának, hogy a lélek tovább él még a testtől való elválasztatása után is. A lélek eme halhatatlanságának tantételét fogjuk megvizsgálni ebben a szakaszban.

A. A „halhatatlanság" kifejezés különféle jelentései

A halhatatlanság tantételének elemzése soráén észben kell tartani, hogy a „halhatatlanság" kifejezést nem mindig ugyanabban az értelemben használták. Van néhány megkülönböztetés, melyek meglehetősen lényegesek a zűrzavar elkerülése végett.

1. A legabszolútabb értelemben a halhatatlanság csak Istennek tulajdoníttatik. Pál azt mondja Róla az 1Tim6:15-16-ban, hogy „ama boldog és egyedül hatalmas, a királyoknak királya, és az uraknak Ura, *Kié egyedül a halhatatlanság*". Ez nem azt jelenti, hogy a teremtményei közül egyik sem halhatatlan a szó bármely értelmében. Ebben a korlátlan értelemben felfogva Pál szintén azt tanítaná, hogy az angyalok sem hallhatatlanok, s nyilvánvalóan nem ez a szándéka az apostolnak. Kijelentésének nyilvánvaló jelentése az, hogy Isten az egyetlen, Aki rendelkezik halhatatlansággal, mint „eredeti, örökkévaló szükségszerű adottsággal". Bármiféle halhatatlanság is tulajdonítható egyes teremtményeinek, az az isteni akarat függvénye, rájuk ruháztatott dolog, tehát volt kezdete. Isten viszont szükségszerűen mentes minden időbeni korlátozástól.

2. A halhatatlanság a folyamatos, vagy vég nélküli létezés értelmében minden léleknek, köztük az emberinek is tulajdoníttatik. Ez a természeti vallás, vagy filozófia egyik tantétele, hogy mikor a test felbomlik, a lélek nem osztozik ebben a felbomlásban, hanem egyedi lényként megtartja személyazonosságát. A lélek halhatatlanságának ez az elképzelése tökéletes összhangban áll azzal, amit a Biblia az emberről tanít, ám a Biblia a vallás és a teológia nem elsősorban ezzel a tisztán mennyiségi és színtelen halhatatlansággal foglalkoznak – a lélek pusztán folytonos létezésével.

3. Ezenfelül a „halhatatlanság" kifejezés a teológiai nyelvben az ember ama állapotának leírására használatos, melyben teljességgel mentes a romlás és a halál magvaitól. A szó eme értelmében az ember halhatatlan a bukás előtt volt. Ez az állapot nyilvánvalóan nem zárta ki annak lehetőségét, hogy az ember a halál alanyává válhasson. Jóllehet az ember a feddhetetlenség állapotában nem volt a halál alanya, mégis ki volt ennek téve. Teljességgel lehetséges volt, hogy a bűnön keresztül a halál törvényének alanyává váljon, s ténykérdés, hogy ennek áldozatául is esett.

4. Végül, a „halhatatlanság" szó, főleg az eszkatológiai nyelvezetben, az ember ama állapotát írja le, melyben ő elérhetetlen a halál számára, így nem eshet annak áldozatául. Az ember nem volt halhatatlan a szó eme legmagasztosabb értelmében a teremtésénél fogva, még akkor sem, ha Isten képmására teremtetett. Ez a halhatatlanság annak eredménye lett volna, ha Ádám eleget tett volna a cselekedeti szövetség feltételeinek, most azonban csak a megváltás munkájának eredménye lehet, mikor az a beteljesedés során befejeződik.

B. Az általános kijelentés bizonyságtétele a lélek halhatatlanságáról

Jób kérdése, „Ha meghal az ember, vajjon feltámad-é?” (Jób14:14) egyike az állandó érdeklődésre számot tartóknak. S vele együtt állandóan visszatér az a kérdés is, hogy vajon a holtak élnek-e még. A válasz erre a kérdésre gyakorlatilag mindig igenlő volt. Bár az evolucionisták nem képesek elismerni, hogy a hit a halhatatlanságban az ember egyik eredeti adottsága, mégsem tagadható, hogy ez a hit egyetemes és még a vallások legalacsonyabb rendű formáiban is megtalálható. A materializmus hatására sokan hajlottak rá, hogy kételkedjenek az ember jövőbeni életében, sőt egyenesen tagadják azt. Mégsem ez a tagadó hozzáállás az uralkodó. A „Halhatatlanság” elnevezésű nemrég lezajlott szimpóziumon, mely mintegy száz képviselő nézetét ölelte fel, gyakorlatilag egyhangú vélemény alakult ki a jövőbeni élet javára. A lélek halhatatlansága melletti történelmi és filozófiai érvek nem abszolút perdöntőek, de természetesen fontos bizonyságtételek az ember folytatólagos személyes és tudatos létezéséről. Ezek a következők:

1. A TÖRTÉNELMI ÉRV. A *consensus gentium* pontosan olyan erős a lélek hallhatatlanságával, mint Isten létezésével kapcsolatosan. Mindig is voltak hitetlen tanítók, akik tagadták az ember folytatólagos létezését, de általánosságban mondható, hogy a lélek halhatatlanságába vetett hit minden fajban és nemzetben megtalálható a civilizáltságuk fokától függetlenül. S látszólag egy ennyire közös fogalom csakis természetes ösztönnek, vagy az emberi természet magában az alkatában rejlőnek tekinthető.

2. A METAFIZIKAI ÉRV. Ez az érv az emberi lélek egyszerűségén alapszik, s abból következtet a felbomolhatatlanságára. A halálban az anyag alkotórészeire esik szét. Ám a lélek, mint lelki entitás nem áll különböző alkotórészekből, következésképpen képtelen szétosztódni, vagy felbomlani. Így tehát a test felbomlása nem hozza magával a lélek lerombolását. Még ha az előző el is pusztul, az utóbbi megmarad változatlanul. Ez az érv nagyon régi és már Platon is használta.

3. A TELEOLÓGIAI ÉRV. AZ emberi lények látszólag majdnem végtelen képességekkel vannak felruházva, melyek soha nem fejlődnek ki teljesen ebben az életben. Úgy látszik, mintha sok ember éppen csak elkezdene megvalósítani bizonyos nagy dolgokat, melyekre törekszenek. Vannak ideálok, melyek nem jutnak el a megvalósításig, vágyak és kívánságok, melyek nem elégíttetnek ki ebben az életben, sóvárgások és törekvések, melyek meghiúsulnak. Nos azt állítják, hogy Isten nem adott volna az embereknek efféle képességeket és tehetségeket csak azért, hogy csődöt mondjanak az eredményeik tekintetében, s nem töltötte volna be a szívüket efféle vágyakkal és törekvésekkel csak azért, hogy csalódjanak. Neki biztosítani kellett a jövőbeni létezést, melyben az emberi élet beteljesedésre jut.

4. AZ ERKÖLCSI ÉRV. Az emberi lelkiismeret bizonyságot tesz a világegyetem erkölcsi Uralkodójának létezéséről, Aki igazságot fog szolgáltatni. Az igazság követelményei azonban ebben az életben mégsem teljesülnek. A jó és a rossz nagyon egyenetlenül és szemlátomást nagyon igazságtalanul van elosztva. A gonoszok gyakorta bővülködnek, növekednek a gazdagságban, s hatalmas részt kapnak az élet örömeiből, miközben a kegyesek gyakran szegénységben élnek, fájdalmas és megalázó kudarcokkal találkoznak és sok megpróbáltatást szenvednek el. Ezért kell lennie a létezés jövőbeni fázisának is, ahol az igazság fog uralkodni mindenek felett és a jelen egyenlőtlenségei kiegyenlítődnek.

C. A speciális kijelentés bizonyságtétele a lélek halhatatlanságáról

A lélek túlélésének történelmi és filozófiai bizonyítékai nem abszolút meggyőzőek, így nem kényszerítik a hitet. Ezért a nagyobb meggyőződés eléréséhez ebben a dologban a hit szemeit a Szentírásra kell irányítanunk. Egyben a tekintély hangjára is hagyatkoznunk kell. S a Szentírás álláspontja ebben a dologban az első látásra kétértelműnek tűnhet. Úgy beszél

Istenről, mint egyedüli Valakiről, Aki birtokolja a halhatatlanságot (1Tim6:15), s soha nem állítja ezt az emberről. Nincs benne konkrétan megemlítve a lélek halhatatlansága, még kevésbé kísérlet annak formális módon történő bebizonyítására. Ezért a russelitá k és a millenniális dawnisták gyakran szólítják fel a teológusokat, hogy mutassanak egyetlen igeverset is, melyben a Biblia a lélek halhatatlanságát tanítja. Ám ha a Biblia nem is jelenti ki konkrétan, hogy az ember lelke halhatatlan, s nem próbálja ezt meg formális módon bizonyítani semmivel sem jobban, mint amennyire megpróbálja formális bizonyítékát adni Isten létezésének, ez nem jelenti azt, hogy a Szentírás tagadná, vagy ellentmondana ennek, illetve akár csak elhanyagolná. A Szentírás sok igeversben világosan feltételezi, hogy az ember folytatja a tudatos létezését a halál után is. Valójában az ember halhatatlanságának tényét nagyon hasonló módon mutatja be, mint ahogyan Isten létezésének tényét, azaz vitathatatlan posztulátumként kezeli.

1. A HALHATATLANSÁG TANTÉTELE AZ ÓSZÖVETSÉGBEN. Többször elhangzott az állítás, miszerint az Ószövetség, s különösen Mózes öt könyve egyáltalában nem tanítja a lélek halhatatlanságát. Az tökéletesen igaz, hogy ezt a nagy igazságot az Ószövetség kevéssé világosan jelenti ki, mint az Újszövetség, ám a tények ebben az esetben nem adnak alapot ahhoz a kijelentéshez, hogy mindenestől hiányzik az Ószövetségből. Jól ismert és általánosan elfogadott tény, hogy Isten kijelentése a Szentírásban progresszív, és fokozatosan növekszik a világosságát illetően, és magától értetődik, hogy a halhatatlanság tantétele az áldott örökélet vonatkozásában teljes jelentőségében csakis Jézus Krisztus feltámadása után jelentethetett ki, Aki „világosságra hozta pedig az életet és halhatatlanságot”, 2Tim1:10. Miközben azonban mindez igaz, nem tagadható, hogy az Ószövetség több módon sugallja az ember folytatólagos tudatos létezését akár a lélek puszta halhatatlansága, vagy túlélése, akár az áldott jövőbeli élet értelmében. Ez benne foglaltatik:

a. *Az Istenről és emberről szóló tantételében*. Izraelnek a halhatatlanságba vetett hitének gyökere Magába az Istenbe, mint Teremtőjébe és Megváltójába, a szövetségének Istenébe vetett hitében volt megtalálható, Aki soha nem hagyja el őket. Ő volt számukra az élő, az örökkévaló, a hűséges Isten, Akinek a közösségében örömöt, életet, békességet és tökéletes megelégedettséget leltek. Vajon úgy epekedtek volna Utána, ahogyan tették, rábízták volna magukat életre-halálra, s vajon úgy énekeltek volna Róla, mint örökös részükről, ha úgy érezték volna, hogy amit Ő kínál nekik, az nem más, mint az idő egy darabkája? Hogyan szerezhettek volna valódi vigasztalást Isten megígért megváltásából, ha úgy tekintették volna a halált, mint a létezésük végét? Sőt, az Ószövetség Isten képmására teremtettnek mutatja be az embert, aki életre, s nem halandóságra teremtetett. Az állattól eltérően olyan élettel rendelkezik, ami átnyúlik az időn és már magában hordozza a halhatatlanság zálogát. Az Istennel való közösségre alkottatott, s csak kevéssé tétetett kisebbé az angyaloknál, s Isten az örökkévalóságot adta a szívébe, Préd3:11.[398]

b. *A seolról szóló tantételében*. Az Ószövetség azt tanítja nekünk, hogy a halottak a *seolba* ereszkednek alá. Ennek a tantételnek az elemzése a következő fejezethez tartozik. Bármi is legyen azonban az ószövetségi *seol* helyes értelmezése, s bármit is lehessen mondani azok állapotáról, akik oda ereszkedtek le, ez természetesen többé-kevésbé tudatos létezés állapotaként van bemutatva, bár nem a boldogságén. Az ember a tökéletes boldogság állapotba csak a *seolból* való megszabadulás után lép be. Ebben a megszabadulásban elérjük az áldott halhatatlanság ószövetségi reménységének tényleges magját. Ezt világosan tanítja több igehely is, például Zsolt16:10, 49:15-16.

c. *Gyakori figyelmeztetéseiben azzal szemben, hogy a holtakkal, mint „ismerős lelkekkel” tanácskozzunk*, azaz, olyan személyekkel, akik képesek voltak megidézni a halottak lelkét, hogy üzeneteiket közvetítsék az érdeklődőknek, 3Móz19:31, 20:27, 5Móz18:11,

[398] A Préd3:11 a King James szerint: „He hath made every thing beautiful in his time: also he hath set the world in their heart…” azaz „Mindent szépen csinált az ő idejében, e világot is adta az emberek *szívébe*…” – *a ford.*

Ézs8:19, 29:4. A Szentírás nem mondja, hogy lehetetlen a halottakkal tanácskozni, de inkább előfeltételezni látszik a lehetőséget, miközben elítéli a gyakorlatot.

d. *A halottak feltámadásával kapcsolatos tanításaiban*. Ezt a tantételt nem tanítják konkrétan az Ószövetség korai könyvei. Krisztus azonban rámutat, hogy közvetve tanította a kijelentés, miszerint „Én vagyok az Ábrahám Istene, és az Izsák Istene, és a Jákób Istene; az Isten nem holtaknak, hanem élőknek Istene", Mt22:32, v. ö. 2Móz3:6, s megfeddi a zsidókat, mert nem értik a Szentírást ezen a ponton. Sőt, a feltámadás tantételét konkrétan tanítják olyan igehelyek, mint a Jób19:23-27, Zsolt16:9-11, 17:15, 49:16, 73:24, Ézs26:19, Dán12:2.

e. *Bizonyos szembeötlő ószövetségi igehelyeken, melyek a hívőnek az Istennel való közösségben élvezett gyönyörűségéről beszélnek a halála után*. Ezek főbb vonalakban ugyanazok, mint az előző pontnál említettek, nevezetesen a Jób19:23-27, Zsolt16:9-11, 17:15, 73:23-24,26. Ezek suttogják a Jehova jelenlétében élvezett örömök meggyőződéses várását.

2. A HALHATATLANSÁG TANTÉTELE AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN. Az Újszövetségben, miután Krisztus napvilágra hozta az életet és a halhatatlanságot, a bizonyítékok természetesen megsokszorozódnak. Az ezeket tartalmazó igehelyeket ismét különböző osztályokra oszthatjuk, mint amelyek utalnak:

a. *A lélek túlélésére*. Mind az igazak ,mind a gonoszok folytatólagos létezését tanítja. Az, hogy a hívők lelkei tovább élnek, kiderül az olyan igehelyekből, mint például a Mt10:28, Lk23:43, Jn11:25 és azt követő, 14:3, 2Kor5:1, s néhány további igehely egészen nyilvánvalóvá teszi, hogy ugyanez mondható el a gonoszok lelkeiről is, Mt11:21-24, 12:41, Rm2:5-11, 2Kor5:10.

b. *A feltámadásra, mely által a test szintén osztozik a jövőbeni létezésben*. A hívők számára a feltámadás a test megváltását és a tökéletes életbe való belépést jelenti az Istennel való közösségben, a halhatatlanság teljes áldottságában. Ezt a feltámadást tanítja a Lk20:35-36, Jn5:25-29, 1Kor15, 1Thessz4:16, Fil3:21 és más igehelyek. A gonoszok számára a feltámadás szintén a test megújult és folytatólagos létezését fogja jelenteni, ez azonban aligha nevezhető életnek. A Szentírás örök halálnak nevezi. A gonoszok feltámadását a Jn5:29, Csel24:15, Jel20:12-15 említi.

c. *A hívők áldott életére az Istennel való közösségben*. Nagyszámú igehely van az Újszövetségben, melyek kihangsúlyozzák a tényt, hogy a hívők halhatatlansága nem puszta vég nélküli létezés, hanem a boldogság mámoros élete az Istennel és Jézus Krisztussal való közösségben, az élet teljes betetőzése, ami már akkor beültetésre kerül a lélekbe, amíg itt a Földön tartózkodik. Ezt világosan kihangsúlyozzák például a Mt13:43, 25:34, Rm2:7,10, 1Kor15:49, Fil3.21, 2Tim4:8, Jel21:4, 22:3-4.

D. A személyes halhatatlanság tantételével szemben megfogalmazott ellenvetések és a modern helyettesítései

1. A VELE SZEMBEN MEGFOGALMAZOTT FŐ ELLENVETÉS. A lélek halhatatlanságába vetett hit egy ideig hanyatlásnak indult a materialista filozófia befolyása alatt. A fő ellenérvet a fiziológiai pszichológia műhelyében kovácsolták ki, s valahogy emígyen hangzik: Az elmének, vagy a léleknek nincs önálló szubsztanciális létezése, hanem pusztán az agytevékenység terméke, vagy funkciója. Az ember agya a mentális tünemény előidéző oka pontosan úgy, ahogyan a máj az epefolyadék előidéző oka. A funkció nem maradhat fenn, ha a szerv megromlik. Mikor az agy megszűnik működni, a mentális élet folyama is megáll.

2. A SZEMÉLYES HALHATATLANSÁG TANTÉTELÉNEK HELYETTESÍTÉSEI. A halhatatlanság utáni vágy oly mélyen belevésődött az emberi lélekbe, hogy még azok is, akik elfogadják a materialista tudomány kijelentéseit, megpróbálnak valamiféle helyettesítőt keresni a lélek személyes halhatatlansága elvetett fogalma helyett. Jövőbe vetett reményeik az alábbi formák egyikét öltik:

a. *Faji halhatatlanság*. Vannak, akik azzal az eszmével vigasztalják magukat, hogy az egyén tovább él ezen a Földön utódaiban, gyermekeiben és unokáiban végtelen számú generáción át. Az egyén abban a fogalomban keres ellentételezést a személyes halhatatlansággal kapcsolatos reménytelenségéért, hogy osztozik a faj életében és abban él tovább. Az elképzelés azonban, mely szerint az ember a leszármazottaiban él tovább, az igazságnak bármekkora darabkáját is tartalmazza, aligha szolgálhat a személyes halhatatlanság tantételének helyettesítőjeként. Ez természetesen nem juttatja érvényre a Szentírás adatait, s nem elégíti ki az emberi szív legmélyebb vágyait.

b. *Az emlékezet halhatatlansága*. A pozitivizmus szerint ez az egyetlen halhatatlanság, melyre vágynunk kell, s amelyet keresnünk kell. Mindenkinek meg kell próbálni tenni valamit, amivel nevet szerez magának, s ami bekerül majd a történelmi évkönyvekbe. Ha ezt megteszi, a hálás utódok szívében és elméjében tovább fog élni. Ez természetesen szintén sokkal kevesebb, mint a személyes halhatatlanság, aminek várására a Szentírás vezet minket. Sőt, ez olyan halhatatlanság, melyben csak kevesen osztoznak. A legtöbb ember neve nincs feljegyezve a történelem lapjain, s sokakat, akiké igen, hamarosan elfelejtenek. S ugyancsak elmondható az is, hogy ebben a halhatatlanságban a legjobbak és legrosszabbak egyformán osztoznak.

c. *A befolyás halhatatlansága*. Ez nagyon szorosan kötődik az előzőhöz. Ha az ember még életében jelet hagy, ha létrehoz valami maradandó értéket, befolyása még hosszan a halála után is fennmarad. Jézus és Pál, Ágoston és Aquinói Tamás, Luther és Kálvin, – ők mind nagyon is elevenek abban a befolyásban, amit egészen a jelen korunkig gyakorolnak. S bár ez tökéletesen igaz, a befolyás eme halhatatlansága nem más, mint szegényes helyettesítője a személyes halhatatlanságnak. Mindazon ellenvetések, melyeket az emlékezet halhatatlanságával szemben megfogalmaztunk, erre az esetre is vonatkoznak.

3. A HIT HELYREÁLLÍTÁSA A HALHATATLANSÁGBAN. A világegyetem materialista magyarázata manapság utat enged a lelkibb magyarázatnak: ennek eredményeképpen a személyes halhatatlanságba vetett hit ismét felkapottá válik. Dr. William James, miközben csatlakozik „A gondolkodás az agy funkciója” formulához, tagadja, hogy ez logikailag arra kényszerítene minket, hogy ne higgyünk a halhatatlanság tantételében. Ő azt vallja, hogy a tudósok végkövetkeztetései azon a hibás elképzelésen alapulnak, hogy a funkciók, melyről ez a formula beszél, szükségszerűen *produktív* funkciók, s rámutat, hogy lehetnek *megengedő,* vagy *átadó* funkciók is. Az agy pusztán csak továbbíthat, s a továbbítás színe, a gondolat, pont úgy, mint a színes üveg, a prizma, vagy a fénytörő lencse, továbbíthatja a fényt, s egyidejűleg meghatározhatja annak színét és irányát. A fény az üvegtől, vagy lencsétől függetlenül létezik, így a gondolat is függetlenül létezik az agytól. Végül arra a következtetésre jut, hogy szigorú logikával hihet valaki a halhatatlanságban. Egyes evolucionisták most a feltételes halhatatlanság tantételét a létezésért folytatott küzdelemtől teszik függővé. S olyan tudósok, mint William James, Sir Oliver Lodge, és James H. Hyslop nagy jelentőséget tulajdonítanak a holtakkal folytatott feltételezett kommunikációnak. A pszichikai jelenség alapján az első hajlott a halhatatlanságban való hitre, míg a másik kettő igazolt ténynek tekintették azt.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Megtalálható a halhatatlanság tantétele Mózes öt könyvében? Mi adhat számot a bizonyítékok viszonylagos hiányáról az Ószövetségben? Mire alapozta Platon a lélek halhatatlanságába vetett hitét? Miképpen ítélte meg Kant a halhatatlanság tantételének szokásos természetes érveit? Van bármiféle hely a személyes halhatatlanságba vetet hitnek akár a materializmusban, akár a panteizmusban? Miért nem kielégítő az úgynevezett „szociális halhatatlanság” tantétele? Vajon a lélek halhatatlansága a szó filozófiai értelmében ugyanaz, mint az örökélet? Miképpen kell megítélnünk a feltételezett lelki kommunikációt a halottakkal?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 645-655. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Consummatione Saeculi*, 3-24. oldal, Hodge. *Syst. Theol*. III. kötet 713-730. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 817-823. oldal,

Dick, *Lect. on Theol,* LXXX, LXXXI leckék, Litton, *Introd. To Dogm. Theol*. 535-548. oldal, Heagle. *Do The Dead Still Live*, Dahle, *Life After Death*, 59-84. oldal, Salmond, *Christian Doctrine of Immortality*, v. ö. Tartalomjegyzék, Mackintosh, *Immortality and the Future*, 164-179. oldal, Brown, *The Christian Hope*, v. ö. Tartalomjegyzék, Randall, *The New Light on Immortality,* Macintosh, *Theology as an Empirical Science,* 72-80. oldal, Althaus, *Die Letzten Dinge,* 1-76. oldal, A. G. James, *Personal Immortality*, 19-52. oldal, Rimmer, *The Evidences for Immortality*, Lawton, *The Drama of Life After Death*, Addison, *Life Beyond Death*, 3-132. oldal.

IV. A közbenső állapot

A. A közbenső állapot bibliai nézete

1. A HÍVŐK BIBLIAI ÁBRÁZOLÁSA A HALÁL ÉS A FELTÁMADÁS KÖZÖTT. A református egyházak szokásos álláspontja az, hogy a hívők lelkei a halál után *azonnal* belépnek a mennyei dicsőségbe. A „Miféle vigasztalásod van a testnek feltámadásából?" kérdésre a Heidelbergi Káté ezt a választ adja: „Az, hogy nemcsak lelkem vitetik azonnal ez élet után Krisztushoz, az ő Fejéhez, hanem testem is Krisztus hatalma által feltámasztatván, lelkemmel ismét egyesül, és Krisztus dicsőséges testéhez hasonlatos lészen".[399] A Westminsteri Hitvallás ugyanebben a szellemben beszél mikor azt mondja, hogy a halál után „az igazak lelkét Isten tökéletessé teszi a szentségben és befogadást nyernek a mennyei dicsőségbe, ahol világosságban és dicsőségben szemlélhetik Isten arcát, várván testük teljes megváltását".[400] Hasonlóképpen a második Helvét Hitvallás is kijelenti: „Hisszük ugyanis, hogy a hívők a testi halálból egyenesen Krisztushoz költöznek".[401] Ez a nézet, úgy tűnik, bőséges alátámasztást talál a Szentírásban, s ezt jó megjegyezni, mivel a század utolsó negyedében egyes református teológusok arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a hívők a halál után egy közbülső helyre kerülnek, s ott is maradnak a feltámadásig. A Biblia azonban azt tanítja, hogy a hívő lelke, mikor elválik a testétől, Krisztus jelenlétébe lép be. Pál azt mondja, hogy „inkább szeretnénk kiköltözni e testből, és elköltözni az Úrhoz", 2Kor5:8. A filippibelieknek azt írja, hogy „szorongattatom e kettő között, kívánván elköltözni és a Krisztussal lenni; mert ez sokkal inkább jobb", Fil1:23. S Jézus a bűnbánó latornak ezt az örvendetes bizonyosságot adta: „Bizony mondom néked: Ma velem leszel a paradicsomban", Lk23:43. S Krisztussal lenni egyben azt is jelenti, a mennyben lenni. A 2Kor12:3-4 fényében a „paradicsom" csak a mennyet jelentheti. Sőt, Pál azt mondja, hogy „tudjuk, hogy ha e mi földi sátorházunk elbomol, épületünk van Istentől, nem kézzel csinált, örökké való házunk a mennyben", 2Kor5:1. S a zsidókhoz írott levél többek között azzal önt bátorságot az olvasók szívébe, hogy ők hozzátartoznak „ az elsőszülöttek seregéhez és egyházához, *a kik be vannak írva a mennyekben*", Zsid12:23. S hogy a hívők jövendőbeli állapota kívánatosabbnak tekintendő a jelenleginél, az világosan kiderül Pálnak a 2Kor5:8-ban és a Fil1:23-ban előbb idézett kijelentéseiből. Ez olyan állapot, melyben a hívők ténylegesen élnek és teljességgel a tudatuknál vannak, Lk16:19-31, 1Thessz5:10, a nyugalom és a végtelen boldogság állapota, Jel14:13.

2. A GONOSZOK BIBLIAI ÁBRÁZOLÁSA A HALÁL ÉS A FELTÁMADÁS KÖZÖTT. A Westminsteri Hitvallás azt mondja, hogy a gonoszok lelke „a pokolra vettetik, és ott is marad gyötrődésben és teljes sötétségben megtartatván a nagy ítélet napjára".[402] Továbbá hozzáteszi: „A Biblia nem ismer más helyet, ezt a kettőt kivéve, a testüktől elválasztott lelkekre vonatkozóan". S a második Helvét Hitvallás így folytatja az előbb idézett szakaszt: „Hisszük továbbá azt is, hogy a hitetlenek egyenesen a pokolra vettetnek, ahonnan az élőknek semmiféle buzgólkodása sem nyitja meg az istentelenek számára a szabadulás útját".[403] A Biblia nagyon kevés közvetlen fényt irányít erre a dologra. Az egyetlen igeszakasz, mely ténylegesen figyelembe vehető itt, a gazdag ember és Lázár története a Lukács 16-ban, ahol a *hades* a poklot jelenti, az örök szenvedés helyét. A gazdag ember a gyötrelmek helyén találta magát, állapota mindörökre rögzült, s tudatában volt nyomorúságos helyzetének, enyhülést keresett az elszenvedett fájdalmaira, s arra vágyott, hogy testvéreit figyelmeztethesse, hogy azok

[399] 57. kérdés
[400] XXXII. fejezet
[401] XXVI. fejezet
[402] XXXII. fejezet
[403] XXVI. fejezet

elkerülhessék a hasonló kárhozatot. Emellett a közvetlen bizonyíték mellett vannak kikövetkeztetett bizonyítékok is. Ha az igazak azonnal belépnek örökkévaló állapotukba, akkor feltételezhetően ez igaz a gonoszokra is. Itt kihagyunk egyes igehelyeket a megfontolásból, melyek értelmezése bizonytalan, nevezetesen az 1Pt3:19-et és a 2Pt2:9-et.

B. A közbenső állapot tantétele a történelemben

A keresztyén egyház első éveiben nem sokat gondoltak a közbenső állapotra. Az elképzelés, hogy Jézus Bíróként fog hamarosan visszatérni, ezt az időszakot látszólag kevéssé tette fontossá. A közbenső állapot problémája akkor növekedett meg, mikor kiderült, hogy Jézus nem azonnal fog visszatérni. A valódi probléma, ami bosszantotta a korai egyházatyákat, az volt, hogy miképpen lehet összeegyeztetni az egyéni ítéletet és büntetést a halál után a feltámadás utáni egyetemes ítélettel és büntetéssel. Ha túl sok fontosságot tulajdonítunk az előbbinek, az látszólag csökkenti az utóbbi jelentőségét, és *vice versa*. Nem volt nézetazonosság a korai egyházatyák között, de a többség a problémát úgy próbálta megoldani, hogy feltételezett egy különálló, közbenső állapotot a halál és a feltámadás között. Addison mondja: „Sok évszázadon át azt az általános következetést fogadták el, hogy a földalatti Hádészben az igazak bizonyos mértékű jutalmukat veszik, ami nem egyenlő azzal, amit a jövőben a mennyben kapnak, s a gonoszok bizonyos mértékű büntetést szenvednek, ami nem egyenlő azzal, amit majd a jövőben a pokolban megtapasztalnak. A közbenső állapot ily módon tehát a végítélet kissé csökkentett változatává vált”.[404] Ezt a nézetet vallották, bár némi eltéréssel Jusztinosz mártír, Irenaeus, Tertullianus, Novatianus, Origenész, Nisszai Gergely, Ambróziusz, és Ágoston. Az alexandriai iskolában a közbenső állapot elképzelése átment a lélek fokozatos megtisztulásáéba, s ez idővel kikövezte az útját a purgatórium római katolikus tantételének. Voltak azonban egyesek, akik azt az elképzelést támogatták, hogy az igazak lelkei a halál után azonnal beléptek a mennybe, például Naziánzoszi Gergely, Eusebius és Nagy Gergely. A középkorban a közbenső állapot tantétele fennmaradt és vele kapcsolatosan a római katolikus egyház kidolgozta a purgatórium tantételét. Az uralkodó vélemény az volt, hogy a pokol azonnal befogadta a gonoszok lelkeit, s az igazak közül csak azok, akik a bűn minden szennyétől mentesek voltak, fogadtattak be azonnal a mennybe, hogy élvezhessék a *visio Dei*-t. A mártírokat rendszerint a kevés kiváltságos közé sorolták. Azok, akiknek további megtisztulásra volt szükségük, az uralkodó nézet szerint a purgatóriumba kerültek egy hosszabb-rövidebb időszakra, amint a maradék bűnük megkövetelte, s itt a tisztítótűzben tisztultak meg a bűntől. A közbenső állapot gondolatával kapcsolatosan kifejlődött másik elmélet a *Limbus Patrum* elmélete, ahová az ószövetségi szentek kerültek Krisztus feltámadásáig. A reformátorok mindegyike elvetette a purgatórium tantételét, valamint a *valódi* közbenső állapot egész elképzelését is, mely magával hozta a közbenső hely elképzelését is. Ők azt vallották, ahogy akik az Úrban haltak meg, azok azonnal beléptek a mennyei boldogságba, míg azok, akik a bűneikben haltak meg, azonnal alászálltak a pokolra. A reformáció időszakának egyes teológusai azonban feltételeztek egy különbséget az előbbiek boldogságának, valamint az utóbbiak ítéletének mértéke között a végítélet előtt, valamint végső boldogságuk, illetve büntetésük között a végítélet után. A szociniánusok és az anabaptisták között voltak, akik felélesztették a korai Egyház egyes tagjai által vallott tantételt, mely szerint az ember lelke a halál és a feltámadás között alszik. Kálvin egy értekezésben szállt szembe ezzel a nézettel. Ugyanezt az elképzelést támogatják az adventisták és a millenniális dawnisták. A tizenkilencedik században egyes teológusok, főleg Angliában, Svájcban és Németországban azt az elképzelést karolták fel, hogy a közbenső állapot további próbák állapota azoknak, akik nem fogadták el Krisztust ebben a földi életben. Ezt a nézetet támogatják egyesek egészen napjainkig és ez a kedvenc tanításuk az univerzalistáknak.

[404] *Life Beyond Death*, 202. oldal

C. A seol-hádész tantételének modern szerkezete

1. A TANTÉTEL MEGFOGALMAZÁSA. Napjaink teológiájában a bibliai seol-hádész tantételnek különféle ábrázolásai ismeretesek, s ugyancsak lehetetlen valamennyit külön-külön elemezni. Jelenleg az uralkodó álláspont az, hogy az ószövetségi *seol* fogalmát, aminek a feltételezések szerint az újszövetségi *hádész* felel meg, a pogány alvilág elképzelésétől kölcsönözték. Úgy tartják, hogy mind az Ó-, mind az Újszövetség szerint mind a gonoszok, mind a kegyesek a halál után belépnek az árnyak rémítő tartózkodási helyére, a felejtés világába, ahol olyan létezésre vannak kárhoztatva, mely a földi életnek csak álomszerű visszatükröződése. Az alvilág önmagában se nem a jutalmazás, se nem a büntetés helye. Nincs felosztva különálló részekre, a jók és a gonoszok számára, hanem egy erkölcsi megkülönböztetések nélküli régió. Ez a meggyengült tudat és a szendergő semmittevés helye, ahol az élet elveszíti érdekességét és az életöröm szomorúságra fordul. Egyesek azon a véleményen vannak, hogy az Ószövetség a *seolt* az összes ember tartózkodási helyeként mutatja be, míg mások úgy vélik, hogy a kegyeseket a menekülés reményével kecsegteti. Időnként találkozunk az ószövetségi elképzelés némileg eltérő ábrázolásával, melyben a *seol* két részre, nevezetesen a *paradicsomra* és a *gyehennára* osztottan van bemutatva, előbbiben csak a zsidók és azok vannak, akik hűségesen betartották a törvényt, utóbbiban vannak a pogányok. A zsidók a *seolból* a Messiás eljövetelekor kiszabadulnak, míg a pogányok mindörökre a sötétség helyén maradnak. A *seol* eme elképzelésének újszövetségi párját a *hádész* ábrázolásában találjuk meg. Nemcsak azt tartják, hogy a zsidók tették magukévá az efféle alvilágról alkotott elképzelést, továbbá hogy a Biblia szerzői esetenként formálisan kisegítették magukat az ábrázolásukban a pogányok nézeteivel, melyekről beszéltek, hanem azt, hogy ez a közbenső állapot bibliai nézete.

2. A MODERN ÁBRÁZOLÁS KRITIKÁJA. Elvontan természetesen lehetséges, hogy az efféle elkülönülés helye, ami se nem a menny, se nem a pokol, s amelyben az összes halott összegyűlik, akár folytatólagosan, akár valamiféle közös feltámadásig, többé-kevésbé jelen volt a népszerű héber gondolkodásban és elősegítette a halottak állapota bizonyos képszerű ábrázolásának kifejlődését, de azok, akik hisznek a Biblia abszolút ihletettségében, aligha tekinthetik a Szentírás pozitív tanításai egyik elemének, mivel nyilvánvalóan ellentmond a Szentírás ama világos tanításának, hogy az igazak azonnal belépnek a dicsőségbe, míg a gonoszok azonnal leereszkednek az örök büntetés helyére. Sőt, az alábbi megfontolások is e nézet ellen szólnak:

a. Felmerül a kérdés, hogy vajon a *seol-hádész* mostanában oly széles körben biblikusnak tekintett nézete valósághű-e, vagy sem. Ha valósághű volt abban az időben, mikor a Biblia könyveit írták, de manapság már nem valósághű, akkor természetes módon merül fel a kérdés: Mi okozta a változást? S ha nem valósághű, hanem határozottan téves nézet volt – s ez az uralkodó vélemény, – akkor azonnal felmerül a probléma, hogy ezt a hibás nézetet miképpen tűrték, hagyták jóvá, sőt tanították pozitívan a Szentírás ihletett szerzői. A problémát nem oldja fel az egyesek által hangoztatott feltevés, hogy a Szentírás ihletettsége nem vonja maga után a meggyőződést, miszerint az Ószövetség szentjei helyesen szóltak, mikor arról beszéltek, hogy az emberek valamiféle alvilági helyre lépnek be a halál után, mivel nemcsak ezek a szentek, hanem a Szentírás ihletett szerzői is olyan nyelvezetet használtak, ami önmagában és a Szentírás más világos tanításaitól függetlenül értelmezhető ekképpen, 4Móz16:30, Zsol49:15-16, Zsolt88:4, Zsolt89:49, Préd9:12, Ézs5:14, Hós13:14. Vajon hibáztak ezek az ihletett szerzők, mikor arról beszéltek, hogy mind az igazak, mind a gonoszok a *seolba* szállnak alá? Mondhatjuk, hogy létezett egy továbbfejlődés a kijelentésben az ember jövőbeni sorsát illetően, s nincs okunk abban kételkedni, hogy ez a dolog, mint megannyi más, először homályos volt, majd fokozatosan növekedett a határozottsága és a világossága, ez azonban nyilvánvalóan nem jelenti azt, hogy az igaz a hamisból fejlődött ki. Hogyan is lenne ez lehetséges? Vajon a

Szentlélek gondolta hasznosnak az ember számára, ha először hamis benyomásokat kap és téves nézeteket alakít ki, majd az idő múlásával ezeket felváltja a halottak állapotába való helyes betekintéssel?

b. Ha a *seol-hádész* a bibliai elképzelésben valóban semleges, erkölcsi megkülönböztetéstől mentes hely, áldottság nélkül az egyik oldalon és pozitív fájdalmak nélkül a másik oldalon, olyan, ahová kivétel nélkül mindenki leereszkedik, akkor mi módon hozza fel az Ószövetség a gonoszok alászállását a *seolba* egyfajta figyelmeztetésként, amint teszi azt egyes igehelyeken: Jób21:13, Zsolt9:18, Péld5:5, 7:27, 9:18, 15:24, 23:14? Hogyan beszélhet a Biblia Isten haragjának ott égő tüzéről, 5Móz32:22, s hogyan használhatja a *seol* kifejezést az *abaddon*, azaz a pusztulás szinonimájaként, Jób26:6, Péld15:11, 27:20? Ez az erőteljes kifejezés, mely a mélység angyalára vonatkozik, Jel9:11. Egyesek azzal próbálnak meg a probléma elől elmenekülni, hogy lemondanak a *seol* semleges jellegéről és feltételezik, hogy ezt két részből álló alvilágként képzelték el, melyeket az Újszövetségben *paradicsomnak* és *gyehennának* neveznek, előbbi az igazak, utóbbi a gonoszok elrendelt lakhelye, ez a kísérlet azonban csak csalódást okoz, mivel az Ószövetségben nyoma sincs efféle megosztottságnak, noha úgy beszél a *seolról*, mint a gonoszok büntetésének helyéről. Sőt, az Újszövetség a paradicsomot nyilvánvalóan a mennyel azonosítja, 2Kor12:2,4. S végül, ha a *hádész* a *seol* Újszövetségi megjelölése, s mindenki egyformán oda kerül, akkor mi van Kapernaum speciális kárhoztatásával a Mt11:23-ban, s hogyan festhető le, mint a kínok helyeként, Lk16:23? Egyesek esetleg hajlanak annak kimondására, hogy az említett szakaszok egyikében-másikában szereplő fenyegetések a seolba való gyorsított leereszkedésre vonatoznak, azonban ennek egyáltalában semmi jele sincs a szövegben a Jób21:13-at kivéve, ahol konkrétan megemlíttetik.

c. Ha a *seolba* való alászállás nemcsak a gonoszok, hanem a jók jövőjének is homályos kilátása volt, miképpen magyarázhatjuk az örömteli kilátások kifejeződéseit, vagy a haldoklók arcára kiülő örömöt, amiképpen olvassuk a 4Móz23:10-ben, Zsolt16:9,11-ben, 17:15-ben, 49:16-ban 73:24,26-ban, és az Ézs25:8-ban (v. ö. 1Kor15:54)? A kifejezés a Zsolt49:16-ban értelmezhető úgy, hogy Isten kiszabadítja a költőt a *seolból*, vagy úgy, hogy a *seol* hatalmából. Vegyük észre azt is, hogy a zsidókhoz írott levél szerzője mit mond a hit hőseiről a Zsid11:13-16-ban. Az Újszövetség természetesen bőségesen beszél a hívőknek a jövőre vonatkozó örömteli várakozásáról, s a tudatos boldogságukat tanítja a testetlen állapotukban, Lk16:23,25, 23:43, Csel7:59, 2Kor5:1,6,8, Fil1:21,23, 1Thessz5:10, Ef3:14-15 („minden nemzetség a mennyben", nem „a *hádészben*"), Jel 6:9,11, 14:13. A 2Kor12:2,4-ben a „paradicsom" a „harmadik ég" szinonimájaként használatos. Az Újszövetség eme világos ábrázolásával összefüggésben azt sugalmazták, hogy az Újszövetség hívői kiváltságosabbakká tétettek az Ószövetségénél a menny boldogságához való azonnali hozzáférés megkapásával. Ám akkor jogos a kérdés: Milyen alapja van e megkülönböztetés feltételezésének?

d. Ha a *seol* szó mindig azt az árnyékvilágot jelenti, ahová a holtak alászállnak, és soha nem volt más jelentése, akkor az Ószövetségnek, jóllehet van szava Isten és a szent angyalok áldott tartózkodási helyére, de nincs szava a pokolra, a pusztulás és az örök büntetés helyszínére. Azonban csak azzal a feltételezéssel, hogy a *seol* egyes igeversekben a büntetés helyét jelenti, ahová a gonoszok mennek az igazaktól megkülönböztetetten, van bármiféle értelme a (b) pontban említtet figyelmeztetéseknek. A *seol* valójában néha szembe van állítva a *shamayimmal* (mennyekkel), például a Jób11:8-ban, Zsolt139:8-ban, Ám9:2-ben. A Szentírás beszél a legmélyebb, vagy legalsó *seolról* is, az 5Móz32.33-ben. Ugyanezt a kifejezést találjuk a Zsolt86:13-ban, ám ott nyilvánvalóan átvitt értelemben használatos.

d. Végül meg kell jegyezni, hogy véleménykülönbség volt a tanítók között a *seolba* való alászállás pontos alanyát illetően. Az uralkodó vélemény szerint az ember egésze az alany. Az ember alászáll a *seolba*, majd valamiféle homályos módon folytatja létezését az árnyékvilágban, ahol az élet kapcsolatai még mindig visszatükrözik a földieket. Ez az ábrázolás látszik a leginkább összhangban lévőnek a Szentírás kijelentéseivel, 1Móz37:35, Jób7:9, 14:13,

21:13, Zsolt139:8, Préd9:12. Vannak, akik rámutatnak a tényre, hogy ebben a test is benne foglaltatik. Megvan a veszélye, hogy Jákób „ősz hajszálai" a *seolba* szállnak, 1Móz42:38, 44:29,31, Sámuel úgy jön fel, mint palásttal borított vén ember, 1Sám29:14, és Simei „ősz fejének" a *seolba* kell alászállni, 1Kir2:6,9. Ha azonban a *seol* az a hely, ahová minden halott megy, test és lélek, akkor mi kerül a koporsóba, ami feltételezhetően más helyen van? Ezt a nehézséget kikerülték azok a tanítók, akik azt vallják, hogy csak a lélek száll alá a *seolba*, ez azonban aligha mondható összhangban levőnek az ószövetségi ábrázolással. Igaz, hogy van néhány igehely, melyek úgy beszélnek a lélekről, mint ami alámegy a *seolba*, vagy abban van, Zsolt16:10, 30:4, 86:13, 89:49, Péld23:14,de jól ismert tény, hogy a héberben a *nefes* (lélek) szó névmási toldalékkal, különösen a költői nyelvben, azonos a személyes névmással. Egyes konzervatív teológusok elfogadták az Ószövetség ábrázolásának eme konstrukcióját, s támogatást találtak benne ahhoz az elképzelésükhöz, hogy az emberek lelkei valami közbenső (de erkölcsi megkülönböztetésekkel, különböző részekből álló) helyen vannak a feltámadásig.

3. A SEOL-HÁDÉSZ JAVASOLT ÉRTELMEZÉSEI. Ezeknek a fogalmaknak az értelmezése semmiképpen sem könnyű, s értelmezést javasolva nem áll szándékunkban azt a benyomást kelteni, hogy abszolút bizonyossággal beszélünk. Azon igehelyek rávezető módszeres tanulmányozása, melyekben a fogalmak szerepelnek, hamarosan eloszlatják azt az elképzelést, hogy a *seol* és a *hádész* fogalmak mindig ugyanabban az értelemben használatosak, s hogy minden egyes esetben fordíthatók ugyanazzal a szóval, legyen az alvilág, a halál állapota, a sír, vagy a pokol. Ez világosan meglátszik a különböző bibliafordításokon is. A holland változat a *seolt* egyes helyeken a *sír*, máshol a pokol szóval fordítja. A St. James, vagy Authorised Version három szót használ a fordítására, nevezetesen a *sírt*, a *poklot* és a *sírgödröt*. Az English Reviser-ek kissé következetlenül megtartották a *sír*, vagy *sírgödör* szavakat a történeti könyvekben, margójegyzetként beszúrván a *seolt*. Csak az Ézsaiás 14-ben használták a *poklot*. Az American Reviser-ek azzal kerülték el a nehézséget, hogy egyszerűen meghagyták az eredeti *seol* és *hádész* szavakat a fordításaikban. Jóllehet széles körben eluralkodott a vélemény, hogy a *seol* egyszerűen csak az a hely, ahová minden ember kerül, ez a nézet egyáltalában nem osztatlan. A korai tanítók némelyike a *seolt* egyszerűen a *sírral* azonosította, mások annak a helynek tekintették, ahol a holtak lelkei vannak, ismét mások, akik közül Shedd, Vos, Aalders és De Bondt említhető meg, azt vallják, hogy a *seol* szó nem mindig ugyanazt jelenti. Látszólag az utóbbi vélemény méltó arra, hogy előnyben részesítsük és a következő mondható a különböző jelentésekkel kapcsolatosan:

a. A *seol* és *hádész* szavak nem mindig helyszínt jelentenek a Szentírásban, hanem elvont értelemben gyakorta használatosak a halál, azaz a test és a lélek szétválása állapotának megjelölésére. Ezt az állapotot gyakran helyileg fogják fel a halál birodalmának, s időnként úgy ábrázolják, mint kapukkal ellátott erődöt, amit csak az tud nyitni és zárni, akinek megvannak hozzá a kulcsai, Mt16:18, Jel1:18. Ez a helybéli ábrázolás minden valószínűség szerint a sír elképzelésének általánosításán alapszik, amibe az ember leereszkedik, mikor belép a halál állapotába. Mivel életük végén mind a hívők, mind a hitetlenek belépnek a halál állapotába, nagyon jól mondható átvitt értelemben, hogy valamennyien a *seolban*, vagy a *hádészben* tartózkodnak. Egyformán a halál állapotában vannak. A párhuzamosság világosan mutatja, hogy mit kell érteni a 1Sám2:6-hoz hasonló igehelyeken: „Az Úr öl és elevenít, *sírba* visz és visszahoz." V. ö. még Jób14:13-14, 17:13, 14, Zsolt89:49, Hós13:14 és más igehelyek. A *hádész* szó nyilvánvalóan több, mint egy alkalommal nem helyszíni értelemben használatos a halál állapotáról az Újszövetségben, Csel2:27,31, Jel6:8, 20:28.[405] Az utolsó két igehelyen megszemélyesítéssel van dolgunk. Mivel a kifejezések jelenthetik a halál állapotát, nem szükséges bizonyítani, hogy soha nem utalnak semmire, ami egyaránt vonatkozik igazakra és gonoszokra, hanem csak azt, hogy nem jelentik a helyet, ahol mindkettő csoport lelkei

[405] Nyilvánvaló hiba az eredetiben, talán inkább 20:14 – *a ford.*

összegyűjtetnek. De Bondt felhívja a figyelmet a tényre, hogy sok igehelyen a *seol* a *halál*, a *halál hatalma*, vagy a *halál veszélye* elvolt értelmében használatos.

b. Mikor a *seol* és a *hádész* a szó szoros értelmében helyszínt jelölnek, akkor rendszerint vagy arra utalnak, amit pokolnak, vagy arra, amit sírnak nevezünk. A seolba való alászállás veszélyként és a gonoszok büntetésének fenyegetéseként jelenik meg, Zsolt9:18, 49:15, 55:16, Péld15:11, 15:24, Lk16:23 (*hádész*). Az ezekben az igeversekben szereplő figyelmeztetés és fenyegetés mindenestől értelmetlenné válik, ha a *seolt* olyan semleges helynek fogjuk fel, ahová mindenki megy. Ezekből az igeversekből az is következik, hogy nem tekinthető olyan helynek, amely két részre oszlik. Az efféle megosztott *seol* elképzelése az alvilág pogány elképzelésétől kölcsönzött, s nem talál támogatásra a Szentírásban. Csak a *seollal*, mint a halál állapotával kapcsolatosan beszélhetünk két részről, ám akkor átvitt értelemben szólunk. Még az Ószövetség is bizonyságot tesz arról, hogy akik az Úrban halnak meg, az üdvösség áldásainak tökéletesebb élvezetébe jutnak, így nem ereszkednek le semmiféle alvilágba a szó szoros értelmében véve 4Móz23:5,10, Zsolt16:11, 17:15, 73:24, Péld14:32. Énók és Illés elragadtattak , s nem ereszkedtek le az alvilágba, Zsid11:5 és azt követő versek. Sőt, a *seolt* nemcsak mint állapotot, de mint helyet is szoros kapcsolatban állónak tekintik a halállal. Ha a halál bibliai elképzelését annak mély jelentőségében, lelki jelentésében értelmezzük, azonnal meglátjuk, hogy a seol nem lehet azok lelkeinek tartózkodási helye, akik az Úrban halnak meg, Péld5:5, 15:11, 27:20.

Van néhány igehely, ahol a *seol* és a *hádész* szemlátomást a sírt jelenti. Nem könnyű azonban megállapítani, hogy vajon a szavak a sírra, vagy a halál állapotára vonatkoznak-e. A következő néhány azok közül az igehelyek közül, melyek számításba jönnek: 1Móz37:35, 42:38, 44:29,29:31, 1Kir2:6,9, Jób14:13, 17:13, 21:13, Zsolt6:6, 88:4, Préd9:12. S bár jóllehet a *seol* név a sírra is használatos, ebből nem következik szükségszerűen, hogy ez a szó eredeti használata, amiből a pokol jelentésű használata kölcsönzött. Minden valószínűség szerint ennek az ellenkezője igaz. A sírt azért nevezik *seolnak*, mert ez az alászállást jelképezi, ami kapcsolódik a pusztulás elképzeléséhez. A hívők számára a bibliai szimbolizmust maga a Szentírás változtatja meg. Pál azt mondja, hogy ők a halálban úgy szállnak alá, ahogyan a magot a földbe vetik, amelyből új, gazdagabb, dicsőségesebb élet sarjad. Az Ószövetségben a *seol* szó gyakrabban használatos a sírra, és kevéssé gyakran a pokolra, míg az újszövetségi *hádész* szóra ennek pont az ellenkezője az igaz.

D. A lelkek halál utáni tartózkodási helyének római katolikus tantétele

1. PURGATÓRIUM. A római katolikus egyház szerint azok, akiknek a lelke tökéletesen tiszta a halál pillanatában, azonnal bebocsátást nyernek a mennybe, vagy Isten üdvözítő látásába, Mt25:46, Fil1:23, de azoknak, akik nem tökéletesen tiszták, akiket még mindig terhel bocsánatos bűnök vétke és nem hordozták el az időbeni büntetést a bűneik miatt – és ez a legtöbb hívő állapota a halál pillanatában, – át kell menniük egy megtisztulási folyamaton, mielőtt beléphetnének a menny legfelsőbb rendű áldottságába és örömeibe. Ahelyett, hogy azonnal a mennybe lépnének be, a purgatóriumba kerülnek. A purgatórium nem a próbára tétel helye, hanem a megtisztulásé és a felkészítésé ama hívők lelkei számára, akik végső belépése a mennybe bizonyos, de még nem alkalmasak arra, hogy belépjenek az üdvözítő látomás boldogságába. A purgatóriumban való tartózkodás alatt ezek a lelkek elszenvedik a veszteség fájdalmát, azaz a gyötrelmet, mely abból a tényből ered, hogy ki vannak zárva Isten áldott látásából, valamint megtapasztalják az „érzékek büntetését”, azaz pozitív fájdalmat szenvednek el, mely megszomorítja a lelket. A purgatóriumban töltött idejüket előre nem lehet meghatározni. Szenvedéseik hosszúsága, valamint intenzitása változhat a még szükséges megtisztulás mértékétől függően. Ezek megrövidíthetők és enyhíthetők a földi hívők imáival és jócselekedeteivel, s különösen a miseáldozattal.

Lehetséges, hogy valakinek az utolsó ítéletig a purgatóriumban kell maradnia. A pápának állítólag illetékessége van a purgatórium felett. Az ő sajátos kiváltsága, hogy feloldozást adjon, megkönnyítse a purgatóriumbeli szenvedéseket, vagy akár véget is vessen azoknak. A fő támogatást ehhez a tantételhez a 2Makk12:42-45-ben vélik megtalálni, tehát egy olyan könyvben, melyet a protestánsok nem fogadtak el kanonikusnak. Ez a szakasz azonban túl sokat bizonyít, többet, mint amennyit maguk a római katolikusok képesek következetesen elismerni, nevezetesen azon katonák lehetséges megszabadulását a purgatóriumból, akik a bálványimádás halálos bűnében haltak meg. A Szentírás egyes igehelyei feltételezetten szintén támogatják ezt a tantételt, mint például Ézs4:4, Mik7:8, Zak9:11, Mal3:2-3, Mt12:32, 1Kor3:13-15, 15:29. Azonban tökéletesen nyilvánvaló, hogy ezek az igeszakaszok csak nagyon kényszerített exegézissel tehetők meg a purgatórium tantételének támogatóivá. A tantétel abszolút semmi támogatást sem talál a Szentírásban, sőt, bizonyos hamis előfeltevéseken alapszik, mint például (a) hogy valamit nekünk is hozzá kell tennünk Krisztus munkájához, (b) hogy a mi jócselekedeteink érdemszerzők a szó szoros értelmében, (c) hogy képesek vagyunk a túlbuzgóság cselekedeteire, azaz azokra, melyek meghaladják a kötelességeink által elvégzendőket, és (d) hogy az Egyház kulcsainak hatalma abszolút a szó jogászi értelmében. Eszerint az Egyház képes megrövidíteni, enyhíteni, sőt még be is fejezni a purgatóriumbeli szenvedéseket.

2. A LIMBUS PATRUM. A latin *limbus* szó (határövezet) a középkorban két helyszín, nevezetesen a *Limbus Patrum* és a *Limbus Infantum* jelölésére volt használatos a pokol határán, vagy perifériáján. Az első az a hely, ahová Róma tanítása szerint az Ószövetség szentjeinek lelkei gyűjtettek egybe a várakozás állapotában az Úrnak a halálból való feltámadásáig. Kereszthalála után Krisztus feltételezetten alászállt az atyák tartózkodási helyére, kiszabadította őket időszakos börtönükből és győzelmi menetben vitte őket a mennybe. Ez Krisztusnak a *hádészbe* való alászállása római katolikus magyarázata. A *hádészt* az eltávozott lelkek lakhelyének tekintik, melynek két része van: egyik a jók, a másik a gonoszok számára. A jók lelkeinek lakhelye volt a *Limbus Patrum*, ami a zsidók számára Ábrahám kebele, Lk16:23 valamint paradicsom, Lk23:43 néven ismeretes. Azt vallják, hogy a menny nem volt nyitva senki emberfia számára mindaddig, amíg Krisztus engesztelést nem szerzett a világ bűneire.

3. A LIMBUS INFANTUM. Ez a lakhelye az összes meg nem keresztelt gyermeknek, függetlenül attól, hogy pogány, avagy keresztyén szülőktől származtak-e. A római katolikus egyház szerint a meg nem keresztelt gyermekek nem engedhetők be a mennybe, nem léphetnek be Isten országába, Jn3:5. Mindig is volt azonban egy természetes ellenérzés azzal szemben, hogy ezeknek a gyermekeknek a pokolban kell szenvedniük, s a római katolikus teológusok keresték a módját, hogy miképpen tudnának elmenekülni a probléma elől. Egyesek úgy gondolták, hogy ezek a gyermekek talán a szüleik hite által üdvözülhetnek, mások pedig azt, hogy Isten megparancsolhatja az angyalainak, hogy kereszteljék meg őket. Az uralkodó vélemény azonban az, hogy ezek a pokol határán olyan helyre kerülnek, ahová a borzasztó lángok nem érnek el. Ezen a helyen maradnak mindörökre, a megszabadulás reménye nélkül. Az Egyház soha nem definiálta a *Limbus Infantum* tantételét, s a teológusok véleménye az ide került gyerekek pontos állapotát illetően változó. Az uralkodó vélemény mindenesetre az, hogy nem szenvednek pozitív büntetést, sem „érzéki fájdalmakat”, hanem egyszerűen csak ki vannak zárva a menny áldásaiból. Ismerik és szeretik Istent a természetes képességeik használatával, s megvan a teljes természeti boldogságuk.

E. A lélek halál utáni állapota a tudatos létezés állapota

1. A SZENTÍRÁS EZZEL KAPCSOLATOS TANÍTÁSAI. Felmerült a kérdés, hogy vajon a lélek a halál után aktívan tudatos marad-e, s képes-e racionális és vallásos

cselekedetekre. Ezt néha azon az általános alapon tagadták, hogy a lélek a tudatos cselekvés során az agytól függ, így nem folytathatja a tevékenységét, ha az agy megsemmisül. Azonban mint már az előző oldalakon kimutattuk (519. és azt követő oldalak), ennek az érvnek a hathatóssága erőteljesen megkérdőjelezhető. „Ez", hogy Dahle szavaival éljünk, „azon a tévedésen alapszik, mikor összekeverjük a munkást az ő gépével". Abból a tényből, hogy az emberi tudat ebben az életben a hatásait az agyon keresztül fejti ki, nem szükségszerűen következik, hogy semmi más módon sem képes működni. A lélek halál utáni tudatos létezése mellett érvelve nem vetjük bizalmunkat napjaink spiritualizmusának jelenségébe, sőt még filozófiai érvektől sem tesszük magunkat függővé, noha ezek nem teljességgel erőtlenek. Isten Igéjében, s főleg az Újszövetségben keressük a bizonyítékokat. A gazdag ember és Lázár beszélgetnek, Lk16:19-31. Pál úgy beszél a test nélküli állapotról, mint „az Úrhoz költözésről", valamint a jelenvaló életnél sokkal jobb dologról, 2Kor5:6-9, Fil1:23. Bizonyos, hogy aligha beszélne ebben a stílusban egy tudattalan létezésről, ami a virtuális nemlétezésnek felel meg. A Zsid12:23-ban azt olvassuk, hogy a hívők „a tökéletes igazak lelkeihez" járultak, ami természetesen a tudatos létezésüket foglalja magában. Sőt, az oltár alatt levő lelkek az Egyház üldözői feletti bosszúért kiáltanak, Jel6:9, s a mártírok lelkeiről azt olvassuk, hogy együtt uralkodnak Krisztussal, Jel20:4. A lélek halál utáni tudatos létezésének eme tantételét egynél több formában tagadták.

2. A LÉLEK ALVÁSÁNAK TANTÉTELE (PSZICHOPANNICHIA).

a. *A tantétel megfogalmazása*. Ez az egyike azoknak a formáknak, melyekben a lélek halál utáni öntudatos létezését tagadják. Ez azt vallja, hogy a halál után a lélek folytatja létezését egyéni lelki lényként, de az öntudatlan nyugalom állapotában. Eusebius megemlít egy apró szektát Arábiában, mely ezt a nézetet vallotta. A középkorban meglehetősen kevés volt az úgynevezett pszichopannista, s a reformáció idején ezt a tévtant egyes anabaptisták hangoztatták. Kálvin még értekezést is írt ellenük *Psychopannychia* címmel. A tizenkilencedik században ezt a tant vallották egyes irvinginisták Angliában, s napjainkban ez az egyik kedvenc tantétele a russelitáknak és millenniális dawnistáknak a mi országunkban. Utóbbiak szerint a test és a lélek alászállnak a koporsóba, a lélek alvó állapotban, ami valójában a nemlétezés állapotának felel meg. Amit feltámadásnak neveznek, az valójában új teremtés. A millennium idején a gonoszok második lehetőséget fognak kapni, ha azonban nem mutatnak kimondott fejlődést az első száz év során, megsemmisülnek. Ha ebben az időszakban valamiféle javulás bizonyítékai látszanak meg az életükben, próbára tételük folytatódni fog, de csak a megsemmisülésig, ha megátalkodottak maradnak. Nincs pokol, nincs helye az örökkévaló kínoztatásnak. A lélek alvásának tantétele sajátosan felkapott azok számára, akik nehezen hisznek a tudat létezésében a testi szervezettől elkülönítetten.

b. *A tantétel feltételezett bibliai bizonyítékai*. A tantétel bibliai bizonyítékait főleg az alábbiakban vélik felfedezni: (1) A Szentírás gyakorta mutatja be a halált alvásként, Mt9:24, Csel7:60, 1Kor15:21, 1Thessz4:13. Ez az alvás, mondják, nem lehet a test alvása, tehát a lélek alvásának kell lennie. (2) A Szentírás egyes igehelyei azt tanítják, hogy a holtak öntudatlanok, Zsolt6:5, 30:10, 115:17, 146:4, Préd9:12., Ézs38:18-19. Ez ellentétben áll azzal az elképzeléssel, hogy a lélek folytatja öntudatos létezését. (3) A Biblia azt tanítja, hogy az emberek sorsai a végítéletkor dőlnek el és ez egyesek számára meglepetés lesz. Következésképpen lehetetlen azt feltételezni, hogy a lélek azonnal a halál után elnyeri sorsát, Mt7:22-23, 25:37-39,44, Jn5:29, 2Kor5:10, Jel20:12 és utána következő versek. (4) Senki azok közül, akik feltámadtak a halálból soha semmit sem mondtak a tapasztalataikról. Ezt a legjobban úgy foghatjuk fel, hogy lelkük nem volt a testtől megfosztott állapotuk tudatában.

c. *A felsorolt érvek elemzése*. Az előző érvek az alábbiak szerint válaszolhatók meg abban a sorrendben, melyben felvetődtek: (1) Meg kell jegyezni, hogy a Biblia soha nem mondja, hogy a lélek alszik, s a testről sem beszél így, hanem csak a halott emberről. S ez a biblikus ábrázolás egyszerűen csak a halott test és az alvó test közötti hasonlóságon alapszik.

Nem lehetetlen, hogy a Biblia azért használja ezt az eufemisztikus kifejezést, hogy a hívőknek a feltámadás buzdító reménységét sugallja. Azonkívül a halál szakadást jelent a minket körülvevő világban zajló élettel, s ennyiben alvás, nyugalom. Végül nem szabad elfelejteni, hogy a Biblia úgy mutatja be a hívőket, hogy azok öntudatos életet élveznek Istennel és Jézus Krisztussal közösségben *a halál után azonnal*, Lk16:19-31, 23:43, Csel7:59, 2Kor5:8, Fil1:23, Jel6:9, 7:9, 20:4. (2) Azok az igehelyek, melyek azt látszanak tanítani, hogy a holtak öntudatlanok, világosan azt a tényt kívánják kihangsúlyozni, hogy a halál állapotában az ember többé már nem képes kivenni a részét ennek a világnak a dolgaiból. Hovey mondja: „A mesterember munkálkodása megáll, az énekes hangja elhallgat, a király jogara lehanyatlik. A test visszatér a porba, s Isten dicsőítése ebben a világban örökre abbamarad". (3) Néha úgy ábrázolják, hogy az ember örökkévaló sorsa az utolsó nap ítéletétől függ, ez azonban nyilvánvalóan tévedés. Az ítélet napja nem az egyes emberek jutalma, vagy büntetése eldöntésének eléréséhez, hanem csak az ítélet ünnepélyes bejelentéséhez, valamint Isten igazsága kinyilvánításához szükséges az emberek és az angyalok előtt. A meglepetés, melyről egyes igehelyek bizonyítékokat adnak, inkább az ítélet alapjához, semmint magához az ítélethez tartozik. (4) Igaz, hogy nem olvasunk senkiről, akik a halálból feltámadtak, hogy bármit mondtak volna a halál és a feltámadás között megélt tapasztalataikról. Ez azonban pusztán a hallgatásból fabrikált érv, ami ebben az esetben meglehetősen haszontalan, mivel a Biblia világosan tanítja a holtak öntudatos létezését. Nagyon is lehetséges, hogy ezek az emberek hallgattak a tapasztalataikról, de ez könnyen magyarázható azzal a feltevéssel, hogy nem volt szabad beszélniük róla, vagy hogy emberi nyelven nem tudtak róla beszámolni, v. o. 2Kor12:4.

3. AZ ANNIHILÁCIONIZMUS[406] ÉS A FELTÉTELES HALHATATLANSÁG TANTÉTELEI.

a. *Eme tantételek megfogalmazása*. E tantételek szerint nincs öntudatos létezés, ha ugyan van valamiféle létezés egyáltalában, a gonosz halála után. A kettő egy a gonosz halál utáni állapotának elképzelést illetően, de eltérnek egymástól néhány alapvető pontban. Az annihilácionizmus azt tanítja, hogy az ember halhatatlannak teremtetett, de a lélek, amely tovább folytatja a bűnben, Isten pozitív cselekedete folytán megfosztatott a halhatatlanságtól, és végül megsemmisíttetik, vagy (egyesek szerint) örökre meg lesz fosztva az öntudattól, ami megfelel a nemlétezés szintjére való lesüllyedésnek. A feltételes halhatatlanság tantétele szerint viszont a halhatatlanság nem volt a lélek természetes adottsága, hanem Isten ajándéka Krisztusban azoknak, akik hisznek. A lélek, aki nem fogadja el Krisztust, végül megszűnik létezni, vagy elveszíti minden öntudatát. Egyesek eme tantételek szószólói közül tanítják a gonoszok korlátozott tudatos szenvedését a jövőbeni életben, így valamit megtartanak a pozitív büntetés tantételéből.

b. *E tantételek a történelemben*. Az annihilácionizmus tantételét Arnobius és a korai szociniánusok, valamint Locke és Hobbes filozófusok tanították, eredeti formájában azonban nem volt népszerű. A múlt században[407] az annihiláció ismét feléledt némi módosításokkal, feltételes halhatatlanság néven. Támogatta E. White és J. B. Heard, valamint Constable és Row kanonokok Angliában, Richard Rothe Németországban, A. Sabatier Franciaországban, E. Petavel és Ch. Secretan Svájcban, valamint C. F. Hudson, W. R. Huntington, L. C. Baker és L. W. Bacon hazánkban, ezért különleges figyelmet érdemel. Ők nem ugyanabban a formában fogalmazzák meg a tantételt, de megegyeznek azt az alapálláspontot tekintve, hogy az ember nem halhatatlan eredeti alkatát tekintve, hanem halhatatlanná tétetett a kegyelem speciális ajándéka, vagy cselekedete által. Ami a gonoszokat illeti, némelyikük azt vallja, hogy ezek megtartják puszta létezésüket, bár az öntudat teljes elveszítésével, míg mások ahhoz

[406] A gonosz lélek megsemmisülését valló tan – *a ford.*
[407] Értelemszerűen a XIX. Századról van szó – *a ford.*

ragaszkodnak, hogy elpusztulnak, mint az állatok, bár lehet, hogy a szenvedés hosszabb-rövidebb időszaka után.

c. *A tantételek mellett felhozott érvek*. Támogatást a tantételekhez részben a korai egyházatyák nyelvezetében vélnek felfedezni, akik azt látszanak sugallni, hogy csak a hívők nyerik el a halhatatlanság ajándékát, részben pedig a tudomány legutolsó elméleteiben, melyek tagadják hogy bármiféle tudományos bizonyítéka is lenne a lélek halhatatlanságának. A fő támogatást azonban a Szentírásban keresik. Azt mondják, hogy a Biblia (1) Azt tanítja, hogy egyedül Isten halhatatlan öröklötten, 1Tim6:16; (2) soha nem beszél a lélek halhatatlanságáról általánosságban, hanem úgy mutatja be a halhatatlanságot, mint Isten ajándékát azoknak, akik Krisztus Jézusban vannak, Jn10:27-28, 17:3, Rm2:7, 6:22-23, Gal3:8; és (3) a bűnösöket „halállal" és „megsemmisüléssel" fenyegeti, azt állítván, hogy „elpusztulnak", s ezeket a kifejezéseket úgy kell érteni, hogy a hitetlenek a nemlétezés szintjére süllyednek le, Mt7:13, 10:28, Jn3:16, Rm6:23, 8:13, 2Thessz1:9.

d. *Eme érvek vizsgálata*. Nem mondható, hogy ezek az érvek a tantételek javára felhozva döntőek lennének. A korai egyházatyák nyelvezete nem mindig pontos és következetes, s más fordítást is megenged. S a korok spekulatív gondolkodása egészében véve alátámasztotta a halhattalanságot, miközben a tudomány képtelen volt bizonyítani ennek ellenkezőjét. A bibliai érveket sorrendben az alábbiak szerint lehet megválaszolni: (1) Isten valóban az egyetlen, aki öröklötten (elidegeníthetetlenül, úgymond „veleszületetten") rendelkezik a halhatatlansággal. Az ember halhatatlansága származtatott, ez azonban nem egyenértékű annak kimondásával, hogy az ember a teremtésénél fogva nem birtokolja azt. (2) A második érvben a lélek puszta halhatatlanságát, vagy folytatólagos létezését összekeverik az örökélettel, jóllehet az utóbbi egy sokkal gazdagabb fogalom. Az örökélet tényleg Isten ajándéka Jézus Krisztusban, olyan ajándék, amit a gonoszok nem kapnak meg, ez azonban nem jelenti azt, hogy ők nem fogják folytatni a létezésüket. (3) Az utolsó érv önkényesen feltételezi, hogy a „halál", a „megsemmisülés" és a „pusztulás" fogalmak a nemlétezésre való leredukálást jelentik. Csak a legleplezetlenebb betű szerinti fordítás képes ezt fenntartani, s csakis *egyes* igehelyekkel kapcsolatosan, melyeket ezen elméletek szószólói idéznek.

e. *A tantételekkel szembeni ellenérvek*. A feltételes halhatatlanság tantétele teljesen ellentmond a Szentírásnak, ami azt tanítja, hogy (1) a bűnösök a szentekkel együtt örökké létezni fognak folytatólagosan, Préd12:9, Mt25:46, Rm2:810, Jel14:11, 20:10; (2) hogy a szentek örök büntetést fognak szenvedni, ami azt jelenti, hogy örökkévaló fájdalmat fognak érezni jogos jussukként, következésképpen nem fognak megsemmisülni, v. ö. az imént hivatkozott igehelyeket; és (3) lesznek fokozatok a gonoszok büntetésében, viszont a létezés, vagy az öntudat megvonása nem enged meg fokozatokat, hanem olyan büntetést jelent, mely mindenki számára egyforma, Lk12:47-48, Rm2:12.

Az alábbi megfontolások szintén határozottan ellenzik ezt a konkrét tantételt: (1) Az annihiláció (megsemmisülés) ellentmondana minden hasonlóságnak. Isten nem semmisíti meg az Ő munkáját, bármennyire is változtatja annak formáját. A halál bibliai elképzelésének semmi köze sincs a megsemmisüléshez. A halál és az élet egymásnak pont az ellentétjei a Bibliában. Ha a halál egyszerűen a létezés, vagy az öntudat megszűnését jelenti, akkor az életnek ezek egyszerű folytatódását kell jelentenie, ténykérdés azonban, hogy ennél sokkal többet jelent, Rm8:6, 1Tim4:8, 1Jn3:14. Ennek a fogalomnak lelki fogalmi tartalma is van, s ugyanez a helyzet a halál szóval is. Az emberi lelkileg már halott, mielőtt áldozatul esne a fizikai halálnak, ez azonban nem foglalja magában a létezés, vagy az öntudat elvesztését, Ef2:1-2, 1Tim5:6, Kol2:13, Jel3:1. (2) A megsemmisülés aligha nevezhető büntetésnek, mivel az magában foglalja a fájdalom és a büntetés tudatát, míg ha a létezés megszűnik, akkor a tudat sem tart tovább. Legfeljebb az mondható, hogy a megsemmisüléstől való félelem lehet büntetés, ez azonban nem áll arányban a vétkekkel. S természetes, hogy annak az embernek a félelme, akiben soha nem volt meg a halhatatlanság szikrája sem, soha nem lesz egyenlő annak

a félelmével, akinek az örökkévalóság benne van a szívében, Préd3:11. (3) Gyakran megtörténik, hogy az emberek a létezés, vagy az öntudat megszüntetését nagyon kívánatos dolognak tartják, mikor belefáradnak az életbe. Az ilyenek számára ez a büntetés valójában áldást jelentene.

F. A közbenső állapot nem a további próbára tétel helye

1. A TANTÉTEL MEGFOGALMAZÁSA. Az úgynevezett „második próbára tétel" tantétele jelentős népszerűségre tett szert a tizenkilencedik század teológiai világában. Egyebek között Németországban Müller, Dorner és Nitzsche, Svájcban Godet és Gretillat, Angliában Maurice, Farrar és Plumptre, valamint a mi hazánkban Newman Smythe, Munger, Cox, Jukes és egyes andoveri teológusok támogatták. Ez az elmélet valójában azt mondja ki, hogy az üdvösség Krisztusban még mindig lehetséges bizonyos osztályok, sőt, talán mindenki számára a közbenső állapotban, s ez lényegileg ugyanazon az alapon, nevezetesen a Jézus krisztusba vetett hit alapján van felkínálva mindenkinek úgy, mint a jelenvaló életben. Krisztus megismertette Magát mindenkivel, akiknek még mindig szükségük van Rá az üdvösséghez, s még mindenki fel van rá szólítva, hogy fogadja el Őt. Senki sem vettetik a pokolra anélkül, hogy alá ne vettetne ennek a próbának, s csak azok kárhoznak el, akik ellenállnak a kegyelem eme felkínálásának. Az ember végső állapota nem rögződik visszavonhatatlanul az ítélet napját megelőzően. A halál és a feltámadás között hozott döntés fogja eldönteni, hogy üdvözül-e valaki, avagy sem. Az alapelv, amelyen ez a tantétel nyugszik, az, hogy egyetlen ember sem pusztul el mindaddig, amíg nem kap kedvező lehetőséget Jézus Krisztus megismerésére, és elfogadására. Az ember csak a Jézus Krisztusban felkínált üdvösség makacs elutasítása miatt kárhozik el. Véleménykülönbség áll fenn azonban azt illetően, hogy kinek lesz felkínálva Krisztus elfogadásának kegyelmes lehetősége. Az általános vélemény az, hogy természetesen minden gyermekre kiterjed, akik csecsemőkorukban halnak meg, továbbá azokra a felnőtt pogányokra is, akik a földi életük során nem hallottak Krisztusról. A többség azon a véleményen van, hogy még azoknak is megadatik, akik keresztyén területeken éltek, de ebben a mostani életben soha nem értették meg helyesen Krisztus követeléseit. Ezenkívül hatalmas véleménykülönbség áll fenn a közvetítőt és a módszert illetően, melyekkel ennek az üdvözítő munkának a kivitelezése a jövőben lezajlik. Sőt, miközben egyesek a legnagyobb reményeket fűzik a munka kimeneteléhez, mások kevéssé derűlátók a várakozásaikban.

2. AZ ALAP, MELYRE EZ A TANTÉTEL ÉPÍT. Ez az elmélet részben arra az általános megfontolásra épül, hogy mi várható Isten szeretetétől és pártatlanságától, valamint arra a könnyen megérthető vágyra, hogy Krisztus üdvözítő munkáját olyan széles körűvé tegyék, amennyire csak lehetséges, ahelyett, hogy szilárd bibliai alapokra építkezne. Fő bibliai alapját az 1Pt3:19-ből és 4:6-ból veszik, amelyekről úgy vélik, azt tanítják, hogy Krisztus a halála és feltámadása közötti időszakban a *hádészben* levő lelkeknek prédikált. Ezek az igehelyek azonban csak kétes alapokat szolgáltatnak, mivel egészen másként is fordíthatók.[408] S még ha ezek a szakaszok tényleg azt is tanítják, hogy Krisztus valóban az alvilágba ment prédikálni, az Ő üdvajánlata csak azokra vonatkozik, akik az Ő keresztre feszítése előtt haltak meg. Azután utalnak igehelyekre, melyek a feltételezéseik szerint a hitetlenséget, mint a kárhozat kizárólagos alapját mutatják be, például Jn3:18,36, Mk16_15-16, Rm10:9-12, Ef4:18, 2Pt2:3-4, 1Jn4:3. Ezek az igehelyek azonban csak azt bizonyítják, hogy az üdvösség egyetlen útja a hit Krisztusban, ami semmi esetre sem ugyanaz, mint annak bizonyítása, hogy Krisztus tudatos elutasítása a kárhozat egyetlen alapja. A hitetlenség kétségtelenül nagy bűn, s az egyike azoknak, amelyek szembetűnő módon jelennek meg azok életében, akiknek Krisztus prédikáltatik, de nem az egyetlen formája az Isten elleni lázadásnak, s nem is a kizárólagos

[408] V. ö. különösen Hovey, *Eschatology*, 97-113. oldal és Vos, *Eschatology of the New Testament* című cikkeit az *International Standard Bible Encyclopaedia*-ban.

alapja a kárhozatnak. Az emberek már ítélet alatt állnak, mikor Krisztus felkínáltatik neki. Más igehelyek, például a Mt13:31-32, az 1Kor15:24-28 és a Fil2:9-11 egyaránt nem döntőek. Egyesek ezek közül túl sokat bizonyítanak, tehát nem bizonyítanak semmit.

3. A TANTÉTELLEL SZEMBEN MEGFOGALMAZOTT ÉRVEK. A következő megfontolásokat vethetjük fel a tantétellel szemben: (a) A Szentírás a hitetlenek halál utáni állapotát rögzített állapotként tárja elénk. A legfontosabb igeszakasz, mely itt megfontolandó, a Lk16:19-31. Más igeszakaszok a Préd3:11 (értelmezése bizonytalan), a Jn8:21,24, a 2Pt2:4,9, Júd7-13 (v. ö. 1Pt3:19). (b) Megváltoztathatatlannak ábrázolja az eljövendő végítéletet is, amit azok a dolgok határoznak meg, amelyeket a testben követtek el, és soha nem beszél róla úgy, mintha bármi módon attól függene, ami a közbenső állapotban történt, Mt7:22-23, 10:32-33, 25:34-36, Lk12:47-48, 2Kor5:9-10, Gal6:7-8, 2Thessz1:8, Zsid9:27. (c) Az elmélet alapelve, miszerint csak Krisztusnak és az Ő evangéliumának tudatos elutasítása okozza az emberek pusztulását, bibliaellenes. Az ember a természeténél fogva elveszett állapotú, s már az eredendő bűn is a kárhozatba taszítja a tényleges bűnökhöz hasonlóan. Krisztus elutasítása kétségtelenül nagy bűn, de soha nincs úgy bemutatva, mint az egyetlen kárhozatot eredményező bűn. (d) A Szentírás azt tanítja, hogy a pogányok elvesznek, Rm1:32, 2:12, Jel21:8. Nincs bibliai bizonyíték, melynek alapján reménykedhetnénk, hogy a pogány felnőttek, vagy akár csak a pogány gyermekek, akik még nem érték el a felnőttkort, üdvözülni fognak. (e) A jövőbeni próbára tétel arra is szolgál, hogy kioltson minden missziós buzgóságot. Ha a pogányok a jövőben is hozhatnak döntést Krisztus elfogadásával kapcsolatosan, az csak gyorsabb és súlyosabb ítéletet jelenthet sokak számára, ha most állítjuk őket választás elé. Miért ne hagyjuk őket tudatlanságban mindaddig, amíg lehetséges?

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Tartható-e az az álláspont, mely szerint a *seol-hádész* mindig azt az alvilágot jelenti, ahová minden halott kerül? Miért megkérdőjelezhető abban hinni, hogy a Biblia a *seolra* és a *hádészre* vonatkozó kijelentéseiben egyszerűen napjaink népszerű nézetét tükrözi? Kell-e feltételeznünk, hogy a jók és a gonoszok a halálban valamiféle időszakos és átmeneti helyre kerülnek, és nem kerülnek azonnal örökkévaló sorsuknak megfelelő helyre? Milyen értelemben átmeneti a közbenső állapot? Miképpen keletkezett a purgatórium elképzelése? Hogyan fogják fel a katolikusok a tisztítótüzet? Vajon ez a tűz egyszerűen csak tisztító, vagy büntető is? Milyen szilárd elemet ismernek el egyes lutheránusok a purgatórium elképzelésében? Az eretnekségek milyen keverékével találkozunk a millenniális dawnizmusban? Vajon a Szentírás szerint a közbenső állapot a harmadik *aion*-t jelenti az *aion houlos* és az *aion ho mell*on között? Vajon a Szentírásnak a jelenre, mint ”az üdvösség napjára” helyezett hangsúly összhangban van a jövőbeni próbára tétel tantételével?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 655-711. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Consummatione Saeculi*, 25-116. oldal, Vos, *Geref. Dogm. V. Eschatologie*, 3-14. oldal, Hodge. *Syst. Theol*. III. kötet 713-770. oldal, Shedd, *Dogm. Theol*. II. kötet 591-640. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 823-829. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol.* 548-569. oldal, Miley, *Syst. Theol*. II. kötet 430-439. oldal, Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.* 385-391. oldal, Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, 412-431. oldal, Row, *Future Retribution*, 348-404. oldal, Shedd, *Doctrine of Endless Punishment*, 19-117. oldal, Morris, *Is There Salvation After Death?* Hovey, *Eschatology*, 79-144. oldal, Dahle, *Life After Death*, 118-227. oldal, Salmond, *Christian Doctrine of Immortality*, v. ö. Tartalomjegyzék, Mackintosh, *Immortality and the Future*, 195-228. oldal, Addison, *Life Beyond Death*, 200-214. oldal, De Bondt, *Wat Leert Het Oude Testament Aangaande Her Leven Na Dit Leven*, 40-129. oldal, Klieforth, *Christl. Eschatologie*, 32-126. oldal.

ÁLTALÁNOS ESZKATOLÓGIA

I. Krisztus második eljövetele

Miközben a próféták nem tesznek világosan különbséget Krisztus kettős eljövetele közé, Maga az Úr és az apostolok teljesen világossá teszik, hogy az első eljövetelt követi majd a második. Jézus többször is utalt az Ő visszatérésére nyilvános szolgálatának vége felé, Mt24:30, 25:19,31, 26:64, Jn14:3. Felvitelekor az angyalok megemlítették az Ő visszajövetelét, Csel1:11. Sőt, az apostolok is sok helyütt beszélnek róla, Csel3:20-21, Fil3:20, 1Thessz4:15-16, 2Thessz1:7,10, Tit2:13, Zsid9:28. Különböző kifejezések használatosak ennek a nagy eseménynek a megjelölésére, melyek közül az alábbiak a legfontosabbak: (1) *apocalüpsis*, (leleplezés), amely annak az eltávolítására vonatkozik, ami most meggátol minket Krisztus látásában, 1Kor1:7, 1Thessz1:7, 1Pt1:7,13, 4:13; (2) *epiphaneia* (megjelenés, megnyilvánulás), arra utaló kifejezés, hogy Krisztus rejtett háttérből jön elő az üdvösség gazdag áldásaival, 2Thessz2:8, 1Tim6?14, 2Tim4:1,8, Tit2:13; és (3) *parousia* (szó szerint jelenlét), mely a jelenlétet megelőző, vagy a jelenlétet eredményező eljövetelre utal, Mt24:3,27,37, 1Kor15:23, 1Thessz2:19, 3:13, 4:15, 5:23, 2Thessz2:1-9, Jak5:7-8, 2Pt1:16, 3:4,12, 1Jn2:28.

A. A második eljövetel egyszeri esemény

Napjaink diszpenzációnalistái Krisztus jövőbeli kétszeri eljövetele között tesznek különbséget, bár néha megpróbálják fenntartani a második eljövetel egyetlenségének elképzelését azzal, hogy úgy beszélnek ezekről, mint egyetlen nagy esemény két összetevőjéről. Mivel azonban a valóságban ezeket két különböző, egymástól évekkel elválasztott eseményként ábrázolják, melyek mindegyikének megvan a maga célja, így aligha tekinthetők egyszeri eseménynek. Az első ezek közül a *parousia*, vagy egyszerűen csak „az eljövetel”, mely a szentek elragadtatásával jár, s néha *titkos elragadtatásként* ábrázolják. Ez az eljövetel küszöbön áll, azaz bármelyik pillanatban bekövetkezhet, mivel nincsenek a bekövetkeztét megelőző, előre jelzett események. Az uralkodó nézet az, hogy ekkor Krisztus nem jön le a Földre, hanem a felső légkörben marad. Azok, akik az Úrban haltak meg, feltámadnak a halálból, az élő szentek elváltoznak, s valamennyien elragadtatnak a levegőbe, az Úr elé. Ezért ezt az eljövetelt „a szentekért való eljövetelnek” is nevezik, 1Thessz4:15-16. Ezt követi egy hétéves időszak, melynek során a világ evangelizáltatik, Mt24:14, Izrael megtér, Rm11:26, lezajlik a nagy nyomorúság, Mt21:22, s megjelenik az Antikrisztus, vagyis a bűn embere, 2Thessz2:8-10. Eme események után következik Krisztus újabb eljövetele az Ő szentjeinek kíséretében, 1Thessz3:13, amit „revelációnak”, vagy „az Úr napjának” neveznek, Ezt az eljövetelt nem nevezhetjük küszöbön állónak, mivel néhány előre jelzett eseménynek kell megelőznie. Krisztusnak ez az eljövetele megítéli az élő nemzeteket, Mt25:31-46, s bevezeti az ezeréves királyságot. Így tehát az Úr két különálló eljövetelével van dolgunk, melyeket hét év választ el egymástól, s az egyik küszöbön álló, a másik nem, az egyiket a szentek megdicsőülése követi, a másikat a nemzetek megítélése és a királyság felállítása. A második eljövetel tantételének ez a szerkezete nagyon kényelmes a diszpenzációnalisták számára, mert mivel lehetővé teszi nekik, hogy védjék azt a nézetet, mely szerint az Úr eljövetele küszöbön álló, de a Szentírás nem szavatolja, s így bibliaellenes következményeket von maga után. A 2Thessz2:1-2,8-ban a *parousia* és „az Úr napja” kifejezések felváltva használatosak, s a 2Thessz1:7-10 szerint a 7. versben említett megjelenés szinkronban van a *parousia*-val, ami a szentek ama megdicsőülésével jár, amiről a 10. vers beszél. A Mt24:29-31 úgy mutatja be az Úr eljövetelét, mint amelynek idején a szentek *azonnal* a szövegösszefüggésben említett nagy nyomorúság *után* gyűjtetnek össze, ám a most vizsgált

elmélet szerint ennek a nagy nyomorúság *előtt* kell megtörténnie. S végül, eszerint az elmélet szerint az Egyház nem megy át a nagy nyomorúságon, amit a Mt24:4-26 ír le, mint a nagy hitehagyással egybeesőt, azonban a Biblia ábrázolása a Mt24:22-ben, Lk21:36-ban, 2Thessz2:3-ban, 1Tim4:1-3-ban, 2Tim3:1-5-ben és a Jel7:14-ben egészen más. A Szentírás alapján azt kell fenntartani, hogy az Úr második eljövetele egyetlen esemény lesz. Szerencsére, egyes premillennisták nem értenek egyet Krisztus második eljövetele kettősségének eme elméletével, s úgy beszélnek róla, mint indokolatlan újdonságról. Frost mondja: „Nem általánosan ismert, de mégis vitathatatlan tény, hogy az nyomorúság előtti feltámadás és elragadtatás modern elmélet – kísértésbe esem, hogy azt mondjam, modern koholmány".[409] Szerinte Irving és Darby napjaiban jelent meg. Egy másik premillennista, nevezetesen Alexander Reese nagyon erős érveket hoz fel az egész elképzelés ellen a *The Approaching Advent of Christ* (*Krisztus közelgő eljövetele*) című munkájában.

B. A *paruosia*-t megelőző nagy események

A Szentírás szerint néhány fontos eseménynek kell bekövetkeznie az Úr visszatértét megelőzően, következésképpen nem nevezhető küszöbönállónak. A Szentírás fényében nem tartható fenn, hogy nincsenek előre nem jelzett események, melyeknek meg kell történniük a második eljövetelt megelőzően. Ahogy várható is volt annak tükrében, amit az előzőekben mondtunk, Frost, dacára diszpenzácionalizmusának, elveti a küszöbön állóság tantételét. Inkább „közelgőként" beszél Krisztus visszatéréséről. Krisztus visszatérte küszöbön állósága tantételének támogatása a Szentírásban azokban az igehelyekben található, melyek azt állítják, hogy Krisztus „vajmi kevés idő" múlva, Zsid10:37, vagy „hamar" jön el; arra buzdítanak, hogy vigyázzunk és várjunk az Ő eljövetelére, Mt24:42, 25:13, Jel16:15; valamint abban a tényben, hogy a Szentírás elítéli azt a személyt, aki azt mondta :"halogatja még az én uram a hazajövetelt", Mt24:48. Jézus valóban azt tanította, hogy az Ő eljövetele közel van, de ez nem ugyanaz, mintha azt tanította volna, hogy küszöbön áll. Először is észben kell tartani, hogy mikor Ő az eljöveteléről beszélt, nem mindig az eszkatológiai eljövetelre gondolt. Néha a lelki hatalomban való pünkösdi eljövetelére utal, néha a Jeruzsálem megsemmisítésében bekövetkező ítéletben való eljövetelére. Másrészt Ő és az apostolok arra tanítanak, hogy néhány fontos eseménynek kell lezajlania az Ő az utolsó napon bekövetkező fizikai visszatérése előtt, Mt24:5-14, 21-22, 29-31, 2Thessz2:2-4. Következésképpen nem igazán tekinthette és mutathatta be az eljövetelét küszöbön állóként. Az is nyilvánvaló, hogy mikor úgy beszélt az eljöveteléről, mint közeliről, nem azonnal bekövetkezőként akarta feltüntetni. A talentumok példájában azt tanítja, hogy a szolgák Ura „sok idő múlva" jön meg, hogy elszámoljon velük, Mt25:19. S a talentumok példázata pontosan annak az elképzelésnek a korrigálása végett hangzott el, hogy „azonnal megjelenik az Isten országa", Lk19:11. A tíz szűz példázatában a vőlegény „késik", Mt25:5. Ez összhangban áll azzal amit Pál mond a 2Thessz2:2-ben. Péter előre megjósolja, hogy a csúfolódók majd felteszik a kérdést: „Hol van az Ő eljövetelének ígérete?" S arra tanítja olvasóit, hogy isteni szemszögből értsék a második eljövetel közelségére vonatkozó előrejelzéseket, mely szerint egy nap olyan, mint ezer esztendő és ezer esztendő olyan, mint egy nap, 2Pt3:3-9. Azt tanítani, hogy Jézus azonnal bekövetkezőként mutatta be az Ő második eljövetelét egyenértékű annak kijelentésével, hogy tévedett, mivel már majdnem kétezer év eltelt azóta, hogy ez elhangzott. Most azonban felmerül a kérdés: miképpen lehet minket felszólítani arra, hogy ügyeljünk a visszatérésre? A Mt24:32-33-ban Jézus arra tanít minket, hogy a jeleken keresztül ügyeljünk a visszatérésre: „mikor mindezeket látjátok, tudjátok meg, hogy közel van". Továbbá, nem úgy kell értelmeznünk a buzdítást az ügyelésre, mint arra felszólítót, hogy keressük az égben az Úr azonnali megjelenésének jeleit. Inkább úgy kell erre tekintenünk, mint intésre, hogy legyünk

[409] *The Second Coming of Christ*, 203. oldal

éberek, vigyázzunk, készüljünk fel, legyünk aktívak az Úr munkájában, nehogy meglepjen bennünket valamilyen váratlan csapás. Az alábbi nagy eseményeknek kell megelőzniük az Úr visszajövetelét:

1. A POGÁNYOK HÍVOGATÁSA. Az Újszövetség egyes részei arra mutatnak, hogy Isten országának evangéliumát minden nemzetnek hirdetni kell az Úr visszatérése előtt, Mt24:14, Mk13:10, Rm11:25. Sok igehely arról tesz bizonyságot, hogy a pogányok jókora létszámban lépnek majd be Isten országába az újszövetségi korszakban, Mt8:11, 13:31-32, Lk2:32, Csel15:14, Rm9:24-26, Ef2:11-20, és mások. Azonban az idézettek világosan utalnak az összes nemzet evangelizálására, mint a történelem céljára. Aligha lesz elegendő azt mondani, hogy az evangélium már minden nemzetnek hirdettetett, vagy hogy az egyéni misszionáriusok munkálkodása a világ egyes nemzeteiben kielégítené Jézus kijelentésének követelményeit. Másrészről ugyanúgy lehetetlen azt fenntartani, hogy a Megváltó szavai felszólítanának arra, hogy hirdessük az evangéliumot a világ összes nemzete minden egyes személyének. Azt azonban megkövetelik, hogy ezek a nemzetek *mint nemzetek* átfogó módon legyenek evangelizálva úgy, hogy az evangélium erővé váljék a nép életében, olyan jellé, mely döntéshozatalra szólít fel. *Bizonyságtételként* kell nekik hirdetni, hogy elmondható kegyen: megadatott nekik a lehetőség, hogy döntsenek Krisztus és az Ő királysága mellett, vagy ellene. Ezek a szavak világosan magukban foglalják, hogy a nagy küldetést el kell végezni a világ összes nemzete között annak érdekében, hogy tanítványokká tegyék azokat a nemzeteket, azaz ama nemzetek közül egyeseket. Nem igazolják azonban a várakozást, miszerint minden nemzet *egésze* elfogadja majd az evangéliumot, hanem csak annyit, hogy követőket talál majd minden nemzetben, így közreműködő lesz a pogányok teljességének bevitelében. Az idők végén el lehet majd mondani, hogy minden nemzetet megismertettek az evangéliummal, s az evangélium fog bizonyságot tenni azok ellen, akik nem fogadták azt el.

Abból, amit az előzőekben elmondtunk, azonnal megérthető, hogy sok diszpenzácionalista ugyancsak eltérő nézeteket vall ebben a dologban. Nem hiszik, hogy a világ evangelizációját be kell fejezni, illetve hogy be lesz fejezve a *parousia* előtt, ami küszöbön áll. Rámutatnak, hogy a Mt24:14-ben említett evangélium nem Isten Jézus Krisztusban adott kegyelmének, hanem Isten országának evangéliuma, ami egészen más, s a jó hír az, hogy Isten országa is küszöbön áll. Miután az Egyház elvitetik erről a földi színpadról, s vele együtt a benne lakozó Szentlélek is elmegy, – ami valójában azt jelenti, hogy miután az ószövetségi állapotok visszaálltak, – az evangélium, mellyel Jézus *megkezdte* a küldetését, ismét hirdettetni fog. Először azok által, akik az Egyház eltűnése miatt tértek meg, később talán a megtért Izrael, vagy a speciális hírnök[410] által, vagy, főleg a nagy nyomorúság idején, Izrael hívő maradéka által.[411] Ez a prédikálás csodálatosan hatékony lesz, sokkal hatékonyabb, mint Isten kegyelme evangéliumának prédikálása. Ebben az időszakban tér meg a 144,000 és a Jelenések 7-ben említett megszámlálhatatlan sokaság. S ezen a módon teljesedik be Jézusnak a Mt24:24-ben adott előrejelzése. Emlékezni kell rá, hogy ez a szerkezet az, amit a régi premillennisták nem fogadtak el, s amelyet egyes kortárs premillennisták is elvetnek, s amelyik természetesen nekünk sem felel meg. A két evangélium és a két második eljövetel közötti különbségtétel tarthatatlan. Isten Jézus Krisztusban adott kegyelmének evangéliuma az egyetlen, ami üdvözít, és belépést biztosít Isten országába. S teljesen ellentétes a kijelentés történetével, hogy az ószövetségi állapotok visszaállítása, beleértve az Egyház és az abban lakozó Szentlélek hiányát is, hatékonyabb lenne, mint Isten Jézus Krisztusban adott kegyelmének prédikálása és a Szentlélek ajándéka.

2. IZRAEL PLEROMÁJÁNAK (TELJESSÉGÉNEK) MEGTÉRÉSE. Mind az Ó-, mind az Újszövetség beszél Izrael jövőbeni megtéréséről, Zak12:10, 13:1, a 2Kor3:15-16, és a

[410] Blackstone, *Jesus is Coming*, 233. oldal

[411] Scofield's Bible, 1033, 1036. oldalak, Rogers, *The End from the Beginning*, 144. oldal, Feinberg, *Premillennialism, or Amillennialism*, 134-135. oldal

Rm11:25-29 látszólag összeköti ezt az idők végezetével. A premillennisták ezt a bibliai tanítást a saját céljaikra használták. Ők azt vallják, hogy Izrael *nemzeti* helyreállítása és megtérése megy majd végbe, hogy a zsidó nép visszakerül a szentföldre, s hogy ez majd Jézus Krisztus ezeréves uralkodását közvetlenül megelőzően, vagy az alatt megy végbe. Nagyon kétséges azonban, hogy Izrael, mint nemzet, végül helyreáll-e majd, s nemzetként az Úrhoz fordul-e majd. Egyes ószövetségi próféciák ezt látszanak előre jelezni, ám ezeket az Újszövetség fényében kell olvasnunk. Vajon az Újszövetség igazolja a várakozásokat Izraelnek, mint nemzetnek a jövőbeni helyreállításával és megtérésével kapcsolatosan? Ezt nem tanítják és nem is vonják maguk után szükségszerűen az olyan igehelyek, mint a Mt19:28 és a Lk21:24, melyeket pedig gyakran emlegetnek ezt az elképzelést támogatandó. Az Úr nagyon világosan beszélt a zsidóknak az Ő országa Lelkével való szembeszegüléséről, s annak bizonyosságáról, hogy azok, akiket bizonyos értelemben nevezhetjük Isten országa gyermekeinek, el fogják veszíteni a helyüket benne, Mt8:11-12, 21:28-46, 22:1-14, Lk13:6-9. Arról tájékoztatja a bűnös zsidókat, hogy elvétetik tőlük Isten országa, s olyan népnek adatik, mely megtermi annak gyümölcsét, Mt21:43. S még mikor arról a romlásról beszél, mely az idő múlásával majd belopakodik az Egyházba, valamint azokról a problémákról, melyekkel az Egyház majd szembetalálja magát, és a legvégén bekövetkező hitehagyásról, nem utal a zsidó nép semmiféle leendő helyreállítására és megtérésére. Jézusnak ez a hallgatása rendkívüli jelentőségű. Gondolhatunk arra, hogy a Rm11:11-32 természetesen Izrael nemzetének jövőbeni megtéréséről tanít. Sok kommentátor fogadja el ezt a nézetet, de korrektsége jelentős kételkedés tárgyát képezi. A 9-11. fejezetekben az apostol azt a kérdést tárgyalja, hogy Isten Izraelnek adott ígéretei miképpen egyeztethetők össze Izrael népe nagyobbik részének az elvettetésével. Először is azt mutatja ki a 9. és a 10. fejezetekben, hogy az ígéret nem a test szerinti Izraelre, hanem a lelki Izraelre vonatkozik; másodsorban pedig azt, hogy Istennek még mindig megvannak a választottai Izraelben, hogy van közöttük maradék a kegyelemből való választás szerint, 11:1-10. S még Izrael nagyobbik részének a megkeményítése sem Isten végcélja, hanem inkább eszköz az Ő kezében ahhoz, hogy üdvösségre juttassa a pogányokat azért, hogy ezek viszont féltékenységre ingereljék Izraelt. Izrael megkeményedése mindig is részleges lesz, mert az összes egymást követő évszázadon át mindig lesznek, akik elfogadják az Urat. Isten folytatja majd a választottainak kigyűjtését a zsidók közül az egész újszövetségi korszakban mindaddig, amíg a pogányok teljessége (a *pleroma*, azaz a választottak teljes létszáma) be nem megy, és így (ezen a módon) az egész Izrael (annak *pleroma*-ja, azaz az igazi izraeliták teljes létszáma) is üdvösségre nem jut. „Az egész Izraelt” nem az egész nemzet megjelöléseként kell érteni, hanem az ószövetségi népből kiválasztottak teljes létszámaként. A premillennisták úgy veszik a 26. verset, hogy annak jelentése nem más, mint hogy miután Isten elérte a célját a pogányokkal, azután Izrael nemzete üdvözül. Az apostol azonban az elemzése elején azt mondta, hogy az ígéret a lelki Izraelnek adatott; nincs semmi bizonyítéka a gondolatváltásnak a közbenső szakaszban, így ez meglepetésként következne a 11:26 versben; s a *houtos* határozószó sem jelentheti az „azután”-t, hanem csak az „ekképpen”-t. A pogányok teljességével együtt Izrael teljessége is be fog menni.

3. A NAGY HITEHAGYÁS ÉS A NAGY NYOMORÚSÁG. Ezt a kettőt említhetjük együtt, mert Jézus eszkatológiai diskurzusában ezek egymásba szövődnek, Mt24:9-12,21-24, Mk13:9-22, Lk21:22-24. Jézus szavai részben kétségtelenül beteljesedtek a Jeruzsálem lerombolását megelőző napokban, de nyilvánvalóan lesz további beteljesedésük a jövőben, abban a nyomorúságban, mely messze meghalad majd mindent, amit valaha is megtapasztaltak, Mt24:21, Mk13:19. Pál beszél a nagy hitehagyásról is a 2Thessz2:3-ban, az 1Tim4:1-ben, és a 2Tim3:1-5-ben. Ő már látott valamit az aposztázia ama szelleméből a saját korában, de világosan azt akarja megértetni az olvasóival, hogy ez sokkal nagyobb méreteket fog ölteni az utolsó napokban. Napjaink diszpenzácionalistái itt ismét eltérő véleményen vannak. Ők nem tekintik a nagy nyomorúságot az Úr visszatérte (a *parousia*) előhírnökének, hanem úgy

vélekednek, hogy az követni fogja majd „az eljövetelt”, így tehát az Egyház nem megy át a nagy nyomorúságon. A feltevés az, hogy az Egyház „elragadtatik” a nagy nyomorúság és annak minden borzalma előtt, ami a Föld lakosaira szakad. Ők szívesebben beszélnek a nagy nyomorúságról „Jákób megpróbáltatása napjaként”, mivel ez inkább Izrael, semmint az Egyház számára lesz a nagy megpróbáltatás napja. Az alapok azonban, melyeket ennek támogatására felhoznak, nem túl meggyőzőek. Ezek némelyike minden érvényességüket Krisztus kettős második eljövetelének saját előfeltételezett elképzeléséből merítik, következésképpen semmi jelentőségük sincs azok számára, akik arról vannak meggyőződve, hogy a Szentírásban semmiféle bizonyíték sincs efféle kettős eljövetelre. Jézus természetesen említi a nagy nyomorúságot, mint az Ő eljövetelének és a világ végének egyik jelét, Mt24:3. Erről az eljövetelről (*parousia*-ról) beszél az egész fejezeten át, amiképpen az meglátható a *parousia* szó ismételt használatából, a 3, a 37, és 39. versekben. Csak azt ésszerű feltételezni, hogy a 30. versben ugyanerről az eljövetelről beszél, ami a 29. vers szerint rögtön a nagy nyomorúság után következik be. Ez a nyomorúság a választottakat is érinti majd: az elhitetés veszélyébe kerülnek, Mt24:24; az ő kedvükért ezek a napok megrövidíttetnek, 22. vers; az Emberfiának eljövetelekor összegyűjtetnek majd a négy szelek (égtáj) felől; s arra vannak buzdítva, hogy emeljék fel a fejüket, mikor ezek a dolgok megkezdődnek, mivel a megváltásuk elközelített, Lk21:28. Nincs semmi alapja a választottakat az Izraelből választottakra korlátozni, amiképpen azt a premillennisták teszik. Pál világosan kiábrázolja a második eljövetelt megelőző nagy szakadást, 2Thessz2:3, s arra emlékezteti Timótheust, hogy az utolsó napokban kegyetlen idők állnak be, 1Tim4:1-2, 2Tim3:3:1-5. A Jel7:13-14-ben a szenteket a nagy nyomorúságból jöttekként említi az Ige, s a Jel6:9-ben olyan szenteket látunk, akik ama testvéreikért imádkoznak, akik még mindig szenvedik az üldöztetést.[412]

4. AZ ANTIKRISZTUS ELJÖVENDŐ MEGJELENÉSE. Az *antichristos* kifejezés csak János leveleiben található meg, nevezetesen az 1Jn2:18,11-ben, a 4:3-ban, a 2Jn7-ben. Ami a szó formáját illeti, jelenthet (a) valakit, aki átveszi Krisztus helyét, ekkor az „anti” a „helyett” értelemben szerepel; (b) valakit, aki noha Krisztus külsejét ölti magára, szembeszáll Vele, ekkor az „anti” az „ellen” értelemben szerepel. Utóbbi jobban összhangban áll azzal a szövegkörnyezettel, ahol a szót találjuk. Abból a tényből, hogy János névelő nélküli egyes számot használ a 2:18-ban, nyilvánvaló, hogy az „antikrisztus” kifejezést technikai névnek tekintették. Bizonytalan, hogy miközben János az egyes szám használatával egy legfőbb Antikrisztusra gondolt, melynek a többi, akikre utal, csak szálláscsinálói, vagy előfutárai voltak, vagy egyszerűen csak meg akarta személyesíteni a különböző antikrisztusokban megtestesülő alapelemet, az Isten országa ellen lázadó gonosz elemét. Az Antikrisztus világosan megszemélyesít egy adott alapelemet, 1Jn4:3. Ha ezt észben tartjuk, azt is megértjük, hogy bár János ez első, aki használja az „antikrisztus” kifejezést, az általa megjelölt alapelem, vagy lélek azonban világosan meg van említve korábbi írásokban is. Ahogyan a Szentírásban megtaláljuk Krisztus és Isten országa körvonalainak világosan észrevehető kibontakozását, pontosan úgy találjuk meg benne az antikrisztus progresszív kijelentését is. Az ábrázolások eltérnek, de határozottságuk Isten kijelentésének előre haladtával növekszik.

Az ószövetségi próféták többségénél látjuk az igazságtalanság alapelemét, amint az istentelen nemzetekben munkálkodik, amelyek ellenségesen viseltetnek Izraellel szemben, s amelyeket Isten megítél. Dániel próféciájában találunk valami különlegesebbet. Az ott használt nyelvezet adta megannyi jellemvonását Pálnak a bűn emberéről szóló leírásában a thesszalonikabelieknek írott második levélben. Dániel a bűnös, istentelen alapelemet a „kis szarvban” látja megtestesülni, Dán7:8,23-26, s nagyon világosan le is írja, 11:35 és azt követő versek. Itt még a személyes elem sem hiányzik teljesen, jóllehet nem teljesen bizonyos, hogy a

[412] Annak az álláspontnak a további alátámasztása, hogy az Egyház keresztül fog menni a nagy nyomorúságon, utalunk két premillennista munkájára, nevezetesen Frost *The Second Coming of Christ* című könyvére, 202-237. oldal, valamint Reese, *The Approaching Advent of Christ* című művére, 199-224. oldal.

próféta valamelyik konkrét királyra, nevezetesen Antiochus Epiphanesre gondolt-e, mint az Antikrisztus előképére. Krisztus eljövetele természetesen előcsalja ezt az alapelemet a specifikusan *anti-keresztyén* formájában, s Jézust különböző személyekben megtestesültként mutatja be. Beszél *pseudoprophetai*-akról és *pseudochristoi*-akról, akik szembehelyezkednek Vele és az Ő királyságával, Mt7:15, 24:5,24, Mk13:21,22, Lk17:23. Annak érdekében, hogy helyesbítse a thesszalonikabeliek téves nézeteit, Pál felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy az Úr napja „mígnem bekövetkezik elébb a szakadás, és megjelenik a bűn embere, a veszedelemnek fia". Úgy írja le a bűnnek ezt az emberét, mint „Aki ellene veti és fölébe emeli magát mindannak, a mi Istennek vagy istentiszteletre méltónak mondatik, annyira, hogy maga ül be mint Isten az Isten templomába, Isten gyanánt mutogatván magát", 2Thessz2:3-4. Ez a leírás természetesen emlékeztet minket a Dániel 11:36 és utána következő versekre, s világosan az Antikrisztusra mutat. Nincs jó okunk kételkedni a Pál által említett bűn emberének és a János által említett Antikrisztusnak a személyazonosságában. Az apostol látja, hogy „működik ugyan már a törvényszegés titkos bűne", de biztosítja olvasóit, hogy a bűn embere nem léphet a színre mindaddig, amíg az, (vagy „aki") visszatartja félre nem tolatik az útból. Mikor ez az akadály, legyen az bármi (különbözőképpen értelmezik) félretolatik, megjelenik az, „ A kinek eljövetele a Sátán ereje által van, a hazugságnak minden hatalmával, jeleivel és csodáival", 7-9. versek. Ebben a szakaszban a személyes elem az elejétől a végéig előfeltételezett. A Jelenések könyve az antikrisztusi alapelemet, vagy hatalmat a két fenevadban találja meg, akik a tengerből és a földből jönnek fel, Jel13. Az elsőt általában a kormányok, politikai hatalmak, vagy valami világbirodalom jelképének, a másodikat, jóllehet nem ugyanazzal az egyhangúsággal, a hamis vallásnak, hamis próféciának és a hamis tudománynak, különösen az első kettőnek tekintik. Ezt az ellenfelet, vagy ellenálló alapelemet nevezi János a leveleiben végül „Antikrisztusnak".

Történelmileg különböző vélemények alakultak ki az Antikrisztust illetően. Az ókori Egyházban sokan úgy vélték, hogy az Antikrisztus zsidó lesz, aki Messiásként lép fel és uralkodik majd Jeruzsálemben. Sok kortárs kommentátor azon a véleményen van, hogy Pál és mások hibásan gondolták, hogy valamelyik római császár lesz az Antikrisztus, s hogy János világosan Néróra gondolt a Jel13:18-ban, mivel a „Néró császár" héber kifejezés betűinek a számértéke pontosan egyenlő az itt említett 666-tal. A reformáció óta sokan, közöttük református tanítók is, a pápai Rómára, bizonyos esetekben valamelyik konkrét pápára tekintettek Antikrisztusként. S a pápaság tényleg mutatja az Antikrisztus bizonyos jellemvonásait, amiképpen a Szentírásban szerepelnek. Mégis azonban aligha lesz helyénvaló az Antikrisztussal azonosítani. Jobb inkább azt mondani, hogy az Antikrisztus elemei megtalálhatóak a pápaságban. Pozitíven csak azt mondhatjuk, (a) hogy az antikrisztusi alapelem már működésben volt Pál és János korában a saját bizonyságtételük alapján; (b) hogy a legnagyobb erőre a világ vége felé tesz szert; (c) hogy Dániel a politikai, Pál az egyházi, János pedig a Jelenések könyvében mindkét oldalát leírja; a kettő lehet az antikrisztusi hatalom két egymást követő megnyilvánulása; (d) hogy végül ez a hatalom valószínűleg egyvalakiben fog összpontosulni, a minden gonoszság megtestesülésében.

Az Antikrisztus személyes jellege még mindig vita tárgyát képezi. Egyesek azt vallják, hogy az „Antikrisztus", a „bűn embere", a „veszedelem fia" kifejezések, valamint Dániel és a Jelenések könyveiben szereplő alakok pusztán az istentelen és anti-keresztyén alapelvet írják le, amely az Isten világával és az Ő országával való szembenállásban nyilvánul meg Isten országa egész történelme során végig, időnként gyengébben, időnként erősebben, de a legerősebben az idők vége felé haladva. Mások úgy érzik, hogy bibliaellenes dolog az Antikrisztusról, mint pusztán elvont erőről beszélni. Ők azt vallják, hogy efféle értelmezés nem juttatja érvényre a Szentírás által közölteket, amely nemcsak elvont lelkekről, de konkrét személyekről is szól. Szerintük az „Antikrisztus" egy gyűjtőfogalom, egymást követő személyek megjelölése, akik istentelen és anti-keresztyén lelkületet mutattak, például a római

császárok, akik üldözték az Egyházat, valamint a pápák, akik hasonló üldözésekbe fogtak. De még ők sem gondolnak egy személyes Antikrisztusra, aki önmagában lesz minden gonoszság megtestesülése. Az általánosabb vélemény az Egyházban azonban az, hogy végső soron az „Antikrisztus" fogalom egy eszkatológiai személyt jelöl, aki minden gonoszság megtestesülése lesz, következésképpen egy olyan lelkületet képvisel majd, amelyik többé-kevésbé mindig jelen van a világban, s akinek volt néhány előfutára, vagy előképe a történelem során. Ez a nézet uralkodott a korai Egyházban, s szemlátomást ez a biblikus nézet. A következőket mondhatjuk el a javára: (a) Az Antikrisztus felrajzolása a Dán11-ben többé-kevésbé személyes, s utalhat egy konkrét személyre, aki az Antikrisztus előképe. (b) Pál az Antikrisztust „a bűn embere", „a veszedelem fia" néven emlegeti. Az „ember" és „fiú" fogalmak általa történő sajátságosan héber használata önmagában nem lehet perdöntő, de a szövegkörnyezet világosan támogatja a személyes elképzelést. Ellene veti magát Istennek, Istenként lép fel, határozott kijelentése van, ő a törvényszegő, és így tovább. (c) Miközben János már sok jelenlevő antikrisztusról beszél, beszél az Antikrisztusról egyes számban is, olyasvalakiről, aki majd a jövőben jön el, 1Jn2:18. (d) Még a Jelenések könyvéből sem hiányzik teljességgel a személyes elem, ahol az ábrázolás nagy fokban jelképes, mint például a Jel19:20-ban, ahol arról van szó, hogy az Antikrisztus és az ő szolgája a tűznek tavába vettetnek. S (e) mivel Krisztus személy, így természetes dolog arra gondolni, hogy az Antikrisztus is egy személy lesz.

5. JELEK ÉS CSODÁK. A Biblia beszél egyes jelekről, melyek előjelei lesznek a világ végének és Krisztus eljövetelének. Említ (a) háborúkat és háborúk hírét, éhínségeket és földrengéseket különböző helyszíneken, amelyeket a szülési fájdalmak kezdetének nevez, mondhatni a világegyetem újjászületése fájdalmainak Krisztus visszatérésekor; (b) a hamis próféták eljövetelét, akik sokakat félrevezetnek, valamint hamis Krisztusokét, akik nagy jeleket és csodákat tesznek, hogy ha lehet, még a választottakat is félrevezessék; és (c) félelmetes előjeleket az égben, melyek érintik a Napot, a Holdat és a csillagokat, mikor az egek erősségei megrendülnek, Mt24:29-30, Mk13:24-25, Lk21:25-26. Mivel eme jelek némelyike olyasvalami, ami a dolgok természetes menetében is többször előfordul, jogosan merül fel a kérdés, hogy miképpen lehet felismerni ezeket a vég speciális jeleként. Gyakorta felhívják a figyelmet a tényre, hogy ezek különböznek majd a megelőző jelektől mind intenzitásban, mind mértékben. De ez természetesen nem teljesen kielégítő, mivel azok, akik ezeket a jeleket látják, soha nem tudják más egyéb jelek hiányában, hogy ezeket, amiket megtapasztalnak, nem követik majd hasonló jelek, még nagyobb kiterjedéssel és intenzitással. Következésképpen a figyelmet arra a tényre is fel kell hívni, hogy a vég közeledtével megfigyelhető lesz mindezen jeleknek a jelentős egybeesése, s hogy a természetes jelenségekhez természetfeletti tünemények is társulnak majd, Lk21:25-26. Jézus mondja: „Azonképen ti is, mikor mindezeket látjátok, tudjátok meg, hogy közel van, az ajtó előtt", Mt24:33.

C. A *parousia* és maga a második eljövetel

Rögvest az említett jelek után „feltetszik az ember Fiának jele az égen", Mt24:30. Ezzel kapcsolatosan az alábbiakat kell megemlíteni:

1. A MÁSODIK ELJÖVETEL IDEJE. AZ Úr eljövetelének pontos idejét nem ismerjük, Mt24:36, s minden arra irányuló kísérlet, hogy meghatározzák a pontos idejét, téves eredményt adott. Az egyetlen biztosan mondható dolog a Biblia alapján az, hogy Ő a világ végén fog visszatérni. A tanítványok megkérdezték az Urat: „micsoda jele lesz a te eljövetelednek, és a világ végének?", Mt24:3. Ők a kettőt összekapcsolják, s az Úr semmi módon sem jelzi, hogy ez hiba lenne, hanem inkább a helyességét feltételezi a beszélgetés során. A kettőt úgy ábrázolja, mint egymással szinkronban levőket, Mt24:29-31,35-44, v. ö. Mt13:39-40. Pál és Péter szintén úgy beszélnek a kettőről, mind együttes eseményekről, 1Kor15:23-24, 2Pt3:4-10. A második eljövetelt kísérő dolgok tanulmányozása vezet némi

eredményre. A Szentek feltámadása lesz az egyik kísérő, 1Kor15:23, 1Thessz4:16, s Jézus arról biztosít minket, hogy Ő feltámasztja őket az utolsó napon, Jn6:39-40,44-54. Thayer, Cremer-Kögel, Walker, Salmond, Zahn és mások szerint ez csak az utolsó napot – a világ végét – jelentheti. A másik kísérő esemény a világ megítélése, Mt25:31-46, ezen belül különösen a gonoszoké, 2Thessz1:7-10, amit a premillennisták a világ végére tesznek. S végül, együtt fog járni vele minden dolgok újjáteremtése, Csel3:20-21. A „mindenek újjáteremtése" erőteljes kifejezése túl erős ahhoz, hogy bármi másra vonatkozzon, mint a dolgok ama állapotra való tökéletes helyreállításra, mely az ember bukása előtt állt fenn. Rámutat *minden dolog* helyreállítására a megelőző állapotra, s ez nem lesz fellelhető a premillennisták millenniumában. Abban az időszakban a bűn és a halál még aratni fogja az áldozatait.[413] Mint már kimutattuk az előzőekben, bizonyos dolgoknak meg kell történniük az Úr visszatérése előtt. Ezt észben kell tartani ama igehelyek olvasásakor, melyek arról beszélnek, hogy az Úr visszatérése, vagy az utolsó nap közel van, Mt16:28, 23:34, Zsid10:25, Jak5:9, 1Pt4:5, 1Jn2:18. Ezek magyarázata részben abban a tényben rejlik, hogy Isten szemszögéből nézve egy nap olyan, mint ezer és ezer év olyan, mint egy nap, így a visszajövetel mindig közel van; részben abban a tényben, hogy a Biblia úgy ábrázolja az Újszövetséget, mint az utolsó napokat magában foglaló időszakot; részben pedig abban a tényben, hogy az Úr a saját visszatéréséről beszélve nem mindig a saját fizikai visszatérésére gondol az idők végén, hanem utalhat a Szentlélekben való eljövetelére is; végezetül a jellegzetes prófétai rövidített ábrázolásban, melyben nincsen világos megkülönböztetés az Úr Jeruzsálem lerombolásában megnyilvánuló közeli visszajövetele, valamint végső visszatérése között, a világot megítélendő. A szekták gyakran próbálták megállapítani a második eljövetel pontos idejét, de ezek a kísérletek mindig félrevezetők, mert Jézus világosan megmondta: „Arról a napról és óráról pedig senki sem tud, az ég angyalai sem, hanem csak az én Atyám egyedül", Mt24:36. A Fiúra vonatkozó utalás valószínűleg azt jelenti, hogy ez az ismeret nem foglaltatott benne abban a kijelentésben, amit Neki, mint Közbenjárónak át kellett adnia.

2. A MÁSODIK ELJÖVETEL MÓDJA. A következő pontok szolgálnak rá itt a kihangsúlyozásra:

a. *Ez személyes visszatérés lesz*. Ez az angyaloknak a felemeltetés hegyén a tanítványoknak mondott kijelentéséből következik: „Ez a Jézus, a ki felviteték tőletek a mennybe, akképen jő el, a miképen láttátok őt felmenni a mennybe", Csel1:11. Jézus személye hagyta el őket és Jézus személye fog visszatérni. Napjaink modernizmusának rendszerében nincs helye Jézus Krisztus személyes visszatérésének. Douglas Clyde Macintosh Jézus visszatérését „az egyének és a társadalom progresszív uralmában" látja „a lényegi keresztyénség erkölcsi és vallásos alapelemei, azaz Krisztus Lelke által".[414] William Newton Clarke mondja: „Nem szabad várnunk Krisztus látható visszatérését a Földre, hanem inkább az Ő lelki királyságának hosszú és fokozatos előretörését… Ha a mi Urunk csak azt a lelki eljövetelt teljesíti be, amit elkezdett, nem lesz szükség látható visszajövetelre ahhoz, hogy tökéletessé tegye a dicsőségét a Földön".[415] William Adams Brown szerint „Nem a korai keresztyénség reménysége szerinti hirtelen katasztrófával, hanem a lelki győzelem lassabb és biztosabb módszerével fogja Jézus ideálja mégis kivívni azt az egyetemes beleegyezést, amire rászolgál, s fogja az Ő Lelke uralni a világot. Ez az igazság az, amit a második eljövetel tantétele jelképez".[416] Walter Rausenbuch és Shailer Mathews hasonló kifejezésekkel beszélnek a második eljövetelről. Ők egytől egyig a második visszatérésről szóló színpompás ábrázolásokat ama elképzelés jelképes leírásainak tartják, hogy Krisztus lelke majd egyre növekvő, szétáradó befolyást fog gyakorolni a világ életére. Mondani sem kell azonban, hogy

[413] V. ö. Thayer, Cremer-Kögel, Weiss, *Bib. Theol. of the N. T.* 194. oldal, megjegyzés
[414] *Theology as an Empirical Science*, 213. oldal
[415] *Outline of Christian Theology*, 444. oldal
[416] *Christian Theology in Outline,* 373. oldal

az efféle magyarázatok nem juttatják érvényre az olyan igehelyeken olvasható leírásokat, mint a Csel1:11, 3:20-21, Mt24:44, 1Kor15:22, Fil3:20, Kol3:4, 1Thessz2:19, 3:13, 4:15-17, 2Tim4:8, Tit2:13, Zsid9:28. A modernisták maguk is elismerik ezt, mikor úgy beszélnek róla, mint a régi zsidó gondolkodásmódról. Ők új és jobb fényben látják a dolgot, ám napjaink világeseményeinek fényében ez a fény inkább homályba fordul.

b. *Ez fizikai visszatérés lesz*. Az, hogy az Úr visszatérése fizikai lesz, következik az olyan igehelyekből, mint a Csel1:22, 3:20-21, Zsid9:28, Jel1:7. Jézus testben tér vissza a Földre. Egyesek az Úr előre jelzett visszatérését az Ő lelki eljövetelével azonosítják Pünkösd napján, s a *parousia* alatt az Úr lelki jelenlétét értik az Egyházban. Az ő ábrázolásuk szerint az Úr visszatért a Szentlélekben Pünkösd napján (ezért *parousia*), s most jelen van az Egyházban. Ők speciális hangsúlyt helyeznek a tényre, hogy a *parousia* szó *jelenlétet* jelent.[417] Nos, az egészen nyilvánvaló, hogy az Újszövetség beszél Krisztus lelki eljöveteléről, Mt16:28, Jn14:18,23, Jel3:20, de ez az eljövetel, akár az Egyházhoz Pünkösd napján, akár az egyénhez lelki megújulása során, Gal1:16, nem azonosítható azzal, amit a Biblia Krisztus második eljöveteleként tár elénk. Igaz, hogy a *parousia* szó *jelenlétet* jelent, de dr. Vos helyesen mutat rá, hogy vallási-eszkatológiai használata során jelent *megérkezést* is, s hogy az Újszövetségben a *megérkezés* eszméje áll az előtérben. Sőt, azt is észben kell tartani, hogy vannak más kifejezések is az Újszövetségben, melyek a második eljövetel leírására szolgálnak, nevezetesen az *apokalupsis*, az *epiphaneia*, és a *phanerosis*, melyek mindegyike látható eljövetelre mutat rá. S végül azt sem szabad elfelejteni, hogy a páli levelek többször is még jövőbeni eseményként utalnak a második eljövetelre, Fil3:20, 1Thessz3:13, 4:15-16, 2Thessz1:7-10, Tit2:13. Ez nem egyeztethető össze azzal az elképzeléssel, hogy az eljövetel egy már a múltban lezajlott dolog.

c. *Ez látható visszatérés lesz*. Ez szorosan kapcsolódik az előzőekhez. Mondhatjuk, hogy ha az Úr visszatérése fizikai lesz, akkor látható is lesz egyben. Ez természetes dolognak tűnik, ám a russelliták és a millenniális dawnisták nem így gondolják. Ők azt vallják, hogy Krisztus visszatérése és a millennium kezdete láthatatlan módon 1874-ben következett be, s hogy Krisztus 1914-ben jutott hatalomra abból a célból, hogy elvigye az Egyházat és uralmat vegyen a földi királyságok felett. Mikor elmúlt 1914 anélkül, hogy Krisztus megjelent volna, megpróbáltak azzal a kényelmes elmélettel elmenekülni a probléma elől, hogy Krisztus rejtve maradt, mert az emberek nem mutattak elegendő bűnbánatot. Krisztus tehát eljött, mégpedig láthatatlanul jött el. A Szentírás azonban semmi kétséget sem hagy számunkra az Úr visszatérésének látható mivolta felől. Nagyszámú igehely tesz erről bizonyságot, például Mt24:30, 26:64, Mk13:26, Lk21:27, Csel1:11, Kol3:4, Tit2:13, Zsid9:28, Jel1:7.

d. *Ez hirtelen visszatérés lesz*. Bár a Biblia egyrészt azt tanítja, hogy az Úr eljövetelét megelőzik majd bizonyos jelek, másrészt ugyanolyan nyomatékosan azt is tanítja, hogy az eljövetel hirtelen bekövetkező, váratlan esemény lesz, mely meglepi majd az embereket, Mt24:37-44, 25:1-12, Mk13:33-37, 1Thessz5:2-3, Jel3:3, 16:15. Ez nem ellentmondás, mivel az előre jelzett jelek nem olyanok, amelyek a visszajövetel pontos idejét határozzák meg. A próféták rámutattak bizonyos jelekre, melyek megelőzték Krisztus első eljövetelét, azonban az Ő eljövetele mégis sokakat meglepett. Az emberek többsége semmiféle figyelmet sem fordított a jelekre. A Biblia azt sugallja, hogy a Krisztus második eljövetele által okozott meglepetés fordítottan arányos lesz az emberek éberségének mértékével.

e. *Ez dicsőséges és győztes visszatérés lesz.* Krisztus második eljövetele, noha személyes, fizikális és látható lesz, mégis nagyon különbözik majd az első eljöveteltől. Ő nem a megaláztatásának testében tér majd vissza, hanem dicsőséges testben és királyi ruházatban, Zsid9:28. Az ég felhői lesznek az Ő szekere, Mt24:30, az angyalok a testőrei, 2Thessz1:7, s az arkangyalok a hírnökei, 1Thessz4:16, s a szentek a kísérői, 1Thessz3:13, 2Thessz1:10. Úgy jön

[417] Ezt az értelmezést találjuk Warren *The Parousia of Christ* és J. M. Campbell *The Second Coming of Christ* című munkáiban.

majd, mind királyok Királya, uraknak Ura, aki legyőzte a gonoszság minden erejét, lábai alá vetette minden ellenségét, 1Kor15:25, Jel19:11-16.

3. A MÁSODIK ELJÖVETEL CÉLJA. Krisztus a világ végén abból a célból jön vissza, hogy bevezesse a jövő korszakát, a dolgok örökkévaló állapotát, s ezt két hatalmas esemény elindításával és bevégzésével éri majd el, nevezetesen a halottak feltámadásával és a végítélettel, Mt13:49-50, 16:27, 24:3, 25:14-46, Lk9:26, 19:15,26-27, Jn5:25-29, Csel17:31, Rm2:3-16, 1Kor4:5, 15:23, 2Kor5:10, Fil3:20-21, 1Thessz4:13-17, 2Thessz1:7-10, 2:7-8, 2Tim4:1,8, 2Pt3:10-13, Júd14-15, Jel20:11-15, 22:12. A Szentírás szokásos ábrázolásában, amint azt már az előzőekben említettük, a világ vége, az Úr napja, a halottak fizikai feltámadása és a végítélet egybeesnek. Az a hatalmas fordulópont magával hozza az összes gonosz erő megsemmisítését is, melyek szemben állnak Isten országával, 2Thessz2:8, Jel20:14. Kétséges, hogy bárki másként olvasná a vonatkozó igeszakaszokat, ha a Jel20:1-6-ot egyesek nem tekintenék egyfajta mércének, mellyel az Újszövetség összes többi része értelmezendő. A premillennisták szerint Krisztus második eljövetelének elsődleges célja Krisztus és az Ő szentjei látható uralmának megalapítása, s az üdvösség valódi napjának megkezdése a világ számára. Ez magában foglalja majd az elragadtatást, az igazak feltámadását, a Bárány menyegzőjét és az Isten ellenségei feletti ítéletet. Más feltámadások és ítéletek is következnek majd különböző időszakok elteltével, s a végső feltámadás és a végítélet a második eljöveteltől ezer évvel van elválasztva. Az ellenvetéseket ezzel a nézettel szemben részben az előzőekben, részben a következő fejezetekben fogalmazzuk meg.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Miért nem fordítható a *parousia* kifejezés egyszerűen *jelenlétnek* bárhol, ahol csak találkozunk vele? Milyen eltérő értelmekben beszél a Biblia Krisztus eljöveteléről? Miképpen kell értelmezni a Mt16:28-at és 24:34-et? Vajon Jézus beszéde a Mt24-ben egyszeri eljövetelről szól? Vajon a zsidók nemzeti helyreállításának tantétele szükségszerűen magában foglalja a millennium tantételét? Tanítanak a következő igeszakaszok efféle helyreállítást: Mt25:39, Lk13:35, 21:24, Csel3:6-7? Vajon Dániel úgy utal Antiochus Epiphanesre, mint az Antikrisztus előképére a Dán11:36 és azt követő versekben? A Jelenések 13 fenevadjai miképpen kapcsolódnak az Antikrisztushoz? Vajon a bűn emberét, akiről Pál beszél, az Antikrisztussal kell azonosítanunk? Mi a Thessz2:6-7-ben említett visszatartó erő? Vajon az apostolok azt tanították, hogy az Úr még az ő életük során visszatérhet? Alátámasztja-e az Újszövetség azt az elképzelést, miszerint „a vég” és „a világ vége” kifejezések egyszerűen „a korszak végét” jelentik?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 712-753. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Consummatione Saeculi*, 117-245. oldal, Vos, *Geref. Dogm. V. Eschatologie*, 22-33. oldal, ugyanő, *Pauline Eschatology*, 72-135. oldal, Hodge. *Syst. Theol*. III. kötet 790-836. oldal, Piéper, *Christl. Dogm*. III. kötet 579-584. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* II. kötet 407-411. oldal, Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, 645-657. oldal, Strong, *Syst. Theol,* 1034-1015. oldal, Pope, *Chr. Theol.* III. kötet 387-397. oldal, Hovey, *Eschatology,* 23-78. oldal, Klieforth, *Eschatologie*, 126-147. oldal, Macintosh, *Immortality and the Future*, 130-148. oldal, Kennedy, *St. Paul's Conception of the Last Things*, 158-193. oldal, Salmond, *The Chr. Doct. of Immortality*, 241-251. oldal, Snowden, *The Coming of the Lord*, 123-171. oldal.

II. Millenniumi nézetek

Vannak, akik összekötik Krisztus visszatérését a millenniummal, akár közvetlenül a második visszatérés előtt, akár közvetlenül utána. Jóllehet ez az elképzelés nem képezi szerves részét a református teológiának, mégis érdemes a megfontolásra, mert egyre nagyobb népszerűségre tesz szert bizonyos körökben. A református teológia nem hagyhatja figyelmen kívül napjaink széles körben elterjedt millenniumi nézeteit, hanem állást kell foglalnia ezek vonatkozásában. Egyesek, akik a jövőben várják a millenniumot, azt vallják, hogy az Úr a millennium előtt tér vissza, ezért *premillennistáknak* nevezik őket; mások azt hiszik, hogy a visszatérés az ezer év elteltével következik majd be, ők a *posztmillennisták*. Nagy a száma azonban azoknak is, akik nem hiszik, hogy a Biblia igazolja a millenniumi várakozásokat, s őket szokássá vált *amillennistákként* emlegetni. Az amillenniumi nézet, amint azt a neve is jelzi, tisztán negatív. Azt vallja, hogy nincs megfelelő bibliai alapjuk a millenniummal kapcsolatos várakozásoknak, s erőteljesen meg vannak arról győződve, hogy a Biblia alátámasztja az elképzelést, mely szerint Isten országának jelenlegi korszakát *azonnal* követi majd Isten országa a beteljesedett és örökkévaló formájában. Ez azt a tényt veszi figyelembe, hogy Jézus Krisztus királysága örökkévalóként, és nem mulandóként van ábrázolva, Ézs9:7, Dán7:14, Lk1:33, Zsid1:8, 12:28, 2Pt1:11, Jel11:15, s hogy a jövő királyságába való belépés az illető örökkévaló állapotába, Mt7:21-22, az életbe, Mt18:8-9, (v. ö. az előző szövegösszefüggéssel), valamint az üdvösségbe, Mk10:25-26 való belépést is jelenti. Egyes premillennisták úgy beszélnek az *amillennizmusról*, mint új nézetről, mint a legutolsó újdonságok egyikéről, ám ez természetesen nincs összhangban a történelem bizonyságtételével. A név tényleg új, de a nézet, melyre vonatkoztatják, olyan öreg, mint a keresztyénség. Legalább annyi szószólója volt, mint a kiliazmusnak a második és harmadik századi egyházatyák között, amit a kiliazmus csúcspontjának tartanak. Azóta ez volt a legszélesebb körben elfogadott nézet, az egyetlen nézet, melyet vagy kifejeztek, vagy magától értetődőnek tartottak az egyház történelmi hitvallásai, s ami mindig is uralkodó volt református körökben.

A. A premillennizmus

Mivel a premillennizmus nem mindig ugyanabban a formában lépett színre, hasznos lehet röviden felvázolni a formát, melyet általában magára öltött a múltban (anélkül, hogy kitérnénk a sokféle elhajlásra), majd ezt követné napjaink leguralkodóbb premillennista nézetének részletesebb leírása.

1. PREMILLENNIZMUS A MÚLTBAN. Irenaeus nézetét említhetjük meg, mint ami a leginkább tükrözi azt a korai keresztyén évszázadokban. A jelen világ hatezer évig fog tartani, ami a teremtés hat napjának felel meg. Ezen időszak vége felé a kegyesek szenvedései és üldöztetései hatalmas mértékben megnövekednek, majd végül minden gonoszság megtestesülése az Antikrisztus személyében lép a színre. Miután ő befejezte pusztító munkáját és vakmerően beült Isten templomába, Krisztus jelenik majd meg mennyei dicsőségben és győzedelmeskedik minden ellensége felett. Ezt követi majd a szentek fizikai feltámadása és Isten országának felállítása a Földön. A millenniális boldogság korszaka, mely ezer évig tart, megfelel majd a teremtés hetedik napjának – a nyugalom napjának. Jeruzsálem újjáépül, a föld bőséges gazdagságban termi majd a gyümölcsét, s béke és igazságosság fog uralkodni. Az ezer év végén megtörténik az utolsó ítélet, s megjelenik az új teremtés, melyben a megváltottak örökké Isten jelenlétében fognak élni. Általános körvonalait tekintve ez a nézet tipikusnak mondható a korai keresztyén évszázadok nézetei közül, melyek azonban egyes részleteikben különböznek egymástól. Az összes elkövetkező évszázadban, egészen a tizenkilencedik század kezdetéig a millenniumi gondolkodás lényegében ugyanaz maradt, bár voltak furcsa elhajlások

egyes szektákban. A folyamatos tanulmányozás azonban további fejlődéshez és egyes részletek nagyobb világossággal történő bemutatásához vezetett. A közös nézet főbb jellemzőit valahogy ekképpen írhatjuk le: Krisztus eljövendő visszatérése a világba küszöbön áll, s látható, személyes és dicsőséges lesz. Ezt azonban megelőzik bizonyos események, például az összes nemzet evangelizálása, Izrael megtérése, a nagy hitehagyás (aposztázia) és a nagy nyomorúság, valamint a bűn emberének megjelenése. Sötét és embert próbáló időszakok tehát még mindig várnak az Egyházra, mivel keresztül kell menni a nagy nyomorúságon. A második eljövetel hatalmas, egyszeri, kiemelkedő és dicsőséges esemény lesz, de kísérik majd más események is, melyek kihatással lesznek az Egyházra, Izraelre és a világra. A halott szentek feltámadnak, az élők elváltoznak, s ezek együtt ragadtatnak el az érkező Úrral való találkozásra. Az Antikrisztus és gonosz szövetségei levágattatnak, s Izrael, Isten ókori népe megtér, üdvözül, és helyreállíttatik a Szentföldön. Ezután Istennek a próféták által előre jelzett országa létrejön az átalakult világban. A pogányok nagy számban megtérnek Istenhez, és bekerülnek az Ő országába. Béke és igazságosság fog uralkodni az egész Földön. Krisztus földi uralkodásának végén feltámad a többi halott, s ezt a feltámadást követi majd a végítélet, valamint az új ég és az új föld megteremtése. Általánosságban szólva mondható, hogy ezt a fajta premillennizmust támogatták például Mede, Bengel, Auberlen, Christlieb, Ebrard, Godet, Hofmann, Lange, Stier, Van Oosterzee, Van Andel, Alford, Andrews, Ellicott, Guinness, Kellogg, Zahn, Moorehead, Newton, Trench, és mások. Mondani sem kell, hogy ezek az emberek különböztek egymástól egyes részletek tekintetében.

2. NAPJAINK PREMILLENNIZMUSA. A tizenkilencedik század második felében Darby, Kelly, Trotter és angliai, valamint amerikai követőik hatására a premillennizmus új formája lépett a színre: a diszpenzációnalizmussal összeházasodott premillennizmus. Országunkban az új nézetet elsősorban a Scofield Biblián át népszerűsítették, s széles körben terjesztették például Bullinger, F. W. Grant, Blackstone, Gray, Silver, Haldeman, a két Gaebelin, Brookes, Riley, Rogers és sok más ember munkái. Ők valójában a megváltás történetének új filozófiáját képviselik, melyben Izrael vezető szerepet játszik, s az Egyház csak interlúdium (közjáték). Vezérelvük arra veszi rá őket, hogy két könyvre osszák a Bibliát, Isten országának könyvére és az Egyház könyvére. Ha valaki olvassa leírásukat arról, miképpen bánik Isten az emberrel, az illető belevész a szövetségek és korszakok zűrzavaros tömegébe anélkül, hogy létezne számára a biztonságos utat jelentő Ariadné fonala. Megosztó tendenciájuk megnyilvánul eszkatológiai programjukban is. Két második keljövetel lesz, kettő, vagy három (ha ugyan nem négy) feltámadás, valamint három ítélet. Sőt, lesz Istennek két népe is, akik egyesek szerint örökre el lesznek választva egymástól: Izrael a Földön, míg az Egyház a mennyben lakozik majd.

Az alábbiak adnak majd némi elképzelést a napjainkban legnagyobb népszerűségnek örvendő premillennista sémáról:

a. *Történelmi nézete*. Isten az emberiség világával a történelem menetében foglalkozik különféle szövetségek alapján és hét különböző korszak alapelveinek megfelelően. Minden korszak különálló, mindegyik különböző próbának veti alá a természeti embert, s mivel az ember elbukja az egymás után következő próbákat, minden korszak ítélettel ér véget. Izraelnek a Sínai hegyén alapított teokráciája speciális helyet foglal el az isteni ökonómiában. Ez volt a kezdeti formája Isten országának, vagyis a Messiás királyságának, s aranykorát Dávid és Salamon napjaiban élte. Az engedelmesség útján erősödhetett volna erőben és dicsőségben, de a nép hitetlenségének következtében végül legyőzetett, s a népet fogságba hurcolták. A próféták előre jelezték ezt a vereséget, de hozták a reménység üzeneteit is, és azt a várakozást ébresztették, hogy a Messiás napjaiban Izrael igaz bűnbánattal fordul majd az Úrhoz, Dávid trónja páratlan dicsőségben helyreáll, s még a pogányok is osztoznak majd a jövendőbeli királyság áldásaiban. Mikor azonban eljött a Messiás és felkínálta a királyság felállítását, a zsidók nem mutattak megfelelő bűnbánatot. Ennek eredményeképpen a Király nem alapította

meg a királyságát, hanem kivonult Izraelből egy távoli országba, elhalasztván a királyság felállítását a visszatéréséig. Mielőtt azonban elhagyta a Földet, megalapította az Egyházat, amelynek semmi köze sincs a királysághoz, s amelyről a próféták soha nem beszéltek. A törvény korszakát felváltotta Isten kegyelmének korszaka. Ebben a korszakban az Egyház kigyűjtetik a zsidók és a pogányok közül, kialakítja Krisztus testét, ami most osztozik az Ő szenvedéseiben, de végül, a Bárány menyasszonyaként, osztozik majd az Ő dicsőségében is. Ennek az Egyháznak Krisztus nem a Királya, hanem az isteni Feje. Az Egyház dicsőséges feladata nem Isten országa, hanem Isten ingyenes kegyelme evangéliumának a prédikálása a világ összes nemzete között, hogy kigyűjtse közülük a választottakat, s hogy bizonysággá legyen a számukra. Ez a módszer majd csődbe jut, nem fog kiváltani semmiféle nagyobb méretű megtérést. A korszak végén Krisztus hirtelen visszatér, és ez egy sokkal egyetemesebb megtéréshez vezet majd.

b. *Eszkatológiája*. Krisztus visszatérése már küszöbön áll, azaz, bármelyik pillanatban bekövetkezhet, mert nincsenek előre jelzett események, melyeknek még be kellene addig következni. Ugyanakkor az Ő visszatérése két különálló eseményt foglal magába, melyek egymástól egy hétéves időszakkal vannak elválasztva. Az első ezek közül az események közül a *parousia* lesz, amikor is Krisztus a levegőben jelenik majd meg, és ott találkozik a szentekkel. Akkor minden igaz halott feltámad, s az élő szentek elváltoznak. Együtt ragadtatnak el a levegőégbe, ahol megülik a Bárány menyegzőjét és attól fogva örökké Urukkal lesznek. Az élő szentek felvitelét „*elragadtatásnak*", időnként „*titkos elragadtatásnak*" nevezik. Mikor Krisztus és az Ő Egyháza már nincsenek a Földön, következik egy hét éves, vagy hosszabb időszak, melyek gyakorta két részre osztanak, melynek során különféle dolgok történnek. Isten országának evangéliuma ismét prédikáltatni fog, úgy tűnik, a zsidók hívő maradéka által, s nagyszámú megtérést eredményez, jóllehet sokan folytatják majd az istenkáromlást is. Az Úr ismét elkezd majd foglalkozni Izraellel, s az ekkor (bár egyesek szerint később) meg is tér. A hétéves időszak második felében lesz a példátlan nyomorúság időszaka, melynek hosszúsága még mindig viták kereszttüzében áll. Az Antikrisztus színre lép és Isten haragjának poharai kitöltetnek az emberi fajra. A hétéves időszak végén a „*megjelenés*" következik, azaz az Úr lejövetele a földre, de most nem a *szentjeiért*, hanem a *szentjeivel*. Az ekkor élő nemzetek megítéltetnek (Mt25:31 és azt követő versek), s a juhok különválasztatnak a kecskéktől. A nagy nyomorúság idején meghalt szentek feltámadnak, az Antikrisztus megsemmisül, és a Sátán ezer évre megkötöztetik. Felállíttatik az ezeréves királyság, a zsidók valódi, látható, földi és anyagi királysága, a teokratikus királyság helyreállítása, beleértve a dávidi királyság újrafelállítását is. Benne a szentek fognak uralkodni Krisztussal, a zsidók lesznek a természetes polgárok, sok pogány pedig majd a befogadott polgárok csoportját alkotja. A templom újjáépül a Sion hegyén, s az oltár ismét gőzölögni fog az áldozatok vérétől, sőt még a bűn- és vétekáldozatokétól is. S bár a bűn és a halál még mindig szedik majd áldozataikat, ez lesz a hatalmas termékenység és gazdagság ideje, melyben az emberek élete meghosszabbodik, és a sivatag kivirágzik majd, mint egy rózsa. Ebben a korszakban a világ gyorsan megtér, egyesek szerint az evangélium, a többség szerint azonban teljesen más eszközök, például Krisztus személyes megjelenése, a szentek áldottságát övező irigység, de mindenekelőtt a borzasztó ítéletek hatására. Az ezer év elteltével a Sátán egy kis időre eloldoztatik, s Góg és Magóg seregei összegyűlnek a szent város ellen. Az ellenségeket azonban az égi tűz megsemmisíti és a Sátán a feneketlen mélységbe vettetik, ahová már a fenevad és a hamis próféta korábban bekerültek. Ezután a rövid időszak után a gonosz halottak feltámadnak, s megjelennek ítéletre a nagy fehér trón előtt, Jel20:11-15. S akkortól lesz majd az új ég és az új föld.

c. *A vázolt elmélet egyes változatai*. A premillennisták semmi esetre sem értenek egyet eszkatológiai rendszerük részleteinek vonatkozásában. Irodalmuk tanulmányozása a vélemények nagyszámú változatát mutatja. Határozatlanság és bizonytalanság uralkodik sok

ponton, ami azt bizonyítja, hogy részletes alkotásuk meglehetősen kétes értékű. Miközben napjaink premillennistáinak többsége hisz Jézus Krisztus eljövendő látható uralkodásában, egyesek még most is csak lelki uralmat látnak előre, s nem keresik Krisztus fizikai jelenlétét a Földön. S bár a Jelenések 20-ban szereplő ezer évet általában szó szerint veszik, létezik egy tendencia egyesek részéről, hogy hosszabb-rövidebb, de határozatlan időtartamú időszaknak tekintsék azt. Egyesek úgy vélik, hogy a zsidók először megtérnek, visszakerülnek Palesztinába, mások viszont úgy gondolják, hogy ez fordított sorrendben fog bekövetkezni. Vannak, akik azt hiszik, hogy a világ megtéréséhez használt eszközök ugyanazok lesznek, mint manapság, az uralkodó vélemény azonban az, hogy más eszközökkel lesznek helyettesítve. Véleménykülönbség áll fenn a hely tekintetében is, ahol a feltámadott szentek majd élnek Krisztussal: a Földön, vagy a mennyben, illetve mindkét helyen. A vélemények nagyon különböznek az emberi faj folytonosságát és szaporodását illetően is az ezeréves időszak során, valamint az akkor uralkodó bűn, a halál továbblétezése és sok más pont tekintetében is.

3. A PREMILLENNIZMUSSAL SZEMBENI ELLENVETÉSEK. A második eljövetel tárgyalásakor annak premillennista nézete már tüzetes vizsgálat és kritika tárgyát képezte, s a következő fejezetek a feltámadásról és a végítéletről további lehetőségeket adnak eme események premillennista nézetének kritikus megfontolására. Ezért az itt felvetett ellenvetések általánosabb természetűek lesznek, s még így is csak néhányra térhetünk ki a legfontosabbak közül.

a. Az elmélet Izrael és Isten országa jövője prófétai leírásának szó szerinti értelmezésén alapszik, ami teljességgel tarthatatlan. Ezt többször is kimutatták Fairbairn, Riehm, és Davidson próféciákkal kapcsolatos munkáiban, David Brown kiváló, *The Second Advent* című művében, Waldegrave *New Testament Millennarianism* című fontos kötetében, továbbá dr. Aalders *De Profeten des Ouden Verbonds* és *Het Herstel van Israel Volgens het Oude Testament* című, újabb keletű könyveiben. Utóbbi teljeséggel ama ószövetségi igehelyek részletes exegézisének van szentelve, melyeknek bármiféle jelentősége lehet Izrael jövőbeni helyreállítására nézve. Ez egy nagyon alapos munka, mely rászolgál a gondos tanulmányozásra. A premillennizmus azt vallja, hogy eme profetikus előrejelzések követelményeit semmi más nem elégíti ki, csak a szó szerint vett értelmezés és beteljesülés; azonban maguknak a prófétáknak a könyvei is tartalmaznak már bizonyos jelzéseket, melyek a lelki beteljesülésre mutatnak, Ézs54:13, 61:6, Jer3:16, 31:31-34, Hós12:4, Mik6:6-8. Az állítás, miszerint a „Sion” és a „Jeruzsálem” neveket soha nem használták a próféták más, mint szó szerinti értelemben, s hogy az előbbi mindig a hegyet, míg az utóbbi mindig a várost jelöli, világosan ellentmond a tényeknek. Vannak igehelyek, ahol mindkét név Izraelnek, Isten ószövetségi Egyházának a megjelölésére használatos, Ézs49:14, 51:3, 52:1-2. S a kifejezések eme használata azonnal átmegy az Újszövetségbe is, Gal4:26, Zsid12:22, Jel3:12, 21:10. Figyelemre méltó, hogy az Újszövetség, ami az Ó beteljesedése, semmiféle jelzést sem tartalmaz az ószövetségi teokrácia Jézus által történő újrafelállítására, sem pedig akár egyetlen kétségbevonhatatlan pozitív előrejelzést sem a helyreállítására vonatkozóan, ugyanakkor tartalmaz nagyszámú jelzést az Izraelnek adott ígéretek lelki beteljesüléséről, Mt21:43, Csel2:29-36, 15:14-18, Rm9:25-26, Zsid8:8-13, 1Pt2:9, Jel1:6, 5:10. A spiritualizációval kapcsolatos további részletekért a Szentírásban tanulmányozható dr. Wijngaarden *The Future of the Kingdom* című munkája. Az Újszövetség természetesen nem támogatja a premillennisták szó szerintiségét. Sőt, ez a szó szerintiség beleviszi őket mindenféle abszurditásba, mert magában foglalja Izrael élete összes korábbi történelmi körülményének jövőbeni helyreállítását: a nagy világbirodalmak (Egyiptom, Asszíria és Babilon), valamint Izrael szomszédos nemzetei (moabiták, ammoniták, edomiták és filiszteusok) újra színre kell, hogy lépjenek, Ézs11:14, Ám9?12, Joel3:19, Mik5:5-6, Jel18. A templomot újjá kell majd építeni, Ézs2:2-3, Mik4:1-2, Zak14:16-21, Ez40-48, Sádók fiainak újra papokként kell majd szolgálniuk, Ez44:15-47, 48:11-14, sőt még a bűn-, és vétekáldozatokat is újra vinni kell majd

az oltárra, nem megemlékezésképpen (mint egyes premillennisták vélik), hanem engesztelésként, Ez42:13, 43:18-27. S mindehhez még az is járul, hogy a megváltozott helyzet szükségessé teszi majd minden nemzet számára, hogy évente meglátogassák Jeruzsálemet, a sátoros ünnepet megünneplendő, Zak14:16, sőt azt is, hogy hétről-hétre Jehovát imádják, Ézs66:23.

b. Az úgynevezett elhalasztás-elmélet, mely szükséges kapcsolódás a premillenniális rendszerben, minden biblia alapot nélkülöz. Eszerint János és Jézus bejelentették, hogy a királyság, azaz a zsidó teokrácia küszöbön áll. Mivel azonban a zsidók nem tértek meg és nem hittek, Jézus elhalasztotta a felállítását az Ő második eljöveteléig. A fordulópont, mely a változást jelöli, Scofield szerint a Mt11:20, mások szerint a Mt12, ismét mások szerint még későbbre helyezendő. Addig a fordulópontig Jézus nem törődött a pogányokkal, hanem hirdette Isten országa evangéliumát Izraelnek, utána viszont többé már nem hirdette Isten országát, hanem csak eljövetelét jelezte előre és nyugalmat kínált mind Izrael, mind a pogányok közül a gyengéknek. Nem tartható fenn azonban, hogy Jézus nem törődött a pogányokkal a feltételezett fordulópont előtt, v. ö. Mt8:5-13, Jn4:1-32, s az sem, hogy utána abbahagyta volna a prédikálást Isten országáról, Mt13, Lk10:1-11. Abszolút semmi bizonyíték sincs arra, hogy Jézus két külön evangéliumot prédikált volna: először Isten országának evangéliumát, majd utóbb Isten kegyelmének evangéliumát, a Szentírás fényében ez a megkülönböztetés tarthatatlan. Jézus soha nem az ószövetségi teokrácia helyreállítására gondolt, hanem annak a lelki valóságnak a bevezetésére, melynek az ószövetségi királyság csak előképe volt, Mt8:11-12, 13:31-33, 21:43, Lk17:21, Jn3:3, 18:36-37 (v. ö. Rm14:17). Ő nem halasztotta el azt a feladatot, melynek elvégzése végett a világba jött, hanem ténylegesen felállította Isten országát és többször utalt rá úgy, mint létező valóságra, Mt11:12, 12:28, Lk17:21, Jn18:36-37 (v. ö, Kol1:13). Ez az egész elhalasztás-elmélet egy viszonylagosan kortárs fikció, s nagyon megkérdőjelezhető, mivel alaptalan módon széttördeli a Szentírás és Isten népe egységét. A Biblia úgy mutatja be az Ó-, és Újszövetség közötti kapcsolatot, mint előkép és ellentípus, mint prófécia és beteljesedés közöttit, ez az elmélet azonban azt vallja, hogy miközben az Újszövetség eredetileg az Ószövetség beteljesülésének volt szánva, valójában valami egészen mássá vált. A királyság, azaz az ószövetségi teokrácia előre volt jelezve, de nem állt helyre, viszont az Egyház nem volt előre jelezve, de felállíttatott. Azaz, a kettő különválik, s az egyikből lesz a királyság könyve, míg a másikból, az evangéliumokat leszámítva az Egyház könyve. Emellett Istennek két népével van dolgunk, az egyik a természeti, a másik a lelki, az egyik a földi, a másik a mennyei, mintha Jézus nem beszélt volna „egy akolról és egy pásztorról”, Jn10:16, s mintha Pál sem mondta volna, hogy a pogányok beoltattak a régi olajfába, Rm11:17.

c. Ez az elmélet ordító ellentmondásban áll a jövő nagy eseményeinek szentírásbeli ábrázolásával is, nevezetesen a feltámadással, a végső ítélettel, valamint a világ végével. Mint már megmutattuk az előzőekben, a Biblia úgy mutatja be ezeket, mint egybeesőket. A legcsekélyebb jele sincs annak, hogy ezek évezredekkel vannak elválasztva egymástól, a Jel20:4-6-ot kivéve. Ezek világosan egybeesnek, Mt13:37-43, 47-50, (a jók és a gonoszok szétválasztása „a világ végén” következik be, nem ezer évvel azt megelőzően), 24:29-31, 25:31-46, Jn5:25-29, 1Kor15:22-26, Fil3:20-21, 1Thessz4:15-16, Jel20:11-15. Ezek mind az Úr eljövetelekor történnek meg, ami egyben az Úr napját is képezi. Erre az ellenvetésre feleletképpen a premillennisták gyakorta azt hozzák fel, hogy az Úr napja lehet ezer esztendő hosszúságú, így az igazak feltámadása és a nemzetek megítélése megtörténhet annak a hosszú napnak a reggelén, míg a gonoszok feltámadása és az ítélet a nagy fehér trón előtt ugyanannak a napnak a végén. Hivatkoznak a 2Pt3:8-ra: „egy nap az Úrnál olyan, mint ezer esztendő, és ezer esztendő mint egy nap”. Ez azonban aligha bizonyítja a dolgot, mert a bumeráng könnyen visszajöhet. Ugyanezt az igehelyet annak bizonyítására is fel lehet használni, hogy a Jelenések 20-ban szereplő ezer év mindössze egyetlen napot tesz ki.

d. Semmiféle pozitív bibliai alapja nincs a premillennista nézet kettős, hármas, vagy akár négyszeres feltámadásának, amit az elméletük megkövetel, sem pedig annak, hogy a végítélet ezek évre nyúlik szét azáltal, hogy három ítéletre oszlik. Legalábbis nagyon kétséges, mondhatni, hogy a Jel20:5-ben olvasható „Ez az első feltámadás" szavak a fizikai feltámadásra utalnak. A szövegösszefüggés nem teszi szükségessé, sőt még csak nem is támogatja ezt a nézetet. Ami látszólag alátámaszthatja a kettős feltámadás elméletét, az nem más, mint hogy az apostolok gyakorta beszélnek csak a hívők feltámadásáról, s egyáltalán nem utalnak arra, hogy ez a gonoszoké is lesz. Ez azonban amiatt a tény miatt van így, hogy ők Jézus Krisztus gyülekezeteinek írnak, s ezzel kapcsolatban vetik fel a feltámadás témáját, valamint amiatt a tény miatt is, hogy ennek szoteriológiai összetevőjét igyekeznek kihangsúlyozni, 1Kor15, 1Thessz4:13-18. Más igehelyek világosan beszélnek a jók és a gonoszok egy füst alatt történő feltámadásáról, Dán12:2, Jn5:28-29, Csel24:15. Ezt a dolgot tovább vizsgáljuk majd a következő fejezetben.

e. A premillennista elmélet mindenféle megoldhatatlan problémába gabalyodik bele a millenniumról alkotott tantételével. Lehetetlen megérteni, hogy miképpen létezhet a régi Föld és a bűnös emberiség egy része együtt az új Földdel és a megdicsőült emberiséggel. Miképpen lehet közösségük a megdicsőült testben élő szenteknek a hústestben élő bűnösökkel? Miképpen élhetnek a megdicsőült szentek a bűnnel teli atmoszférában és a halál és a romlás jelenetei között? Miképpen állíthatja fel a dicsőség Ura, a megdicsőült Krisztus a trónját a Földön, mielőtt az megújulna? A Jelenések könyvének 21. fejezete arról tájékoztat minket, hogy Isten és a megváltottak Egyháza a Földön vesznek lakozást, miután a menny és a föld megújultak, hogyan tartható hát fenn, hogy Krisztus és a szentek ott fognak élni ezer évvel a megújulás előtt? Miképpen állhatnak meg a hústestben élő bűnösök és szentek a megdicsőült Krisztus jelenlétében miközben látjuk, hogy mind Pált, mind Jánost teljesen lesújtotta az Ő meglátása, Csel26:12-14, Jel1:17? Beet igazán mondja: „Képtelenek vagyunk egy bolygón elképzelni egyrészt azok keveredését, akiknek még meg kell halniuk, valamint azokét, akik már átmentek a halálon, így többé már nem halnak meg. A jelen kor összekeverése az eljövendő korral végső fokon valószínűtlen".[418] S Brown kijelenti: „Micsoda korcs állapot ez! Az egymással teljesen összeilleszthetetlen dolgok borzasztó keveréke!"

f. Az elmélet egyetlen bibliai alapja a Jel20:1-6, miután ószövetségi tartalmat zúdítottunk rá. Ez nagyon bizonytalan alap több okból is. (1) Ez az igeszakasz egy nagyon szimbolikus nyelvezetű könyvben olvasható, s elismerten nagyon homályos értelmű, amire a különböző értelmezéseiből is következtethetünk. (2) Ennek az igeszakasznak a premillennisták általi a szó szerinti értelmezése olyan nézethez vezet, mely nem talál támogatásra máshol a Szentírásban, sőt még ellentétben is áll az Újszövetség többi részével. Ez döntő érv. A szilárd exegézis megköveteli, hogy a Szentírás homályosabb igehelyeit a világosabbak fényében olvassuk, s nem *vice versa*. (3) Még a premillennisták szó szerinti értelmezése sem következetesen szó szerinti, mivel jelképesnek tekinti az 1. versben szereplő láncot és a 2. versben olvasható megkötözést, gyakorta fogja fel az ezer esztendőt hosszú, de nem meghatározott időszakként, s a negyedik versben szereplő lelkeket átváltoztatja a feltámadt szentekre. (4) Ez a szakasz, szigorúan szólva, nem mondja, hogy a csoportok (a mártír szentek, s azok, akik nem imádták a fenevadat) feltámadtak a halálból, hanem egyszerűen csak annyit, hogy éltek és uralkodtak a Krisztussal. S ez a Krisztussal való élés és uralkodás foglalja magában szerintük az első feltámadást. (5) Abszolút semmi jele sincs annak, hogy Krisztus és az Ő szentjei a Földön uralkodnának. Az olyan igehelyek fényében, mint a Jel 4:4, 6:9, sokkal valószínűbb, hogy az itt szereplő jelenet a mennyben játszódik. (6) Az is figyelmet érdemel, hogy az igeszakasz semmiféle említést sem tesz Palesztináról, Jeruzsálemről, a templomról és a zsidókról, az ezeréves királyság természetes polgárairól. Egyetlen utalás sincs arra, hogy ezeknek bármi köze is lenne ehhez az ezer éves uralkodáshoz. Ennek az igeszakasznak a

[418] *The Last Things*, 88. oldal

részletes értelmezéséhez amillennista szempontból Kuyperhez, Bavinckhoz, De Moorhoz, Dijkhez, Greydanushoz, Voshoz és Hendriksonhoz fordulunk.

B. A posztmillennizmus

A posztmillennista álláspont éppen az ellenkezője a premillennistának Krisztus második eljövetelének ideje vonatkozásában. Azt vallja, hogy Krisztus eljövetele a millennium után következik be, s várható az evangélium korszakában, illetve annak a végén. Ezután azonnal eljön Krisztus, hogy bevezesse a dolgok örökkévaló rendjét. A posztmillennizmus tárgyalásakor meg kell majd különböztetnünk az elmélet két formáját: az egyik a millennium megvalósulását a Szentlélek természetfeletti befolyásán át, a másik az evolúció természetes folyamatán keresztül várja.

1. A POSZTMILLENNIZMUS KÜLÖNBÖZŐ FORMÁI.

a. *A korai forma*. Hollandiában a tizenhatodik és a tizenhetedik században egyes református teológusok a kiliazmus ama formáját tanították, amit ma posztmillennizmusnak neveznénk. Közöttük voltak olyan jól ismert személyek, mint Coccejus, Alting, a két Vitringa, Witsius, Hoornbeek, Koelman, és Brakel, akik közül egyesek a millenniumot már a múltnak tekintették, mások úgy gondolkodtak róla, mint a jelenről, megint mások a jövőben keresték. A többség a világ végéhez közeledve várta, pont Krisztus második eljövetelét megelőzően. Ezek az emberek elvetették a premillennisták két vezéreszméjét, nevezetesen hogy Krisztus fizikailag tér majd vissza, *hogy ezer évig uralkodjék a Földön*, s hogy a szentek feltámadnak az Ő visszajövetelekor, s Vele együtt uralkodnak majd az ezeréves királyságban. Miközben ábrázolásuk egyes részletek tekintetében eltérő volt, a fő nézet az volt, hogy az evangélium, mely fokozatosan elterjed majd az egész világon, a végén mérhetetlenül hatékonyabb lesz, mint a jelen korban, s bevezeti majd a gazdag lelki áldások korszakát Jézus Krisztus Egyháza számára, az aranykort, melyben a zsidók szintén példátlan módon fognak majd osztozni az evangélium áldásaiban. Az utóbbi években ezt a fajta posztmillennizmust támogatta D. Brown, J. Berg, J. H. Snowden, T. P. Stafford és A. H. Strong. Közülük a legutolsó mondja, hogy a millennium „a harcoló Egyház utolsó napjaiban olyan korszak lesz, melyben a Szentlélek speciális befolyása alatt a mártírok lelkei ismét megjelennek, az igaz vallás hatalmasan megerősödik és felélénkül, s Krisztus gyülekezeteinek tagjai annyira tudatára ébrednek az erejüknek Krisztusban, hogy eddig soha nem tapasztalt mértékben győzedelmeskednek majd a gonosz erői felett kívül és belül egyaránt”.[419] Az Egyház aranykorát, vélik, egy rövid idejű hitehagyás követi majd, aztán egy borzasztó összecsapás a jó és a gonosz erők között, s azt követi Krisztus visszatérésének egyidejű lezajlása, az általános feltámadás és a végítélet.

b. *A későbbi forma*. Napjaink posztmillennizmusának jelentős része teljességgel más típusú és csak nagyon kevéssé törődik a Szentírás tanításaival, legfeljebb csak történelmi jelzésnek tekinti arról, hogy az emberek egykor mit hittek. A modern ember csak kevés türelmet tanúsít a múlt millennista reménységeivel szemben, azok Istentől való végletes függőségével egyetemben. Nem hiszi, hogy az új korszak az evangélium hirdetése és a Szentlélek ezt kísérő munkája által indul el, s azt sem hiszi, hogy ez kataklizmaszerű változások következménye lesz. Egyrészről abban hisznek, hogy az evolúció fokozatosan hozza majd el a millenniumot, másrészt abba, hogy az embernek magának kell elhoznia az új kort a világmegjavulás konstruktív alapelvének elfogadásával. Walter Rausenbuch mondja: „Fő érdekünk bármiféle millennium tekintetében a szociális rend utáni vágy, melyben a legkisebb emberi lény értéke és szabadsága is tiszteletben lesz tartva és védve lesz, melyben az ember testvérisége a társadalom gazdasági erőforrásainak közös birtoklásában fejeződik majd ki, s melyben az emberiség lelki jóléte magasabbra kerül az összes materialista csoport magán profit-érdekeinél… Ami a módot illeti, mellyel a társadalom keresztyén ideáljának el kell

[419] *Syst. Theol.* 1013. oldal

jönnie – a katasztrófából a fejlődés felé kell eltolódnunk".[420] Shirley Jackson Case megkérdezi: „Vajon még mindig keresnünk kell Istent az új rend bevezetése végett, a katasztrófa eszközeivel, vagy vállaljuk a felelősségét a saját millenniumunk bevezetésének, feltételezvén, hogy Isten bennünk és a világunkban munkálja az akarást és a cselekvést a saját jótetszéséből?" S ő maga ad választ a következő bekezdésben: „A történelem menete a fejlődés harcának egyetlen hosszú folyamatát mutatja, mely által az emberiség egészen álladóan egyre feljebb emelkedik a civilizáció és a tudás skáláján, időről időre javítván a saját állapotán nagyobb ügyességével és fejlettebb iparával. A korok hosszú távlatában nézve az ember karrierje a tényleges felemelkedés. Ahelyett, hogy egyre rosszabbá válna, a világ egyre jobbá válik… Mivel a történelem és a tudomány azt mutatják, hogy a javulás mindig a vívmányok eredmények, az ember megtanulja azt gyanítani, hogy a még le nem győzött gonoszt inkább fáradhatatlan erőfeszítéssel és fokozatos reformokkal, semmint az Istenség katasztrofális beavatkozásával kell eltörölni… A betegséget az orvos szaktudása gyógyítja, vagy előzi meg, s a társadalom betegségeit az oktatással és a törvényhozással kell meggyógyítani, a nemzetközi katasztrófákat pedig az érintett problémák kezelése új mércéinek és módszereinek kialakításával kell kezelni. Röviden, az élet bajait inkább a gyógyító kezelés fokozatos folyamatával, semmint a hirtelen annihilációval kell orvosolni".[421] Ezek az idézetek meglehetősen jellemzőek napjaink posztmillennizmusának nagyobbik részére, s nem csoda, hogy a premillennisták fellépnek ellene.

2. ELLENVETÉSEK A POSZTMILLENNIZMUSSAL SZEMBEN. Van néhány nagyon komoly ellenvetés a posztmillennista elmélettel szemben.

a. A tantétel alapelképzelése, miszerint az egész világot fokozatosan megnyerik majd Krisztus számára, hogy a nemzetek élete az idő múlásával átalakul majd az evangélium hatására, hogy az igazságosság és a béke fog eluralkodni mindenütt, s hogy a Lélek áldásai nagyobb bőségben töltetnek majd ki, mint annakelőtte, így az Egyház megtapasztalja majd a példa nélkül álló bőség korszakát *éppen az Úr visszajövetele előtt* – ez nincs összhangban a korszakok végének a Szentírásban található képével. A Biblia valóban tanítja, hogy az evangélium kiárad majd az egész világra, s jótékony hatást fog gyakorolni, de nem vezet oda minket, hogy az egész világ megtérését várjuk akár ebben, akár az eljövendő korban. Kihangsúlyozza a tényt, hogy a véget közvetlenül megelőző időszakban lesz a nagy hitehagyás, a nyomorúság és az üldöztetés kora, olyan idő, mikor a hit sokakban meghidegül, s mikor azok, akik hűségesek Krisztushoz, keserves szenvedéseken mennek majd keresztül, sőt egyes esetekben vérükkel pecsételik meg a hitvallásukat, Mt24:6-14,21,22, Lk18:8, 21:25-28, 2Thessz2:3-12, 2Tim3:1-6, Jel13. A posztmillennisták természetesen nem kerülhetik el teljeséggel, ami meg van írva a hitehagyásról és nyomorúságról, ami a történelem végét jelzi, de minimalizálják azt, és úgy ábrázolják, mint előre megjósolt kis méreteket öltő hitehagyást és szenvedést, mely nem befolyásolja a vallásos élet fő menetét. Várakozásuk az Egyház dicsőséges állapotáról a végidőkben azokon az igehelyeken alapszik, melyek átvitt értelmű leírását tartalmazzák vagy az evangélium korszaka egészének, vagy Jézus Krisztus külsőleges királysága tökéletes boldogságának.

b. A kapcsolódó elképzelés, mely szerint a jelen kor nem hatalmas, kataklizmaszerű változással fog véget érni, hanem fokozatosan, majdnem észrevehetetlenül megy át a következő korszakba, ugyanúgy nem biblikus. A Biblia nagyon határozottan tanítja, hogy egy katasztrófa, Isten speciális beavatkozása vet véget a Sátán földi királyságának és hozza el azt a királyságot, mely meg nem rendülhet, Mt24:29-31, 35-44, Zsid12:26-27, 2Pt3:10-13. Válság lesz, akkora változás, hogy nevezhető majd „újjászületésnek", Mt19:28. Még az ebben az életben fokozatosan megszentelődő hívők sem szentelődnek meg annyira, hogy gyakorlatilag készen állnak további nagyobb változások nélkül belépni a mennybe, így a világ sem képes

[420] *A Theology for the Social Gospel*, 224. és azt követő oldalak
[421] *The Millennial Hope*, 229, 238. és azt követő oldalak

fokozatosan megtisztulva belépni az új korszakba. Ahogyan a hívőknek is át kell menni egy hatalmas változáson a halál pillanatában, úgy a világnak is el kell szenvednie egy hatalmas változást, mikor eljön a vég. Lesz új ég és új föld, Jel21:1.

c. A modern elképzelés, mely szerint a természetes evolúció és az ember erőfeszítései az oktatás, a szociális reformok, és a törvényhozás területén fokozatosan elhozza majd a keresztyén szellem tökéletes uralmát, összeütközésben áll mindazzal, amit Isten Igéje erről a dologról tanít. Nem az ember, hanem Isten munkája lesz Isten dicsőséges országának eljövetele. Ez az ország nem állítható fel természetes, hanem csak természetfeletti eszközökkel. Ez Istennek az Ő népe szívében felállított és elismert uralma, s ez az uralom soha nem lehet hatékony tisztán természetes eszközök segítségével. A civilizáció újjászületés nélkül, a szív természetfeletti megváltozása nélkül soha nem hozza el a millenniumot, Jézus Krisztus hatékony és dicsőséges uralmát. Úgy tűnik, az utolsó negyedszázad tapasztalatainak rá kellett volna kényszeríteni ezt az igazságot a modern emberre. Az ember agyonmagasztalt fejlődése még csak látótávolságba sem hozta a millenniumot.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Mi a premillennizmus történelmi eredete? Tényleg ez volt az uralkodó nézet a második és harmadik században? Mi volt Ágoston nézete Isten országáról és a millenniumról? Vajon Isten országa és az Egyház elkülönülnek a Szentírásban, vagy azonosak? Vajon az egyik természetes és nemzeti, míg a másik lelki és egyetemes? Vajon a Lk14:14 és a 20:35 részleges feltámadást tanít? Vajon alkotja majd Izrael bármely része Krisztus menyasszonyának valamely részét? Vajon a menyasszony elkészül majd, mire Krisztus visszatér? Vajon a posztmillennisták szükségszerűen evolucionisták is? Vajon a posztmillennisták arra vonatkozó optimizmusát, hogy a világ fokozatosan jobbá válik, igazolja a tapasztalat? Vajon a Biblia jelzi előre Isten országának folyamatos fejlődését a világ vége felé haladva? Szükséges kataklizmaszerű változásokat feltételezni a vég idején?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 717-769. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Consummatione Saeculi*, 273-279. oldal, Vos, *Geref. Dogm. V. Eschatologie*, 36-40. oldal, ugyanő, *The Pauline Eschatology*, 226-260. oldal, Hodge. *Syst. Theol*. III. kötet 861-868. oldal, Warfield, *The Millennium and the Apocalypse in Biblical Studies*, 634-664. oldal, Dahle, *Life After Death,* 354-418. oldal, D. Brown, *The Second Advent*, Ch. Brown, *The Hope of His Coming*, Hoekstra, *Het Chiliasme*, Rutgers, *Premillenialism in America*, Merrill, *Second Coming of Christ*, Eckman, *When Christ Comes Again*, Heagle, *That Blessed Hope*, Case, *The Millennial Hope*, Rall, *Modern Presmillenialism and the Christian Hope*, Fairbairn, *The Prophetic Prospect of the Jews* (Pieters által), Berkhof, *Premillennialisme*, Riley, *The Evolution of the Kingdom*, Bultema, *Maranatha*, Berkhoff, *De Wederkommst van Christus*, Brookes, *Maranatha*, Haldeman, *The Coming of the Lord*, Snowden, *The Second Coming of the Lord*, Blackstone, *Jesus is Coming*, Miligan, *Is The Kingdom Age at Hand?*, Peters, *The Theocratic Kingdom*, West, *The Thousand Years in Both Testaments*, Silver, *The Lord's Return*, Bullinger, *How to Enjoy the Bible*, Waldegrave, *New Testament Millenarianism*, Feinberg, *Premillennialism and Amenillennialism*, Gaebelin, *The Hope of the Ages*, Hendriksen, *More Than Conqueors*, Dijk *Het Rijk der Duizend Jaren*, Aalders, *Het Herstel von Israel Volgens het Oude Testament*, Mauro, *The Gospel of the Kingdom and The Hope of Israel*, Frost, *The Second Coming of Christ*, Reese, *The Approaching Advent of Christ*, Wyngaarden, *The Future of the Kingdom*.

III. A halottak feltámadása

Krisztus második eljövetelének tárgyalása természetes módon vezet a kísérő jelenségeinek végiggondolásához. Első ezek között a halottak feltámadása, vagy ahogyan néha nevezik, „a test feltámadása”.

A. A feltámadás tantétele a történelemben

Jézus napjaiban véleménykülönbségek voltak a zsidók között a feltámadást illetően. Miközben a farizeusok hittek benne, a szadduceusok nem, Mt22:23, Csel23:8. Mikor Pál Athénban beszélt róla, gúnyolódás tárgyát képezte, Csel17:32. A korinthusiak közül egyesek tagadták, Himenéus és Filétus pedig tisztán lelki dolognak tartván, azt állították, hogy már a múlté, 2Tim2:18. Celsius, a keresztyénség egyik korai ellenfele, különösen ezt a tantételt tette a gúnyolódás céltáblájává, s a gnosztikusok, akik az anyagot öröklötten gonosznak tartották, természetesen elvetették. Origenész védte a tantételt a gnosztikusokkal és Celsiusszal szemben, de mégsem hitte, hogy ugyanaz a test, amelyet a sírba helyeztek, fog föltámadni. Úgy írta le a feltámadott testet, mint újat, kifinomultat és lelkiesítettet. Miközben egyes korai egyházatyák osztották a nézetét, a többségük ragaszkodott a jelenlegi test és a feltámadott test azonosságához. Az Egyház már az Apostoli Hitvallásban kifejezte a test (*sarkos*) feltámadásába vetett hitét. Ágoston először hajlott arra, hogy Origenésszel értsen egyet, később azonban elfogadta az uralkodó nézetet, bár nem tartotta szükségesnek az abban való hitet, hogy a most megfigyelhető méret- és termetbeli különbségek az eljövendő életben is folytatódnak majd. Jeromos erőteljesen ragaszkodott a jelenlegi és a jövőbeni test azonosságához. A Kelet, amit olyan emberek képviseltek, mint a két Gergely, Christosom, és Damaszkuszi János, hajlamot mutattak a feltámadásnak a nyugatiénál lelkibb nézete elfogadására. Azok, akik az eljövendő millenniumban hittek, kettős feltámadásról beszéltek, a jók feltámadásáról az ezer év kezdetén, s a gonoszokéról az ezeréves királyság végén. A középkorban a skolasztikusok sokat spekuláltak a feltámadott testről, de spekulációik nagyrészt hóbortosak és csekély értékűek. Aquinói Tamás különösen úgy tűnt, hogy speciális információkkal rendelkezik a feltámadott test természetéről, valamint a feltámadás rendjéről és módjáról. A reformáció korának teológusai általánosságban egyetértettek abban, hogy a feltámadott test azonos lesz a mostani testtel. Az Egyház minden nagy hitvallása az egyetemes feltámadást Krisztus visszatérésének, a végítéletnek és a világ végének idejére teszi. Eme események egyikét sem különítik el, például a jók és a gonoszok feltámadását, Krisztus eljövetelét és a világ végét egy ezeréves időszakkal. A premillennisták viszont ragaszkodnak ehhez az elkülönítéshez. A racionalizmus és a fizikai tudományok fejlődésének hatása alatt a problémák némelyikét, melyek a feltámadás tantételét terhelték, kiemelték, s ennek eredményeképpen a modern liberalizmus tagadja a test feltámadását, és annak bibliai ábrázolását ama elképzelés átvitt értelmű megjelenítésének tartja, hogy a teljes emberi személyiség a halál után folytatja létezését.

B. A feltámadás bibliai bizonyítékai

1. AZ ÓSZÖVETSÉGBEN. Néha azt állítják, hogy az Ószövetség nem tud a halottak feltámadásáról, vagy ha tud is róla, akkor is csak az utolsó könyveiben. A feltámadásba vetett hitet a perzsáktól kölcsönözte. Mackintosh mondja: „Erőteljes bizonyítékok vannak arra a feltételezésre, hogy a feltámadás elképzelése a héber gondolkodásban a perzsáktól származott”.[422] Brown hasonlóképpen beszél: „Az egyéni feltámadás elképzelése Izraelben

[422] *Immortality and the Future*, 34. oldal

először a fogság után jelenik meg, s lehet a perzsa befolyás következménye".[423] Salmond is megemlíti ezt a nézetet, de hozzáteszi, hogy nincs kielégítően bizonyítva. Ezt mondja: "Isten ószövetségi tantétele önmagában is elegendő a jövőbeni élet ószövetségi elképzelése egész történetének megmagyarázására".[424] De Bondt arra a következtetésre jut, hogy egyetlen nép sincs azok között, akikkel Izrael kapcsolatba került, mely rendelkezett volna a feltámadás olyan tantételével, mely mintául szolgálhatott volna ahhoz az ábrázoláshoz, ami megszokott volt Izraelben; s hogy a feltámadásba vetett hit, mely kifejeződésre jut az Ószövetségben, nem leli alapját a pogány vallásokban, csak Izrael Istenének a kijelentésében.[425] Igaz, hogy nem találunk a halottak feltámadásával kapcsolatos világos kijelentéseket a próféták kora előtt, bár Jézus úgy vélte, hogy ez már benne foglaltatott a 2Móz3:6-ban, v. ö. Mt22:29-32, s a zsidókhoz írott levél szerzője azt sejteti, hogy még a pátriárkák is előre tekintettek a halottak feltámadására, Zsid11:10,13.16,19. Természetesen a bizonyítékok nem támasztják azt alá, hogy a feltámadásba vetett hit már sokkal a fogság előtt létezett. Ez benne foglaltatik a *seolból* való megszabadulásról mondottakban, Zsolt49:16, 73:24-25, Péld23:14. Kifejezésre jut Jób híres kijelentésében, Jób19:25-27. Sőt, az Ézs26:19 (a bibliakritikusok szerint később keletkezett igeszakasz), valamint a Dán12:2 nagyon világosan tanítják, s valószínűleg benne foglaltatik az Ez37:1-14-ben is.

2. AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN. Amint várható, az Újszövetségnek több mondanivalója van a halottak feltámadásáról, mint az Ószövetségnek, mert ez hozza el Isten kijelentésének csúcspontját ebben a dologban Jézus Krisztus feltámadásában. A szadduceusok tagadásával szemben Jézus az Ószövetségből érvel a halottak feltámadása mellett, Mt22:23-33, és párhuzamos igehelyek, v. ö. 2Móz3:6. Sőt nagyon világosan tanítja ezt a nagy igazságot a Jn5:25-29-ben 6:39-40,44,54-ben 11:24-25-ben, 14:3-ban, 17:24-ben. Az Újszövetség klasszikus igeszakasza a halottak feltámadásáról az 1Kor15. Más fontos igehelyek az 1Thessz4:13-16, 2Kor5:1-10, Jel20:4-6 (kétes értelmezésű), és a 20:13.

C. A feltámadás természete

1. EZ A SZENTHÁROMSÁG ISTEN MUNKÁJA. A feltámadás a hármas Isten munkája. Egyes esetekben egyszerűen azt olvassuk, hogy Isten feltámasztja a halottakat, a konkrét személy megnevezése nélkül, Mt22:29, 2Kor1:9. Konkrétabban azonban a feltámasztás munkája a Fiúnak tulajdoníttatik, Jn5:21,25,28-29, 6:38-40,44,54, 1Thessz4:16. Közvetve a Szentlélek munkájának is tulajdoníttatik, Rm8:11.

2. EZ FIZIKAI, VAGY TESTI FELTÁMADÁS. Pál korában voltak, akik a feltámadást lelki dolognak tekintették, 2Tim2:18. A Biblia azonban nagyon határozott a test feltámadásának tanításában. Krisztust a feltámadottak „első zsengéjének", 1Kor15:20,23, és „elsőszülöttnek a halottak közül", Kol1:18, Jel1:5 nevezi. Ez azt sejteti, hogy Isten népének feltámadása hasonló lesz mennyei Urukéhoz. Az Ő feltámadása testi feltámadás volt, s az övék is ugyanolyan fajta lesz. Sőt, a Krisztus által kimunkált megváltás a testet is magában foglalja, Rm8:23, 1Kor6:13-20. A Rm8:11-ben pontosan az van megírva, hogy Isten az Ő Szentlelke által megeleveníti a mi halandó testünket. S nyilvánvalóan a test az, ami az apostol szemei előtt lebeg az 12Kor15-ben, nézzük meg főleg a 35-49. verseket. A Szentírás szerint a test *feltámadása* következik majd be, azaz nem teljesen új teremtés, hanem egy olyan test jön létre, mely alapvető értelemben azonos lesz a mostani testtel. Isten nem teremt új testet minden egyes ember számára, hanem feltámasztja azt a testet, melyet a földbe temettek. Ez nemcsak a „feltámadás" fogalomból következtethető ki, de világosan meg is van írva a Rm8:11-ben, az 1Kor15:53-ban, továbbá benne foglaltatik a földbe ültetett mag képében, amit az apostol az

[423] *Christian Theology in Outline*, 251. és azt követő oldalak
[424] *The Christian Doctrine of Immortality*, 221. és azt követő oldalak
[425] *Wat Leert het Oude Testament Aangaande het Leven na dit Leven*, 263. és azt követő oldalak

1Kor15:36-38-ban alkalmaz. Sőt Krisztus, az elsőszülött a feltámadottak között perdöntő módon bizonyította testének azonosságát a tanítványainak. Egyidejűleg azonban a Szentírás azt is világossá teszi, hogy a test hatalmas változásokon megy majd át. Krisztus teste még nem volt a teljességgel megdicsőült állapotban a feltámadás és a felvitetés közötti időszakban, mégis, már jelentős változáson ment keresztül. Pál arra a változásra utal, ami majd később jön: mi nem ugyanazt a magot akarjuk visszavenni a földből. Ugyanakkor szeretnénk aratni valamit, ami alapvető értelemben azonos a földbe vetett maggal. Miközben van bizonyos azonosság az elvetett és a belőle kifejlődő mag között, van észrevehető különbség is. Meg fogunk változni, mondja az apostol, „mert szükség, hogy ez a romlandó test romolhatatlanságot öltsön magára, és e halandó test halhatatlanságot öltsön magára". A test „elvettetik romlandóságban, feltámasztatik romolhatatlanságban. Elvettetik gyalázatosságban, feltámasztatik dicsőségben; elvettetik erőtelenségben, feltámasztatik erőben. Elvettetik érzéki test, feltámasztatik lelki test". A változás nem egyeztethető össze az azonosság megtartásával. Tudjuk, hogy testünk minden egyes porcikája már most is megújul hétévenként, ám a test egésze mégis megtartja azonosságát. Lesz bizonyos fizikai kapcsolat a régi test és az új között, ám ennek a kapcsolatnak a természete nincs kijelentve. Egyes teológusok beszélnek valami maradékcsíráról, melyből az új test kisarjad, mások azt mondják, hogy test szervező alapelve megmarad. Origenész valami ilyesmire gondolt, s így tett Kuyper és Milligan is. Ha mindezt figyelembe vesszük, a régi ellenvetés a feltámadás tantételével szemben, miszerint lehetetlen a testnek úgy feltámadni, hogy ugyanazokat az alkotórészeket tartalmazza, mint a halál pillanatában, mivel ezek az alkotórészek más létezési formát ölthettek és talán testek százain mentek keresztül, teljeséggel megdől.

3. EZ MIND AZ IGAZAK, MIND A GONOSZOK FELTÁMADÁSA. Josephus szerint a farizeusok tagadták a gonoszok feltámadását.[426] Az annihiláció és a feltételes halhatatlanság tantételei közül mindkettő, legalábbis bizonyos formáikban, tagadják az istentelenek feltámadását, és a megsemmisülésüket tanítják, s ezeket sok teológus felkarolta, de népszerűségre tettek szert olyan szektákban is, mint az adventizmus és a millenniális dawnizmus. Ők a gonoszok teljes eltöröltetésében hisznek. Néha azt állítják, hogy a Szentírás nem tanítja a gonoszok feltámadását, ez azonban nyilvánvalóan téves, Dán12:2, Jn5:28-29, Csel24:15, Jel20:13-15. Ugyanakkor azt is el kell ismerni, hogy az ő feltámadásuk nem nagyon kerül előtérbe a Szentírásban. A feltámadás szoteriológiai összetevője áll nyilvánvalóan az előtérben, s ez csak az igazakra vonatkozik. Nekik a gonoszoktól eltérően hasznuk lesz a feltámadásból.

4. EZ AZ IGAZAK ÉS A GONOSZOK SZÁMÁRA NEM EGYENLŐ JELENTŐSÉGŰ FELTÁMADÁS. Breckenridge az 1Kor15:22-t idézi annak bebizonyítására, hogy Krisztus mind a szenteket, mind a bűnösöket megvásárolta. Azonban aligha tagadható, hogy a második „mindenki" abban az igeszakaszban csak a „mindenki, aki Krisztusban van" értelemben általános. Az itt szereplő feltámadás a Krisztussal való élő egység következményeképpen van ábrázolva. Bizonyos azonban, hogy csak a hívők állnak Vele efféle élő kapcsolatban. A gonoszok feltámadása nem tekinthető áldásnak, melyet Krisztus érdemszerző munkája érdemelt ki, jóllehet közvetve ahhoz kapcsolódik. Ez szükségszerű következménye az emberre kiszabott halálos ítélet végrehajtása elhalasztásának, ami a megváltás munkáját lehetővé tette. Az elhalasztás az időbeni és az örök halál viszonylagos szétválasztását és a közbenső állapot létezését eredményezte. Ezek között a körülmények között szükségszerűvé vált a gonoszok feltámasztása a halálból annak érdekében, hogy a halál a legnagyobb mértékben és teljes súlyával sújthassa őket. Feltámadásuk nem a megváltás cselekedete, hanem a szuverén igazságosságé Isten részéről. Az igazak és hamisak feltámadása annyiban közös, hogy mindkét esetben a test és a lélek újraegyesül. Ám az előzőek esetében ez

[426] *Ant.* XVIII. 1,3; *Wars* II. 8.14.

tökéletes életet eredményez, míg az utóbbiak esetében ez a szélsőséges halálbüntetéshez vezet, Jn5:28-29.

D. A feltámadás ideje

1. A FELTÁMADÁS IDEJÉRE VONATKOZÓ PREMILLENNISTA NÉZET. Általános vélemény a premillennisták között, hogy a szentek feltámadása ezer évvel lesz elválasztva a gonoszok feltámadásától. Látszólag majdnem axiomatikus igazságként kezelik, hogy ennek a két csoportnak a feltámadása nem történhet meg egyszerre. S nemcsak ennyi, hanem a most uralkodó premillennizmus Krisztus második eljövetele kettősségének elméletével szükségét érzi a harmadik feltámadás bevezetésének is. Az összes megelőző, valamint a jelenlegi korszak szentjei együtt támadnak fel a *parousia*, vagy az Úr eljövetele idején. Azok, akik akkor még élnek, egy szempillantás alatt elváltoznak. Ám a *parousia*-t követő hét évben sok más szent is meghal majd, különösen a nagy nyomorúság idején. Nekik szintén fel kell támadniuk, s ennek az Úr napjának revelációjakor kell megtörténnie, hét évvel a *parousia* után. Ám a premillennisták még ezen a ponton sem állhatnak meg. Mivel a feltámadás a világ végén a gonoszok számára van fenntartva, léteznie kell ama szentek másik feltámadásának, akik az ezer év alatt halnak meg, aminek meg kell előznie a gonoszok feltámadását, mert a kettő nem történhet meg egyidejűleg.

2. A BIBLIA JELZÉSEI A FELTÁMADÁS IDEJÉRE VONATKOZÓAN. A Szentírás szerint a halottak feltámadása egybeesik a *parousia*-val, az Úr napjának revelációjával, valamint a világ végével, s közvetlenül előzi meg az általános és végső ítéletet. Természetesen nem támogatja a tantétellel kapcsolatos premillennista megkülönböztetéseket. Egyes igehelyeken az igazak és a gonoszok feltámadását egyidejűnek mutatja be, Dán12:2, Jn5:28-29, Csel24:15, Jel20:13-15. Mindezen igehelyek egyszeri eseményként beszélnek a feltámadásról, s a legcsekélyebb jelzést sem tartalmazzák arra nézve, hogy az igazak és a gonoszok feltámadása ezer évvel lesz egymástól elválasztva. Ez azonban nem minden, ami elmondható annak az elképzelésnek a támogatására, hogy a kettő egybeesik. A Jn5:21-29-ben Jézus összekombinálja a feltámadás gondolatát, benne az igazak feltámadásával, az ítélet gondolatával, benne a gonoszok ítéletével. Sőt a 2Thessz1:7-10 világosan egybeesőkként ábrázolja a *parousia*-t (10. vers), a revelációt (7. vers), valamint a gonoszok ítéletét (8-9. versek). Ha nem ez a helyzet, akkor a nyelv látszólag elvesztette az értelmét. Sőt, a *hívők* feltámadása közvetlenül kapcsolódik az Úr második eljöveteléhez az 1Kor15:23-ban, a Fil3:20-21-ben és az 1Thessz4:16-ban, de úgy is van ábrázolva, mint a világ végén, Jn6:39-40,44,54, illetve az utolsó napon bekövetkező esemény. Ez azt jelenti, hogy a hívők az utolsó napon támadnak fel, s ez az utolsó nap egyben az Úr eljövetelének napja is. Feltámadásuk nem előzi meg a véget egy ezer éves időszakkal. Szerencsére van néhány premillennista, akik nem fogadják el a hármas feltámadás elméletét, mindazonáltal ragaszkodnak azonban a kettős feltámadás tantételéhez.

3. A KETTŐS FELTÁMADÁS MELLETT FELHOZOTT ÉRVEK ELEMZÉSE.

a. Nagy hangsúlyt helyeznek a tényre, hogy a Szentírás, miközben általánosan a *ton nekron*, azaz „a halottak” feltámadásáról beszél, többször utal a hívők feltámadására, mint feltámadásra *ek nekron*, azaz „a halottakból”. A premillennisták ezt a kifejezést „a halottak közül”-nek fordítják, azaz azt sejtetik, hogy sok halott még a sírban marad. Lightfoot szintén ahhoz ragaszkodik, hogy ez a kifejezés a hívők feltámadására vonatkozik, de Kennedy azt mondja, hogy „semmiféle bizonyíték sincs erre a határozott állításra”. Ugyanerre a végkövetkeztetésre jut Dr. Vos az idevonatkozó igehelyek gondos tanulmányozása után. Általánosságban elmondható, hogy a feltételezés, mely szerint a *he anastasis ek nekron* „a halottak közül való feltámadás”-nak fordítandó, teljességgel indokolatlan. A mérvadó lexikonok semmit sem tudnak efféle fordításról: s Cremer-Koegel a kifejezést „a halál

állapotából való feltámadás"-nak fordítja, s látszólag ez a legtermészetesebb fordítás. Meg kell említeni, hogy Pál felváltva használja a kifejezést az 1Kor15-ben. Bár csak a hívők feltámadásáról beszél, nyilvánvalóan nem próbálja meg kihangsúlyozni a tényt, hogy ez specifikus jellegű, mert az általánosabb kifejezést többször is használja, 1Kor15:12-13,21,42.[427]

b. A premillennisták hivatkoznak bizonyos specifikus kifejezésekre is, például „becsesebb feltámadás", Zsid11:35, „az élet feltámadása", Jn5:29, „az igazak feltámadása", Lk14:14, „a Krisztusban meghaltak feltámadása", 1Thessz4:16, – mindezek csak a hívők feltámadására utalnak. Ezek a kifejezések látszólag valami elkülönülő dologgá teszik a feltámadást. Ez azonban csak azt bizonyítja, hogy a Biblia az igazak feltámadását megkülönbözteti a gonoszokétól, de nem enged meg semmiféle bizonyítékot arra nézve, hogy két feltámadás lesz, egymástól ezer évvel elválasztva. Isten népének feltámadása a hitetlenek feltámadásától a mozgató elvét, lényegi természetét, valamint végcélját tekintve különbözik, így tehát nagyon jól ábrázolható úgy, mint ami különbözik a gonoszokétól és sokkal kívánatosabb annál. Az előbbi megszabadítja az embereket a halál hatalmából, míg az utóbbi nem. Dacára a feltámadásuknak, a gonoszok a halál állapotában maradnak.

c. A premillennisták az egyik alapvető bizonyító igeszakaszt az 1Kor15:22-24-ben lelik meg: „Mert a miképen Ádámban mindnyájan meghalnak, azonképen a Krisztusban is mindnyájan megeleveníttetnek. Mindenki pedig a maga rendje szerint. Első zsenge a Krisztus; azután a kik a Krisztuséi, az ő eljövetelekor. Aztán a vég, mikor átadja az országot az Istennek és Atyának; a mikor eltöröl minden birodalmat és minden hatalmat és erőt". Ebben a szakaszban ők a feltámadás három szakaszát vélik felfedezni, nevezetesen: (1) Krisztus feltámadását; (2) a hívők feltámadását; és (3) a feltámadás végét (így értelmezik), azaz a gonoszok feltámadását. Silver még szemléletesebben fogalmazza meg: „Krisztus és sok hívő feltámadása Jeruzsálemben és körülötte volt az első csoport. Több, mint 1900 évvel ezután 'azok, akik a Krisztuséi' tűnik a második csoportnak. 'Aztán', de nem azonnal, 'a vég' (24. vers), a reménység nélkül való teremtmények nagy tömege, mint csoport fejezi be a folyamatot".[428] Az állítás az, hogy az *epeita* (azután) a 23. versben legalább 1900 évvel későbbi, míg az *eita* (aztán) a 24. versben 1000 évvel későbbi eseményekre vonatkozik. Ez azonban csak puszta feltételezés, mindenféle bizonyíték nélkül. Az *epeita* és *eita* szavak tényleg ugyanazt jelentik, de egyik sem foglal magában *szükségszerűen* hosszú közbenső szakaszokat. Figyeljük meg az *epeita* használatát a Lk16:7-ben és Jak4:14-ben, valamint az *eita* használatát a Mk8:25-ben, Jn13:5-ben, 19:27-ben és 20:27-ben. Mindkét szó használható annak megjelölésére, ami azonnal soron következik, illetve arra, ami majd csak egy bizonyos idő elteltével történik meg, azaz csak puszta feltételezés, hogy a hívők feltámadása hosszú időszakkal a vég előtt fog bekövetkezni. A másik alaptalan feltételezés az, hogy „a vég" „a feltámadás végét" jelenti. A Szentírás analógiája alapján ez a világ végére mutat, a beteljesülésre, arra az időre, mikor Krisztus átadja majd az Atyának az országot, és mikor minden ellenfelét a lábai alá vetette. Ezt a nézetet fogadják el olyan igemagyarázók, mint Alford, Godet, Hodge, Bachmann, Findley, Roberston és Plummer, valamint Edwards.[429]

d. Másik igevers, melyre a premillennisták hivatkoznak, az 1Thessz4:16: „Mert maga az Úr riadóval, arkangyal szózatával és isteni harsonával leszáll az égből: és feltámadnak először a kik meghaltak volt a Krisztusban". Ebből ők arra következtetnek, hogy azok, akik nem Krisztusban haltak meg, egy későbbi időpontban fognak feltámadni. Azonban tökéletesen világos, hogy nem ez az antitézis az, amire az apostol gondolt. A következő kijelentés nem az, hogy „azután azok a halottak, támadnak fel, akik nincsenek Krisztusban", hanem „Azután mi, a kik élünk, a kik megmaradunk, elragadtatunk azokkal együtt a felhőkön az Úr elébe a

[427] V. ö, még Waldegrave, *New Testament Millennialism*, 575. és azt követő oldalak
[428] *The Lord's Return*, 230. oldal
[429] Az egész dolog további elemzése véget v. ö. Salmond, *Christian Doctrine of Immortality,* 414 és azt követő oldalak, Milligan, *The Resurrection of the Dead*, 64. és azt követő oldalak, Vos, *Pauline Eschatology*, 241. és azt követő oldalak.

levegőbe; és ekképen mindenkor az Úrral leszünk". Ezt Biederwolf őszintén elismeri.[430] Mind ebben az igeversben ,mind az előzőben Pál csak a hívők feltámadásáról beszél, a gonoszoké egyáltalában nincsen a látókörében.

e. A legfontosabb igeszakasz, melyre a premillennisták utalnak a Jel20:4-6: „… és éltek és uralkodtak a Krisztussal ezer esztendeig. A többi halottak pedig meg nem elevenedének, mígnem betelik az ezer esztendő. Ez az első feltámadás". Itt az 5. és a 6. vers említi az első feltámadást, s ez, mondják, sejteti, hogy lesz egy második is. Ám az a feltételezés, hogy itt a szerző a testi feltámadásról beszél, rendkívül kétséges. A 4-6. versekben szereplő helyszín nyilvánvalóan nem a földön, hanem a mennyben van. A próféta nem feltámadt testekről, vagy személyekről beszél, hanem lelkekről, akik „éltek" és „uralkodtak". S az ő életüket és uralkodásukat Krisztussal nevezi „az első feltámadásnak". Dr. Vos azt javasolja, hogy az „*Ez* (hangsúlyos) az első feltámadás" szavak lehetnek akár még „ugyanazon kifejezés realisztikusabb (millennista) értelmezésének hangsúlyozott elvetése is".[431] A kifejezés minden valószínűség szerint a szentek lelkeinek a Krisztussal együtt megélt dicsőséges életbe való belépésére vonatozik. A kettős feltámadás elképzelésének hiánya joggal indíthat minket arra, hogy vonakodjunk elismerni a meglétét ebben a homályos igeszakaszban, mely olyan könyvből származik, ami tele van jelképekkel. Bárhol, ahol a Biblia az igazak és a gonoszok feltámadását együttesen említi, Dán12:2, Jn5:28-29, Csel24:15, a legcsekélyebb utalást se tartalmazza arra nézve, hogy a kettő ezer évvel lesz elválasztva egymástól. Másrészt viszont tanítja, hogy a feltámadás az utolsó napon következik be, s azonnal követi majd az utolsó ítélet, Mt25:31-32, Jn5:27-29, 6:39-0,44,54, 11:24, Jel20:11-15.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Vajon az Apostoli Hitvallás a test, vagy a hústest feltámadásáról beszél? Miképpen adhatunk számot az egyikről a másikra való váltásról? Kell-e minden premillennistának az igazak újabb feltámadását feltételezni azok mellett, amelyek a *parousia* és a reveláció idején következnek majd be? Miképpen alakítják át a premillennisták még a Dán12:2-t is a kettős feltámadást támogató érvvé? Hogyan találnak rá érvet a Fil3:11-ben? Mi a modern liberálisok alapvető állítása a testi feltámadással szemben? Mit ért alatta Pál, mikor a test feltámadásáról, mint *soma pneumatikon*-ról beszél az 1Kor15:44-ben?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 755-758. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Consummatione Saeculi*, 262-279. oldal, Vos, *Geref. Dogm. V. Eschatologie*, 14-22. oldal, ugyanő, *The Pauline Eschatology*, 136-225. oldal, Hodge. *Syst. Theol*. III. kötet 837-844. oldal, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 829-841. oldal, Shedd, *Dogm. Theol.* 641-658. oldal, Valentine, *Chr. Theol.* II. kötet 414-420. oldal, Dahle, *Life After Death*, 358-368. és 398-418. oldal, Hovey, *Eschatology,* 23-78. oldal, Macintosh, *Immortality and the Future*, 164-179. oldal, Snowden, *The Coming of the Lord*, 172-191. oldal, Salmond, *The Chr. Doct. of Immortality*, 262-272. és 437-459. oldal, Kennedy, *St. Paul's Conception of the Last Things*, 222-281. oldal, Klieforth, *Eschatologie*, 248-275. oldal, Brown, *The Chr. Hope*, 89-108. oldal, Milligan, *The Resurrection of the Dead,* 61-77. oldal.

[430] *Millennium Bible*, 472. oldal
[431] ISBE, Art. *Esch. of the N. T.*

IV. Az utolsó ítélet

Krisztus visszatérésének másik fontos kísérője az utolsó ítélet, mely általános természetű lesz. Az Úr pontosan abból a célból jön el ismét, hogy megítélje az élőket és minden egyénnek kiszabja az örökkévaló sorsát.

A. Az utolsó ítélet tantétele a történelemben

Az utolsó ítélet tantétele a keresztyén korszak legkorábbi napjaitól kezdve kapcsolódott a halottak feltámadásának tantételéhez. Az általános vélekedés szerint a halottak azért támadnak majd fel, hogy megítéltessenek a testben tett cselekedeteik alapján. Ennek az ítéletnek a bizonyosságát komoly figyelmeztetésként hangsúlyozták ki. Ez a tantétel már az Apostoli Hitvallásban is szerepelt: „Onnan lészen eljövendő ítélni eleveneket és holtakat". Az uralkodó nézet szerint ez az ítélet együtt jár majd a világ megsemmisítésével. Egészében véve a korai egyházatyák nem spekuláltak sokat a végítélet természetével kapcsolatosan, bár Tertullianus ez alól kivételt képez. Ágoston megpróbálta a Szentírás néhány átvitt értelmű, a végítéletre vonatkozó kijelentését értelmezni. A középkorban a skolasztikusok nagyobb részletességgel tárgyalták a dolgot. Ők is hittek abban, hogy a halottak feltámadását azonnal követi majd az utolsó ítélet, s hogy ez jelzi majd az idő végét az ember számára. Ez egyetemes lesz abban az értelemben, hogy az összes racionális teremtmény megjelenik majd benne, s hogy általános kijelentést ad majd mindenki cselekedeteiről, legyenek azok jók, vagy gonoszok. Krisztus lesz a Bíró, de mások is csatlakoznak majd Hozzá az ítéletben: bár nem bírókként a szó szoros értelmében. Itt figyelmen kívül hagyunk egyes részleteket. A reformátorok általánosságban osztották ezt a véleményt, s keveset, vagy egyáltalán semmit nem adtak hozzá az uralkodó nézethez. Ugyanezzel a nézettel találkozunk az összes protestáns hitvallásban, melyek konkrétan kijelentik, hogy lesz egy ítéletnap a világ végén, de nem bocsátkoznak részletekbe. Ez volt az egyházak hivatalos nézete egészen mostanáig. Ez nem azt jelenti, hogy más nézetek nem jutottak kifejeződésre. Kant a kategorikus imperatívuszból következtetett a legfelsőbb rendű Bíró létezésére, aki minden rosszat kijavít majd egy jövőbeni életben. Schelling a híres „A világ története a világ megítélése" kijelentésében az ítéletet nyilvánvalóan jelenleg játszódó, immanens folyamatnak tekintette. Egyesek nem voltak hajlandók elismerni a világegyetem erkölcsi alkatát, nem hittek abban, hogy a történelem valamiféle erkölcsi végkifejlet felé halad, így tagadták a jövőbeni ítéletet is. Ennek az elképzelésnek a filozófiai értelmezése Von Hartmanntól származik. A modern liberális teológiában annak arra helyezett hangsúlyával egyetemben, hogy Isten immanens a történelem összes folyamatában, létezik egy erőteljes, arra irányuló tendencia, hogy az ítéletet elsősorban, ha ugyan nem kizárólagosan a jelenben zajló immanens folyamatnak tekintsék. Beckwith mondja: „Abban, ahogyan Ő (Isten) az emberrel foglalkozik, nincsen bizonytalanságban tartás, nem tartja vissza az Ő lényének egyetlen attribútumát sem. Az ítélet tehát nem valóságosabban jövőbeli, mint amennyire jelenkori, Amennyiben Isten a szerzője, akkor annyira állandó és örökké tartó, mint az ember életében folytatott tevékenysége. Elhalasztani az ítéletet egy jövőbeni nyilvános órára az igazság helytelen értelmezése, mintha az szunnyadó, vagy visszatartott volna, teljes függőségben a külső feltételektől. Éppen ellenkezőleg, az igazság szféráját először nem kívül, hanem belül kell keresni, a belső életben, a tudat világában"[432] A diszpenzációnalisták teljes szívvel hisznek a jövőbeni ítéletben, de ítéletekről beszélnek, többes számban. Szerintük lesz egy ítélet a *parousia* idején, egy másik Krisztus megjelenésekor, majd még egy a világ végén.

[432] *Realities of Christian Theology*, 362. és azt követő oldalak

B. Az utolsó ítélet természete

Az utolsó ítéletet, melyről a Biblia beszél, tekinthetjük lelki, láthatatlan és végtelen folyamatnak, ami azonos Isten gondviselésével a történelemben. Ez nem azonos annak a ténynek a tagadásával, hogy létezik Isten gondviselő ítélkezése az egyének és a nemzetek viszontagságaiban, jóllehet ezeket nem mindig lehet így felfogni. A Biblia világosan tanítja, hogy Isten még a mostani életben is büntetéssel sújtja a gonoszt és áldásokkal jutalmazza a jót, s hogy ezek a büntetések és jutalmak egyes esetekben pozitívak, más esetekben azonban úgy jelennek meg, mint természetes, gondviselésszerű eredményei az elkövetett gonoszságnak, vagy a megtett jónak, 5Móz9:5, Zsolt9:17, 37:28, 59:14, Péld11:5, 14:11, Ézs32:16-17, Jsir5:7. Az emberi tudat is bizonyságot tesz erről a tényről. Az is kiviláglik azonban a Szentírásból, hogy Istennek a jelenben bekövetkező ítéletei nem véglegesek. A gonoszság néha folytatódik a jogos büntetés nélkül, s a jó nem mindig nyeri el a jutalmát a megígért áldások formájában ebben az életben. Malakiás korában a gonoszok vették a bártorságot, hogy megkérdezzék: „Hol van az ítéletnek Istene?”, Mal2:17. Ez a panasz hallatszott azokban a napokban: „Hiábavaló az Isten szolgálata, és mi haszna, hogy megtartjuk törvényeit, és hogy alázatosan járunk a Seregeknek Ura előtt? Sőt inkább magunk hirdetjük boldogoknak a kevélyeket; hiszen gyarapodtak, noha gonoszságot űznek, és megszabadulnak, noha kisértik az Istent!”, Mal3:14-15. Jób és barátai a jó szenvedésének problémájával küzdöttek, s ugyanígy volt Aszáf is a 73. zsoltárban. A Biblia arra tanít minket, hogy nézzünk előre az utolsó ítéletre, mint Isten döntő válaszára minden erre vonatkozó kérdésben, mint minden ezzel kapcsolatos probléma megoldására, s mint a jelen minden nyilvánvaló ellentmondásának eltörlésére, Mt25:31-46, Jn5:27-29, Csel24:25[433], Rm2:5-11, Zsid9:27, 10:27, 2Pt3:7, Jel20:11-15. Ezek az igeszakaszok nem egy folyamatra, hanem egy nagyon határozott eseményre utalnak az idők végén. Ezt más történelmi események is jelképezik, vagy kísérik, például Jézus Krisztus eljövetele, a halottak feltámadása, vagy az ég és a föld megújítása.

C. Téves nézetek az ítéletről

1. AZ ÍTÉLET TISZTÁN METAFORIKUS. Schleiermacher és sok már német tanító szerint az utolsó ítélet bibliai leírásai annak a ténynek a jelképes jelzéseiként értelmezendők, hogy a világ és az Egyház végül majd szétválaszttatik. Ez a magyarázat szolgál arra, hogy eltüntesse az ember végső állapotára vonatkozó nyilvános döntés törvényszéki ítéletét. Ez olyan magyarázat, mely bizonyosan nem juttatja érvényre a Biblia erőteljes leírásait a jövőbeni ítéletről, *mint formális, nyilvános és végső döntésről*.

2. AZ ÍTÉLET KIZÁRÓLAGOSAN IMMANENS. Schelling kijelentése, miszerint „a világ története a világ megítélése”, kétségtelenül tartalmazza az igazság elemét. Amint már utaltunk rá az előzőekben, léteznek Isten büntető igazságának megnyilvánulásai a nemzetek, vagy az egyének életében. A jutalmak és a büntetések lehetnek pozitív jellegűek, vagy lehetnek a megtett jó, vagy gonosz természetes következményei. Ám mikor sok liberális tanító azt állítja, hogy az isteni ítélkezés teljességgel immanens és teljességgel a világ erkölcsi rendje által meghatározott, akkor ők természetesen nem képesek érvényre juttatni a Szentírás ábrázolásait. Az ítélettel, mint „öntevékenységgel” kapcsolatos nézetük Istent felesleges Istenné teszi, aki csak áttekinti és jóváhagyja a jutalmak és büntetések elosztását. Ez teljes mértékben megsemmisíti az ítéletnek, mint külsődleges és látható eseménynek az elképzelését, ami a jövő egyik meghatározott időpillanatában zajlik le. Sőt, nem képes kielégíteni az emberi szívnek a tökéletes igazságosság utáni vágyakozását sem. A történelmi ítéletek mindig csak

[433] Az eredetiben Csel25:24 szerepel, ám ez valószínűleg elgépelés – *a ford.*

részlegesek és az emberek számára néha csak az igazság paródiájának tűnnek. Mindig is voltak és mindig is lesznek Jób és Aszáf összezavarodottságának példái.

3. AZ ÍTÉLET NEM EGYSZERI ESEMÉNY. Napjaink premillennistái három különböző ítéletről beszélnek. Megkülönböztetik: (a) A feltámadt és a még élő szentek ítéletét a *parousia*, vagy az Úr eljövetele idején, melynek célja a szentek nyilvános igazolása, megjutalmazván mindegyiket a cselekedetei alapján és mindegyiküket a megfelelő helyre helyezvén az eljövendő ezeréves királyságban. (b) Ítélet Krisztus megjelenésekor (az Úr napján), mindjárt a nagy nyomorúság után, melyben az uralkodó nézet szerint a pogány nemzetek *nemzetekként* fognak megítéltetni annak alapján, hogy miképpen viselkedtek Izrael evangelizált maradékával (az Úr legkisebb testvéreivel). Eme nemzetek belépése az ezeréves királyságba ennek kimenetelétől függ. Ezt az ítéletet említi a Mt25:31-46. Ezt az előző ítélettől hét év választja el. (c) A gonosz halottak megítélése a nagy fehér trón előtt, melyet a Jel20:11-15 ír le. A halottak a cselekedeteik szerint ítéltetnek meg, s ezek határozzák meg a rájuk kiszabott büntetés mértékét. Ez az ítélet több mint ezer évvel az előző után következik. Meg kell azonban jegyezni, hogy a Biblia a jövőbeni ítéletről mindig egyszeri eseményként beszél. Azt tanítja nekünk, hogy nézzünk előre, nem az ítélet napjaira, hanem a *napjára*, Jn5:28-29, Csel17:31, 2Pt3:7, amit „ama napnak" is nevez, Mt7:22, 2Tim4:8, valamint „a haragnak és az Isten igaz ítélete kijelentésének napjának" is, Rm2:5. A premillennisták érzik ennek az érvnek a súlyát, mert azzal válaszolnak, hogy ez lehet egy ezer évből álló nap. Sőt, léteznek igehelyek a Szentírásban, melyekből teljesen világos, hogy az igazak és a gonoszok együtt jelennek meg a végső szétválasztásra, Mt7:22-23, 25:31-46, Rm2:5-7, Jel11:18, 20:11-15. Továbbá azt is meg kell jegyezni, hogy a *gonoszok* ítélete a *parousia*, valamint a megjelenés idejével egybeesőként van ábrázolva, 2Thessz1:7-10, 2Pt3:4-7. S végül azt is észben kell tartani, hogy Isten nem *nemzetekként* ítéli meg a nemzeteket, mikor az örökkévaló dolgok a tét, hanem egyénekként; s hogy az igazak és a gonoszok szétválasztása nem lehetséges a világ vége előtt. Nehéz elképzelni, hogyan adhatna valaki elfogadható és következetes magyarázatot a Mt25:31-46-ra, anélkül a feltevés nélkül, hogy az itt említett ítélet egyetemes, minden embert érintő ítélet, akik nem nemzetekként, hanem egyénekként ítéltetnek meg. Még Meyer és Alford is, akik szintén premillennisták, ezt tartják az egyetlen tartható álláspontnak.

4. AZ UTOLSÓ ÍTÉLET SZÜKSÉGTELEN. Egyesek teljesen feleslegesnek tartják az utolsó ítéletet, mert minden ember sorsa a halála pillanatában dől el. Ha az illető Jézusban alszik el, üdvözül, ha a bűneiben hal meg, végleg elveszett. Mivel a dolog így el van rendezve, nincs szükség további jogi vizsgálódásokra, következésképpen az efféle utolsó ítélet meglehetősen haszontalan. Ám a jövőbeni ítélet bizonyossága nem függ a szükségességéről alkotott elképzelésünktől. Isten világosan tanítja az Igéjében, hogy lesz utolsó ítélet, s ez le is rendezi az ügyet mindazok számára, akik elfogadják a Bibliát a hit végső mércéjeként. Sőt, az alapfeltevés, melyből kiindulva ezt az állítást megfogalmazták, miszerint az utolsó ítélet az ember jövőbeni állapotának meghatározására szolgál, teljességgel hibás. Ez inkább azt a célt fogja szolgálni, hogy az összes racionális teremtmény előtt kinyilatkoztassa Isten dicsőségét egy formális, törvényszéki cselekedetben, amely egyrészt az Ő szentségét és igazságosságát, másrészt az Ő kegyelmét és könyörületét emeli ki. Sőt azt is észben kell tartani, hogy az utolsó napon elhangzó ítélet több vonatkozásban is különbözni fog az egyes egyének halálakor érvénybe lépő ítélettől. Ez nem titkos, hanem nyilvános lesz; nemcsak a lélekre fog vonatkozni, hanem a testre is; nemcsak egyetlen emberre vonatkozik majd, hanem mindenkire.

D. A Bíró és segédei

Természetesen az utolsó ítélet, mint Isten minden *opera ad extra*-ja, a hármas Isten munkája, a Szentírás azonban főleg Krisztusnak tulajdonítja. Krisztus az Ő közbenjárói minőségében lesz a jövőbeni Bíró, Mt25:31-32, Jn5:27, Csel10:42, 17:31, Fil2:10, 2Tim4:1.

Olyan igehelyek, mint például a Mt28:18, Jn5:27, Fil2:9-10 teljesen nyilvánvalóvá teszik, hogy az ítélkezés megtiszteltetése Krisztusnak, mint Közbenjárónak az Ő engesztelő munkája jutalmaként és felmagasztaltatása részeként adatott meg. Ez tekinthető az Ő királysága egyik végső megtiszteltetésének. Krisztus bírói minőségében is a legmesszebbmenőkig védi az Ő népét: befejezi a megváltásukat, nyilvánosan megigazítja őket és eltörli a bűn legutolsó következményeit is. Olyan igehelyekből, mint például a Mt13:41-42, 24:31, 25:31 arra következtethetünk, hogy az angyalok segítségére lesznek ebben a nagy munkában. Bizonyos értelemben a szentek is kétségkívül együtt ülnek le és ítélkeznek Krisztussal, Zsolt149:5-9, 1Kor6:2-3, Jel20:4. Nehéz megmondani, hogy mit foglal majd ez magában. Úgy értelmezték, hogy a szentek a világot fogják megítélni a hitük által, pontosan ahogyan a niniveiek kárhoztatják majd Jézus korának hitetlen városait; vagy egyszerűen csak egyetértenek majd Jézus ítéletével. Pál állítása az 1Kor6:2-3ban azonban ennél többet látszik követelni, mert az egyik előbb említett értelmezés sem látszik azt bizonyítani, hogy a korinthusbeliek képesek lettek volna megítélni az Egyházban felmerülő dolgokat. Jóllehet a szentektől nem lehet elvárni, hogy ismerjenek mindenkit, akik megjelennek az ítéletre, s kiszabják rájuk a büntetéseket, azonban mégis lesz valamiféle ténylegesen aktív részük Krisztus ítélkezésében, jóllehet lehetetlenség pontosan megmondani, hogy mi is lesz ez.

E. A megítélt csoportok

A Szentírás világos utalásokat tartalmaz arra nézve, hogy legalább két csoport lesz megítélve. Teljesen világos, hogy a bukott angyalok megállnak majd Isten ítélőszéke előtt, Mt8:29, 1Kor6:3, 2Pt2:4, Júd6. A Sátán és démonjai az ítéletnapon elnyerik végső kárhozatukat. Az is teljesen világos, hogy az emberi faj minden egyes egyedének meg kell majd jelennie az ítélőszék előtt, Préd12:16, Zsolt50:4-6, Mt12:36-37, 25:32, Rm14:10, 2Kor5:10, Jel20:12. Ezek az igehelyek természetesen nem hagynak helyet a pelágiánusok és az őket követők ama nézetének, hogy az utolsó ítélet csak azokra korlátozódik majd, akik élvezték az evangélium kiváltságait. S nem támogatja a szektások ama elképzelését sem, hogy az igazak nem jelennek majd meg az ítéleten. Mikor Jézus azt mondta a Jn5:24-ben, hogy „Bizony, bizony mondom néktek, hogy a ki az én beszédemet hallja és hisz annak, a ki engem elbocsátott, örök élete van; és nem megy a kárhozatra, hanem általment a halálból az életre”, ebben a szövegösszefüggésben világosan azt érti alatta, hogy a hívő nem kerül kárhoztató ítéletre. Néha azonban azt vetik ennek ellene, hogy a hívők bűnei, melyek megbocsáttattak, természetesen nem lesznek akkor nyilvánosságra hozva: a Szentírás azonban arra vezet minket, hogy azt várjuk, hogy igenis lesznek, bár természetesen, mint megbocsátott bűnök. Az emberek megítéltetnek majd „minden hivalkodó beszédért”, Mt12:36, valamint „minden titkukért”, Rm2:16, 1Kor4:5, s semmi jele sincs annak, hogy ez csak a gonoszokra fog korlátozódni. Sőt tökéletesen nyilvánvaló például a Mt13:30,40-43, 25:14:23,34-40,46 igehelyekből, hogy az igazak meg fognak jelenni Krisztus ítélőszéke előtt. Nehezebb meghatározni, hogy vajon a jó angyalok alanyai lesznek-e az utolsó ítéletnek a szó bármely értelmében. Dr. Bavinck hajlott arra a következtetésre az 1Kor6:3 alapján, hogy igen ám ez a szakasz nem bizonyítja a dolgot. Lehetne, ha az *aggelous* szót megelőzné a névelő, de nem ez a helyzet. Egyszerűen ezt olvassuk: „Nem tudjátok-é, hogy angyalokat fogunk ítélni?” A dologhoz kötődő bizonytalanság miatt jobb csendben maradni. Annál is inkább, mert az angyalok világosan csak mint Krisztus szolgái vannak ábrázolva az ítélkezés munkájának vonatkozásában, Mt13:30,41, 25:31, 2Thessz1:7-8.

F. Az ítélet ideje

Jóllehet a jövőbeni ítélet idejét abszolút módon nem lehet meghatározni, viszonylagosan, azaz egyéb eszkatológiai eseményekhez viszonyítva megállapítható. Világosan a jelenvaló világ végén lesz, mert olyan ítélet lesz, amely minden ember egész életére vonatkozik majd, Mt13:40-43, 2Pt3:7. Sőt, egyidejű lesz Jézus Krisztus eljövetelével (a *parousia*-val), Mt25:19-46, 2Thessz1:7-10, 2Pt3:9-10, s azonnal követi majd a halottak feltámadását, Dán12:2, Jn5:28-29, Jel20:12-13. A kérdés, miszerint közvetlenül megelőzi, vagy egyidejű lesz, esetleg követi majd a menny és a föld megújítását, nem dönthető el végleg a Szentírás alapján. A Jel20:11-ből úgy tűnik, hogy a világegyetem átalakulása az ítélet kezdetén következik be, a 2Pt3:7 szerint a kettő egybeesik, s a Jel21:1 alapján az ég és a föld megújítása az ítéletet követi majd. Így csak általánosan beszélhetünk ezekről, mint együtt zajló eseményekről. Ugyanúgy lehetetlenség megállapítani az ítélet pontos hosszúságát. A Szentírás „az ítélet napjáról" beszél, Mt11:22, 12:36, „arról a napról", Mt7:22, 2Thessz1:10, 2Tim1:12, és „a harag napjáról", Rm2:5, Jel11:8. Nem kell ezekből és a hasonló igeszakaszokból arra következtetnünk, hogy ez pontosan 24 órás nap lesz, mivel a „nap" szó határozatlanabb értelemben is használatos a Szentírásban. Másrészt azonban egyes premillennisták értelmezése, miszerint ez az egész ezeréves időszak, nem tekinthető valószínűnek. Mikor a „nap" egy időszak jelölésére vonatkozik, ez olyan időszak, mely egészében valamiféle speciális jellemzőkkel bír, melyeket rendszerint az utána következő birtokos szerkezet jelez. Így „az aggodalom napja" olyan időszak, melyet teljes egészében az aggodalom jellemez, s „az üdvösség napja" az az időszak, mely teljes egészében Isten kegyének, vagy kegyelmének kiemelkedő bemutatása jellemez. S természetesen nem mondható, hogy a premillennisták ezeréves időszaka, mely ítélettel kezdődik és végződik, teljes egészében az ítélet időszaka. Ez inkább az öröm, az igazságosság és a béke időszaka. Kiemelkedő jellemzői természetesen nem az ítélkezés jellemzői.

G. Az ítélet mércéje

A mérce, mellyel a szentek és a bűnösök megítéltetnek, nyilvánvalóan Isten kijelentett akarata lesz. Ez nem ugyanaz mindenki számára. Egyesek kiváltságosabbak voltak másoknál, ami természetesen növeli felelősségüket, Mt11:21-24, Rm2:12-16. Ez nem jelenti azt, hogy az üdvösség különböző feltételei állnak majd fenn a különböző embercsoportok számára. Mert mindazok számára, akik az ítéletre megjelennek, a mennybe való belépés, illetve az onnan való kizárás attól függ majd, hogy magukra öltötték-e Jézus Krisztus igazságosságát. Lesznek azonban különbségek mind a mennyei áldásokban, mind a pokolbeli gyötrelmekben. S ezek a különbségek annak alapján kerülnek meghatározásra, hogy ki mit cselekedett a testben, Mt11:22,24, Lk12:47-48, 20:47, Dán12:3, 2Kor9:6. A pogányok a természet törvényei alapján ítéltetnek meg, ami a szívükbe van vésve, az ószövetségi Izraeliták az ószövetségi kijelentésnek és csak annak az alapján, s azok, a természet törvénye és az ószövetségi kijelentés mellett az evangélium világosságát is élvezték, annak a nagyobb fénynek az alapján lesznek megítélve, amit kaptak. Isten minden embernek megadja majd, ami jár neki.

H. Az ítélet különböző részei

Itt az alábbiakat különböztetjük meg:

1. A COGNITIO CAUSAE. Isten megállapítja a tényállást az ember egész múltbeli életének vonatkozásában, beleértve még a gondolatokat és a szív titkos indulatait is. Ez van a Szentírásban jelképesen a könyvek felnyitásával ábrázolva, Dán7:10, Jel20:12. Malakiás korának kegyesei egy emlékkönyvről beszéltek, mely az Isten előtt íratik, Mal3:16. Ez egy

jelképes leírás, mely hozzáadódik kiegészítésképpen az ítélet elképzeléséhez. A bírónak rendszerint rendelkezésére áll a törvénykönyv, valamint a feljegyzések azokról, akik megjelennek előtte. Minden valószínűség szerint a jelkép ebben az esetben egyszerűen Isten mindentudására utal. Egyesek úgy beszélnek Isten Igéjéről, mint törvénykönyvről, és az emlékkönyvről, mint a predesztináció könyvéről, Isten saját feljegyzéseiről. Azonban nagyon kétséges, hogy kell-e részleteznünk ezen a módon.

2. A SENTENTIAE PROMULGATIO. Megtörténik majd az ítélet kihirdetése. Az ítélet napja a harag, valamint Isten igazságos ítélete kijelentésének napja, Rm2:5. Mindennek ki kell derülnie a legfelsőbb Bíró előtt, 2Kor5:10. A jogérzet megkívánja ezt. Az egyes személyekre kimondott ítélet nem lesz titok, nemcsak az illető fogja ismerni, hanem nyilvánosan kihirdettetik, így legalábbis azok, akiket a legcsekélyebb mértékben is érint, tudni fogják. Azaz, Isten igazságossága és kegyelme teljes ragyogásukban tűnnek majd fel.

3. A SENTENTIAE EXECUTIO. Az igazak ítélete örökkévaló áldottságot eredményez, míg a gonoszoké örökkévaló nyomorúságot. A Bíró két csoportra osztja majd az emberiséget, amiképpen a pásztor szétválasztja a juhokat és a kecskéket, Mt25:32, és azt követő versek. Annak fényében, ami a végső állapotukról elhangzik majd a következő fejezetben, itt már semmi többet sem kell hozzátennünk.

V. A végső állapot

Az utolsó ítélet határozza meg azok végső állapotát, akik megjelennek majd a bíró ítélőszéke előtt, és vezet el természetes módon ahhoz. Végső állapotuk vagy az örökkévaló nyomorúság, vagy az örökkévaló áldottság lesz.

A. A gonoszok végső állapota

1. A HELY AHOVÁ A GONOSZOK KÜLDETNEK. Napjaink teológiájában létezik egy nyilvánvaló tendencia az örök büntetés elképzelésének kitörlésére. Az annihilációnisták, akik még mindig képviselve vannak az olyan szektákban, mint az adventisták, vagy a millenniális dawnisták, illetve a feltételes halhatatlanság szószólói tagadják a gonoszok folytatólagos létezését, így szükségtelenné teszik az örök büntetés helyszínét. A modern liberális teológiában a „pokol" szót általában ama tisztán szubjektív állapot jelképes leírásának tartják, melyben az ember már a Földön is találhatja magát, s amely állandósulhat a jövőben. Ezek az értelmezések azonban természetesen nem juttatják érvényre a Szentírás adatait. Ésszerűen nem lehet kételkedni abban a tényben, hogy a Szentírás tanítja a gonoszok folytatólagos létezését, Mt24:5, 25:30,46, Lk16:19-31. Sőt, a „pokol" témájával kapcsolatosan a Biblia természetesen kezdettől fogva helyre utaló kifejezéseket használ. A gyötrelmek helyét *gehenna*-nak nevezi, mely név a héber *ge* szóból (föld, vagy völgy), valamint a *hinnom*, vagy *beney hinnom* (Hinnom, vagy a Hinnom fiai) szavakból származik. Ez a név eredetileg egy Jeruzsálemtől délnyugatra húzódó völgyre vonatkozott. Ez volt az a hely, ahol a bűnös bálványimádók feláldozták gyermekeiket a Moloknak, átvivén őket a tűzön. Ezért tisztátalannak tekintették, és később „a *tófet* (köpés) völgyének" nevezték, végtelenül megvetett területként. Állandóan tüzek égtek benne Jeruzsálem szemetének elégetésére. Ennek eredményeképpen az örök gyötrelem jelképévé vált. A Mt18:9 beszél a *ten geennan tou puros*-ról, a gyehenna tüzéről, s ezt az erőteljes kifejezést szinonimaként használja a *to pur to aionion*, az örök tűz mellett, mely az előző versben szerepel. A Biblia beszél még „a tüzes kemencéről"? Mt13:42, valamint „a tűznek taváról", Jel20:14-15, mely ellentéte „a kristályhoz hasonló üvegtengernek", Jel4:6. A „tömlöc", 1Pt3:19, „a mélység", Lk8:31, és „a tartarosz", 2Pt2:4 szintén használatosak. Abból a tényből kiindulva, hogy minden, az előzőekben említett kifejezés helyek leírására használatos, arra következtethetünk, hogy a pokol egy hely. Sőt, általában helyre vonatkozó kifejezések használatosak vele kapcsolatban. A Szentírás beszél a mennyből kizártakról, akik „kívül vannak", s „a pokolra vettettek". A Lk16:19-31-ben szerelő leírás természetesen teljességgel helyre vonatkozó.

2. AZ ÁLLAPOT, MELYBEN FOLYTATJÁK LÉTEZÉSÜKET. Lehetetlenség pontosan meghatározni, hogy mi alkotja majd a gonoszok örök büntetését, ezért az a kötelességünk, hogy nagyon megfontoltan beszéljünk róla. Pozitívan mondható, hogy magában foglalja majd (a) Isten jóindulatának teljes hiányát; (b) az élet végtelen zűrzavarát a bűn teljes eluralkodása eredményeképpen; (c) a pozitív fájdalmakat testben és lélekben; és (d) az olyan szubjektív büntetéseket, mint a lelkiismeret kínjait, a lelki gyötrelmeket, a kétségbeesést, a sírást, és a fogcsikorgatást, Mt8:12, 13:50, Mk9:43-44,47-48, Lk16:23,28, Jel14:10, 21:8. Nyilvánvaló, hogy lesznek különbségek a gonoszok büntetéseiben. Ez következik olyan igehelyekből, mint a Mt11:22,24, Lk12:47-48, 20:17. Büntetésük arányos lesz majd az általuk kapott világossággal szemben elkövetett bűneikkel. Mindenesetre valamennyiük számára örökkévaló büntetés lesz. Ezt világosan kijelenti a Szentírás, Mt18:8, 2Thessz1:9, Jel14:11, 20:10. Egyesek tagadják, hogy ott szó szerint vett tűz lesz, mivel az nem érintené a Sátánt és démonjait. De honnan tudhatnánk ezt? A mi testünk természetesen titokzatos módon munkálkodik a mi lelkünkön. Lesz bizonyos pozitív, a testünknek megfelelő büntetés.

Kétségtelenül igaz azonban, hogy a mennyre és a pokolra vonatkozó nyelvezet nagy részét jelképesnek kell értenünk.

3. A BÜNTETÉSÜK HOSSZÚSÁGA. A jövőbeni büntetés örökkévaló mivoltának kérdése speciálisabb megfontolásra érdemes, mivel gyakran tagadják. Mondják, hogy a Szentírásban használatos „örökkévaló" és „örök" szavak egyszerűen „kort", vagy „korszakot", illetve egy hosszú időszakot jelentenek. Nos, kétségtelen, hogy egyes igeszakaszokban ily módon használatosak, ez azonban nem bizonyítja, hogy mindig ebben a korlátozott értelemben szerepelnek. Bárhol, ahol ily módon használatosak, átvitt értelemben szerepelnek, s átvitt értelmű használatuk általában egészen nyilvánvaló a szövegösszefüggésből. Sőt, pozitív okok vannak arra, hogy azt gondoljuk, ezeknek a szavaknak nem ez a korlátozott értelmük szerepel az általunk idézett igehelyeken. (a) A Mt25:46-ban ugyanaz a szó írja le mind a szentek örökkévaló boldogságát, mind a gonoszok örökkévaló büntetését. Ha, úgymond, az utóbbi nem ér véget soha akkor az előbbi sem, de mégis sokan, akik kételkednek az örök büntetésben, nem kételkednek az örök boldogságban. (b) Más kifejezések is használatosak, melyek nem tehetők félre az előbb említett megfontolások miatt. A pokol tüze „olthatatlan tűznek" neveztetik, Mk9:43, s azt olvassuk a gonoszokról, hogy „férgük meg nem hal", Mk9:48. Sőt, a szakadék, amely a jövőben elválasztja majd a szenteket és a bűnösöket állandónak és átjárhatatlannak mondatik, Lk16:26.

B. Az igazak végső állapota

1. AZ ÚJ TEREMTÉS. A hívők végső állapotát megelőzi majd a jelenlegi világ elmúlása és az új teremtés megjelenése. A Mt19:28 „újjászületésről", a Csel3:21 „mindenek újjáteremtéséről" beszél. A Zsid12:27-ben ezt olvassuk: „Az a "még egyszer" pedig jelenti az állhatatlan dolgoknak mint teremtményeknek megváltozását, hogy a rendíthetetlen dolgok maradjanak meg". Péter mondja: „ De új eget és új földet várunk az ő ígérete szerint, a melyekben igazság lakozik", 2Pt3:13, v. ö. 12. vers, és János látomásban látta ezt az új teremtést, Jel21:1. Csak miután ez az új teremtés megtörtént, akkor ereszkedik le az új Jeruzsálem a mennyből, hogy az Isten sátora az emberekkel legyen, s az igazak belépjenek örök boldogságukba. Gyakran felmerül a kérdés, hogy ez vajon teljességgel új teremtés lesz, vagy a jelenlegi teremtés megújítása. A lutheránus teológusok erőteljesen az előző mellett szállnak síkra, hivatkozván a 2Pt3:7-13-ra, a Jel20:11-re és a 21:1-re, a református teológusok viszont az utóbbi elképzelést részesítik előnyben, és ehhez találnak támogatást a Zsolt102:26-27-ben (Zsid1:10-12) és a Zsid12:26-28-ban.

2. AZ IGAZAK ÖRÖKKÉVALÓ TARTÓZKODÁSI HELYE. Sokan fogják fel a mennyet is szubjektív állapotnak, amit az ember már a jelenben is élvezhet, és ami az igazságosság útján természetes módon állandósulhat a jövőben. Itt is el kell azonban mondani, hogy a Szentírás a mennyet szintén helyként ábrázolja. Krisztus *felvitetett* a mennybe, ami csak azt jelentheti, hogy átment egyik helyről a másikra. Úgy van leírva, mint az Atya háza, melyben sok lakóhely van, Jn14:2, s ez a leírás aligha illik egy állapotra. Sőt, a hívőkről azt olvassuk, hogy benne vannak, míg a hitetlenekről azt, hogy kívül, Mt22:12-13, 25:10-12. A Szentírás okot ad rá nekünk, hogy higgyük, a hívők nemcsak a mennyet, de az egész új teremtést örökölni fogják, Mt5:5, Jel21:1-3.

3. JUTALMUK TERMÉSZETE. Az igazak jutalma úgy van leírva, mint az örök élet, azaz nem pusztán egy vég nélküli élet, hanem az élet annak minden teljességében, a jelen mindennemű tökéletlensége és zűrzavara nélkül, Mt25:46, Rm2:7. Ennek az életnek a teljességét az Istennel való közösségben élvezik, ami valóban az örök élet lényegét képezi, Jel21:3. Szemtől szemben fogják látni Istent Jézus Krisztusban, teljes megelégedettséget találnak Benne, örvendeznek majd Neki, s dicsőíteni fogják Őt. Ugyanakkor nem kell a menny örömeit kizárólag lelkieknek elképzelnünk. Lesz valami a testnek megfelelő is. Lesz felismerés

és szociális érintkezés emelt szinten. Az is nyilvánvaló a Szentírásból, hogy lesznek fokozatok a mennyei boldogságban, Dán12:3, 2Kor9:6. Jócselekedeteink szabják meg a mértékét kegyelmes jutalmunknak, jóllehet nem érdemlik azt ki. Mindazonáltal azonban minden egyén öröme tökéletes és teljes lesz.

TOVÁBBI TANULMÁNYOZÁSRA AJÁNLOTT KÉRDÉSEK: Az emberiség erkölcsi érzéke miért követeli meg a jövőbeni ítéletet? A Szentírás az utolsó ítélet milyen történelmi előjeleire utal? Hol zajlik majd az utolsó ítélet? Milyen bátorítást kapnak a hívők abban a tényben, hogy Krisztus lesz a Bíró? Vajon nem igazolja a kifejezés a Jn5:24-ben, miszerint aki hisz a Fiúban, „nem megy a kárhozatra", azt, hogy a hívők nem lesznek megítélve? Milyen tettek jönnek számításba az utolsó ítéletben a Szentírás szerint? Ha minden hívő örökli az örökéletet, akkor jutalmukat milyen értelemben határozzák meg a tetteik? Szolgálja-e az ítélet azt a célt, hogy Istent jobban megismertesse az emberekkel? Milyen célokat szolgál? Elvesznek-e végleg az emberek csak Krisztus tudatos elutasításának bűne okából?

IRODALOM: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV. kötet 777-815. oldal, Kuyper, *Dict. Dogm. De Consummatione Saeculi*, 280-327. oldal, Vos, *Geref. Dogm. V. Eschatologie*, 32-50. oldal, Hodge. *Syst. Theol*. III. kötet 844-880. oldal, Shedd, *Dogm. Theol.* 641-658. oldal, ugyanő, *Doctrine of the Endless Punishment*, Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* 842-862. oldal, Litton, *Introd. to Dogm. Theol.* 505-514. oldal, Beckwith, *Realities of Chr. Theol.* 361-382. oldal, Drummond, *Studies in Chr. Doct.* 505-514. oldal, Macintosh, *Theol. as an Empirical Science,* 205-215. oldal, Dahle, *Life After Death*, 418-455. oldal, Macintosh, *Immortality and the Future*, 180-194. oldal, King, *Future Retribution*, Hovey, *Biblical Eschatology,* 145-175. oldal, Von Huegel, *Eternal Life*, Alger, *History of the Doctrine of the Future Life*, 394-449. 508-549. és 567-724. oldal, Schilder, *Wat is de Hemel*, Vos, *The Pauline Eschatology*, 261-316. oldal, Klieforth, *Eschatologie*, 275-351. oldal.