



Bevezetés a wesleyánus teológiába

William M. Greathouse
H. Ray Dunning

William M. Greathouse

H. Ray Dunning

Bevezetés a wesleyánus teológiába

Átdolgozott és bővített kiadás

Názáreti Egyház Alapítvány

2009

A könyv eredeti címe:

An Introduction to Wesleyan Theology

By William M. Greathouse and H. Ray Dunning

Copyright © 1989

Published by Beacon Hill Press of Kansas City

A division of Nazarene Publishing House

Kansas City, Missouri 64109 USA

Ez a kiadás a Nazarene Publishing House engedélyével történt

Minden jog fenntartva

Fordította:

Hargitai Róbert

Lektorálta:

Szuhánszky T. Gábor

Copyright © (1989) by William M. Greathouse and H. Ray Dunning

© Názáreti Egyház Alapítvány, Budapest, 2009

Hungarian translation © Hargitai Róbert, 2006

A bibliai idézeteket, ahol másként nem jelöltük, az 1975. évi újfordítású Biblia javított kiadásából vettük át. (Magyarországi Református

Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1997)

Kiadja a Názáreti Egyház Alapítvány

Felelős kiadó: Gusztin Imre

Nyomdai munkák: Nyomdaipari Szolgáltató Kkt., Debrecen

Felelős vezető: Balázs Jánosné

ISBN: 978 963 88215 2 2

Előszó

E könyv tartalma a fejlődés több szakaszán ment keresztül. Az első szakaszt az a keresztyén tanítást bemutató cikksorozat jelentette, amely az *Enduring Word* (Maradandó Ige) c. vasárnapi iskolai tananyag 1977-es évfolyamának szeptember-október-novemberi kiadásában jelent meg. A cikksorozatot Dr. Greathouse írta. Később ezeket a rövid összegzéseket részletesebben kidolgozva elkészítettem e könyv első kiadását, amely a munka befejezése után a *Bevezetés a wesleyánus teológiába* címet kapta.

Amikor fölvetődött a második kiadás lehetősége, jónak láttuk megváltoztatni az anyag egy részének súlypontjait, hogy pontosabban tükrözze a címet. Az első kiadásban gyakran hivatkoztunk egy konkrét wesleyánus felekezet hitvallásának kijelentéseire, ami kissé korlátozta a könyv használhatóságát. Annak érdekében, hogy az anyagot nagyobb közönség használhassa, elhatároztuk, hogy változtatunk a hangsúlyon, lehetővé téve, hogy wesleyánusok bármilyen felekezethez tartozzanak is (sőt a felekezethez nem tartozók is) tanulmányozhassák tágabb teológiai hagyományuk alapjait. Ezenkívül minden fejezet végén röviden felsoroltuk a megfelelő forrásokat azok számára, akik esetleg tankönyvként használják az anyagot.

John Wesley volt az emberi eszköze annak a XVIII. századi nagy angol nyelvterületen végbement lelki ébredésnek, amelyet általában az evangéliumi ébredés néven ismernek. A keresztyén lelkiesség terén kifejtett munkásságával létrehozta a keresztyén hit sajátos értelmezését, amely követők ezreit vonzotta, és folytatta a közkeletűen Jacobus Arminius nevéhez kapcsolt mozgalmat (arminianizmus), és magában foglalja a római katolikus gondolkodás, a keleti katolikus hagyomány és a klasszikus protestantizmus legjobb és leginkább biblikus meglátásait.

A wesleyánus teológia tehát nem egy szűk látókörű teológiai irányzat, hanem azon hitelvek elkötelezett híve, amelyeket a keresztyénség korának első évszázadaiban létrejött ökumenikus hitvallásokban fogalmaztak meg. Párbeszédet folytat továbbá a történelmi keresztyén hit főbb ágaival, és nem ragaszkodik egyetlen olyan nézethez sem, amelynek nincs szilárd bibliai alapja. Elsősorban az üdvösségre helyezi a hangsúlyt, valamint azokra a hitelvekre, amelyek „szükségesek az üdvösséghez”, vagyis amelyek lehetővé teszik a tágan értelmezett üdvösséget. Ez azt jelenti, hogy a wesleyánus gondolkodás nem csupán elméleti kérdésekkel foglalkozik.

Ebben a könyvben azonban nem kizárólag John Wesleynek mint történelmi személynek a teológiáját tanulmányozzuk. Inkább az a célunk, hogy az alapvető wesleyánus meggyőződést és törekvéseket – ahol ez helyes és szükséges – időszerűbben fogalmazzuk meg, mint ahogy a XVIII. századi evangélista tette. Ezért a bibliai kutatások friss fejleményeire, teológiai művekre és filozófiai megfontolásokra is támaszkodunk. A teológia állandó feladata, hogy minden új nemzedék számára megfogalmazza a keresztyén hit jelentését.

Reméljük, hogy a wesleyánus hagyomány különféle ágainak képviselői hasznosnak találják majd ezt a könyvet, és segít megérteniük, hogy korunkban melyek hitük sajátosan hangsúlyos részei.

H. Ray Dunning

A kinyilatkoztatás és a Biblia

A *kinyilatkoztatás*, mint teológiai szakkifejezés, Isten azon tetteire utal, mellyel megismerteti önmagát az emberrel. Az ember a saját keresése révén nem fedezheti föl Istent. Ezért szükséges, hogy Isten ismertté tegye magát, hogy az emberek megismerhessék őt. A keresztyén hit alapvető meggyőződése, hogy az isteni önfeltárás (önkinyilatkoztatás) a názáreti Jézus személyében és művében történt meg. Tudjuk, hogy a zsidók kaptak előzetes kinyilatkoztatásokat epifániák, teofániák, a törvény és a próféták révén, de mindezek Jézus megjelenését készítették elő, és benne érik el tetőpontjukat és beteljesülésüket (Zsid 1,1-3).¹

A világvallások közül egyedül a bibliai hit vallja, hogy Isten történelmi események, különösen a Krisztus-esemény révén tette ismertté magát. Ezért a keresztyénség elsősorban nem egy gondolati, vagyis filozófiai rendszer, hanem egy olyan történelmi esemény iránti elkötelezettség, amely Isten, a történelem és az emberi lét jelentésének kulcsát adja meg. Ez az oka annak, hogy az egyéb vallások változatlanok maradnának, ha kapcsolatuk megszakadna az alapítójukkal, de a keresztyén hit esetében a názáreti Jézustól való elválasztás annak megsemmisüléséhez vezetne.

Ennek a meggondolásnak két fontos következménye van. *Először*, mint minden történelmi esemény, a keresztyénség által kinyilatkoztatásnak tartott esemény is csak szenttanúk által közelíthető meg. Mindenkinek a szenttanúk beszámolóira kell hagyatkoznia, ha meg akarja ismerni ezeket az eseményeket. Ezenfelül a történelmi eseményeket értelmezni kell ahhoz, hogy megismerjük jelentőségüket. Ahhoz az állításhoz tehát, hogy egy történelmi eseményben kinyilatkoztatás történt, szükség van az eseményről szóló beszámolóra és annak értelmezésére. Ennek fényében a mai bibliatudomány úgy tekint a Bibliára, mint „Isten hatalmas tetteinek” könyvére (Zsolt 106,2; 145,4.12; 150,2; vö. 5Móz 11,7; Bír 5,11; 1Sám 12,7; ApCsel 2,22; 3,12-26), melyekhez a Lélektől ihletett értelmezés társul (2Pt 1,16-21).

Ebből a meggondolásból következik, hogy a Szentírás lesz az elsődleges eszköz, amely által elérhetővé válik a kinyilatkoztatás és a vele járó igazságok összessége. Ilyen értelemben a Szentírás is magának a kinyilatkoztatásnak az egyik összetevője.

Másodszor, bár a kinyilatkoztatásnak értelmi tartalma is van, keresztyénnek lenni nem abból áll, hogy hiszünk a keresztyén hitelvek összefüggő igazságaiban. Sokkal inkább a Szentírás az az eszköz, amely által az ember az életét átformáló kapcsolatba kerül Istennel, aki azokban az eseményekben jelentette ki magát, amelyekről a Biblia tanúskodik.

Ez az igazság áll Wesley híres kijelentése mögött:

Egy dolgot akarok tudni: az utat a mennyországba – hogy miképpen köthetek ki biztonságban ama boldog parton. Isten maga ereszkedett le, hogy ezt megtanítsa: éppen e végett szállt alá a mennyekből. Mindezt megírta egy könyvben. Ó, add nekem azt a könyvet! Bármí áron add nekem az Isten könyvét! Megkaptam. Benne megvan a nekem kellő tudás. Legyek *homo unius libri* (egy könyvnek embere)!²

Ez azt jelenti, hogy nem maga a Biblia a hit tárgya. Egyedül Isten lehet az üdvözítő hit tárgya. Ha a Bibliát az imádat tárgyává emelnénk, az bálványimádás (bibliaimádat) lenne.³ A Bibliát annak kell tekintenünk, ami: az isteni önkinyilatkoztatás megörökítésének. Bízunk a Szentírás szavahihetőségében, és üzenetének önmagát hitelesítő jellege miatt hiszünk neki. Ezt nevezik a teológusok a Szentlélek belső bizonyoságtételének (*internum testimonium Spiritus Sancti*).

Jelentős tény, hogy az egyház ökumenikus hitvallásai (Nicea, Efezus, Konstantinápoly, Kalkedon) nem utalnak a Bibliára. Azonban az ott megvallott hitet a Szentírás mértékadó szava teszi érvényessé, noha a kifejezéseket korabeli filozófiai fogalmakból merítik (természet, személy, hiposztázis, uszia, stb.). Ezek a kifejezések rámutatnak a Szentírás megfelelő szerepére az alapvető hittételek között.

Mit jelent az, hogy Bibliánk 66 könyvét nevezzük Szentírásnak? William Barclay szerint a *szent* szó azt jelenti, hogy „különböző (eltérő)”. Egyedül Isten szent a szó abszolút értelmében: Ő egyedi, külön kategóriát alkot, minőségében különbözik minden teremtményétől. A Biblia abban az értelemben szent, hogy minden más könyvtől különbözik, külön kategóriát alkot, egyedi módon jelenti ki a Szentet. A Biblia szentsége azonban nem eredendő, hanem származtatott szentség. Ha egyedül Isten szent a szó abszolút, nem származtatott értelmében, akkor a *szent* melléknév a könyv üzenete alapján helytálló, így ez a szentség attól a Személytől származik, akiről a könyv bizonyosságot tesz.

A Szentírás ihletettsége

A bibliai szóhasználatban a „szó (Ige)” és a „tett” szavak Istenre vonatkoztatva szinonimák. A Szentírás Isten Szavaként lényegében „üdvörténet”, teljesen megbízható beszámoló Isten megmentő tetteiről, melyek Jézus Krisztusban teljeseznek be. Próféták és apostolok hívtak el és kaptak egyedi ihletést, hogy följegyezzék és értelmezzék Isten értünk véghezvitt megváltó tetteit. A Biblia tekintélyét erre az alapra kell helyezni.

Az Újszövetségben két igeszakasz utal az ószövetségi írások „ihletett” jellegére, és ma joggal vonatkoztathatjuk őket az újszövetségi iratokra is: „A teljes Írás Istentől ihletett, és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre; hogy tökéletes legyen az Isten embere, minden jó cselekedetre felkészített” (2Tim 3,16-17). „Mindenekelőtt tudnotok kell, hogy az Írás egyetlen próféciája sem ered önkényes magyarázataból, mert sohasem ember akaratóból származott a prófécia, hanem a Szentlélektől indítatva szólaltak meg az Istentől küldött emberek” (2Pt 1,20-21).

A wesleyánusok általában a *teljes* szóval utalnak a Szentírás ihletettségére. Az angolban a „plenary” (plenáris) szót használják, ami azt jelenti, hogy teljes, mint például egy törvényhozó testület plenáris ülése, melyen az összes tag jelen van. Néha arra utal ez a szó, hogy a Szentlélek ihletése a *teljes* ószövetségi és újszövetségi kánonra kiterjed. Ez magában foglalja azt a meggyőződést, hogy ugyanaz a Lélek, aki leszállt a Biblia szerzőire, vezette a zsidó egyházat, amikor azt a 39 könyvet választották ki hiteles iratoknak, melyek a mi Ószövetségünket alkotják, és ő vezette a keresztyén egyházat is, amikor az Szentírásaként ismerte el Újszövetségünk 27 könyvét.

A wesleyánusok többféleképpen értelmezik azt a módszert, amellyel a Lélek a Szentírást ihlette. Maga a Biblia nem sokat árul el erről, csupán leszögezi, hogy a Szentírás ihletett (szó szerint „Istentől kilehelt” – *qeo,pneustoj* [2Tim 3,16]), tehát nem személyes vagy egyéni törekvések hatására írták (ld. 2Pt 1,21). Ez meghagyja a keresztyén tudós szabadságát, hogy feltárjon minden olyan lehetőséget, amely egyetlen idevágó ténynek sem mond ellent. Csak annyi a kötelessége, hogy munkájában *alávesse* magát a Szentírás tekintélyének.

Úgy tűnik, a wesleyánus tudósok többsége ma azon az állásponton van, hogy a Szentírás ihletettsége és tekintélye kiterjed az üdvösséghez szükséges igazságokra, de nem feltétlenül terjed ki a tudományos, történelmi és egyéb nem teológiai kérdésekre.⁴ Aki ennél messzebbre megy, az többet állít annál, ami igazolható. A Biblia nem tudományos mű vagy világi történelemkönyv, hanem Isten

könyve – vagyis ellentmondást nem tűrő kijelentései teológiai jellegűek.

A Biblia ihletettséget nem hasonlíthatjuk a többi nagy irodalmi alkotás ihletettségehez. Nem az emberi lángelme terméke, hanem az isteni kezdeményezésé. „Isten szólt hozzánk” a Bibliában, feltárva előttünk szívét és céljait. A Szentlélek által úgy ösztönözte, vezette és irányította a Biblia emberi szerzőit és szerkesztőit, hogy írásaik az Ő saját írott Szavává (Igéjévé) váltak számunkra.

A Szentírás jelentőségét és szerepét három olyan kijelentés elemzése révén ragadhatjuk meg, amelyek mindegyike szükséges a Biblia teljes körű megértéséhez: (1) A Szentírás *maga* az Isten írott Igéje; (2) *tartalmazza* Isten Élő Igéjét; és (3) Isten Személyes Igéjévé *válik* azoknak, akiknek van hitük.

A Szentírás az írott Ige

Mit jelent Isten Igéjének nevezni a Bibliát? Hogyan mondhatunk ilyesmit? Természetesen nem állíthatjuk, hogy a Biblia egésze Isten szavait tartalmazza. Vannak benne templomi följegyzések, emberi imádságok, prófétai kijelentések, sőt az ördögtől származó szavak is; és ezek a példák csupán felületesen érzékeltetik az írások szinte végtelen választékát. Hogyan értelmezzük a Bibliát illetően az „Isten Igéje” megjelölést?

Fontos különbséget tennünk Isten igéje (kisbetűvel) és Isten Igéje (nagybetűvel) között. Az utóbbi az előbbiben nyer kifejezést, Isten önkijelentésének eszközévé téve az előbbit. Döntő jelentőségű, hogy legyen egy objektív viszonyítási pont. E nélkül nagyon könnyen összetéveszthetnénk Isten Igéjét a szubjektív érzéseinkkel. Azonban a Szentírás szavai olyan alappontot jelentenek, amelynek segítségével folyamatosan ellenőrizhetjük az Isten Igéjének meghallására vonatkozó állításaink hitelességét.

Az ember pontosan megértheti a Szentírás szavait anélkül, hogy valaha is meghallaná Isten igéjét. Ebben az értelemben a kettő sosem tekinthető azonosnak. Mindazonáltal az Isten Igéje a kimondott szavakon keresztül hallható meg, és komoly veszély nélkül nem választható el tőlük. Máskülönb, amint W. T. Purkiser szellemesen megjegyezte, „a belső világosság a külső sötétséghez vezető legbiztosabb út”. Mivel a Biblia alapvető szerepe, hogy közvetítse Isten önkinyilatkoztatását az emberiséghez, jogosan nevezhető „Isten Igéjének”.

A Szentírás tartalmazza Isten Igéjét

Nem ismerjük fel a Biblia jelentőségét, amíg föl nem ismerjük végső célját: hirdetni Krisztust mint Megváltót és Urat. Luther Márton olyan bölcsőnek nevezte a Szentírást, amelyben megtalálható Krisztus. Ha akarjuk, teljesen leköthet minket a bölcsőben lévő széna és szalma, s közben egészen összezavarodhatunk és eltévedhetünk. De ha engedjük, hogy a Könyv olvasása és tanulmányozása közben a Lélek vezessen minket, akkor Krisztusra fog irányulni a tekintetünk!

Ha elfelejtjük, hogy Krisztus a Szentírás Királya (*Christus regnum scriptura*), és hogy a Biblia mögött rejlő isteni szándék az ő kinyilatkoztatása, akkor az Élő Igét fölcserélhetjük az írott Igével. Ez azt jelenti, hogy az írott Igét a fent említett téves helyre erőltetjük. H. Orton Wiley a protestáns skolasztikára utalva így figyelmeztette olvasóit: „Ismeretük lelki helyett formális jellegűvé vált... Több figyelmet szenteltek a hitvallásoknak, mint Krisztusnak... A Biblia misztikus kapcsolata a Személyes Igével megszakadt és a Biblia bizonyos értelemben bitorlóvá, trónkövetelővé vált.”⁵

A Biblia tehát *tartalmazza* az Élő Igét, Krisztust. „Ti azért kutatjátok az Írásokat, mert azt

gondoljátok, hogy azokban van az örök életetek – mondta Jézus a farizeusoknak, és hozzátette –: pedig azok rólam tesznek bizonysgot” (Jn 5,39). Feltámadása után megdorgálta két tanítványát: „»Ó, ti balgák! Milyen rest a szívetek arra, hogy mindazt elhiggyétek, amit megmondtak a próféták! Hát nem ezt kellett-e elszenvednie a Krisztusnak, és így megdicsőülnie?« És Mózesről meg valamennyi prófétáról kezdve elmagyarázta nekik mindazt, ami az Írásokban róla szolt” (Lk 24,25-27). Csak akkor olvassuk helyesen a Szentírást – beleértve az Ószövetséget is, melyről Jézus beszélt –, ha megtaláljuk bennük a Krisztusról szóló üdvözítő bizonysgtételt (vö. 1Pt 1,10-12).

A Szentírás Isten Személyes Igéjévé válhat

A hívők közösségében Isten *felhasználja* a Szentírást, mint önmaga és akarata kijelentésének választott eszközét, hogy megérthessük, kik vagyunk és mi a hivatásunk Isten népének tagjaként, s útmutatást kaphassunk arra vonatkozóan, hogy miként kell élnünk, cselekednünk és Istent tisztelnünk. A Biblia Isten általi felhasználása azonban csak a Lélek megvilágító tevékenysége révén válik hatásossá.

Ezért a Biblia olvasásakor a kis Sámuel hozzáállását kell elsajátítanunk, akinek Éli a következő választ adta a szájába: „Szólj, Uram, mert hallja a te szolgád!” (1Sám 3,9). Csendben és fogékonyan kell megállnunk a Szentírás előtt, lelkesen befogadva mindazt, amit lapjain a Lélek mondani akar nekünk.

Meg kell tanulnunk a Szentírásban *figyelemmel kísérni* Isten Igéjét. Amikor olvasás közben így figyelünk Istenre, a Szentírás Isten személyes ígéréteinek, feddésének, tanácsának, vigasztalásának szavává *válik*, illetve azzá, amire Isten szerint éppen szükségünk van. Olvasás közben imádkozzunk, és imádkozás közben olvassunk – ez a Szentíráshoz való helyes hozzáállás. Hirtelen új jelentés lobbant lánggra egy ismerős igeverset, amint a Lélek megvilágítja szívünkben.

Személyes Bibliánk az évek során igen szent jelentést nyer, mivel oldalain leírjuk dicséretünket és hálánkat, amikor Isten a megvilágosodás pillanatában szól hozzánk. Följegyezzük az ígéretek, amelyeket Isten adott és teljesített. Milyen drágává válik Isten Könyve annak, aki megtanulta meghallani benne az Úr beszédének hangját! „Nem csak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, amely Isten szájából származik” (Mt 4,4).

– A Könyvet, a Könyvet, hozd ide a Könyvet! – mondta a haldokló Sir Walter Scott a szolgájának.

– Milyen könyvet, uram? – kérdezte a szolgál.

Scott válaszát minden hívő megérti:

– Csak egy Könyv van, az Isten Könyve!

A Biblia felhasználása a teológiában

A fenti megállapítások mellett a Biblia a teológiának is nyersanyagot nyújt. Amint megjegyeztük, a Szentírásnak az az elsődleges szerepe, hogy tanúsítsa Isten megmentő művét, melyet Krisztusban vitt véghez, hogy őhöz vigyen minket, és tudomásunkra hozza ennek az életre szóló találkozásnak a következményeit. A meggyőződés is fontos része a vallásnak, de az egzisztenciális dimenzióhoz képest másodlagos jelentőségű.

A Biblia mint a tanok forrása nem sok teológiai állítást tartalmaz, bár akad benne ilyen is.⁶ Azonban minden igeszakaszt teológiai értelmezés hat át. Ennek földerítése az exegéta feladata; a teológus dolga, hogy ezeket a meglátásokat az egyház hitét és gyakorlatát irányító tantételekbe

foglalja.

Az egyház teológusai a keresztyénség korának kezdete óta dolgoznak ezen a feladaton. Munkájuk eredménye jelenti a keresztyén gondolkodás történetét. Minden korszak megkísérelte a korának megfelelő nyelven kifejezni a bibliai igazságot, hogy a Szentírásban található forrásokat a magán sajátos problémáira alkalmazza. Ma is ez a teológus feladata, aki ennek megvalósítása során nemcsak a Szentírásból mint mérvadó forrásból merít útmutatást, hanem elődeinek munkásságából is, bár következtetéseiket mindig a Szentírás fényében értékeli. Egyszóval a Szentírás igazsága az ítélőszék, amely előtt minden hitelvi kijelentést meg kell ítélni. A jelen bevezető tanulmány szerzői ezt a módszert kívánták alkalmazni néhány wesleyánus módon értelmezett alapvető keresztyén hitelvizsgálatakor. Szándékuk szerint *alávetették* magukat az Élő és az írott Ige tekintélyének.

További ajánlott olvasmányok

Branson, Robert D.: *God's Word in Man's Language*.

Bruce, F. F.: *The Books and the Parchments*.

Earle, Ralph: „Revelation and Inspiration”, *A Contemporary Wesleyan Theology* 1:287-326.

McCown, Wayne és Massey, James E. (szerk.): *God's Word for Today, a Wesleyan Theological Perspectives* 2. köt.

Marshall, I. Howard: *Biblical Inspiration*.

Richardson, Alan: *The Bible in the Age of Science*.

1 Az epifánia és a teofánia mint a kinyilatkoztatás jelenségei közti különbséget illetően lásd Claus Westermann: *Az Ószövetség teológiájának vázlatja* (Budapest, 1993, A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványai) 21-24. o.

2 John Wesley: *Prédikációk I.* (Budapest, 2001, Názáreti Egyház Alapítvány), 12. o.

3 Lásd H. Orton Wiley: *Christian Theology* (Keresztyén teológia), 1-3. kötet (Kansas City, 1940-43, Nazarene Publishing House) 1:36-37.

4 Larry Shelton: „John Wesley's Approach to Scripture in Historical Perspective” (John Wesley Szentírás értelmezése a történelem távlatában), *Wesleyan Theological Journal*, 16. évf., 1. szám (1981 tavasza), 23-50. o.; W. T. Purkiser és mások: *Exploring Our Christian Faith* (Keresztyén hitünk kifejtése), (Kansas City, 1978, Beacon Hill Press of Kansas City) átdolgozott kiadás, 65-66. o.

5 *Christian Theology* 1:142.

6 W. T. Purkiser és mások: *God, Man, and Salvation: A Biblical Theology* (Isten, ember és üdvösség – Bibliai teológia) (Kansas City, 1977, Beacon Hill Press of Kansas City), 18-19. o.

I. RÉSZ

A három-egy Isten

1. fejezet

Isten

Nem minden vallás követőinek kell hinniük Istenben. A keresztyén hit esetében azonban ez alapvető jelentőségű. Ha nincs Isten, a keresztyén vallás minden eleme összeomlik, csupán különös képzelgésnek bizonyul. Ezért már az elején elkötelezzük magunkat azon erős meggyőződésünk mellett, hogy *van Isten*.

Isten léte

Honnan tudjuk, hogy van Isten? Helyesen fogalmazva ez nem teológiai kérdés, mivel a teológia Isten létének elfogadott tényéből indul ki, anélkül hogy megpróbálná bizonyítani azt. Maga a Biblia nem tartalmaz olyan kifejezett utalást, amelyet úgy értelmezhetnénk, hogy alátámasztja az isteni Lény valóságos létezését. Az 1Móz 1,1 híven tükrözi ezzel kapcsolatban a bibliai szemléletmódot: „Kezdetben teremtette Isten...”. A Zsolt 14,1 (amely a Zsolt 53,2-ben megismétlődik) mintha arra célozna, hogy lehetséges tagadni Isten létét. De az újabb fordítások egy része, valamint a közvetlen szövegösszefüggés arra utal, hogy itt inkább egyfajta gyakorlati ateizmusról van szó: „Azt gondolja magában a hitetlen bolond, hogy nincs Isten!” Az erkölcstelen ember viselkedése Isten gyakorlati tagadását tükrözi; vagyis az illető úgy él, mintha nem volna Isten.

Isten létezésének kérdését inkább a vallásfilozófia kutatói vizsgálják, mivel ez a tudományág a kritikus gondolkodás ítélőszéke előtt teszi próbára a hit megfogalmazását.

Ebben az összefüggésben azonban kétségtelen, hogy az Istenbe vetett hit nem ellentétes a józan ésszel, amint azt a vallásfilozófia története mutatja. A Szókratész előtti korszakban a legkorábbi görög filozófusok megpróbálták fölfedezni a végső vilápanyagot, vagyis az alapvető alkotórész(ek)e)t, mely(ek)ből minden készült. Először egyetlen elemre, a vízre (Thalész) vagy a tűzre (Hérakleitosz) gondoltak, később több elem – például föld, levegő, tűz és víz (Empedoklész) –, illetve végtelen sok elem (Anaxagorasz) gondolata merült fel. Anaxagorasz azonban a további elmélkedés során eljutott az észnek (nousz) mint az értelmes irányítás és fejlődés elvének a bevezetéséig. Elődei sokat küszködtek a változás elvének keresésével, de nem találtak kielégítő megoldást a problémára. Amikor Anaxagorasz az isteni Ésszel próbálta megmagyarázni a rejtélyt, megalkotta az első filozófiai istenfogalmat. Erre vonatkozóan használta Arisztotelész a *deus ex machina* (a gépen kívüli Isten) elnevezést. Így az ő esete is tükrözi, hogy a filozófusok újra meg újra hajlamosak Istennek nevezni a legmagasabb rendű fogalmat, melynek használatához a világot magyarázó elméleteik révén eljutottak.

Végül Platón és Arisztotelész gondolataiban merült föl Istennek mint a világegyetem Lelkének és elsődleges mozgatójának ötlete. Platón *Timaios* c. művében kimondta Isten létezését (akit Demiurgosznak nevezett). Egyfajta isteni építész ez, akinek az általunk tapasztalható világ jelenlegi formája köszönhető. Ez a hagyományosan kozmológiai istenérvnek mondott gondolat korai változata.

Arisztotelész is kimondta Isten létezését (akit Mozdulatlan Mozgatónak nevezett) mint a világban tapasztalható változásra magyarázatot adó metafizikai elvet. Arisztotelész rendszerében Isten mozgatja a világot, anélkül hogy ő maga megmozdulna vagy megváltozna. Egy ilyen Isten messze van a cselekvő és szerető Isten bibliai képétől, de érzékelteti, hogy a józan ész hogyan mutathat rá egy Végső Valóságra.

A modern filozófia David Hume és Immanuel Kant munkássága óta szkeptikusan tekint Isten létezésének „bizonyíthatóságára”. Érvelésük szerint az emberi ész képtelen úgy kezelni Istent, mint az általunk tapasztalható tárgyakat – például az asztalt és széket. A keresztyén teológusok általában egyetértenek ezekkel a következtetésekkel, s míg a néhány emberöltővel ezelőtti teológia könyvek egy filozófiai istenérveket felsoroltató résszel kezdődnek, addig a teológia mai hozzáértő megközelítések nem használják föl ezeket az úgynevezett klasszikus érveket mint a teológiai gondolkodás alapját. Mindazonáltal Kant kimondta Isten létezését mint a „gyakorlati ész” kiindulópontját. Igaz ugyan, hogy az emberi ész nem ellentétes a hittel, de nem is idézheti elő kényszerítő erejű bizonyítékokkal a hitet.

Pál apostol felismerte ezt, mert az 1Kor 1,21-ben azt írta: „Mivel tehát a világ a saját bölcsessége útján nem ismerte meg Istent” (Károli). Sem a filozófusok, sem mi nem azért ismerjük Istent, mert létezését bebizonyította az értelem. Azért ismerjük őt, mert úgy döntött, hogy kijelenti magát nekünk. Ez az önkijelentés először szubkognitív szinten történik meg oly módon, hogy általában tudatában vagyunk a véges létünkben rejlő végtelen dimenzióknak. Éppen ez a tény, „a természetfeletti tudata” (Rudolf Otto) jelenti a vallás egyetemes jelenségének forrását. Az emberi tapasztalatnak erre az összetevőjére mutat rá Pál az Areopágoszon mondott beszédében (ApCsel 17). „Athéni férfiak, minden tekintetben nagyon vallásos embereknek látlak titeket, mert amikor bejártam és megtekintettem szentélyeiteket, találtam olyan oltárt is, amelyre ez volt felírva: AZ ISMERETLEN ISTENNEK. Akit tehát ti ismeretlenül tiszteltek, én azt hirdetem nektek. Az Isten, aki teremtette a világot és mindazt, ami benne van...” (22-24. v.).

Ezt az istentudatot, mint az Örök Jelenlét tudatát, a teológusok *általános kijelentésnek* nevezik. Ezt az általános kijelentést még azok a filozófusok is tanúsítják, akik az értelmi tevékenységük termékének mondják Istent, hiszen őrre vonatkozó „ismeretüknek” az az alapja, hogy Isten feltárja magát kutató értelmük előtt. Mindez azt jelenti, hogy önkinyilatkoztatás nélkül nincs istenismeret. A wesleyánusok a „megelőző kegyelem” működésének tulajdonítják ezt az egyetemes istenismeretet.

Az általános kijelentés azonban nem elegendő, ezért a zsidó--keresztyén hit leszögezi, hogy Isten túlment ezen, eljutva ahhoz, amit általában *különös kijelentésnek* szokás nevezni. A kijelentésnek ez a formája bibliai nézőpontból a történelemben valósul meg, vagyis történelmi események által, melyeket a Szentírás Isten „hatalmas tetteinek” nevez.⁷ Bár Isten úgy döntött, hogy az Ószövetségben följegyzett számos eseményben megmutatja magát, a keresztyén hit szerint Isten végső, döntő önkijelentése a Krisztus--eseményben valósult meg (Zsid 1,1-3). A filozófia reagálhat az egyetemes emberi tapasztalatban jelen levő istentudatra, de csak Isten önkijelentésében ismerhetjük meg igazán Isten lényét és természetét. Amint korábban megállapítottuk, ez a teljes és végleges isteni önkijelentés Jézus Krisztusban következett be.

Ugyanakkor ez a kinyilatkoztatás ma Isten népén keresztül érhető el. A kinyilatkoztatás évezredekkel ezelőtt kezdődött, amikor az Úr elhívta Ábrahámot, szövetséget kötött vele, majd neki tett ígéretét beteljesítve létrehívta Izráel népét. E népén keresztül Isten elküldte Fiát, akiben újraértelmezte Izráelt mint Krisztus Testét, amely mindazokból áll, akik hisznek – zsidókból és

pogányokból egyaránt (Ef 2,11-22; 1Pt 2,9-10). Azért tudjuk, kicsoda Isten, mert népe (mind a régi, mind az új Izráel) bizonyosságot tett róla az évszázadok során. Mivel az egyház eljuttatta hozzánk az evangéliumot, hittünk Krisztusban, és befogadtuk őt a Lélek által – s így ismerjük Istent.

Isten természete

Sokan úgy érzik, hogy Isten természetének kérdése fontosabb, mint létezésének kérdése. A legtöbben hisznek valamiféle Istenben, de keresztyén szempontból életbevágó megérteni, milyen ez az Isten, hiszen ez határozza meg istentiszteletünket és életünket.

Amint az imént megjegyeztük, a filozófusok Istene inkább egyfajta elméleti fogalom, magyarázó elv, elképzelés. Ezzel szemben a Biblia Istene, a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja személyes Lélek, aki szeret minket, és személyesen részt vesz az életünkben. Azonban mindkét leírás ugyanarra az Istenre vonatkozik.

Isten természetét eleinte nevének kinyilatkoztatása fejezte ki, mivel a bibliai időkben gyakran vélték úgy, hogy az ember neve leírja a természetét. Ezért fontos az a kérdés, melyet az isteni „Birkózó” tett föl Jákóbnak: „Mi a neved?” (1Móz 32,28). Amikor Jákób a nevét kimondva megvallotta, hogy csaló és szélhámos, olyan helyzetbe került, hogy megváltozhatott a jelleme (és a neve): „Nem Jákób lesz ezután a neved, hanem Izráel, mert küzdöttél Istennel és emberekkel, és győztél” (29. v.).

Isten Él-Saddáj (a mindenható Isten) néven mutatkozott be Ábrahámnak: „Amikor Abrám kilencvenkilenc éves volt, megjelent Abrámnak az Úr, és ezt mondta neki: Én vagyok a mindenható Isten. Járj énelöttem, és légy feddhetetlen!” (1Móz 17,1). A „légy feddhetetlen” (vagy más fordításban „tökéletes”) felhívást a felhívó jellemének feltárása előzte meg. Ez meggyőzhette Abrámot arról, hogy rendelkezésére áll az isteni erő, amely képessé teszi őt a cél elérésére. A mindenható Isten a teremtés egész erejét Ábrahám erkölcsi fejlődésének szolgálatába állította.

Istennek a zsidó hitben meghatározó szerepet játszó neve azonban később jelent meg, amikor Isten szólt Mózeshez az égő csipkebokornál, és kijelentette neki a JHVH nevet: „Ez az én nevem mindörökre, és így szólítsatok meg engem nemzedékről nemzedékre!” (2Móz 3,15). Ez egy rejtélyes név, melynek pontos jelentését a tudósok vitatják. Fordítható így: „Vagyok, aki vagyok” (14. v.), vagy ami feltehetően pontosabb: „Leszek, aki leszek”. Mindenesetre az Ószövetség kutatói általában egyetértenek abban, hogy ez a név nem statikus létre vagy változatlanúságra utal. Aki így értelmezi – amint azt sokan tették –, az görög istenképet erőltet rá a zsidó szemlélet helyett. A kinyilatkoztatás (történelmi események révén megvalósuló) bibliai módjával összhangban azt jelentheti ez a név: „Annak ismertek meg, akinek mutatom magam a tevékenységem révén.” JHVH olyan Isten, aki cselekszik, aki részt vesz a történelemben. Itt válik a legerősebbé a filozófusok istene és a Biblia Istene közti ellentét. Ezt szem előtt tartva utalnak az Úrra a bibliai írók a legjellemzőbben „az élő Isten” kifejezéssel.

A legrégebbi héber iratokban Isten nevét egyszerűen JHVH-nak írták (erre utal a *tetragramma* szakkifejezés). A szót Jahvénak ejtették. Idővel a szent nevet oly nagy tisztelet övezte, hogy nem volt szabad kiejteni. Ezért egy „Úr” jelentésű másik szót írtak a JHVH fölé, az „Adonáj”, hogy az olvasó ezt ejtse ki a szent név helyett. A középkorban, amikor a tudósok újból vizsgálni kezdték az ókori kéziratokat, egy rejtéllyel találták szembe magukat: mindig Adonáj állt a JHVH fölött. Úgy oldották meg a problémát, hogy a JHVH mássalhangzóit összefésülték az Adonáj magánhangzóival.⁸ E zavar következtében jött létre a Jahováj vagy Jehova keverékszó. Ma már azonban tudjuk, hogy Isten pontos

neve Jahve, melyet Yahweh-nak is írnak (az *Y* és a *J*, valamint a *w* és a *v* betűk fölcserélhetők). Ebből annyit fontos megjegyeznünk, hogy ez a szent név fölfedi Isten természetét: azét az Istenét, aki úgy van jelen népe között, mint aki minden helyzetnek megfelel.

Isten ismerete nem csupán elméleti kérdés, hanem elkötelezettségre is felhívja az embert. A modern tudományban az eszményi megismerés elkülönítést jelent, míg a zsidók számára a megismerés tárgyával való egyesülést jelentette. Ismerni annyit tesz, mint a legszemélyesebb kapcsolatba lépni – ezt tükrözi a „megismer” ige is, amely a bibliai szóhasználatban többek között a férfi és a nő közti nemi egyesülésre utal. Ezenfelül aki a bibliai értelemben ismeri Istent, az ismeri önmagát. Ezért mondhatja Wright és Fuller: „Az ismeret tehát nem Isten örök lényének megismerését jelenti, hanem ránk vonatkozó igényének megismerését... Az ember csak akkor ismer, ha engedelmeskedik, ha engedelmesen cselekszik.”⁹

A Szent

Izráelben olyan felfogás alakult ki Jahvéról, amely az ókori világban meglehetősen szokatlan volt. Az Úr népének tagjai a körülöttük élő népektől eltérően úgy tekintettek az Istenükre, mint az egyetlen Istenre. Kortársaik számára nem volt nagy dolog egy újabb istennel kiegészíteni az amúgy is népes panteont, és ezen senki sem háborodott fel – még a többi isten sem. De Izráelben ez nem így volt, mert Jahve nem engedett meg vetélytársat. Egyébként is minden állítólagos isten csupán utánzat lehetett, mert Jahve az egyetlen Isten. A „szentség” szó erre a jellemzőre utal. Isten egyedi, külön kategóriát alkot; ő a Szent.

A szentség alapvető jelentése arra utal, amit egyesek Isten „istenségének” neveztek. A szó jelentésének gyökere a „különállóság” volt, és ez Jahvéra vonatkoztatva megkülönbözteti őt minden véges és teremtett dologtól. Ez a szó kifejezi transzcendenciáját, és elismeri a kizárólagos hűsége és imádatra vonatkozó igényét. Egy politeista rendszer istenei osztozhatnak a hívők imádatán, mert nem lépnek föl a kizárólagosság igényével. Jahve azonban féltékeny Isten, aki nem osztja meg mással dicsőségét (ld. Józs 24).

Ebben rejlik az ember Édenkertben elkövetett bűnének szörnyűsége. Az ember megpróbált Istenné válni, letagadni a Teremtő és a teremtmény közti alapvető különbséget (ld. Róm 1,18-25). Isten az ISTEN. Hagynunk kell, hogy „Isten Isten legyen”! Isten abszolút mivoltának el nem ismerése *maga* a bűn! Ha elismerjük, hogy ő szuverén Ura létezésünknek, azzal elismerjük szentségét.

Bár a szentség elsődlegesen vagy eredetileg Isten tulajdonsága, az emberre is átvihető, úgyhogy az ember is szentté válhat, de csak másodlagos értelemben. Amint elismerjük Isten ránk vonatkozó igényeit, és önként alávetjük magunkat azoknak, az ő tulajdonává, számára elkülönítetté – szentté – válunk. Ez a lehetőség azonban Isten előzetes megváltó tettén múlik, mivel a bűneset révén a bűn szolgájává válunk, és már nem tudjuk megszabadítani magunkat, hogy átadhassuk magunkat. *Istennek meg kell váltania minket, mielőtt szentté válhatnánk.* Az ókori Izráelt Isten a kivonuláskor véghezvitt hatalmas tétével váltotta meg. Ez lett a szentségre vonatkozó isteni parancs alapja. Ezért kezdődik így a tízparancsolat: „Én, az Úr, vagyok a te Istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. Ne legyen más istened rajtam kívül! (2Móz 20,2-3)

Ez a háttere a következő parancsnak: „Szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenedek, szent vagyok” (3Móz 19,2). Szentnek lenni azt jelenti, hogy teljesen átadjuk magunkat Isten szuverén akaratának, és engedelmeskedünk törvényének. Az Újszövetség szóhasználatával: teljes szívünkben szeretjük Istent,

és szeretjük felebarátunkat, mint magunkat, mert a szeretet jelenti Isten törvényének a lényegét (Mt 22,34-40), ami magában foglalja, hogy megszabadultunk „a bűntől”, a szuverén önrendelkezés bűnétől.

Isten szentsége tehát nem csupán egy tulajdonság a sok közül. Maga Isten formál abszolút igényt az engedelmességünkre és bizalmunkra, és megszentel minket, amint átadjuk magunkat szuverén uralmának.

Az önmagában teljes Isten

Isten szentségének ez az értelmezése ahhoz a logikus következtetéshez vezet, hogy ő a forrása minden létezőnek. „Kezdetben teremtette Isten a mennyet és a földet” (1Móz 1,1). Minden lény létezése őtől függ, aki a létük alapja. Ebből következik, hogy Isten mindentől független, teljesen önálló, és ezért semmire sincs szüksége. Ezt jelenti ki Pál az athéniaknak: „[Isten] nem szorul emberi kéz szolgálatára, mintha hiányt szenvedne valamiből” (ApCsel 17,[24-]25).

Kétségtől ez a mélyebb jelentősége annak, hogy Mózes első könyvében a teremtésről szóló beszámolóban többes számú alakok szerepelnek. Az Előhim név (amely többes számú) a Teremtőre vonatkozik, és többes számban álló névmások utalnak rá. Mózesnek¹⁰ nyilván sejtelve sem volt a Szentháromságról, de megértette Isten „lénye teljességének” és önállóságának teológiai igazságát, és ezt úgy próbálta kifejezni, hogy az Úr „társas természetére” utalt. Később, amikor az őskeresztény egyház Jézus Krisztus személyében tapasztalta Istent, fény derült a Szentháromság igazságára, amely pontosabban kifejezte ezt az önállóságot.

Isten bibliai képének ez a vonása segít jobban megértenünk a teremtést. A teremtés miértjének népszerű magyarázata úgy tekint Istenre, mint aki lényének hiányos voltából adódóan teremt: lélektanilag társra van szüksége a boldogsághoz, ezért teremt egy lényt, akivel betöltheti ezt a szükségletét. Azonban Isten, a Szent, teljes önmagában. Nincs szüksége a világra ahhoz, hogy boldog legyen. Nincs szüksége semmire, amit tehetünk érte. Nincs szüksége az emberre. *Semmire* sincs szüksége.

A teremtés tehát nem Isten hiányának, hanem az ő teljességének a megnyilvánulása. Bőségéből hoz létre mindent. A véges világegyetem az ő végtelen kreativitását fejezi ki. Isten természetének a teremtésben való túláradása egy alapvető igazság, amely a következő igazságban nyilvánul meg a legteljesebben:

Isten szeretet

Az ószövetségi kijelentés lényege Isten szentsége; az újszövetségi kinyilatkoztatás lényege Isten szeretete. Azonban minden azon múlik, mit jelent ez a szeretet mint Isten alapvető természetének megnyilvánulása. Az újszövetségi írók kiszemeltek egy szót, amelyet korábban ritkán használtak, és Isten egyedi jellegű szeretetére vonatkoztatták. Ez a szó az *agapé*, amely a teljességből nyújt valamit – eltérően az *érosztól*, ami szükségéből fakadó szeretetet jelent, valamint a *filiától*, ami a vonzó tárgyat és a kívánatos személyt részesíti szeretetben. Isten szeretete nem a szeretett személy szeretetreméltóságán alapul, hanem a saját természetén. Ez az isteni önátadás.

Isten szeretete abban nyilvánult meg a legmeggyőzőbben, hogy Fiát ajándékkul adta az üdvösségünkért. „Abban nyilvánul meg Isten hozzánk való szeretete, hogy egyszülött Fiát küldte el Isten a világba, hogy éljünk őáltala” (1Jn 4,9). Pál kiemeli ezt az igazságot, amikor háromszor is

elmondja a Róm 5-ben: „Mert amikor még erőtleneke voltunk, a rendelt időben halt meg Krisztus értünk, istentelenekért” (6. v.); „Isten azonban abban mutatta meg rajtunk a szeretetét, hogy Krisztus már akkor meghalt értünk, amikor bűnösök voltunk” (8. v.); „mikor ellenségei voltunk, megbékéltetett minket az Isten önmagával Fia halála által...” (10. v.).

Végző soron a keresztyén hit Istene éppen az az Isten, aki Krisztus személyében találkozik velünk. Nincs más Isten, mint az, aki megmutatta nekünk arcát és szívét a kereszten. H. Orton Wiley egyszer fölöttette a következő kérdést: „Mi történe, ha Isten összes tulajdonsága egyszerre nyilvánulna meg?” Válasz: Krisztus keresztye, ahol „szeretet és hűség találkoznak, igazság és béke csókolgatják egymást” (Zsolt 85,11).¹¹

További ajánlott olvasmányok

John Baillie: *Our Knowledge of God*.

H. H. Farmer: *Toward Belief in God*.

Nels F. S. Ferré: *The Christian Understanding of God*.

J. Kenneth Grider: „The Holy Trinity”, *A Contemporary Wesleyan Theology* 1:375-409.

J. B. Phillips: *Your God Is Too Small*.

Albert Truesdale: „Theism”, *A Contemporary Wesleyan Theology* 1:107-48.

Morris A. Weigelt: „God”, *Beacon Dictionary of Theology*, 236. o.

J. S. Whale: *Christian Doctrine*, 1. fejezet.

⁷ Bár a bibliai kijelentés sokkal több az események följegyzésénél és értelmezésükénél, úgy tűnik, ezek az események viszonyítási pontot nyújtanak a kinyilatkoztatás más formáinak, melyek közvetlenül kapcsolódnak a történelemhez. Ezen elv alól kivételt jelent a bölcsességirodalom (Példabeszédek, Prédikátor könyve stb.), amely a bölcs ember sok tapasztalatból leszűrt bölcsessége. Ez „a teremtés teológiája” kifejezéssel jellemezhető a legjobban. Egyszóval a formák széles választéka ellenére Isten önkijelentésének középpontja és gyökere a történelemben található, s emiatt a bibliai hit egyedülálló a világvallások között.

⁸ A héber nem jelöli a magánhangzókat, amelyeket azonban a masszóréták néven ismert középkori tudósok megadtak. Ők hozták létre a masszóréta szöveget, amely sok bibliafordítás alapjául szolgált.

⁹ G. Ernest Wright és Reginald Fuller: *The Book of the Acts of God* (Isten cselekedeteinek könyve) (Garden City, N.Y., 1960, Doubleday), 24. o.

¹⁰ Amennyiben elfogadjuk, hogy Mózes írta Mózes első könyvét.

¹¹ Ld. *Christian Theology* 2:285-86.

2. fejezet

Jézus Krisztus

A keresztyén hit Isten ismeretét illetően állást foglal amellett, hogy ő teljesen és meggyőzően kinyilatkoztatta magát Jézus Krisztusban. Így Krisztus személye a keresztyén tanrendszer alapvető elemévé válik. A keresztyén gondolkodás nagy része ezzel a kérdéssel foglalkozik.

A helyzet túlzott leegyszerűsítése nélkül akár azt is mondhatjuk, hogy az újszövetségi teológia egésze a következő kérdésre ad választ: „Kicsoda Jézus?” Ha ehhez hozzávennénk még egy kérdést – „Mit vitt véghez Jézus?” –, akkor kétségtelenül megkapnánk az Újszövetség egész tartalmát. Ez a két kérdés foglalja magában a krisztológia és az engesztelés néven ismert teológiai tanokat.

E két döntő kérdés közül az elsőre adott válasz főként az Ószövetségből merített címek és képek formájában áll rendelkezésünkre az elsődleges iratokban. Különösen igaz ez a szinoptikus evangéliumokban (Máté, Márk és Lukács), melyek feltehetően a keresztyén értelmezés legkorábbi rétegét és Jézus önértelmezését tükrözik. Amint az egyház átterjedt a hellén világra, más címeket alkalmasabbnak láttak Jézus kilétének megjelölésére, ezért ott más hangsúlyok alakultak ki.

Ezek az evangéliumok úgy utalnak Jézusra, mint a Messiásra, a Prófétára, Isten Fiára, és egy olyan címet is használnak, amely szinte kizárólag az ő szájából hangzik el: Emberfia. Mindezek a címek azt a meggyőződést tükrözik, hogy Jézus volt az ószövetségi hit összes reménységének és ígéretének beteljesülése. Ő volt „az asszony Utóda”, akinek sarkát fölsebezte a kígyó (vö. 1Móz 3,15). Ő volt az a Király, akinek születését előre jelezte az aranynyelvű Ézsaiás (vö. 9,5). De mindenekelőtt ő volt a szenvedő Szolga, akinek helyettes halálában „az Úr őt sújtotta mindnyájunk bűnéért” (53,6). A krisztológia alapkövei tehát az Ószövetségben találhatók, és az apostolok ebből hirdették, hogy Jézus a megígért Úr és Krisztus (ld. ApCsel 2,22-36).¹²

Maga az Újszövetség nem választja ketté Krisztus személyét és művét. A „Kicsoda Jézus?” kérdésre Krisztus tettei segítségével ad választ. Ezt a megközelítést általában *funkcionális* krisztológiának nevezik. A későbbi teológiai fejtegetésekben különbséget tettek a kettő között, és Krisztus személyét külön tárgyalták, főként ontológiai, nem pedig funkcionális szempontból. Ezekben a vizsgálódásokban a kozmológiai megfontolások¹³ váltak uralkodóvá, s ennek következtében a testet öltés előtti Krisztust a Logosszal azonosították.

A *Logosz* szónak hosszú és jeles története van, mivel Hérakleitosz filozófiájában jelent meg a Kr. e. VI. században, és később szerepelt a sztoikusok tanításában. Mindkét esetben általában ugyanazt jelentette. A világegyetem szerkezetére vagy a valóságot átható értelemre utalt. Azt emelte ki, hogy a valóság nem kaotikus és rendezetlen, hanem rendezett és tervszerű. A valóságnak tehát azért van értelme és értéke, mert célja van. A keresztyén gondolkodóknak teljesen természetes volt feltételezniük, hogy Jézusban konkrét emberi formában nyilvánult meg a világegyetem célja és értelme. Aki meg akarja tudni, milyen a valóság, az Jézusra tekintve megtudhatja, hiszen itt a valóság

szerkezeté egy földi történelmi eseményben lokalizálódott. Az élet csak Jézusban nyerhetett értelmet.

A további fejtegetések középpontjában a Logosz státusa és/vagy eredete állt. Több keresztyén gondolkodó úgy beszélt a Logoszról, mint aki Isten teremtményeként – „egyszülött Fiaként”¹⁴ (Jn 3,16) – jött létre a világ megteremtése végett. Ez a tanítás csak az után váltott ki nagyobb ellenállást, hogy egy Áriusz nevű presbiter is megfogalmazta.

Áriusz tanítását tárgyalni és vitatni kezdték, s a vita végül a Kr. u. 325-ben összehívott niceai zsinatban érte el tetőpontját. A mérlegelés során az arianizmust (azt a tanítást, mely szerint a Logosz teremtett lény, vagyis nem létezik öröktől fogva Istennel együtt) eretnekségnek bélyegezték, és az ortodox keresztyén nézetet a niceai hitvallásban fogalmazták meg:

Hiszünk egy Istenben, mindenható Atyában, minden láthatónak és láthatatlannak teremtőjében. És egy Úr Jézus Krisztusban, az Istennek a Fiában, aki az Atyától, vagyis az Atya lényéből nemzetett egyszülött, Istenből való Isten, világosságból való világosság, Igaz Istentől való igaz Isten; nemzetett, nem teremtett, egylényű az Atyával; aki által lettek mindennek, amik a mennyben és amik a földön vannak; aki érettünk az emberekért és a mi üdvösségünkért alászállott és testet öltött, és emberré lett, szenvedett és harmadnapon feltámadott és felméne a mennyekbe és eljövend ítélni élőket és holtakat. És a Szent Lélekben.¹⁵

Sajnos, e vita korai szakaszában nem vették kellően számításba azt a bibliai anyagot, amely feltehetően a legegységelműbben igazolja Jézusnak a testet öltött Logoszsal való azonosítását: a negyedik evangélium bevezetését. János itt ékesszólóan beszélt a Logoszról (melynek a magyar fordításokban az „Ige” szó felel meg), aki „testté lett, [és] közöttünk lakott” (Jn 1,14). Ezért indokoltnak tűnik megvizsgálni ezt a szakaszt mint az egészséges keresztyén gondolkodás jelentős forrását. „*Kezdetben* volt az Ige, és az Ige *Istennél* volt, és Isten *volt* az Ige” (1. v.). A dőlt betűvel kiemelt szavak mutatják a Krisztusról szóló tanítás hangsúlyos elemeit: Ő örök; különbözik Istentől; ő Isten. Ezek az összetevők kiemelik isteni természetét.

Istensége

A „kezdetben” kifejezés (Jn 1,1) az 1Móz 1,1 fenséges szavait visszhangozza, s a világ és az idő vonatkozásában ugyanazt a szuverenitást kívánja kifejezni. Maga János kijelenti Krisztus vagy az Ige *preegzisztenciáját*. Bár a *kezdetben* szó a világ teremtésének kezdeti pillanatára vonatkozik, az itt használt ige a Logosz örökös létezésére utal, amint az a Bölcsességre (a Logosz ószövetségi megfelelőjére) vonatkozóan is elhangzott a Péld 8,23-ban: „Az ősidőkben formált engem, kezdetben, a föld keletkezése előtt.” A János által említett teremtést tehát nem valamiféle alárendelt lény hajtotta végre, hanem Isten örök Igéje.

A negyedik evangéliumra jellemzők a kettős jelentésű kifejezések, és úgy tűnik, mindjárt az elején találkozunk eggyel. A „kezdet” szó „alapvető ok” értelemben „eredetet” is jelenthet. William Temple püspök mindkét jelentésre felhívja a figyelmet, és feltételezi, hogy ez a kifejezés két dolgot jelent: „a történelem kezdetén” és „a világegyetem eredeténél”. A 3. versbeli párhuzamos kijelentésben János nyíltan kimondja ezt: „Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami létrejött.” William Barclay erről a második jelentésről is beszél magyarázatában, és a következő szavakkal fejt ki jelentőségét: „Ha az Ige Istennél volt, mielőtt az idő elkezdődött, ha Isten Igéje hozzátartozik a dolgok örök vázához, ez azt jelenti, hogy *Isten mindig olyan volt, mint Jézus.*”¹⁶

Az Ige úgy viszonyul a teremtéshez, hogy szerkezettel látja el és jelentéssel *hatja át* a világot. Az evangélium így fejezi ki, hogy „keresztyén világegyetemben” élünk. Nem azért volt a Logosz a világ teremtője, mert Isten túl transzcendens és elkülönült volt ahhoz, hogy ilyen alantas feladattal piszkolja be a kezét, amint azt Áriusz feltételezte. Inkább arról van szó, hogy Isten nem teremtett értelmé

biztosítja, hogy a világegyetem tükrözze teremtőjének erkölcsi jellegét. Ez az alapja annak, amit a filozófusok természeti törvénynek neveznek, de természeti törvényről csakis teológiai összefüggésben van értelme beszélni. Vagyis ha ez a törvény nem Isten természetén alapul, akkor bevezetésének kicsi az esélye. Ha „Isten halott”¹⁷ – amint azt Friedrich Nietzsche mondta –, akkor minden megengedett. Istennek nemcsak egy erkölcsi rendje van, amelyhez a világnak igazodnia kell, különben elvesz, hanem ő be is építette ezt a teremtés szerkezetébe – és Jézus Krisztus mint a teremtés megvalósítója jelenti ennek a rendnek a mikrokozmoszát.

A második kifejezés kijelenti az Igéről, hogy „Istennél” volt. A „-nél” rag itt azt jelenti, hogy „előtt” vagy „színe előtt”; E. F. Scott szavaival élve: „nem benne eloszolva, hanem külön személyként mellette állva”¹⁸. Ez a kifejezés őrzi az Ige egyedi személyiségének gondolatát. „Az Ige” öröktől fogva úgy létezett, hogy szó szerint szemtől szemben állt Istennel. A teológusok valószínűleg ezzel az elképzeléssel tudnak a legnehezebben megbirkózni, különösen, ha monoteista hitnek vannak elkötelezve. Ez a kérdés okozta a Krisztus személyével kapcsolatos korai viták jelentős részét. A zsidók és a mai unitáriusok egyaránt tagadják a Szentháromság keresztyén tanát, és egy Isten mellett szállnak síkra, összetévesztve a szentháromsághitét a többistenhittel. A szóban forgó kifejezés valójában arra utal, hogy a Logosz a lehető legszorosabb kapcsolatban volt az Atyával, és János inkább a közelséget kívánja kifejezni, mint a különállást. A keresztyén teológusok mindig igyekeztek tiszteletteljesen állást foglalni az egy Isten és ugyanakkor a Fiú vagy Logosz valósága mellett, de egyikük sem állította soha, hogy kielégítő magyarázatot adott volna erre. Olyan rejtély ez, amely meghaladja a véges emberi értelmet.

Noha az Ige „Istennél” létezett, nem volt teremtmény; ő volt a Teremtője „mindennek” (Jn 1,3). Ez az egyetlen Fiú, aki öröktől fogva magából az Atya lényéből származott,¹⁹ „lett testté” és „lakozott közöttünk” mint a názáreti Jézus (14. v.).

Talán erről a „testté lételről” van szó a Jn 1,13-ban is. Egyes ősi kéziratokban ez a vers egyes számú ígét tartalmaz: „akik nem vérből, sem a test, sem a férfi akaratából, hanem Istentől *születtek*”. Ha ez a változat a helyes,²⁰ akkor János valószínűleg a szüztől való születésre utalt: „Az Ige” isteni csoda révén „lett testté”, éppen úgy, amint Lukács állítja (1,35). Akár ezt az olvasatot követjük, akár nem, ez nem változtat azon a tényen, hogy az örök Fiú a szüztől való születés által lépett be az emberi történelembe.

Sok gondolkodó időt és fáradságot nem kímélve vizsgálta a szüztől való születés biológiai lehetőségét. Sokan azt is megengedték, hogy a bűn nem biblikus szemlélete határozza meg a szüztől való születés szükségességére adott magyarázatukat. Mivel úgy vélték, hogy az eredendő bűn a nemi aktus révén terjed,²¹ úgy érezték, hogy csak ennek hiányában lehetséges a büntelenség. E megfontolásokkal szemben a szüztől való születés igazi jelentősége annak kiemelése, hogy Jézus minden természeti októl független. Ő az Ézsaiás 53 szenvedő Szolgájaként „gyöker a szikkadt földből” (2. v.). Nem magyarázható pusztán emberi előzmények termékeként; egyedi jelenségként áll előttünk, mint Istennek a történelemben való belépése, nem pedig mint a történelmen *belüli* erők következménye.

Jézus nem egy újabb ember volt az emberek között, aki az élet természetes folyamataiból jött létre. Ő *belépett* az emberi történelemben; *felülről* született. Benne az örökkévalóság betört az időbe, Isten emberré lett! Szűz Mária Szentlélek általi beárnnyékolása volt az a csoda, amely lehetővé tette ezt. E. Stanley Jones mindig azt hangoztatta, hogy nem a szüzi születés miatt hiszünk Jézusban, hanem azért

hiszünk a szűzi születésben, mert hiszünk Jézusban. Ő az Isten Fia, aki „érettünk, emberekért és üdvösségünkért szállt a mennyből... Keresztre feszítették” (nicea-konstantinápolyi hitvallás).

Talán a harmadik kijelentés a Logoszra vonatkozó legmagasztosabb állítás: „Isten volt az Ige.” Hogy lehet ez? A Biblia magyarázói szinte egyhangúan egyetértenek abban, hogy János egyszerűen annyit mond, hogy az Ige magából az Atya Isten lényegéből (vagy lényéből) való volt. „Nem azt mondja, hogy a Logosz azonos volt Istennel, hanem azt, hogy Jézus a lelkületét, a lényét tekintve oly tökéletesen azonos Istennel, hogy Jézusban tökéletesen látjuk, milyen Isten” (Barclay). Ilyen értelemben lehet Krisztus Isten; nem a teljes Istenség, hanem az Atya Istentől különböző személy. Ez fölveti azt a problémát, amelyet a Szentháromság tana próbál megoldani, amint az imént említettük.

A Logosz nem az Atya volt, hanem „az egyszülött Isten, aki az Atya kebelében van” (Jn 1,18).

Istenségét azonban csodálatos hatalmának megnyilvánulásai közepette is csak a hit szemei láthatták. Sőt, ezeknek a megnyilvánulásoknak elsősorban a hit emberei voltak részesei. Ne feledjük: Péter, Jakab és János, a belső kör tagjai voltak vele a megdicsőülés hegyén. A nyíltan véghezvitt csodákat csak azok ismerték fel, akikben megvolt tanítása követésének a készsége. Ma is ugyanez a helyzet: a Krisztus parancsainak és állításainak való engedelmség az előfeltétele annak, hogy tudjuk: ő az Isten Fia (ld. Jn 7,17). Csakis ebben a kapcsolatban ismerhetjük fel igazán, hogy Krisztusban lakik az istenség teljessége testileg (Kol 2,9), és hogy „Isten volt a Felkentben, amikor a világot magával kibékítette” (2Kor 5,19; Csia).

Embersége

Ha a liberálisok nehezen tudnak hinni Jézus istenségében, mi, konzervatívok ugyanolyan nehezen tudunk kitartani embersége mellett. Ez a feszültség a keresztyén gondolkodás kezdetei óta fennáll. Az ún. ebioniták csak azt tudták megvallani, hogy Jézus jó ember, próféta volt, de nem „[Isten] aki megjelent testben” (1Tim 3,16). Zsidó monoteizmusuk számára ez már túl sok volt. Mások, akik doketisták²² néven váltak ismertté, azt állították, hogy Jézus teljes mértékben Isten, de a teste pusztán látszat volt. Nézetük, mely szerint az anyag gonosz, nem engedte meg, hogy valóságos testet öltésben higgyenek. A Megváltó tehát csupán fantom volt, egyfajta látomás, amely bármely szemlélőt megtéveszthetett, de nem volt valódi húsa és csontja. A korai egyház azonban mindkét szélsőséget elutasította, s helyettük kijelentette Jézus teljes istenségét és teljes emberségét. Ő nem egy emberi álruhát öltött angyalként járt köztünk, nem látszólagos ember volt, hanem a „csontunk és húsunk”.

Érdekes, hogy az az újszövetségi könyv, amely a legjobban fölmagasztalja Jézus istenségét, ugyanakkor a legerősebben hangsúlyozza emberségét is. Hol találhatnánk erőteljesebb szavakat azoknál, amelyeket a Zsidókhöz írt levél bevezetésében olvasunk: „Ő Isten dicsőségének a kisugárzása és lényének képmása, aki hatalmas szavával hordozza a mindenséget.” (1,3)? A szerző a 2,10-ben mégis megjegyzi, hogy az volt méltó az Atya Istenhez, hogy Krisztust „szervedések által tegye tökéletessé”. A 4,15-ben pedig arra emlékeztet minket, hogy „nem olyan főpapunk van, aki ne tudna megindulni erőtlenségeinken, hanem olyan, aki hozzánk hasonlóan kísértést szenvedett mindenben”. „Engedelmséget” is „szervedéseiből tanult” (5,8; vö. 7, 9 vv.). Hugh Ross Mackintosh gyönyörűen foglalja össze ezt: „Az Újszövetség sehol sem tárja elénk ilyen megindítóan Krisztus emberségét.”²³

Jézus gyermek- vagy serdülőkoráról csak egy beszámoló áll rendelkezésünkre, és ez arra utal, hogy teljesen normális fejlődésen ment keresztül: „gyarapodott bölcsességben, testben, Isten és emberek

előtt való kedvességben” (Lk 2,52). Vannak más történetek is, például az apokrif Tamás evangéliumában, melyben Jézus a názáreti pajtásaival játszik. Agyagból galambokat készítenek, és feldobják őket a levegőbe, mintha repülnének. Jézus galambjai életre kelnek és elrepülnek. A korai egyház nem véletlenül zárta ki a kánonból az ilyesféle beszámolókat. Tudták, hogy Jézus nem egy fura alak volt, hanem minden szempontból teljesen emberi lény. Jézus embersége ugyanolyan fontos része a keresztyén hitnek, mint az istensége.

Az Istenember

Jézus személyének ez a két dimenziója nem olyan ellentétpár, amelyből vagy az egyiket, vagy a másikat kell választanunk. Mindkettőhöz szilárdan ragaszkodnunk kell, anélkül hogy bármelyiket is csorbítanánk. A 2Kor 5,19-ben Pál azt írja: „Isten... Krisztusban...”. A Timóteushoz írt első levélben mégis így ír: „egy az Isten, egy a közbenjáró is Isten és emberek között, az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta önmagát mindenkiért” (2,5-6). Jézus „Isten” volt;²⁴ Jézus ember volt. Amíg nem látjuk mindkét vele kapcsolatos igazságot, addig nem teszünk eleget teljesen az Újszövetség bizonyoságátételének.

Ezen túlmenően azonban azt is föl kell ismernünk, hogy bár az Újszövetség Krisztus személyének mindkét összetevőjét alátámasztja, nem mond ki semmilyen *tantételt* Krisztus személyét illetően. Ezen azt értjük, hogy nem próbálja *megmagyarázni*, hogyan viszonyul egymáshoz ez a két összetevő. Ennek a krisztológiai kérdésnek a megválaszolása a teológusokra hárult, és elég soká tartott nekik – sőt még mindig dolgoznak rajta. Több tévedés is előfordult, mielőtt konszenzusra jutottak volna.

Egy eredeti magyarázat arra a görög felfogásra épült, amely az embert az alábbi három részből álló lénynek tartja: test, lélek és szellem.²⁵ A szellem jelentette az ember értelmi és akarati képességeit. Ebben az elméletben, melyet apollinarianizmusnak neveztek el (megfogalmazója, Apollinaris után), Jézus személyében az isteni Logosz vette át a „szellem” (pneuma) szerepét, úgyhogy az Istenember személyiségének középpontja isteni volt. Ezt az elméletet elvetették, mert megfosztotta Jézust *teljes* emberségétől: így nem rendelkezett volna emberi szellemmel (pneumával).

Egy másik kísérlet nesztorianizmus néven vált ismertté (bár egyes mai tudósok meg vannak róla győződve, hogy névadója, Nesztóriusz sosem tanított ilyesmit). E magyarázat szerint Jézusban két természet volt oly módon, hogy együtt léteztek, de sosem egyesültek egyetlen személyben. Így bizonyos értelemben két személy volt. Ez ellentétben állt Tertullianusz formulájával, akinek megfogalmazása az ortodoxia mércéjévé vált: „Ne oszd meg a Személyt, ne elegyítsd a természeteket.”²⁶ A nesztorianizmus népies megfogalmazásai szerint Jézus bizonyos tetteit (pl. a csodákat) isteni része vitte véghez, míg más tetteit (pl. a szomorúság kifejezését vagy tudatlanságának megvallását) az emberi részének tulajdonítják. A keresztyén hit azonban ragaszkodik ahhoz, hogy Jézus egy Személy volt, nem pedig kettő, s így minden tettét egyetlen meg nem osztott Személy hajtotta végre.

A harmadik téves próbálkozás Tertullianusz másik figyelmeztetésével került szembe: „ne elegyítsd a természeteket”. Ez az (Eutükhészről) eutükhianizmusnak elnevezett nézet azt hirdette, hogy az emberi természet annyira feloldódott az isteniben, hogy elvesztette önazonosságát, ezért a testet öltés egyetlen isteni természetet eredményezett. A formula így hangzott: „A testet öltés előtt két természet volt, de utána csak egy.” A korai egyházatyák ezt is elvetették, mivel Jézus emberségének elvesztéséhez vezetett.²⁷

A Krisztus személyét értelmező tan megfogalmazásával kapcsolatos küzdelem végül a Kr. u. 451-ben megszületett khalkedoni hitvallásban érte el tetőpontját:

Követvén a szent atyákat, mindnyájan egybehangzólag kinyilvánítjuk, hogy egy és ugyanazon Fiút, a mi Urunk Jézus Krisztust valljuk, aki tökéletes az istenségben és aki tökéletes az emberi létben; aki valósággal Isten és valósággal ember, okos lélekből és testből való [Apollinarius ellenében], egylényű az Atyával istenség szerint [az arianizmussal szemben] és ugyanő egylényű velünk emberi lét szerint, mindenben hasonló hozzánk, kivéve a bűnt. Istenség szerint eleve az Atyától, emberi lét szerint pedig ugyanő az utolsó napokban érettünk és a mi idvességünkért az istenszülő szűz Máriától született.

Ugyanezt az egy Krisztust, aki Fiú, Úr, Egyszülött, két természetből összeegyítetlenül, elválhatatlanul [Eutükhész ellenében], oszthatatlanul, elkülönítetlenül valónak ismerjük el [a nesztorianizmussal szemben]. Az egyesülés által semmiképpen sem töröltetett el a természetek különbözősége, sőt inkább mindenik természet megtartotta a maga tulajdonságát és egy személybe és egy lényegbe [*hiposztázis*] egyesült, nem két személyre [*proszopa*] oszlott vagy vált szét, hanem egy és ugyanazon Fiú és Egyszülött, Isten Ige, Úr Jézus Krisztus; amiképpen hajdan szólottak fölöle a próféták és amiképpen maga az Úr Jézus Krisztus tanított minket és amint az atyák hitvallása előnkbe adta.²⁸

Ha alaposan megvizsgáljuk ezt a hitvallást, kiderül, hogy erőssége nem a pozitív állításaiban rejlik, hanem abban, amit elutasít. Zsákutcának ítélték mindazokat a nézeteket, amelyek nem érték el a Krisztus iránti keresztyén elkötelezettség szintjét. E hitvallás egyszerűen ismét leszögezi az atyák Jézus teljes emberségébe és istenségébe vetett hitét. Végül talán az ésszerű magyarázaton túl oda lyukadunk ki, amit Sören Kierkegaard a keresztyén hit „legfőbb paradoxonjának” nevezett. Véges értelmünk és nyelvünk korlátai között nem hatolhatunk olyan mélyre, hogy megértsük, hogyan egyesülhet Isten és ember ilyen bensőséges egységben anélkül, hogy bármelyikük elvesztené azonosságát. Minden ésszerű magyarázatnak lesz végül egy gyengéje, amely ellentmond a hit egyik alapvető összetevőjének. Az emberi értelem nem deríthet fényt „a kegyességnek eme titkára: Isten megjelent testben” (1Tim 3,16; Károli). De amint Browling mondta egyszer, a testet öltés igazsága, ha az értelem elfogadja, minden egyebet megvilágít!

Donald Baillie fölveti azt a hasznos gondolatot, hogy a testet öltés magyarázatát a kegyelem paradoxonjában közelíthetjük meg a legjobban, ahol saját megváltásunkban felismerjük az egymásnak látszólag ellentmondó állításokat: „rólam van szó, és mégsem rólam” (ld. Gal 2,20). Az egész kegyelemből van, de mégsem a válaszom nélkül. Így a keresztyén tapasztalatnak ez a paradoxonja arra a még nagyobb paradoxonra mutat, hogy Jézus Krisztus személyében Isten emberré lett.²⁹

A Krisztusról szóló újszövetségi tanítás nem áll meg itt. Bizonyos értelemben mindaz, ami eddig elhangzott, csupán az evangélium bevezetése. Az apostoli kijelentés lényege a következő: Ezt a Jézust Isten feláldozta a világ bűneiért; eltemették, és leszállt a Hádészba; feltámadt a halottak közül, és kiválasztott tanúk látták őt; fölemeltetett az Atya jobbjára, ahol megkapta az Atyától a megígért Szentleket, akit kitöltött az egyházra; most Úrként és Krisztusként uralkodik a mennyben, és ott főpapunként közbenjár értünk; ismét el fog jönni dicsőségben, hogy teljessé tegye megváltásunkat, és elhozza Isten országának győzelmét az utolsó ellenség, a halál fölött.³⁰

A Krisztusról szóló teljes tanítás nem állhat meg a testet öltésnél, sőt Krisztus halálánál sem. Tartalmaznia kell Krisztus feltámadását, mennybemenetelét, közbenjárását és visszatérését is. Ez a Krisztusról szóló apostoli bizonyágtétel jelentette a *kériügmát*, az üdvözítő ige hirdetését, amely az Újszövetség magja.³¹ Több helyen összefoglalták ezt az Újszövetségben (pl. ApCsel 2,22-36; Fil 2,5-11; 1Tim 3,16) és az apostoli hitvallás második bekezdésében. Aki nem fogadja el ezt az üzenetet, az nem nevezhető joggal Krisztus igazi hívének. Ezt az apostoli üzenetet kell hirdetnünk a föld határáig.

További ajánlott olvasmányok

Baillie, Donald M.: *God Was in Christ*, 1-6. fejezet.

Carter, Charles W.: „Christ”, *Beacon Dictionary of Theology*, 101-3.

Longenecker, Richard: *The Christology of Early Jewish Christianity*.

McDonald, H. D.: *Jesus—Human and Divine*.

Stewart, James S.: *The Life and Teachings of Jesus Christ*.

Taylor, Vincent: *The Person of Christ*.

Whale, J. S.: *Christian Doctrine*, 5. fejezet.

Wilson, Charles R.: „Christology”, *A Contemporary Wesleyan Theology* 1:331-74.

Cullmann, Oscar: *Az Újszövetség krisztológiája*.

[12](#) Az összes krisztológiai cím teljes kifejtését ld. Oscar Cullmann „Az Újszövetség krisztológiája” c. művében, (Budapest, 1990, Református Zsinati Iroda).

[13](#) Ez a gondolat a hellenisztikus filozófia hatására keletkezett, amely nagy szakadékot tételezett föl Isten és a világ között. Istent túltranszcendensnek tartották ahhoz, hogy megteremtse a világot, vagy belépjen a történelembe. Közvetítő lényeket találtak ki, akik a teremtést megvalósítják, és véghezviszik Isten munkáját a földön. E közvetítők egyikét egyes rendszerekben Logosznak nevezték.

[14](#) Az „egyszülött” szót úgy értelmezték, hogy az idő/örökkévalóság egy adott pontján „létrejött”.

[15](#) *A Heidelbergi Káté és A Második Helvét Hitvallás* függeléke (Budapest, 1992, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya), 196. o.

[16](#) William Barclay: *The Gospel of John*, in *The Daily Study Bible* (Napi Bibliatanulmányozások: János evangéliuma), (Philadelphia, 1955, Westminster Press), 1:15.

[17](#) F. Nietzsche: *A vidám tudomány*, II. könyv, 125. fejezet; *Ímígyen szólá Zarathustra*, II. rész, *A szánakozókról*.

[18](#) E. F. Scott, *The Fourth Gospel: Its Purpose and Theology* (A negyedik evangélium célja és teológiája), 2. kiadás, Edinburgh, 1908., T. & T. Clark, 157. o.

[19](#) Ez a kifejezés Origenésztől, az öskeresztyén egyház teológusától ered, aki kitalálta „a Fiú örök nemzése” kifejezést, kinyilvánítva, hogy Ő az Atyával együtt öröktől fogva létezik, ugyanakkor elismerve, hogy alá van rendelve az Atyának.

[20](#) A legjobb kéziratok a megszokott többes számú olvasatot igazolják, bár Tertullianusz és más egyházatyák a másik olvasatot elfogadták el.

[21](#) Ez az elmélet Origenésztől, a korai görög egyházatyától származik, és idegen a bibliai hittől. Legtöbbször Augustinusznak tulajdonítják, akit betegesen foglalkoztatott az érzékiség bűne, melyet szexualitásként értelmezett.

[22](#) A „tűnik”, „látszik” jelentésű görög (*doke,w*) szóból.

[23](#) *The Doctrine of the Person of Christ* (Krisztus személyének tana) (New York, 1915, Charles Scribner’s Sons).

[24](#) Idézőjelek közé tettük ezt a szót, jelezve, hogy Jézus nem maradéktalanul Isten. Ez kizárja azt a nézetet, amit a Fiú unitarizmusának nevezhetünk, és amelyet egyes „csak Jézust” hirdető pünkösdi felekezetek vallanak. Ez ugyanolyan keresztyén eretnecség, mint az Atyával kapcsolatos történelmi unitarizmus.

[25](#) A magyarban hagyományosan a „lélek” szó jelöli mind a lelket (gör. „psziché”), mind a „szellemet” (gör. „pneuma”) – vö. a „Szentlélek” szavunkkal. Általában a hagyományos szóhasználathoz igazodtam, de itt kivételt tettem – a ford.

[26](#) Tertullianusz valóban ezt tanította, de a szó szerinti idézet valószínűleg nem tőle származik.

[27](#) Az erre vonatkozó szakkifejezés a *monofizitizmus*, ami „egy természetet” jelent.

[28](#) *A Heidelbergi Káté és A Második Helvét Hitvallás* függeléke, 199-200. o.

[29](#) Donald Baillie, *God Was in Christ* (Isten volt Krisztusban) (London, 1961, Faber and Faber).

[30](#) E témák egy részét a későbbi fejezetekben bővebben kifejthetjük.

[31](#) C. H. Dodd *The Apostolic Preaching* (Az apostoli igehirdetés) (New York, 1962, Harper and Bros.) c. művében úttörő munkát végezve különítette el az öskeresztyén egyház kérészmájának, igehirdetésének központi elemeit.

3. fejezet

A Szentlélek

Istennek mint Szentháromságnak a felfogása, ami a keresztyén hit egyedi jellemzője, az őskeresztyén egyház tapasztalatából eredt. A tanítványok Jézus Krisztusban találkoztak Istennel, mennybemenetelét követően pedig személyes Jelenlétként tapasztalták Istent. David H. C. Read szavaival élve úgy találkoztak Istennel, mint aki jelen van mindig és mindenütt (az Atya), ott és akkor (a Fiú), itt és most (a Szentlélek).³² A Szentháromság tehát lelki valóság volt, mielőtt tanná vált volna. A mai átlagkeresztyéntől eltérően, akinek némi fejtörést okoz a Szentlélek gondolata,³³ az első keresztyének nagyon is tudatában voltak a Szentléleknek mint jelenvaló és élő tapasztalatnak. Ennek az az oka, hogy a Lélek által élt Krisztus köztük és bennük.

Ezek az elcsüggedt férfiak és nők, akik számára a megfeszítés és a feltámadás eseményei láthatóan úgy jöttek és mentek, mint a villámcsapás, amely egy röpké pillanatra mindent megvilágít, majd eltűnik az éjben, hirtelen tudatára ébredtek, hogy Isten köztük van, Krisztus továbbra is él, és amit ő tett, az köztük működik, és örökre működni fog... Ez nem egy új eszmerendszer volt, hanem az élet.³⁴

Isten trinitárius felfogása tehát jellegzetesen keresztyén gondolat, amely az egyház tapasztalatából származott, ami az újszövetségi iratokban nyert kifejezést. Azután pedig ezek az iratok jelentették a tanként való kifejtés nyersanyagát. E felfogás gyökerei azonban már az Ószövetségben megtalálhatók. Amint korábban megjegyeztük, Mózes első könyvében a teremtésről szóló beszámolóban érdekes módon többes számban álló szavakkal jelölték Istent. Általában az *Elóhim* szót használták, ami az *Él* (vagyis az Istent jelölő általános név) többes számú alakja. Gyakran használtak többes számú névmásokat is, például: „Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá” (1,26; kiemelés a szerzőtől).

Mivel magyarázhatjuk ezt a jelenséget? Talán egy analógia segíthet a legtöbbet. Hasonlítsuk ezt a szóhasználatot egy makkhoz. Ha adunk egy makkot egy olyan vidéken élő embernek, ahol nincsenek tölgyfák, akkor nem tudja, milyen lehetőség van jelen a kemény héj mögött. De ha elülteti a makkot, amely azután kicsírázik és megnő, akkor amint a tölgyfából valóság lesz, megérti az illető, hogy a fa lehetősége mindvégig jelen volt a makkban. Az Ószövetségben jelen levő Szentháromságról beszélni anakronizmus, de amikor megjelent a keresztyén felfogás, az nem volt teljesen független az ószövetségi istenképtől.

Mi a többes számú szavak jelentősége magának az Ószövetségnek az összefüggésében? Arra utalnak, hogy Isten *társas* lény, és rámutatnak lényre *teljességének* tényére. Ő nem egy magányos, egyedülálló Lény, aki azután szükségből teremt. Nincs szüksége semmire; megtalálja a beteljesülést önmagában. Ennek nagy jelentősége van a teremtés tana tekintetében, különösen, ami az ember Isten képére való teremtését illeti.

A Szentháromság *tana* egy hosszú fejlődési folyamat eredménye volt. A teológusok először a Fiú teljes istenségének kérdésével küszködtek. Amikor a niceai hitvallás 325-ben eldöntötte ezt a kérdést,

a tan szilárd alapot nyert. Ezt erősítette meg teljes mértékben a 381-es konstantinápolyi zsinat, amikor kimondta a Lélek teljes istenségét.³⁵

Megvizsgáltuk már az Atya és a Fiú tanát; a keresztyén istenfogalom vizsgálatának befejezése végett szemügyre kell még vennünk a Szentlélek tanát. Amellett, hogy az egyetlen igaz és élő Isten a történelem folyamán megnyilvánult a názáreti Jézusban (Kol 2,9), Isten Krisztus révén nekünk adja a Szentlelket, aki által ő valóságosan a mi emberi személyünkben lakozik (ld. Jn 14,23). Az Atya Isten az az Isten, aki *felettünk* van; a Fiú Isten a „*velünk* levő Isten”; a Szentlélek Isten pedig a *bennünk* levő Isten. Az egy igaz és élő Isten a Szentháromság Isten: Atya, Fiú, Szentlélek.

Dicsőség a Szentháromság Istenének,
Nevei pecsétetes titkokat rejtenek;
Három személyben egy lényeg;
Társas természet, mégis egy.

Isaac Watts

A bennünk lakozó Isten

A Szentlélek tana Istennek a világgal és az emberrel való kapcsolatáról beszél, vagy megfordítva, arról, hogy az ember hogyan tapasztalja meg Istent. E kapcsolat teljes újszövetségi értelmezése a tetőpontja annak a hosszú történelmi folyamatnak, amellyel Isten valóra akarta váltani jelenlétét népében és népe között. Ez a folyamat Izráellel kezdődött, és abban csúcspontot ért el, hogy a Szentlélek maradandóan az egyházban lakozik. Akárhogy válaszolunk is arra a kérdésre, miért tartott ilyen sokáig a mérvadó értelmezés kialakulása, tény, hogy volt egy előkészítő folyamat, amely a legkorábbi szakaszban megmutatta az egyszerű tulajdonságokat, a prófétáknál fokozottan erkölcsi és személyes jellegűvé vált, végül pünkösdi napján lett tapasztalati valósággá. Legérettebb megfogalmazása Pál tanításában³⁶ és a negyedik evangéliumban található. Nagy vonalakban felvázoljuk ezt a történetet.

E fejlődés különböző szakaszait jobban megérthetjük egy jól megalapozott lélektani elv segítségével. Tapasztalatainkat mindig a benyomásaink hatják át és öntik formába, és különösen igaz ez az Istennel kapcsolatos tapasztalataink esetében. Ezen elv alapján elfogadhatjuk azt a tényt, hogy noha egyes ószövetségi emberek Istenre vonatkozó tapasztalataik nem érték el a keresztyén szintet, ők valóban megtapasztalták Istent, bár a megismerésében korlátozta őket a tudatuk. Ez az elemzés ahhoz a logikus következtetéshez vezet, hogy az ember és Isten között ma is létrejöhet olyan valódi találkozás, ami a mérvadó újszövetségi hitnél kevesebbet eredményez. Ez kiemeli a Szentlélek helyes tanának hatalmas jelentőségét.

Az Ószövetség jellegzetes módon úgy beszél a Lélekről, mint „Isten Lelkéről”. A „Szentlélek” kifejezés csak háromszor szerepel az Ószövetségben (Zsolt 51,13; Ézs 63,10.11), és ezeket az utalásokat sem úgy kell értenünk, ahogy azt a keresztyén szóhasználatban megszoktuk. Ezenfelül a Lélek és az emberek viszonyát jellemzően úgy írja le az Ószövetség, hogy a Lélek „rájuk száll” vagy „megszállja őket”. Ez általában ideiglenes jellegű dolog volt.

A „rászáll” vagy „megszáll” kifejezés különösen találóan írja le, hogyan tapasztalták meg az ószövetségi emberek Isten Lelkét. A Lélek szó héber megfelelője a *Rúah*, melynek további jelentései a „lehelet” és a „szél”, különösen a sivatagi szél, amely keresztülszáguld a cédrusokon, és lesüvít a vádikon. A Lélek hasonló módon megragadja az embereket, elárasztja és megrázza őket, s erőt ad nekik hatalmas tettek véghezvitelére vagy a lényegre tapintó szavak kimondására.

E tapasztalat egészen korai megnyilvánulási módjainak egyik figyelemreméltó vonása, hogy nincs feltétlenül erkölcsi vonásuk. Az olyan emberek, mint Sámson, sok kívánnivalót hagynak maguk után. Egyes esetekben a Lélek által megragadott emberek olyan magatartást is tanúsítanak, ami társadalmilag nem teljesen elfogadható. Miután Sault fölkenték Izráel királyává, eksztázisban levő próféták egy csoportjához csatlakozott, és a zene hatására megragadta őt a Lélek. Ez adott okot a meglepetést kifejező mondásra: „Hát már Saul is a próféták között van?” – ami nem volt éppen dicséret (1Sám 10,6; 19,23-24).

A Lélek által megragadott legfigyelemreméltóbb emberek a *bírák* voltak – olyan férfiak és nők, akiket Isten támasztott karizmatikus vezetőkül, hogy megszabadítsák a népet ellenségeitől, miután az megtért bűneiből. Az ezeket az embereket felruházó erő lehetővé tette, hogy rendkívüli katonai és fizikai tetteket vigyenek véghez, és sikeresen felsorakoztassák a népet az adott ügy mellé. A nép zöme feltehetően sosem tapasztalt ilyen lelkesítő találkozást.

Izráel történetének kezdeti szakaszában azonban fölmerült egy olyan kívánság, hogy Isten népének egésze megkapja a Lelket. Mózes, aki kivételt jelentett azon általános szabály alól, hogy a Lélek ideiglenesen ruházta fel erővel a vezetőket, olyan kijelentéssel adott hangot ennek a reményének, amely nemes lelkültre vallott: „Bárcsak az Úr egész népe próféta volna, és nekik is adná lelkét az Úr!” (4Móz 11,29). Önzetlenül azt kívánta, hogy a karizmatikus vezetés rajta nyugvó Lelkét többen kapják meg. A későbbi próféták pontosabban megfogalmazták ezt, amikor leírták az Úr eljövendő napjának körvonalait. Jóel ábrázolásában ez a nagy nap azt a várakozást is magában foglalta, hogy a Lélek kitölteti „minden emberre”, és képessé teszi őket a prófétálásra (Jóel 3,1kk). Ezt a reménységet néha a Lélek *demokratizálásának* szokták nevezni.

Így Izráel várakozásában megjelent az a reménység, hogy az eljövendő korszak a Lélek kora lesz, amely valahogyan összefügg majd a Messiással. Amikor Jézus Názáretben megkezdte szolgálatát, egyúttal bejelentette, hogy beteljesedtek az Ézs 61,1-2 szavai: „Az Úr Lelke van énrajtam, mivel felkent engem, hogy evangéliumot hirdessek a szegényeknek; azért küldött el, hogy a szabadulást hirdessem a foglyoknak, és a vakoknak szemük megnyílását; hogy szabadon bocsássam a megkínzottakat, és hirdessem az Úr kedves esztendejét” (Lk 4,18-21).

Jézus tehát megtestesítette ezt az új kapcsolatot, és példát adott a Lélekkel teljes életre, amely művének befejezésekor vált elérhetővé tanítványai számára. A Jn 14–16-ban Jézus a Lélek közelgő időszakáról és saját szolgálatának betetőzéséről beszél, miközben a Vigasztalóra utal – vagyis arra, hogy Isten a követőiben fog lakni (ld. Jn 14,23).

Itt meg kell vizsgálnunk az Újszövetségben található egyik legfontosabb igazságot: *Krisztus megdicsőülése a Lélek adományának abszolút feltétele*. Jézus a sátoros ünnepen kijelentette: „Ha valaki szomjazik, jöjjön hozzám, és igyék! Aki hisz énbenem, ahogy az Írás mondta, annak belsejéből élő víz folyamai ömlenek!” János gyorsan hozzátesz egy közbevetett magyarázó megjegyzést: „Ezt pedig a Lélekről mondja, akit a benne hívők fognak kapni, mert még nem adatott a Lélek, mivel Jézus még nem dicsőült meg” (Jn 7,37-39).

A „megdicsőül” ige János jellegzetes szava Jézus szenvedésére, feltámadására és mennybemenetelére. A szinoptikusok (Máté, Márk és Lukács) ugyan nem beszélnek nyíltan erről, de erre utal náluk az a tény, hogy a feltámadás előtt egyetlen szó sem hagyja el Jézus ajkát a Lélek ajándékát illetően.

A hamarosan életbe lépő új kapcsolat csak azután valósulhatott meg, hogy Jézus teljesítette küldetését. Mi a jelentősége ennek? Az erre a kérdésre adott válasz a Szentlélek újszövetségi

felfogásának lényegéhez vezet minket. Az a tény, hogy Isten nem „futólag”, hanem „maradandóan” lakozik népében, valahogy szorosán összefügg Jézus küldetésének teljesítésével, és a legkézenfekvőbb válasz az, hogy ez az új valóság minden bizonnyal a Lélek új felfogásának köszönhető.

Elég egyértelmű, hogy a Lélek ezen új eljövételének hatalmat kellett hoznia, és ennek a hatalomnak szerepet kellett játszania az Isten országa eljövételében. Rendkívül sok múlt azon, miként fogják föl ezt a hatalmat, és milyen jellegű az Isten országa. Ha a tanítványok Jézus mennybemenetele előtt kapták volna meg ezt a hatalmas erőt, akkor továbbra is rabjai maradtak volna annak a gondolatnak, hogy Izráel ismét politikai királysághoz jut. Amellett ezt a hatalmat az ószövetségi bírákhoz nagyon hasonló módon kellett volna gyakorolniuk, mivel megerősítést nyert volna az az elképzelésük, hogy a messiási hatalom mindent elsöprően fog megnyilvánulni, kikényszerítve annak elfogadását.

Jézus szenvedése, feltámadása és mennybemenetele azonban megmutatta, hogy a végső hatalom a szenvedés hatalma; hogy Jézus a kereszten önmaga alávetésével győzött le minden ellenséget. Ez segít megérteni a tanítványoknak, hogy a Lélek hatalma, amely majd bennük munkálkodva létrehozza a Királyságot, a szolgálat, a szenvedő szeretet hatalma.

Egyszóval meg kellett tudniuk, hogy a Lélek Krisztus Lelke. Sőt, ez a két megjelölés felcserélhetően használható (ld. Róm 8,9-11; Ef 3,16-19). Erre gondolt E. Stanley Jones, amikor kijelentette: „A Szentlélek jellegzetesen keresztyén fogalom. Az Isten Lelke ószövetségi kifejezés. Az Újszövetség a Szentlélek kifejezést használja. Tartalmát Jézus személye egészítette ki.”³⁷ A népében lakozó Isten Krisztusban levést jelent. Így ez a bennük lakozás a Krisztushoz való hasonlóság jellemvonását eredményezi bennük. Mindez burkoltan jelen volt a Lélek pünkösdi kitöltésében, és Pál tanítása fejti ki ezt a maga teljességében.

Isten és a népe kapcsolatának van egy másik dimenziója is, melyet a „között” szó testesít meg. Ez is az Ószövetségben gyökerezik, de az újszövetségi egyházban valósul meg teljesen.

Isten Izráel közt lakozott a dicsőség felhőjében, amely először az Egyiptomból való kivonuláznál jelent meg, amikor még csak kezdtek néppé válni. Sőt, joggal mondhatjuk, hogy ez a Jelenlét – amely köré csoportosultak – tette őket egységes nemzetté. Ez a Jelenlét szertartásosabbá vált a szent sátorral kapcsolatban, amikor a dicsőség felhője megnyugodott a szentek szentjén, és később a templomban.

Az isteni Jelenlét jelentőségének felismerése adott oly nagy tekintélyt a templomnak Izráel későbbi életében. A templomot olyan helynek tekintették, ahol Isten egyedi módon található meg. Ezékiel látomásai jól megvilágítják ezt. A látnoki képességű próféta egy igen érdekes képsorozatban látja, amint Isten dicsősége vonakodva, fokozatosan eltávozik a templomból (Ez 10). E végső távozással megszűnik Izráel létének oka, és a vég elkerülhetetlenné válik. Amikor azonban Ezékiel meglátja a jövőbeli aranykort, annak az az egyik központi eleme, hogy a dicsőség visszatér az újjáépült templomba (43,1-4).

Az újszövetségi teológiában mindez átalakul. *A templomból az élő Isten egyháza lesz, és a minden egyes hívőben lakozó Szentlélek az „új nép” részévé teszi a hívőt.* Ezért tartják helyesen pünkösdi napját az egyház születésnapjának. Ahogy a régi Izráelt a vezérlő Jelenlét hívta létre, úgy az új Izráelt a Szentlélek hívja létre.

István fejezte ki először nyíltan ezt az igazságot, amikor az új hit védőbeszédében kijelentette, hogy Isten „nem emberkéz alkotásaiban lakik” (ApCsel 7,48-50). Az őt hallgató zsidók pontosan tudták, mit ért ezen: hogy Isten túllépett a templomon. Az egyház a Lélek lakóhelye, és Isten akkor van népe között, ha az egyes tagok valódi közösségként egybekapcsolódnak. „Ahol ketten vagy hárman

összegyűlnek az én nevemben: ott vagyok közöttük” (Mt 18,20).

Pál kihangsúlyozza ezt az új valóságot, amikor az 1Kor 3,16-ban a következőket mondja az *egyházról*: „Nem tudjátok, hogy ti Isten temploma vagytok, és az Isten Lelke bennetek lakik?” Az új templom hasonlatát az Ef 2,19-22-ben fejti ki teljesen.

A tevékeny Isten

Aki a Szentlélekről beszél, az egyúttal a *cselekvő Istenről* beszél. David H. C. Read felhívja a figyelmet arra, hogy miféle szavak társulnak az Újszövetségben a Szentlélekhez: „élet», »szeretet«, »erő«, »egység«, »közösség« – mindegyik Istennek emberi életünkben való jelenlétének gyakorlati hatásaira utal”. Azután megjegyzi: „A Lélekben hinni tehát azt jelenti, hogy Isten sosem lehet számunkra pusztán egy fogalom vagy egy távoli istenség, akit nem érdekel ez a világ.”³⁸

Istennek mint Léleknek a tevékenységét háromféleképpen tárgyalhatjuk:³⁹

(1) Isten Lelke *tart életben* bennünket minden pillanatban. A nicea-konstantinápolyi hitvallás a következő szavakkal jelenti ki ezt: „És a Szent Lélekben, a megelevenítő Úrban”⁴⁰. Amint említettük, az Ószövetségben ugyanaz a szó felel meg a „Léleknek”, mint a leheletnek. Az 1Móz 2,7 szerint Istennek az ember orrába lehelt lehelete vagy Lelke formálta át az embert „a föld porából” „élő lényé”. Az ember élete tehát az élet-erőnek, vagyis Isten Lelkének köszönhető, s amikor ez a Lélek eltávozik, az ember visszatér a porba (Préd 12,7; Zsolt 146,4).

Az 1Móz 6,1-8-beli különös történetben, amely az emberiség nagy romlottságára hivatott rávilágítani, Isten korlátozza az ember életkorát, elrendelve, hogy „ne maradjon lelke örökké az emberben” (3. v.). Annak érdekében, hogy az ember gonoszsága ne folytatódhasson vég nélkül, az életkora nem lehet több 120 évnél.

Hasonló, de erőteljesebben lelki jelentéstartalmú szóhasználattal találkozunk az Ez 37,1-14-ben, ahol a Lélek megeleveníti a holttestek seregét, amely az emberi csontvázak szétszóródott csontjaiból állt össze. Ez a helyreállított Izrael, amely a babiloni fogság temetőjéből feltámadva új életet kap, és ez többet jelent a puszta életnél.

Sokkal nagyobb teológiai jelentősége van, amikor a következőképpen beszélünk a *cselekvő Istenről* mint Lélekről: (2) Isten Lelke által találjuk meg *az új életet Krisztusban*. A Lélek ébreszt föl minket lelki álmunkból, és ha megfelelően fogadjuk, újjászül minket az örök életre.

Jézus az emeleti teremben elmondott beszédeiben szól a Szentlélek eljövételéről és arról, mi lesz a szerepe, amikor elküldi őt. „Amikor eljön, leleplezi a világ előtt, hogy mi a bűn, mi az igazság és mi az ítélet” (Jn 16,8). Nikodémussal beszélgetve pedig úgy tesz említést a Lélekről, mint az újonnan születés eszközéről, sőt egyenlőségjelet tesz a „felülről születés” (ld. a Jn 3,3 lábjegyzetét) és a „Lélektől születés” közé (3,1-8).

A lelki érdeklődés minden szikráját, minden szentség utáni vágyat, minden Istenhez való közeledést a Lélek tevékenységének kell tulajdonítanunk. Mi csakis akkor kezdeményezhetünk, ha Isten Lelke indít erre. Az ő munkájára mint a keresztyén élet egyedüli forrására világít rá Pál az alapvető újszövetségi hitvallással kapcsolatban, amikor azt írja: „senki sem mondhatja: »Jézus Úr«, csakis a Szentlélek által” (1Kor 12,3).

Miután elfogadtuk a Lélek kezdeti munkáját, készen állunk a harmadik összetevő megtapasztalására: (3) Isten Lelke irányít minket a keresztyén életben, ő vezet el az igazság és az élet új területeire. Így ő a *megszentelő* Lélek (Róm 15,16; 2Thessz 2,13).

A 2Kor 3,18-ban megtaláljuk a keresztyén élet rendes fejlődésének egyik legteljesebb újszövetségi kifejezését: „Mi pedig, miközben fedetlen arccal, mint egy tükörben szemléljük az Úr dicsőségét mindnyájan, ugyanarra a képre formálódunk át az Úr Lelke által dicsőségről dicsőségre.” Ezt a Krisztus képéhez való növekvő hasonlóságot, amely a szentség valóban dinamikus összetevője, a Szentlélek teszi lehetővé és irányítja. Sőt, a Lélek és az Úr Jézus olyan szorosan összekapcsolódik ebben a folyamatban, hogy az apostol mintha azonosnak tekintené a kettőt (ld. 1Kor 15,45).⁴¹

Charles Wesley az alábbi szavakkal ragadja meg a Léleknek ezt a vonását:

Minden isteni tett örök, nagy szerzője,
Mindkét teremtesen általragyog fénye.
A természet és a kegyelem Istene.
Te vagy az isteni, egyetemes Lélek,
Alkotó hatalmad mindent betölt végleg,
Vezér' l földet, léget, óceánt és eget;
Mindegyik teremtmény veszi leheleted.
Ők emez éltető lehelettel élnek,
De meghalnak, ha nem kapnak ilyet tőled.
Mérhetetlen Lélek, öröklétű Szellem,
Elveszett emberek között minden lelken
Kifejted jó, nemes és üdvös hatásod,
Megromlott fajunkat így helyreállítod,
Kegyelemből újjáteremted világod,
Melyben szereteted hű képét meglátod.

Az élő Isten – az Atya és a Lélek – jelen volt Jézus Krisztusban. Ugyanígy, az Atya és a Fiú jelen van a Szentlélekben. Akiben a Szentlélek lakozik, azt betölti Isten egész teljessége. Jézus Krisztus a *velünk* levő Isten, a Szentlélek a *bennünk* levő Isten. Ha ismerjük ezt, akkor ismerjük Isten szeretetét, amely meghaladja az emberi ismeretet! (Vö. Ef 3,19)

További ajánlott olvasmányok

Agnew, Milton S.: „Pneumatology”, *A Contemporary Wesleyan Theology* 1:415-72.

Airhart, Arnold E.: „Holy Spirit”, *Beacon Dictionary of Theology*, 262-64. o.

Augsburger, Myron S.: *Practicing the Presence of the Spirit*.

Barclay, William: *The Promise of the Spirit*.

Duncan, George B.: *The Person and Work of the Holy Spirit in the Life of the Believer*.

Greathouse, W. M.: *The Fullness of the Spirit*.

Green, Michael: *I Believe in the Holy Spirit*.

Deasley, Alex R. G. és Shelton, Larry R. (szerk.): *The Spirit and The New Age, a Wesleyan Theological Perspectives* 5. köt.

³² Elhangzott egy prédikációban, a „National Radio Pulpit” adásában, további adatok nem állnak rendelkezésre.

³³ William Barclay a következőket mondja a mai emberről: „A Szentlélekre vonatkozó gondolataink homályosabbak és határozatlanabbak, mint a keresztyén hit bármely más részével kapcsolatos gondolataink.” *The Promise of the Spirit* (Philadelphia, 1960, Westminster Press), 11. o.

³⁴ David H. C. Read: *The Christian Faith* (A keresztyén hit) (Nashville, 1956, Abingdon Press), 94-95. o.

³⁵ Alan Richardson: *Creeds in the Making* (Hitvallások születése) (New York, 1969, Macmillan Co.), 55-58. o.

³⁶ Figyeljük meg Alasdair I. C. Heron szavainak jelentőségét: „A szinoptikusoktól és az Apostolok cselekedeteitől Pálhoz visszatérve

azt látjuk, hogy az utóbbi gazdagabb fogalmat alkot és mélyebb kifejtést tár elénk a Lélek természetéről, tevékenységéről és Jézus Krisztussal való eredendő kapcsolatáról.” *The Holy Spirit (A Szentlélek)* (Philadelphia, 1983, Westminster Press), 44. o.; James S. Stewart pedig azt írja: „Az őskeresztyén közösség – az adott körülmények között talán teljesen természetes módon – eleinte hajlamos volt visszatérni a Lélek kezdetlegesebb felfogásához, és főként olyan jelenségekben felismerni munkáját, mint a nyelveken szólás. Ettől a veszélyes visszaeséstől Pál őrizte meg a szárnyait bontogató hitet.” *A Man in Christ* (Egy ember Krisztusban) (New York, n.a., Harper and Row, Publishers.), 308. o.

[37](#) *The Way to Power and Poise* (Út a hatalomhoz és az egyensúlyhoz) (Nashville, 1949, Abingdon-Cokesbury Press), 47. o.

[38](#) *The Christian Faith*, 96. o.

[39](#) Ezt a vázlatot Read javasolja, de nem fejti ki.

[40](#) A *Heidelbergi Káté* és *A Második Helvét Hitvallás* függeléke, 198. o.

[41](#) Azonban lásd az Ef 2,18-at, ahol Pál megkülönbözteti Jézustól a Lelket.

Az ember, a bűn és a kegyelem

4. fejezet

Az ember természete

A klasszikus keresztyén teológia következetesen vallja, hogy a tantételek vizsgálatának kettős tárgya Isten és az ember ismerete. Ugyanakkor leszögezi, hogy Istent csak az emberrel való kapcsolatában ismerjük, ami azt jelenti, hogy önmagában való Lényként nem ismerhető meg. S megfordítva: az ember csak Istennel való kapcsolatában ismerhető meg teljesen. Más tudományágak feltárhatják természetét a teremtett rend többi részének viszonylatában, de egyedül a teológia feladata megállapítani természetét a Teremtővel való kapcsolatában. Könyvünk I. részében szemügyre vettük Isten természetének néhány összetevőjét, a II. részben pedig megvizsgáljuk az ember természetét és néhány ezzel összefüggő tant.

„Micsoda az ember?” Olyan kérdés ez, melyet a gondolkodók évszázadok óta kutatnak. Az ember legnagyobb problémája önmaga, és ez a tény nagyrészt abból adódik, hogy képtelen megérteni, kicsoda ő. Az emberi valóság meghatározása terén sok kísérlet történt, melyek részben komolyak, részben nevetségesek.

Diogenész, a görög filozófiatanár története elbírja az ismétlést. A mester fölvetette tanítványai előtt, hogy az ember meghatározható „toll nélküli kétlábúként”. Egyik elszánt és tamáskodó diákja másnap az osztályba érkezve egy megkopasztott csirkét tett tanítója lába elé, megjegyezve: „Íme, a filozófia embere!” Mark Twainről beszélük, hogy az embert „nevető állatként” határozta meg, de erről könnyen eszünkbe juthat a hiéna is. Ami a komolyabb gondolatokat illeti, a régi görög filozófusok az ember lényegét kézenfekvő módon értelmi képességében látták, és a következő mérvadó definícióval álltak elő: „Az ember értelmes állat.” Teológiai szempontból elsősorban az a baj ezzel a definícióval, hogy az embert a teremtett világ más elemeitől való eltérése alapján próbálja meghatározni – tehát alulról közelíti meg, nem pedig felülről. Amint azonban az imént megjegyeztük, a tapasztalati tudásra korlátozódó filozófia nem tehet ennél többet.

Az ember természete, szorult helyzete és sorsa csakis akkor érthető meg helyesen, ha Isten teremtményeként közelítjük meg. Ezért az antropológia, mint olyan, nemigen lehet a teológiai vizsgálódás megfelelő eszköze, legfeljebb illusztrálhatja azt. Módszerei arra korlátozzák, hogy az embert a természetes rend más részeivel való kapcsolatában írja le. Az ember keresztyén szemléletét ezzel szemben teljesen áthatja a teológia, vagyis az embert felülről elemezzük. Ennek fényében a keresztyén tanítás azt kívánja, hogy háromféleképpen tekintsünk az emberre: (1) mint Isten képére teremtett személyre, (2) mint Istentől elidegenedett bűnösre, akinek természete ezért megromlott és elfajult, továbbá (3) mint aki Krisztus által megkapja Isten megváltó kegyelmét.

Az isteni képmásra teremtett

Az emberrel kapcsolatos keresztyén gondolkodást két irányzat befolyásolta: a hellenisztikus (görög

filozófia) és a héber irány (Ószövetség). Sok teológus hellenisztikus elképzeléseket követett, nem ismerve föl, hogy ezáltal az emberi természetet az isteni kinyilatkoztatástól idegen nézőpontból értelmezi. Amint korábban említettük, a hellenizmus az ember értelmi képességét hangsúlyozta, és akiknek a gondolkodását átítatta ez a hagyomány, azok Isten képmását az ember értelme szempontjából próbálták meghatározni.

Ha kifejtjük ezt az értelmezést és logikus következményeit, több probléma adódik. Először is, az ember szorult helyzetét a megértés hiányának tulajdonítjuk, a bűnt pedig tudatlanságként határozzuk meg. A megtérés ennek megfelelően oktatási folyamattá válik, melyben az embernek tudomására hozzák, mit kell tennie. Mindkét összetevő messze elmarad a bibliai hit komolyságától.

A héber szemlélet ezzel szemben egyértelműen teológiai fogalomként értelmezi az *imago Dei*-t. Ez azt jelenti, hogy nem egy természetes képességről van szó, hanem egy kapcsolatról, melynek az ember részese. Helyesebb az Isten képre teremtett emberről beszélni, mint Istennek az emberben levő képmásáról. Ez ugyan igen finom különbség, de az utóbbi kifejezés arra utal, hogy a képmás az emberben levő valami, míg az előbbi a kapcsolati értelmezésre enged következtetni, ami biblikusabb.

A Biblia azonban homályos képet fest erről a kapcsolatról. Az Ószövetség feltételezi, hogy az ember a bűnbeesés után is Isten képmása (1Móz 9,6). Az Újszövetség viszont úgy beszél a megtérésről, mint ami helyreállítja az embert mint Isten képmását, feltételezve, hogy megszakadt a kapcsolat. Ellentmondással állunk szemben? Emil Brunner szerint ezek a tények rávilágítanak a teológia szükségességére, hiszen éppen ez az a tudományág, amely a bibliai exegézis nyersanyagát kerek egészként rendszerbe foglalja. A két, *látszólag* eltérő tanítás valójában az emberrel kapcsolatos egyik alapvető igazságra mutat rá, mellyel a teológia régóta próbál megbirkózni, de gyakran meglehetősen helytelen módon. Legtöbbször úgy próbálják magyarázni ezt, hogy különbséget tesznek a *z erkölcsi* és a *természetes* képmás között. Az előbbi elveszett a bűnbeeséskor, míg az utóbbi megmaradt. Ez a megkülönböztetés több nehézségbe ütközik, nem utolsósorban abba, hogy a *természetes képmás* kifejezés önellentmondás. Ha ez Isten képmása, akkor nem természetes.

Sokkal jobb kapcsolati vonatkozásban beszélni mindkettőről, úgy utalva a megszakadt kapcsolatra, mint az ember *egzisztenciális* helyzetére, az ép kapcsolatra pedig mint az ember *lényegi* helyzetére. Eszerint az ember „lényegét tekintve jó, de egzisztenciálisan elidegenedett”.⁴² A klasszikus keresztyén teológia határozottan támogatja ezt az állítást, kivéve néhány eltérő véleményt. Keresztyén szempontból ez az alapvető kapcsolat teszi emberré az embert, és különbözteti meg minden más teremtménytől. Az *imago Dei* olyan kapcsolat, amely megszakadt, de meg is maradt.

John Wesley szavaival élve, az összes földi teremtmény közül csak az emberi lények „képesek felfogni Istent”.⁴³ Ez az Istenre irányuló képesség az isteni képmásra alkotott ember megkülönböztető jegye. Az ember egyedi kapcsolatban van Teremtőjével. Engedelmeskedhet Istennek, és élvezheti a mennyei Atyjával való szent közösséget, vagy engedetlenül megismerheti Isten ítéletét és haragját. De Isten elől nem menekülhet, még a pokolban sem (Zsolt 139,8).

Isten *lényegi* képmása tehát az ember felelős személy mivolta. Akárcsak Teremtője, az ember is személyes lény. Az ember mint személy Isten számára lett teremtve: „Magadért teremtettél bennünket, és nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned” (Augusztinus).⁴⁴ Bármit teszünk is, az nem változtathat ezen. A bűn megrongálhatja, de nem pusztíthatja el a lényegi *Imago*-t. Az ember nem válik állattá, ha a brutális magatartás szintjére süllyed. Nem is válik istenné, ha Sartre-ral együtt kijelenti: „Az ember fő feladata Istenné válni”. Az ember Isten teremtménye, aki változhatatlan

viszonyban van Teremtőjével. „Az ember fő célja dicsőíteni Istent, és örökké élvezni őt”⁴⁵, bármit mondjon is Sartre. Ezen soha semmi nem változtathat. Az ember a *lényegét*, igazi lényét tekintve arra teremtett személy, hogy Istenben találja meg a beteljesedését. Blaise Pascal ezt úgy fogalmazta meg, hogy „egy Isten alakú úr van minden ember szívében”.⁴⁶

Isten *egzisztenciális* képmását az Istennel való helyes kapcsolat alkotja. Az ember eredetileg teremtett állapotában megfelelő viszonyban volt Istennel, töretlen közösségben és gyermeki engedelmségben élt vele. Ez az Isten és ember közti kapcsolat azonban három további kapcsolatot is magában foglalt: más személyekhez való helyes viszonyulást, melyet a férfi-női tényező testesít meg; helyes viszonyulást a földhöz, mivel az ember Istentől kapott uralmat gyakorolt a többi teremtmény fölött; valamint helyes viszonyulást önmagához, mivel alávetette magát Teremtője szuverenitásának, és elismerte saját teremtményi mivoltát.

Mindezek a viszonyulások (kapcsolatok) alkották az *eredeti szentséget*, amely Istentől származott, és nem Ádámban rejlett. Az emberi szentség mindig kapcsolati és származtatott dolog. Egyedül Isten szent lényegénél fogva. Sokan próbálták a tükör hasonlatával ábrázolni ezt a kapcsolatot. Ahogy a tükör visszatükrözi az arc képét, ha megfelelő helyzetben teszik elé, úgy tükrözte vissza Ádám Isten szent szeretetét Teremtője képmásaként. Az ember a Lélek lakóhelyeként Isten temploma volt, s ezért szent volt természetében. Ugyanígy, *csak akkor vagyunk szentek, ha helyesen viszonyulunk Istenhez, és igazán bennünk lakik az ő megszentelő Lelke*. Lényegi természetünk nem játszható el; egzisztenciális képünket tönkretette a bűn, és csak akkor állítható helyre, ha ismét helyes kapcsolatba kerülünk Istennel.

Elbukott és elszakadt Istentől

Az ember szorult helyzetével kapcsolatban az a legnyilvánvalóbb tény, hogy az ember elbukott, és kiesett az Istennel való eredeti, helyes kapcsolatból. Ez a bukott állapot az *eredendő bűn* hagyományos tanának lényege. „Magyarázzuk az eredendő bűnt, ahogy akarjuk – mondta egy egyetemi előadáson Edward T. Ramsdell –, de nem tagadhatjuk le: tapasztalati tény.” Az ember *lényegét tekintve* jó – Istennek alkotott személy. *Egzisztenciális* szempontból bűnös – lázadó, aki elidegenedett Isten életétől, és ezért megromlott. Az ember egy Rolls-Royce – amely totálkáros lett!

A Római levélben három képet látunk a bukott emberről. Az 1,18-32-ben Pál bemutatja az eredendő bűn *teológiai* jelentését. Az ember ugyan Isten teremtménye, de nem hajlandó elismerni Teremtőjének szuverenitását. Ez a lázadás az emberiség töretlen jellemzője. Nem a tudatlanság következménye ez, hanem annak az egyetemes ismeretnek a szándékos elutasítása, amelyet a Teremtő mindenkinek rendelkezésére bocsátott. Az emberek tudatosan úgy döntöttek, hogy a teremtményt imádják a Teremtő helyett. Ezért az ember értetlen szíve elsötétedett, s egész lényét eltorzította és megrontotta a gonoszság.

Ez az elemzés rámutat a bűnös állapot lényegére. Zeffirelli: *A názáreti Jézus* c. filmben Nagy Heródes, amikor megtudja a bölcsektől, hogy király született, jellemző módon reagál: „Ez az én országom, nem osztozkodom rajta. Itt nincsen hely két királynak.” Nem is lehetne jobb példát találni az apostol által ábrázolt bűn lényegére.

A Róm 5,12-21-ben Pál az eredendő bűn *történelmi* jelentését tárja elénk. Ádám engedetlensége által megjelent az emberiségben a bűn, és a bűn által a halál. Ebben az igeszakaszban Ádám és Krisztus több két egyénnél; a régi és az új emberiséget testesítik meg – a régi emberiség halott a

bűnben, az új emberiség pedig Istennek él, és megszabadult a bűntől.

Más szemszögből nézve azt is mondhatjuk, hogy Ádám és Krisztus a létezés két szféráját vagy világát képviseli, melyekre az Újszövetség szóhasználatával élve gyakran az „ez a világ (vagy kor)” és „az eljövendő világ (vagy kor)” kifejezésekkel utalnak.

Amikor azonban a két korról beszélünk, nem szabad egyszerűen a történelem keltezhető eseményeire gondolnunk. Bizonyos értelemben azt mondhatjuk, hogy az új kor Jézus halálával és feltámadásával kezdődött (Kr. u. 30 körül). Más értelemben viszont *a létezés egymást átfedő két rendjéről* beszélünk. Minden ember vagy Ádámban van (születése által), vagy Krisztusban (hit által). Isten megigazító tette kivesz minket a régi ádami rendből, és elhelyez minket „az új teremtésben” (az új nemzetségben), melynek Krisztus a feje. Amikor Pál itt Ádámról és Krisztusról ír, nem úgy gondol az emberiségre, mint egyének véletlenszerű gyülekezetére, hanem mint szerves egységre, mint egyetlen testre, melynek egyetlen feje van. Ez a fej vagy Krisztus, vagy Ádám.⁴⁷

Pál nem próbálja megmagyarázni, hogyan történik ez, hanem egyszerűen kijelenti a tényt, hogy születésünknél fogva mindnyájan Ádámban vagyunk. Olyan *nemzetségbe* születtünk, amely elidegenedett Isten életétől, és ezért halott a bűnben. Emberi örökségünk a bűn és a halál öröksége. De: „Egy Második Ádám jött el / Hogy harcoljon és megmentsen!”⁴⁸ Ádám engedetlensége az *emberi hitszegés* megnyilvánulása volt, ami halált és bűnt eredményezett; Krisztus engedelmissége az *isteni kegyelem* megnyilvánulása volt, ami lehetővé tette az életet és a szentséget (15.; 19-21. v.). *Hit által a feltámadt Krisztusba kerülünk, és örököljük a túlradó kegyelmet, amely száműzte a bűnt!* Ádámotól kapott természetes örökségünk a halál és a bűn; Krisztustól kapott lelki örökségünk az élet és a szentség!

A Róm 7,14-25-ben Pál leírja a bűn *egzisztenciális* jelentését, azt a személyes, belső küzdelmet, amely az ember bukott állapotából adódik. Bukott teremtményként „...ki vagyok szolgáltatva a bűnnek” (14. v.). „Mert tudom, hogy énbennem, vagyis a testemben nem lakik jó, minthogy arra, hogy akarjam a jót, van lehetőségem, de arra, hogy megtegyem, nincs” (18. v.). Wesley magyarázata szerint Pál itt „testen” „a természete szerinti egész embert” érti. Természetem szerint „test” vagyok. Az apostol a „test” szóval a húsról és a csontokra is szokott utalni, sőt néha törékeny és véges voltunkat érti rajta, de vallásos értelemben használja a legjellegzetesebben, mint itt is. Ez a szó nem az ember testének anyagára vagy egész lényének egy részére utal, hanem az *önközpontú* létezésre. A „test” az önmagáért élő „én”, az egész személy romlott hajlama. Jézus kijelentette: „Ami testtől született, test az, és ami Lélektől született, lélek az” (Jn 3,6) – s ezért felülről újjá kell születnie.

Nemcsak az igaz, hogy a test nem lehet tetszésére Istennek, hanem az is, hogy az embernek a kegyelemtől eltekintve nincs igazi szabadsága; csupán arra van szabadsága, hogy vétkezzen. Amikor akarna is jót tenni, jelen van a rossz. Akarata választhatja a jót, de nem tudja megtenni. Lehet, hogy kétségbeesetten küszködik, hogy teljesítse Isten akaratát, de végül nem marad más választása, mint a csüggedés. Így kiált: „Én nyomorult ember! Ki szabadít meg ebből a halálra ítélt testből?” (Róm 7,24)

A Róma 7 igazolja, hogy a törvény éppúgy nem tud megszentelni minket, mint ahogy megigazítani sem képes bennünket. A törvény alatti ember hallja Isten követelményeit, de képtelen szeretni Istent és engedelmeskedni neki. Végig ezt hangsúlyozza Pál ebben a fejezetben. Érvelését az utolsó mondatban foglalja össze: „Én magam tehát értelmekkel az Isten törvényének szolgálók ugyan, testemmel azonban [magamra hagyva, magamra támaszkodva] a bűn törvényének” (7,25). Magamra hagyva *test* vagyok, s ezért képtelen vagyok a jóra.

A bűn kettős természete

A bűn lázadás. John Wesleynek a bűnre adott klasszikus meghatározását – „Isten ismert törvényének szándékos megszegése” – gyakran idézik, de sokan félreértik. Az embernek első ránézésre az a benyomása, hogy ez egy törvényeskedő meghatározás: a bűn egyszerűen egy törvény megszegése. E félreértett mondása miatt bírálják Wesleyt a kritikusai, azt állítva, hogy nem veszi komolyan a bűnt.

Wesley azonban sokkal jobb teológus volt ennél. Ez a meghatározás valójában a minden törvényszegés mögött megbújó hozzáállásra mutat rá, amely a lázadás hozzáállása, vagy amint az 1Jn 3,4 helyesen fordítva megfogalmazza: „a bűn pedig a törvénytelenység (avnomi,a)”(Károli).

Bibliai nézőpontból ez a „törvénytelenység” abból ered, hogy az ember nem hajlandó elfogadni teremtményi (teremtett lényi) szerepét, és ezért megpróbál önmaga istenévé válni. Egyszóval ez a szuverén önrendelkezés. Egyértelművé válik ez, ha megnézzük Mózes első könyvében az ember megkísértéséről és bűnbeeséséről szóló történetet. A kígyó azt mondja Évának, hogy ha eszik a tiltott gyümölcsből, olyan lesz, „mint az Isten” (vö. 3,5). S miután ő és Ádám így is tett, Isten kimondta rájuk az ítéletet: „az ember olyanná lett, mint miközülünk egy” (22. v.).

A bűn lényege tehát a „menny elleni lázadás”. Az ember megdönti az isteni uralmat, és saját kezébe veszi életének irányítását. Az Ézs 53,6 hajszálpontosan állapítja meg ezt: „Mindnyájan tévelyegtünk, mint a juhok, *mindenki a maga útját járta*” (kiemelés a szerzőtől). Sokkal mélyebb dolog ez, mint egy törvény megszegése, legyen az akár isteni törvény is. Itt arról van szó, ki a tulajdonos, kié az uralom, ki az életem szuverén ura.

A bűn rabszolgaság. A bűn sokkal több, mint hogy az ember szabadon „azt teszi, ami neki tetszik”; olyan állapot ez, amelyben az ember rájön, hogy képtelen másként cselekedni. A bűn felületes szemlélete, mely szerint a megtérés pusztán emberi döntés – az ember elhatározza, hogy „tulajdonost” vált, abbahagyja Isten törvényeinek megszegését, és elkezd megtartani őket –, Pelágiusz brit szerzetes nevéhez fűződik, és pelagianizmus néven ismert.

Caelestius, Pelágiusz barátja szerint mindenki ugyanolyan állapotban születik, mint Ádám – ami egyfajta lelki tabula rasát jelent –, azzal a képességgel, hogy eldöntheti, hogy keresztyénné válik. Isten felajánlja neki a Szentírás tanítását és Krisztus példáját, és az ember döntése, hogy követi-e őket. A bűn egyetemességének magyarázata az emberiség következetesen rossz példájának hatásában keresendő.

Augusztinus ezzel szemben, Pált követve, kijelentette, hogy az embernek mint bukott lénynek csak a bűnre van szabadsága. Semennyi jó szándék vagy erőlködés sem hozhat szabadulást. Egyszóval az ember tetőtől talpig láncok között találja magát; akarata rabságban van. Ezért felszabadításra, szabadulásra, gyógyulásra van szükség, hogy az ember „kegyelemből képességet” nyerhessen arra, hogy Alkotójához forduljon.

Egy döntő különbség

Az ember szorult helyzetének fenti elemzése felismeri a bűn kettős természetét (eredendő és tényleges), és arra utal, hogy az igazi evangélium (jó hír) kettős orvosságot nyújt (megigazulás és megszentelődés). A következő fejezetben részletesen megvizsgáljuk majd mindkettőt, amikor az engesztelés fogalmát tárgyaljuk. Most azonban vizsgáljuk meg közelebbről az ember szorult helyzetét. Eközben megpróbáljuk teljesebben megérteni az eredendő és a tényleges bűn, avagy a bűnös állapot és a bűnös cselekedetek közti különbséget.

Az emberi létben a bűn alapvetően egy önközpontú *állapot*, amely abból adódik, hogy az ember

elfordult Istentől, mint fő céljától. Wesley „Az eredendő bűn tana” c. írásában megállapítja:

Az embert Isten úgy teremtette, hogy közvetlenül Istenre nézzen mint végső céljára, de bűnbe esve elszakadt Istentől, és önmagába fordult. Ez az ember teljes hitehagyását és egyetemes romlottságát eredményezte, mert ahol a végső cél megváltozik, ott nem lehet valódi jószág. S az ember természetes állapotában ilyen: nem Istent keresi, hanem önmagát. Ezért, bár az erény sok szép töredéke megtalálható köztük, valójában „nincsen, aki jót tegyen, nincs egyetlen egy sem”. Mert noha néhányan „jól futnak”, továbbra is tévúton járnak; sosem érik el a megfelelő célt. Bármerre mozdulnak is, nem léphetik túl az énjük körét. Magukat keresik, magukért cselekszenek; természetes, polgári és vallásos tetteik, bármilyen forrásból erednek is, mind ebben a holt tengerben futnak össze.⁴⁹

Wesley az eredendő bűnt különféle nevekkel illette: ateizmus, hitetlenség, büszkeség, bálványimádás. „Nevezzük, aminek akarjuk” – mondta, a fogalom számít, nem pedig az elnevezés. Luther szavaival élve az ember baja az, hogy szíve befelé, önmagába fordult (*cor incurvatum in se*). Istentől való elfordulása következtében a bálványimádás ördögi körébe kerül, s a megelégedést elkerülhetetlenül önmagában vagy a dolgokban keresi.

Egy bukott nemzetség tagjaiként emberi helyzetüknél fogva jellemző ráuk az önbálványozásnak és a romlottságnak ez az állapota: „Ami testtől született, test az” (Jn 3,6). Mint Ádám bűnbe esett nemzetségének tagjai, a Lélek megszentelő irányításától megfosztva kikerülhetetlenül beleesünk a szuverén önrendelkezés bűnébe. Nels Ferré Pálnak az Ef 2,3-ban följegyzett szavait visszhangozva azt írja: „Önmagunk igentelését természetüknél fogva átváltoztatjuk Isten felsőbbségének és a vele való közösség előzetes igényének a megtagadásává. Természetünk szerint lázadunk Isten ellen és életünkkel kapcsolatos céljai ellen.”⁵⁰

Ezt a bűnös állapotot azonban meg kell különböztetnünk a bűnös cselekedettől. Az utóbbi az előbbtől eltérően magában foglalja a személyes büntethetőséget, ami a tudatos, szándékos engedetlenség következménye. Kétségkívül nehéz – ha nem lehetetlen – rámutatni életünk történetében arra a pillanatra, amikor az eredendő bűn tényleges bűnné válik. Mindazonáltal Pál mindnyájunk nevében szól, amikor megvallja: „Én pedig a törvény nélkül éltem valamikor. Amikor azonban jött [tudatossá vált bennem] a parancsolat, életre kelt a bűn, én pedig meghaltam” (Róm 7,9). Közvetlenül az emberi felelősség küszöbén minden ember személyesen fellázad Isten igazsága ellen, és megtapasztalja az isteni ítéletet. Ez nem más, mint önmagunk szándékos elszakítása Istentől, amit joggal nevezünk tényleges bűnnek.⁵¹

Az eredendő és a tényleges bűn közötti különbség alapvető szerepet játszik a megigazulás és a megszentelődés további megkülönböztetésében, amint arra Grensted rámutat:

A *bűn* [bűnös állapot] helytelen tárgyra irányuló hajlam, ahol a helytelenséget minden szinten az határozza meg, hogy az ember nem hajlandó odafordulni Istenhez vagy ahhoz, ami őt jelképesen megjeleníti. A *bűnök* [elkövetett bűn] ilyen hajlamból fakadó cselekedetek, melyek ezért másodlagosak, tünetiek. A különbséget azzal is megvilágíthatjuk, hogy a bűnök esetében *megbocsátásra* van szükség, a bűn esetében pedig *orvoslásra*.⁵²

Isten kegyelmének élvezője

Aki a fenti ponton megáll, az lehetetlen és reménytelen helyzetben hagyja az emberiséget. Pál utolsó szava nem a kétségbeesés, hanem a remény szava volt: „Hálát adok Istennek a mi Urunk Jézus Krisztus által” (Róm 7,25; Károli).

A megváltás teljes jelentése az, hogy Isten *nem* hagyta az emberiségre önmaga megmentését. Krisztus által potenciálisan megváltotta az egész emberiséget! „Ahogyan tehát egy ember által jött a bűn a világba, és a bűn által a halál... úgy lett egynek az igazsága minden ember számára az élet megigazulásává” (Róm 5,12.18). Mindez Isten megelőző kegyelmének ajándéka. Ez a kegyelem

„ingyenes *mindenkinek*, és ingyenes *mindenkiben*”⁵³. Igaz ugyan, hogy ha magunkra vagyunk hagyatva, akkor nincs remény a menekülésünkre, de Isten nem hagyott magunkra minket. Isten Lelke minden bűnös lelkében munkálkodik, s igyekszik fölébresztetni, megítélni, megtéríteni és megszentelni őt. Ezt értjük „megelőző” kegyelmen: Isten mindnyájunkat megközelít a Szentlélek által, és igyekszik szelíden megszabadítani minket önmagunktól.

Isten megelőző kegyelme eléggé felszabadítja akaratunkat ahhoz, hogy segítségül hívhassuk Krisztust, és megszabaduljunk. Isten *megbocsátó* kegyelme által *megigazulhatunk* – ekkor bűnünk bocsánatot nyer, és Isten elfogad minket, mintha sosem vétkeztünk volna. Isten *átformáló* kegyelme által *megszentelődhetünk* – megszabadulhatunk a bűn uralmától (az újonnan születéskor) és jelenlététől (a teljes megszentelődéskor), s az átformáló Lélek hatalma erkölcsi értelemben újból Isten képére formálhat minket (a teljes folyamat során). Isten feltámasztó kegyelme által végleg *megdicsőülünk* – Krisztussal együtt feltámadunk, amikor visszatér, és teljesen az ő képére formálódunk át, hogy örökké élvezzük dicsőségét!⁵⁴

További ajánlott olvasmányok

Anderson, Ray S.: *On Becoming Human*.

Cairns, David: *The Image of God in Man*.

Carter, Charles W.: „Anthropology”, *A Contemporary Wesleyan Theology* 1:195-236.

Macmurray, John: *Persons in Relation*.

Micks, Marianne: *Our Search for Identity*.

Sauer, Eric: *King of the Earth*.

Whale, J. S.: *Christian Doctrine*, 2. fejezet.

⁴² Paul Tillich: *Rendszerez teológia*, Budapest, 1996, Osiris Kiadó; Donald Bloesch: *Essentials of Evangelical Theology* (Az evanglikál teológia alapjai), 1-2 kötet (San Francisco, 1978, Harper and Row.), 1:95; T. A. Kantonen: *The Theology of Evangelism* (Az evanglikáció teológiája) (Philadelphia, 1954, Muhlenberg Press), 37. o.

⁴³ Szó szerint: „capable of God”, azaz „Istenre képes v. fogékony”, amit Wesley így magyaráz LX. prédikációjának I. 2. pontjában: „képes arra, hogy megismerje és szeresse Teremtőjét, s engedelmeskedjen neki”.

⁴⁴ *Vallomások* (Budapest, 1987, Gondolat), 23. o.

⁴⁵ Westminsteri kis káté, 1. kérdés.

⁴⁶ Blaise Pascal: *Gondolatok*, VII/425. szakasz, (Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár, <http://www.piar.hu/pazmany/konyvek/pascal01.txt>)

⁴⁷ W. M. Greathouse: „Romans”, in *Beacon Bible Commentary*, (Beacon Bibliai kommentár: A Római levél) 1-10. kötet (Kansas City, 1968, Beacon Hill Press), 8:113-14.

⁴⁸ John Henry Newman: *The Dream of Gerontius* (Gerontius álma).

⁴⁹ *The Works of John Wesley* (John Wesley művei), 3. kiadás (Kansas City, 1978, Beacon Hill Press), 9:456.

⁵⁰ *The Christian Faith* (A keresztyén hit) (New York and London, 1942, Harper and Bros.), 115. o.

⁵¹ Pál szemléletében az isteni parancsolatként értelmezett törvény teszi a bűnt törvényszegéssé (Róm 4,15; 5,20; 7,7-13). Vö. *Beacon Bible Commentary* (Kansas City, 1968, Beacon Hill Press), 8:103-4, 122-24, 148-53.

⁵² Ferré: *Christian Faith*, 187. o. lábjegyzete.

⁵³ *The Works of John Wesley*, 8. kötet, 373 o. (CXXVIII. prédikáció: Ingyen kegyelem).

⁵⁴ A kegyelem különböző „fajtáinak” ezek a megjelölései nem a tudományos megkülönböztetés célját szolgálják, mintha a „kegyelem” nem csupán magának Istennek a tevékenysége volna, melynek megnyilvánulása minőségét tekintve más és más lehet. Istennek nincsenek „kegyelemrekeszei”, melyekben külön-külön tárolja kegyelmének egyes fajtáit. Pusztán Isten sokoldalú kegyelmének teológiai jellemzéséről van szó.

5. fejezet

Az engesztelés

Az előző fejezetben már utaltunk erre a témára. Láttuk, hogy a bűnös ember Isten kegyelmének tárgya Krisztusban. Mivel Isten magának alkotta az embert, és szereti őt, nem hagyhatja őt a bűnében és kétségbeesésében. Isten műve, mellyel az embert kihozza szorult helyzetéből, a teológiában az engesztelés tanaként ismert.

A keresztyén gondolkodás történetében az engesztelés számos elmélete látott napvilágot, melyek különböző mértékben közelítik meg az Újszövetség üzenetét. A mai teológusok általában elismerik, hogy bár a legtöbb ilyen elmélet tükröz valamilyen alapvető igazságot, önmagában egyik sem ad végleges választ arra a kérdésre, hogy Krisztus halála hogyan szerzett engesztelést az ember és Isten között.

Az említett elméletek mindegyike valamilyen teológiai magyarázat, amely sajátos módon értelmezi Isten, a bűn, valamint az Isten és ember közti kapcsolat természetét, s amelyet sajátos kulturális tapasztalat hat át.

E viszonyítási pontok segítségével futólag áttekintjük az engesztelés klasszikus elméleteit, majd a wesleyánus álláspontot tárgyaljuk az imént említett összetevők tekintetében, és végül javasolunk egy olyan szemléletet, amely összhangban van a wesleyánus teológiával.

Klasszikus nézetek

A váltság elmélete. Ez az értelmezés Jézusnak a Mt 20,28-ban olvasható szavaira épül: „Mint ahogy az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.” Az elmélet, ezt a szóképet aprólékosan kifejtve, egészen részletes képet fest az ember szorult helyzetéről és az isteni megoldásról. Ádámban az ember eladta magát az ördög rabszolgájának. Mivel képtelen kiváltani (visszavásárolni) magát, lennie kell valakinek, aki képes és hajlandó megfizetni a fogva tartója által követelt váltságdíjat. Isten megegyezett az ördöggel, és odaadja Fiát mint a váltságdíjat, hogy halálával felszabadítsa az embert. Ebben az a csél, hogy noha az ember megszabadult kötelékeitől, a Sátán elvesztette a váltságdíjat, mivel Isten feltámasztotta Jézust a halottak közül, és kiszabadította őt az ellenség fogságából. Elég könnyű észrevenni, hogy a bűnt itt rabszolgaságnak tekintjük, Istent pedig a szabadítónak, aki szeretetből megfizeti az árat, hogy szabaddá tegye az embert. Ez a magyarázat sokat jelentett olyan embereknek, akiknek az erkölcsi világképe elősegítette az emberi tehetetlenség érzésének kialakulását.

Gustav Aulen svéd püspök megpróbálta bevezetni ennek az elméletnek egy modern változatát, megszabadítva azt az egyes korai egyházatyáktól származó különös fordulatoktól. Az engesztelés „klasszikus szemléletének” nevezte ezt, mert a keresztyén történelem első ezer évében ez volt Krisztus művének uralkodó értelmezése. Aulen a *Christus Victor* (Győztes Krisztus) megjelöléssel illette ezt,

kiemelve, hogy Jézus legyőzte az ellenséget, hogy megszabadítsa az embereket. Az engesztelés így lehetővé teszi az embernek a bűn megkötöző szolgaságából való kiváltását.

Az elégtétel elmélete. A nyugati egyházban ez az Anselmus (1033-1109) által hangoztatott nézet lépett a váltságelmélet helyébe mint uralkodó elképzelés. A feudális társadalom közegében keletkezett, és alapvető fogalmait ez a kulturális környezet formálta. Istent itt hűbérúrnak tekintik, az embert pedig jobbágnak, akinek kötelessége megadni az Úrnak kijáró tiszteletet. A bűn Isten tiszteletének durva megsértése, melyért elégtételt kell adni, mielőtt a jobbágy ismét élvezhetné az isteni jóindulatot. Mivel az emberiség véges természetű, és képtelen megfelelő elégtételt adni, Isten elküldte Fiát, aki az Istenember lett (Anselmus főművének címe *Cur Deus Homo* [Miért lett Isten emberré?]), hogy elégtételt szerezzen Istennek. Ennek az elméletnek a kulturális befolyásoltsága nyilvánvalóbb, mint a többié.

A büntető elégtétel elmélete. Kálvin János, a reneszánsz jog iránti növekvő érdeklődéséből kiindulva, kidolgozta az elégtétel elméletének egy másik formáját. Istent a szuverén törvényadónak tekintette, a bűnt pedig a törvény megszegésének. Mivel minden törvénszegés büntetést érdemel, s a megbocsátás és helyreállítás előtt eleget kell tenni az isteni igazságosságnak, Jézus (mint ember) a halálával elszenvedte a büntetést, melyet jog szerint a bűnös ember érdemelt volna. Az igazság és az irgalom ezen ésszerű kiegyenlítése révén az Isten és ember közti kapcsolat jogügylétté vált, amely alá van vetve a személytelen igazságszolgáltatás követelményeinek. Ennek logikus következménye az volt, hogy ha egy helyettest büntettek meg a törvény megszegéséért, akkor maga a törvénszegő szabadon távozhatott, és nem kellett szembenéznie bűnének következményével. A törvénynek eleget tettek, de a bűnös továbbra is bűnös maradt. Ezenfelül, ha Krisztus halála eleget tett a törvénynek, akkor ezáltal megmenekültek azok, akikért meghalt (büntetést kapott), hiszen a törvény be lett töltve, és nem volt szükség további büntetésre. Jézus vagy minden emberért meghalt (ami univerzalizmushoz vezet), vagy csak némelyekért, ami az egyéni kiválasztáshoz vezet. Kálvin az utóbbi lehetőséget választotta, mivel nyilvánvaló volt, hogy nem minden ember szabadult meg.

Az erkölcsi hatás elmélete. Hagyományosan Abelard nevéhez kötik ezt a nézetet, amely szembeáll az elégtétel-elméletek személytelen és törvénykező jellegével. Ez az elgondolás Isten szeretetére helyezi a hangsúlyt, és személyes kapcsolatot tételez föl Isten és ember között. Krisztus halála Isten szeretetének példája, ami ingyenes és teljes megbocsátást nyújt. Az elméletnek az a legnagyobb fogyatéka, hogy nem veszi teljesen komolyan a bűn megkötöző erejét.

Wesleyánus előfeltevések

Röviden fogalmazva, a wesleyánus istenkép a *szent szeretetet* hangsúlyozza Isten természetében. Amint Wesley írja az 1Jn 4,8-hoz írt magyarázatában: „Istent gyakran nevezik szentnek, igazságosnak, bölcsnek, de nem mondják elvontan szentségnek, igazságosságnak vagy bölcsességnek úgy, ahogy szeretetnek nevezik; ami arra enged következtetni, hogy ez az ő kedves, uralkodó tulajdonsága – az a vonás, amely kedves dicsfényt vet minden egyéb tökélyére.” Ez az értelmezés eleve kizárja az olyasfajta korlátozott engesztelés lehetőségét, amelyet a büntető elégtétel elmélete von maga után. Mivel a szeretet Isten természetének megnyilvánulása, hatóköre egyetemes, ami az egyetemes engesztelés nézetéhez vezet. Ez nem azt jelenti, hogy minden ember üdvözül *fog*, hanem azt, hogy minden ember üdvözülhet, mivel Jézus mindenkiért meghalt.

Wesleyánus összefüggésben a bűn nem jogi, hanem személyes jellegű. Magával vonhatja ugyan a törvények megszegését, de ennek az engedetlenségnek a gyökere a lázadó lelkiület, amely gátat emel az

Istennel való közösség elé. Noha Isten egyetemes szeretete minden embert elér, szentsége nem teremthet közösséget a bűn helyzetében. Ezért Krisztus halála arra irányul, hogy eltávolítsa a bűnt, amely akadályozza a megbékélést. Az engesztelésnek fordított szó jelentése valójában megbékélés.

Ennek fényében a wesleyánus teológia meggyőződése, hogy az engesztelés teljes orvosságot nyújt a bűn problémájára:

Bűnöm terhét Jézus hordta, a Bárány,
Nem hagyta azt rajt' lelkemen.
Mehalt értem ott, ama kískeresztfán,
Őt dicséri hát ez énekem.

Horatio G. Spafford [55](#)

Ez magában foglalja mind a vétkek megbocsátását, mind a bűn princípiumától való megtisztulást (az utóbbi nem más, mint az énközpontúság, amely minden nyílt engedetlenség mögött megtalálható, és az újjászületett emberekben is megmarad mint „megtört hatalom”). Ez azt jelenti, hogy a wesleyánus teológiában az engesztelés a megbékélést (vagy megigazulást) és a megszentelődést egyaránt magában foglalja.

Hogyan idézi elő ezeket a következményeket Krisztus műve? Wesley legjobb válasza Krisztus hármasságában – prófétai, papi és királyi – található meg. Így elkerülhető a klasszikus elméleteknek a Krisztus-esemény egészét számításba nem vevő, csak Krisztus halálára koncentráló szűklátókörűsége. Wesley a Fil 3,8 magyarázatában úgy írja le Krisztust, mint Prófétát, Papot és Királyt, aki „bölcsségre tanít, engesztelést szerez a bűneimért, és uralkodik a szívemben. Aki ezt csupán a megigazulásra vonatkoztatja, az szánalmasan eltorzítja a szavak teljes jelentéskörét. Azok nyilvánvalóan a megszentelődésre is vonatkoznak; sőt elsősorban arra.”

Krisztus mint *Próféta* Isten természetének kinyilatkoztatója. Szolgálat, amely ingyen bűnbocsánatot és gyógyulást kínált azoknak, akik rászorultak és elismerték ezt, tanúsította Isten szeretetét, amely elérte az elveszetteket, az utolsókat és a legkisebbeket is (ld. Lk 15). Ugyanakkor ő volt annak az emberi természetnek a kinyilatkoztatója, amelyet Isten az ő teremtő céljaiban eltervezett. Ilyen értelemben Jézus az eszményi ember, Isten képmásának az emberi létben való tökéletes tükröződése. Mivel a törvény egyik célja, hogy az embert a teljes emberség felé irányítsa, Jézus a törvény beteljesülése (vége), és tökéletesen megtestesíti azt.

Jézus mint *Pap* az Isten és ember közti közbenjáró. Csak a Zsidókhöz írt levél fejt ki nyíltan a papi tisztséget, de annak sok lényeges alkotóeleme megtalálható másutt. A papnak mint közvetítőnek vagy hídépítőnek mindkét féllel kapcsolatban kell lennie. Ezért a Zsidókhöz írt levél különösen nagy hangsúlyt fektet mind Krisztus teljes istenségére (1,3-14), mind teljes emberségére (5,1-8).

Jézus a papi szerepének ellátása végett teljesen azonosult az emberiséggel. Ebben az azonosulásban a testet öltés volt a döntő pillanat, de Jézus az élete minden szakaszában egy-egy konkrét összetevővel egészíti ki a szorult helyzetben levő emberrel való egységét – így a megkeresztelkedésében, a megkísértésében, a szenvedésében, de különösen a halálában. Mivel a halál az ember bukott állapotának vitathatatlan bizonyítéka (Róma 5) és az Istentől való elválasztottság legfájdalmasabb jelképe, Jézus a kereszthalálával egzisztenciálisan megtapasztalta a bűnnek az emberi lélekre gyakorolt legkézzelfoghatóbb pusztító hatását. Ezért az elhagyatottság kiáltása a kereszten azt fejezte ki, hogy Jézus teljesen részesévé vált az ember bűnösségének. Az Újszövetség állításainak ellentmond az a kijelentés, hogy Isten ekkor ténylegesen elhagyta Fiát, de Jézus állapotának mélységei – akárcsak az általa idézett zsoltáros esetében – az elhagyatottság érzéséhez vezettek. Ha viszont „Isten ...

Krisztusban megbékéltette a világot önmagával” (2Kor 5,19; Csia), akkor azt kell mondanunk, hogy az Atya sosem volt közelebb a Fiúhoz, mint ebben a pillanatban.

Jézus papi minőségében halt meg értünk, áldozatul adva magát a bűnökért (ami kifejezetten papi cselekedet). Az *értünk* itt nem azt jelenti, hogy „helyettünk”, hanem azt, hogy „az érdekünkben”.⁵⁶ Ez tehát a szeretet megnyilvánulása, nem pedig az elvont igazságosságnak való megfelelés.

Mivel nem értettük meg, mit jelent a bibliai teológiában az áldozat, gyakran feltételeztük, hogy Krisztus halálára azért volt szükség, hogy megváltoztassa Istennek a bűnösökhöz való hozzáállását, hogy csillapítsa velünk szembeni haragját. Ez az elgondolás eleve feltételezi, hogy az engesztelés indítéka nem a szeretet volt, hanem a harag.

Igehirdetésünk néha téves benyomást kelt az emberekben. Egy kislány az istentiszteletről hazatérve kijelentette: „Szeretem Jézust, de gyűlölöm Istent!” Anyja nógatására megmagyarázta: „Isten dühös volt ránk, de Jézus szeretett minket, és meghalt értünk. Isten most már nem dühös ránk. Szeretem Jézust, de gyűlölöm Istent!” Úgynevezett ortodox tanításunk időnként mintha ezt a benyomást keltene – mintha Jézus halála kellett volna ahhoz, hogy a haragos Isten szerető Lénné váljék.

Mit tanít erről a Biblia? Az Ó- és az Újszövetség egyaránt teljesen egyértelművé teszi, hogy *az engesztelés az Atya Isten cselekedete*. Az Ószövetség véresáldozatait nem azért mutatták be, hogy lecsillapítsanak egy bosszúvágyó Istenséget, hiszen *maga Isten* vezette be az áldozati rendszert. Figyeljük meg a törvényt: „Mert a test lelke a vérben van, és *én az oltárra adtam azt nektek*, hogy engesztelést szerezzen értetek” (3Móz 17,11; Károli, kiemelés a szerzőtől). Isten, a sértett fél szerez engesztelést a vétkes emberért. *Ő* gondoskodik az áldozatról – hogy rámutasson a bűn komoly és halálos voltára, és megtisztítsa a bűnös lelkiismeretét a büntethetőség feltjától, átadva neki a megbocsátás ígéretét.

Minden idevágó újszövetségi szakasz eleve feltételezi az engesztelésben Isten kezdeményező cselekedetét. Pál azt írja Krisztus Jézusról: „*az Isten* őt rendelte engesztelő áldozatul azoknak, akik az ő vérében hisznek” (Róm 3,24-25). Másutt kijelenti: „Mindez pedig *Istentől* van, aki megbékéltetett minket önmagával Krisztus által” (2Kor 5,18; kiemelés a szerzőtől). S minden kétséget kizár ezzel kapcsolatban, amikor a 19. versben megállapítja: „Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot önmagával”. János pedig leszögezi: „Ez a szeretet, és nem az, ahogy mi szeretjük Istent, hanem az, hogy ő szeretett minket, és elküldte a Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért” (1Jn 4,10).

„Isten szeretet – miért kell kiengesztelni?” – kérdezi a kritikus. „Isten engesztelést szerzett – micsoda szeretet!” – feleli a Biblia. Maga a szenvedő Isten foglalta el a helyünket a bűnünk miatt – ez az Újszövetség megjegyzése.

Az engeszteléssel kapcsolatos elégtétel-elméletek éppen ezen a ponton maradnak el az alapvető újszövetségi igazságtól. Úgy magyarázzák Krisztus művét, hogy az végül az ember műve lesz: Krisztus mint *ember* elégtételt ad Istennek. Ha hűek maradunk a bibliai hit fő irányvonalához, kerülnünk kell azt a feltevést, hogy Jézus halála ily módon csillapítja le Istent, az Atyát.

Krisztus mint *Király* ebben a világban is szívünk szuverén Ura kíván lenni, nemcsak az eljövendőben. Ebben a minőségében úgy is képviselt minket a kereszten, hogy halálos küzdelmet vívott a démoni hatalmakkal, és legyőzte őket, megszégyenítő diadalmenetben vezetve őket, hogy mindenki lássa megaláztatásukat (Kol 2,15). Vereségük révén az emberiség kiszabadult a szorításukból, és az emberek potenciálisan szabaddá váltak. Gustav Aulen *Christus Victor*-eszméje az engesztelés művének erről az összetevőjéről beszél meggyőző erővel.

Mi az engesztelés?

Az engesztelés Isten Krisztusban véghezvitt cselekedete, amely leront minden gátat, melyet a lázadásunk és bűnünk emelt közénk és az Atya közé. A bűn szent fájdalommal hatotta át Isten szívét, mivel elválasztott minket szerető közösségétől. Ugyanakkor a bűn nemcsak Istentől választott el minket, hanem emberi természetünket és létünket is beszennyezte.

Az engesztelés azt jelenti, hogy a sértett fél – az Atya – saját szívébe fogadta a bűnünket és a büntethetőségünket azáltal, hogy Krisztusban a békéltetőnké vált, akárcsak az a házastárs, akit hűtlen hitvese a bűnével mélyen megsértett, de aki magára vállalja a másik bűnének szégyenét és ártó hatását, kijelentve: „Szeretlek és megbocsátok neked, s kész vagyok segíteni, hogy ismét magadra találj. Béküljünk ki.”

Emberi tapasztalatból merített hasonlattal valószínűleg nem lehet ennél jobban érzékeltetni az engesztelés jelentésének lényegét. Noha Isten ellen vétkeztek, ő viseli a szíven ezt a bűnt. A megbocsátás nem egy komolytalan dolog. A költő, aki haldoklása közben kijelentette: „Persze, hogy Isten megbocsát nekem; az a dolga!”⁵⁷ – sosem ismerte azt a mély fájdalmat, amelyet akkor tapasztalunk, ha megbocsátunk szerettünknek, akinek bűne megsebezte a szívünket. Isten, aki tökéletesen szeret, a lehető legmélyebben szenved, amikor megbocsát lázadó teremtményének. Isten szívében öröktől fogva van egy kereszt. Krisztus megfeszítése Isten örökös bűnhordozásának történelmi pillanata volt.

A Louvre-ban őriznek egy drámai festményt. Első látásra sötét árnyékok merő egyvelegének tűnik. Mintha semmi sem törné át az egyhangú sötétséget. Amint a szemlélő közelebb lép, homályosan láthatja egy árnyak leple mögött rejtőző kereszt sziluettjét. S ahogy tovább fürkészi a képet, meghökkenve veszi észre a kereszt mögött egy Alak elmosódott körvonalait, aki kinyújtott kézzel tartja a keresztet; és a kereszt mögötti arc borzalmasabb gyötrődésről árulkodik, mint annak az arca, akit a fára szegeztek. A kereszt feltárja Isten szívét. Nem változtatja meg Istent, hanem elárulja, milyen volt ő „már a világ teremtése előtt” (Ef 1,3-7). A Golgotán felállított kereszt öröktől fogva ott van Isten szívében.

Az Atya Isten a Fiában, Jézus Krisztusban magára vette bűnünket és büntethetőségünket. Az Atya a Fiában van, ahogy a Fiú az Atyában van. Ezért amikor azt olvassuk, hogy Isten engesztelő áldozattá tette Krisztust a világ bűneiért, akkor megértjük, hogy ha lehetséges, ő még nagyobb kint és veszteséget szenvedett el, mint a kereszten meghaló Jézus. Gondoljunk bele, milyen kinszenvedés lett volna Ábrahámnak, ha Isten nem állítja meg a kezét a Mórijjá-hegyen, amikor feláldozni készült egyetlen fiát, Izsákot! Amit Isten nem engedett meg Ábrahámnak, azt ő maga megtette – értünk! Feláldozta saját Fiát, hogy meghaljon az érdekünkben – és ez összetörte a szívét!

Hogyan fogadjuk az engesztelést?

„Dicsekszünk... az Istennel a mi Urunk Jézus Krisztus által – írja Pál –, aki által részesültünk a megbékélés ajándékában” (Róm 5,11). Az engesztelést Isten vitte véghez Krisztusban a mi érdekünkben. Hogyan fogadjuk az ez által rendelkezésünkre bocsátott áldásokat?

Az evangélium válasza olyan egyszerű, hogy sokan megütköznek rajta: *Higgy!* Ha üdvözülni akarsz, hidd el Pállal együtt: „az Isten Fia... szeretett engem, és önmagát adta értem” (Gal 2,20).

„Kire vonatkozik ez az »engem« szó? – kérdi Luther. – Rám, nyomorult és gyalázatos bűnösre, akit Isten Fia nagyon szeret.”⁵⁸ Ha bármely más módon üdvözülhetnék, Isten Fia nem halt volna meg.

„Olvasás közben hangsúlyozd ki az »engem« és az »értem« szót – tanácsolja Luther. – Írd be őket nyomtatott nagybetűkkel a szívedbe, és sose vond kétségbe, hogy azok közé tartozol, akikre ezek a szavak vonatkoznak... . Ha nem kételkedhetünk abban, hogy bűnösök vagyunk, azt sem tagadhatjuk, hogy Krisztus meghalt a bűneinkért.”

Az a meggyőződés olvasztja meg és indítja bűnbánatra a szívemet, hogy Jézus szeret engem, és a bűneimért hozott áldozatában bízva megtisztul a lelkiismeretem. Megszűnik a bűn büntethetősége, és megtörik a bűn hatalma! „Mivel tehát megigazultunk hit által, békességünk van Istennel a mi Urunk Jézus Krisztus által” (Róm 5,1). *Ez az Istennel való kiengesztelődés!*

Istennel való kiengesztelődésem azonban mindaddig nem teljes, amíg személyesen nem azonosultam egészen a kereszttel. „Amíg Krisztus és én két személy vagyunk, addig roncs vagyok” – vallotta meg Luther. Ahogy Krisztus a testet öltésében és a halálában teljesen azonosult a bűnös emberrel, úgy nekem is fenntartás nélkül azonosulnom kell vele, „hasonlóvá lévén az ő halálához” (Fil 3,10). Az engesztelés egész jelentése tehát csak akkor valósul meg, ha Pállal együtt elmondhatom: „Krisztussal együtt keresztre vagyok feszítve: többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2,20). Ebben a teljes azonosulásban az engesztelés azt jelenti, hogy az ember teljes mértékben megszentelődik, megszűnik szuverén önrendelkezése, melynek helyét Jézus Krisztus foglalja el mint az ember személyes Ura.

További ajánlott olvasmányok

Aulen, Gustav: *Christus Victor*.

Baillie, Donald M.: *God Was in Christ*, 7-8. fejezet.

Denney, James: *The Death of Christ*.

Dunning, H. Ray: „Sacrifice”, *Beacon Dictionary of Theology*, 466-67. o.

Gould, J. Glenn: *The Precious Blood of Christ*.

Grider, J. Kenneth: „Atonement”, *Beacon Dictionary of Theology*, 54-55. o.

Whale, J. S.: *Christian Doctrine*, 4. fejezet.

[55](#) *A Ha Isten békéje lakja szívemet* (It Is Well with My Soul) c. híres ének 3. versszaka. Szöveghűbb fordításban: A bűnöm – ó, e dicső gondolat fénye! – / A bűnöm – méghozzá annak egésze – / Az Ő keresztyére szögezve, nem hordom többé / Hála az Úrnak, dicséred az Urat, ó, lelkem, örökké!

[56](#) *God, Man, and Salvation*, 386-88. o.

[57](#) Heinrich Heine.

[58](#) Martin Luther: *A Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians*, (London, 1833, B. Blake) 132 o.

6. fejezet

Isten kegyelme és az ember válasza

Az előző két fejezetben annak alapjait vizsgáltuk, hogy Isten Krisztusban elvégzett műve hogyan hozható összefüggésbe az ember szorult helyzetével. Ez nem egy mellékes kérdés, hanem az eredendő bűn és az üdvösség kérdésének gyújtópontja. Gyakran idézik a Dwight L. Moody-nak tulajdonított mondást: „Az üdvösséghez elég annyi teológiai ismeret, hogy bűnös vagyok, és Krisztus a Megváltó.” Ez azonban csak a szükséges ismeret kétharmada; azt is tudnunk kell, hogy ez a két valóság hogyan hozható össze, és nagyon is számít, milyen választ adunk erre a kérdésre.

A történelem folyamán a teológiai gondolkodásban az isteni kegyelem és az emberi válasz két igazsága közül hol az egyiket, hol a másikat hangsúlyozták. Mint a legtöbb esetben, az igazság alighanem itt is a kettő egyensúlyában rejlik. A wesleyánus teológia klasszikus formája ezt a középutat követi.

A keresztyén mozgalom korai évszázadaiban a teológiát nagyrészt a görög gondolkodásnak alávetve művelték, és sosem kérdőjelezték meg az emberi szabadság gondolatát. Egyszerűen feltételezték, hogy az ember szabadon válaszolhat az evangélium ajánlatára. Más szóval ezek a korai gondolkodók (például Jusztinus Vértanú, Iréneusz, Origenész és mások) nemigen dolgozták ki az eredendő bűn tanát. Egyes latin egyházatyák azonban tanították ezt, méghozzá gyakran elég szélsőséges formában.

Ez a kérdés az V. században heves vitát váltott ki Augusztinus és Pelágiusz között. A bűn elkerülhetetlenségének erkölcsi következményei miatt aggódó Pelágiusz elvetette azt a gondolatot, hogy mivel az ember romlottan születik, a bűn elkerülhetetlen. Amint korábban megjegyeztük, amellet érvelt, hogy minden ember önmaga Ádámja, és teljesen szabad akarattal döntheti el, milyen irányt vegyen az élete.

Pelágiusz azonban nem utasította el a kegyelem gondolatát, hanem úgy értelmezte, hogy összhangban legyen a bűnről alkotott felfogásával. A szabad akarat a kegyelem. Hasonlóképpen kegyelem Krisztus példája és a törvényről szóló tanítása. Így az ember erkölcsi fejlődésének felelőssége egyenesen az ember vállára nehezedett, aki nem rejtőzhetett el a bűn kikerülhetetlenségének nézete mögé.

A keresztyén gondolkodás fő áramlata azonban Augusztinusszal együtt elvetette az emberi természetnek ezt az optimista szemléletét és a kegyelem ilyen szélsőséges értelmezését. Augusztinus hangsúlyozta, hogy nem elég ismerni az igazságot; az akarat annyira megromlott, hogy az ember állapotát a *non posse non peccare* (lehetetlen nem vétkezni) szavak jellemzik. Belső kegyelemre van szüksége, ami meggyógyítja akaratát.

Viszont Augusztinus a vita során olyan kizárólagos módon hangsúlyozta a kegyelmet, hogy

elősegítette az eleve elrendelés eszméjének elterjedését. Ez annak következménye volt, hogy kidolgozták a szuverén kegyelem általi üdvösség „logikus” tanát. Ha „egyedül a kegyelem” üdvözít, és csak az emberek egy része fogadja el a kegyelmet, akkor logikusnak tűnik a következtetés: a kegyelem csak néhány kiválasztottra terjed ki, nem pedig mindenkire.

A későbbi évszázadokban kibontakozó katolikus gondolkodás visszalépett a pelagianizmus felé. A bevett szemlélet szerint, amely Aquinói Tamás tanításában teljesedett ki a legjobban, az ember kétféle státust élvezett, összhangban Isten „képével” és „hasonlatosságával”.⁵⁹ A bűnbeeséskor a „hasonlatosság” elveszett, akárcsak egy kétszintes épület felső szintje, de a „képmás” sértetlenül megmaradt. Az „alsó szint” azután alapot adott arra, hogy az ember megközelítse Istent értelmileg, erkölcsileg és az üdvösség szempontjából. A megtérés csupán egy *donum superadditum* (hozzátett ajándék) hozzáadását jelentette a már eleve jó alaphoz.

A protestáns reformációban Luther Márton elvetette mindezt, mert ez volt a cselekedetek katolikus tanának egyik teológiai alapja. Luther azt hangoztatta, hogy az egész elképzelés összeomlik, mivel feltételezi, hogy az ember felajánlhat Isten számára elfogadható cselekedeteket, azonban az ember Isten előtt (*coram Deo*) teljesen romlott, úgyhogy „minden erénye csupán csillogó fogyatékoság”.⁶⁰ Még a jó tettei sem járulnak hozzá az üdvösségéhez, mert a hiten kívül viszi véghez őket, és a hit kizárólag a kegyelem ajándéka.

Az inga itt túlzottan kilengett a másik irányba; Luther a katolicizmus humanizmusára reagálva gyakorlatilag tagadta, hogy az embernek Istennel kapcsolatban volna szabad akarata, és így az eleve elrendelésnél lyukadt ki. Kálvin János követte őt, és *A keresztyén vallás rendszere* c. híres művében rendszerbe foglalta ezeket a gondolatokat. A predestináció tanát általában Kálvin nevével hozzák összefüggésbe. Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy *a feltétel nélküli kiválasztás és az abszolút predestináció* volt a reformátorok végső és döntő védőbástyája a jó cselekedetek általi üdvösség katolikus tanával szemben.

Ebből a felületes áttekintésből is láthatjuk, hogy a keresztyén gondolkodás hogyan mozgott az Isten kegyelmének és az ember válaszanak két pólusa között. John Wesley a XVIII. században kialakított egy olyan értelmezést, amely a kettő között foglalt állást anélkül, hogy bármelyiket szem elől tévesztené. Tanításának kulcsa a *megelőző kegyelem* tanában rejlik.

Wesley egyetértett az augusztinuszi hagyományt követő teológusokkal az emberiség teljesen megromlott állapotát illetően. Soha senki nem vette nála komolyabban az eredendő bűnt. A természeti embernek *önmagában* nincs lehetősége arra, hogy elérje Istent, nincs szabadsága Istennel kapcsolatban. Így az üdvösség kérdése kizárólag Isten kegyelmén múlik. Wesley tanítását azonban az teszi egyedivé, hogy ez a *természeti ember* egyfajta „logikai elvonatkoztatás”. Nem létezik természeti ember; senki sincs teljesen híjával a kegyelemnek, „kivéve, ha kioltotta a Lelket”.

Ez az előzetes (vagy preventív, „megelőző”) kegyelem megadja az embernek azt a *kegyelmes képességet*, hogy elfogadja az evangélium hívását, de – és ez különbözteti meg Wesleyt Kálvintól – az ember arra is képes, hogy szabadságával visszaélve elutasítsa ezt a hívást. Maga Wesley azt mondta, hogy csupán egy „hajszál” választja el a kálvinizmustól, és a megelőző kegyelem szolgáltatja ezt a „hajszálat”.

Üdvösségünk isteni kegyelemből van, nem pedig emberi igyekezetből. Ez két dolgot jelent: Először, üdvösségünkről Isten gondoskodott kegyelmesen Jézus keresztyénje révén. Ez az „objektív” kegyelem, melyet néha így határoznak meg: Isten meg nem érdemelt jóindulata Krisztusban. Másodszor, üdvösségünk Istennek a Szentlélek általi kegyelmes segítsége által valósul meg.

Nevezhetjük ezt „szubjektív” kegyelemnek: Isten a szívünkben munkálkodva felébreszt, meggyőz, megtérít, megtisztít minket. John Wesley a kegyelem e kettős jelentésére gondolt, amikor azt mondta, hogy Isten kegyelme „ingyenes *mindenkinek*, és ingyemes *mindenkiben*”⁶¹.

Az üdvösség egyedül kegyelemből van, nem cselekedetek által. Mindazonáltal nem üdvözülhetünk anélkül, hogy szabadon el ne fogadnánk Isten kezdeményezését. Amint Augusztinus megjegyezte: „Aki nélkülünk teremtett minket, az nem nélkülünk üdvözít bennünket.”⁶² Az ember nem tudja üdvözíteni magát, de ahhoz, hogy üdvözüljön, „tennie” kell valamit: „hinni az Úr Jézusban” (ApCsel 16,31). A megtérésünkben Isten a kezdeményező fél. Ő gondoskodik Krisztusról mint a tökéletes vétekáldozatról, és a Lélek által magához hív minket, de az üdvösségünk érdekében bűnbánó, engedelmes bizalommal kell válaszolnunk neki. Ugyanakkor még ez az üdvözítő hit is a Lélektől kapott kegyelmes képességnek köszönhető. „Ahogy minden érdem Isten Fiában van, abban, amit ő tett és szenvedett el értünk – írja Wesley –, úgy minden erő az Isten Lelkében van.”⁶³

Isten munkálkodása

John Wesley egyik legfontosabb prédikációjának címe: „Üdvösségünk munkálása”. Az igehirdetés alapigéje a Fil 2,12-13: „félelemmel és rettegéssel munkáljátok üdvösségeteket, mert Isten az, aki munkálja bennetek mind az akarást, mind a cselekvést az ő tetszésének megfelelően”.

„Először is – mondja Wesley –, meg kell figyelniünk ezt a nagy és fontos igazságot, amelyet sosem szabad szem elől téveszteni: »Isten az, aki munkálja bennünk mind az akarást, mind a cselekvést az ő tetszésének megfelelően.«” Ez a kijelentés „minden elképzelt érdemet elvesz az embertől, és a teljes dicsőséget Istennek adja művéért.”

Wesley ezután egy mély észrevételt tesz a fenti ígét illetően: „Ez a kifejezés kétféleképpen is értelmezhető, és mindkettő kétségkívül igaz. Először, az *akarás* magában foglalhatja a belső, a *cselekvés* pedig a külső vallás egészét. S így értelmezve ez azt is jelenti, hogy a belső és a külső szentséget egyaránt Isten munkálja ki. Másodszor, az *akarás* vonatkozhat minden jó szándékra, a *cselekvés* pedig a jó szándék összes következményére. Ekkor a mondat azt jelenti, hogy Isten lehel belénk minden jó szándékot, és ő valósítja meg minden jó szándék jó hatását.”⁶⁴

E hitbeli ismeret alapján Pállal együtt kijelenthetjük: „Éppen ezért meg vagyok győződve arról, hogy aki elkezdte bennetek a jó munkát, elvégzi a Krisztus Jézus napjára” (Fil 1,6).

Az ember munkálkodása

De hogyan függ össze a Fil 2,12-13 két része? „Ha Isten az, aki munkálja bennünk mind az akarást, mind a cselekvést, akkor mi szükség van a mi munkálkodásunkra?” – kérdezi Wesley. Ezt az ellenvetést „a test és vér érvelésének” nevezi. Ha valóban megfontoljuk Pál szavait, akkor észrevevesszük a kapcsolatot Isten munkálkodása és a sajátunk között. Wesley szerint az alapige valójában a következőt jelenti: „Először, Isten munkálkodik, ezért ti is *munkálkodhattok*. Másodszor, Isten munkálkodik, ezért nektek is munkálkodnotok *kell*.”

Először: Isten munkálkodik benned, ezért te is *munkálkodhatsz*.” Ha Isten nem munkálkogna bennünk, lehetetlen volna munkálnunk az üdvösségünket. Ugyanúgy lehetetlen számunkra, akik „halottak vagyunk vétkeink és bűneink miatt” (Ef 2,1), hogy bármit is tegyünk az üdvösségünkért, mint ahogy Lázárnak lehetetlen volt előjönnie, amíg az Úr életet nem adott neki. „Ugyanilyen lehetetlenség

számunkra, hogy *kijöjjünk* a bűneinkből, vagy akár a legkisebb lépést megtegyük ennek érdekében, amíg az, akié minden hatalom mennyen és földön, életre nem hívja halott lelkünket.”⁶⁵

Ez azonban senkinek sem nyújt mentséget arra, hogy megmaradjon a bűnben, azzal magyarázva a dolgot, hogy „egyedül Isten az, akinek meg kell elevenítenie minket, mert mi nem tudjuk életre kelteni a saját lelkünket”. Figyeljük meg Wesley híres válaszát:

Megengedjük, hogy minden ember lelke *természeténél* fogva halott a bűnben, de ez nem ment föl senkit, mivel egy ember sincs a pusztá természet állapotában; senki sincs teljesen híjával Isten kegyelmének, hacsak ki nem oltotta a Lelket. Egyetlen élő ember sem nélküli mindenestől azt, amit közönségesen *természetes lelkiismeretnek* neveznek. Ez azonban nem természetes; helyesebb *megelőző kegyelemnek* nevezni. Minden ember kapott többet vagy kevesebbet ebből a kegyelemből, ami nem vár az ember hívására.... Úgyhogy senki sem azért vétkezik, mert nem rendelkezik kegyelemmel, hanem azért, mert nem használja a rendelkezésére álló kegyelmet.

Mivel tehát Isten munkálkodik benned, már munkálni tudod üdvösségedet.... Csakugyan tudjuk, hogy teljesen igaz az ő szava: „nélkülem semmit sem tudtok cselekedni”. Másfelől viszont azt is tudjuk, hogy minden hívő elmondhatja: „Mindenne van erőm a Krisztusban, aki megerősít engem”.... Tehetsz valamit, a téged megerősítő Krisztus által. Szítsd fel a kegyelem már benned levő szikráit, és ő további kegyelmet ad neked.

Másodszor: Isten munkálkodik benned, ezért neked is munkálkodnod kell. „Vele együtt [kell] munkálkodnunk” (ezek magának az apostolnak a szavai), különben ő sem munkálkodik tovább.... [Itt idézi Wesley az Augustinusznak tulajdonított gondolatot:] „Aki nélkülünk teremtett minket, az nem nélkülünk üdvözít bennünket.” Ő csak akkor szabadít meg minket, ha „megszabadulunk... ettől az elfajult nemzedéktől”, ha „megharcoljuk a hit nemes harcát, [és] megragadjuk az örök életet”; ha „igyekszünk bemenni a szoros kapun”, „megtagadjuk magunkat, fölvéve naponként a keresztünket” [Lk 9,23], és minden lehetséges eszközzel azon fáradozunk, hogy „megerősítsük elhívásunkat és kiválasztásunkat” [2Pt 1,10].

...Menj tovább Isten kegyelme alapján – amely megelőz, kísér és követ téged – a „hitből eredő munkában... a reménység állhatatosságában, [és a] szeretetből jövő fáradozásban” [1Thessz 1,3]. „Légy szilárd, rendíthetetlen; buzgólkodj mindenkor az Úr munkájában” [1Kor 15,58]. „A békesség Istene pedig, aki az örök szövetség vére által kihozta a halottak közül a mi Urunkat, Jézust, a juhok nagy pásztorát, tegyen készséggé titeket minden jóra, akarátának teljesítésére; és munkálja bennünk azt, ami kedves öelőtte Jézus Krisztus által, akinek dicsőség örökkön-örökké” [Zsid 13,20k].⁶⁶

A hívőnek Istennel együtt való lehetséges és szükséges munkálkodása alapján az imént idézett Fil 1,6-ot ellensúlyoznunk kell Pál alábbi szavaival: „Titeket is, akik egykor Istentől elidegenedtek, és ellenséges gondolkodásúak voltatok gonosz cselekedeteitek miatt, most viszont megbékéltetett emberi testében, halála által, hogy mint szenteket, hibátlanokat és feddhetetleneket állítson majd színe elé. Ha ugyan megmaradtok a hitben szilárdan és egyenesen, el nem tántorodva az evangélium reménységétől” (Kol 1,21-23). Üdvösségünk teljes egészében Isten kegyelméből van, de Pál mindnyájunkat int, amikor így figyelmezteti a korinthusiakat: „Vele együtt munkálkodva intünk is titeket; úgy éljete, mint akik nem hiába kapták az Isten kegyelmét” (2Kor 6,1).

A keresztyén tapasztalat paradoxonja

Amikor ezek a teológiai elképzelések a gyakorlatban megvalósulnak, paradox jellegű intuíciót eredményeznek. Donald Baillie ezt az alábbi szavakkal foglalta össze:

Ennek lényege a keresztyén ember azon meggyőződésében rejlik, hogy saját magában minden jó dolgot, minden általa véghezvitt jó cselekedetet valahogy nem ő maga visz véghez, hanem Isten. Ez egy igen ellentmondásos meggyőződés, mivel az a tény, hogy az ember mindent Istennek tulajdonít, nem szünteti meg az emberi személyiséget, sem az emberi felelősséget. Az emberi cselekedet sosem nevezhető igazabban és teljesebben személyesnek, a cselekvő sosem érzi magát szabadabbnak, mint azokban a pillanatokban, amelyekben keresztyénként elmondhatja, hogy ami jó volt bennük, az nem az övé, hanem Istené volt.⁶⁷

Ez a tapasztalat annak közvetlen megérzése, hogy amikor rosszat teszek, felelősnek érzem magam, és elítél a lelkiismeretem. Amikor azonban jót teszek, különös módon nem helyesel a lelkiismeretem úgy, hogy ettől nőne az önbecsülésem. A kegyelem és a személyes felelősség úgy keresztezi egymást, hogy lehetetlen behatárolni őket, és pontosan megmondani, hol végződik az egyik, és hol kezdődik a

másik. Úgy van ez, ahogy állítólag Jonathan Edwards mondta: „Minden Istentől van, minden az emberektől van.”

Ez a kifejezés megtalálható a különböző évszázadok nagy áhítatos irodalmában. Bár ez nem fogadható el teljesen ésszerű magyarázatként, mégis Isten jellegzetesen keresztyén megtapasztalásából ered.

Ennek köszönhető a keresztyén erkölcs egyedi jellege. Sőt, egyesek szerint nem is létezik keresztyén erkölcs, mert a keresztyén viselkedés a kegyelemre adott válasz. Bizonyos erkölcsfilozófiáktól eltérően a keresztyén hit nem tanítja azt, hogy az emberek jók lesznek azáltal, hogy jót tesznek. A jóságuk egyes-egyedül Istentől származik. Ahogy az ismert ének megfogalmazza:

Minden erényt, mi van bennünk,
Minden megnyert győzelmünk,
Szentségről mit elmélkedünk
Tőle nyerünk.

*Harriet Auber*⁶⁸

Ez azonban nem menti fel a keresztyént az erkölcsös viselkedés alól. Sőt, a kegyelemtől való teljes függés, amit közvetlenül tapasztal, szentségre hívja őt; nem azért, hogy ily módon kiérdemelje Isten jóindulatát, vagy erkölcsössé váljon, hanem hogy igyekezzen elérni az ember fő célját, ami „Isten dicsőítése – a hit és a szeretet ápolása Istennel szemben, amint ő eljön hozzánk a többi teremtménnyel való kapcsolataink révén”⁶⁹.

További ajánlott olvasmányok

Grider, J. Kenneth: „Prevenient Grace”, *Beacon Dictionary of Theology*, 415-16. o.

Pinnock, Clark: *Grace Unlimited*.

Purkiser, W. T.: *Security: the False and the True*.

Wynkoop, Mildred: *Foundations of Wesleyan-Arminian Theology*.

⁵⁹ Ez az Iréneusztól eredő megkülönböztetés annak köszönhető, hogy egyesek figyelmen kívül hagyták a héber párhuzamot, a héber nyelv egyik sajátosságát, melyben ugyanaz a gondolat kétszer szerepel, ahelyett hogy két különböző jelentésről lenne szó.

⁶⁰ Ezt az Augusztinusznak tulajdonított idézetet Wesley is felhasználta.

⁶¹ Ld. az „Ingyen kegyelem” c. CXXVIII. prédikációja elejét.

⁶² *The Works of John Wesley*, 6. kötet, 281 o. (LXIII. prédikáció) Mint sok más esetben, Augusztinusz itt is mindkét oldal mellett állást foglal.

⁶³ „A Farther Appeal to Men of Reason and Religion” (További felhívás értelmes és vallásos embereknek), *The Works of John Wesley*, 8:49 o..

⁶⁴ *Works*, 6:508 o..

⁶⁵ Uo., 511-12. o.

⁶⁶ Uo., 512-13. o.

⁶⁷ *God Was in Christ*, 114. o.

⁶⁸ *Áldott Megváltónk* (Our Blest Redeemer). Ford.: Gusztin Rudolf.

⁶⁹ *God Was in Christ*, 44. o.; ld. 98-99. o.

III. RÉSZ

A keresztyén élet

7. fejezet

Az üdvösség

Az „üdvösség” egy igen tág jelentéskörű teológiai szakkifejezés, amely felöleli Isten arra irányuló munkájának egészét, hogy az ember helyreálljon, és visszakapja elveszített örökségét. A kezdeti megtérésen kívül magában foglalja e helyreállítás minden összetevőjét, beleértve akár a végleges üdvözülést vagy „megdicsőülést” is. Az Újszövetség háromféle igeidőben beszél erről a szabadulásról: múltban (megtörtént), jelenben (most történik) és jövőben (történni fog). Mivel ez a szabadulás Isten és az ember kapcsolatával függ össze, egy teológiai rendszerben ez a Szentlélek tanáéhoz tartozik.

A „szabadulás” ($h['Wvy >$) és a „megszabadul” ($[v'y;]$) szavak az Ószövetségben a kivonulással kapcsolatban jelennek meg először, és azt jelentik: „szélesnek, tágasnak, szabadnak lenni”. A szolgaságból való szabadulás ily módon tölti meg tartalommal ezt a fogalmat. Megszabadulni azt jelenti, hogy az ember szabaddá válik a szolgaságtól. Az Újszövetségben az ennek az eseménynek köszönhető politikai jelentésárnyalatok minimálisak, míg a lelki jellegűek maximálisak, és a szó ($swthri,a$) egyre inkább a büntől való szabadságot jelenti.

Az üdvösség rendje

Úgy látszik, a keresztyén egyház a teológiájának fejlődése során egyszerre mindig csak egy problémára összpontosította figyelmét. Amikor a téves értelmezések fenyegető problémákat vetettek föl, melyek látszólag aláásták a hitet, a teológusok ezeknek a problémáknak szentelték figyelmüket. A legkorábbi időszakban az Ószövetség kérdésével, a teremtés tanával, a Krisztus istenségéről folyó vitával (trinitárius vita), majd Krisztus személyével (krisztológiai vita) foglalkoztak. A protestáns reformáció idején az *ordo salutis*⁷⁰ vált égető kérdéssé; más megközelítésben: „Mit kell tennem, hogy üdvözüljek?”

Az ebben a vitában központi szerepet játszó két teológiai szakkifejezés a *megigazulás* és a *megszentelődés* volt. A megigazulás arra utal, hogy az embert ártatlannak vagy nem vétkesnek nyilvánítják, és azt is magában foglalja, hogy Isten elfogadja őt. A megszentelődés szentté válást vagy a tisztátalanságtól való megszabadulást jelent. A vita arról folyt, hogy melyik az első az üdvösségre jutás sorrendjében.

A katolikus álláspont az volt, hogy a megszentelődés megelőzi a megigazulást. Az embernek szentté kell válnia, mielőtt Isten elfogadná. E nézet klasszikus megfogalmazása Aquinói Tamástól származik, aki szerint a keresztyén élet a *hittel* kezdődik. Hiten azonban az egyház tanításának értelmi helyeslését vagy elfogadását értette. De ez csak a „megszabadulás” folyamatának első lépése volt. A hit nem volt elegendő, csak az üdvösség lehetőségét teremtette meg. Aquinói Tamás híres formulája szerint

„szereket által formált hitnek”⁷¹ kellett lennie. Más szóval az ember hit és szereket által üdvözü.

A keresztyén élet tehát a megszentelődés folyamata, melyben az ember az egyház által előirt jó cselekedetek révén növekszik a szereketben. Amikor ez a folyamat véget ér, és az ember teljesen megszentelődik, akkor az illető megigazul. Vagyis Isten igaznak nyilvánítja őt, mert a jó cselekedetek által igazzá vált. A jó katolikus ekkor készen áll a mennyország elnyerésére.

Ez az értelmezés problémákat vetett föl. Mi történik, ha valaki meghal, mielőtt a megszentelődése befejeződné? Mivel nem juthat a mennybe, kialakult az a hiedelem, hogy van egy *tisztítóűz* nevű köztes állapot vagy hely, ahol a katolikusok szentté válhatnak azáltal, hogy szenvednek, és befejezik a teljes szentség elérésének félbemaradt feladatát.

Elkerülhetetlen volt, hogy ez a tanítás aggodalommal töltsön el olyan érzékeny embereket, mint Luther Márton. Ő tudni akarta, hogy Isten elfogadja őt, de sosem érezhette, hogy elég szerekettel rendelkezik. Azt mondta, hogy végül meggyűlölte Istent, mert olyan igényeket támasztott vele szemben, amelyeknek nem tudott megfelelni.

Egyetemi tanárként folytatott bibliai kutatásai révén felismerte, hogy az Újszövetség épp az ellenkezőjét tanítja annak, amit korábbi tanulmányai során hallott. *A megigazulás megelőzi a megszentelődést*, és Isten a *saját szereket és kegyelme* alapján nyilvánítja igaznak az embert, nem pedig az ember jósága alapján. Az embernek mindössze el kell fogadnia Isten ingyenes ajánlatát Krisztusban, és azon nyomban megigazul *egyedül hit* által. Ahogy azt valaki olyan szemléletesen megfogalmazta: „Isten bűnösöket üdvözít”.

Aquinói Tamás „szereket által formált hit” formulája helyett Luther kijelentette, hogy a keresztyén életet a „*Krisztus által formált hit*” formula érzékelteti a legjobban. Elég hittel a keresztre pillantani, s megszűnik a bűn büntethetősége és büntetése. Fontos megjegyeznünk, hogy Luther a hitnek mint *bizalomnak* az újszövetségi fogalmát is fölelevenítette, szemben a hitnek mint *helyeslésnek* a gondolatával.

John Wesley teljes egészében elfogadta azt a protestáns nézetet, hogy az ember egyedül hit által igazul meg. Az ember örök sorsa a hit kezdeti aktusa során eldő. Ugyanakkor Wesley látta, hogy az Újszövetség tanítása a szentség katolikusok általi hangsúlyozását is alátámasztja, ezért egyesítette a két kiemelt dolgot, és belefoglalta a „*szereket által munkálkodó hit*” formulájába, amely a Gal 5,6-ra épül. A megszentelődés a szereketnek a keresztyén életben való gyakorlása, ami az örök élet ingyenes ajándékára adott válasz, nem pedig annak kiérdeklésére tett kísérlet. Ebben a fejezetben a *kezdeti megváltás* (az üdvösség rendjének kezdeti szakaszának) összetevőit vizsgáltuk meg, a következőben pedig az üdvösség tanának *későbbi* tényezőit fogjuk áttekinteni, melyeket legtöbbször a *megszentelődés* szóval szoktunk jelölni.

Az előző fejezetben az ember Istennel való találkozásának két oldalát tárgyaltuk, a dolog paradox értelmezése alapján. Az elemzés kedvéért most megvizsgáljuk e paradoxon mindkét oldalának különféle összetevőit. Először a saját helyzetünkről fogunk beszélni.

Az emberi válasz

Ezt az igazságot illetően a *válasz* a helyes kifejezés. „Azért kerestem az Urat, mert ő már megtalált engem.”⁷² Aki ismeri Krisztust, az tudja, hogy megtalálták. Az üdvösség nem olyan dolog, amit az ember a saját kezdeményezése révén fedezett föl, hanem „azért szeretünk, mert ő előbb szeretett minket” (1Jn 4,19).

A szabadulás folyamata egy ébredési élménnyel kezdődik. A Szentlélek egy igehirdetés, bizonyágtétel, ének vagy gondviselészerű eset révén felébreszti a bűnöst, aki „halott... vétkei és bűnei miatt” (Ef 2,1), s ekkor ráébred elveszett állapotára. Azáltal, hogy Isten kijelenti magát, és szól az emberi lelkiismerethez, megalapozza az üdvözítő választ.

Az Úr keresése több tettet is magában foglal: a bűnvallást, a megtérést és a hitet. Mindegyiket a bibliai teológia fényében kell értelmeznünk.

Bűnvallás. A „megvall” szó görög megfelelője (*o`mologein*) szó szerint azt jelenti: „ugyanazt mondja”. Akkor vallunk meg valamit, amikor elismerjük, amit Isten már tud rólunk, amikor elfogadjuk Isten ránk vonatkozó ítéletét. A bűnök megvallása erősen különbözik a vétkekesség elismerésétől. Az ember elismerheti, hogy rosszat tett, anélkül hogy egy kicsit is bánna tettét. Akár „bűnösnek” is vallhatja magát a bíróságon, anélkül hogy megtapasztalna a valódi keresztyén bűnvallással járó büntudatot. Az igazi bűnvallás a szeretet által telibe talált szívből fakad.

Megtérés. A „megtér” (*bWv*) ige héber megfelelője azt jelenti, hogy „megfordul”. „Térjetek meg, térjetek meg...! Miért halnátok meg?” – kiált fel a próféta (Ez 33,11). „Hagyja el útját a bűnös, és gondolatait az álnok ember! Térjen az Úrhoz, mert irgalmaz neki, Istenünkhöz, mert kész megbocsátani” (Ézs 55,7). A bűnösnek hátraarcot kell csinálnia, hogy helyes kapcsolatba kerüljön Istennel.

A „megtér” (*metanoe,w*) szó görög megfelelőjének jelentése: „meggondol”. Az evangéliumi megtérés, amely a Szentléleknek köszönhető igaz önismerettel kezdődik, az ember gondolkodásának megváltozása Istennel, a bűnnel és önmagával kapcsolatban. A „megtéréshez illő gyümölcs” termése (Mt 3,8) magában foglalja, hogy az ember kész helyrehozni az Úr ellen és embertársai ellen elkövetett rosszat, és változtatni az életmódján. Azt jelenti, hogy változtatunk életünk irányán Istent és az ő igaz útját illetően.

A jobboldali lator a kereszten megtért, amikor így kiáltott fel: „Jézus, emlékezzél meg rólam, amikor eljössz királyságodba.” Miután Isten Lelke felébresztette és megítélte, az Úrhoz kiáltott szabadulásért. Ettől a kéréstől eltekintve nem volt lehetősége „megtéréshez illő gyümölcsöt” teremni. Jézus mégis így válaszolt neki: „Ma velem leszel a paradicsomban” (Lk 23,42-43).

Nem minden keresztyén gondolkodó ért egyet azzal a gondolattal, hogy szükség van a megtérésre mint a szabadulást előkészítő lépésre. Két okból kérdőjelezték meg, hogy ez a megfelelő válasz az evangélium kezdeti hívására. Az első ok abban látható, ahogyan módosították a korai katolikus bűnbánat szentségét. A bűnbánat eredetileg négy lépésből állt: (1) a bűn megbánása (megtérés, *contriccio*), (2) a bűn megvallása (meggyónása), (3) elégtétel, (4) feloldozás. Később fölvetették, hogy a bűn megbánása (*contriccio*) egyértelműen keresztyén hozzáállás, és aki halálos bűnben van, az nem érezhet ilyet, ezért a bűn megbánását a *tökéletlen bűnbánattal* (*attricio*) helyettesítették. Az utóbbi egyszerűen annyit jelent, hogy az ember sajnálja, hogy *tetten érték*, míg az előbbi esetében az ember őszintén bánja, hogy *vétkezett*. A római katolikus teológiában tehát a megtérés egy keresztyén erény gyakorlása, nem pedig a megigazulást előkészítő lépés.

Érdekes módon Kálvin János is úgy vélekedett, hogy a megtérést a keresztyén életen *belül* kell gyakorolni. Sőt, újra meg újra következetesen hangsúlyozta, hogy a megtérés a megszentelődés „folyamatának” egyik alapvető eleme. A református keresztyének ezért vallják meg rendszeresen bűneiket mind a csoportos, mind az egyéni imádságaikban.

Mások fölvetettek egy második kifogást, mely szerint, ha a megigazulás előtt megtérésre hívunk

valakit, ezzel veszélyeztetjük az *egyedül hit általi* üdvözülés protestáns nézetét. Ez az ellenvetés abból a gondolatból indul ki, hogy aki a megtérést a szabadulás előkészítő lépésének tartja, az jó cselekedetet csinál belőle. Ez az álláspont rejlik az evangelizáció sok olyan megközelítése mögött, amely hangsúlyozza a „hitet” és az „elfogadást”, de egy szót sem szól a megtérésről. Azonban a megtérésnek mint az *ordo salutis* egyik elemének wesleyánus értelmezése egyáltalán nem tekinti érdemszerző tetteknek a megtérést.

A wesleyánus gondolkodás ezzel szemben biblikusnak tartja felhívni az embereket, hogy térjenek meg bűneikből; ugyanakkor ragaszkodik a protestantizmus *sola fide*-elvéhez. Az üdvösség egyetlen feltétele a hit; de az embernek bűnös természete miatt szüksége van a megtérésre, mielőtt a hitet gyakorolhatná. Az Istennek hátat fordító bűnös nem bízhat Krisztusban. Az embernek a megtérés által üressé kell tennie a kezét, felkészülve a kegyelem ingyenes ajándékának elfogadására.

Hit. A megtérés és az üdvösség közti láncszem a hit – a Krisztusba, és egyedül Krisztusba vetett bizalom. Hinni azt jelenti, hogy segítségül hívjuk az Úr nevét, amint a haldokló lator tette. Azt jelenti, hogy Krisztus ígéretére hagyatkozunk: „aki énhozzám jön, azt én nem küldöm el” (Jn 6,37). Azt jelenti, hogy teljes egészében Krisztusra támaszkodunk, az ő életének, halálának és feltámadásának érdemében bízunk. John Wesley szavaival élve azt jelenti, hogy „Krisztusra... hagyatkozunk..., aki *értünk adatott és bennünk él*; és ennek következtében ragaszkodunk öhozzá és kapaszkodunk őbelé, akit »Isten nekünk bölcsességgé, igazsággá, megszentelődéssé és megváltássá« [1Kor 1,30], egy szóval: üdvösségünké tett”.⁷³ Mindaz, ami megelőzi a hitnek ezt az aktusát – például a megtérés –, csupán megtisztítja a terepet ehhez a Krisztussal való végső eggyé váláshoz. Egyedül az Úr üdvözít. A hit, egyedül Istennek adva a dicsőséget, hálásan elfogadja az üdvösség ajándékát (ld. Róm 4,20-25).

Az isteni tett

Amint az előző szakaszban céloztunk rá, sem a megtérés, sem a hit nem üdvözít minket. Az üdvösség sokban hasonlít egy áramkörhöz, melyben szükség van egy negatív és egy pozitív pólusra, mielőtt az áramkört zárhatnánk, és a lámpa kigyulladna. Az emberi válasz elengedhetetlen, de Istennek „zárnia kell az áramkört” isteni szabadító tétével, mielőtt az ember valóban elmondhatná, hogy megszabadult. Ez egy találkozás *Isten és ember között*.

Az Újszövetség többféleképpen közelíti meg az üdvösséget, melyet Krisztus által Isten ad a bűnbánó, hívő bűnösnek. Először is, aki Krisztusban hisz, az megigazul. Megigazulni azt jelenti, hogy a Krisztusba és az ő engesztelő halálába vetett bizalmam révén úgy állok Isten előtt, mintha sosem vétkeztem volna! A legegyszerűbben fogalmazva a megigazulás Jézus vére általi megbocsátást és Isten előtti elfogadást jelent.

A megigazulás egy jogi szóképp, amely a bírósági eljárásokból származik. Isten a Bíró, aki ítéletet mond a vádlott felett. Ha a bizonyítékok nem igazolják hitelt érdemlően a vádlott bűnösségét, akkor a bíró jogosan és méltányosan jelenti ki róla, hogy „nem bűnös”, „megigazult” (igazzá nyilvánították). Ha viszont a bizonyítékok minden kétséget kizáróan igazolják a vád igaz voltát, de a bíró mégis ártatlannak nyilvánítja őt, ez az igazságszolgáltatás szempontjából botrányos. Ezért mutat rá Pál Krisztus művére, mint annak a lehetőségnek az alapjára, hogy Isten igaz legyen, és egyúttal „igazzá tegye azt is, aki Jézusban hisz” (Róm 3,26).

Ennek az a jelentősége, hogy (Krisztusban) maga a Bíró hordozza szívében a vétket, és szenved el a botrányt, hogy szabadon „ártatlannak” nyilváníthassa a rabot. Ha nem értjük meg, hogy a Bíró a bűn

hordozója – és nem valamiféle elvont törvénnyel van dolgunk, melynek eleget kell tenni –, az Istennek és Krisztus engesztelő művének az eltorzult szemléletéhez vezet, amint az az engesztelés egyes elégtétel-elméleteiben megfigyelhető.

A megigazulás *megbékélést* eredményez. „Mivel tehát megigazultunk hit által, békességünk van Istennel a mi Urunk Jézus Krisztus által” (Róm 5,1). A megigazulás révén megszabadulunk a bűn *büntethetőségétől*, a megbékélés által pedig a bűn okozta *ellenségeskedéstől*.

A megbékélésre kétségkívül utalhatunk úgy, mint az Isten és ember közti kapcsolat alapvető szóképére. Az „engesztelés” újszövetségi megfelelője ugyanolyan jól fordítható „megbékélésnek” is, ahogy azt a legtöbb modern fordításban teszik. Azért olyan alapvető ez, mert az emberi kapcsolatok világából, az otthon területéről származik. Ez a szó pontosabban tükrözi az üdvösséghez kapcsolódó dolgokat, és a többi szóképet alá kell rendelnünk ennek a szóképnek.

Sokan azért értették félre Krisztus művét, mert a jogi szóképeknek (pl. a megigazulásnak) döntő jelentőséget tulajdonítottak, ahelyett hogy személyes értelemben értelmezték volna őket. Ez nagyjából elkerülhetetlen volt, mivel (1) a nyugati teológia eredetileg a jogi irányultságú római társadalomban alakult ki, és (2) az engesztelés teológiájának legbefolyásosabb teoretikusai részben jogászok voltak. A jogász Tertullianusz erőteljes, de néha nem is gyanított hatást gyakorolt a nyugati teológiára ezt és más kérdéseket illetően. A jó meglátásokkal rendelkező John Wesley erősen vonzódott a misztikus és személyes vonásokat hangsúlyozó keleti keresztyénséghez.

Ezzel kapcsolatban azt is meg kell jegyeznünk, hogy az ember békül meg Istennel, nem pedig fordítva. Az ember a lázadó, az ellenség; és bűne (önfejtés) akadályozza a szabadulását. Isten, akárcsak a tékozló fiú apja, mindig kész elfogadni a hazatérő fiút, amikor az „magába száll”, félreteszi büszkeségét, és visszatér az Atyához (Lk 15,17-20). Pál ezt emeli ki, amikor leírja Krisztus követének munkáját, akinek üzenete így hangzik: „béküljete meg az Istennel” (2Kor 5,20).

Abban a pillanatban, amikor a megtérő bűnös megigazul és megbékül Istennel, Isten *befogadja* a családjába. „Mivel pedig fiak vagytok, Isten elküldötte Fiának Lelkét a mi szívünkbe, aki ezt kiáltja: »Abbá, Atya!« Úgyhogy már nem vagy szolga, hanem fiú, ha pedig fiú, akkor Isten akaratából örökös is” (Gal 4,6-7; vö. Róm 8,14-17). „Maga a Lélek tesz bizonyosságot a mi lelkünkkel együtt arról, hogy valóban Isten gyermekei vagyunk” (Róm 8,16). Az isteni Lélek biztosítja az embert arról, hogy most már Isten gyermeke, és szívébe helyezi az „Apám, drága édesapám!” kiáltást, amely ugyanolyan önkéntelen, mint ahogy egy kisgyermek kiáltja: „Abbá!” – „Apu!”

Ezenkívül ugyanabban a pillanatban, amikor a hívő megigazul, és megbékül Istennel, aki örökbe fogadja őt, Lélektől születik, Isten hatalmas újjáteremtí őt. Újonnan születik! Egy újszülött csecsemő elkezd lélegezni, sírni, látni és hallani. Ugyanígy, az újszülött hívő megkapja a Lélek leheletét, és Istenhez kiált. Szemei megnyílnak, hogy Jézus Krisztusban meglássa Isten arcát, és fülei is megnyílnak, hogy meghallja Isten hangját az ő Igéjében!

Az új ember

Eddig a pontig az üdvösségről szóló fejtegetésünk teljesen individualista módon is értelmezhető. Ez azonban a bibliai hit szemszögéből nézve tévelygés volna. Bár az üdvösséghez személyes válaszra van szükség, és mindenkinek meg kell hoznia kegyelemben a maga döntését, a szabadulás révén az ember egy új rend, új közösség, új korszak részévé válik.

Az újszövetségi teológia egy olyan szemléletmódra épül, amely az Újszövetség egészében megnyilvánul, és annak alap gondolataként jelölhető meg. Ez nem más, mint a zsidó apokaliptikus

gondolkodásban gyökerező *két korszak* eszméje: a jelenlegi gonosz koré, valamint az eljövendő koré, amely az Isten uralmának kora.

Az Újszövetség írói azon az állásponton vannak, hogy noha a jelenlegi kor nem múlt el – amint azt a zsidó apokaliptikus írók szükségesnek tartották volna –, rátelepedett arra az eljövendő kor, úgyhogy a kettő egy időben létezik. Így az új rend betört a régi rendbe, jelezve annak végső eltörlését. Az emberek vagy a jelenlegi korban élnek a Sátán – „e világ istene” (2Kor 4,4) – és a démoni hatalmak uralma alatt, vagy az új korszakhoz, az új rendhez – vagy ami ugyanaz: Isten uralma alatt élnek.

Erre a kozmikus jelentőségű dologra gondol Pál, amikor kijelenti: „ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre” (2Kor 5,17). A régi korszak elmúlt, és megjelent az új korszak; aki Krisztusban van, az már az új korszakhoz tartozik. Pál azt tanítja, hogy aki Krisztusban hisz, az átmegy a régi teremtésből az újba. Amikor Jézus meghalt, vele együtt meghalt (átmenetileg) a régi teremtés; amikor feltámadt, létrejött (átmenetileg) az új teremtés. Aki Krisztusban hisz, az részesévé válik halálának és feltámadásának, valamint az általa életbe léptetett új teremtésnek.

Az új ember tehát *közösségi* valóság. Bár mindazok, akik saját életükben megtapasztalták Krisztus átformáló kegyelmét, tanúskodhatnak az „új életről” (Róm 6,4), a bibliai hit lényegéhez az is hozzátartozik, hogy egy új nemzetség részévé váltak. Ennek az új valóságnak (embernek) a körvonalait Pál az Ef 2,11-15-ben írja le.

További ajánlott olvasmányok

Hill, David: *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*.

Jones, E. Stanley: *Conversion*.

Hartley, John E. és Shelton, R. Larry (szerk.): *Salvation, a Wesleyan Theological Perspectives* 1. köt.

Shelton, R. Larry: „Initial Salvation”, *A Contemporary Wesleyan Theology*, 1:473-516.

Stewart, James S.: *A Man in Christ*.

Turner, George Allen: „Salvation”, *Beacon Dictionary of Theology*, 468-69.

[70](#) Az üdvösségre jutás folyamata, (sor)rendje.

[71](#) Aquinói Tamás: *Summa Theologica* II-II Q.4 a.3. (Sokan neki tulajdonítják ezt a gondolatot, de vannak olyan vélemények is, hogy ez közismert volt jóval Aquinói Tamás előtt is. A tridenti zsinat VI. szekciójának VII. fejezetében rögzített határozat megerősíti ezt a nézetet.)

[72](#) Szállóigévé lett kifejezés. Egyesek Augustinusznak tulajdonítják.

[73](#) „Üdvösség hit által”, *Prédikációk I.*, 17-18. o.

8. fejezet

A megszentelődés

A „megszentelődés” egy gazdag fogalomszó, amely sokaknak okoz fejtörést, de egy olyan fogalmat fed, amely a bibliai kinyilatkoztatás alapjához, vázához tartozik.

A „szent” szó héber megfelelője, a „*kados*” (vd,qo) eredetileg azt jelentette, hogy „elkülönült”, és elsősorban Istenre vonatkozott; az egyértelműen isteni dolgokra utalt. Istent a szentsége megkülönbözteti és elkülöníti minden véges valóságtól. Emberek, tárgyak vagy helyek a szó származtatott értelmében „szentté” válhatnak azáltal, hogy valamilyen módon kapcsolatba kerülnek Istennel – például azért, mert az ő tulajdonai, vagy olyan hely, ahol kijelentette magát, vagy hasonló társítás révén.

„Megszentelődésnek” nevezzük azt a cselekedetet vagy folyamatot, amely által véges, tárgyi dolgok „szentté” válnak. Megszentelni tehát annyit jelent, mint „szentté tenni”. Különösen az Ószövetségben volt jellemző, hogy ezt bizonyos előírt szertartások révén valósították meg. Ilyen összefüggésben a „megszentelést” a *rituális* jelzővel kell minősítenünk. A rituális szentség vagy megszentelés azt a tulajdonságot fejezi ki, hogy valami (valaki) érintkezés vagy odaszánás folytán „Istenhez tartozik”.

A rituális szentségnek nem feltétlenül volt erkölcsi tartalma. Sőt, az Ószövetség elég megdöbbentő módon „szent paráznákra” is utal.⁷⁴ Izráelben azonban az erkölcsi összetevő hamarosan jellemző módon hangsúlyossá vált, és a próféták nyíltan ki is fejezték ezt. Emiatt a tudósok gyakran a *prófétai szentség* kifejezéssel írják le az erkölcsi értelemben vett szentséget.

Jézus ugyan utalt a rituális megszentelődésre (Mt 23,17.19), de eléggé egyértelműen a prófétai tanítás fő irányzatát képviselte. A keresztyén tapasztalat összefüggésében Pál fejti ki ezt az értelmezést, így a megszentelődés keresztyén tanát általában az újszövetségi levelekből merítik. Ezek a levelek alkalmazzák az életre a legvilágosabban a „szentség” nyelvezetét, méghozzá mindig erkölcsi értelemben.

Amikor kifejtjük a megszentelődés gondolatát, mint az üdvösség tágabb témakörének egyik összetevőjét, érdemes szem előtt tartanunk, milyen világosan különbözteti meg John Wesley a megigazulást és a megszentelődést: *A megigazulás viszonylagos változás, a megszentelődés valódi változás.*⁷⁵ E jelentőségteljes és teológiai szempontból helyes meglátás segítségével kellően feltárhatjuk a megszentelődésnek a hitelvi fejtegetésekben való sokféle használatát.

Wesley fenti különbségtétele a megszentelődésnek nem a rituális, hanem az erkölcsi értelmezését feltételezi, összhangban a mérvadó újszövetségi tanítással. Ha egy embert vagy egy tárgyat rituálisan megszentelnek (elkülönítenek), nem feltétlenül történik benne belső, lényegi (valódi) változás. Az ember alávetheti magát egy tisztulási szertartásnak anélkül, hogy bármilyen erkölcsi átalakulást tapasztalna. A Wesley által definiált megszentelődés esetében viszont be kell következniük ilyen

változásoknak.

Amikor Wesley relatív (viszonylagos) változásként határozza meg a megigazolást, a viszonyulás megváltozására, vagyis kapcsolatbeli változásra gondol. A bűnösség helyébe az ártatlanság lép, így az ember viszonyulása Istenhez megváltozik. A megigazolás önmagában nem jelenti az egyén valódi megváltozását. Ezért lehet *logikailag* megkülönböztetni a megigazolást a megszentelődéstől, bár amint később látni fogjuk, nincs köztük időbeli különbség. Ugyanezért mutatható meg a Biblia és a teológia alapján, hogy a megszentelődés logikailag követi a megigazolást, mivel Isten nem a szentségük alapján fogadja el az embereket, hanem „úgy, amint vannak”. A megigazolás tehát az Isten és ember közti kapcsolatban logikailag megelőzi a többi lépést (ld. az előző fejezetet).

A megszentelődést valódi változásként értelmező Wesley-féle meghatározás alapján a szabadulás több szóképére is a megszentelődés nagyobb igazságának részeként kell tekintenünk: az újjászületésre (újonnan születésre), a kegyelemben való növekedésre és a teljes megszentelődésre. Ha megszentelődésen kizárólag a *teljes* megszentelődést értjük, akkor nehézségeink lesznek a „megszentelődés” szó minden újszövetségi előfordulását kontextusában értelmezni.

Újjászületés. Az újjászületést itt nem bibliai kifejezésként használjuk, hanem ezzel a teológusok által kitalált szakkifejezéssel utalunk arra, amiről Jézus valahol úgy beszélt, mint az újonnan születésről (Jn 3,3kk). Ez a szó azt hivatott kifejezni, hogy a bűnben halott ember új életet kapott. Ez a lelki feltámadás valódi változást jelent.

Ez az új élet, amelyben az ember részesül, természetében szent. Lelki értelemben lehetetlen megkülönböztetni az „életet” „az élet egy tulajdonságától”, amint azt néhányan megkísérelték. Wesley nem használta a *kezdeti megszentelődés* kifejezést, de a meghatározásai arra engednek következtetni, hogy ha használta volna, akkor az újjászületés szinonimájának tekintette volna. Ez ad magyarázatot arra, hogyan lehet helyes az a kijelentés, hogy minden keresztyén megszentelődött, de nem teljesen. Többet jelent ez annál, hogy az ember rituálisan „Istenhez tartozik”, mivel „el van különítve”. Itt valódi változásról, a halálból az életbe való átmenetelről van szó. Pál egyértelművé teszi ezt, amikor így szólítja meg a korinthusi keresztyéneket: „a Krisztus Jézusban megszentelteknek (h` giasme,noij), elhívott szenteknek” (klhtoi/j a` gi,oij) (1Kor 1,2; Károli). A 6,9-11-ből világosan látható, hogy erkölcsi értelemben beszél erről: „Vagy nem tudjátok, hogy igazságtalanok nem örökölhetik Isten országát? Ne tévelyegjete: sem paráznák, sem bálványimádók, sem házasságtörők, sem bujálkodók, sem fajtalanok, sem tolvajok, sem nyerészkedők, sem részegesek, sem rágalmazók, sem harácsolók nem fogják örökölni Isten országát. Pedig ilyenek voltak közületek némelyek: de megmosattatok, *megszentelődtetek*, és meg is igazultatok az Úr Jézus Krisztus nevében és a mi Istenünk Lelke által” (kiemelés a szerzőtől). Ha figyelmesen elolvassuk az egész levelet, semmi kétségünk nem marad afelől, hogy nem szentelődtek meg teljesen.

Növekedés a kegyelemben. Ha a kegyelemben való növekedést az Újszövetség szemszögéből vizsgáljuk, akkor ez is a megszentelődés kategóriájához tartozik. A keresztyén lét e jelenségének legegyszerűbb meghatározása így hangzik: a krisztusi mintához való *növekvő átalakulás*.

A 2Pt 3,18 fogalmazza meg a legvilágosabban, mit foglal magában a lelki növekedés: „Inkább növekedjete a kegyelemben és a mi Urunk, üdvözítő Jézus Krisztusunk ismeretében.” A növekedés és az ismeret összefüggő fogalmai nem véletlenül kerültek egymás mellé. Ahogy az ember fokozatosan *megismeri* Krisztust, Isten kegyelme a Szentlélek által arra indítja őt, hogy az életét egyre jobban összhangba hozza Krisztus életének mintájával. Ha tüzetesen szemügyre vesszük Pál írásait, rájövünk, hogy az apostol szembeszökően hangsúlyozza az ismeretet mint a keresztyén életben való fejlődés

nélkülözhetetlen feltételét, és ugyanolyan következtetéseket találunk nála, mint Péter második levelében.

Teljes megszentelődés. A keresztyén életről való keresztyén gondolkodás történetében a megszentelődés sokféle összetevőjét tárgyalták, különböző dolgokat hangsúlyozva benne, de John Wesley tárta fel az egyetemes egyház számára a teljes megszentelődés vagy keresztyén tökéletesség tanítását a XVIII. században. John magára és Charles öccsére utalva följegyezte: „1729-ben két fiatalember a Bibliát olvasva rájött, hogy nem üdvözülhet szentség nélkül, törekedni kezdett rá, és másokat is erre ösztönzött.”

Wesley tanításának egyedi vonásai közé tartozik, hogy a megszentelődés lényegét a szeretetben határozta meg. Ezáltal összhangban volt a keresztyén kegyességi tanítások évszázados hagyományaival. Így a szeretet a kezdeti megtapasztalása minden újjászületett hívőnek; a szeretet munkálása jelenti a kegyelemben való növekedés sajátosságát, és Wesley a szeretet minőségi tökéletességét nevezi teljes megszentelődésnek, s nem hajlandó azt más tartalommal megtölteni. Ráadásul teológiai szempontból ez a szeretetre épülő meghatározás tette lehetővé számára annak az újszerű és vonzó állításnak a kimondását, hogy ebben az életben elérhető ez a teljes szeretet.

Wesley *A keresztyén tökéletesség világos leírása* c. művében foglalja össze a legegyszerűbben ezt a tanítását. Amellett érvelve, hogy a teljes szeretet megtapasztalása elérhető ebben az életben, a következőket mondja:

„(1) Létezik tökéletesség, mivel a Szentírás újra meg újra említést tesz róla.

(2) A megigazulás után következik be, mert a megigazult embereknek »törekedniük« kell »a tökéletességre« (Zsid 6,1).

(3) A halál előtt következik be, mert Pál élő embereket nevez tökéletesnek (Fil 3,15).”⁷⁶

Mit jelent a teljes megszentelődés?

1733. január 1-jén Wesley az oxfordi egyetem gyülekezete előtt „A szív körülmetéléséről” prédikált a Szent Mária-templomban. A keresztyén tökéletességről a következőket mondta: „[ezt] a léleknek a Szentírásban szentségnek nevezett magatartásmódja képezi, amely félreérthetetlenül jelenti: a minden bűntől, minden »testi és lelki tisztátalanságtól« való megtisztultságot [1Jn 1,7; 2Kor 7,1], és következésképpen a Krisztus Jézus erényeivel való ékességet és »az elménk képe szerint való olyan megújulást« [vö. Ef 4,23; Károli], hogy immár »tökéletesek vagyunk, mint ahogy a mi mennyei Atyánk tökéletes« [Mt 5,48].”⁷⁷

Wesley másutt azt írja: „Krisztus evangéliuma nem ismer más vallást, mint társas/közösségi vallást; más szentséget, mint társas/közösségi szentséget. *A szeretet által munkálkodó hit* a keresztyén tökéletesség hosszúsága és szélessége, mélysége és magassága.”⁷⁸

A teljes megszentelődés Wesley tanítása szerint tiszta szeretet, se több, se kevesebb – olyan szeretet, amely kiűzi a bűnt, s a szívet és az életet egyaránt vezérli. „A bűnt kizáró szeretetet, a szívet megtöltő, a lélek teljességét elfoglaló szeretetet”⁷⁹ jelent. „Mert ha a szeretet tölti be az egész szívet, mi helye marad ott a bűnnek?”⁸⁰

Anders Nygren úgy beszél a Róm 5,5-ről, mint a pünkösdi Pál szerinti változatáról: „mert az Isten szeretete kitöltetett a mi szívünkbe a nekünk adatott Szentlélek által” (szó szerinti fordítás).

Colin Williams a következőket írja: „Wesley tanának nagy erőssége annak tisztázásában rejlik,

hogy a megszentelődés műve ajándék, egy Isten által véghezvitt isteni mű, melyet hit által el kell fogadni. Jelen van benne az átalakulás fokozatos munkája, amely a Krisztussal való napi kapcsolatból fakad – és erre a fokozatos átalakulásra életünk végéig szükségünk van –, de a Krisztussal való töretlen kapcsolat azonnali ajándékának ígérete is megtalálható benne.”⁸¹

A megszentelődés egy döntő pillanat vagy egy folyamat?

„Ez a bűnnek való meghalás és szeretetben való megújulás fokozatosan vagy azonnal megy végbe?”

– kérdezi Wesley. Válasza klasszikus:

Az ember egy ideig haldokolhat, de a szó szoros értelmében csak akkor hal meg, amikor a lelke elválik a testétől; s ettől a pillanattól kezdve az örökkévalóságban él. Ugyanígy, haldokolhat egy darabig, mire meghal a bűnnek, de csak akkor halt meg annak, amikor a bűn elválik a lelkétől; és attól a pillanattól fogva a szeretet teljes életét éli. S amint a test halálakor bekövetkező változás más jellegű, és végtelenül nagyobb, mint a korábban ismert változások – olyannyira, hogy azt addig a pillanatig föl sem tudjuk fogni –, úgy a lélek bűnnek való meghalásakor bekövetkező változás is más jellegű és végtelenül nagyobb, mint bármely korábbi változás, és mint amit bárki felfoghatna, mielőtt megtapasztalja. Azonban az ember továbbra is növekszik a kegyelemben, Krisztus ismeretében, Isten szeretetében és a képére való formálódásban, s nemcsak a haláláig, hanem örökké.⁸²

Az idézett mű vége felé Wesley leírja a következő ellenvetést: „De egyesekben ez a változás nem volt azonnali.” Válasza így hangzik: „Nem vették észre azt a pillanatot, amikor bekövetkezett. Gyakran nehéz észrevenni azt a pillanatot, amikor valaki meghal, mégis van egy pillanat, amikor megszűnik az élet. S ha valamikor megszűnik a bűn, akkor kell, hogy legyen létezésének egy utolsó pillanata, valamint a tőle való megszabadulásunknak egy első pillanata.”⁸³

Hogyan várjuk ezt a változást?

Wesley a következő választ adja a fenti címben megfogalmazott kérdésre:

Ne könnyelmű közömbösséggel vagy hanyag tétlenséggel, hanem erőteljes, mindenre kiterjedő engedelmességgel, az összes parancsolat buzgó megtartásával, éberem és fáradságot nem kímélve, megtagadva magunkat, és naponta fölveve a kereszttünket; továbbá buzgó imádsággal és böjtöléssel, gyakran élve Isten összes rendelkezésével.⁸⁴ S aki arról álmodik, hogy más módon is elérheti ezt (vagy megtarthatja, miután elérte – miután akár a lehető legteljesebb mértékben megkapta), az megcsalja a saját lelkét. Igaz, hogy ezt egyszerű hit által kapjuk meg; de Isten csak és kizárólag akkor adja nekünk ezt a hitet, ha teljes igyekezettel törekszünk rá az általa elrendelt módon.⁸⁵

De nem maradhatunk meg a békességben és az örömben, amíg tökéletessé nem válunk a szeretetben?

Kétségkívül megmaradhatunk benne, mivel Isten országa nem hasonlik meg önmagával – ezért a hívők ne riadjanak el attól, hogy „mindenkor... örüljenek az Úrban” [Fil 4,4]. Ugyanakkor érezhetően fájlalhatjuk a továbbra is bennünk maradó bűnös természetet. Jót tesz nekünk, ha áthatóan érzékeljük ezt, és hevesen vágyunk arra, hogy megszabaduljunk tőle. Ez azonban csak arra ösztönözzön minket, hogy annál buzgóbban repüljünk minden pillanatban erős Segítőnkhez.... S amikor fölöttébb megnövekedik a bűntudatunk, legyen még erősebb bennünk az ő szeretetének tudata [vö. Róm 5,20].⁸⁶

Wesley e kérdéssel kapcsolatos egyik leghasznosabb prédikációjának címe „A Sátán mesterkedései”. Ebben így figyelmeztet minket:

Bölcsek ellenünk igyekeznek a teljes szeretet szükségessége felől való meggyőződésünket kihasználva békességünket kételyekkel és félelmekkel megingatni, [és] megkísérli elgyöngíteni, ha ugyan nem porrá zúzni a hitünket is.... Ha azonban elhagyjuk hitünket, a szerető, megbocsátó Istenbe vetett fiúi bizalmunkat, békességünknek vége szakad, hiszen romba dőlt a fundamentum, amelyen addig állt.... Ami a hitre sújt le, az a szentség gyökerét vágja.... Amennyiben sikerrel jár, az Isten egész munkáját gyökerestől szaggatja ki.⁸⁷

„Mindennek a gyökere a megbocsátó szeretet” – hangoztatja Wesley. Ha elveszítjük ennek tudatát, a kárhóztató ítélet felhője alá esünk. De hála Istennek, „nincsen azért immár semmi kárhóztatásuk azoknak, akik Krisztus Jézusban vannak, kik nem test szerint járnak, hanem Lélek szerint” (Róm 8,1;

Károli) – még a megmaradó bünt illetően sem. Aki még nem szentelődtek meg teljesen, a Szentírás szerint „mindenkor örülhetnek” (1Thessz 5,16) Isten megbocsátó szeretetének.

Törekedjünk a tökéletességre!

Noha a megigazult hívő, aki bizalommal teljes engedelmisségben jár Isten előtt, mentes a kárhóztatástól – bár belső bűne megmarad –, nem adhat helyet az erkölcsi lazaságnak, azzal mentegetőzve, hogy „Isten majd elrendezi”. Clarence Bence megállapítja, hogy Wesley teológiai felfogásának egésze megtalálható a „haladj” parancs állandó használatában.

A keresztyén élet az Isten uralmához vezető út, és minden úton levő zarándoknak folyton haladnia kell előre az üdvösségre jutás folyamatának különböző szakaszain át, a megtéréstől az újjászületésen át a teljes megszentelődésig, sőt azon is túl, tovább növekedve a tökéletességben. Wesley figyelmezteti azokat, akik lazítanak: „lehetetlen, hogy bárki megtartsa, amit kapott, anélkül hogy tovább ne fejlesztené”⁸⁸, vagy anélkül hogy ne sóvárogná a szentség után. Mindenki feszüljön neki a célnak, s a cél nem kevesebb, mint a tökéletesség, a szív és az élet tisztasága.⁸⁹

A keresztyén élet olyan, mint a biciklizés: aki megáll, az elesik. De annak a keresztyénnek a felfogásában, aki megérti a megszentelődés *evangéliumát*, a „haladás” nem a hiábavaló *emberi* törekvést jelenti, hanem azt, hogy életét megnyitja Isten hatalma és tevékenysége előtt, bízva abban, hogy „aki elkezdte bennetek a jó munkát, tökéletessé teszi a Krisztus Jézus napjára” (Fil 1,6; Wesley Újszövetségi jegyzete). Wiley ezzel összhangban rámutat, hogy a Zsid 6,1-beli buzdítást – „törekedjünk a tökéletességre” (evpi. th.n teleio, thta ferw, meqa) – helyesen így kellene fordítani: „szülessünk vagy vitessünk tovább”⁹⁰ a tökéletességre (kiemelés a szerzőtől). Az ige szenvedő („passzív”) alakú. Bár az aktív, cselekvéssel járó eszközök sincsenek kizárva, ez az ige arra utal, hogy a tökéletesség isteni mű. Egy „széltől dagadó vitorlával haladó hajó” képét tárja elénk. Westcott szerint Isten itt arra hív minket, hogy „személyesen átadjuk magunkat egy aktív hatásnak. Az erő működik..., csak engednünk kell neki”⁹¹. Ezt az Isten megszentelő erejének és tevékenységének való engedést „a hit nyugalmanak” is nevezték. A szívet megtisztító és szeretetben teljessé tevő hit a tétlenség pillanata, amelyben Isten cselekszik, mi pedig az ő ígéretére és gondoskodására hagyatkozva megnyugszunk. „Tehát még vár egy nyugalom az Isten népére. Aki ugyanis bement az ő nyugalomba, maga is abbahagyta a munkáit, mint Isten is a magáét” (Zsid 4,9-10; Wesley Újszövetségi jegyzete).

Wesley „Az üdvösség szentírási útjáról” szóló prédikációjában leírja azt a hitet, amely megtisztítja a lelket, és teljessé teszi Isten szeretetében.

[Ez a hit] először is isteni bizonyosság és meggyőződés arról, hogy Isten mindezt megígérte a Szentírásban. Amíg erről igazán meg nem bizonyosodunk, addig egy lépést sem tudunk megtenni. És azt képzelnénk, ahhoz, hogy egy józan embert erről meggyőzzünk, egy szóval sincs többre szükség ama régi ígéretnél: „Szívedet és utódaid szívet körülmetéli Istened, az Úr, szeretni fogod Istenedet, az Urat teljes szívedből és teljes lelkedből” [5Móz 30,6]. Mily világosan kifejezi ez a szeretetben való tökéletesedésünket! Mily határozottan kimondja, hogy minden bűnünkől megváltatunk! Mert ha a szeretet tölti be az egész szívet, mi helye marad ott a bűnnek?

Másodszor Isteni bizonyosság és meggyőződés arról, hogy amit Isten megígért, azt *képes* beteljesíteni. Elismerve tehát, hogy „az embernek lehetetlen”... megtisztítania a szívet minden büntől, és azt betöltenie szentséggel, ez mégsem okoz nehézséget, hiszen „Istennél minden lehetséges” [Mt 19,26]. ... Ha... Isten szól, az meglesz...

Harmadszor pedig isteni bizonyosság és meggyőződés arról, hogy ő ezt már *most* képes és kész megtenni. És miért ne? Vajon előtte egy perc nem annyi-e, mint ezer év? [2Pt 3,8; Zsolt 90,4] Ő nincs időszűkében ahhoz, hogy elvégezze, bármit is akar. Nem akarhatja és nem is várhatja, hogy akiket tetszése szerint megdicsőít, azok érdeme vagy alkalmassága egy kicsit még gyarapodjék. Ezért tehát bátran mondhatjuk az idő bármely pillanatában: „Íme, most van az üdvösség napja” [2Kor 6,2]. ...

E meggyőződéshez, hogy ugyanis Isten képes és kész is megszentelni minket *most*, még egyet hozzá kell vennünk: az isteni bizonyosságot és meggyőződést arról, hogy ezt *megteszi*. És abban az órában megteszi. Megszólítja a lélek legmélyét: „Legyen a te

hited szerint!” [Mt 9,29]. A lélek pedig megtisztul a bűn minden foltjától, „minden gonoszságától” [1Jn 1,9]. A hívő átérzi eme fennkölt szavak teljes értelmét: „Ha pedig a világosságban járunk, ahogyan ő maga a világosságban van, akkor közösségünk van egymással, és Jézusnak, az ő Fiának vére megtisztít minket minden bűntől” [1,7].⁹²

További ajánlott olvasmányok

Cook, Thomas: *New Testament Holiness*.

Cox, Leo G.: *John Wesley's Concept of Perfection*.

Dayton, Wilbur T.: „Entire Sanctification”, *A Contemporary Wesleyan Theology* 1:521-67.

Greathouse, W. M. és Bassett, Paul: *Exploring Christian Holiness*, 2. kötet, *The Historical Development*.

Lindström, Harald: *Wesley and Sanctification*.

Purkiser, W. T.: „Sanctification”, *Beacon Dictionary of Theology*, 469-70. o.

Wesley, John: *Plain Account of Christian Perfection*.

⁷⁴ Felavatott parázna (**hv;deq**). 1Móz 38:21, 22; 5Móz 23:18; Hós 4:14.

⁷⁵ John Wesley: *Plain Account of Christian Perfection* (A keresztyén tökéletesség világos leírása), (Kansas City, 1966, Beacon Hill Press), 86. o.

⁷⁶ *A Plain Account of Christian Perfection*, 26. pont.

⁷⁷ *Prédikációk I.*, 220. o.

⁷⁸ George Osborne (szerk.): *Poetical Works of John Wesley* (John Wesley költői művei), (London, 1838), 1:xxii. A *Hymns and Sacred Poems* (Dicséretes és szent versek) c., 1739-ben megjelent kötet előszavából.

⁷⁹ John Wesley, *Prédikációk III.*, (Budapest, 2007, Názáreti Egyház Alapítvány), 134. o.

⁸⁰ U.o. 140. o.

⁸¹ Colin W. Williams, *John Wesley's Theology Today* (John Wesley teológiája ma) (London, 1960, Epworth Press), 186. o.

⁸² *A Plain Account of Christian Perfection*, 19. pont.

⁸³ Uo., 26. pont.

⁸⁴ Rendelkezések (ordinances): Az angol protestáns szóhasználatban legalább négy jelentése van, ráadásul gyakran egyszerre: (1.) Isten általános értelemben vett törvénye; (2.) az ószövetségi szertartásos előírások; (3.) a szentségek (keresztelő, úrvacsora); és (4.) istentisztelet. (*Prédikációk I.* 201. o. lábjegyzet).

⁸⁵ Uo., 19. pont.

⁸⁶ Uo., 19. pont, vö. Wesley Róm 8,1-ről szóló VIII. prédikációjával („A Lélek első zsengéje”).

⁸⁷ John Wesley, *Prédikációk III.*, 123. o.

⁸⁸ Wesley naplójának 1765. január 31-én kelt bejegyzéséből.

⁸⁹ Clarence Bence: „The Wesleyan Syndrome” (A wesleyánus szindróma), *Preacher's Magazine* 55. éfv., 2. szám (1979-80. december, január, február), 54. o.

⁹⁰ H. Orton Wiley: *The Epistle to the Hebrews*, (Kansas City, 1984, Beacon Hill Press), 182. o.

⁹¹ Brooke Foss Westcott: *The Epistle to the Hebrews* (A zsidóhoz írt levél), (London, 1892, Macmillan and Co.), 143. o.

⁹² *Prédikációk III.*, az idézett prédikáció III. 14-17. pontja, 140-141. o.

9. fejezet

Az egyház

Az üdvösség tanulmányozása után most részletesebben megvizsgáljuk az üdvösség közösségi dimenzióit, ami elsősorban azt jelenti, hogy noha egyének üdvözülnek, ők nem elszigetelt egységek. A keresztyénség nem valamiféle individualista vallás, amely az embereket más egyénektől független „atomi részecskéknek” tekinti. John Wesley szavaival élve: „a keresztyénség lényegében véve társas vallás, és ha a magukba zárkózók vallásává tesszük, el is pusztítjuk.”⁹³

Az őskeresztyén egyházban nem voltak szabadúszó hívők. Ha valaki megtért Krisztushoz, a keresztség révén azonnal bekerült az egyházba, Krisztus Testének látható gyülekezetébe. Ilyen egyszerű volt ez. Ahogy az Ószövetségben az üdvösség azt jelentette, hogy az ember Isten népe (Izráel) tagjává válik, úgy az Újszövetségben azt jelentette, hogy csatlakozik a többi hívőhöz, akikből az egyház áll. Az üdvösség bármely más felfogása elképzelhetetlen volt.

Ez az újszövetségi hit és gyakorlat idővel ahhoz a tanhoz vezetett, hogy az üdvösség csak az *intézményes* egyházban található meg. Az ember a megkeresztelkedés és az úrvacsorában való részvétel által automatikusan keresztyénné válik. Az intézményes vallás majdhogynem kiszorította az élő keresztyénséget. Azután Luther és a reformátorok hangot adtak tiltakozásuknak, és föllevenítették a Krisztusba vetett személyes hit általi üdvösség újszövetségi tanát. Angliában később megjelent John Wesley, és ugyanezt a protestáns üzenetet hirdette.

Sem az első reformátorok, sem Wesley nem vetették el a szentségeket és az egyház újszövetségi tanát. Igehirdetésük és tanításuk új életet leheltek az egyházba, és a szentségeknek visszaadta az őket megillető biblikus helyet. Tanításuk nyomán azonban létrejött a pietizmus egy újabb válfaja, amely mellőzte a szentségekre és az egyház igazi természetére vonatkozó újszövetségi tanítást. Ebben a hagyományban a keresztség és a gyülekezeti tagság szabadon választható lehetőség lett, s az üdvösség sok esetben a kegyességre és szentségre való, teljesen individualista törekvéssé vált.

Látnunk kell, hogy ez az individualista vallás nem az újszövetségi keresztyénség, hanem inkább egy modern vallás, amely több dolgot köszönhet a pogány reneszánsznak, mint a protestáns reformációnak! Legfőbb ideje, hogy visszatérjünk az egyház újszövetségi tanához.

Az újszövetségi írók több képpel jellemezték ezt a testületi valóságot. Ezek közül kettőt vizsgálunk meg.

Isten népe

Először is, az Újszövetség egyértelművé teszi, hogy jelenleg a keresztyén egyház Isten igazi népe, az új Izráel. Ábrahám valódi gyermekei és az Úr neki adott ígéreteinek örökösei azok, akik Ábrahám hitével rendelkeznek, nem pedig azok, aki az ő leszármazottai (ld. Róm 9,6-9). Az egyház mint *eklézsia*, a kihívottak gyülekezete, Ábrahám 1Mózes 12-beli elhívásával kezdődött. S ahogy Ábrahám

azáltal igazult meg, hogy hitt az ígéret szavának, úgy mi is azáltal igazulunk meg, hogy hiszünk Krisztusban, aki Isten mindenkinek szóló ígéretének szava (Róm 4). Ábrahám körülmetélkedett annak az igazságnak a jeleként és pecsétjeként, amellyel hit által rendelkezett még körülmetéletlen állapotában (Róm 4,9-13). Mi vízzel vagy vízben megkeresztelkedünk annak jeleként és pecsétjeként, hogy Krisztusban vagyunk (6,3-4). Azonban Ábrahám és mindazok, akik az ő hitével rendelkeznek, tagjai Isten egyetlen igaz népének, amely Jézus előtt közel 2000 évvel jött létre, és azóta megszakítás nélkül létezik.

Ezért írhat Péter az ősi egyház keresztyéneinek, *szórványnak* nevezve őket, mivel ők Isten választott népe, amely szétszóródott a föld színén (1Pt 1,1). S ugyanezért mondhatta nekik: „Ti azonban választott nemzetiség, királyi papság, szent nemzet vagytok, Isten tulajdonba vett népe, hogy hirdessétek nagy tetteit annak, aki a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket; akik egykor nem az ő népe voltatok, most pedig Isten népe vagytok” (2,9-10). Ezek az igék erősen emlékeztetnek a 2Móz 19,5-6-ban és az 5Móz 7,6-ban leírtakra.

Az Újszövetség kijelenti, hogy Jézus halála és feltámadása által „a közbevetett választófal”, amely Isten Izráelében elválasztotta a zsidókat és a pogányokat, örökre eltöröltetett a keresztyén közösségben, amely Krisztus Teste és Isten igazi temploma (Ef 2,11-22). A keresztre lett szögezve az evéssel és az öltözködéssel kapcsolatos összes ószövetségi tilalom, valamint Mózes törvényének szertartásai. Az ószövetségi szokások és áldozatok csupán „...árnyékai az eljövendő Krisztusnak, aki a valóság” (Kol 2,17, bővebben: Kol 2,9-23).

Az ősi Izráel nemzeti valóság volt, melyet a körülmetélés, a szombatnap és a rituális törvény azonosított. Jézus Krisztus újraszervezte Izráelt mint a hit népét, mint azt az egyetemes valóságot, amelyben „nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, [hanem amelyben] mindnyájan egyek... a Krisztus Jézusban” (Gal 3,28). „Békesség és irgalmasság mindazoknak, akik e szabály szerint élnek, és az Isten Izráelének!” (6,16)

Krisztus Teste

Másodszor, az Újszövetség azt tanítja, hogy a keresztyén egyház Krisztus Teste, az ő földi jelenlétének és üdvözítő tevékenységének folytatója. Az egyházat Krisztus választotta ki mint mai világunkban való jelenlétének megvalósítóját. Amit az embernek a saját teste jelent, mindazt jelenti az egyház Krisztusnak. Ahogy az ember teste az ember igazi – láthatatlan – énjének élő és kézzelfogható megnyilvánulása, úgy az egyház a feltámadt és megdicsőült Krisztus látható megnyilvánulása.

Az egyetemes egyház Krisztus egyetlen Teste, melynek nagyszámú történelmi megnyilvánulásai a különféle felekezetek, melyek többé-kevésbé hűek az ő lelkületéhez és Lelkéhez. „Egy a test, és egy a Lélek, aminthogy egy reménységre kaptatok elhívást is: egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Istene és Atyja mindeneknek; ő van mindenek felett, és mindenek által, és mindenekben” (Ef 4,4-6) – egy a Test, melyet egy Lélek elevenít és szentel meg, s egy Fej, az Úr Jézus Krisztus szabadít meg és irányít. „»Az ő lábai alá vetett mindent«, és őt tette mindenek felett való fővé az egyházban, amely az ő teste, és teljessége annak, aki teljessé tesz mindent mindenekben” (1,22-23).

A megkeresztelt hívők minden egyes gyülekezete Krisztus helyi teste, Krisztus látható megnyilvánulása és *koinóniája* adott helyen és időben (1Kor 12,12-13). Krisztus egyetlen Teste helyi közösségekben nyilvánul meg, s Krisztus a hívők helyi közösségében van szabadító módon jelen és vigasztalóan közel.

Krisztus *egyetemes módon* az összes hívő egyetlen, nagy közösségében ölt testet – „a szentek

közösségében”, amely visszanyúlik Jézusra és az apostolokra, s előrenyúlik mindenkéig, az Úr visszatéréséig. Ez az a közösség, amely magában foglalja mindazokat, akik bárhol a világon Krisztusban vannak; mind az élőket, mind a holtakat.

Krisztus *helyileg* mindazon Lélektől született, megkeresztelt hívők közösségeiben ölt testet, akik megvallják nevét, s lélekben és igazságban imádják őt. Pál a hívők bármely ilyen testületének mondja: „Ti pedig Krisztus teste vagytok, és egyenként annak tagjai” (1Kor 12,27). Továbbá: „Mert ahogyan egy testnek sok tagja van, de nem minden tagnak ugyanaz a feladata, úgy sokan egy test vagyunk a Krisztusban, egyenként pedig egymásnak tagjai.” (Róm 12,4-5)

Ez az értelmezés meghatározza az egyház számára a bűnt. Pál a következőket írja azoknak, akik amellet kardoskodtak, hogy az erkölcstelenség nem nagy ügy: „Vagy nem tudjátok, hogy a ti testetek a Krisztus tagja? Most tehát azok, akik a Krisztus tagjai, parázna nő tagjaivá legyenek? Szó sem lehet róla! Vagy nem tudjátok, hogy aki parázna nővel egyesül, egy testté lesz vele? Mert – amint az Írás mondja – »lesznek ketten egy testté.« Aki pedig az Úrral egyesül, egy Lélek övele” (1Kor 6,15-17).

Ez nemcsak világi környezetben, hanem Krisztus Testén belül is meghatározza a bűnt. Krisztus Testében a függetlenség lelkülete az, ami előtérbe helyezi a saját gondolataimat, vágyaimat, személyes dicsőségemet, ahelyett hogy szeretetben alávetném magam a szeretet lelkületének, illetve Krisztus Lelkének, aki az ő Testében lakozik. (Ld. 1Kor 12,12-27)

Az egyháznak ez az értelmezése meghatározza az egyház küldetését is: folytatni Jézus szolgálatát a földön (ApCsel 1,1; Lk 4,16-21). A feltámadt Krisztus ma is azt mondja nekünk, amit az eredeti tanítványoknak mondott: „Ahogyan engem elküldött az Atya, én is elküldelek titeket” (Jn 20,21).

Ha újszövetségi értelemben fogjuk fel az egyházat, egyetérthetünk Cypriánusz püspökkel, aki kijelentette: „Aki Atyjának akarja tudni Istent, annak anyjának kell tudnia az egyházat.”⁹⁴ A bibliai egyházon kívül *nincs* üdvösség!

Melyek az egyház ismertetőjelei?

A keresztyén gondolkodók különösen fogas kérdésnek találták az egyház tanát. Ez nem utolsósorban annak köszönhető, hogy a gyülekezetek elkerülhetetlenül hajlamosak pusztá intézménnyé válni. Ez pedig fölveti azt a problémát, hogy miként különböztethetjük meg magát az intézményt az igazi egyháztól. Az egyik sokak gondolkodásában megtalálható fogalomzavar ahhoz vezetett, hogy az egyházzal nem teológiai, hanem szociológiai értelemben beszélnek.

Augusztinus az intézményesülésből fakadó nehézség alapján vezette be a keresztyén gondolkodásba a *látható* és a *láthatatlan* egyház megkülönböztetésének gondolatát. Ma sok teológus azért kérdőjelezi meg ezt a különbségtételt, mert feltételezi, hogy a *láthatatlan* szó arra utal, hogy az egyház valahogyan nem hús-vér emberekből áll. Gondolatmenetünkben azonban semmi ilyesfélét nem értünk ezen.

Az intézményes egyház összefüggésében némi ilyen jellegű megkülönböztetés nemcsak hasznos, hanem elengedhetetlen, mint ahogy Pálnak is le kellett írnia: „nem tartoznak mind Izráelhez, akik Izráeltől származnak” (Róm 9,6). A legfelületesebb szemlélő is kénytelen elismerni, hogy ha komolyan vesszük az Újszövetséget, akkor a felekezeteket (akár együttesen, akár egyenként) nem azonosíthatjuk maradéktalanul az egyházzal. Ez fölveti az *egyház ismertetőjeleinek* teológiai kérdését. Melyek az *igazi* (láthatatlan) egyház megkülönböztető jegyei? A válasz erre a kérdésre burkoltan megtalálható az imént áttekintett bibliai képekben, és ezek a válaszok a történelem folyamán

folyamatos fejlődésen mentek keresztül.

Elsőként említhetjük azt az ismertetőjelet – és alighanem ez a legfontosabb –, hogy az egyházat a *Lélek alakítja ki*. „Pünkösöd volt a keresztyén egyház születésnapja.”⁹⁵ Izráelben mint Isten népében a tagság alapvetően a születéshez kötődött, de pünkösdkor a Lélek tevékenysége kovácsolta egyedi közösséggé az embereket. „Az egyház a Szentlélek alkotása.”⁹⁶

Ha gondosan elemezzük azokat a példákat, amelyekben az Apostolok cselekedeteinek szereplői megkapták a Lelket, kiderül, hogy minden esetben szoros kapcsolat van aközött, amikor valaki megkapja a Lelket és az egyház helyi tagjaival való látható társulása között. Egyetlen ember sem egyénként kapta meg a Lélek ajándékát. Ez a szükségszerű következménye annak, hogy Pál a Testhez hasonlítja az egyházat.

Ezt a vonást a keresztyénség első századaiban is az egyház ismertetőjelének tekintették. Iréneusz a II. században azt írja: „Ahol jelen van az egyház, ott van Isten Lelke; és ahol megtalálható Isten Lelke, ott jelen van az egyház és minden kegyelem; és a Lélek az igazság. Ezért akik nem részesei a Léleknek, azok anyjuk mellén sem táplálkoznak, és nem isznak a Krisztus testéből fakadó tündöklő forrásból.”⁹⁷

Az egyháznak mint a Lélek egyedi működési területének ez a hangsúlyozása olyan gyümölcsöt termelt, amely elég távol esik a szó eredeti jelentésétől. Amikor az egyházat azonosították a római katolikus intézménnyel, teljessé vált a Lélek „házasításának” folyamata. Augusztinus az hangoztatta, hogy a Szentlélek az egyházban adatik – amin a katolikus egyházat értette –, és nem kapható meg az egyházon kívül. Ez az eltévelyedés azonban nem teszi érvénytelenné azt az igazságot, hogy Krisztus az egyház Ura azáltal, hogy Lelke a vérén megvásárolt és az egyházat alkotó hívőkben lakozik.

Az egyház többi szóba jövő ismertetőjegye az imént tárgyalt első jellemző közvetlen következménye. Már igen korán kiemelték az egyház *egységét*, ami a Léleknek köszönhető. Az apostolok utáni keresztyénség legkorábbi időszakában is az apostoloktól örökölt hit alapján hangsúlyozták az egységet. Annak ellenére, hogy az egyház szétszóródott a világon, ugyanazt az igazságot vallotta. Iréneusz például azzal az állítással támasztotta ezt alá, hogy a püspökök folytonos láncá visszavezethető magukra az apostolokra, ami biztosítja, hogy az egyház hite azonos az eredetileg hirdetett hittel. Ebben az összefüggésben tehát az *apostoli* szó az egyház egyik ismertetőjeleként szerepel. Cypriánusz dolgozta ki teljesen ezt a gondolatot, kijelentve, hogy az egyház egységének alapja maga a püspök, aki az apostoli utódok láncába illeszkedik.

A mai egyház énekeiben még vallja ezt az egységébe vetett hitet, amikor azt énekli:

Isten egyháza jön, mint hatalmas sereg.
Testvérek, ott járunk, hol jártak a szentek.
Nem vagyunk megosztva; mindnyájan egy testben
Egyek vagyunk hitben, egyek szeretetben.

Sabine Baring-Gould

Azonban a való életet látva csodálkozunk kell ezen, mivel a ma tapasztalható keresztyénségben korántsem nyilvánulnak meg ezek a jellegzetességek. Az sincs kizárva, hogy színből énekeljük ezt. Ha az *egység* az igazi egyház ismertetőjele, mi ennek a magyarázata? H. Orton Wiley így fogalmaz: „A Szentírás sehol sem beszél külső vagy látható egységről; nem utal egyöntetűsége... Az egység a Lélek egysége; és a különbözőség magában foglal mindent, ami nem zárja ki az ezzel a lelki egységgel való összhangot.”⁹⁸

Az *egyetemességet* már korán az egyház ismertetőjelének tartották. Ezt fejezi ki a hitvallásokban a *katolikus* szó, ami valójában azt jelenti, hogy egyetemes. Akárcsak az egység fogalmát, ezt is veszélybe sodorta a keresztyénség számtalan irányzatra való szétbomlása, kivéve, ha lelki értelemben fogjuk föl, mint aminek semmilyen intézményhez nincs köze.

A *szent* szó is bekerült az ismertetőjelek közé. Azonban ezt is többféleképpen értelmezték. Az egyház szektás szemlélete az egyház szentségét a tagok szentségével azonosítja. Ez könnyen vezet növekvő megosztottsághoz, és így ellentétben áll az egyház más fontos vonásaival.

Bizonyos elméletek szerint a szentséget maga az intézmény hordozza, függetlenül az azt alkotó egyénektől. Wiley a kétféle nézet helyett egy középutas megoldást javasol, megállapítva, hogy a szervezet szentsége megfelel annak a célnak, amiért a szervezet létezik. Az egyének megtapasztalták a szentség valamilyen fokát, amikor élvezni kezdték az új szövetség áldásait. Ez azt jelenti, hogy az egyház szentsége egyszerre abszolút és relatív.

Az egyház meghatározása

Az egyházat igen nehéz egy egyszerű formulával meghatározni, mivel az „egyház” bonyolult valóság. Ezzel kapcsolatban igen fontos, hogy a teológiai meghatározást megkülönböztessük minden intézményes szervezettől. Az egyház nem azonosítható valamely konkrét megnyilvánulásával, de nem is különíthető el teljesen azoktól. Az egyház ismertetőjeleinek azonosítását célzó kísérletek története jól mutatja a helyzet bonyolultságát.

A wesleyánus teológia nem korlátozza magát azzal, hogy az egyház egyetlen ismertetőjelét önmagában elégségesnek tartja az egyház meghatározásához. Inkább azt hangoztatja, hogy az egyházat megmentett és megmentő közösségként kell meghatározni. Ez azt jelenti, hogy az egyháznak megvan a maga természete és szerepe. Mindkét vonás nélkülözhetetlen összetevője az egyház lényegének.

Úgy tűnik, Wesley az „élő hit” jellemzőit tartotta a legfontosabbnak. Ez maga után vonja, hogy az egyház az összes lelkileg újjászületett emberből áll – mindazokból, akik eleven kapcsolatba léptek Jézus Krisztussal. Wesley ugyanakkor azt is hangoztatta, hogy a biblikus igehirdetés és a szentségek rendkívül fontosak Isten népének életében. Emellett a fegyelem összetevője is jelentős szerepet játszik. Ez az emberek erkölcsi életének a kollektív lelkiismerethez való igazítását jelenti. Az egyház természetének meghatározásához szükség van mind a négy fenti vonásra, melyeket az egyház protestáns ismertetőjeleinek szokás nevezni.

Ezenkívül az egyháznak teljesítenie kell küldetését, melyre elhívása szól. Ez az ismertetőjel Ábrahámra nyúlik vissza, aki azt az ígéretet kapta, hogy általa nyernek áldást a föld népei (1Móz 12,1-3). Ezt a küldetést Izráel kapta, de mivel nem teljesítette kielégítően, Isten átruházta ugyanezt a küldetést az új Izráelre, az egyházra. Ha az egyház nem teljesíti ezt az Istentől kapott küldetését, akkor pusztán vallásos klubbá vagy a farizeusok szektájává válik.⁹⁹

További ajánlott olvasmányok

Dieter, Melvin E. és Berg, Daniel N. (szerk.): *The Church, a Wesleyan Theological Perspectives* 4. köt.

Smith, David L.: „Ecclesiology”, *A Contemporary Wesleyan Theology* 2:575-627.

Taylor, Richard S.: „Church”, *Beacon Dictionary of Theology*, 112-15. o.

Watson, David L.: *I Believe in the Church*.

Whale, J. S.: *Christian Doctrine*, 6. fejezet.

[93](#) John Wesley: *Prédikációk II.* (Budapest, 2002, Názáreti Egyház Alapítvány), 59. o.

[94](#) A Library of Fathers of the Holy Catholic Church, Vol. III., *The Treatises of S. Caecilius Cyprian*, (Oxford, 1839, John Henry Parker), 135. o.

[95](#) Wiley: *Christian Theology* 3:107.

[96](#) Uo.

[97](#) *Eretnekségek ellen*, 3.24.1.

[98](#) *Christian Theology* 3:112.

[99](#) E gondolatok részletes kifejtését ld. H. Ray Dunning „Toward a Wesleyan Ecclesiology” (A wesleyánus ekléziológia körvonalai) c. írásában, *Wesleyan Theological Journal* 22. évf., 1. szám (1987 tavasza), 111-17. o.

10. fejezet

A szentségek

Azok a gyülekezetek, amelyek az egyéni vallásos élmények elsődlegességét hangsúlyozzák, hajlamosak elhanyagolni a keresztyén szentségeket (sákramentumokat). Ez részben kétségkívül annak köszönhető, hogy ily módon próbálják ellensúlyozni a *szakramentalizmust*, vagyis azt a nézetet, amely szerint a szentségek automatikusan isteni kegyelmet közvetítenek. Azonban mindkét álláspont szélsőséges és ellentétes a Bibliával. Az egyház természete megköveteli, hogy tagjai éljenek a szentségekkel, és azok személyes jellegűek legyenek.

A sákramentum jelentése

A *sákramentum* szó nem szerepel a Bibliában, hanem a latin *sacramentum* szóból ered, ami „megszentelést” jelent. A sákramentum fogalma abból a tényből származik, hogy bizonyos szertartások vagy valóságok az isteni dolgokat közvetítik, eljuttatják az emberi tapasztalatba. Amikor ezek a szertartások specifikussá válnak (vagy szentesítik őket), maradandó szakramentális rítusokként rögzülnek. Általuk valahogyan eljut a kegyelem a szertartás részeséhez. Ezért nevezik őket gyakran *kegyelmi eszközöknek*.

Az idők során három álláspont látott napvilágot azzal kapcsolatban, hogy ez a közvetítés hogyan valósul meg. Amint az imént említettük, a szakramentalizmus tana szerint a szentségek ténylegesen közvetítik az isteni kegyelmet, függetlenül a résztvevők személyes közreműködésétől vagy erkölcsi állapotától (*ex opere operato* – magából a végbevitt cselekvésből fakadóan). Ez a nézet azon a feltevésen alapul, hogy a cselekményt isteni tekintéllyel felruházott, kijelölt tisztségviselők hajtják végre, és hatékonysága kizárólag a megfelelő eljárástól és kiszolgáltató személyektől függ.

Keresztelő János szót emelt egy hasonló – ha nem ugyanilyen – értelmezés ellen, amely feltehetően jelen volt a farizeusok között, akik odamentek hozzá, hogy megkeresztelkedjenek: „Teremjetek... megtéréshez méltó gyümölcsöket, és ne kezdjétek azt mondogatni magatokban: Ábrahám a mi atyánk! Mert mondom nektek, hogy az Isten ezekből a kövekből is tud fiaikat támasztani Ábrahámnak.” (Lk 3,8)

Ennek az álláspontnak az ellentéte az a tanítás, hogy a szentségek csupán isteni valóságot jelképező rendelkezések vagy szertartások. Valójában egyáltalán nem közvetítenek kegyelmet, hanem pusztán rámutatnak egy korábbi találkozásra, amelyben az illető kegyelmet kapott. Az ilyen szertartásokat csak pusztá jelképeknek szabad tekinteni.

Itt egy köztes álláspontot javasolunk, amely megkísérli megőrizni az imént említett két nézetben rejlő igazságot. Bár a szakramentális cselekmény önmagában nem közvetít kegyelmet, és nem hat *ex opere operato*, több a pusztá jelnél. Csakugyan közvetíthet kegyelmet, *a résztvevő hitétől függően*. Meggyőződésünk, hogy szakramentális világegyetemben élünk. Akiknek van szemük, és látnak, azok

számára Isten körös-körül jelen van és tevékenykedik. Ugyanígy, akiknek van hitük, azok esetében az isteni kegyelem működik a szentségekben. Ezek nem önműködően hordozzák az üdvösséget, de a kegyelem csatornáivá válnak azok számára, akik Isten szándéka szerint élnek velük.

Azon feltevés alapján, hogy az egyház által jóváhagyott bármely szertartás közvetíthet kegyelmet, a katolikus álláspont szerint hét szentség van: keresztség, bérálás, eucharisztia, bűnbánat, utolsó kenet, papi rend és házasság. A protestáns reformátorok, Luther és Kálvin a sákramentum egész más meghatározása alapján kettő kivételével elvetették a fenti szentségeket.

Szerintük a sákramentumot két dolog azonosítja: (1) egy külső jel és (2) a bűnbocsánat vele járó ígérete. Ezeknek a követelményeknek csak a keresztség és az úrvacsora (eucharisztia) tesz eleget. A keresztség külső jele a víz, az úrvacsora külső jelei pedig a kenyér és a bor. Mindkettő magában foglalja a bűnök megbocsátásának ígértét. Az utóbbi ok miatt a főbb protestáns egyházak nem gyakorolják szentségként a lábmosást, bár *úgy tűnik, mintha* Jézus elrendelte volna. Azonban nem tartalmazza a megbocsátás ígértét.

A keresztyének megkeresztelkedése

Újszövetségi szemszögből nézve a vízkeresztség nem egy szabadon választható lehetőség, hanem Jézus és az apostolok által megparancsolt dolog. Az Újszövetségben egyszerűen nem voltak meg nem keresztelt keresztyének; sőt Krisztus befogadását szinte automatikusan követte a megkeresztelkedés.

A hívő a megkeresztelkedés pillanatában vallotta meg a világ előtt, hogy „Jézus Úr!”. Újszövetségi keresztyénnek lenni azt jelentette, hogy az ember a szívvel hisz, és a szájával vallást tesz. Ez a vallástétel elismerte az új teremtést. „Mit mond [a hitből való igazság]? »Közel van hozzád az ige, a te szádban és a te szívedben«, mégpedig a hit ígéje, amelyet mi hirdetünk. Ha tehát száddal Úrnak vallod Jézust, és szíveddel hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt a halálból, akkor üdvözlösz. Mert szívvel hiszünk, hogy megigazuljunk, és szájjal teszünk vallást, hogy üdvözlöljünk” (Róm 10,8-10).

Az őskeresztyén egyház szakramentális teológiájában, melyet az újszövetségi iratok tükröznek, a keresztséget a Jézus megkeresztelkedésével való azonosulásnak tekintették, úgyhogy a hívő keresztségére is vonatkoztatták annak jelentését, hogy János megkeresztelte Jézust. Ezt jelentik Pálnak a Róm 6,4-ben található szavai: „A keresztség által ugyanis eltemettünk vele a halálba”.

Jézus megkeresztelkedésének kettős jelentősége volt: (1) Előre jelezte a keresztet. Mivel a mennyből jövő szavak úgy mutatták be ezt az eseményt, mint Jézusnak az Ézsaiás 53-beli szenvedő Szolga hivatalába való beiktatását, és e hivatal végkimenetele a halál volt, megkeresztelkedése szenvedésének a fényében történt. Nagyon is valóságos értelemben ez volt a keresztre feszítésének előzetes elrendelése. (2) Ugyanakkor ez volt az a pillanat – amit a galamb leereszkedése jelképezett –, amikor Jézus mint a Lélek messiási hordozója mérték nélkül kapta meg a Szentlelket.

A korai keresztyének szemében mindkét jelentés együtt járt a hívők megkeresztelkedésével. A keresztség a halált jelezte előre olyan értelemben, hogy kinyilvánította az embernek azt a szándékát, hogy megöli a régi élet Krisztussal ellentétes jegyeit. Ezért érvel Pál a Róma 6-ban olyan erőteljesen az ellen, hogy a megkeresztelt hívő megmaradjon a bűnben: „Maradjunk a bűnben, hogy megnövekedjék a kegyelem? Szó sincs róla! Akik meghaltunk a bűnnek, hogyan élhetnénk még benne? Vagy nem tudjátok, hogy mi, akik a Krisztus Jézusba kereszteltettünk, az ő halálába kereszteltettünk?” (1-3. v.).

Pál arra utal, hogy ha megértették keresztségük természetét, akkor az ingyen kegyelem ellenére soha többé nem vetik föl a további vétkezés lehetőségének kérdését. A Déli Episzkopális Metodista

Egyház *Egyházrendjének* (1918) kereszteselési szertartása nem minden élelátás nélkül tartalmazza a következő imádságot, amely megtestesíti ezt az igazságot: „Ó, irgalmas Isten, add, hogy ezekben az emberekben a régi Ádám annyira eltemetessék, hogy feltámadhasson bennük az új ember. Ámen. Add, hogy minden testi vonzalom meghaljon bennük, és élhessen bennük a Lélek minden dolga. Ámen.”

A keresztyén ember megkeresztesedése tehát hitének dramatizálása; annak bemutatása, hogy Krisztussal együtt meghalt a bűnnek, és vele együtt új életre támadt fel. Ez a szertartás a bűnök lemosását is érzékelteti.

Ezenkívül a kereszteség a hívőnek a látható egyházba való beépülését is jelentette. Azt mondták, hogy a keresztyén „Krisztus Jézusba keresztesített” (Róm 6,3), ahogy az izráeliták „megkeresztesedtek Mózesre”, amikor átkeltek a Vörös-tengeren (1Kor 10,2). Amint az izráeliták a kivonuláskor Mózes fennhatósága és irányítása alá kerültek, úgy azok, akik Krisztusba keresztesítettek, az ő megváltó uralma alá kerültek.

Ennél is alapvetőbb, hogy a kereszteség bemutatja a keresztyén hitet, és kifejezi, hogy a hívő ténylegesen bekerül Krisztus testet öltött földi jelenlétébe, az ő élő Testébe, melyben a Lélek lakozik. „Hiszen egy Lélek által mi is mindnyájan egy testté keresztesítettünk, akár zsidók, akár görögök, akár rabszolgák, akár szabadok, és mindnyájan egy Lélekkel itattattunk meg.” (1Kor 12,13)

Ha valaki újszövetségi szentségként részesül a kereszteségben, az a megtérés tetőpontja, Krisztussal való új kapcsolatának aláírása és megpecsételése. Ez dramatizálva fejezi ki, hogy személyesen azonosulunk Krisztussal a halálában és feltámadásában, s érzékelteti bűneink lemosását. S ha újszövetségi hittel rendelkezünk, akkor a kereszteségben maga Isten pecsétel el minket, mint Jézus Krisztus Testének tagjait, melyben mindenki „egy Lélekkel itattatik meg”.

A leghitelesebb történelmi bizonyítékok arra utalnak, hogy az őskeresztyén egyházban a megkeresztesedés módja általában a bemelegítés volt. *A tizenkét apostol tanítása (Didakhé)*, vagyis az egyház legkorábbi egyházrendje szerint (Kr. u. 125 körül), a javasolt módszer a „folyóvízbe történő” háromszori bemelegítés volt. A hívőt előbb az Atya, majd a Fiú, végül a Szentlélek nevében merítették be. Ha nem állt rendelkezésre folyóvíz, egy tó vagy medence is megtette, „és hideg víz hiányában a meleg is” megfelelt. Ha pedig sem folyóvíz, sem tó nem volt, akkor a rendelkezés így hangzott: „öntsék le háromszor”.

Igaz ugyan, hogy a módszer választható, de maga a kereszteség nem az. Mai pietista és individualista gondolkodásmóddal gyakran feltételezzük, hogy „ha tetszik, elviszem, ha nem tetszik, otthagynom”. Nem így van! Aki elveti a kereszteséget, az megszegi az Újszövetség egyértelmű parancsát. Természetesen minden igehirdetőnek az az elsődleges feladata, hogy hirdesse a Megfeszített evangéliumát (1Kor 1,17), de a kereszteség nem egy szabadon választható lehetőség.

Szót kell ejtenünk még a *gyermekkereszteségről*. Egyesek tévesen feltételezik, hogy a szertartásnak ez a módja csak a szentség szakramentalista felfogása esetén jöhet szóba. E nézet szerint a kereszteség ténylegesen lemosa az eredendő bűn büntethetőségét, és újjászültető kegyelemben részesíti a kisgyermeket.

Úgy tűnik, a személyes hit szükségességéhez ragaszkodó nézetből szükségszerűen következik a *felnőttkereszteség* gyakorlása. E felfogás alapján a kereszteség gondolatát is elvetik az olyan gyermekek esetében, akik még nem érték el a „számonkérhetőség korát”. A kereszteség helyett a gyermekek bemutatását (odaszánását) gyakorolják.

A wesleyánus teológia azonban lehetővé teszi a gyermekkereszteség gyakorlását, anélkül hogy

elkövetné a szakramentalizmus tévedését. A wesleyánus gondolkodás központi fogalma a *megelőző kegyelem*, amely „engesztelést” biztosít mindazoknak, akik nem tudnak személyes választ adni, a csecsemőket is beleértve (ld. Róm 5,18). Ebben az összefüggésben igény esetén jogosan gyakorolható a gyermekkereszttség, mint ami tanúsítja az Isten megelőző irgalma által közvetített kegyelem valóságát. Ebben az értelemben ez a szertartás ugyanolyan mértékben „üdvözít” vagy nem üdvözít, mint a felnőtt kereszttség.

Az úrvacsora

Az úrvacsora a másik újszövetségi szentség. Az őskeresztyén egyházban hétről hétre megtartották a hét első napján. Bár ezek a korai kereszttyének minden vasárnap megemlékeztek ezzel a vacsorával az Úr haláláról, nincs erre vonatkozó újszövetségi *rendelkezés*. A Biblia csupán ennyit mond: „valamennyiszer eszitek e kenyeret, és isszátok e poharat...” (1Kor 11,26). Nem feltétlenül minden vasárnap, de gyakran meg kell tartani. Az első kereszttyének ezáltal nemcsak annak eleven emlékét őrizték meg, hogy Jézus meghalt a bűneikért, hanem az úrvacsora megünneplésével a továbbra is köztük levő feltámadt Uruk jelenlétét is érzékelték!

Az úrvacsorával az egyház arra emlékezteti magát, hogy üdvössége nem emberi cselekedeteknek köszönhető, hanem Krisztus megtört testének és kiontott vérének. „És vette a kenyeret, hálát adott, megtörte és e szavakkal adta nekik: »Ez az én testem, amely tiérettetek adatik: ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.« Hasonlóképpen vette a poharat is, miután megvacsoráztak, és ezt mondta: »E pohár az új szövetség az én vérem által, amely tiérettetek ontatik ki.«” (Lk 22,19-20)

Azonban az úrvacsora nemcsak az emlékezés cselekedete, hanem hirdetés is valamit. „Mert valamennyiszer eszitek e kenyeret, és isszátok e poharat, az Úrnak halálát hirdessétek, amíg eljön.” (1Kor 11,26) Nemcsak „a keresztről szóló beszéddel” (1,18) *hirdetjük*, hogy Jézus meghalt a bűneinkért, hanem azzal is, hogy magunkhoz vesszük az úrvacsora kenyerét és borát. Ha egy adott vasárnap gyenge prédikáció hangzott is el, az őskeresztyének mindig meghallották az igazi evangéliumot az úrvacsora szentségében!

Így az úrvacsora az Úr *szent asztalának közösségévé* vált, mert Krisztus, akit „hirdettek”, jelen volt köztük: „Az áldás pohara, amelyet megáldunk, nem a Krisztus vérével való közösségünk-e? A kenyér, amelyet megtörünk, nem a Krisztus testével való közösségünk-e?” (1Kor 10,16). A „közösség” szó itteni görög megfelelője a *koinónia*, (*koinwni,a*) ami valójában „részesedést” jelent.

Az eucharisztianak az a döntő vonása, hogy valóságossá tette a feltámadt Úr jelenlétét. Gustav Aulen az alábbi szavakkal emeli ki ezt:

Az élő Krisztus mindig jelen volt az úrvacsora megünneplésében. Így volt ez az emeleti teremben történt utolsó étkezésnél, akárcsak azokban az esetekben, amelyekben a feltámadt Úr az evangéliumokban és az Apostolok cselekedeteiben följegyzett beszámolók szerint együtt evett tanítványaival, és amelyekre úgy tekinthetünk, mint e szentség őskeresztyén egyházban való megünneplésének bevezetésére. Krisztus jelenléte nem szűnt meg, amikor a feltámadt Krisztus többé nem jelent meg tanítványainak. A mennybemenetel vallási jelentősége abban a tényben rejlik, hogy az élő Úr ekkor az idő és a tér korlátai fölé emelkedett, így övével lehet „minden napon a világ végezetéig”. Az úrvacsora az a sajátos hely, ahol ígérete szerint találkozik övével.¹⁰⁰

Az évszázadok során a különböző kereszttyén hagyományok közti vita tárgyát képezte, hogy a kenyér és a bor hogyan közvetíti ezt a jelenlétet. Amikor Jézus azon az emlékezetes estén odaadta tanítványainak az úrvacsorai jegyeket, azt mondta róluk: „Ez az én testem”; „Ez az én vérem”. Az a döntő kérdés, hogyan értelmezzük ezeket a mondatokat.

A kereszttyének az apostolok utáni időszak legelejétől kezdve hajlamosak voltak a szó *valódi*

értelmében venni az isteni jelenlétet. Nagyon is szó szerint értették a fizikai anyagoknak Jézus testével és vérével való azonosságát. Ignáciusz egészen nyíltan kijelenti, hogy „az eucharisztia Megváltónknak, Jézus Krisztusnak a teste, amely bűneinkért szenvedett, és amelyet a jóságos Atya feltámasztott”¹⁰¹.

Nemcsak hogy „szentnek” tartották az úrvacsorai jegyeket, hanem általuk olyan értelemben „fogyasztották el” Jézust, ami számunkra szinte visszataszítónak tűnik. A bennük való részesedést gyakran jellemezték úgy, hogy az eucharisztia „a halhatatlanság csodaszere”, olyan orvosság a halál ellen, amely lehetővé teszi, hogy örökké éljünk az Úrban. A korai egyházatyák közül sokan tanúsítják ezt az értelmezést.

Ha szeretnénk megérteni a gondolkodásukat, többek között a gnoszticizmussal vívott küzdelmüket kell figyelembe vennünk. A gnosztikusok tagadták Jézus testének anyagi valóságát, és azt hangoztatták, hogy isteni dolgokra csak „lelki” valóság méltó. A keresztyén gondolkodók ezzel szemben Jézus teljes emberségét emelték ki – ami a hús-vér testet is magában foglalta –, s a kenyérrel és a borral támasztották alá álláspontjukat.

A nyugati egyházban ez a felfogás vált uralkodóvá. A maga teljességében Cypriánusz fejtette ki, és Augusztinus is erőteljesen támogatta. Ennek a „durva materializmusnak” a *transzszubsztanciáció* (átlényegülés) nevet adták. Eszerint a kenyér és a bor anyaga a szó szoros értelmében átalakul Jézus valódi testévé és vérévé. Ő nagyon is *valóságosan* van jelen az eucharishtiában.

Luther Márton a XVI. századi reformáció során nemcsak az úrvacsorával való visszaélés más példáit vetette el, hanem az átlényegülés gondolatát is. Nézetét általában *konszubsztanciációnak* nevezik. Luther is azt hangoztatta, hogy Krisztus valóságosan jelen van, de a kenyér „mellett” vagy „alatt”. Nem a kenyér és a bor adja az üdvösséget, hanem az, ha hit által megelevenítjük azokat a szavakat, amelyeket Jézus mondott el az úrvacsora szerzésekor: „tiérettetek adatik [és] ontatik ki... a bűnök bocsánatára” (Lk 22,19-20; Mt 26,28). Íme az ígéret, amely a szentségek egyik megkülönböztető jegye.

Ez az igazság rávilágít Luthernek arra a nézetére, hogy az Ige az elsődleges. Ha a jegyek (a kenyér és a bor) hiányoznak is – mondja –, az Igére adott válasz üdvösséget hoz. Más szóval a szentség nélkül üdvözülhetünk, de az Ige nélkül nem.

Kálvin János Luthertől eltérően értelmezte Krisztus jelenlétének az eucharishtiában való megvalósulását. A transzszubsztanciációt és a konszubsztanciációt egyaránt elvetette, mert azok arra utalnak, hogy Krisztus a szó szoros értelmében jelen van a jegyekben (vagy a jegyek alatt). Azzal érvel, hogy ez megkövetelné, hogy Krisztus szó szerint két helyen legyen egyszerre; de mivel Krisztus a mennyben van, nem szükséges „a kenyérben” is lennie. Elismeri ugyan, hogy rejtéllyel állunk szemben, de ő is azt vallja, hogy a szentség valahogyan fölemel minket az Úr jelenlétébe. Bár ez a különbségtétel számunkra is kissé rejtélyes lehet, egyértelmű, hogy Kálvin meg akarja őrizni Krisztusnak a szentség által közvetített valóságos jelenlétét.

A *valóságos* jelenlét értelmezésétől való további eltérés Ulrich Zwingli nevéhez fűződik, aki az eucharishtiát inkább jelképes *megemlékezésnek* nevezte. Ezen alighanem azt értette, hogy az úrvacsorában való részvétel egyszerűen egy múltbeli eseményről való tevékeny megemlékezést jelent. Amennyiben ezek a szertartások üres megszokássá válnak a résztvevők számára, az ismételt megünneplések eltompíthatják a megemlékezés elevenségét. Ennek a magyarázatnak az a gyengéje, hogy nem teszi szükségessé az Úr jelenlétét. A *megemlékezés* szó arra utal, hogy ez a szentség nem különbözik bármely más megemlékezéstől; a szentség jegyeinek önkényes kapcsolata van azok

jelentésével.

Ha a *megemlékezés* szót bibliai értelemben vesszük, a jelentése sokkal mélyebb annál, mint amit Zwingli javasolt, legalábbis az alapján, ahogy általában értelmezik az álláspontját. Beláthatjuk ezt, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy az eucharisztia a zsidó páska keresztyén megfelelője. „...mert a mi húsvéti bárányunk, a Krisztus, már megáldoztatott.” – mondja Pál (1Kor 5,7). Az évenkénti zsidó ünnep a múlt felidőzésének alkalma volt, de több is annál: a kivonulást élő valóságként visszahozta a jelenbe. Ha helyesen tartották meg, sokkal többet jelentett egy „március 15-i ünnepségnél”. A kivonulást nagyon is valóságos értelemben *fölelevenítették* az élet „jelenében”. Ugyanígy, az eucharisztia arra szolgál, hogy elevenen megőrizzük, és mai valósággá tegyük az engesztelés emlékét. Gordon Kaufman jól jellemzi ezt az értelmezést:

Ez a megemlékezés egy közösség életének egyik alapvető eseménye, és az abban való részvétel ismét megújítja a jelenben ama múlt eleven hatását. Mivel élénken szembesíti a gyülekezetet létezésének történelmi alapjával és céljával, újból megszilárdítja a hozzá illő életben, úgyhogy ismét folytathatja a rábízott munkát. Ez az „emlékeztető” tehát eleven emlékként hatékonyan működésben tartja azt, ami másként visszazuhanhatott volna a halott múltba, és az ezen múltbeli jelentést hordozó jelképek válnak az élet csatornáivá a közösség számára.¹⁰²

Ha tehát mellőzzük ennek a szertartásnak a rendszeres gyakorlását, megfosztjuk és elszakítjuk magunkat attól az élő hagyománytól, amelyből az egyház él. Gazdag áldás és öröm lehet azoknak a keresztyén hívőknek az osztályrésze, akik istentiszteletük központi elemeként helyesen megtartják és *megértik* az úrvacsorát. Ez az evangélium hirdetésének Isten által elrendelt egyik módja.

További ajánlott olvasmányok

Borgen, Ole E.: *John Wesley on the Sacraments*.

Cullmann, Oscar: *Early Christian Worship*.

Peisker, Armor D.: „Sacraments”, *Beacon Dictionary of Theology*, 465-66. o.

Whale, J. S.: *Christian Doctrine*, 7. fejezet.

¹⁰⁰ *The Christian Faith* (A keresztyén hit), (Philadelphia, 1948 Muhlenberg Press), 344-45. o.

¹⁰¹ *The Epistle of Ignatius to the Smyrnaeans*, VII. fejezet, 1. bekezdés, (<http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-smyrnaeans-longer.html>).

¹⁰² *Systematic Theology* (New York, 1968, Charles Scribner’s Sons), 492. o.