

**Dr. VICTOR JÁNOS**  
**/1888-1954/**

# **E T I K A**

**Előadta:**  
**Dr. Victor János,**  
**a budapesti ref. teol. akad. ny. r. tanára.**

**Magánhasználatra szánt kézirat.**

**Kiadja:**  
**A Református Teológiai Akadémia kurzustára**  
**Budapest, 1952.**

## **TARTALOM**

### **I. BEVEZETŐ RÉSZ**

1. Teológiai etika és filozófiai etika.
2. Az Ige, mint a teológiai etika alapja.
3. A Szentírás, mint etikai tanítás forrása  
FÜGGELÉK  
A Szentírás „erkölcsi botránykövei”.
4. „Formális” és „materiális” etika egybeolvadása a teológiai etikában
5. Az ember erkölcsi felelősségének kérdése
6. Az etikai autonómia és heteronómia kérdése
7. Az általános emberi erkölcsi élet az Ige világánál ( I.)
8. Az általános emberi erkölcsi élet az Ige világánál (II.)  
FÜGGELÉK  
A lelkiismeretről.

### **II. ÁLTALÁNOS RÉSZ**

1. A hitben való élet.
2. A Szent Lélekben való élet
3. A szeretetben való élet.
4. A reménységben való élet.
5. A Törvény és a Lélek parancsai
6. A Törvény „átka” és „haszna”
7. Kegyelem és Természet
8. A „test” és a „világ” ellen
9. Az élet „rendjei”
10. A „rendek” és az igazságosság elve
11. A hívők „hármassága”

### **III. RÉSZLETES RÉSZ**

- I. Az Ige szerinti élet a magunk körén belül
- II. Az Ige szerinti élet a személyes viszonylatok terén  
FÜGGELÉK  
Különleges személyes viszonyok.  
*I. A házasság*  
*II. Szülők és gyermekeik viszonya*  
*III. A barátság*
- III. Az Ige szerinti élet a közösségi viszonylatok terén
- IV. Az egyházi közösségek

# I. BEVEZETŐ RÉSZ

## 1. Teológiai etika és filozófiai etika.

A teológiai etika tudománya, amint neve is mutatja, egyfelől rokonságban áll a filozófiai etika (vagy egyszerűen etika) néven ismert tudománnyal, másfelől attól mégis lényegesen különbözik. Közös sajátosságuk, hogy az emberi cselekvésnek ama normáival kapcsolatos kérdésekkel foglalkoznak, amely normák szerint azokat vagy helyeseljük, mint „jókat”, vagy elítéljük, mint „rosszakat”. (A „cselekvés” szót itt legáltalánosabb értelmében vesszük, beleértve a nem-cselekvést is, tehát azt mondhatnánk: pontosabban az ember magatartását értjük alatta, akár pozitív, akár negatív jellegű az.) A két tudomány közötti különbség az, hogy a filozófiai etika ebben a tárgykörben tisztán az emberi ész képességeire támaszkodik, a teológiai tudomány ellenben, mint általában minden teológiai tudomány, az Isten Igéjéből, azaz a Szentírásban foglalt Kijelentésből igyekszik feleletet találni a kérdéseire.

Az „etika” elnevezés a görög „éthos” szóból ered, amely valamely közösség körében uralkodó szokást, vagy erkölcsöt jelentett, tehát azoknak a szabályoknak az összességét, amelyekhez az illető közösséghez tartozóknak magukat tartaniuk kell, és amelyekhez általánosságban tartják is magukat. A latinban ugyanezt a fogalmat jelzi a „mos” szó. Ebből származik a „philosophia moralis” és a „theologia moralis” elnevezés, egyjelentésű a filozófiai, ill. teológiai etikával és különösen a római egyházban használatos. (Mind az „éthos”, mind a „mos” jelenthet ugyan egyéni szokást is, de ez a jelentés most nem érdekel bennünket.) Az „etika” elnevezés Aristoteles ilyen tárgyú művei révén került forgalomba, amelyek ezt a címet viselték: „ta éthika”, - „az erkölcsre vonatkozó dolgok.” Ez az eredetileg semleges nemű többesnek értett cím azután Aristoteles latin fordítóinál a nőnemű egyes szám értelmét vette fel, akik szóban forgó nagyhatású műveit „Ethica Nicomacheia” és „Ethica magna” címmel jelezték és máig is úgy értődik az „etika” elnevezés, mintha ennek a kifejezésnek volna a rövidebb formája: „sciencia ethica”.

Az emberi cselekvéssel úgy, amint az a valóságban élénk tárul, vagyis mint ténylegessel, sokféle tudomány foglalkozik. Minden u.n. valóságtudomány, amelynek tárgykörébe beletartozik az ember, mint a valóságnak egy darabja, kénytelen az embert úgy is vizsgálat alá venni, mint cselekvő lényt. A különböző szaktudományokat ebben a vizsgálódásukban, akár egyszerűen az a céljuk, hogy leírják tárgyukat: a vizsgálat alá került emberi cselekvést, akár ezen túlmenőleg arra is törekszenek, hogy azt magyarázzák, vagyis benne bizonyos törvények érvényesülését mutassák ki, mindig az a szigorú tárgyilagosság kell, hogy jellemezze, amely egyformán érdeklődik minden emberi cselekvés iránt, bármiképpen lehetne is afelett ítélni. Ezzel azonban nem merülnek ki az emberi cselekvéssel kapcsolatban felmerülő és ezért megvizsgálandó kérdések. Az emberi cselekvések felett, - a magunkéi és másokéi felett egyaránt, - mi ítélni is szoktunk. Nem vagyunk képesek azokat csak egyszerűen adottságokként venni, ahogyan ezt a természeti jelenségekkel megtehetjük. Mindig úgy is kénytelenek vagyunk felfogni őket, mint több lehetőség közül való választás, döntés útján létrejövő valóságot, és azt az emberi akaratot, amely ebben szerepel, mindig felül is bíráljuk, pozitíve, vagy negatíve értékeljük, helyeseljük vagy rosszaljuk. Nyilvánvaló, hogy ebben a felülbíráásban mindig bizonyos normákhoz tartjuk magunkat, amelyeknek az igényeit a szóban forgó cselekvés vagy kielégíti, vagy nem. Ezek a normák lehetnek sokfélék. Ítélni lehetünk valamely cselekvés felett aszerint, hogy élvezetet vagy fájdalmat okoz. Ez a „hedonizmus” értékelése. (Görögül „hedoné” = gyönyör.) Vagy felülemelkedve a pillanatnyi, vagy legalábbis alkalmi érzelmi hatásoknak a szempontján, azt tarthatjuk szem előtt: szolgálja-e valamely cselekedet magunkban vagy másokban az érzelmeknek azt az általános és állandó összhangját, amelyet boldogságnak nevezünk. Ez az „eudaemonizmus” értékelése. (Görögül „eudaemonia” = bol-

dogság.) Értékelhetjük a cselekvéseket abból a szempontból is, hogy valamilyen cél szempontjából megfelelők-e, eszközi értelemben alkalmasak-e, egyszóval hasznosak-e, vagy nem? Ez az „utilizmus”, a „haszonelvűség” szempontja. Még esztétikai mértéket is alkalmazhatunk, és akkor azt bíráljuk el: szép-e, pusztá szemléletre jótetszést keltő-e valamely cselekedet, vagy pedig ezzel ellenkező hatást kelt. (Csak a „logikai értékelés” nem juthat szóhoz ezen a téren, mert az a kérdés, hogy logikailag helytálló-e valami, vagy nem, nem az ember cselekedeteinek, hanem csak a gondolatainak a területén alkalmazható. Ezért, amikor az „igaz” jelzőt cselekvésre vonatkoztatva használjuk, mindig tudatában kell lennünk annak, hogy nem a „verum”, hanem a „justum” értelmében használjuk, amely két lényegesen különböző fogalomra nyelvünknek nincs két, hanem csak egy szava. (De a legnagyobb szerepet értékelésünkben az a sajátos mérték játssza, amely voltaképpen nem is magára a cselekvésre, hanem a benne kifejezésre jutó indítékokra vonatkozik, s amely szerint sajátos erkölcsi értelemben „jó” vagy „rossz” minősítünk valamit.

Ezeket a jelzőket használjuk ugyan lépten-nyomon az előbb felsorolt értékelési módokkal kapcsolatban is, és ebből gondolkozásunkban sok zavar támadhat. Mást jelent az, ha valami abban az értelemben jó, hogy kellemes, mást, ha abban az értelemben jó, hogy alkalmas eszköz valamilyen cél szolgálatában, és megint mást, ha azt jelenti, hogy erkölcsi értelemben helyeselhető. Egyszerűség kedvéért a továbbiakban kerülni fogjuk „az erkölcsi értelemben jó” körülményes kifejezését, de a szónak más jelentéseitől való ez az elhatárolás mindig odaértendő lesz, amikor a „jó” fogalmát használjuk.

Felmerül természetesen az a kérdés: vajon csakugyan sajátos valami ez az erkölcsi értékelés, vagy pedig visszavezethető a felsoroltak közül valamelyik másik fajta értékelésre? E körül a kérdés körül megoszlanak a filozófiai etika különböző irányzatai. Anélkül, hogy vitájukba most belemehetnénk, elég annyit megállapítanunk, hogy még akkor is, ha az erkölcsi értékelés nem egyéb, mint a benne álcázottan rejlő valamely másfajta értékelésnek csupán sajátos jelentkezése, megvan a jogosultsága annak, hogy ennél a sajátosságánál fogva külön válasszuk, mint erkölcsi értékelést. (Például, még ha az utilizmus álláspontján áll is valaki, vagyis az a meggyőződése, hogy minden erkölcsi jószág alapján véve hasznosságot jelent, mégis másképpen beszél a jó ember tulajdonságairól, mint mondjuk a jó kasza tulajdonságairól.)

Ez az akárhogyan értelmezett erkölcsi értékelés már most állandóan a legnagyobb szerepet játssza életünkben. Cselekvő lényekként élünk cselekvő életet élő emberekkel közösségben. Együttélésünk megkívánja, hogy valamennyiünk cselekvésében érvényesüljön bizonyos rend, amelyhez mások is megkívánják, hogy mi is alkalmazkodjunk, mi is megkívánjuk, hogy mások alkalmazkodjanak. Ennek a rendnek követelményei tehát állandóan ott lebegnek mindnyájunk cselekvő élete felett, és annak minden megnyilvánulása alája van vetve annak a felülbírálnak, hogy megfelel-e a követelményeknek, vagy nem.

Érthető tehát: ez a nagy szerepet játszó értékelés magára vonta a gondolkozó ember figyelmét és reflexió tárgyává is vált, úgy, hogy végül a filozófiai gondolkozás körében is külön tárgyköre alakult ki „etika” címen.

A vele kapcsolatos kérdésekre valamiképpen ad ugyan feleletet a komolyabb értelemben nem gondolkozó ember is. Azt mondhatnánk: a legrosszabb esetben is megvan minden embernek a maga öntudatlan vagy félig tudatos „életetikája”, amelyhez tartja magát, és amely szerint mások felett is ítélkezik. Ezzel szemben van azután „tudatos etika” is, az olyan embereké, akik valamennyire át is gondolták az erkölcsi értékeléssel kapcsolatban felmerülő kérdéseket, és a maguk módján ki is alakítottak valamilyen álláspontot azokra vonatkozólag, amelyet érvekkel is tudnak támogatni. A „filozófiai etika” csak akkor jelenik meg a színen, amikor az idevágó kérdések feletti vizsgálódás tudományos szintre emelkedik, vagyis módszeres és rendszeres vizsgálódássá válik.

Egyfelől tisztázást követel az a kérdés: egyáltalán min alapszik az erkölcsi értékelés? Valamilyen végső, másra már vissza nem vezethető erkölcsi norma-e az, amelynek a magunk és mások cselekedetei alá vannak rendelve, s amely szerint értékelendők? Vagy pedig, - amint már utaltunk erre, - az erkölcsi értékelésben csak sajátos formulában jelentkezik valamilyen másfajta norma igényeinek az alkalmazása - pl. a természeti ösztöneinkből levezethető normáé? Másfelől tisztázandó az, hogy a gyakorlatban az emberek által alkalmazott sokféle erkölcsi mérték mennyiben helytálló, ebből a kritikai vizsgálódásból vajon milyen mértékek szűrhetők le, mint a cselekvés minden területén indokoltan alkalmazhatók, és mit jelent azoknak alkalmazása az élet különböző területein?

Az ilyen vizsgálódásokból kialakuló filozófiai etikával szemben már most a teológiai etikát az jellemzi, hogy - mint minden teológiai tudomány - egyszerűen azt vizsgálja: mit mond Isten az Ő Igéjében? Itt is az emberi cselekvésnek a „jó” és „rossz” szempontjából való elbírálásáról van szó. De itt nem az érdekel bennünket: milyen világosságot deríthetünk a felmerülő kérdésekre gondolkozó eszünk képességeivel, hanem az: milyen világosságot vet rájuk Isten kijelentése? Természetes, hogy ez a kérdés csak az olyan embert foglalkoztatja, akinek számára valóság az Isten Igéje, vagyis aki a Szentírásban úgy került szembe az élő Istennel, hogy az Ő ott megszólaló szava feltétlen tekintéllyé vált számára. Másszóval: a teológiai etika feltételezi a hitet, és minden igazságnak, amelyet megállapít, csak a hívők közösségének, az egyháznak a körén belül lehet érvényessége. Objektíve érvényesek ezek az igazságok természetesen egyetemlegesen is. Amit a hívő Isten Igéjéből úgy ismer meg, mint igazságot, az az ő számára olyan igazság, amely - ha más-más vonatkozásban is - érvényes hívőkre és nem-hívőkre egyaránt. De ugyanakkor nem felejtethi el, hogy az ilyen igazságok felismerésére szubjektíve éppen hite által jutott el és azért a nem-hívőt, amíg az nem-hívő, azoknak érvényességéről nem győzheti meg. Ezért a teológiai etika nem egyfajta etikai irányzat a többi etikai irányzatok között és nem bonyolódhat bele az azokkal való vitatkozásokba, hogy velük szemben a maga igazát az ész közös fóruma előtt érvényesítse, hanem minden más teológiai tudománnyal együtt az Ige alapján állva tudatában kell, hogy maradjon a maga különálló voltának.

A teológiai etikának az Igében való megalapozottságát és ezzel együtt a hit feltételétől függő voltát itt nem kell külön vizsgálat alá venni. Itt ugyanazok a kérdések merülnek fel, amelyek általában a teológiai tudományokra vonatkozólag feltehetőek, s amelyekkel már a teológiai enciklopédia körében s azután még behatóbban a dogmatika körében szemébe kellett néznie annak, aki teológiai etikával foglalkozik.

A teológiai etika annyiban is rokontermészetű a filozófiai etikával, hogy szintén csak olyasmint igyekszik tudományos színvonalon kifejteni, ami e nélkül is tudatosan vallott, vagy akár öntudatlanul is követett meggyőződés lehetne.

Minden keresztyén hívőnek megvan a maga „élt” vagy esetleg laikus módon tudatosan is átgondolt etikája, amelyet Isten Igéjéből merít. Tartalmilag a teológiai etika sem más. Formai különbségénél fogva, vagyis annál fogva, hogy ugyanazt a mondanivalóját tudományos színvonalon, teljes megalapozottságában és összefüggésében áttekinthetően adja elő, mégis megvan a sajátos jelentősége, és pedig abban, ami általában a teológiai tudományokat jelentőssé teszi az egyház életében, amint efelől szintén már a teológiai enciklopédia és a dogmatika megállapításai tiszta képet kellett, hogy nyújtsanak a teológiai etika tanulmányozói számára.

Különállása ellenére is azonban a teológiai etika nem nélkülözheti a filozófiai etikával való szoros kapcsolatot. Az Isten Igéjén alapuló erkölcsiség maga is, amint meg fogjuk látni, szorosan egybefonódik az általános emberi erkölcsiséggel. Az előbbinek tudományos vizsgálata tehát tekintetbe kell, hogy vegye azt, ami az utóbbinak a vizsgálata során az Ige nélkül is megállapítható. A filozófiai etika vizsgálódásai közben tudatosultak bizonyos etikai kérdések, amelyek nagy szerepet játszanak a teológiai etikában is, még ha az, az Ige alapján egészen

más feleletet ad is rájuk. És kialakult a filozófiai etikában, illetve állandóan kialakulóban van benne bizonyos fogalmi készlet, illetve azzal kapcsolatban bizonyos terminológia is, amelyet fel nem használnia annyit jelentene a teológiai etikára nézve, mint lemondania arról a tudományos színvonalról, amelyet a tudományos előhaladás jelenkori mértéke tőle is megkövetel. Nem is csak a jelenkor általános fejlettségi foka követeli meg tőle ezt a korszerűséget, amelyet a filozófiai etikával való állandó kapcsolat biztosíthat számára, hanem legsajátabb belső hivatása is. Istennek az az Igéje, amelyet etikai kérdésekre vonatkozólag értelmeznie kell, élő Ige, amely a mai emberhez az ő mai helyzetében szól. Hogy mi ez a mai helyzet, azt a teológiai etika számára nagymértékben éppen a filozófiai etikában való jártassága tudatosíthatja.

A teológiai etika története azt bizonyítja, hogy általában szólva nem is az a kísértés fenyegette, hogy elzárkózik a filozófiai etika tanításainak a meghallgatásától, hanem ellenkezőleg inkább a maga különállásának rovására is hajlandó volt teret nyitni a maga körében a filozófiai etika befolyásának. Klasszikus példája ennek a középkori skolasztika, amely átvette Aristoteles etikai tanításait és beledolgozta azokat a maga teológiai etikájába. Így a filozófiai etika egyik, bár alárendelt jelentőségű részét alkotta a teológiai etikának. A teológiai etika azonos úton járt a filozófiai etikával egy bizonyos pontig és csak azontúl következett az Isten kijelentésén alapuló sajátos tanítása. Ugyanerre a mintára alakult a reformáció nemzedékét követő nemzedékek protestáns teológiájában is a teológiai etika viszonya a filozófiai etikához. A XVII. században felvirágzott „racionalizmusban”, amely általában az észre építette fel u.n. teológiáját és abban Isten kijelentésének lényeges szerepet már nem is hagyott, végképen elmosódott minden különbség, amely a teológiai etikát elválaszthatná a filozófiai etikától. De még azok a XIX. századbeli és a XX. századba is átnyúló prot. teol. irányzatok is, amelyek Schleiermacher (1768-1834) óta változatos egymásutánban igyekeztek újra érvényt szerezni a teológia nem-rationális megalapozottságának, etikai vizsgálódásaikban sokszor jártak olyan úton, amely inkább filozófiai, mint teológiai út volt. Voltak példák még arra is, hogy a filozófiai etikából vették kölcsön az egész teológiai tudományosságnak, ill. magának a hitnek a megalapozásához is az érveket! Rietschl, Hermann stb.! Az egy nemzedék óta uralomra jutott „új-reformatori” irányzat hozta meg a teológiai etika terén is az üdvös fordulatot. Általában teljes öntudatossággal szakítva a „theologia naturalis” önámításaival és teljes kizárólagossággal Isten Igéjére alapozva a teológiai munkásságát, a teológiai etikát ráeszméltette a maga egészen sajátos feladataira. (Vezető képviselői közül főképpen Brunner Emil mutatkozott termékenynek az irányzat etikai téren való kifejtésében.) Ezzel olyan új korszak nyílt meg a teológiai etika történetében, amely - azt mondhatni - az ókori teológiai gondolkodás óta először vontta meg élesen a határvonalat a filozófiai etikával szemben. Kezdeményezéseinek kibontakozása még csak a jövő ígérete.

A teológiai etika történetéről egyébként elegendő lesz még csak a következő néhány mozzanatot megemlíteni. Bár etikai kérdések mindig foglalkoztatták a teológusokat, külön diszciplínaként csak a XVI. században jelentkezik a teológiai etika. Mind az ókori nagy teológusok, pl. Augustinus is számos művében, mind a középkoriak, pl. Aquinói Tamás is az ő „Summá”-jában, mind a reformátorok, pl. Kálvin is az ő „Institutio”-jában, dogmatikai fejtegetéseik közé szöve adják elő etikai tanításukat. 1577-ben jelent meg az első sajátlagosan teológiai etikai mű: Danaeus (Daneau) Lambertnek, ki Kálvin tanítványa volt, „Ethicæ Christianæ libri tres” c. műve. Amióta Spinozának (csak holtá után 1677-ben jelent meg) „Ethica” c. művével a filozófiai etika kiszabadult végre a teológiának felette gyakorolt középkori gyámsága alól és újra önálló fejlődésnek indult, ösztönzésére a teológiai etika is megerősödött, mint önálló diszciplína. Kant Immanuelnek a filozófiai etika körében is új korszakot nyitó munkássága hathatósan fokozta még ezt a fejlődést a XIX. sz. elejétől kezdve. De amint mondtuk, a filozófiai etikának ezek az ösztönző hatásai túlságosan is érvényesültek a teológiai etika munkásságában és így végeredményben kétes értékűeknek bizonyultak.

## 2. Az Ige, mint a teológiai etika alapja.

Azt a megállapításunkat, hogy a teológiai etika Isten Igéjére alapítja tanítását, vagyis csak arról akar számot adni, amit maga Isten ad tudtunkra a Szentírásban foglalt kijelentésében, - még pontosabban is körül kell írunk. Tudományos formában számot adni arról: mit mond nekünk az Ige, általában a „rendszeres teológia” feladata. Mi határolja el ennek körén belül a teológiai etikát a dogmatikától? Mindkettő együtt azért viseli a „rendszeres teológia” nevet, mert Isten kijelentését már nem abban a történeti kibontakozásában vizsgálja, amelyben az valósággá lett és amelyben a Szentírás is élénk tárja, hanem ezt a „hosszmetszeti” vizsgálatot már feltételezve és annak eredményeit szüntelenül szem előtt tartva, mintegy „keresztmetszetben” azt igyekszik összefoglalóan és áttekinthetően visszaadni, ami ennek a Kijelentésnek végül is kivilágosodó tartalma, ami minden időkre szóló igazság benne és amire a mindenkori hívőknek úgy kell figyelniük, mint az ő helyzetükben éppen hozzájuk szólóra. Ez a „rendszeres” számotadás már most azért ágazik ketté, - egyfelől a dogmatika, másfelől a teológiai etika munkásságára, - mert az Ige ajándékában magában rejlik bizonyos kétoldalúság.

Isten az Ő Igéjében egyfelől magát közli az emberrel, aki különben sohasem juthatna el oda, hogy Isten „az ő Istene” legyen. De amikor Isten így felajánlja és adja magát az embernek, egyben az embert is a magáénak igényli és a magáévá is teszi. „A ti Istenetek leszek, ti pedig az én népem lesztek,” - ez a két oldala volt már az Ótestamentum idején is annak a viszonynak, amelyre Isten az Ő kijelentése által lépett az emberekkel. (III. Móz. 26:12.) Szó szerint alkalmazható ez az Isten újtestamentumi „népére”, az Ő teljes kijelentését elnyert egyházra is, csak még mélyebb értelemben. A Kijelentés csúcspontján: Jézus Krisztusban, a „testté lett” Igében végképpen világosan áll előttünk az, hogy Isten úgy adja magát át az embernek, eggyé lévén vele, hogy ugyanakkor az embert egészen lefoglalja magának az Ővele való egységben élt életre.

Az, hogy az ember így Isten tulajdonává lesz és úgy élhet, mint az Ő tulajdona, épp úgy Isten kegyelmének a ténye, mint az, hogy Isten magamagát adja az embernek. De míg ez az utóbbi alapvető tény úgy Isten ténye, hogy az embernek csak hálás bizodalommal elfogadnia lehet, de a maga részéről semmivel sem járulhat hozzá a valóságához, addig az előbbi tény úgy Isten ténye, hogy az embernek magának is kiváltságos szerep jut a megvalósulásában. Isten úgy teszi a maga tulajdonává az embert, hogy az ember maga is akar az Ő tulajdona lenni és igyekszik akként élni. Istennek erre vonatkozó akarata tehát nem egyszerűen az ember felől rendelkező akarat („voluntas decernens”) és az emberen, mint rendelkezés tárgyán véghezvitt akarat („voluntas efficax”), hanem az embernek tudtára is adott és az embernek, mint felelős tényezőnek az akaratát is igénybevevő akarat („voluntas praeceptiva”).

Ezért lényeges alkati vonása Isten kijelentésének a „szövetségi” forma, amely szerint Isten úgy szól az emberhez, mint válaszádsra felszólított másik félhez. A „szövetség” tartalmához nem szólhat hozzá az ember. Minden tárgyalás és egyezkedés lehetősége nélkül Isten szuverén egyoldalúsággal maga állapítja meg: milyen viszonyban akar állni az emberrel. De valósággá a „szövetség” mégis kétoldalú aktussal válik: úgy jön létre, hogy Isten szavára az ember is igent mond.

Így hát különbséget lehet tenni Isten Igéjében a között az alkotóelem között, amelyben Isten úgyszólván a magáét mondja az ember felé, és aközött, amelyben Isten mintegy az ember szájába adja azt, amit őtőle válaszul vár el maga felé. Az előbbit Isten „ígéretei” („promissiones Dei”) név alá foglalhatjuk össze. Még olyankor is illik rá ez az elnevezés, amikor nem jövődöbéli dolgokról van benne szó, mint pl. az Újtestamentum idején a majdan megszületendő Krisztusról és az általa megvalósulandó üdvösségről, vagy az Újtestamentumban a

majdan eljövendő Krisztusról és az üdvösségnek benne elkövetkezendő teljességéről - hanem amikor az Ige Istennek már megtörtént, és különösen Jézus Krisztusban már véghezvitt cselekedeteiről szól. Ezeket is mindig azért állítja elénk az Ige, hogy megértsük a bennük számunkra foglalt „ígéreteket”. Az Ige másik alkotóelemét viszont Isten „parancsolatai” („mandata vel praecepta Dei”) név alá foglalhatjuk. Amint ígéreteiben azt mondja meg Isten: milyen Istenünk akar Ő lenni nekünk, úgy „parancsolataiban” ezt adja tudunkra: tőlünk mit vár el ennek alapján magával szemben? Közkeletű kifejezéssel az előbbit egyszerűen az Igében foglalt „Evangéliumnak”, az utóbbit pedig az Igében foglalt „Törvénynek” is szokták nevezni. Ugyanezt a megkülönböztetést tették régi teológusok is az Ige tartalmában egyfelől „dogmata credendi”, másfelől „dogmata agendi” címen.

Mivel a „Törvény” fogalmához olyan többértelműség fűződik, amellyel majd foglalkoznunk is kell, félreértések elkerülése végett jobb lesz az Isten „parancsolatai” kifejezést is használnunk. Bizonyos értelemben u.i. a „Törvény” nem kiegészítő eleme az Igének az „Evangélium” mellett, hanem olyan ellentétben van az utóbbival, hogy az „Evangélium” felszabadít a „Törvény” alól, és eltörli annak uralmát. Most nem ebben az értelemben van szó róla, hanem úgy, mint az Igének éppen olyan örökérvényű alkotóeleméről, amilyen az „Evangélium”.

Az Igében magában rejlő kettősség indokolja, hogy a rendszeres teológia külön foglalkozzék „dogmatika” címen Isten „ígéreteivel” és a „teológiai etika” címen külön foglalkozzék Isten „parancsolataival”.

Az elmondottakból azonban az is kiviláglik, hogy ez a különválasztás kétes értékű és csak óvatos fenntartással vihető keresztül. A két szóbanforgó teológiai diszciplína csak együttvéve adhatja az Igének helyes értelmezését: egyik a másik nélkül csak eltorzítva tolmácsolhatja azt, amit Isten az Igében mond nekünk. A dogmatika is, miközben a maga tárgykörében mozog, szüntelenül kell, hogy utaljon megállapításainak etikai implikációira, és a teológiai etika is teljesen eltéveszti a maga dolgát, ha szakadatlanul nem támaszkodik dogmatikai igazságokra. Úgy beszélni Isten „ígéreteiről”, hogy közben megfeledkezünk az Ő „parancsolatairól”, annyi volna, mint olyan hitet ébreszteni és táplálni Isten iránt, amely nem volna egyben engedelmesség is. Viszont Istennek „parancsolatait” felmutatni, anélkül hogy tudatosítanánk az Ő „ígéreteit”, annyi volna, mint olyan engedelmisséget sürgetni Istennel szemben, amelyből hiányzanék a hit. Igaz valóságában az Ige azért szól hozzánk, - Pál apostol kedvelt kifejezésével szólva, - hogy a „hitben való engedelmisséget”, pontosabban fordítva: „a hit engedelmisségét” (Hypakoé pisteos) munkálja az emberben, ami épp úgy jelent engedelmes hitet, mint hívő engedelmisséget. Hogy az Igében rejlő kettősség mennyire nem bontja meg egységét, annak végső bizonyosságául megint Jézus Krisztusra mutathatunk, akiben a Kijelentés teljessége jelent meg. „Istennek valamennyi ígérete Őbenne lett igenné”, - mondja Pál apostol, - vagyis Őbenne szólalt meg számunkra végleges bizonyossággal, „és Őbenne lett (pontos fordítás szerint) az ámen is Istennek, az Ő dicsőségére, a mi részünkről”, vagyis ugyancsak Őbenne láthatjuk azt is, milyen engedelmisséget vár el tőlünk Isten, amellyel az Ő „ígéreteire” megadhatjuk a mi „ámen”-válaszunkat. (II. Kor. 1: 20.) Ugyanerről az egy Jézus Krisztusról tesz bizonyosságot a maga módján a dogmatika is, a teológiai etika is. Egyikük sem hagyhatja a másikra a róla való bizonyágtételt, sem nem szakíthatják Őt ketté a róla való bizonyágtételben osztozkodva.

Az is kiviláglik az elmondottakból, hogy szoros együvértartozásukon belül megfordíthatatlan sorrend van a két rendszeres teológiai diszciplína között. Elöl kell járni a dogmatikának, és csak utána következhet a teológiai etika. Amaz veti meg az alapokat az utóbbi számára, az utóbbi pedig épít azokra. Amaz foglalkozik a gyökérrel, emez tárgyalja az abból táplálkozó életet. Isten Igéjének egyik döntő fontosságú sajátossága az, hogy benne Isten „ígéretei” mindig megelőzik az Ő „parancsolatait” és így „parancsolatai” mindig az Ő „ígéretei”-nek a

feltétele alatt hangoznak el felénk. Amit Isten tőlünk elvár, azt mindig válaszként várja el annak alapján, amit előbb már a maga részéről biztosított számunkra. „Mi szeressük Őt, mert Ő előbb szeretett minket!” - mondja János levele. (I. Ján. 4: 19.) A Tíz Parancsolatban is mielőtt sorra kerülnének azok a követelmények, amelyeket Isten Izrael népével szemben támaszt, először felhangzik az emlékeztetés Isten kegyelmének azokra a csodáira, amelyeknek ez a nép nemcsak azt köszönhet, hogy egyáltalán él, hanem jövődjének minden reménységét is. „Én Jáhve vagyok, a te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgálat házából.” (II. Móz. 20: 2.). Pál apostol leveleinek is rendesen az a szerkezete, hogy először Isten megváltó kegyelmének a világosabb megértésére szolgáló tanításokat közöl olvasóival, s ezután ennek alapján („annakokáért”) ad nekik utasításokat arra nézve, mihez tartsák magukat, ha méltóképpen akarnak ennek a kegyelemnek a birtokában élni.

Pál apostolnak egyetlen szava, amelyet gyakran használ: az „axios” = „méltóképpen” - jellegzetesen kifejezi azt, hogy az a magatartás, amelyet Isten az embertől elvár, a „megfelelő” magatartás, t. i. az, amellyel az ember „megfelelően” él mindannak, amit Isten kegyelmének köszönhet. „Istenhez méltóan viseljétek magatokat...” („axiós tu Theou.” I. Thess. 2: 12.). „Járjatok méltóan az Úrhoz” („axiós tou Kyriu”. Kol. 1: 10.) „Járjatok a ti elhívástokhoz méltóan” („axiós tés kléseós” Ef. 4: 1.) „A Krisztus evangéliumához méltóan viseljétek magatokat” („Axiós tou euangéliou” Fil. 1: 27.) Az ilyen felszólítások úgy tekinthetők, mint summázásai mindannak, ami az Igében „parancsolat” és szembeszökően kiviláglik belőlük a „parancsolatoknak” másodlagos volta az „ígéretekkel” szemben.

Jézus etikai tanításait is úgy érthetjük helyesen, ha mindig szem előtt tartjuk azt, hogy azok mögött ott van Ő maga, mint Isten minden „ígéretének” beteljesedése és megtestesülése. Megjelenésével felhangzik az „Örömhír”: elközelített az Istennek országa. És mert Ő annak élő valóságaként jelen van, azért hangozhatnak el ajkáról az Ő, különben minden emberi erőt meghaladó „parancsolatai”. Ahogyan tehát az Ige minden „parancsolata” voltaképpen konzekvencia, amelyet Isten az emberekkel le akar vonatni az Ő ígéreteiből, úgy a teológiai etikának is az a feladata, hogy a konzekvenciákat mutassa fel, amelyek abból folynak, amit az Igéből a dogmatika már számon vett.

Közben persze nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Isten „ígéreteinek” és „parancsolatainak” ez a megfordíthatatlan sorrendje csak a mi emberi életünk szempontjából áll fenn, jobban mondva csak annak a viszonynak a szempontjából érvényes, amelybe velünk, mint bűnös és megváltásra szoruló emberekkel lép Isten az Ige által. Isten tulajdon szempontjából nézve a dolgot megfordul a sorrend: előbb vannak meg Istennek igényei az emberrel szemben és azoknak teljesülése érdekében lép munkába az Ő kegyelme, amelyről „ígéretei” szólnak. Ami az Igében, mint végső cél világosodik ki, az Istenben magában minden velünk való dolgának a kiindulópontja: hogy „legyünk mi az Ő dicsőségének magasztalására” (Ef. 1: 12.) És „jöjjön el az Ő országa”, amelyben „meglesz az Ő akarata, mint a mennyben, úgy a földön is.” Ez válik lehetővé az ember bűnösségének ellenére is mindannak révén, amivel Isten, az Ige „ígéretei” szerint, irgalmasan aláhajol hozzánk Jézus Krisztusban. És azon az úton, amely így megnyílik számunkra, vezetnek azután az Ige „parancsolatai”, hogy már ebben a jelenvaló életben megvalósuljon bennünk töredékesen és kezdetlegesen az, ami egykor majd a maga teljességében valósággá kell, hogy legyen Isten dicsőségére. Másszóval: ha mindnyájunk egyéni életében és általában az emberiség életében először Isten siet az ember segítségére és csak ennek alapján követeli az ember válaszként az Ő akarata iránti engedelmisséget, az nem szabad, hogy elhomályosítsa előttünk azt az igazságot, hogy nem Isten van az emberért, hogy az ő szükségeiben segítségére legyen, hanem az ember van az Istenért, hogy benne az Ő céljai valósuljanak meg.

### 3. A Szentírás, mint etikai tanítás forrása

„A Szentírás hitünknek és életünknek egyedüli zsinórmértéke”, - ez volt a reformáció gondolkozásában és történeti szolgálataiban érvényesülő „principium formale”. Vagyis: Istennek az a kijelentése, amelyhez igazodnunk kell, mert mindenek felett álló igazság, kizárólag a Szentírásban foglaltatik és abban található meg, minden más forrás ellenben, amelyből állítólag merítenünk kellene, csak téveteg és megtévesztő emberi beszéd lehet, nem pedig Istennek beszéde. Ezzel a reformáció óta változatlanul vallott alapelvünkkel összhangban nemcsak a dogmatika, hanem a teológiai etika is egyedül a Szentírásra alapíthatja tanításait, mert az nemcsak hitünknek, hanem cselekedeteinknek is „egyedüli zsinórmértéke”. - De mit jelent ez? Fel lehetne fogni a dolgot úgy is, hogy elsősorban számon kell vennünk mindazt, ami etikai mozzanat csak található a Szentírásban, - akár kifejezett erkölcsi parancs, intés vagy útmutatás, vagy negatív: tilalom és óvás, akár a Szentírásban elmondott történetekben többé-kevésbé hallgatólagosan kifejezett erkölcsi tendencia, vagy a történetekben szereplő alakok magatartásában követendő, vagy elrettentő példának felmutatása. És azután nincs más dolgunk, mint az így összegyűjtött anyagot valamilyen rendbe foglalva áttekinthető módon előadni. Aki azonban ezen az úton indulna el, az vagy hamarosan abba is hagyná, vagy ha mindenáron végig akarná járni, kénytelen volna mindenféle mesterkedéshez, „szent huncutsághoz” folyamodni vállalkozása valamilyen látszólagos sikerének az érdekében. Ez a felfogás nem vezethet máshoz, mint a teológiai etika teljes diszkreditálásához.

Ez az az eleve eltévesztett út, amelytől a dogmatikának is óvakodnia kell a maga munkásságában. Sokáig sínylődött a dogmatika is amiatt, hogy úgy fogta fel a Szentírás isteni tekintélyét, mintha az azt jelentené, hogy benne egyenrangú, orákulumszerűen kinyilatkoztatott és egyenrangúan csálthatatlan érvényű igazságok sorakoznának egymás mellé, mint megannyi egyformán értékes drágagyöngy a füzérben. Ma már felülkerekedett az a belátás, hogy ezzel a felfogással vétkes erőszakot követnénk el a Szentírás ellen, mert az maga sem ilyenfajta isteni kijelentésnek akar feltűnni előttünk. A Szentírás saját bizonyágtétele szerint Isten kijelentése olyan történeti folyamatban bontakozik ki, amelyet szerves egységgé az tesz, hogy megvan a csúcspontja: az Igének Jézus Krisztusban való megtestesülése és minden csak ehhez való viszonyában, nem pedig önmagában bír jelentőséggel.

A teológiai etika bibliai megalapozásánál, ha lehet, még fontosabb ennek az organikus szemléletnek a hangsúlyozása, mert a Szentírás etikai mozzanataiban még inkább szembeszökő az a sokrétűség, amely a Szentírást egységes volta ellenére is jellemzi. Aki olyan erkölcsi kódexként akarná kezelni a Szentírást, amelyben csak fel kell ütni a megfelelő lapot, és onnan mindjárt leolvashatja az őt érdeklő kérdésben az isteni „parancsolatot”, az lehetetlen helyzetbe jut, mert más-más lapról más-mást fog leolvashatni. A keresztyén egyház erkölcstörténete beszédes bizonyág amellett: milyen eltérő, sőt egymással ellentétes erkölcsi felfogások és gyakorlatok találtak a maguk igazolására támaszt a Szentírásban, - a keresztes hadak és más vallásháborúk vitézeitől kezdve a samaritánus szolgálatok és békemozgalmak hőseiig, a világtól elforduló aszkézis embereitől a kultúra építésében és a civilizáció terjesztésében Isten szolgálatát látó embereikig, a kapitalista gazdasági rend individualista polgáraitól a szocializmus közösségi rendjéért síkra szálló forradalmárokig, stb.

Csak egyetlenegy tekintetben egységes és következetes a Szentírás etikai tanítása: sohasem hagy kétségeket a tekintetben, hogy az embernek, mivel mindenestől Istentől függ, mint teremtet, fenntartó és gondviselő Urától, mindig engedelmesen kell szolgálnia az Ő megismert akarátát. De mihelyt ezen a „formális” etikai alapelven túl felmerül az a kérdés, hogy mi hát Istennek az az akarata, amelyet szolgálnunk kell, azonnal a színek sokaságára bomlik a Szentírás erkölcsi mondanivalója és abban egységet nem találunk mindaddig, míg az egészet nem Jézus Krisztusból, mint középpontból szemléljük. Őbenne öltött testet Istennek az az

akarata, amelyet szolgálunk kell. „Ez az én szerelmes Fiam, ... Őt hallgassátok!” - mondotta róla az égi szózat. (Mk. 1: 11; 9; 7.) Ő az a végső norma, amelyhez igazodnunk kell és minden más erkölcsi tanítás, amely a Szentírásban megszólal, Őhöz mérendő.

Ha ezt megértettük, akkor már nem ejthet minket zavarba a Szentírás etikai sokrétősége. Mivel Istennek a Jézus Krisztusban adott kijelentéséhez az is hozzátartozik, hogy azt hosszú évszázadokon át előkészítette, - (ezért van benne nélkülözhetetlen részként az Ó. T. is a Szentírásban,) - természetes, hogy ennek az előkészítő folyamatnak voltak különböző fázisai. Ezekben aszerint, hogy milyen különböző világossággal derengett fel Isten ismerete már Jézus Krisztus előtt is, más-más kellett hogy legyen az Ő akaratának az ismerete is.

Bonyolulttá teszi a helyzetet még az a körülmény is, hogy a kijelentésnek ez a Jézus Krisztus felé haladó Ó.T.-i előkészítő folyamata etikailag nem követett egyenletesen előrehaladó vonalat.

Vannak benne, - mint a nagy folyamatokban, - vissza-visszakanyarodó örvénylések is, amelyek ellenére azonban a továbbhaladás mégis tart. Néha Istennek tisztultabb ismeretével nyilvánvalóan együtt jár az Ő akaratának tisztább felfogásán alapuló erkölcsiség is. Máskor megtörténhet, hogy valamely korszak előbbrehaladást hoz Isten ismeretének dolgában, de ugyanakkor bizonyos tekintetben legalább egyidőre elhomályosul az Ő akaratának az ismerete, és ezzel alacsonyabb szintre süllyed vissza az erkölcsi felfogás. Az előbbi példázza az az ellentét, amely Józsué könyve és Ámós próféta között megállapítható a hadviselés módjainak megítélésében. Józsué könyve Izráel népének kiválasztott voltát még olyan egyoldalúsággal szemléli, hogy a honfoglalás harcaiban helyesléssel jegyzi fel, sőt isteni parancsnak tünteti fel a Kánaán földén lakó népségek elleni legkíméletlenebb, emberirtó háborúskodást, amint az egyébként bevett szokása is volt annak a kornak. Ámós viszont elnyerve már azt a tisztább látást, amely szerint Isten minden népnek ura e földön, Izráel szomszéd népeinek egymásközi háborúskodásaiban is keményen megítéli Isten nevében az embertelen kegyetlenkedéseket. A másik jelenséget példázza a babiloni fogság kora. Ez a kor meghozta Isten ismeretében azt az új látást, amely szerint Isten nincs politikai és általában külső keretekhez kötve, mert hiszen a jeruzsálemi szentély romokban hevert s a dávidi királyságnak is már csak az emléke élt, és ennek ellenére Isten mégis folytatta Izráel népének történeti nevelését a maga céljaira. De ugyanez a korszak viszont rákényszerítette a zsidó népet arra, hogy nemzeti életének összeomlása után a hatalmas pogány népek beolvasztó hatása ellen a maga vallási életformájának a szigorú ápolásával védekezék. Ennek következtében a mózesi szertartási törvény olyan túlzott jelentőséghez jutott, amelyen az előző kor nagy prófétái már egyszer felülemelkedtek, és így már az Ó. T. legkésőbbi irataiban megfigyelhető az az etikai hanyatlás, amelynek kiteljesedésével azután a külsőségekbe merült farizeizmusban találkozunk az Ú. T. lapjain. A helyzet tehát nem olyan egyszerű, hogy mennél közelebb jut az Ó. T. időben Jézus Krisztushoz, annál jobban megközelíti etikai tekintetben Istennek Őbenne kijelentett akaratát is.

Folytatódott Isten kijelentésének története azután a Jézus Krisztus utáni nemzedék idejében. Ezért foglalja magában a Szentírás az apostoli kor iratait is. Hozzátennivalója nem volt ugyan már Istennek ahhoz, amit Jézus Krisztusban kijelentett. De szükség volt arra, hogy a keresztyén egyház első nemzedékében minden következő nemzedék javára is tudatosítsa és mintegy teljes gazdagságában kibontsa éppen azt, hogy mit jelentett ki Őbenne. Megint csak természetes, hogy az apostoli korban kivilágosodott interpretációban egy s más már veszít abból a hőfokból, amelyben a Jézus Krisztusban egybesűrített kijelentés izzott. Ezért etikai tekintetben sem üti meg az apostoli kor irodalma mindig azt a mértéket, amelyet Jézus Krisztusban állított fel számunkra Isten.

Különösen az apostoli kor vége felé keletkezett Ú. T.-i iratokban találkozunk idevágó jelenségekkel. Bármennyire érthető is pl. és etikai szempontból is jelentős az apostoli gyülekezeteknek a tévtanítóktól való elzárkózása, akiknek ellenében hűségesen meg kellett óvniuk a Jézus Krisztusban kapott ajándék épségét, mégis lehetetlen nem éreznünk, hogy a János 2. levelének az az utasítása, amely megtiltja az ilyenekkel szemben még a közönséges emberi udvariasság gyakorlását is, nem állja jól ki a Jézus Krisztusban megtestesült isteni norma próbáját. Egyébként sem ütközhetünk meg azon, hanem csak természetesnek kell tartanunk, ha általában találkozunk az Apostoli iratokban elvéve olyan etikai mozzanatokkal, amelyeket inkább a Jézus Krisztus előtti felfogások és gyakorlatok utóhatásainak kell tulajdonítanunk, mint az Őbelőle magából eredő hatásoknak.

A Kijelentés története folyamán megszólaló és azért a Szentírásban is híven megörökített e különböző szintű és színezetű erkölcsi felfogásokat behatóbban vizsgálat alá venni nem rendszeres teológiai feladat, hanem a „történeti teológiának”, közelebbről a „biblika teológia” nevén ismert diszciplínának a dolga. A teológiai etikának erre az egész gazdag anyagra Jézus Krisztus felől, mint a Kijelentés középpontja felől kell kitekintenie. Ami a Kijelentésnek Őt előkészítő vagy utána következő történeti korszakaiban Ővele etikailag megegyezik, abban hálás alázattal kell felismernie ugyanazt az Igét, amely Őbenne testté lett. Ami pedig nem egyezik meg Ővele, azt a maga munkájában nem használhatja fel, legfeljebb negatíve, mint Jézus Krisztusban túlhaladott és ezért Ővele ellentétes mozzanatot, amely a maga idején hozzátartozott a kialakulóban levő Ige történetéhez s ezért kegyeletes emlékezetben tartandó, de maradó isteni tekintéllyel nem bír, tehát a teológiai etikának sem szolgálhat megalapozásul. Maradandó jelentőségük annyiban van ezeknek a történeti emlékeknek, és ezért vannak megörökítve számunkra a Szentírásban is, - amennyiben belőlük is kitűnik az a módszer, amelyet Isten követett, amikor az Ő Igéjével megajándékozott bennünket: az a leereszkedés, amellyel az Ige ajándékát belehelyezte az emberi történet szövédékebe annyira, hogy az Ő örökérvényű Igéje és a vele egybeszővődő múltó érvényű történeti elemek el sem választhatók egymástól a valóságban. Ha a teológiai etika, mint általában a rendszeres teológia, az Igének ebből a valóságából mégis kiemeli azt, ami valóban örökérvényű Ige és elvonatkozik attól, ami túlhaladott történeti elem, akkor ez csak annak a bizonyossága, amit amúgy sem szabad elfelejtenie sohasem, hogy semmiféle teológiai tanítás, tehát a teológiai etikai tanítás sem, téveszthető össze magával az Igével. Sohasem pótolhatja az Ige valóságát a maga absztrakt munkájának az eredményeivel, hanem a legjobb esetben is csak jó szolgálatokat végezhet a valóságos Ige körül, amely nem absztrakt elméleti hangon, hanem a valóságos élet hangján, tehát a történeti élet nyelvén szólal meg.

Hozzá kell azonban még tennünk ehhez azt is, hogy az a tény, hogy Jézus Krisztusban Isten feltétlen és végleges módon kijelentette nekünk az Ő akaratát, még Őt-magát sem emeli ki az emberi élet viszonylagosságából. Az a logikai ellentmondás, amely ebben a megállapításban rejlik, nem más, mint az Ő személyének éppen az a titka, amely - megfoghatatlanságának ellenére - a keresztyén hitnek alapvető bizonyossága volt eleitől fogva. Őbenne Isten jelentette ki magát nekünk, - ezért abszolút tekintély számunkra, - de úgy, hogy valóságos emberi életben történt ez a kijelentés. „Mindenben hozzánk hasonlatos volt, kivéve a bűnt.” (Zsid. 4: 15.) Mint minden más ember is, Ő is egy bizonyos kornak a fia, egy bizonyos környezetnek a neveltje, egy bizonyos történeti helyzet által meghatározott hivatás és sors hordozója volt tehát. És ezért míg egyfelől alázattal hódolunk előtte úgy, mint aki a megfellebbezhetetlen utolsó szót mondja ki, másfelől lépten-nyomon az is kivilágosodik előttünk, hogy korával együtt Őt is mi már messze túlhaladtuk.

Ezért annak ellenére, hogy Őbenne látja a teológiai etika is minden tanításának a végső normáját, mégsem summázhatja tanításait egyszerűen az „imitatio Christi” jeligéjében. Magyarra ezt a jeligét úgy szoktuk fordítani: Krisztus követése. És ebben az értelemben elfogadhatjuk,

mint a teológiai etika minden tanításának jó summázását. Azt a felszólítást, amely első tanítványainak az elhivatásakor gyakran elhangzott az Ő ajkáról: „kövess engemet”, csak ki kell vetköztetnünk abból az eredeti szószerinti értelméből, amely szerint az így megszólítottaknak, „mindent elhagyva” a szó szoros értelmében el kell indulniuk, hogy Őt vándormunkássága során mindenüvé elkísérjék, - ami annak idején is csak nagyon kevés emberre vonatkozott-, és csak át kell értelmeznünk olyan képes beszéddé, amely már mindenkire vonatkozhat, hogy t. i. a Jézus Krisztusban való közösségben az életnek azt az útját kell járnunk, amelyen Ő vezet bennünket: és akkor valóban azt mondhatjuk, hogy ebben benne foglaltatik mindaz, amit az Ige tőlünk követel, s amit az Ige nyomán a teológiai etika is taníthat. Azonban ez a „követés” más, mint az „imitáció”. Nekünk más korban, más viszonyok között, más feladatok betöltésével kell Isten akaratát szolgálunk. Abból, ha valaki egyszerűen Jézus Krisztus utánzásaként akarna élni, csak képtelen karikatúra születne. Az Ő követése nem lehet más, mint az Ő életének tőlünk telhető „lefordítása” az itt és most nekünk feladódó teendők nyelvére. A teológiai etikának is éppen az a dolga, hogy ennek a „lefordításnak” a művészetében nyújtson segítséget a maga munkájával.

Ebből az következik, hogy a Szentírásnak még magáról Jézus Krisztusról szóló bizonyosságtételeinél sem tapadhatunk hozzá a „betűhöz”, hanem - mint erről még majd bővebben is szólnunk kell-, élnünk kell az Isten fiainak azzal a szabadságával, amelyet az Ő Lelkének uralma alatt élveznek. Hogy csak egyetlen példával világítsuk meg: mit jelent az a körülmény, hogy Jézus Krisztus a maga korában uralkodó rabszolga-gazdálkodást soha nem tette bírálat tárgyává, hanem azt egyszerűen tudomásul vette és így hallgatólagosan jóvá is hagyta, mint az Ő napjaiban mindenki más is, még egyáltalán nem jelenti azt, hogy erről a témáról a teológiai etikának nincsen semmi mondanivalója. Ez a kérdés annak idején, sőt még azután is évszázadok hosszú során át fel sem volt vetve. És Jézus Krisztusban Isten sem azzal a kétesértékű ajándékkal ajándékozott meg bennünket, hogy Ő minden elméletileg elgondolható kérdést előre felvetett és iránytszabó módon megoldott volna. Ő az Ő napjaiban gyakorlatilag felmerült kérdésekben adott olyan megoldást, amely azután megszabhatta az irányt az idők rendjén felmerülő minden más kérdés tekintetében is. Általában nagy jelentősége van ennek a körülménynek a mi korunk figyelmének a középpontjában álló szociális kérdésekre vonatkozólag. Anakronizmus volna akár általában a Szentírásban, akár közelebbről a Jézus Krisztusról szóló feljegyzéseiben ezekre vonatkozólag kész eligazítást keresni, tehát a teológiai etikában is szociáletikai tanításokat Jézus Krisztusnak kifejezett nyilatkozataira vagy cselekedeteire építeni akarni. De nyilván rút visszaélés volna ezt a tényállást „argumentum e silentio” módjára felhasználni annak igazolására, hogy Jézus Krisztus „követése” tőlünk is erkölcsileg érdekeletlen közömbösséget kíván ezekben a kérdésekben. A Szentírásnak Jézus Krisztusról szóló „betűjénél” el nem akadva rá lehet és rá is kell bízunk magunkat az Ő ma is élő Lelkére, aki a Szentírást számunkra megeleveníti, és akkor kivilágosodik előttünk: mit jelent az Ő „követése” a jelenkorban, a mi helyzetünkben, ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban is. És amint meg fogjuk látni: ezzel a felelős szabadságunkkal élnünk kell elvégre még az olyan erkölcsi kérdések eseteiben is, amilyenekről Jézus Krisztus maga is nyilatkozott a maga napjaiban, vagy szóval, vagy tettel.

Ezen a ponton is ugyanúgy van a Szentírással a teológiai etika, mint a dogmatika. Isten olyan ajándékot adott nekünk az Ő Igéjében, amely középpontja: Jézus Krisztus körül kiteljesedett és lezáródott történeti valóság. Így is volt megörökíthető a Szentírásban. De ezt az ajándékot nem úgy adta a kezünkre, hogy nekünk most már csak ahhoz volna közünk, nem pedig Őhöz-magához. Igéjének Őmaga marad az élő Ura és szabad tetszése szerint Ő maga szól általa hozzánk Szentlelke munkálkodásának a során. Mint az Ő „ígéretei” úgy az Ő „parancsolatai” is nem egyszerűen a Szentírásból, hanem a Szentlélek által megvilágosított Szentírásból érthetők meg, amint ezt maga az Ige minden félreértést kizáró világossággal tudunkra adja.

Hogy a Szentlélek uralma alatt való ez a szabadság ne válhassék önkényeskedés ürügyévé, a teológiai etikára vonatkozólag is fel kell állítanunk azt a követelményt, amely a dogmatikára nézve kötelező, hogy egyházi talajban kell gyökereznie és egyházi jelleget kell viselnie. Az egyház közösségétől elszakadó egyén abban a veszedelemben forog, hogy sok mindent a Szentlélek által számára megvilágosított Igéből vél kiolvasni, mint Istennek akaratát, ami voltaképpen csak a saját hajlamaiból és kívánságaiból származik. Amint - magának az Igének a tanúbizonysága szerint - Isten az Ő Igéjét és Lelkének minden áldását nem egymástól elszigetelt hívőknek szánta, hanem annak a közösségnek, az Ő „népének”, amelynek „testében” az egyes hívők csak tagok, úgy az Ő „parancsolatainak” a felfogásában és megértésében is mindnyájunknak szükségünk van arra az ellenőrzésre, kiegészítésre és kiigazításra, amellyel az egymással való közösségünk lehet segítségünkre.

Mivel pedig az egyház a történetileg kialakult felekezetek tagoltságában él, az az egyházi jelleg, amelyet a teológiai etikának is magán kell viselnie, közelebbről azt jelenti, hogy összhangban kell állnia annak a felekezeti egyháznak az etikai Ige - értelmezésével, amelynek a körében végzi munkáját. A dogmatika módjára szintén „hitvallásos” szellemben kell az Ige „parancsolatait” értelmeznie, vagyis tanításának összhangban kell lennie a maga egyháza történeti közösségével úgy, amint az annak „confessio”-iban kifejezésre jut. Ugyanakkor természetesen igyekeznie kell a teológiai etikának arra is, hogy tőle telhetőleg fenntartsa a kapcsolatot más hitvallású egyházaknak és így végeredményben az „egy, közönséges, keresztyén anyaszentegyháznak” az etikai tanításával, amennyire lehet, pozitíve kiemelve a megegyezést, amennyiben ez nem lehetséges, legalább az eltérő felfogások szembesítésével adva jelét annak, hogy nem zárkózott be a maga felekezeti egyházának a korlátolt látóhatárába. Ezek szerint a mi teológiai etikánk pontosan ez alá a cím alá volna foglalandó: „református teológiai etika”. Ha az egyszerűség kedvéért ezt a pontosabb körülírást eddig is kerültük és ezután is kerülni fogjuk, annak abban van az igazolása, hogy magától kell értődnie.

A teológiai etikának, csak úgy, mint a dogmatikának, ilyen egyházi megköötöttségét illetőleg tehát elvben egyetértésben vagyunk a római egyház felfogásával, csak ennek az elvnek az értelmezésében és alkalmazásában választanak el tőle lényeges különbségek. A római egyház szerint az egyháznak megvan a Jézus Krisztus tulajdon rendelkezéséből eredő külön intézményes szerve: a „tanítói hatalommal” (potestas docendi) felruházott papság, élén a pápával, amelynek az egyes hívő etikai kérdésekben is, alá kell, hogy rendelje magát. A teológiai etikának is tehát „hivatalos” egyházi approbációval lehet csak kifejtienie a maga mondanivalóját. A reformáció óta is megtanultuk erőteljesen hangsúlyozni, hogy az „egyház”, amelyről itt szó van, sem nem valamilyen külön papi rend, sem semminémű intézményes egyházi szerv, hanem a „hívők közössége” (coetus fidelium). Csak annak nevében szólalhat meg bármiféle hivatalos egyházi szerv is, mint pl. a hitvallásokat megállapító zsinatok. Ebből következik az is, hogy semmiféle hivatalos egyházi megnyilatkozás nem léphet fel a megfellebbezhetetlenség és a csatlakozhatatlanság igényeivel. Bárkinek joga van ahhoz, hogy ha Isten Igéjének az alapján más, helyesebb, vagy teljesebb igazság megismerésére vélt eljutni, azt ugyancsak az Ige alapján előadja az egyházban és így az egyház revízió alá vehesse előzetes Ige-értelmezését. Etikai kérdésekben még nagyobb jelentőséggel bír ez a szabadság, mint dogmatikai kérdésekben, mert etikai tanításaikban, gyakorlati ügyekre hivatkozván ezek, minden egyház történeti hitvallásai még sokkal inkább magukon viselik a maguk korának jellegzetes bélyegét, amelyet a jelenkor helyzete sok tekintetben már túlhaladott. Megtörténhet tehát, hogy olykor úttörő munkára kell vállalkoznia a teológiai etikának: új idők új kérdéseire kell megkísérlnie az Ige „parancsolatainak” az értelmezését. Egyházi jellegét ilyenkor is fenntarthatja azzal, hogy a múltbeli egyháztól eltérve tanításában a jövő egyházhoz apellál abban a reménységben, hogy jóvá fogja azt hagyni és a magáévá fogja azt tenni, mint az Igének csakugyan helyes értelmezését.

## FÜGGELÉK

### A Szentírás „erkölcsi botránykövei”.

Ha a Szentírásban foglalt Kijelentést a maga igazi természetének megfelelően etikailag is a kijelentés-történeti megvilágításban szemléljük, akkor elvesztik a mérgüket, sőt tárgytalanokká válnak azok a viták, amelyekre a Szentírás „erkölcsi botránykövei” szolgáltatnak okot. Abban a hiszemben, hogy a Szentírásnak etikai tekintélyként való elfogadása azt jelenti, hogy benne minden részletnek külön-külön is minden bírálatnak felette álló etikai tökéletességben kell ragyognia, olyanok, akik ki akarják vonni magukat a Szentírás tekintélyének uralma alól, mindig előszeretettel hozták fel azokat a Szentírásban nem is nehezen megtalálható mozzanatok, amelyeket etikailag kifogások tárgyává lehet tenni. Viszont a Szentírás tekintélyét valló, de a benne megszólaló Kijelentést történetietlenül felfogó hívők, ezekkel a kifogásokkal szemben csak mindenféle ügyeskedéssel szolgálhattak a Szentírás védelmére. Ilyen védelemre a Szentírásnak nincsen szüksége, mert a szóbanforgó kifogások egyáltalán nem találhatnak az elevenébe. Nincs miért lepleznünk, vagy elmagyaráznunk az olyan tényeket, mint pl. azt, hogy az Ó. T. történeteiben egyébként sok tekintetben követendő példákban feltüntetett szereplők, Ábrahám és a többi pátriárcha, vagy Dávid és nem egy utódja a királyi székekben, az ókori napkeleti tehetős emberek általános szokása szerint többnejűségben éltek, meg hogy végig az Ó. T.-on a „felebaráti szeretet” Izráel népének a korlátaira szorítkozott és ezért összefért ellenséges más népekkel szemben sokszor nagyon forró bosszúvágygal és gyűlölettel is, sőt nem egyszer még az Izráel népén belül jelentkező ellenség gyűlölésével is.

Viszont ha egyszer tisztában vagyunk azzal, hogy a Kijelentés etikailag is Jézus Krisztusban összpontosul és ezért a Szentírásban egyebütt nem is szabad ugyanolyan feltétlen normát keresnünk, mint amilyet csak Őbenne kaptunk, akkor meg a vita hevéből elhomályosított tekintet nem is fog mindenütt „botránykövekbe” ütközni, ahol különben hajlandó volna rá. Így elfogulatlanul olvasva bizonyos bibliai történetekben a különben példaként felmutatott szereplőknek erkölcsileg csak elítélhető cselekedeteiről, pl. hazudozásairól, a nemi élet kísértéseiben való elbukásaikról, stb. egészen világosan megállapíthatjuk, hogy maguk a szentírók is velünk teljesen egy véleményen vannak ezeknek a bűnöknek, mint bűnöknek a megbélyegzésében. Éppen ezért jegyzik fel hőseikről ezeket a történeteket is, hogy ne vehesse körül őket valamilyen emberfeletti tökéletesség glóriája, hanem magunkhoz egészen hasonlóan botladozó, esendő, bűnös embereket lássunk bennük, akik bűneikért bűnhődnek is, de akiket bűneik ellenére Isten mégis felhasznál a maga céljaira. Hiszen ha nem ilyen magunkfajta, bűnös emberek életében valósítaná meg az Ő terveit, mi értelmük volna azoknak egyáltalán? Ilyen esetekben tehát nem a megütközésnek van helye, hanem csak a hálás csodálkozásnak azért az őszinte realizmusért, amellyel a szentírók fényt és árnyat egyaránt felmutatnak történeteik szereplőinek a jellemében.

De ott is, ahol valóban találunk erkölcsileg már túlhaladott és ezért kifogás alá eső mozzanatok a Szentírásban, a nyugodt és tárgyilagos szemlélet vissza fog tartani attól, hogy éppen csak a kifogásolhatót vegyük észre és semmi egyebet. Ábrahámról pl. azt olvassuk, hogy azt a parancsot kapta Istentől: áldozza fel öregségére született fiának, Izsáknak az életét. Ez a történet nyilván csak az emberáldozat szokásával kapcsolatban érthető meg, amely némely sémi népnél tartotta magát a legtovább az ókorban. Mi erkölcsileg képtelenségnek tartjuk azt, hogy ilyesmi az Isten és az ember közötti viszonyban egyáltalán szóba jöhessen. De aki nem akarja a megbotránkozásra kínálkozó alkalmat kihasználni, hanem elfogulatlanul olvassa el ezt a történetet, az a végén találja meg az egésznek a kulcsát, ahol kitűnik, hogy Isten nem is kívánt ilyen áldozatot Ábrahámától, és ha úgy látszott is, mintha kívánná, ez csak olyan látszat volt, amelynek szét kellett fozlania. Igaz, hogy barbár idők sötét emlékei kísértének ebben a történetben, de a történet lényege az, hogy ezeknek az emlékeknek hátat kell fordítanunk. Ugyanakkor a hangsúly azon van, hogy akármilyen áldozatot kíván, vagy nem kíván Isten,

Ábrahám teljes bizalommal engedelmeskedhet és ez a feltétlen engedelmesség nem vezethet megszegyenülésre, hanem csak újabb áldások elnyerésére. (I. Móz. 22: 1-14.)

Hasonló a helyzet pl. a Zsoltárokból (és nem egyszer a prófétáknál is) fel-felhangzó „imprecatio” dolgaiban is. Nyilvánvaló, hogy amikor a zsoltáristák azért könyörögnek, hogy Isten sújtsa le ellenségeikre megsemmisítő ítéleteivel, vagy már előre azon örvendeznek, hogy Isten össze fogja törni ellenségeiket, és így fog szabadulást szerezni nekik, akkor nem ütik meg az ellenséggel szemben tanúsítandó magatartásban azt a mértéket, amelyet Jézus Hegyibeszédében elhangzó tanításában állított fel, és személyes példaadásával is félreérthetetlenül felmutatott. Ezen is meg lehet ütközni, de csak addig, amíg meg nem értettük, hogy ez nem is lehet másként, mert hiszen ha már évszázadokkal Jézus Krisztus előtt is ugyanolyan világosan ragyogott volna az emberek lelkében az ellenség iránt is tanúsítandó szeretet isteni parancsa, ahogyan az Őbenne felragyogott számunkra, akkor mi szükség lett volna az Ő megjelenésére? Aki ezt egyszer megértette, az a Szentírás szóbanforgó helyein nem éppen csak a kifogásolható negatívumot veszi észre, hanem amellet az etikailag pozitíve értékelhető mozzanatok is. Mindenek előtt megállapíthatja, hogy az ilyenkor fájdalmas sérelmeket szenvedő emberek, akikben természetsszerűleg felébred a bosszúállás vágya, nem engednek annak szabad folyást, hanem ahelyett, hogy az önbíráskodás útjára lépne, Isten elé viszik peres ügyüket és Tőle várják az igazságtételt. Azután rendszerint az is megállapítható, hogy ilyenkor elsősorban nem is személyes sérelmekről van szó, hanem az igazság sérelméről és az Isten bosszúállásában reménykedő ember jól tudja, hogy Isten nem valami iránta való részrehajlásból száll síkra őmellette más emberek ellenében, hanem az Ő igazságos uralmát érvényesíti az igazságtalanságot szenvedő ember érdekében az igazságtalanságot elkövető ember ellenében. Sokszor meg egyenesen Istennek tulajdon ügyéről van szó, amikor u.i. az Istenhez fellebbező „én”, amint ez néha megállapítható, az Izráel népe a maga egészében, amely letéteményese a népek között az Isten ismeretének és tiszteletének. Mindezt szem előtt tartva egészen mást fogunk látni a Szentírás ilyen szakaszaiban, mint egyszerűen megbántott emberek bosszúért lihegő indulatainak a megnyilatkozását.

#### **4. „Formális” és „materiális” etika egybeolvadása a teológiai etikában**

Hogy milyen sajátos helyet foglal el a teológiai etika a filozófiai etikával szemben abból kifolyólag, hogy tanítását Isten Igéjére alapítja, az abból is meglátszik, hogy számára eleve megoldott, tehát tárgyaltan néhány olyan kérdés, amely a filozófiai etikának sok gondot okoz és sokféle megoldási kísérlet után végül is megoldatlan marad. Ilyen mindenekelőtt az „erkölcsi érték” (és általában az „értékek”) és a valóság egymáshoz való viszonyának a kérdése. Isten, aki az Ő Igéjében ismerteti meg magát az emberrel, egyben a „legfőbb Jó” („summum bonum”), vagyis minden „érték” teljessége, másfelől a legfőbb Valóság is, minden létezésnek teremtő forrása. A belőle kiinduló teológiai etika számára tehát eleve át van hidalva minden szakadék, amely az „értékek” és a valóság világa között támadhatna. A filozófiai etika számára ellenben olyan feszültségek adódnak a kettőnek egymáshoz való viszonyából, amelyek folytán valósággal kettéhasad a munkája, amint a filozófiai etika történetéből kiviláglik.

A filozófia története során felmerült etikai elméletek ugyanis - bármilyen további árnyalati különbségek is mutatkoznak közöttük egyébként, - nagyjában és egészében két ellentétes típusra vezethetők vissza. Vannak „naturalisztikus”, és vannak „idealisztikus” etikák.

Az előbbieket az jellemzi, - innen ered az elnevezésük is, - hogy természeti jelenségek módjára kezelik az emberi élet erkölcsi jelenségeit is. „Empíriára”, vagyis az erkölcsi élet tapasztalható, megfigyelhető tényeire építik fel tanításukat. Ezek a tények elsősorban az

emberi együttélés mezején találhatók meg és onnan gyűjthetők össze. Ezért az ilyen etikák figyelme elsősorban kifelé fordul: a kollektív közösségek felé, és szoros kapcsolatban vannak azokkal a tudományokkal, amelyeknek egy vagy más szempontból ugyanez a terület szolgáltatja a tárgyát (etnográfia, történet, szociológia, stb.). Az erkölcsi értékelésekben és döntésekben élő embert tehát úgy nézik az ilyen etikák, mint a valóságnak egy darabját, mint tárgyat, amelynek jelenségeit le kell írni és azután meg kell magyarázni.

Ez a magyarázat nem lehet azután más, mint oksági magyarázat: az erkölcsi élet jelenségei az által válnak érthetőkké, hogy visszavezetjük őket rugóikra. Ennek eredményeképpen úgy jelenik meg azután előttünk az ember erkölcsi élete, mint ösztönéletének sajátos megnyilvánulása. Az embert is, mint az állatot, a természetében rejlő ösztönök hajtják minden cselekvésében, de azzal a nagy különbséggel, hogy míg az állat ösztönei egyenes és közvetlen módon keresik kielégülésüket, addig az embert eszes volta arra képesíti, hogy ösztönei kielégítésében válogasson a különböző lehetőségek között és a belátása szerinti legjobb út és mód követése érdekében gazdálkodjék ösztöneinek az energiáival. Különösen az egymással való együttélés és együttműködés előnyei lépten-nyomon arra készíthetik az embert, hogy a többiekre való tekintettel fegyelmezze magát, hiszen az ilyen önmegtagadásnak az ára bőségesen megtérül majd számára a többiek révén.

Mivel azonban nyilvánvaló, hogy erkölcsileg „jó” alatt máris valami mást értünk, mint az ilyen okos számítás, beosztás szerinti gazdálkodó önzést, a tisztán „egoizmusra” felépített etikai elmélet rendszerint hamarosan áthajlik valamilyen „altruizmusba”, amely komolyan számol az emberi természetben rejlő nem-önző ösztönökkel is. Az emberben is van, - habár távolról sem olyan mértékben, mint némely állatfajban (pl. a méhekben vagy a hangyákban), veleszületett tendencia arra, hogy társainak, végeredményben valamilyen közösségnek a javát szolgálja és ez a természetében rejlő indíték néha egészen az önfeláldozásig is úrrá válhat felette. Ebből megérthető, ha az ember - eszt is jól felhasználva közben, - úgy igyekszik cselekedeteit alakítani, hogy azokkal „a lehető legtöbb embernek a lehető legnagyobb boldogságát” munkálja, amint az ún. „utilisztikus” etikai irányzat megszövegezte a maga erkölcsi alapelvét.

Ilyen kiindulásból könnyű út vezet oda, hogy az emberi természet ismerete alapján számonvegyük: mi az, ami az emberi élet „boldogságához” megkívántatik, és aztán felállítsunk egy olyan etikai programot, amelyhez cselekedeteinkben igazodnunk kell. Egyszerűen a „naturalisztikus” etika általában véve alkalmas arra, hogy „materiális” etikai tanítást fejtsen ki, vagyis tartalmilag sok igazat és megszívlelendőt mondjon arról: mihez igazodjék az ember, hogy cselekvése helyes legyen. A valóság talaján indul el és a valóságos étellel mindig meg is marad szoros kapcsolatban.

Ellenben, ugyanakkor nem kapunk igazi feleletet arra az alapvető kérdésre, hogy miért is kell nekünk ezt az elénksabott és helyesnek tartott utat egyáltalán megjárunk? Mert a „naturalisztikus” etikának az a felelete, hogy azért, mert erre készítenek az ösztöneink, nem igazi felelet. Az embert eszes volta, - az állattól őt megkülönböztető módon, - arra is képesíti, hogy nemet mondjon az ösztöneire. Miért mondjon hát rájuk igent? Igaz, hogy ez a „természetes”, a „normális”. De ha erre alapítjuk az etikát, az megszűnik igazi etika lenni és orvostudomány lesz, amely különbséget tesz ugyan egészséges élet és patológikus rendellenességek között, de sem az egyiket nem követelheti meg, sem a másikat nem tilthatja el, hanem mind a kettőt egyszerűen tudomásul veszi és azután ahhoz szabja a maga előírásait. Az ilyen előírások mindig feltételezik azt, hogy az ember a rendellenességeket meg akarja szüntetni és az egészséges életet akarja élni. De nem szólnak arról, hogy miért kell neki ezt akarnia? „Feltételes imperatívusai” lehetnek csak a „naturalisztikus” etikának, de nincs benne helye annak a „feltétlen imperatívusnak”, amely - mint Kant felderítette, - éppen a lényeges jellegét adja meg az erkölcsi követelményeknek.

Ezen a ponton, a „formális” etikai alapvetés dolgában bizonyulnak helytállóbbnak a másik fajta, az „idealisztikus” típushoz tartozó etikai tanítások. Ezek, vizsgálódásaik elindulásakor elsősorban nem kifelé tekintenek, hanem befelé: magát az erkölcsi öntudatot veszik elemzés alá. Nem az emberi kollektívumok mezején tájékozódnak, hanem az egyén belső erkölcsi élményeiben keresik az etikai kérdések lényeges tisztázását. Számukra tehát az ember az ő erkölcsi magatartásaiban nem tárgy, hanem alany: nem tapasztalati úton megismerhető jelenség, hanem az a valaki, aki tapasztal, aki tehát minden tapasztalásnak az előfeltétele. Természetesen önmaga számára is tapasztalás tárgyává válik az ember, de így - Kant kifejezését használva - önmaga számára is csak „jelenség”, „phaenomenon”). Emögött is ott rejlik még mindig, mint az ember legbenső lényege, a „noumenalis”, vagyis szemléletesen nem, hanem csak gondolatilag megragadható énje, amely a „jelenségeket” önmagában is, mint önmagán kívül is, szemléletesen felfogja.

Erről a legbenső énünkről már most megállapítható, hogy míg minden egyéb, nemcsak magunkon kívül, hanem saját magunkban is, tekinthető pusztán adottságnak, amellyel szemben csak az a dolgunk, hogy más adottságokkal való összefüggéseiben megértsük, addig az lényegében véve nem adottság, hanem feladat. Valami sajátos kötelező rejlik benne, amely által szembe tudja fordítani az embert önmagával, mint természeti valósággal és felelőssé teszi azért, hogy az ösztöneiből fakadó indításokat ne szolgálja azok kénye-kedve szerint, hanem uralkodjék felettük. Hogy ez az emberrel szemben öbenne magában megszólaló „kell” honnan ered, az olyan kérdés, amelynek megoldása meghaladja a filozófiai gondolkodás erejét. De kétségtelen érdeme az „idealisztikus” etikának az, hogy rámutat erre a mozzanatra, mint minden erkölcsi magatartásnak filozófiailag felderíthető végső alapjára. E szerint az embernek nemcsak természeti valósággal van dolga, mint amelynek maga is része, hanem szellemiségénél fogva valamilyen valóság feletti szférával, az „értékek” világával is, amelyek úgy jelentkeznek tudatában, mint eszmék, „ideák” (ahonnan az idealisztikus elnevezés is ered). Ilyen „idea” az erkölcsi „jó” is, amelyhez életünk cselekvő valóságát is hozzá mérjük. És az a „ráció”, amely az embert az állattól megkülönbözteti, legfőképpen nem is abban mutatja meg a maga sajátosságát, hogy olyan gondolkodásra képes, amelynél fogva az ember áttekintve a dolgok összefüggéseit, cselekedeteit a következményeikkel együtt tudja mérlegelni, hanem abban, hogy ez a mérlegelés a kötelesség szempontjából mehet végbe az emberben. Az ember éppen akkor a legigazabban ember, amikor legbelsejében elkötelezettnek és felelősnek érzi magát, még ha nem tudja is: minek vagy kinek?

Ezzel az „idealisztikus” etika magában véve kielégítő feleletet ad arra a „formális” kérdésre: mi teszi az erkölcsi „jót” azzá, ami. De viszont nagy nehézségek között hagy minket, amikor az ilyen megalapozott erkölcsi parancsot „materiális” tartalommal is meg akarja tölteni. Az az általános elv: „Cselekedd mindig azt, amit a bensődben megszólaló erkölcsi parancs követel tőled”, még semmit sem mond nekünk a tekintetben, hogy miféleképpen fog hát követelni tőlünk ez a parancs. Hiányzik itt az átvezető híd a valóság feletti érvényességű „idea” között egyfelől, másfelől pedig a valóság világa között, amelynek különböző helyzeteiben és viszonylataiban cselekednünk kell.

Természetesen nem hiányoztak a filozófiai etika során olyan kísérletek sem, amelyek a vázlatosan ismertetett két típust valamilyen szintézisbe igyekeztek összefoglalni. Egészében véve mégis a két pólus közötti hányódás jellemzi ezt a történetet. És amint látható: mindegyik típusnak abban van az ereje, amiben a másiknak a gyengesége úgy, hogy kölcsönösen valósággal kihívják egymást. Nem is lehet ez másként. A valóság között, amely bennerejlő törvények szerint járja a maga folyamatainak az útját, és nem enged azokban rést, amelyen át valóságfeletti eredetű parancsok behatásai érvényesülnének, és az eszmei „értékek” között, amelyeknek, akármilyen világosan ragyognak is fel az ember előtt, mindig problematikus marad a valósághoz való viszonyuk és az abban való érvényesülésük, feloldhatatlan feszültség-

ben él az ember mindaddig, amíg Istenben, aki az Igéjében jelenti ki magát, meg nem találja annak feloldását. Ez azonban már nem a filozófiai gondolkodásnak, hanem az Igét felfogó és elfogadó hitnek a dolga.

A teológiai etika viszont, mivel ezt a hitet már feltételezi, és így az Igéből indulhat ki a maga vizsgálódásaiban, eleve tehermentesül attól a nehézségtől is, hogy a valóság talaján állva ne tudjon feltétlen kötelező parancsokhoz eljutni, valamint attól is, hogy az ember életébe valahogyan „felülről” beleszóló parancsoknak ne tudjon a valóság által követelt gyakorlati tartalmat adni.

Az etika „formális” alapkérdése is abban oldódik meg számára, hogy az Igében Isten, mint parancsoló Ura szólítja meg az embert és pedig úgy, hogy nem is csak „felülről” szól bele az ember életébe, amint az Őt megilleti, hanem egyben „belülről” is, mert hiszen Igéjének szavát Szentlelke világosítja meg az ember előtt. Így hát nem marad nyitott kérdés az, hogy az embert mi kötelezi az erkölcsi cselekvésre. De az etika „materiális” kérdése is megoldódik ugyanakkor ugyanabban az Igében, mert hiszen az annak az Istennek a szava, aki minden valóságnak, közte az emberi élet valóságának is teremtő, fenntartó és igazgató Ura. Igéjében Isten az embert éppen a maga Isten-adta természetével és annak minden adottságával együtt igényli a maga szolgálatára. Minden „idealisztikus” etikánál tisztábban mutathatja tehát fel a teológiai etika az ember feltétlen elkötelezettségét, és egyben minden „naturalisztikus” etikánál reálisabban világíthatja meg az ember előtt a valóságban reá váró feladatokat. A két pólus közötti ide-odahányódás itt tárgytalanná válik, mert itt is igaznak bizonyul az, amit Augustinus az Igében magát kijelentő Istenről mondott: „Cor nostrum inquietum... requiescat in Te.”

## **5. Az ember erkölcsi felelősségének kérdése**

Annak révén, hogy tanítását Isten Igéjére alapozza, a teológiai etika annak a további előnynek is birtokában van, hogy számára elintézett kérdés az is, amely „az akarat szabadságának” a kérdése címén sok gondot okoz a filozófiai etikának. Ez a kérdés alapjában véve nem etikai, hanem metafizikai kérdés. Magának a létnek a rendjéről gondolkozik másképpen a „determinista”, aki úgy látja, hogy minden, ami a valóságban lejátszódik, egyszerűen csak okoknak a következménye és ennél az oksági összefüggésnél fogva feltétlenül érvényesülő törvények szerint történik úgy, ahogy történik és másként nem is történhetik, ami alól az emberi cselekedetek sem kivételek. És ugyancsak magának a létnek a rendjéről gondolkozik másképpen az „indeterminista”, aki persze szintén látja az oksági összefüggéseknek az érvényesülését a valóságban, de azoknak a hálózata mégsem tekinti olyan sűrűnek, hogy - főképpen az emberi cselekvés eseteiben, - ne maradnának rajta rések olyan történések számára is, amelyek nem vezethetők vissza mindenestől fogva okaikra. Ez a metafizikai kérdés azért érdekli mégis közvetve a filozófiai etikát is, mert szoros összefüggésben áll az ember erkölcsi felelősségével. Az ember nyilván a szerint tekinthető, vagy nem tekinthető erkölcsi felelősséggel felruházott lénynek, hogy cselekvésében teljesen megvan-e vagy nincs meghatározva azok oksági összefüggései által. Ezért jobb, ha etikai tárgyalás során a szóbanforgó kérdést inkább „az ember erkölcsi felelősségének a kérdése”-ként emlegetjük.

Az első tekintetre úgy látszhatnék, mintha akármilyen etikai vizsgálódásnak csak az indeterminista állásponton lehetne értelme, hiszen mindenféle norma, amilyenekkel az etika is foglalkozik, vagy parancs, vagy tilalom formájában, a cselekvő embernek nekiszegezett követelményt jelent, tehát úgy vonatkozhat csak az emberre, mint aki felelőssé is tehető annak megtartásáért, illetve áthágásáért. Felesleges és hiábavaló dolog ilyen követelményeket fel-

állítani, ha az ember úgyis mindenképpen azt fogja cselekedni, amin kívül mást nem is cselekedhet. A helyzet azonban nem olyan egyszerű, mint amilyennek az első tekintetre látszik. Determinista gondolkozóknak is van etikájuk és indokolni is tudják, hogy determinizmusuk ellenére is miért van. Az indeterminizmus alapján álló etikai gondolkozók tehát nem tekinthetik az előbbieket felfogását már eleve képtelennek és tarthatatlannak. Az ebből adódó vitába természetesen nekünk most nem feladatunk beleegyeződni.

Elég róla annyit megállapítanunk, hogy a determinizmus erőssége az emberi értelem alkatában, az indeterminizmusé viszont a gyakorlati cselekvésben megnyilatkozó emberi lélek természetében rejlik. Mennél inkább csak az elméleti megértés szemüvegén át nézzük az emberi élet valóságát, annál inkább hajlandók vagyunk azt a determinizmus módján szemlélni. Ilyenkor értelmi alkatunknál fogva már eleve feltételezzük, hogy az emberi cselekvésben is mindennek megvan a maga oka, és vizsgálódásunk csak arra irányul már, hogy kiderítsük: ebben az oksági összefüggésben milyen törvények érvényesülnek. Viszont mennél inkább benne élünk gyakorlatilag az emberi életben, tehát nem a páholyban ülő nézői, hanem a színpadon forgoló szereplői vagyunk a drámájának, annál inkább hajlunk az indeterminizmusra. Amikor ott állunk az élet döntései előtt, akkor mi hasznát sem tudjuk venni akármilyen meggyőző elmélkedésnek sem, amely a cselekvéseinkben érvényesülő oksági szükségességeket fejtegetné előttünk. Csak megakadályozhatna bennünket magában a döntésben, és hamarosan rájövönénk, hogy a döntés elmulasztása maga is már döntés volt. Az emberi élet jelenségeinek a megértéséhez a determinizmus álláspontja segít, de élni az emberi életet csak az indeterminizmus álláspontján lehet. Ezért a köznapis ember általában véve indeterminista, - kivéve olyankor, amikor rövid pillanatokra ő is csak szemlélőjévé válik az életnek. Ilyenkor ő is igyekszik „mindent megérteni” és ennek révén „mindent megbocsátani” is képes, vagyis mindennek megtalálja azt a magyarázatát, amely felmenti a felelősség alól a másikat, vagy akár saját magát is. Viszont a tudós a determinizmus álláspontján van mindig, amíg csak ő is nem kénytelen szemlélődésének hűvös magaslatairól alászállani az élet forró küzdelmeibe. Akkor ő is a köznapis ember indeterminizmusa szerint gondolkodik és cselekszik: felelősnek érzi magát is, felelőssé tesz másokat is cselekedeteiért. A filozófiai etika abban rejlik a nagy nehézsége, hogy mint elméleti tudomány az egyik irányba hajlik, de mivel éppen az emberi cselekvéssel kapcsolatos kérdések elméleti tudománya, nem vonatkozhat el a gyakorlati élettől és ezért nem vonhatja ki magát egykönnyen az abban uralkodó másik irány vonzása alól sem.

Isten Igéje a hívők számára és ezért a teológiai etika számára is tiszta helyzetet teremt. Ha Istennek van mondanivalója az ember számára és ebben az Ő parancsait is közli vele, akkor ez azt jelenti, hogy döntések elé állítja az embert, amelyekben neki felelnie kell Isten szavára vagy így, vagy úgy. Az Igében való megszólíttatása felelős tényezővé teszi az embert, még ha különben nem volna is az. Akármilyen oksági meghatározottságot derít is fel egyébként a tudományos vizsgálódás az emberi cselekvés lejátékozódásában, abban a pillanatban, amikor az ember szemben találja magát a hozzá parancsait intéző Isten valóságával, tárgytalanná válik minden oksági szemlélet és az ember csak annak az igazságnak a tudatában van, hogy ő most választót áll: igent mond-e Isten szavára, vagy nemet? És ez az igazság úgy világosodik meg előtte, mint olyan végső Igazság, amelynek nem lehet ellentmondani, hiszen maga Isten világosítja meg az embert. Mivel tehát a teológiai etika éppen az Igével való szemben állásból tájékozódik, számára eleve elintézett kérdés az ember „szabad akaratának” kérdése.

Hogy hogyan áll ez a kérdés az Ige hatókörén kívül élő embernél, azt tisztázni a dogmatikának a feladata. Itt röviden csak utalunk arra, hogy az Ige világosságánál a bűnbeesett ember („homo lapsus”) felelős emberként áll Isten ítélőszéke előtt és pedig annak az „összabadságnak” alapján, amelyre Isten teremtette („status integritatis”) és amelyre visszavonatköztetve érthető meg az élete még bűnös voltában is. Ugyanakkor azonban úgy világítja meg az Ige az

embernek ezt az eredeti szabadságát, mint amelyet bűnös voltában elvesztett. („Non posse non peccare”) Akaratának ebből a megkötöttségéből oldja fel az embert az Ige, amelyben Isten melléje áll a bűnös embernek és visszaadja neki elvesztett szabadságát. A teológiai etika már ezzel az új helyzettel számol: nem azoknak a cselekvő életét tárgyalja, akikhez az Ige soha el nem jutott, vagy akik elzárták magukat szava alól, hanem azokat, akik hittel elfogadták az Igét és annak uralma alatt élnek.

Az a megállapításunk, hogy a teológiai etika az Igétől való megszólíttatása alapján eleve úgy tekinti az embert, mint szabad és felelős tényezőt a maga cselekvésében, persze nem jelenti azt, hogy ezzel elveti az emberi cselekvésnek mindazt a determinista jellegű magyarázatát, amelyet különböző tudományok vizsgálódásai napfényre hoznak. Lehet, hogy az ember cselekvő életének az ilyen magyarázatában nagyon sok helytálló igazság van, mégis rajtuk túl, abban, ami Isten Igéjének és az emberi tudásnak a viszonyában mindig történni szokott: az Ige nem dönti meg az emberi tudást, csak a maga korlátai közé utasítja, „relativizálja”. A maga körében megmarad az érvényessége, csak ne tartson igényt az abszolút érvényességre.

Sőt a szóban forgó kérdésben maga az Ige rávilágít arra a determináltságra, amely az emberi cselekvésben csakugyan megtalálható. Hiszen az a „szabadság”, amelyről szó van, nem magától értetődő dolog, hanem éppen magának az Igének az ajándéka: felszabadulás. „Ha a Fiú megszabadít titeket, valósággal szabadok lesztek.” (Ján. 8: 36.) Sőt, mivel az Isten uralma alatt így felszabadult ember sem él egészen az Ige uralma alatt, nyilvánvaló, hogy a „servum arbitrium”, amelynek állapotában az Ige nélkül leledzenék, nem tűnik el egészen az életéből továbbra sem. Az Ige által való szakadatlan újra-felszabadításra van szüksége. Közben pedig sok olyan cselekvése van, amelyben nem nyilvánul meg az Ige által számára lehetővé vált szabadsága.

Ha a valóságtól egészen elszakadó absztrakciókba nem akarunk eltévedni, - és az Ige maga sem engedi ezt meg, hanem megtart bennünket a valósággal való legjózanabb kapcsolatban, - akkor úgy is tudnunk kell, hogy az emberi élet nem egy szinten mozog és így az Ige által a benne hívő ember számára biztosított „szabadság” is különböző fokozatokat ismer. Eltekintve attól, hogy a hívő ember is életének majdnem a felét alvásban tölti el, amikor természetesen ő sem felelős lény, mert hiszen minden, ami vele történik, a természeti törvények által determinált módon történik, - még ébrenlétünk óráiban sem vagyunk mindig egyforma mértékben ébren. És itt sem azokra az abnormis, csökkent-éberségű állapotokra kell elsősorban gondolnunk, amelyekbe betegségek, kimerültség, gyógyszerek, stb. hatása alatt kerülhet a hívő ember is csakúgy, mint más, hanem arra, hogy egészen normális menete során is úgy folyik le mindnyájunk életének jórésze, hogy közben nem vagyunk felelősségünknek teljes tudatában, mert komolyabb döntések nem is kívántatnak tőlünk. Sokszor sokáig olyan biztos vágányokon fut az életünk, hogy szinte gépiesen magától megy minden. Csak amikor váltóhoz érkezünk, amelynél elágaznak az irányok, kell magunkat a teljes éberségre felráznunk, hogy el ne tévesszük az irányt. Ez azt jelenti, hogy - az Igétől való megszólíttatásunk ellenére is, - sok minden van a mi cselekvő életünkben, amit velünk született hajlamaink és elsajátított szokásaink, környezetünk nevelő hatásai és a változó helyzetek szuggesztiói stb. alapján - kellő tájékozottság esetében épp úgy meg lehet előre jósolni, mint valamilyen természeti történést. Azonban sem általában az embernek ember volta, sem a hívő embernek az Ige által elnyert „szabadsága” nem az ilyen cselekvésekben tükröződik a maga sajátossága szerint, hanem azokban a mozzanatokban, amelyek az életnek ilyen mechanikus menetben lefolyó szakaszait fel-felváltják, s amelyekben - néha nagy belső tusakodások közben is, néha azok nélkül is, - döntések születnek meg.

Ha tehát az elmondott okokból egyáltalán nem mozoghat is a szóban forgó „szabadság” mindig egyenletes szinten, ez nem változtat azon, hogy az Ige „valósággal szabadokká” tesz. Életünknek alsóbb szinten lefolyó megnyilvánulásai is innen, ennek a „szabadságnak” a

szempontjából értelmezendők, mint annak a többé-kevésbé csökkentett mértékű esetei, és nem megfordítva: nem a mechanikus módon lefolyó cselekvéseink szintjéről szemlélve az egész életünket kell kétségbevonnunk azt a „szabadságot”, amelynek a felelősségével felruház bennünket az Ige. Ez szabja meg a teológiai etika nézőpontját is ebben a kérdésben.

Teljesen világossá válik előttünk ez akkor, ha meggondoljuk, hogy maga az Ige beszél még olyan determináltságról is, amely még annál is szorosabb, amelyet a tudományos vizsgálat deríthet fel. Beszél arról a determináltságról, amely életünkben nem oksági összefüggések folytán érvényesül, hanem a mindeneket öröktől fogva előre látó és „eleve elrendelő” Isten végzéseiben gyökerezik. Aki mindent az Ő örök dekrétumaiban foglalt tervei szerint igazgat. Azonban ezt az abszolút determinációt sem úgy mutatja fel az Ige, mintha ezzel megdőlné az embernek felelőssége a maga döntéseire, hanem úgy, mint amely éppen azt is felöleli, sőt éppen a körül forog, mint tengelye körül. Azzal a logikai ellentmondással, amely ebben rejlik, s amely megfoghatatlanná teszi az értelmünk számára az Igének ezt a paradoxonját, a dogmatikának kell foglalkoznia. Nekünk most elég annyit megállapítanunk, hogy ha még Isten predesztináló hatalma is, amelyről az Ige bizonyosságot tesz, annyira számol az ember szabadságával és felelősségével, hogy azt beleszerkeszti a maga terveibe, akkor annál inkább biztosítja az Ige az általa megszólított embernek ezt a szabadságát és felelősségét minden evilági oksági determináció ellenében.

## **6. Az etikai autonómia és heteronómia kérdése**

Ugyancsak az Igéből való kiindulása eleve megoldja a teológiai etika számára az etikai „autonómia” kérdését, amely a filozófiai etikában alig talál jó megoldást. Etikai autonómia alatt értjük az ember erkölcsi öntudatának azt a külső tényezőktől való függetlenségét, amelyen a sajátmaga belső fórumán dönti el, mi az erkölcsileg „jó” vagy „rossz”, amit kötelessége tehát megtenni vagy elkerülni. Ezzel szemben „heteronóm” az olyan erkölcsiség, amely valamilyen külső forrásból eredő követelményekhez igazodik és az azokhoz fűződő szankciókat tartja szem előtt döntéseiben. Lehetnek ezek a kívülről származó követelmények más emberekéi, pl. a társadalmi környezet szabályai. Azoknak megtartása sok előnnyel jár, az ellenük való vétkezés pedig többé-kevésbé súlyos hátrányos következményeket von maga után. De lehetnek - a vallással összefonódó erkölcsiség esetében - isteni parancsok és tilalmak is, amelyekhez szintén hozzáfűződik az a gondolat, hogy arra, aki megtartja, valamilyen áldás származik, aki pedig vétkezik ellenük, valamiképpen meglakol érte. Rövidre fogva a dolgot: valamilyen „jutalom” elnyerésének, vagy valamilyen „büntetés” elkerülésének a vágya motiválja az ilyen erkölcsiségben a döntéseket. Nem azért irányul akarata a „jóra”, mert azt belső ítélete szerint önmagában „jónak” kell elismernie, hanem voltaképpen valami rajta túl levő és általa biztosítható más „jóért”, amely már nem is erkölcsi értelemben vett „jó”: a boldogság vagy a boldogulás érdekeiért. És ugyanígy a dolgot a negatív oldaláról nézve, nem azért fordul el akarata a „rossztól”, mert azt önmagában véve „rossznak” kell ítélnie, hanem azért, hogy elhárítson bizonyos következményeket, amelyek megint nem is erkölcsi, hanem más értelemben véve „rosszak”.

Az ilyenfajta „heteronóm” erkölcsiség a gyakorlati életben (emberi élet) szétválasztható jelenség, és megint észrevehető: ez szolgáltatja a bőséges érveket a „naturalisztikus” típusú etikai felfogásoknak abban az igyekezetükben, hogy az emberi élet erkölcsi jelenségeit visszavezessék az emberi természetben benne rejlő ösztönös vágyakra, ill. félelmekre.

Azonban igazat kell adnunk a velük szembenálló „idealisztikus” etikai felfogásoknak abban, hogy mindaddig, amíg az emberi erkölcsiség az ilyen „heteronómiának” a körében mozog, a

szó komoly értelmében még nem is igazán erkölcsiség. Sajátlagosan erkölcsileg csak akkor tekinthető az ember magatartása, amikor minden kívülről jövő igénynek és ahhoz fűződő következménynek - legalább döntő módon való - tekintetbevétele nélkül bírálja el: mit cselekedjék, és mit ne cselekedjék. Ha az így belsőleg megszülető döntésben az embert nem vesztegetik meg semmilyen várható jutalomnak a gondolatával, sem nem félemlíti meg semmilyen büntető következménynek az eshetősége, akkor mondható csak, hogy igazán a szó erkölcsi értelmében vett „jóra” irányul az akarata. Ez tehát azt jelenti, hogy az igazi erkölcsiség csakugyan „autonóm” erkölcsiség.

Viszont az „idealisztikus” típusú etikai felfogások, amikor ezt az igazságot helyesen kidomborítják, abba a fonák helyzetbe jutnak, hogy az erkölcsi értelemben vett „jót” úgy elszakítják minden más értelemben vett „jótól”, hogy gyanússá válik a szemükben minden kapcsolat, amely fennállhatna közöttük. Így kétes értékűvé válik annak az embernek az erkölcsisége, aki örömmel cselekszi a „jót”. Akár közvetlenül neki magának szolgál az boldogságára, hogy a „jót” cselekszi, akár másoknak a boldogságát akarja vele szolgálni és közvetve az ő boldogságukban találja meg a magáét is: az alá a kifogás alá eshet a magatartása, hogy a „jót” már nem önmagáért, hanem valami másért cselekszi. Eszerint a „rigorizmus” szerint az erkölcsiségnek nem lehet semmi köze az emberben élő vágyakhoz és azoknak a kielégüléséhez. Nyilvánvaló, hogy ez életidegen, sőt természetellenes szemlélete az ember erkölcsi életének. Annak valóban az a legvégső próbája, hogy az ember minden vágyának kíméletlenül ellene mondván is tud-e engedelmeskedni a benne megszólaló erkölcsi parancs szavának. De az erkölcsi élet nem korlátozható az ilyen esetekre és éppen azokban erőteljesen megnyilvánulhat akkor is, amikor benne és általa az embernek mély vágyai lelnek boldogító kielégülést.

Az első tekintetre mármost úgy látszhat, mintha az Ige maga is tisztára „heteronóm” erkölcsiséget táplálna bennünk. Hiszen Isten parancsai alá fogja akaratunkat, és állandóan elénk tárja egyfelől azokat az áldásokat, amelyek engedelmességünk nyomán várnak ránk, másfelől azokat a veszedelmeket, amelyeket engedetlenségünk által vonunk magunkra. Isten igaz ítéleteit nem is csak evilági életünkre vonatkozólag, hanem ezen túl is kiható: örök üdvösséget vagy örök kárhozatot jelentő értelemben is felmutatja előttünk az Ige: „Lásd, én adok ma előttökbe áldást és átkot! Az áldást, ha engedelmeskedtek..., az átkot pedig, ha nem engedelmeskedtek az Urnak, a ti Isteneteknek...” (V. Móz. 11: 26-28.) Mózesnek az Izráel népéhez intézett e búcsúszavai jellemzőek az Ige szavára általában. Jézus is, amikor a Hegyi beszéd végén két „útról” szól, amely között választani kell, az egyikről azt mondja: „Az életre visz”, a másikról pedig: „a veszedelemre visz.” (Mt. 7: 13-14)

Nincs is miért tagadnunk, hogy a Szentírásban nem is egyszer csakugyan találkozunk olyan „heteronóm” etikával, amely Isten áldásainak a reménységével és az Ő ítéleteitől való félelemmel motiválja az erkölcsi döntéseket. Sőt találkozunk még olyan etikával is, amely kifejezetten az emberi „heteronómia” motívumait is felhasználja, nagy súlyt helyezve az emberek részéről kivívható jutalmazó dicséretre és az ő részükről fenyegető megítéltetés veszedelmére. Hiszen mondtuk: A Szentírás etikai tanításai többértűek. A teológiai etikát azonban a Szentírásban - a kijelentés történetének különböző fázisaiban - mutatkozó ezek a különböző erkölcsi felfogások nem érdeklik. A teológiai etika érdeklődése arra irányul, ami az Igéből a maga kiteljesedett egészében szólal meg. A magában Jézus Krisztusban kiteljesedett egészében pedig az Ige maga bélyegzi elégtelennek és túlhaladottaknak ezeket az erkölcsi felfogásokat.

Kifejezetten hamis erkölcsiségnek bélyegez az Ige minden emberi „heteronómián” alapulót. Az ilyen erkölcsiségnek jellegzetes képviselőiként állítja pellengérre Jézus a környezetebeli „képmutatókat”, akiket az a vágy vezet cselekedeteikben, hogy az „emberektől dicséretet nyerjenek.” Gúnyosan mondja róluk: „Elvették jutalmukat...” (Mt. 6: 2.) Amikor pedig az Ige olyan erkölcsiséget követel, amely isteni „heteronómiának” a bélyegét látszik magán viselni,

az csak olyan sajátos értelemben nevezhető „heteronómiának”, hogy róla visszapatannak az erkölcsi „autonómia” szószólóinak a kifogásai, mert ugyanolyan joggal nevezhető „autonóm” erkölcsiségnek is. Eszerint az ember nem a maga erkölcsi öntudata parancsait, hanem a fölötte uralkodó Isten parancsait kell hogy szolgálja, de ezek nem kívülről szólalnak meg vele szemben, hanem a lelke legbensejében kötelezik el. Az ige, amely által Isten az emberhez szól, csak akkor válik valósággal az Ő Igéjévé, ha nem pusztán kívülről, a történeti távolságból, a Szentírásból s az ezen alapuló mindenkori egyházi vagy egyéni bizonyoságtételből szól hozzá, hanem az ember bensejében is visszhangzik a Szentlélek bizonyoságtétele által. Amikor tehát az ember valóban az Ige parancsai előtt hajlik meg engedelmesen, akkor nem valami külső tekintély nyomása alatt teszi ezt, amely elnyomná az ő erkölcsi öntudatának „autonóm” szavát, hanem azért, mert az Ige szavának az igazsága őbenne magában kivilágosodott és a Szentlélek munkája folytán éppen az ő tulajdon erkölcsi öntudata felel egybehangozóan az Ige szavára. Ugyanaz mondható el arról is, amit Pál apostol az üdvbizonyosságról állapít meg: „A Lélek bizonyoságot tesz a mi lelkünkkel együtt.” (Róm. 9: 16.) Itt tehát megszűnik az „autonómia” és a „heteronómia” ellentéte, mert feloldódott valamiben, amit „theonómiának” lehet nevezni. (Pontosabb elnevezése ez volna: „pneumatonómia”, mert ebben kifejezésre jutna az, hogy Isten éppen Szentlélek Isten, vagyis mint bennünk lakozó Isten tart minket parancsai uralma alatt.

Hogy itt csakugyan másvalamivel van dolgunk, mint amit „heteronómiának” szokás nevezni, az abból is kitűnik: milyen következményeket mutat fel az Ige az Isten parancsai iránt tanúsított engedelmisség vagy engedetlenség nyomán. Van ugyan szó „jutalomról” és van szó „büntetésről” is. És tagadhatatlan, hogy ilyenkor az Ige gyakran használ olyan kifejezőmódokat, amelyeket a köznapi etikai szóhasználatból vesz kölcsön, - az pedig át meg át van itatva „heteronóm” gondolatokkal. Azonban, ha az első tekintetre így adódó megtévesztő látszathoz nem akadunk el, hamar rájöhethetünk arra, hogy az Ige nem az ember valamilyen más vágyainak a kielégülését ígéri „jutalmul”, és nem annak ellentétét mutatja fel büntetésül, hanem az Istennel való közösséget magát ragyogtatja fel, mint amelyben előbbrehaladást nyer az engedelmes ember, és megkárosítja magát az engedetlen. Az a megfizetés, amellyel Isten, a „titkon néző Atya” megfizet azoknak, akik nem emberek jutalmazó dicséretét, hanem az Ő helyeslését keresik Jézus tanításainak az értelmében, nem más, mint maga az Ő jótetszése, amelyet elnyerni minden egyébnél boldogítóbb jutalom. (Mt. 6, 5. Itt a „nyilván” szó nem tartozik hozzá a pontos szöveghez és el is ferdíti némileg a mondat értelmét.) Ha van ennek az isteni jóváhagyásnak még valami további áldása önmagán túl is, az sem egyéb, mint az engedelmesen betöltött parancsok után új és még komolyabb parancsok megszólalása. „Jól vagy, jó és hű szolgám. Kevesen voltál hű, sokra bízlak ezután!” Így jutalmazza a tálen-tumok példázatában a gazda azt a sáfárt, aki megfelelt várakozásának. (Mt. 25: 23.) Az engedelmes szolgálat „jutalma” eszerint nem más, mint a további engedelmes szolgálatnak egyre gazdagabb lehetősége. Ebben a gondolatban nyilvánvalóan teljes mértékben érvényesül az a fontos érdek, amelyet az „autonóm” etika szószólói védelmeznek, hogy t. i. az igazi erkölcsiségben a „jót” nem valami egyébnek az eléréséért eszközként, hanem önmagáért és önmagában kell „jónak” elismerni és eszerint cselekedni. Az a „jutalom”, amelyben az ember eszerint részesül, nem valamilyen az erkölcsiségen túleső „jó”, amelyre az ember vágyai irányulnak, hanem maga az Isten, ill. az Istenhez való az a viszony, amelyben az ember Isten akaratát engedelmesen szolgálja és ennek a viszonyoknak egyre bensőbbé és tisztábbá válása, tehát maga az az erkölcsiség, amelyet az Ige követel. Negatív oldaláról nézve a dolgot: az a „büntetés”, amelyet az ember „félelemmel és rettegéssel” (Fil. 2 :12.) el kell, hogy kerüljön, szintén nem más, mint ennek a „jónak” az elvesztése. Minden egyéb, amit az ember Istentől remélhet, vagy amitől Isten részéről tartania lehet, alárendelt jelentőségűvé válik ahhoz képest, hogy élvezheti-e vagy elveszti az Istennel való közösségét. Legmagasabb szintjein már az Ó. T. is erről tanúskodik. „Náladnál egyébben nem gyönyörködöm a földön - vallja a

zsoltáríró, - ha elfogyatkozik is testem és szívem, szívemnek kösziklája és az én örökségem Te vagy, óh Isten mindörökké!” (73. Zsolt. 25-26.) Az Ú. T.-ban pedig mindenestől az az uralkodó hang, amely a Pál apostolhoz elhangzott isteni biztatásban is kifejezésre jutott: „Elég néked az én kegyelmem!” (II. Kor. 12: 9.) Itt egészen mellékessé válik az, hogy Istennek ez a „kegyelme” egyébként is beteljesíti-e az embernek különböző vágyait, vagy megtagadja azokat és talán vágyaival éppen ellentétes utakon vezeti az ember sorsát. A földi élet határain túl várható üdvösség nem más, mint az Istennel való közösségnek a tökéletességre jutása. „Aki győz, örökségül nyer mindent, és én annak Istene leszek és az fiam lesz nékem”. (Jel. 21: 7.) Az örök kárhozát pedig ennek a közösségnek az örökre való elvesztése: az Isten haragjának a kiteljesedése az emberen.

Ugyanakkor azonban ez az „autonómia” igényeinek megfelelő etika mégis olyan jelleget is visel, amelynél fogva megvan a rokonsága a „heteronóm” etikai felfogásokkal is. Nem hagy fenn ugyanis kétséget atekintetben, hogy Istennek ez az önmagáért való engedelmes szolgálata a legboldogabb élet, amely voltaképpen egyedül alkalmas arra, hogy az ember vágyait kielégítse. Ezért foglal össze a Szentírás mindent gyakran az „élet” fogalma alá: a szó igazi, teljes értelmében éppen az az „élet”, ha az ember Istennel abban a közösségben van, amelyben Őt engedelmesen szolgálja. Amíg az ember erre az „életre” el nem jutott, addig voltaképpen a „halál” állapotában van, és azt boldogtalanságában ösztönösen érzi is, és öntudatlanul is vágyakozik az „életre”, amelyet azután az Ige által megtalálhat Istenben. És még az után is, hogy ezt az „életet” elnyerte, tovább vágyakozik annak jövőendő kiteljesülésére. „Mi magunk is fohászkodunk magunkban, várván a fiúságot, a mi testünknek megváltását”, - mondja Pál a hívők nevében. (Róm. 8: 23.) Ezért használja a Szentírás olyan sokszor a „szomjúság” hasonlatát, amely az Isten kegyelméből fakadó „élő vízből” nyer kielégülést már ebben az életben is mindig újra és az eljövendőben majd tökéletesen és véglegesen.

Világos azonban, hogy amikor az Ige az ember vágyainak ilyen kielégüléséről beszél, ebben más emberszemlélet vezet, mint amely a „heteronóm” etikában szokott uralkodni. Azok az embernek csak olyan „természeti” vágyaival számolnak, amelyek még akkor is, ha magasabbrendűek az állaténál, vagyis nem testi vágyak, megmaradnak ennek a világnak a körén belül, vagyis immanensek. Az Ige azonban úgy mutatja be előttünk az embert, mint olyan teremtményt, aki természeténél fogva nem találhat kielégülést ebben a világban, hanem csak Istenben, a Teremtőben. Sőt az Ige szerint az emberi „természetnek” ez a „transzcendens” beállítottsága éppen az, ami az embert emberré teszi és ezért ebből fakadó vágyakozásának kell mindenekfelett kielégülésre jutnia, hogy boldog lehessen. Minden egyéb a „természetéből” fakadó vágya ehhez képest csak alárendelt szerepet játszhat boldogságában. Bármennyire sikerül is kielégítenie, az nem teszi igazán boldoggá. Viszont ennek a „főboldogságának” a megléte mellett az sem baj, ha kielégítetlenül maradnak, vagy éppen ennek biztosítása érdekében esetleg meg is kell tőlük tagadni a kielégülést. Mert az „autonóm” etikák „rigorizmusához” hasonlóan az Ige etikája is megkívánja az embertől, hogy függetleníteni tudja magát a vágyaitól. Csakhogy nem az emberi vágyakozó „természet” iránt való érzéketlenségből teszi ezt, hanem éppen annak érdekében, hogy az ember legmélyebb vágyakozása kielégüljön abban az Istennel való közösségben, amelyben Isten a parancsoló, az ember pedig az engedelmeskedő fél. Ezé a legmélyebb vágyakozásé kell, hogy legyen a vezérkedő szerep és minden más vágyakozás ennek kell, hogy alárendelődjék. Mihelyt ellentétbe jutnak valamely vágnak az igényei amazzal szemben, elvesztik jogukat ahhoz, hogy az embert a maguk kielégítésére készítsék az ő cselekedeteiben. Ez az az „önmegtagadás”, amelyet az Ige lépten-nyomon megkövetel tőlünk.

Amint tehát látható: az az ellentét is, amely az „autonóm” és a „heteronóm” etikai felfogások között különben fennáll, az Ige szerinti erkölcsiségben lényegében megszűnik. Az Isten parancsai alatt élő és azokat önmagukért szolgáló ember ez által, egyúttal rendeltetése szerinti természetének az igazi kiélését és kielégülését is megtalálja ebben az életben és szolgálatban.

Mindehhez azonban hozzá kell még tennünk valamit. Ha az Ige nyomán a teológiai etika felülemelkedik is a „heteronómia” színvonalán és épp úgy hangsúlyozza, hogy az erkölcsi „jót” önmagáért kell cselekedni, mint bármely más, az „autonómiát” valló etika, ugyanakkor mégis megbecsüli a „heteronóm” erkölcsiséget is. Józanul a szemébe néz annak a ténynek, hogy az alsóbbrendű erkölcsiség nagyon hasznos szerepet tölt be az emberi életben mindenütt, ahol az „autonóm”, vagyis a szó legkomolyabb értelmében vett erkölcsiség valamilyen okból nem érvényesül. Ilyen ok lehet az emberi élet fejletlensége, akár egyes egyéneknél, akár egész közösségekben. Gyermekkorunkban mindnyájan azzal kezdjük erkölcsi életünk kialakulását, hogy másokért, elsősorban a nevelőinkért, az ő jutalmazó jótetszésükért és az ő büntető rosszallásuk elkerüléséért igyekszünk a „jót” cselekedni és a „rosszat” elkerülni. És ebből a kiskorú „heteronómiából” egészen sohasem nővünk ki. Még az Ige uralma alá került ember is, - mivel amint mondtuk, Ő sem él egészen az Ige uralma alatt, - gyakran rajtakapja magát azon, hogy akár Istennel, akár embertársaival szemben való magatartásában visszasüllyedt ennek a „heteronómiának” a színvonalára. Az Ige úgy értékeli ezt a „heteronóm” erkölcsiséget, mint amely jobb a semminél, sőt jó előkészítő iskola lehet, amelyen áthaladva az ember eljut Isten akaratának önmagáért való szolgálatára. Csak akkor támad ellene, amikor átmeneti szerepében véglegessé akar válni és megakadályozza az embert abban, hogy túljusson rajta.

Így azok a - főképpen az Ó. T.-ban megszólaló - áldásígéretes és büntetés-fenyegetések, amelyeken az Ú. T.-ban kiteljesedő Ige voltaképpen már felülemelkedik, megtartják viszonylagos jelentőségüket maradandóan. Amikor az ember az Igéből már megértette, hogy Isten jótéteményeiben nem mindig az ember cselekedeteinek a jóváhagyása jut kifejezésre, sem az Ő csapásai nem okvetlenül az Ő rosszalló „haragjából” fakadnak, azért akkor is megmarad a jogosultsága annak, hogy az ember legalább kérdés formájában megvizsgálja: nem olyan jutalomban részesül-e az egyik esetben, amelyet hálásan kell vennie, mint biztatást a jó úton való továbbhaladásra és nem olyan ítélet nehezedik-e reá a másik esetben, amely el akarja zárni előtte az elvétett utat?

Sokszor még az emberekhez való viszonyulatában érvényesülő „heteronómia” is hasznos fegyelmezés alatt tarthatja az Ige uralma alatt élő embert. Így pl. amikor Pál apostol a keresztyéneknek a világi „hatalmasságok” iránti tartozó „engedelmességről” beszél, hangsúlyozza ugyan azt, hogy ezt a magatartást „a lelkiismeretért” kell tanúsítaniuk, vagyis egyszerűen azért, mert a Szentlélek által megvilágosított bensejükben csak ezt ismerhetik fel helyesnek. De azért nem mulasztja el azt sem, hogy bevonja érvelésébe a „heteronómia” szempontjait is. „Akarod-e pedig, hogy ne félj a hatalmasságtól? Cselekedjed a jót és dicséreted lesz attól.” (Róm. 13: 1-5.) A „hatalmasság” is, amikor bizonyos cselekedetektől elrettenti az embereket, ha kell még a kezében lévő „fegyverrel” is, más cselekedetre pedig ösztökéli őket olyan „dicséretes” kilátásaival, amelyeket osztogatni módjában áll, szintén „Isten szolgálja” és Isten őáltala is érvényesíti a maga akaratát az emberek életében, ha nem is olyan értelemben, mint Igéje által.

## 7. Az általános emberi erkölcsi élet az Ige világánál ( I.)

A teológiai etikának az az előnyös helyzete, amelyet - mint láttuk, - annak köszönhet, hogy az Isten Igéjéből indul ki, természetesen az ő sajátos munkájának a körén belül érvényesül, amikor t. i. a hitet feltételezi azoknál is, akikhez szól. Tanítása nem tartozik mindenkire, hanem csak azokra, akik Jézus szavai szerint „boldogok”, mert „hallgatják és megtartják az Isten beszédét.” (Luk. 11: 28.) Nem az a feladata, hogy általában eligazítást adjon az emberi élet erkölcsi kérdéseiben hívők és hitetlenek számára egyaránt.

De azért érdeklik az általános emberi élet erkölcsi jelenségei és kérdései is. Már csak azért is, mert azok, akikhez szól: a hívők, nem alkotnak ebben a világban elszigetelt külön világot, hanem a többiekkel közös világban élnek és ezért az ő erkölcsi életük szorosan összeshővődik az emberek általános erkölcsi életével. Sőt nem is csak úgy függenek össze a „világ” életével, mint pusztán külső környezetükkel, hanem úgy is, mint azzal a minden más emberrel közös talajukkal, amelyben az ő életük is bennegőkeredzik s amelynek hatásai azért belőlről is alakítják az ő életüket is. A dogmatika nyelvén kifejezve: az „újjászűletett ember” („homo renatus”) is csak „kezdetét” hordja magában az Ige által beléje oltott és benne táplált „új életnek” („inchoationes vitae novae”), amiért is az „új embernek” evilági élete végéig harcolnia kell az „őemberrel”, aki ugyancsak ő maga. Ez azt jelenti, hogy az Ige uralma nem vet véget a hívőben sem az általános emberi erkölcsi élet jelenségeinek, csak felszabadítja őt egy másfajta erkölcsi élet kötelező lehetőségeire is.

Ezért, mielőtt tulajdonképpen feladatunkhoz: az Ige szerinti erkölcsiségnek a vizsgálatához hozzálátnánk, jó lesz az általános emberi erkölcsiséget is szemőyre vennünk, amint azt az Ige világossága tárja elénk.

Az általános emberi életnek közelebből két olyan uralkodó vonását világítja meg számunkra az Ige, amelyet nélküle nem látnánk. Egyfelől úgy állítja elénk az embert, mint bűnös embert, akinek életén rajta van az Ő „bukott állapotának” („status lapsus”) bélyege, aki ennél fogva Isten „haragja” alatt él. Ezért forog fent a szükségessége Isten egész megváltó munkájának, amely az Ige középponti témája. De ugyanakkor úgy világítja meg az ember életét, mint amelyen mégsem teljesegett be az Isten haragja, éppen azért, hogy a megváltás műve végbemelessen érette és benne. Bűnös volta ellenére is az ember tehát Istennek kegyelmes uralma alatt is él. Még abban az esetben is, ha nem részesül Istennek megváltó kegyelmében („gratia specialis”), Istennek kegyelme fenntartja és úgy kormányozza az életét, hogy abban főkén tartsa a bűn romlását, amelynek teljes kibontakozása egyet jelentene Isten „haragjának” a kiteljesedésével, az emberi élet végső megítélésével. Mindezek mögött felmutatja ugyan az Ige az embert az ő eredeti rendeltetése szerinti, „bűneset előtti” mivoltában („status integritatis”) is, de erre most, amikor a valóságos emberről van szó, nem kell tekintettel lennünk. Erről az Ige úgy beszél, mint ami eljátszott lehetőség, tehát éppen nem valóság az ember életében. Az említett kettős megvilágításban áll tehát előttünk az Ige szerint az ember általános erkölcsi élete is.

Ez az ember-szemlélet ellene mond minden egyoldalú optimizmusnak, amely szerint az ember alapjában véve erkölcsileg jó és minden baj és zavar, amely erkölcsi élete körül mutatkozik, csak felületi tünet, amely kellő orvoslással (neveléssel, a környezet átalakításával, stb.) megszüntethető (lásd Rousseau tanítását az ember természetes jóságáról, a felvilágosodás korának derűs bizakodását az ember jövődő lehetőségei felől, szociális utópisták váradalmait, stb.). De ugyanakkor ellentmond ez az ember-szemlélet minden egyoldalú pesszimizmusnak is, amely az embert alapjában véve amorális lénynek tekinti („homo homini lupus”) és minden erkölcsiségében csak a kényszer által reárákott olyan bilincseket lát, amelyeket az ember mihelyt teheti, le is vet magáról (l. pl. Schopenhauer cinikus erkölcs-bírálatát).

A dogmatika feladata tisztázni a valóságos ember életében az Ige világosságánál kivilágló e két jellegzetes meghatározottság egymáshoz való viszonyát. Itt elég annyit megállapítanunk, hogy semmi esetre sem az a viszony közöttük, hogy az ember mivoltának más-más részére vonatkoznak, amint azt a római egyházban a skolasztika kora óta felfogják. A valóságos emberi életben tagadhatatlanul mutatkozó kedvező jelenségek nem úgy értelmezendők, - amint a skolasztika hatása alatt még a reformáció utáni protestáns teológusok is hajlandók voltak felfogni a dolgot, - hogy a bűn rontását túléltek bizonyos „maradványai” annak az „istenképűségnek”, amelyet teremtésében nyert az ember („reliquiae imaginis Dei”) - A bűn ott rontotta meg az emberi természetet, ahol mivoltánál fogva egész életének a gyökere rejlik: az Istenhez való viszonyában. Ennek a gyökérnek a megromlásával egész élete megromlott. Nincs életének egyetlen megnyilvánulása sem, amelyre a romlás ki nem hatna. Ezt a kiterjedését (extenzitását) illetőleg „teljes romlást” („totalis depravatio”) enyhíti mégis Isten kegyelmesen azzal, hogy a bűnös emberről nem veszi le egészen az Ő kezét, úgyhogy mértékét (intenzitását) illetőleg mégsem fajul el „teljes romlássá”.

Ennek az „egyetemes kegyelemnek” az eredménye az, hogy bűnös volta ellenére mégis van az emberi életben - egyebek között - erkölcsiség is. Alapiránya ellenkezik az Isten teremtet akaratával, de sok részletmozzanatában mégis rávall arra. A maga elhomályosított lelkével is valahogyan különbséget tud tenni „jó” és „rossz” között és a maga elerőtlenedett akaratával is valamennyire képes az előbbi cselekedni, és az utóbbit elkerülni. Távol van ugyan attól, hogy ezzel megfeleljen Isten követelményeinek. Isten előtt „nincsen csak egy igaz is” (Róm. 3: 10), és ezért Pál apostol kategorikusan megállapíthatja: „Hol van a dicsekedés? Kirekesztetett!” (Róm. 3: 27.) De nincsen mégsem olyan távol Isten követelményeitől, amennyire Isten kegyelme nélkül volna. És ez a különbség felbecsülhetetlen jelentőségű, nem az embernek Istenhez való viszonya szempontjából ugyan, de magának az emberi életnek a folyása szempontjából.

Ha pl. Pál apostol arról beszél, hogy Isten, igazságos ítéleteként az embereket „átadta tisztátalan indulatoknak” és azután felsorol példaképpen különböző fertelmes bűnöket, amelyek az emberi életben előfordulnak, mint az általános emberi ítélkezés szerint is abnormitások, ezzel nyilván csak végső bizonyosságát akarja adni annak: mivé fajulhat el az emberi élet, ha Isten leveszi róla csak valamennyire is a kezét. (Róma. 1: 24 kk.) De mivel Isten ezt az Ő ítéletét nem hajtja végre teljességében, ilyen abnormitásokba mégsem süllyed bele minden ember. Sőt az emberek általános erkölcsisége maga is megbélyegző ítélettel sújtja azokat. És ez, mint Isten akaratával egybehangzó ítélkezés és a belőle folyó magatartás megbecsülendő „jó” az emberek általános erkölcsiségében. Jézusnak az a kijelentése, amely szerint Isten „felhossa az Ő napját mind a gonoszokra, mind a jókra, és esőt ad mind az igazaknak, mind a hamisaknak”, (Mt. 5:45.), csak egyik világos példája annak, ami az Igében általában megfigyelhető, hogy t.i. az egyetemes emberi bűnösség ellenére is lehet különbséget tenni az emberek erkölcsi minőségében és abban sok pozitív értékelendő mozzanat is található.

Mármint Istennek az a mindenekre kiterjedő kegyelme, amelynek köszönhető, hogy az ember bukott állapotában is erkölcsi lény marad, előttünk megfoghatatlan okból és módon, nagyon sokféle mértékben érvényesül, vagyis nem terjed ki mindenre és mindig egyenlőképpen. Ennek folytán a bűn romlása is sokféle mértékben hatalmasodik el, vagy mérséklődik az emberi életben. Ebből érthető meg, hogy az általános emberi élet az erkölcsiség sokféle színvonalán mozog fel és alá.

Szembeszökő ez már akkor is, ha ezt az általános erkölcsiséget „formális” szempontból, vagyis a benne kifejezésre jutó elkötelezettségi tudat szempontjából figyeljük meg. Isten az embert arra teremtette, hogy az Ő számára éljen, vagyis elkötelezte az embert az Őelőtte való felelősségre. (Hogy ez a felelősség egyben magában foglalta az embernek az ő embertársaiért

való felelősségét is, attól most pillanatnyilag eltekinthetünk.) Ennek az ember mivoltába teremtésénél fogva beleírt felelősségnek a tudata áldozatul esett a bűn rontásának, de azért felcsillan az emberben többé vagy kevésbé.

Vannak végletes esetek, amikor az ember feltétlen úrnak érzi magát a maga élete felett, aki senkinek nem tartozik semmilyen számadással. Elmehet ez a felelőtlenség egészen odáig, hogy az ember jogában állónak tartja még azt is, hogy elvesse magától az életet. És az egyéni öngyilkosságban megnyilatkozó ilyen felelőtlenségnek csak szélesebb területre való kivetítődése az, amikor egy-egy emberi közösség (nép vagy népréteg) ítéli magát kiszámítható időn belül bekövetkező halálra. Az ilyen „kollektív öngyilkosságnak” persze sokféle külső és belső okban lehet megtalálni a magyarázatát, csak úgy, mint az egyéninek. A gyökerében azonban mindenesetre ott van az a hiedelem, hogy senkinek semmi köze hozzá.

Általában véve azonban mégis azt kell megállapítanunk, hogy az embereket egyénileg csak úgy, mint kollektíve, megtartja az életben - sokszor szinte elviselhetetlen szenvedések ellenére is - valamilyen (akárcsak sejtelemszerűen homályos) kötelességtudat. Aki embernek született, - úgy érzi, - annak vállalnia kell az emberi életet minden velejáró küzdelemmel együtt. Az állatokat automatikusan életben tartja önfenntartási és fajfenntartási ösztönük. S ezek természetesen nagy szerepet játszanak az embernél is. De maga az a tény, hogy az ember szembe tud fordulni velük, amint ezt az említett kivételes esetekben megteszi, arra vall, hogy amikor ezek az ösztönök nála kifejtik az erejüket, akkor éppen szerepet játszik az az erkölcsi többlet is, hogy ő kötelességének érzi igent mondani a működésükre és a megtagadásukat - magában is, másoknál is, - elítélendő magatartásnak tartja. (Persze egészen más elbírálás alá esnek azok az esetek, amikor nem felelőtlenségből, hanem éppen valamilyen magasabbrendű kötelesség kedvéért történik ezeknek az ösztönöknek a megtagadása. (Pl. valamilyen ügyért vállalt önfeláldozásban.)

A bűn okozta felelőtlenség általában véve nem az élettel, mint egészszel, hanem az élet részleteivel kapcsolatban mutatkozik meg. Az Istentől való függést magáról lerázott ember is megmarad az ő embertársaitól való valamilyen függésben, és ha nem akarja magát hátrányos következményeknek kitenni, kénytelen azokhoz az erkölcsi követelményekhez és tilalmakhoz igazodni magatartásában, amelyek az ő társas környezetében uralkodnak. Bűnös volta ebben a helyzetben abban nyilvánul meg a leggyakrabban, hogy embertársainak a vélekedése lesz számára a végső zsinórmérték. Nem Isten előtt, hanem csak a többi ember előtt érzi magát felelősnek cselekedeteiért. Ezen a szinten természetesen csak nagyon külsőséges, felületes értelemben nevezhető erkölcsinek a magatartása. Hogy mi megy végbe a bensejében, azt nem ellenőrizheti emberek tekintete úgy sem. Csak az a fontos tehát, hogy az életnek a külszíne feleljen meg az általuk táplált igényeknek. Kirakat-erkölcsiség lesz az ilyen, amelyet úgy él az ember, amint Jézus mondotta: „Az emberek előtt, hogy lássák őt.” (Mt. 6: 1.) Alapjában véve felelőtlen magatartás ez, éppen azért, mert nem bensejében érzi elkötelezettnek magát az ilyen ember. Amikor nem érzi magán embertársainak az ellenőrző tekintetét, maga sem igazodik azokhoz a követelményekhez és tilalmakhoz, amelyeket egyébként környezetével együtt ő is hangoztatni szokott. Odafigulhat ez a romlás, hogy a közösség erkölcsisége alól való ez a felelőtlen belső függetlenülés maga is közösségi jelleget ölt és - az egymás szemébe nevető augurok módjára, - vallanak az emberek nyilvánosan egy bizonyos erkölcsiséget, amelyet azután fesztelenebb együttlétükben jó egyetértésben maguk is megtagadnak egymás között.

Találkozunk azonban olyan jobb esetekkel is, amikor az emberek valóban a bensejükben érzik magukat elkötelezve bizonyos erkölcsi magatartásra. Leggyakrabban olyankor állapítható ez meg, amikor valamilyen emberi közösség erkölcsi élete egybefonódik a vallási életével. Ilyenkor ugyanis az ember nemcsak embertársai részéről, hanem az általa tisztelt magasabb hatalmak részéről is szentesítetteknek fogja fel azokat az erkölcsi szabályokat, amelyekhez igazodnia kell. És ezeknek a magasabb hatalmaknak az ellenőrző tekintetét magán érzi akkor

is, amikor embertársainak a háta mögött nyugodtan vétkezhetnék ezek ellen a szabályok ellen. Ezzel persze egyáltalán nem azt állítottuk, hogy a vallásos erkölcsiség mindig egyúttal őszinte belső erkölcsiség is. Vallásnak és erkölcsnek az egymáshoz való viszonya ennél sokkal bonyolultabb kérdés, amelynek a tisztázása a vallásfilozófia körébe tartozván, minket most nem foglalkoztathat. Elég annyit megállapítanunk, hogy ez a viszony mindig a szerint is alakul: milyen vallásról van szó. Hiszen vannak olyan vallások is, amelyek szerint az ember hazug látszatokkal és ügyeskedésekkel az ő isteneit is épp úgy kijátszhatja, ahogy emberi környezetével szemben szokta képmutató színjátékait űzni.

Felvethető az a kérdés: Vajon olyankor, amikor az ember vallási indoklással valóban belső elkötelezést érez erkölcsi magatartását illetően, ez nemcsak emberfeletti irányba való átértelmezése-e annak az elkötelezésnek, amelyet alapján véve az embertársaival szemben érez? Ezzel a kérdéssel sem foglalkozhatunk most érdeme szerint. De hogy egészen nem magyarázható meg minden erkölcsi jelenség ezen az alapon, az világosan kitűnik abból, hogy vannak esetek - igaz, hogy ritka kivételek, - amikor a szóbanforgó belső elkötelezettség alapján az ember egyenesen szembe is tud fordulni társas környezete követelményeivel és tilalmaival. És pedig vallási indoklással ugyanúgy megtörténhetik ez, mint a nélkül. Az ilyen esetek a legszembeszökőbb bizonyosságai annak, hogy a bűn romlásának ellenére, mint munkálkodik az emberi életben Isten kegyelme. Az tűnik ki belőlük, hogy az Ő hosszútűrésében nem engedi általában elhalni az erkölcsi felelősség tudatát, hanem egyeseket még az általános erkölcsiség színvonalán felül is emel, s ezzel az általános erkölcsiségnek még a továbbfejlődését is munkálja.

Abba az összképbe, amely így az erkölcsi hanyatlásnak és emelkedésnek sokféle jelenségéből tevődik össze, belejátszik természetesen az Ige is a maga közvetlen hatásaival. Azok, akik az Ige uralma alatt élnek, a környezetüknek, néha az egész társadalmi közösségnek is, amelyhez tartoznak, többé-kevésbé alakítják az erkölcsiségét. Így felvehetnek egyéneket, vagy közösségeket olyan színezetet, amelyet a felületes szemlélő hajlandó volna „keresztény erkölcsiségnek” nevezni, vagyis az Ige szerinti sajátos erkölcsiséggel összetéveszteni, holott nem egyéb, csak az Igéből közvetve kisugárzó hatások alatt is alakult általános emberi erkölcsiség.

Hogy azonban a bűn rontó mótelye mindig jelen van az általános emberi erkölcsiségben, az éppen azokban a legmagasabbrendű jelenségeiben figyelhető meg a legjobban, amelyekben emberek - miért, miért nem, de az Ige uralma alatt, - valóban benső elkötelezettség tudatában őszinte erkölcsi életet igyekeznek élni. Ilyenkor ugyanis az szokott történni, hogy azt a felelősséget, amelyet bensőleg átéreznek, önmagukkal szemben érzik át. Mivel az a parancs, amely őket elkötelezi, a bensejükben szólal meg, ők annak a szavát a saját énük szavának fogják fel. A bensejükbe nem Isten Igéjéből hatolt bele és ezért önmaguknál elakadva a szó szoros értelmében vett „autonómiában” élnek. Erkölcsi elkötelezésük ebben a formában szövegeződik meg: „Tartozom magamnak azzal, hogy ezt megtegyem, vagy amazt ne tegyen meg.” Ez az énközpontúság pedig éppúgy szöges ellentétben áll az ember Istentől kapott eredeti elkötelezettségével, mint a másik fajta, amelyben erkölcsi felelősségérzet nélkül az ember egyszerűen a maga vágyainak a kielégítéséért él. Erkölcsileg messze felette állhat annak, de nem kevésbé az Istentől való függésből önállóvá vált embernek a magatartása. Még ha tartalmilag ugyanolyan cselekvésekben nyilvánul is meg, mint az Ige szerinti erkölcsiség, „formális” jellege teljes ellentétben áll azzal, amit az embertől Isten követel: az Őneki odaszentelt és neki szolgáló étellel.

Filozófiai kifejtését az erkölcsi öntudat ilyen szuverén öntörvényűségének a Kant nyomán haladó, XIX. századi német idealizmus gondolkozóinál találjuk meg a legjellegzetesebben. Közülük is főképpen Fichte filozófiai rendszere említendő meg, amelyben egyenesen világmagyarázó végső princípiummá emelkedik az „erkölcsi én”. Ez alatt persze nem a köznap értelemben vett én, hanem az emberi öntudatból

„transzcendentális” módszerrel kielemezett „abszolút Én” értendő. Ez vetíti ki magából Fichte szerint a „nem Én”-t, vagyis az egész világ valóságát, mintegy munkatereül a saját erkölcsi mivolta kifejtésének.

Ha nem is ilyen metafizikai konzekvenciák levonásával, de alapjában véve a szuverén erkölcsi „én”-nek ugyanilyen felmagasztalásával találkozunk már az ókori sztoikusoknál és újabbkori követőiknél is. Szerintük az ember erkölcsi feladata az, hogy „a természettel összhangzásban éljen („homologoumenós zéin tói physei”), amiben „természet” alatt - ha nem is kizárólagosan, de elég sokszor az ember saját „természete” értendő. Ezt az emberi „természetet” az az „ész” („nous” vagy „logos”) határozza meg sajátlagosan, amelynél fogva az ember rokonságban áll a „világésszel”, a mindenségben megnyilvánuló „Értelemmel”. Akiben ennek a méltóságnak a tudata felébredt, az át kell, hogy érezze: mire kötelezi őt az emberi méltósága. Érthető, ha másokra viszont gőgösen néz le annak magasságából. (Horatius: „Odi profanum vulgus...”)

Főképpen a sztoikusok hatásának lehet tulajdonítani, ha filozófiai megalapozás nélkül is ismerős jelenségként találkozunk azzal a magát „előkelőnek” tekintő erkölcsi magatartással, amelynek jelszava: „Légy mindig hű önmagadhoz”, s amelynek törekvése arra irányul, hogy „bármikor szégyenkezés nélkül nézhessen a tükörbe.”

## **8. Az általános emberi erkölcsi élet az Ige világánál (II.)**

Ha tartalmi szempontból vesszük szemügyre az Ige megvilágításában az általános emberi erkölcsi életet, ugyancsak a bűnnek és az annak rontó hatalmát fékező isteni kegyelemnek a valóságai tűnnek a szemünkbe különböző fokozatú megnyilvánulásaikban.

Az a „formális” elkötelezettség, hogy Isten számára éljen, tartalmilag azt jelentette az ember számára eredetileg, hogy Isten dicsőségére fejtse ki azt a lehetőségekben gazdag emberi természetet, amelyet teremtésében kapott. Minden más létezőnek a léte is abból áll, hogy a természetében rejlő lehetőségek valósággá válnak. De a világon minden más teremtménynél úgy megy ez végbe, hogy az egymásra gyakorolt hatások bonyolult játéka során az egyiknek a történései váltják ki a másikéit. Az ember kitüntető kiváltsága az, minden teremtmény között, hogy - miközben szintén benne él az ilyen kölcsönös hatások szövedékében, - önelhatározó módon valósítsa meg lehetőségeit. Hogy mivé válik az ő élete, az döntő módon függ attól is, hogyan él ő maga az ő lehetőségeivel. „Természetében” rejlik az a sajátossága is, hogy plasztikus jellege van a sajátmaga számára. Nem olyan „kész” teremtménye Istennek, mint egyebek, hanem fenn van tartva az Ő számára is jórészben, hogy a maga igyekezetével bontsa ki a benne rejlő képességeket. „Kicsoda az ember? Hiszen kevésbé tetted őt kisebbé az Istennél, úrrá tetted őt kezeid munkáján!” - A zsoltáráróknak ez az elcsodálkozó felkiáltása elsősorban az embernek arra a hatalmára vonatkozik ugyan, amelynél fogva szolgálatába tudja hajtani a nála alsóbbrendű teremtettséget, de vonatkozik arra a hatalmára is, amelynél fogva a saját életét is alakítani tudja. Ez a kettő nem választható el egymástól és együttvéve teszi azt a „dicsőséget és tisztességet”, amellyel Teremtője az embert a zsoltáráró szerint „megkoronázta.”

A bűn romlása e tekintetben is mutat fel végletes jelenségeket. Előfordulnak esetek, amikor az ember az állati élettől alig-alig megkülönböztethető színvonalon tengődik és onnan feljebb emelkedni nem is akar. Mintha olyan „emberi életet”, amilyenre teremtettségében parancsot kapott, nem is kívánná élni. Az emberi elnyomorodásnak ezek az esetei azonban kivételesek. Általában véve azonban azt kell megállapítanunk, hogy az ember bűnös volta ellenére mégis igyekszik a pusztá természeti életnek többé-kevésbé fölibe emelkedni és képességeinek kifejtésével technikát és kultúrát fejleszteni. Ezzel szoros összefüggésben áll az ember társadalmi

fejlődése is, amelynek útján szintén benne rejlő lehetőségek feszítő ereje hajtja előre. Többé-kevésbé szoros és kisebb-nagyobb körökre kiterjedő emberi együttélésben és emberi együttmunkálkodásban, civilizációban (polgáriasodásban) fejti ki az életét. Mennél inkább urává tud lenni a természet erőinek technikájával és saját képességeinek kultúrájával, annál összetettebbé és jelentősebbé válik a társadalmi élete. És viszont: mennél magasabb fokára jut a társadalmi szervezkedésnek, annál magasabb fokra tudja emelni technikáját és kultúráját.

Isten kegyelme tehát a bűnös embert általában véve visszatartja attól, hogy teremtésbeli rendeltetésének egészen hátat fordítson és lemondjon arról, amit „történelem”-nek nevezünk az emberi életben. A bűn rontása csak ennek a „történelem”-nek a keretei között mutatkozhat meg. Mutatkozik pl. abban, hogy az ember elindul ugyan, és hosszabb-rövidebb utat meg is tesz rendeltetésének ezen az útján, de azután elakad azon valahol. Vannak további fejlődésre már nem képes civilizációk, megkövesedett kultúrák, megmerevedett technikai életformák, és pedig alacsonyabb és magasabb szinteken egyaránt. Még inkább megmutatkozik a bűn rontó hatalma abban, hogy sokszor visszafejlődés is mutatkozik az emberi életben: amit az ember sok fáradtsággal felépített, az szét is hull megint, vagy egyenesen maga az ember dönti romba. Legfőképpen pedig abban mutatkozik meg az ember bűnös volta történeti fejlődésének lendületesebb szakaszaiban is, hogy ez a fejlődés mindig kétes értékű, nagy nyereségeit, amelyeket az ember számára hoz, mindig kárvallások árán kell megvásárolnia. Ha bizonyos tekintetben előbbre viszi az ember „uralmának” a kiteljesedését, más tekintetben ugyanakkor meg is csorbítja azt.

Mindennek ellenére áll azonban az, hogy az emberi élet tartalmát általában véve mindig teméntelen olyan munka és igyekezet teszi ki, ami Isten emberteremtő akaratával megegyező és ezért az Ige világosságánál is „jónak” nevezhető. És az emberek az Igétől függetlenül is nagyon sok esetben azt értékelik, - mint erkölcsileg „jót”, - ami - leginkább az ő felfogásuk szerint - megfelel az emberi fejlődés érdekeinek, vagy úgy, hogy fenntartja a fejlődésnek már elért színvonalát, vagy úgy, hogy magasabb színvonal elérését segíti elő, és viszont elítélik, mint erkölcsileg „rosszat” azt, ami ezzel ellentétes jellegű magatartás.

Így alakulnak ki az emberi együttélésnek azok a pozitív és negatív szabályai, amelyeknek megtartását minden közösség, - amint erről már szó volt, - megköveteli tagjaitól. Megtörténhetik, hogy a közösség valamelyik tagja nem üti meg a közösség erkölcsi kódexének a színvonalát. Akkor a közösség lesújt reá a maga ítéletével. Bizonyos minimális követelményeit, amelyeket írott vagy íratlan formában jogi szabályokká emel ezzel, kényszerítő eszközökkel is érvényesíti a közösség, el egészen a kebeléből való kirekesztésig, vagy egyenesen az életvesztésig. De ezen a minimumon túlmenőleg is sokféle szankciót alkalmaz avégre, hogy tagjait rábírja szabályainak a megtartására. Viszont megtörténhetik az is, hogy valaki erkölcsileg föléje emelkedik a közösség szabályaiban érvényesülő színvonalnak és a maga tisztultabb erkölcsisége miatt helyezkedik szembe azokkal. Az erkölcsi továbbfejlődésnek az ilyen úttörőivel szemben is, - legalábbis jó ideig, - ugyanúgy szokott bánni a közösség, mint az előbb említett vétkesekkel. Később utolérheti őket erkölcsi fejlődésében és az utókor glóriával övezi azokat, mint eszményképeit, akiket kortársaik megkövezték. Ilyenkor, amikor „a jó ellenségévé válik a még jobbnak”, egészen nyilvánvaló lesz: mennyire a bűntől megrontott „jó” az, amit az emberek annak tartanak. De ez nem változtat azon, hogy viszonylag mégiscsak „jó”, sőt talán maga is „még jobb” már annál, amit még régebben még alacsonyabb színvonalon tartottak annak.

Nagyban függ az ilyen közösségi erkölcsi kódex tartalma az értelmi fejlettség színvonalától is. Ami kezdetlegesebb tudás napjaiban az emberi élet érdekeit szolgáló „jónak” számíthatott az emberek magatartásában és ezért megkövetelték mindenkitől, fejlettebb tudás világánál idővel „rossznak” bizonyulhat, és tilalom alá kerülhet. Ezen a ponton is megfigyelhető a bűn való-

sága: az erkölcsi fejlődés rendszerint csak nehézkesen kullog utána az értelmi fejlődésnek, és csak hosszas küzdelmek után éri utol azt a maga fejlődésében.

De a bűn valóságának minden zavaró és hátráltató befolyása mellett nyilvánvaló az „egyetemes kegyelemnek” a valósága is: az emberiség történetéből kiolvasható az a tendencia, hogy az ember a természetében teremtettségénél fogva bennerejlő lehetőségek mennél teljesebb kibontakoztatására törekszik. Ennek alapján lehet beszélni erkölcsi értelemben vett „természeti törvényről” („lex naturae”), ami persze nem tévesztendő össze a természettudományi értelemben vett „természeti törvény” fogalmával. (Az utóbbi csak indicativusban szövegezzhető meg: egyszerűen megállapítja a tények között felderíthető oksági kapcsolatok egyetemes voltát; az előbbi imperativusokba foglalható: az emberi természetben bennerejlő követelményeket mutatja fel, amelyekhez az ember cselekedeteinek igazodniuk kell.) Óvakodnunk kell ugyan ennek a fogalomnak a túlbecsülésétől, mintha azt jelentené, hogy az emberi történetből ismert sokféle erkölcsi felfogást valahogyan közös nevezőre lehetne hozni és valamennyiből le lehetne szűrni egy olyan egyetemes erkölcsi kódexet, amelynek az egyes ténylegesen érvényben volt, vagy érvényben lévő erkölcsi kódexek csak lényegtelen dolgokban eltérő válfajai lennének. Az így leszűrhető „consensus gentium moralis” vajmi szegényes tartalmúvá zsugorodnék össze, mert lényeges dolgokban is sokféle és nagy eltérés mutatkozik a különböző népek és korszakok körében uralkodó erkölcsi felfogások között. Valamennyiben az emberi természet szólal ugyan meg, de a bűn valósága folytán olyan „bábeli nyelvzavarban”, hogy vajmi kevés fogható fel belőle egyértelműen.

Az Igében Isten „parancsolatainak” éppen azért kellett megszólalniuk, hogy ne csak az a „formális” kérdés világosodjék meg előttünk: kinek is tartozunk felelősséggel az életünkért és cselekedeteinkért, hanem az a tartalmi kérdés is: mivel tartozunk Istennek, akitől teremtettünk: Amit azonban az Ige erről az utóbbi kérdésről mond nekünk, - legalábbis az emberek egymás közti viszonyait illetően egészen világos ez, - nem új dolog, hanem egyszerűen a „természeti törvény” félreérthetetlen és tiszta feltárása. Amit az ember - valóságos életének a bizonyossága szerint, - az Ige nélkül is tudhat, csak bűnös volta miatt nem tudhat másként, mint eltorzított és sokféle ellentmondás széttöredezett formájában, azt helyezi éles megvilágításba e tekintetben az Ige. Pál apostol beszél arról, hogy a pogány népek, „akiknek törvényük nincsen”, - vagyis akik Isten kijelentéséből nem ismerhetik az Ő „Törvényét”, mint Izrael népe, - mégis „önmaguknak törvényük”, mert a törvény cselekvése a szívükbe van beírva.” (Róm. 2: 14) De csak úgy beszél erről a tényről, mint amely Isten előtt elegendő alapul szolgál arra, hogy a pogány népek is a bűnösség vádjára alá essenek. Azonban, mint minden egyéb is, ami a „szívek” titka és csak Isten ítéletére tartozik, nem pedig emberekére, ez a „szívbe írott törvény” is sokkal rejtelmesebb valami, semhogy egyszerűen leolvashatnánk a „szívek” táblájáról. Ezért külön kérdés az, hogy Pál apostollal együtt megállapíthatjuk-e a „természeti törvény” valóságát, és más kérdés az, hogy vállalkozhatunk-e annak az emberi történelem tényeiből való kibetűzésére. Az alábbi kérdésre azt kell felelnünk, hogy miután az Igéből már megismertük Isten akaratát világosan, utólag ráeszmélünk arra, hogy ez az Ő akaratát nem más, mint a természetünkbe már teremtésünknel fogva beoltott parancsolatok összessége, és ennek alapján az emberiség általános erkölcsi életének zavaros jelenségeiben is fel tudjuk fedezni ezeknek a parancsolatoknak a sokféleképpen eltorzult érvényesülését. De az Ige segítségével nélkül csak tévelygő és tapogatózó ismereteink lehetnének a „természeti törvény” felől.

A „természeti törvény” gondolatának az a túlbecsülése, amely ellen így óvnunk kell magunkat, az újabb korban azoktól a XVII. századbéli jogbölcselektől (Grotius, Puffendorf, stb.) ered, akik úgy tekinthetők, mint a XVIII. századbéli „felvilágosodás” gondolkozóinak az előfutárai, és különösen ezeknek a XVIII. századbéli gondolkozóknak a hatása alatt terjedt el, de visszanyúlnak a gyökerei az ókori sztoikusok gondolataira, amelyek Aristoteles mellett hatással voltak a római egyház középkori skolasztikájára és annak révén mind máig általában a római egy-

ház gondolkozására, mivel a római egyház dogmatikai antropológiájával összhangzásban a bűnről való tanítása is úgy szól, hogy az ember romlása inkább részleges, mint gyökeres, mert csak a „természet feletti életnek” („donum superadditum”) az elvesztését jelenti, ami mellett az ember „természeti” képességei („donum naturale”) viszonylagos épségben megmaradtak. Etikai tekintetben is hajlamos a római egyház teológiája arra az optimizmusra, amely - evilági dolgokban - kielégítő eligazítást remél nyerni a bűnös emberben is megszólaló „természeti törvény” útján. Amikor azonban ennek a „természeti törvénynek” a konkrét megszövegezésére kerül a sor, megfigyelhető, hogy a „természeti törvény” címe alá voltaképpen az Igéből kivilágosodó erkölcsi elvek csúsznak be és nem az Igétől függetlenül szigorúan csak az emberi természetből magából levezetett parancsolatokról van szó.

A két utolsó fejezetben elmondottakat abban foglalhatjuk össze, hogy az Ige világosságánál szemügyre véve az általános emberi erkölcsi életet, abban egyfelől bizonyosságát kapjuk annak, hogy valahogyan az Ige nélkül élő ember sem él teljesen az Ige nélkül. Csak nem úgy él az Ige uralma alatt, amint az Jézus Krisztusban testet öltött, s a Róla bizonyosságot tevő Szentírásban szól hozzánk. De azért köze van az Igéhez már annál fogva, hogy egyáltalán él, és pedig emberként él ebben a világban. Mert az Ige, amelyet rendesen ezen a néven szoktunk emlegetni, saját bizonyoságtétele szerint nem más, mint az, „amely által lett minden és nála nélkül semmi sem lett, ami lett”, és amely „az emberek világossága”, mert „megvilágosít minden embert”; (Ján. 1, 3-4, 9.) Az emberi élet Jézus Krisztusban van fundálva teremtésénél fogva, és ahol és ameddig folyik az emberi élet, ott és addig azt „hatalma szavával Ő tartja fent,” mint általában „a mindenséget”. (Zsid. 1, 1.) „Mindenek általa és őreá nézve teremtettek” és „minden Őbenne áll fenn”. (Kol. 6: 17.) Másfelől annak is bizonyossága az általános emberi erkölcsi élet, mennyire megzavarodott a bűn által az embernek az Igéhez való ez a teremtettségében gyökerező viszonya. Ha a bűn Isten kegyelméből kifolyólag nem szaggathatta el teljesen azokat a szálakat, amelyek az emberi életet az örök Igéhez fűzik, mégis alaposan összekuszálta azokat, úgyhogy az ember már maga sem tud arról a magasabb összefüggésről, amelyben igazi életét élnie lehetne és kellene, vagy pedig csak nagyon eltorzult fogalmak vannak róla. Ezért az Ige világosságánál szemlélt általános erkölcsi élet úgy tűnik elénk, mint mindennél beszédesebb bizonyossága az ember megváltásra szorult voltának.

## FÜGGELÉK

### A lelkiismeretről.

Az általános emberi erkölcsi életnek alapvető jelenségeként világosítja meg előttünk az Ige azt is, amelyet a „lelkiismeret” neve alá szoktunk foglalni. Változatos és sokrétű jelenség az, de a lényege nem más, mint az emberben, bűnös volta ellenére is Isten általános kegyelme folytán valamennyire és valamilyen módon működő érzék, amelynél fogva hol pozitív, hol negatív értelemben képes erkölcsi ítéletet mondani. Közelebbről akkor nevezzük az ilyen ítélezést a „lelkiismeret szavának”, amikor az ember nem másoknak, hanem sajátmagának a cselekedetei felett ítélezik, akár elkövette már azokat, akár csak a reájuk irányuló szándék jelentkezik még benne. Mások cselekvésével kapcsolatban is megszólalhat ugyan az ember lelkiismerete, de ilyenkor is az történik, hogy az ember beleképzezi magát mások helyébe és a lelkiismerete a felől nyilatkozik meg: hogyan ítélné meg azt, ha abban a helyzetben Ő cselekednék így vagy amúgy? A klasszikus nyelveknek a lelkiismeret jelzésére használt szavai is, a görög „syneidésis” csakúgy, mint a latin „conscientia”, világosan utalnak arra, hogy a lelkiismeret az embernek sajátmagával való ügye, amelyről más nem is tudhat, ha csak külön nem avatják be. A mi szavunk: „lelkiismeret” is a léleknek önmagáról való ismeretére utal.

Ítélezhet a lelkiismeret olyan cselekvéseink felett, amelyek még meg nem történtek. Ilyenkor nevezzük „megelőző lelkiismeretnek”. (Conscientia antecedens). Lehet az ilyen ítékezése helyeslő és akkor - megszólalásának különböző fokú intenzitásai szerint - azt mondjuk róla, hogy valaminek a cselekvésére biztat, serkent, szorongat, esetleg valósággal kényszerítő erővel hat. Ha a szóban forgó cselekedetet végrehajtjuk, „jó lelkiismerettel” tesszük. Ugyanígy lehet a lelkiismeret ilyen előzetes ítékezése negatív, helytelenítő is és akkor - megint az intenzitás különböző foka szerint, - arról beszélünk, hogy a lelkiismeretünk óv, visszatart, vagy egyenesen eltilt valaminek a cselekvésétől. Ha mégis megcselekedszük, csak nyugtalan vagy rossz lelkiismerettel tehetjük meg. Ugyanígy ítélezik a lelkiismeretünk már megtörtént cselekedeteink felett is, mint „utólagos lelkiismeret” („conscientia subsequens”). Vagy jóváhagyja azt, amit teszünk, sőt talán olyan dicséretben is részesít, amely érzelmileg nagy kielégülést nyújt; vagy rosszallja, vádol érte, ami annyira feldúlhatja érzelmi egyensúlyunkat, hogy azt semmivel sem tudjuk helyreállítani. Mindezeknek a lelkiismereti élményeknek az élet kimeríthetetlenül gazdag bányaként szolgáltatja az anyagot. Tudományos vizsgálódás szempontjából azonban az itt mutatkozó változatos és érdekes részletek nem az etikát, hanem a pszichológiát érdekelhetik. Etikai szempontból egyfelől az a „formális” jellegű tény fontos mindezekben, hogy az ember bizonyos normákat olyan kötelezőnek tart a maga számára, hogy nem kerülheti el akár jövődöbeli, akár múltbeli cselekedeteinek a hozzájuk mérését és ennek alapján való megítélését; másfelől pedig az a „materális” jellegű kérdés, hogy mit követelnek, és mit tiltanak azok a normák, amelyeket a lelkiismeret ennek az ítékezésnek a során alkalmaz. Ezeket az általános etikai kérdéseket helyezi az Ige abba a megvilágításba, amelyről már szó volt. Ebben a megvilágításban szemlélve a lelkiismereti jelenségeket, értjük meg azokat is helyesen.

Formális szempontból sem fogjuk kelleténél többre becsülni ezeket a jelenségeket, sem jelentőségüket lebecsülni. Nem fogunk meglepődni, ha azt látjuk, hogy a lelkiismereti elkötelezettség sokszor nem más, mint a társas környezet iránti elkötelezettségnek alanyi vetülete, vagyis ha a lelkiismeret alapján véve csak azt kérdezi: mit szólnának hozzá az emberek, ha ezt vagy amazt cselekedném, illetve ha megtudnák, hogy ezt vagy amazt cselekedtem? Láttuk, hogy az Isten uralma alól magát függetlenítő ember nagyon sokszor ilyen, tisztán az emberi heteronómia által szabályozott erkölcsiségben él. Viszont azon sem lepődünk meg, ha olykor kitűnik, hogy a legmélyén a lelkiismeret olyan elkötelezettséget is érez, amely függetleníti a társas környezetében uralkodó normák alól, sőt azokkal egyenesen szembe is fordíthatja. Istennek a bűnös ember életében is munkálkodó általános kegyelméből jól megérthetők az olyan esetek, amikor a lelkiismeret parancsol valamit, amin az emberek megütköznek, vagy a lelkiismeret olyasmért is zaklatóan vádol valakit, amiért az emberek elnéző, vagy talán egyenesen helyeslő véleménye nyugodtan hagyná aludni. Sokszor nagyon összeszövődnek egymással az emberi heteronómia és a talán be sem vallott, de mégis átélt theonómia szálai. Valamilyen titkon maradt bűnéért addig gyötörheti a bűnöst lelkiismeret furdalása, hogy kénytelen azt nyíltan megvallani és vállalni ezzel annak minden következményét is a környezete részéről. Ebben nyilván nagy szerepet játszik éppen a környezetbeli emberek véleményéhez való igazodás, - azért folyt a titkolódzás hazug színjátéka, amíg csak lehetett. És főképpen az vethetett véget a titkolódzásnak, hogy közben állandóan ránehezedett az illetőre az a szorongó aggodalom: mi lesz, ha az álarc egyszer valahogyan félrecsúszik és az igazi valóság kiderül? Ebbe bele is lehet fáradni, és mennél jobban belefárad az ember, a szorongás csak annál fenyegetőbbé válik. De ha elég mélyen beletekintünk az ilyen lelkiismereti vívódásokba, rájöhetünk valamire, ami már nem az emberek által számontartott törvényekre, hanem egy megfellebbezhetetlen belső parancsra vezethető vissza. Magát azt a kétszínű játékot, amelyet a bűnös ilyenkor játszik, ítéli el kérlelhetetlenül a lelkiismeret és ettől a terhes ítélettől keres szabadulást a bűnös, amikor áttér az őszinte bűnvallás útjára. Tartalmilag is nyilvánvaló, hogy a lelkiismeret szava nagyon sokszor nem egyéb, mint visszhangja az ember társas környezete

szavának. Ezért van a valóságban olyan sok eltérés, sőt nem egyszer ellentét is abban, amit az embereknek a lelkiismeretük parancsol vagy tilt. A nevelésnek és általában a környezetben uralkodó erkölcsi közfelfogásnak döntő szerepe van abban, hogy a lelkiismeret mit mond kötelességnek, és mit ítél el bűnként. Ezért az a kérdés, hogy milyen erőteljesen működik valakinek a lelkiismerete, fontos lehet ugyan az illető erkölcsi jellemének a mérlegelésénél, de csak azzal a másik kérdéssel kapcsolatban, hogy milyen „világosságnak” a szintjén működik a lelkiismerete? De ha általában megállapíthatjuk is, hogy bűnös állapotában az ember lelkiismereti életében nagy zűrzavar uralkodik a környezeti erkölcsi felfogásoktól való függése folytán, ezzel még nem mondtuk azt, hogy a lelkiismeret működése tartalmilag mindenestől fogva megmagyarázható a környezet hatásaiból. Ennek nyilván ellene mond az a tény, hogy itt is, ott is, mutatkozik az emberi életben erkölcsi előhaladás is, nem olyan általános arányokban ugyan és nem olyan egyértelmű módon, hogy túlzott reményeket lehetne hozzá fűzni, de mégis tagadhatatlan és megbecsülendő valóságként. Erkölcsi előhaladás pedig mindig csak annak révén következhet be, hogy a lelkiismeret egyszer csak valami jobbat is parancsol, mint amit az emberek általában jónak tartanak, és nyugtalankodni kezd olyan dolgok miatt, amin addig, emberemlékezet óta senki sem talált kifogásolni valót.

Mindez együttvéve azt jelenti, hogy az Ige világánál képtelenség volna a lelkiismeret szavát Isten szavának minősíteni, de ugyanakkor azt sem mondhatjuk róla, hogy semmi köze Isten szavához. Az emberi bűn okozta zűrzavaron át csak elhalkulva és eltorzulva, de mégis Istentől eredő parancsok és tilalmak szólalnak meg benne. Ugyanaz alá az elbírálás alá esik, mint az a „lex naturae”, amely Isten egyetemes kegyelme folytán nem törlődött ki egészen a bűnös ember szívéből sem. (Lásd a lelkiismeret szavának és a „szívbe írt törvény” szavának egymással való összefüggését Pál apostolnál - Róm. 2: 15. - aki nem hagy fenn kétséget tekintetben, milyen nagy a zavar az emberi lélekben az „egymást kölcsönösen vádoló és mentegető gondolatok” közepette, tehát mennyire nem Istennek világosan és határozottan szóló szavával van dolgunk.)

Az Ige a lelkiismeretnek természetesen nem arról a szerepéről beszél elsősorban, amelyet az általános erkölcsi életben játszik, hanem arról a funkciójáról, amelyet maga az Ige hív életre. Az Ige által kívülről megszólított emberben a lelkiismeret szava mondja ki a maga belső válaszát: a hitnek és az engedelmességnek visszhangját. Mivel erre a bűn miatt Istennel szemben eltompult embert csak a benne munkálkodó Szent Lélek képesíti, ez a válaszadás éppúgy a Szent Léleknek az emberben megszólaló bizonyágtétele, mint az ember tulajdon lelkiismeretének a szava. Ezért beszélhet róla Pál apostol így: „Lelkiismeretem velem együtt tesz bizonyágot a Szent Lélek által.” (Róm. 9: 1.) A Szent Lélek által megvilágosított és így az emberi heteronómiának fölébe emelkedő lelkiismeretnek a kérdése nem is annyira etikai, mint inkább a dogmatikai vizsgálódás körébe tartozik. Közelebről a szubjektív szoteriológia fejezetében, az „ordo salutis” során kell vele foglalkoznia a dogmatikának, ahol általában a Szent Léleknek üdvösségre vezérlő munkássága kerül vizsgálat alá.

Különösen nyilvánvaló ez a dolog negatív oldalán, vagyis ott, ahol kiviláglik: mint ébreszti fel a Szent Lélek az emberben bűnös voltának és megváltásra szorultságának a tudatát, hogy ezen át elvezesse a megtérésre. Úgy történik ez mindig, hogy az ember az Igéből megérti Istennek vele szemben fennálló követelményeit, és lelkiismerete szerint kénytelen azok előtt meghajolni annak bevallásával, hogy velük szemben jóvátehetetlen adósságban maradt. Ha a „lelkiismeret” szót nem használja is Pál ezzel kapcsolatban a Róm. 7. fejezetében, az egész fejezet voltaképpen a lelkiismeretnek ezzel a funkciójával foglalkozik. L. különösen a 22-23. verseket: „Gyönyörködöm az Isten törvényében a belső ember szerint, de látok egy másik törvényt az én tagjaimba, mely ellenkezik az elmém törvényével...” (Az Isten Törvényének reánehazódó vádjá alól, ami egyben a lelkiismeretében átélt önvád is, az által a hit által szabadul meg azután az ember, amelyben elfogadja a Jézus Krisztus által az Ő bűneiért

elegettevő megváltó kegyelmet. Így jut el arra a „tisztá lelkiismeretre”, amelynek birtokában nem kell félnie Isten ítéletétől, hanem bizonyos lehet bűneinek teljes bocsánata felől. Különösen a Zsidókhoz írott levél szereti a „megigazulásnak” ezt az ajándékát a „lelkiismeret megtisztulásának” nevezni. Pl. 9: 14.)

Amikor az Ige Pál szavai szerint - „nyilvánvaló igazsággal kelletti magát minden ember lelkiismeretének” (II. Kor. 4: 2), akkor ez természetesen nem azt jelenti csak, hogy az emberek lelkiismeretében felébred a bűntudat, amelynek súlya alól azután Krisztusban szabadulást keresnek. Jelenti azt a pozitívumot is, hogy a lelkiismeretük igent mond az új életre, amelyet Isten Krisztusban felajánl a bűnös embereknek. És a hívő engedelmességre készítő lelkiismeretnek ez a funkciója elkíséri ezután az Ige uralma alatt élő embert „megszentelődésének” egész útján.

Erről a belső iránytűről, amely a hívő embert az Ige nyomán eligazítja az élet különböző helyzeteiben, természetesen sok mondanivalója van az Igének, akár használja megjelölésére a „lelkiismeret” szót, akár más kifejezések alatt beszél róla. Erről van szó pl. akkor is, amikor Pál a hívők „elméjének megújulásáról” beszél, amelynek révén „megvizsgálják, mi az Istennek jó, kedves és tökéletes akarata” (Róm. 12: 1.), vagy amikor a János levelében arról olvasunk, hogy a hívők „kenetet kaptak”, amely „megtanítja őket mindenre” (I. Ján. 2: 27.), vagy amikor maga Jézus mondja „az Ő juhairól”, hogy „követik Őt, mert ismerik az Ő hangját” (Ján. 10, 3-4.), stb. Mivel mindebben a Szentlélek munkája nyilvánul ugyan meg, de az emberi lelkiismeret gyarló közegén át, azért lehetséges benne alacsonyabb és magasabb színvonal és az előbbiről az utóbbi felé való emelkedés. Van tehát, amint Pál apostol nevezi: „erőtlen lelkiismeret” is, amely még homályosan fogja fel Isten akaratát, és vele szemben van „ismeretben” már előbbrehaladott lelkiismeret is. (I. Kor. 8: 10-12.) Az előbbiben is a Szentlélek munkálkodik, hogy átvezesse rajta az embert az utóbbi felé. Ezért az előbbit is ugyanolyan komolyan kell venni, mint az utóbbit.

A lelkiismeretnek ebben a pozitív szerepében is elsősorban a dogmatika kell, hogy megragadja és megvizsgálja azt, ami benne az üdvösségre vezető Szent Lélek munkája, ami tehát Isten „ígéreteinek” a lapjára tartozik. De itt már szembeszökővé válik az is, ami a teológiai etikát kell, hogy érdekelje: az az engedelmesség, amelyet az Ige az embertől követel. Ezt a követelményt abban lehet összefoglalni, amit az Ú. T. nyelve „jó lelkiismeretnek” nevez. (Pl. I. Tim. 1, 5; Zsid. 13, 18; I. Pét. 3, 16.) Ez alatt nem az értendő, amit az általános erkölcsiség nyelve szokott így nevezni: az ember cselekedeteit helybenhagyó lelkiismeret, tehát az önvád nélkül való önelégültség, mert ez gyökeres ellentét volna az Igével és a benne való hittel. Amit az Ige „jó lelkiismeret” címén követel, az a szívnek őszintesége, amellyel úgy ráfelel bensejében Isten kijelentett akaratára, hogy nem akar mást, mint annak engedelmeskedni. Nyilvánvaló, hogy az így értett „jó lelkiismeret” nem valamilyen elért eredmény, amelynél az ember megnyugodhat, s amellyel dicsekedhet, hanem magának a cselekvés mozgásában lévő akaratnak a lendülete, amint erről Pál apostol beszél, amikor a pályán futó atlétához hasonlítja magát. (Fil. 3, 12.) Ugyanebben az értelemben előfordul a „tisztá lelkiismeret” kifejezés is, amikor is tehát annak ez az etikai színezetű jelentése nem tévesztendő össze a fentebb tárgyalt szótériológiai (A Krisztus vére által megtisztított lelkiismeretre vonatkozó) jelentésével. (I. Tim. 3, 9. II. Tim. 1, 3.)

Most bennünket az a kérdés foglalkoztat, hogy milyen megvilágításba helyezi az Ige az emberi élet általános erkölcsiségét, s ezért állapítsuk meg, hogy mindazon kívül, amit az Ige az általa megszólított ember lelkiismeretéről mond, lépten-nyomon tükröződik benne a lelkiismeretnek, mint általános emberi erkölcsi jelenségnek valósága is. Magát a „lelkiismeret” szót az Ige az általános emberi szóhasználatból veszi át és bár megtölti olykor olyan sajátos tartalommal is, amellyel különben nem bírna, azért gyakran használja közhasználatú jelenítésével is. Közben nem is von éles határvonalat mindig a szónak e kétféle használata között.

Amikor pl. Pál apostol azt a vallomást teszi magáról: „Ebben gyakorlom magamat, hogy botránkozás nélkül való lelkiismeretem legyen az Isten és emberek előtt mindenkor.” (Ap. Csel. 24, 16.), akkor nyilvánvaló, hogy az „Isten előtt” való jó lelkiismeret alatt azt érti, ami csak az Igétől megszólított és arra őszinte engedelmességgel válaszoló emberben lehet meg, viszont az „emberek előtt” való jó lelkiismeret emlegetése nála is csak azt jelenti, amit általában érteni szoktak alatta az emberek: annak a tudatát, hogy senki elől nincs rejtegetnivalója. Annak is bizonyosága egyébként ez a vallomás, hogy amit általában megállapítottunk arra az erkölcsiségre vonatkozólag, amely az emberek igényeinek igyekszik megfelelni, az áll a lelkiismeret kérdésére is. Az Ige világánál kitűnik az ilyen erkölcsiségnek és vele együtt a neki megfelelő lelkiismeretnek is a teljes elégtelensége, de egyáltalán nem a teljes értéktelensége. A maga helyén megvan a komolyan veendő értéke annak is, hogy valakinek botránkozás nélkül való lelkiismerete van az emberek előtt. Pál apostol ennél sokkal többet mond magáról, és ezzel mutatja fel azt az utat, melyen az Ige vezet mindenkit, aki általa vezettetni magát. De éppen azért, mert többről van szó, ebben a többen megvan a helye a kevesebbnek is.

## II. ÁLTALÁNOS RÉSZ

### 1. A hitben való élet.

A teológiai etika, amint mondtunk, ugyanannak a „principium formale”-nak az alapjára épít, mint a dogmatika: Isten Igéje az egyedüli zsinórmértékünk. Hogyan állunk mármost a „principium materiale”-val? Ha azt kérdezzük, milyen cselekvést parancsol nekünk az Isten az Ő Igéjében, milyen végső alapelvvvel felelhetünk erre a kérdésre, amely alapelvnek a további szétágasztatása lesz azután a teológiai etika feladata? A dogmatikában ilyen „principium materiale” gyanánt a „hit által való megigazulást” szoktuk emlegetni a reformáció óta, vagy - hogy ezt az eredetileg a lutheri reformációban így megszövegezett alapelvet a teocentrikusabb szellemű kálvini reformációnak megfelelően módosítsuk: a „kegyelemből hit által való megigazulást”. Így sommázza Pál is az Evangéliumot: „Megigazulunk ingyen, Isten kegyelméből a Krisztus Jézusban való hit által.” (Róm. 3, 24.) Ebben csakugyan benne van mindaz, ami „ígéret” az Isten Igéjében. Mert mindaz, amit Isten nekünk arról mond, hogy mi akar Ő lenni a mi számunkra, abban összponstosul, hogy Jézus Krisztus által kegyelmes Istenünk akar lenni, mivel Jézus Krisztus által velünk úgy megengesztelődött, hogy igazságos voltának minden bűnünkért elégtételt szerzett az Ő érettünk vállalt megáldoztatásával és így minket Őérette úgy tekinthet már „igaz” gyermekeinek, mintha a mi bűnünk sohasem támasztott volna ellentétet Őközötte és miközöttünk. Ezt az Ő kegyelméből való „megigazulást” hirdeti nekünk az Ő Igéjében azzal az egyetlen feltétellel, hogy mi azt „hit által” fogadjuk el. Ha a reformációnak igaza volt abban, hogy a dogmatika minden mondanivalója e körül az igazság körül forog, akkor nyilvánvaló, hogy a teológiai etika alapigazságának is szorosan oda kell kapcsolódnia ehhez, jobban mondva valahogyan már benne kell, hogy foglaltassék ebben úgy, hogy csak belőle való kiemelésére van szüksége. Hiszen mindaz, amit Isten az Igében arról mond, hogy mit vár el tőlünk, abból folyik és ezért implicite már benne is rejlik abban, amit arról mond, hogy mi akar lenni Ő a mi számunkra.

A „kegyelemből hit által való megigazulás” igazságában nyilván benne foglaltatik már az, hogy Isten a „hit”-et várja el tőlünk. Ez volna tehát az Ige minden parancsolatának a summája és így a teológiai etika „principium materiale”-ja így szólna: Isten tőlünk a „hitben való életet” követeli. Ezt az alapelvet hangoztatja Pál apostol is, csak negatív formában fejezve ki, amikor azt mondja: „Ami pedig hitből nincs, bűn az.” (Róm. 14, 23.)

Az első tekintetre ez egyáltalán nem látszik kielégítő etikai alapelvnek. Hiszen minden etikai tanítás - akár közvetlenül, akár közvetve, - az ember cselekvő életére kell, hogy vonatkozzék. A „hit” pedig, különösen Pál apostol kiélezett tanítása szerint egyenesen ellentétben látszik állni a „cselekedetekkel”.

„Kegyelemből tartattatok meg hit által... nem cselekedetekből”. (Ef. 2, 8-9.) A „hit” az ember részéről való elfogadása annak, hogy amit ő maga a „cselekedeteivel” soha el nem érhetett volna, hogy t.i. Istennel meglegyen az örökre szóló közössége, azt Isten Jézus Krisztus halála és feltámadása által biztosította az ő számára. A helyzet tehát ugyanaz, mint amelyben Izráel népe volt, amikor a Fáraó üldöző serege és a tenger vize közé szorult, s amikor Mózes által ezt az isteni parancsot kapta: „Az Úr hadakozik érettetek, ti pedig veszteg legyetek!” (II. Móz. 14, 14) A hit eszerint az embernek az a „veszteglése”, amelyben nem folytatja már a maga úgysis hiábavaló erőfeszítéseit, hanem hagyja Istent cselekedni és elfogadja a maga számára megoldhatatlan helyzetnek Isten által adott megoldását. (lásd a hitben való élet jellemzését Zsid. 4, 10-ben: „Aki bement az Ő nyugodalmába, az ... megnyugodott cselekedeteitől.”) A

hitnek így felmérhetetlen jelentősége van az ember életében, mint kvietivumnak. „Ne félj, csak higgy!” (Márk. 5, 36.) - ennek a felszólításnak engedni csakugyan annyi, mint minden belső szorongástól és aggodalmaskodástól megszabadulni. De hogyan válhat a hitből motívum, amely meghatározott irányba készíti, sőt kötelezi a cselekvő embert?

Már most azt, ami Isten Igéjében „ígéret”, vagyis az Evangéliumot: mindig nyomon követte az a gyanú, sőt az a vád is, hogy etikailag nemcsak semmitmondó, hanem éppen ezért egyenesen veszélyes is. Amikor Jézus Krisztus, mint a kegyelem megtestesülése itt járt a földön és „magához fogadta a bűnösöket”, hamarosan kialakult az a helyzet, amelyet a Tékozló Fiú példázatában Ő maga örökített meg a legszemléletesebben: az „igazak”, akik „az idősebb testvér” alakjában vannak megszemélyesítve, felzúdultak az ellen, hogy „bűnösök”, akiket a „nagy tékozlásból” hazatérő fiú képvisel, olyan megbocsátó szeretetben részesüljenek, amilyenről Jézus tanítása és magatartása bizonyosságot tett. Mi értelme van akkor mindannak a becsületes jó igyekezetnek, amit ők kifejtenek, - „soha át nem hágva Isten parancsolatait”? (Luk. 15, 29.) Pál apostolnak is szembe kellett néznie azzal az ellenvetéssel, amely ugyanilyen alapon felhangzott az általa hirdetett Evangélium ellen: „Mit mondjunk tehát? Megmaradjunk a bűnben, hogy a kegyelem annál nagyobb legyen?” (Róm. 6, 1.) És amikor a reformációban újra erőteljesen felhangzott „a kegyelemből hit által való megigazulásnak” újra felfedezett evangéliumi igazsága, a hirdetőinek megint csak védekezniük kellett az ellen a vádoló kérdés ellen: „Nem nevel-e ez a tanítás könnyelmű és elvetemült embereket?” (Heidelbergi Káté 64. k.)

Minderre nem nehéz megfelelnie annak, aki nem akad el annál, ami az Evangéliumban „az első tekintetre” tűnik csak a szeme elé. De az Evangéliumra mindenesetre jellemző, hogy az „első tekintetre” csakugyan ilyen etikátlan, sőt etika-ellenes „tanításnak” tűnhetik fel. Kiteszik ebből, milyen teljes félreértése az „Evangéliumnak” az, amely éppen csak etikai tanítást lát benne és csak ezen a címen értékeli akár magasztaló, akár bíráló hangon. Elsőrenden az Evangélium nem arról szól: mit cselekedjék az ember, hanem arról: mit cselekedett és cselekszik Isten az ember javára, azért, mert az ember nem cselekszik és nem is tud cselekedni az Ő akarata szerint. Amikor az Evangélium azt az egyet követeli az embertől, hogy fogadja hittal Istennek azt a megváltó kegyelmét, amely hozzá Jézus Krisztusban aláhajol, akkor ezzel eo ipso Isten előtt reménytelenül elégtelennek bélyegzi az embernek minden erkölcsi erőfeszítését. Nem ennek az erkölcsiségnek az útján akarja ellátni jó tanácsokkal és ösztökélésekkel, amint azt a mindig újra felbukkanó „pelágiánus” félreértés véli, hanem leleplezve azt a teljes csődöt, amelybe ezen az úton jut az ember, egészen más utat világít meg előtte.

Azonban, amint ez csak kissé is komolyabb elmélyedés révén mindjárt kitűnik, valóban új „utat” világít meg, amelyet az embernek, mint cselekvő embernek is járnia kell. Nem hiába emlegették az első idők keresztyéneit így: „Ez útnak követői”. (Csel. 9, 24.)

Az a félreértés, amely az Evangélium etikai jelentősége körül támadhat, főképpen onnan ered, hogy azt a „megigazulást”, amelyet nekünk hirdet, hajlandók vagyunk első hallásra egy oldaláról felfogni. Sokszor aztán még táplálja is ezt a hajlandóságunkat az, hogy az Evangélium hirdetése maga is beleesik, vagy benne reked az ilyen negatív egyoldalúságba. A „megigazulás” valóban jelenti azt a negatívumot, hogy Isten nem úgy bánik az emberrel, mint bűnössele, vagyis nem úgy, amint érdeme szerint bánnia kellene vele - nem tölti ki az emberre bűnei miatt haragjának az ítéletét, mert azt az ember helyett az ő „Kezese”, Jézus Krisztus magára vette és elszenvedte. És érthető, ha az embernek a figyelmét elsősorban ez a negatív oldal ragadja meg a „bűnbocsánat” ajándékában; hiszen ezzel az a veszedelem, amely fenyegette, elmúlt a feje felől! De nem jól értette meg ezt a negatívumot sem az, aki azonnal fel nem ismeri a vele együtt járó pozitívumot is: Isten nem úgy bánik a bűnös emberrel, mint bűnös emberrel, hanem úgy bánik vele, mintha soha bűnbe nem esett volna. Amint Jézus Krisztusra áthárult a mi bűneinknek a terhe, ugyanúgy mireánk áthárul az Ő tökéletes „igaz” voltának az érdeme. („Justitia imputata”) Ezért a „bűnbocsánat” egyben a „fiúság” kiváltságába való be-

fogadtatást, az „adoptio” ajándékát is jelenti. Pozitíve azt jelenti tehát a „megigazulás”, hogy általa elnyerjük a helyreállítását („restitutio”-ját) az Isten között és közöttünk eredetileg fennállott viszonynak, amelyre teremtettünk, s amelyet bűnünkkel megrontottunk.

Ezt a viszonyt pedig lényegesen az határozza meg, hogy Isten az embert („a maga képére és hasonlatosságára”) önelhatározó és felelős, egyszóval: személyes valóságként állította magával szembe. Az embert éppen az tette emberré, minden más teremtménytől megkülönböztetetten, hogy benne Isten akarata nem automatikus egyértelműséggel, vagyis nem úgy megy végbe, hogy másképp nem is történhetik, hanem úgy, hogy az embernek magának is akarnia kell Istennek Őreá vonatkozó akaratát. Feléje ezért Isten akarata „parancsoló akaratként” („voluntas praeciptions”) szólal meg, amelyet az embernek fel kell fognia és a maga engedelmes odaszentelésével kell teljesítenie. Ennek a viszonynak a kiújulása foglaltatik voltaképpen a „megigazulásban”: általa Isten visszafogadja az embert a maga szolgálatába. „Hinni” Isten megigazító kegyelmében, vagy egyszóval: „hinni Jézus Krisztusban” nemcsak annyit jelent, mint elfogadni az Isten kárhoztató ítélete alól való megmenekülés ajándékát, hanem annyit is, mint elfogadni azt a nagy kiváltságot, amelyet bűnünkkel örökre eljátszottunk ugyan, de amely ingyen ajándékol ismét a mienk lehet, hogy t. i. az életünk Isten szolgálata lehet. Ezzel kiújul bennünk az „Isten képére” való teremtettségünk sajátos méltósága, de vele együtt kiújul az Isten számára való elkötelezettségünk tudata is.

Főképpen az atya és gyermeke közötti „interpersonalis” viszonyban szemlélteti az Evangélium ezt az Isten kegyelme által helyreálló viszonyt. Ezzel azt is hangsúlyozza, hogy ez a viszony, - mint erre majd bővebben is vissza kell térnünk, - szeretet-viszony. De egyben azt is világosan kifejezi, hogy nem mellérendelő, hanem fölé- és alárendelő viszony. Istent csak az ismerheti a maga „mennyei Atyjának”, aki engedelmes gyermeke akar lenni. Ezért van szó ugyanerről a viszonyról az Evangéliumban gyakran úgy is, mint az „úr” és a „szolga” közötti viszonyról: Isten, mert Isten, parancsoló Gazdája az Ő uralma alatt élő embernek és az ember csak annyiban a maga teremtettségi rendeltetése szerint élő ember, amennyiben Istennek ezt az Úr-voltát elismeri a maga élete felett és nem is akar mást, mint az Ő uralma alatt élni. Ezért játszik olyan nagy szerepet a Szentírás nyelvében az Isten „basileiája”. Az Isten és az ember között helyreállított viszony új rendje „az Isten országlása”, amely alatt az ember életében „meglesz az Ő akarata.”

A dogmatika nyelvén úgy fejezhetjük ki az elmondottakat, hogy nincs „megigazulás” anélkül, hogy benne ne csíráznék és belőle ki ne sarjadna a „megszentelődés” is. Nem lehet „hit által” elnyerni amazt úgy, hogy vele együtt ne fogadnánk el ennek az elkötelező ajándékát is. Vagy a Jézus Krisztus „három tisztségének” a kifejezéseit használva: Őbenne hinni nem lehet úgy, hogy csupán „Főpapunknak” fogadjuk el, aki bűneinkért bemutatott engesztelő áldozata alapján szüntelen közbenjár érettünk, hanem csak úgy, hogy elfogadjuk Őt mindenestől, úgy is, mint Királyunkat, akinek egész életünket alárendeljük.

Így válik az Evangélium etikai hatalommá: amikor Isten benne az Ő „ígéreteivel” megvigasztal és megnyugtat bennünket, és tudunkra adja, hogy Jézus Krisztus által magát a mi kegyelmes Istenünkként adja nekünk, ugyanakkor az is kivilágosodik előttünk, hogy úgy adja magát nekünk, hogy viszont nekünk is oda kell adnunk magunkat Őnek. Istennek ez az igénye, amellyel egész valónkat a maga számára követeli, a teológiai etikának az az alapigazsága, amelyen minden tanítása felépül.

## 2. A Szent Lélekben való élet

Azt mondtuk: a „hit által való megigazulásban” helyreáll az az Istennel való eredeti viszonyunk, amelyből adódik a teológiai etika tárgyköre. Ezt a megállapítást azonban ki kell még egészítenünk valamivel, ami nélkül nem állna előttünk tisztán a helyzet. Istennel való eredeti viszonyunkat megrontotta maga a bűn. A „megigazulásban” helyreállított viszonyunkat többé nem ronthatja meg. Amabban a viszonyban az ember válaszut előtt állt. A régi teológusok kifejezésével élve, helyzetét a „posse peccare et non peccare” jellemezte. A „cselekedetek szövetségének” („foedus operum”) gondolatában is ugyanezt fejezték ki a régi dogmatikusok: Isten tudtul adta az embernek a maga akaratát, azután a szerint alakul az Isten és az ember közötti viszony, hogy az ember megcselekszi-e azt, vagy nem. Ebből a helyzetből, mert visszaélt a benne adott szabadságával, alábukott az ember ennek a szabadságnak az elvesztésébe, a „non posse non peccare” állapotába. Engedetlensége által kiesvén az Istennel való közösségből, nem is képes többé az Ő akaratára szerint élni. Amikor mármost Isten az Ő „megigazító” kegyelme által újra megnyitja az ember előtt azt a lehetőséget, hogy Ővele való közösségben és az Ő szolgálatában éljen, akkor ez sokkal többet jelent, mint azt, hogy újra előlről kezdődik minden. Ebben az új kezdetben már nem rejlik benne a viszony megromlásának kockázata, hanem ahelyett adva van a viszonnak örökre szóló biztosítéka is. Isten nemcsak a „posse non peccare” lehetőségével ajándékozta meg az embert, hanem egyenesen a „non posse peccare” ajándékát valósítja meg benne, nem azonnal a maga teljes valóságában, hanem csak kezdetiben, de azért nem kevésbé biztosan. Vagyis nemcsak Parancsolójaként áll szemben az emberrel, hanem úgy áll egyúttal az ember mellé, hogy az ember életében az Ő ereje által végbe is menjen az, amit neki parancsol. Ennek teljes eredménye csak az evilági élet határán túlról felragyogó reménység marad, de ez a reménység nem bizonytalan reménység. Már a jelenvaló életben „zálogát” adja Isten annak, hogy ezt a „megdicsőülést” szánta nekünk, és ezért „meg lehetünk győződve arról, hogy aki elkezdte bennünk a jó dolgot, elvégzi a Krisztus Jézusnak napjáiig” (Fil. 1, 6.). Érdemében ezzel már eldőlt az ügy és ezért Pál apostol már múlt időben mondhatja róla: „Akiket megigazított, azokat meg is dicsőítette.” (Róm. 8,30.). Így hát, aki „hit által” részesült Isten „megigazító” kegyelmében, az olyan viszonyba jutott Vele, amelyet a bűn még állandóan zavarhat ugyan, de föl nem bonthat többé. „Semmi nem szakaszthat el minket az Istennel ama szerelmétől, amely vagyon a mi Urunk Jézus Krisztusban”. (Róm. 8, 38).

Az Istennel való új viszonyunknak, amelyet a „megigazulásban” nyerünk el, ez a többlete: örökre biztosított volta, megfoghatatlan titok elé állítja az értelmünket. Hiszen azon alapszik, amit a dogmatikában „concursum hyperphysicum” néven szoktunk megkülönböztetni a „concursum morale”-tól, vagyis azon, hogy Isten nemcsak úgy uralkodik az ember élete felett, hogy parancsai alatt tartja, mint azoknak megtartásáért felelős lényt, hanem úgy is, hogy az ember felől végezett akaratát maga viszi végbe a maga szuverén munkájával, ahogy ezt a Szentírás a „fazekas” képében szemlélteti, aki jótetszése szerint alakítja a kezében lévő agyagot; (Róm. 9, 20-21.). Az ebből adódó tényállással közelebbről foglalkozni a dogmatika feladata, közelebbről „a Szent Lélek munkájáról” szóló fejezetében. Minket most ennek az Igéből kivilágoló tényállásnak csak az etikai jelentősége érdekel.

Ez pedig abban foglalható össze, hogy a „hit által megigazult ember” egyúttal az „újjaszületett ember” („homo renatus”) is. Nemcsak új szentesítést nyer Istennel Jézus Krisztus által, hanem a Szent Lélek által titokzatos egységre is jutott Ővele. Hit által elnyerte azt a „beoltást Jézus Krisztusba” („insitio in Christum”), amelynél fogva most már nem a maga pusztán ember voltában áll szemben felelősen Isten parancsával, hanem - Pál apostol jellegzetes kifejezésével -: úgy, mint „Krisztusban élő ember” („in Christo”). Az „unio mystica cum Christo” alapján „új teremtetés”(II. Kor. 5, 17.) Cselekedetei továbbra is az Ő cselekedetei, de egyben „Krisztus él őbenne” (Gal. 2, 20, amint a „szőlővesszők” is a maguk gyümölcsét termik meg,

de az egyben annak a „szőlőtőnek” a termése is, amely bennük és általuk fejti ki a maga erejét (Ján. 15, 1-2.) Ugyanezt a helyzetet mutatja fel Pál apostol gyakran úgy, hogy a Szent Léleknek az emberben lakozást vett valóságára utal. „Ti nem vagytok testben - mondja, - hanem lélekben, ha ugyan Istennek Lelke lakik bennetek”. Hogy itt „lélekben lenni” ugyanazt jelenti, mint amit máskor így szokott az apostol kifejezni: „Krisztusban lenni”, az kitűnik abból, hogy mindjárt így folytatja: „akiben nincs a Krisztus Lelke, az nem az övé” (Róm. 8, 9.) A Szent Lélek a Krisztus Lelke, és az Ő bennünk lakozása által vagyunk annyira egyek Krisztussal, amint arról a János evangéliumában feljegyzett „búcsúbeszédeiben” Ő maga mondja: „Ti én bennem, és én tibennetek.” (Ján. 14, 20.) Ezért beszélhet Pál apostol a „megigazult” ember életének a megnyilvánulásairól úgy is, mint amelyek a Lélek gyümölcsei. (Gal. 5, 22.)

Amikor tehát a „megigazult” ember az ő engedelmes szolgálatával válaszol Istennek, aki ennek a lehetőségét újra megnyitotta előtte, akkor cselekvése Isten felé irányul ugyan, de úgy, hogy már Isten felől is indult el. Istennek él, aki ezt igényli tőle, Istenből is él, aki Szent Lelke által maga munkálja benne ennek az igénynek a megvalósulását. Amit cselekszik, az az ő cselekedete Isten szolgálatában, de ugyanakkor maga Isten „munkálja benne mind az akarást, mind a munkálást.” (Fil. 2, 12.)

Úgy tűnhet fel, mint ha ez megint olyan gondolat volna, amely kvietivumul nagyon jól szolgálhat ugyan, de etikai tekintetben inkább a felelősség elaltatására alkalmas, mint annak élesztésére. Csakugyan maga az Ige is úgy beszél róla, hogy egyben figyelmeztet arra: milyen félreértés támadhat belőle, és milyen visszaélést lehet vele üzni. A benne rejlő nagy „bizonyosságból” („certitudo”) könnyen válhat hamis „biztonságérzet” („securitas”). A „megigazult” ember sohasem felejtetheti el, hogy mindazt, amit hite által elnyert és örökre biztosított „új életében” bír, csakis hite adja neki és ő azt Jézus Krisztusban elfogadja. Tehát nem a maga életét szemlélve, annak tényeiből szűrheti le, hanem a tekintetét önmagáról elfordítja és Jézus Krisztusra szegezve, Őbelőle kell megbizonyosodnia mindannak valóságáról, amiről a fentiekben szó volt. „Hitben járunk, nem látásban.” (II. Kor. 5, 7.), amint Pál apostol mondja. A „látás”, vagyis a tapasztalati észlelés szempontjából ebben a földi világban mindvégig „elrejtett” valóság marad az „új élet” és majd csak Isten munkájának a végső kiteljesedése hozza meg a nyilvánvalóvá lételét. „A ti életetek el van rejtve együtt a Krisztussal az Istenben. Mikor a Krisztus, a mi életünk, megjelen, akkor majd ti is, övele együtt, megjelentek dicsőségben.” (Kol. 3, 3-4.). Ez nem jelenti azt, hogy már a jelenbeli életben is ne mutakozzanak az „új életnek” olyan észlelhető megnyilvánulásai, amelyek valóságosan rávallanak a meg-létére. Ezért nevezhető a Szent Lélek, aki azt bennünk munkálja, „zálognak” és „pecsétnek”; a számunkra a jövőben biztosított „megdicsőülés” már most tapasztalatilag elnyerhető ízelítő-jének. De az „új életnek” ezek az élményszerűen „látható” megnyilvánulásai nem változtatnak azon, hogy „hitben járunk”. Hiszen a döntő kérdés az, hogy az ilyen ízelítők után csakugyan el fog-e következni a végső teljesség? Erre a kérdésre pedig nem a saját életünkben észlelhető biztató jelenségek alapján kaphat biztos feleletet az „újjászületett ember”, mert azokkal ellentétben - a maga mindig visszatérő bűneiben - legalább ugyanannyi, ha nem több kétséget keltő jelenséget is kénytelen átélni. Csak Istennek a Jézus Krisztusban felhangzó „ígéreteire” támaszkodva lehet bizonyos afelől, hogy ami benne elkezdődött, az többé félbe már nem maradhat és semmivé nem válhat, hanem dicsőségesen el is fogja érni célját.

Amikor a Heidelbergi Káté felveti azt a kérdést: „miért kell hát jót cselekedni, ha úgyszólván Isten ingyenvaló kegyelmén fordul meg minden” - (86. kérdés) -, akkor egyebek mellett, - amikre majd vissza kell térnünk -, ezt is mondja: „Ezenkívül azért is kell a jót cselekednünk, hogy a mi hitünk felől annak gyümölcseiből mi magunk is bizonyosak legyünk...” A fentebb elmondottakból kivágható, hogy az így felállított „silogismus practicus”-nak csakugyan megvan a jelentősége, de csak alá-rendelt jelentősége. Mihelyt döntő jelentőséget tulajdonítunk neki, veszélyessé

válík, mert a „látásban való járás” útjára terel bennünket. Hitünknek cselekedeteinkben észlelhető „gyümölcsözése” csak olyan ráadásszerű megerősítésül szolgálhat bizonyosságunknak, amelyért hálásak lehetünk, ha megkapjuk, de amelytől alapjában véve függetlennek kell lennie bizonyosságunknak. Csak akkor lesz valóban az a hitbeli bizonyosság, amelynek lennie kell.

De bármilyen komolyan megszívleljük is mindazt az intést, amely a rosszul értelmezett biztonságérzettől óv minket, nem homályosulhat el előttünk annak a biztonságnak a helyes értelme, amelyet Jézus Krisztusban mutat fel az Ige a Benne hívők számára. Igaz értelme szerint ez a biztonság nem csökkenti, hanem fokozza az erkölcsi felelősség érzetét, mint annak állandó ösztökélője és bőséges erőforrása.

Ezért állíthatja Pál egymással a legszorosabb összefüggésbe azt a komoly intését: „Félelemmel és rettegéssel vigyék véghez a ti üdvösségeteket”, És - ennek indoklásául - azt a megállapítást: „mert Isten az, aki munkálja bennetek mind az akarást, mind a munkálást...” (Fil. 2, 12-13.) Az a „félelem és rettegés”, amelyről itt szó van, egészen más valami, mint a kétségektől és hitetlenkedésből fakadó szorongás, amely valóban csak bénítólag hathat az erkölcsi igyekezetre. Ezt az utóbbit jelenti meg előttünk Jézus a Tálentumok Pécázatában szereplő harmadik szolgában, aki attól való féltében, hogy úgylát hiábavaló lenne minden igyekezete, urának a megelégedését semmiképpen nem nyerhetné el, nem is tudott egyebet tenni, mint elásni a rábízott tálentumot (Mt. 25, 24-25.) A veszélyes úton járó embernek a bizonytalankodásához hasonlít ez, aki abban az állandó félelmében, hogy le fog zuhanni, nem mer egy lépést sem tenni, vagy ha mégis megpróbálja, csakugyan le fog zuhanni egészen biztosan. Egészen más annak az embernek a helyzete, aki tartókötéllal megerősítve jár a mélységek felett és tudja, hogy ha megcsúszik is, végveszély nem fenyegetheti. Biztonságának éppen ez a tudata adja meg a bátorságát a meredeken való kapaszkodáshoz. Ez az értelme annak a mindenesetre szélsőségesen megfogalmazott lutheri mondásnak: „pecca fortiter!” És amikor János első levelében is - szintén szélsőséges megfogalmazásban - szó van az „új élet” biztosított voltáról ezekben a szavakban: „Senki sem cselekedhet bűnt, aki az Istentől született, mert benne marad annak magva, és nem cselekedheti a bűnt, mivelhogy Istentől született”. (I. Ján. 3, 9.), akkor - az összefüggésből világosan kitetszőleg - szintén éppen azért van róla szó, hogy az olvasók serkentést merítsenek belőle a bűn ellen való annál elszántabb küzdelemre. Maga az a tény, hogy az „Istentől született ember” olyan életet hordoz magában, amely lényegénél fogva idegen a bűntől, sőt azzal egyenesen ellentétes irányban van biztosítva kibontakozása, csak annál inkább elkötelezi őt „az igazság cselekvésére” és a bűn elleni küzdelemre. (I. Ján. 3, 4-7.).

Érthetetlen logikai ellentmondásnak látszhat a kívülálló előtt: miként válhat erkölcsi hajtóerővé bennünk az, hogy Isten látszólag minden felelősséget magára vesz a mi életünkben. De a hitben élő ember állandóan elnyeri ennek az ellentmondásnak a feloldását, és pedig annak révén, hogy mindazzal, amit Isten az Ő Szent Lelke által maga munkál bennünk, mintegy a mi hátunk mögött, az a célja, hogy egyre világosabban állhasson Ő előttünk és mi Őelőtte. A „concursum hyperphysicum” nemhogy nem szünteti meg a „concursum moralis” érvényesülését, hanem éppen arra való, hogy az mennél teljesebben érvényesüljön. Amint maga a hit is a Szent Lélek munkájából születik meg, úgy ugyancsak a Szent Lélek munkája által növekszik a hívő ember életében a figyelem és fogékonyság Isten parancsai iránt és a készség azoknak engedelmes szolgálatára.

### 3. A szeretetben való élet.

Azt a megállapítást, hogy Isten Igéje a hitben való életet követeli meg tőlünk, amely egyben a lélekben való élet ajándéka is, úgy kell még világosabbá tennünk, hogy felmutatjuk az Igéből a szeretetben való élet követelményét is. Nem új követelmény ez az előbbihez képest, hanem ugyanaz, csak teljesebb megvilágításban. Az a hit ugyanis, amelyet az Ige tőlünk válaszképpen megkíván, magában foglalja a szeretet magatartását is. A szeretet csak abban az értelemben többlet a hithez viszonyítva, mint a gyümölcs a megtermékenyített virághoz viszonyítva. Nem hozzá adódik, hanem belőle fejlődik ki, mert implicite már benne rejlik.

Ez természetesen feltételezi azt, hogy „hit” alatt nem pusztán értelmi igenlését értjük annak, amit az Ige mond. Ez az értelmi igenlés („assensus”) is fontos szerepet játszik természetesen a hit megszületésében és felerősödésében. De ennek teljes elismerése mellett a reformáció mégis arra helyezte a hangsúlyt, hogy igazán hitté a hitet az a „szívbeli bizodalom” teszi („fiducia”) amellyel az ember az Igét elfogadja, ill. neki magát átadja. (Heid. Káté 21. k.: „...hogyan nemcsak másoknak, hanem nekem is bűnbocsánatot, örök igazságot és üdvösséget ajándékoz Isten ingyen kegyelemből, egyedül Krisztus érdeméért”). Eszerint a hit az ember egész valójának a beleállása az Istennel való új viszonyba, amelyet Ő a bűnös emberrel Jézus Krisztus által fent akar tartani.

Ezen a ponton elváltak egymástól a reformációnak és a római egyháznak a tanításai. Az utóbbi hit alatt azt az értelmi aktust érti, amellyel az ember „elhiszi” mindazt, amit Isten az Ő kijelentésében neki tudtul ad, ill., amit ilyen isteni kijelentésként elébe ad annak illetékes értelmezője, az egyházi tanítóhivatal a maga tanításával. Egyébként e szerint a tanítás szerint sem elegendő az így értett hit, mert ez még csak „fides informis”, amely csak a szeretet hozzájárulásával válik „fides formata”-vá. Azonban ahhoz elegendő az ilyen hit is, hogy hitnek nevezessék.

Úgy tűnhetné fel, mintha tisztán terminológiai eltérésről volna szó. Utóvégre maga a Szentírás is használja a „hit” elnevezést, bár csak kivételesen, az ilyen pusztán értelmi igaznak tartás jelzésére, - közelebbről a Jakab levelének abban az ismert szakaszában, amely Pál apostolnak a hitről szóló tanításából levonható téves következtetések ellen hadakozik. De itt is úgy szerepel az ilyen pusztán értelmi jellegű „hit”, amelyből cselekedetek nem fakadnak, mint „holt hit”. (Jak. 2, 26.). Nyilvánvaló tehát, hogy a Jakab levele ezt a szóhasználatot inkább mintegy csak idézi azoknak az ajkáról, akikkel vitába száll, semhogy komolyan magáévá tenné azt. Egyébként a Szentírás, amikor hitről beszél, természetesen mindig „élő hitet” ért alatta, amely nem pusztán értelmi aktus, és ezért a hitről szóló egész tanítását rosszul értelmezzük, ha ettől a magunk terminológiájában függetlenítjük magunkat.

Ismeretes az a közkeletű szólam, amely szerint „a keresztyénség a szeretet vallása.” Sokszor az a leplezett gondolat szólal ugyan meg ebben, hogy a keresztyénség alapján véve nem is vallás, vagy ami vallási jellegű benne, az nem is lényeges, hanem igazi lényege a szeretetnek, közelebbről a felebaráti szeretetnek az erkölcsisége, és ez az, ami benne méltánylandó és követendő. Ezt a gondolatot súlyos tévedésnek kell bélyegeznünk, de az igaz benne, hogy az Ige szerinti etikában - elméletileg csakúgy, mint gyakorlatilag, - a szeretet, éppen a felebaráti szeretet értelmében is, csakugyan központi szerepet tölt be. A tévedés csak abban van, hogy a felebaráti szeretet így önmagában más valami, mint az, amiről az Ige beszél. Az Ige szerint a felebaráti szeretet először is másodlagos valami. Első helyen az Isten iránti szeretet az, amit az Ige követel és a felebarát iránti szeretetre annak függvényeként kerül sor. Sőt, mindkettő együttvéve is úgy jelenik meg az Igében, mint függvénye annak a szeretetnek, amellyel Isten szereti az embert. „Nem abban van a szeretet, hogy mi szerettük Istent, hanem hogy Ő szeretett minket.” (I. Ján. 4, 10.). Erre kell válaszolnia a mi szeretetünknek: „Mi szeressük Őt, mert Ő előbb szeretett minket. (I. Ján. 4, 19.). És ebből fakad azután továbbmenőleg a mi

egymás iránti szeretetünknek a követelménye: „Ha így szeretett minket az Isten, nekünk is szeretnünk kell egymást.” (I. Ján. 3, 11.). A felebaráti szeretet tehát úgy szerepel itt, mint egyik lényeges fázisa a szeretet Istenből kiinduló áramlásának, nem pedig úgy, mint magában álló erkölcsi követelmény.

Hogyan függ össze mindez a hittel, mint az Ige követelte élet alapelveivel? - Úgy, hogy a hit által az ember éppen a szeretetnek ebbe az áramlásába lép bele. Mindaz, amit az Ige Istennek a Jézus Krisztusban adott kijelentéséről mond, ebben foglalható össze: „Úgy szerette Isten a világot, hogy az Ő egyszülött Fiát adta...” (Ján. 3, 16.). Maga az Ő megjelenése, de egész élete és munkássága is, főképpen pedig kereszthalálában való maga odaáldozása Istennek, azt az ismeretet világosítja ki számunkra, amely szerint: „Az Isten szeretet.” (I. Ján. 4, 16.).

És ez az Isten-ismeret nem is csak a Jézus Krisztusban a mi javunkra elvégzett megváltás munkájára vonatkozik. Abban csak olyan nyilvánvalóvá lett számunkra, hogy végképpen megbizonyosodhattunk róla. De ennek a megbizonyosodásunknak alapján vonatkozik Istennek önmagában való életére is. A Szentháromság megfoghatatlan titkából, amennyire abba beletekinthetünk, éppen ez világosodik ki előttünk, mint végső igazság. Azt jelenti ugyanis a Szentháromság ebben a vonatkozásban, hogy Istennek reánk és egyáltalán az Ő teremtményeire nincs is szüksége ahhoz, hogy a maga szeretet-mivoltát kifejtse. Annyira lényege neki az Ő szeretet mivolta, hogy nem is volna az az Isten, aki, ha öröktől fogva mindörökké nem a szeretet életét élné a sajátmaga titokzatos életében is, minden teremtményétől eltekintve is. „Szeretél engem a világ alapjainak felvettése előtt”, - mondhatta az Atyáról a Fiú, amikor emberi mivoltunkat is magára véve közöttünk járt; (Ján. 17, 24.). És viszont, a Fiúból is ugyanígy árad vissza örökkévaló módon a szeretet az Atyára úgy, hogy elmondhatta: „Te énbennem és én Tebenned.” (Ján. 17, 21.). A Szent Lélek jelentősége pedig az, hogy általa öleli egybe Isten a maga megfoghatatlan életét a szeretetnek ebbe az egységbe.

Sokat jelentő körülmény az, hogy az Újtestamentum, amikor Istennek erről a szeretetről, de általában is a szeretetről beszél, jellegzetesen az „agapé” szót használja és sohasem a görög irodalomban egyébként leggyakoribb „eros” szót. Ez arra figyelmeztet bennünket, hogy „szeretet” alatt többfélét lehet érteni, és nem mindegy, hogy Istennel kapcsolatban mit értünk alatta. Az „eros” fogalmát Platon azzal a mythologikus képpel világította meg, hogy az istenek világában Erosnak Penie, vagyis a Szegénység a szülőanyja. Van a szeretetnek csakugyan olyan fajtája, amely hiányérzetből születik és tárgyában kielégülést keres, általa meggazdagszik, feléje azért vágyakozik, amit benne kapnia lehet.

De van ezzel ellentétes irányú szeretet is, amely nem kapni, hanem adni akar, nem a tárgyában rejlő érték kelti fel, hanem a sajátmagában rejlő gazdagság árad meg benne. (És van persze olyan szeretet is, amelyben ez a két irány váltogatja és kiegészíti egymást.) Az „agapé” - legalábbis Istenben, - jellegzetesen ilyen ajándékozó szeretet. Ahogy Jézus Krisztus szavaiból és egész lényegéből megvilágosodik az Atyának a Fiúhoz való viszonya, abból mindig az tűnik ki, hogy az Atya „adja” a maga hatalmát, dicsőségét és mindent, ami az Övé, egyszóval önmagát mindenestől Öneki, a Fiúnak, és viszont, a Fiú ugyanígy adja magát teljesen az Atyának szeretetben.

De Istennek, anélkül, hogy bármilyen szükség készítette volna erre, úgy tetszett, hogy a teremtésben önmagán kívül is állítson tárgyat a maga szeretete számára. Ezért van mindennek felett az ember, aki képes öntudatosan fel is fogni és viszonzni azt a szeretetet, amely létrehívta. Az ember eredeti rendeltetése tehát az, hogy Isten szeretetének a tárgya legyen, és pedig tudatosan: hagyja tehát magát Istentől szeretni, éljen Isten szeretetétől függő életet. Mert Isten szeretete természetesen nem úgy szól az embernek, mint vele egyenrangú félnek, hanem mint teremtménynek, tehát csak úgy élvezheti az ember, ha ebben a függő, teremtményi viszonyban akarja élvezni. Ezzel az ő rendeltetésével fordult szembe az ember. Ez a bűn lényege,

amint azt Jézus a Tékozló fiú példázatában világosan szemlélteti, aki az atyai házban való élet helyett az atya szeretetétől független életet választotta. Az ember felett is úrrá lett az a hazugság, hogy jobb neki, ha boldogságát a maga választotta úton igyekszik biztosítani, mintha ajándékképpen fogadja el Isten szeretetének a kezéből. Isten azonban nem szűnik meg az embert a bűnnek ebben a lázadásában és a belőle fakadó nyomorúságban is szeretni. Szeretete ebben a helyzetben irgalmassággá vált és ez az irgalmasság nyilvánult meg Jézus Krisztusban, aki által utánanyúl a tőle elidegenedett embernek, hogy szálnalmas függetlenségéből visszavezesse és visszahelyezze eredeti rendeltetésébe. Jézus Krisztusban hinni ezért annyit jelent, mint a bűn botorságát megbánva és elítélve, újra csak Isten szeretetében élni. A hit az Isten szeretete elől elzárkózott és attól elfordult embernek újra odafordulása és kitárulása az Isten szeretete felé, - az ember „napraforgó” magatartása „a világosságok Atyja” felé, akitől „minden jó adomány és tökéletes ajándék alászáll” (Jakab 1, 17.), aki magának az életnek - a jelenvalónak csakúgy, mint az örök életnek, - bőségesen áradó forrása.

Ebben rejlik éppen a hitnek alapvető etikai jelentősége: Istennek Jézus Krisztusban reánk sugárzó szeretete megköveteli tőlünk azt a feléje forduló és előtte kitárulkozó magatartást, amelyet hitnek nevezünk, és így ezzel a magatartással máris engedelmisséget tanúsítunk Isten akarata iránt. Nem más ez a magatartás, mint amiről már eddig is úgy volt szó nem egyszer, mint az Isten számára való életről. Most megállapíthatjuk, hogy ugyanez úgy is nevezhető: Isten szeretése.

Isten szeretetét, amelyet Jézus Krisztusban kinyilvánít, hittel elfogadni annyi, mint viszontszeretni Őt, és pedig azzal a mindennek felett való szeretettel, amely szeretetének minden más tárgyát is alárendeli Öneki. Ez a lényeges tartalma az első parancsolatnak: „Ne legyenek neked idegen isteneid énelöttem.” Senkitől és semmitől nem várunk már semmi jót, ha ez a szeretet él bennünk Isten iránt, csak Őtőle, mert megértettük, hogy mindent, ami igazán jó minekünk megad, és semmitől, ami igazán jó nekünk, nem foszt meg minket. A hitben rejlő ez a lényeges mozzanat, amelyet „fiduciának” nevezünk, ebben a bizodalomban bontakozik ki, amely semmilyen érdekét nem félti már Istentől, hanem éppen Őbenne látja biztosítva minden érdekét. „A szeretetben nincsen félelem.” (I. Ján. 4, 18.)

De ugyanígy következik a hitből ennek az Isten iránti szeretetnek a folyományaként az emberek iránti szeretet is. Mert az Isten szeretetében élő ember egy pillanatra sem képzelheti azt, hogy Istennek Jézus Krisztusban kijelentett szeretete éppen csak őreá szorítkozik és nem irányul ugyanúgy minden más emberre is. Ezért lehetetlen Istennek szeretete előtt úgy kitárnia a maga életét, hogy az önála elakadjon, mint valami holt ágban, amelybe a folyamnak van ugyan befolyása, de kifolyása nincs belőle. Az Isten iránti szeretet szükségképpen válik egyben a felebarátok iránti szeretetté is. Isten atyai szeretetének az egyetemessége olyan családi egységbe ölel együvé mindnyájunkat, amelyben senki sem lehet az Ő szeretett és szerető gyermeke úgy, hogy testvéreiként ne szeresse mindazokat, akik ugyanannak az atyai szeretetnek a tárgyai, mint ő maga. „Az a parancsolatunk is van Őtőle, hogy aki szereti az Istent, szeresse a maga atyjafiait is.” (I. Ján. 4, 21.).

A bűn állapotában is egyszerre romlott meg az embernek Istenhez való viszonya és az embertársaihoz való viszonya. A Biblia legelső lapjain elbeszélte őstörténet azzal szemlélteti ezt, hogy a bűneset történetét hamarosan nyomon követi a Kain és Ábel tragikus végű története. (I. Móz. 4, 1-16.) Ugyanazzal a végzetesen elhibázott mozdulattal, amellyel az ember Isten elől bezárkózik a maga életébe, bezárkózik abba egyúttal az ő embertársai elől is. „A magára visszahajlott szív”, amint Luther nevezi találóan („cor incurvatum in seipsum”), vagy egyáltalán nem veszi tudomásul a többi embert, vagy ha mégis kénytelen számolni velük, csak a maga szempontjából számol velük, mint a maga céljainak eszközeivel vagy akadályaiival, nem pedig önmagukért, mint akik épp olyan számottevő személyes valóságok, mint maga. Addig

jelentősek csak számára, amíg voltaképpen ő rendelkezhet velük, de ő nem akar nekik is rendelkezésükre állni, legfeljebb csak annyira, amennyire kénytelen vele.

Az Istenhez való viszony helyreálltával ez az emberekhez való bűnös viszonyulás is gyökeresen megváltozik. A „másik ember” elnyeri előttünk azt az új jelentőséget, hogy ő is „a mi atyánkfia, akiért Krisztus meghalt”. (I. Kor. 8, 11.) s akit ezért szeretetben szolgálnunk kell, ha magunkra vonatkozólag azt valljuk, hogy Krisztus „szeretett engem és adta magát érttem.” (Gal. 2, 20.)

Ha az Isten iránti szeretet nem foglalná magában a felebaráti szeretetet is, akkor kétségessé válhatnék előttünk: vajon illik-e rá az Újtestamentumban használatos „agapé” kifejezés. Hogyan lehet az embernek Isten iránti szeretete ajándékozó szeretet? Hiszen Istentől csak kapnivalója van az embernek, maga nem teheti az Ő életét gazdagabbá! Ebben a viszonylatban úgy látszanék, jellegzetesen csak az „eros”-féle szeretetről lehet szó, amelyben az ember magát legfeljebb csak üres edényként adhatja át Istennek, hogy azt Ő töltsse meg áldásával. Részben még a felebaráti szeretetre is kiterjedhetnének az ilyen kétségeink, hiszen az embertársaihoz való viszonyában is legalább annyi kapni-, mint adni-valója lehet az embernek. Ezért ebben a viszonylatban is kétségtelenül megvan az „eros”-szerű szeretetnek a jogosultsága: szeretnünk kell a felebarátunkat azért is, ami őt számunkra értékessé teszi. Sok olyan hiányosságunk nyer kielégítést ennek a szeretetnek a révén, amely különben kielégítetlen maradna. Azonban annak a szeretetnek, amelyet az Igében Isten kíván mitőlünk a felebarátunkkal szemben, az a próbája: tudjuk-e őt szeretni akkor is, amikor nem „szeretetre méltó”, vagyis amikor terhünkre és bántásunkra van az ő élete, egyszerűen azért, mert Isten is szereti Őt, mint minket-magunkat, annak ellenére, hogy nincs bennünk semmi „szeretetre méltóság”. Az igazi felebaráti szeretet az, amelyben készek vagyunk magunkat odaadni a másik ember szolgálatára „semmit érte nem várván”. (Luk. 6, 35.)

De ennek révén az Isten iránti szeretetünk is „agapé”-jellegűt ölthet. Nemcsak üres edényekként tárhatjuk ki magunkat előtte, amelyeket Ő megtölthet, hanem csatornákként is, amelyekben át tovább áradhat az Ő ajándékozó szeretete. Ebben az értelemben valósággal adhatunk is valamit Őnek: eszközökké válunk az Ő számára, amelyeket felhasználhat az Ő szeretetének megbizonyításában a mi embertársaink életében. Tetszett neki úgy berendezni az Ő szereteturalmát az emberi életben, hogy az csak általunk, mint eszközök által valósulhat meg. Ezért, aki megismerte az Ő szeretetét, úgy viszonyozhatja azt a maga viszont-szeretetével, hogy felebarátai iránti szeretetében igyekszik nyilvánvalóvá tenni az Isten szeretetének a valóságát. Isten szeretete valóság ugyan mindenképpen, de emberek előtt csak úgy világosodhat ki a valósága, hogy emberi szíveken át sugárzik felénk.

Mindaz tehát, amit Isten tőlünk az Ő Igéjében megkíván, összefoglalható a szeretet parancsában. „A törvénynek betöltése a szeretet”, - mondja Pál apostol (Róm. 13, 10.) És maga Jézus, amikor megkérdezték: az Ótestamentumban foglalt sok-sok isteni parancsolat közül melyiket tartja az „elsőnek”, feleletül az Isten „teljes szívből, teljes lélekből, teljes elméből és teljes erőből” való szeretésének parancsolatát idézte, majd ehhez, mint „hozzá hasonlatos másikat”, mindjárt hozzáfűzte a felebarátunknak, „mint önmagunknak” a szeretéséről szóló parancsolatot és pedig azzal a megjegyzéssel, hogy „e két parancsolattól függ az egész törvény és a próféták”, vagyis az egész Ótestamentum (Mt. 22, 35-40.). A szeretetnek a kettős parancsolata tehát nemcsak fölébe emelkedik minden más parancsolatnak, hanem úgy emelkedik fölébe, mint valamennyi lényegének a summázása. Ezért mondhatta Augustinus: „Ama et fac quod vis”! - Aki szeretetben él mind Istennel, mind embertársaival való viszonyában, az akármit cselekszik is, Isten akarata szerint cselekszik; aki ellenben nem szeretetben él, az akármit cselekszik is, Isten akaratával ellenkezőleg cselekszik.

Az elmondottakból kitűnik, hogy a szeretetnek Jézus által idézett két parancsolata nem két különálló dolgot követel tőlünk, hanem voltaképpen egy-ugyanazt, csak két oldaláról világítva meg.

Az Isten iránti szeretet nyilvánul meg a felebarát irántiban és a felebarát iránti szeretet az Isten irántiból táplálkozik. Az egyik nincs a másik nélkül.

A bűn romlása talán semmiben sem mutatkozik jobban az emberi életben, mint abban, hogy még a szeretetet is meg tudja rontani éppen ennek az egységnek a megbontásával: az ember a kettős-egy parancsolatnak az egyik ágát igyekszik megtartani, de a másiknak a rovására.

Így egyfelől megszületnek - a miszticizmus bizonyos eseteiben - az Isten iránt való bensőséges és forró szeretetnek olyan példái, amelyekben az ember kitér, sőt elmenekül a felebaráti szeretet parancsa elől. Embertársaitól visszahúzódva, valamilyen külső vagy belső remeteéletbe zárkozva függeszti rá ilyenkor az ember a maga lelkét Istenre, hogy Vele beteljesedjék. Embertársai csak zavarhatnák ebben. Ezért csak annyi köze van hozzájuk, amennyit az élet valósága elháríthatatlanul reá kényszerít. Azonban az ilyen „amor Dei” bármilyen őszinte és intenzív, valójában nem arra az Istenre irányul, aki Jézus Krisztusban jelentette ki magát, hanem csak valamilyen ál-istenre, amilyent az ember maga gondol ki, vagy képzel el magának. Az Igéből megismerhető valóságos és élő Isten nem a pusztai vagy klastromi elkülönülésben található meg, hanem az emberi együttélés közönséges világában. Annak a (csakugyan nem Őhöz illő) tömkelegébe lépett Ő bele Jézus Krisztusban, hogy a maga szeretetét megmutassa iránta, és aki szeretni akarja Őt, annak ott kell Őt szeretnie, a maga felebaráti szeretetével szolgálva az Ő szeretetét. Minden másfajta úgyvélt Isten-szeretetben valójában a „profanum vulgus”-ra gőgösen lenéző ember önszeretete éli ki magát, ha még oly alázatosság köntösébe öltözik is.

Másfelől ismerjük a felebarát iránti, sokszor nagyon mély és nagy áldozatokra is képes szeretetnek olyan példáit, amelyek nem gyökereznek az Isten iránti szeretetben. Ezekben is rendszerint könnyű dolog leleplezni az elálcázott önszeretetet. Vagy az jellemzi ugyanis az ilyenfajta felebaráti szeretetet, hogy határokat von ember és ember között, ha kifejezetten nem veti is fel az Evangéliumbeli „törvénytudónak” a kérdését: „Kicsoda az én felebarátom?” (Luk. 10, 29), - amelyben hallgatólag már benne is volt az a sajátmaga adta felelet, hogy természetesen nem minden ember az, - a valóságban mindenesetre, és sokszor nem is titkoltan; - különbséget tesz egy bizonyos körön belül vele-magával együvé tartozók és azok között, akik ezen a körön kívül állanak. Az utóbbiak azután vagy egyáltalán nem is érdeklik, vagy pedig egyenesen annál nagyobb gyűlölettel tekint rájuk, mennél jobban szereti a maga köréhez tartozókat. Nyilvánvaló, a saját megnagyobbított énjét szereti bennük. Vagy pedig, ha különbségtétel nélkül mindenre kiárad az ilyen szeretet, akkor meg olyan általánosságokban vész el, hogy konkrét valóságként senki iránt, sokszor még a legközelebb állók iránt sem mutatkozik meg. Sőt, menél inkább átlép a pusztai szólások és érzelmek világából a cselekedetek területére, talán az önfeláldozásig elmenő odaadással szolgálva embertársai érdekében valamilyen általános ügyet, annál inkább hajlandó érzéketlenül átgázolni olyan embertársainak az életén, akik igyekezetének az útjában állnak. Az ilyen világboldogító emberbarát is, akinél a szeretet így átsapathat a maga szöges ellentétébe, nyilván magamagát szereti igazában és nem felebarátait.

„Természettől fogva hajlandók vagyunk Istent és felebarátunkat gyűlölni”, mondja kíméletlen őszinteséggel a Heid. Káté (5. k.). „Az önmagára visszahajlott szívnek” természete ez és ezen az sem változtat, ha akár az Isten, akár a felebarát iránti szeretetnek a magaválasztotta külön-külön útjait próbálja járni.

Ha Istennek az Ő Igéjében hozzánk szóló parancsolatait a legteljesebben és legtisztábban ott találhatjuk meg, ahol mindenestől fogva megtestesült az Ige, vagyis Jézus Krisztusban, akkor

ezt annak köszönhetjük, hogy Ő a szeretet e kettős-egy parancsolatának az élő valósága volt földi életében. Egész lénye Istennek abból a szeretetéből érthető meg, amellyel mindhalálig menő engedelmességgel odaszentelte magát a rábízott szolgálatra. És ezzel az Ő Isten iránti szeretetével egy és ugyanaz volt az a szeretet, amellyel embertestvéreinek a szolgálatára odaszentelte magát egészen odáig, hogy „váltságul adta az életét” értünk (Mt. 20, 28.). Ő Istennek élő formája a mi életünk számára, Őhöz mérve magunkat ismerhetjük fel: mennyire eltértünk az Isten iránti szeretetnek és ezért a felebarátaink iránti szeretetnek is attól az irányától, amelyben való életre teremtettünk, sőt, mennyire ellentétbe jutottunk azzal. De aki Jézus Krisztusban való hit által újra Isten szeretetében él, azt ugyanez a norma kötelezi is arra, hogy „megtisztítsa magát, amiképpen Ő is tiszta.” (I. Ján. 3, 3.)

#### **4. A reménységben való élet.**

Azt az életet, amelyet az Ige megkíván az embertől, eddig úgy jellemeztük, mint a hitben való életet és a szeretetben való életet. Ismerve azt a hármasságot, amelybe Pál apostol nem is egyszer összefogja egymással a hitet, szeretetet és reménységet (különösen I. Kor. 13, 13-ban), előre is sejthetjük, hogy ugyanez az élet úgy is jellemezhető, mint a reménységben való élet. Valóban így is van. Ha arra gondolunk, hogy az a reménység, amely az egész Ige szerint a jövőnek a láthatárán ragyog, az Újtestamentumban Jézus Krisztus „visszajövetelére”, az Ő „paruziájára” összpontosul, észrevehetjük, hogy Pál apostol voltaképpen az Ige uralma alatt élő embernek egész életét summázza ilyen szavakban: „Várjátok az Ő (Isten) Fiát az égből”. (I. Thess. 1, 10.) Mindjárt hozzátehetjük ehhez a megállapításunkhoz: amint a hitben és a szeretetben való élet nem két különböző dolog, hanem egy és ugyanaz, mert nem igazi hit az, amely ne nyilvánulna meg az Isten és a felebarátok iránti szeretetben, ugyanúgy a reménységben való élet sem jelent ehhez képest többletet, csak megint más oldaláról nézve mutatja fel ugyanazt. Az Ige ugyanis, amelyre az ember hitével válaszol, tartalmánál fogva megkívánja, hogy az ember „hite reménység is legyen Istenben” (I. Pét. 1, 21.).

Istennek „ígéretei” ugyanis úgy szólnak meg az Igében, hogy bizonyos tekintetben a szó szoros értelmében is „ígérek”, vagyis a jövőre vonatkoznak. Mi eddig az „ígéret” fogalmát tágabb értelemben vettük. Beleértettük mindazt is, ami - legalább is az Újtestamentum bizonyágtétele szerint, - Istennek már beteljesült „ígérete”. Mindazt, amit Isten Jézus Krisztusban már megcselekedett értünk, szintén bele lehet értenünk ebbe a fogalomba, mert hiszen alapjául szolgál mindannak, amit Isten nekünk felajánl, és ami felől minket biztosít. Beleértettük továbbá az „ígérek” fogalmába mindazt is, ami már a mi jelenvaló életünkben beteljesedhet ezek alapján. De mindezeket túl beszél az Ige Istennek olyan cselekedeteiről, melyekre még várnunk kell, mert csak a jövőben fognak bekövetkezni, hogy általuk teljességre jusson Istennek megváltó munkája. Amikor tehát hit által elfogadjuk Istennek „ígéreteit”, akkor ebben mindig van a jövőre irányuló bizonyos várakozás és várakozó bizonyosság, egyszóval: reménység is.

Ezért vezetnek el az Igének azok a számai, amelyeket a dogmatika akár az „objektív szótériológia”, akár a „szubjektív szótériológia” címe alatt követ nyomon, egyaránt az „eszkatológia” tárgyköréhez. Ennek értelmében az a hit, amelyet az Ige tőlünk kíván és a Szent Lélek bennünk munkál, nemcsak arra a Jézus Krisztusra vonatkozik, akiben, mint valamikor a múltban „megjelent”-ben, előttünk áll az inkarnáció csodája, a kereszten bűneinkért bemutatott engesztelő áldozat és a feltámadás győzelme, hanem egyben arra a Jézus Krisztusra is, aki „lészen eljövendő” az Ő országolásának kiteljesedett dicsőségében. Másfelől az az új élet, amelynek hit által részeseivé válunk, megkezdődik ugyan bennünk már ebben a földi

létünkben is, sőt megvan a növekedése is ennek folyamán, de kiteljesedését, amelynél fogva a szó teljes értelmében „megváltást” jelent számunkra, szintén csak e földi létünknek határain túl fogja elnyerni a „megdicsőülés” végső állomásánál. Hogy az eszkatológiának ez a két ága, a kollektív és az egyéni, miként függ össze, vagyis hogyan viszonylik egymáshoz a Jézus Krisztus „visszajövetelével” várható feltámadásunk és a már halálunk révén bekövetkező „megdicsőülésünk”, azt tisztázni, amennyiben egyáltalán tisztázni lehet, a dogmatika feladata. Etikai jelentősége az eszkatológia mindkét ágának ugyanaz: az Ige szerint való élet nincs bezárva a jelenbeli evilági élet látóhatárába, sőt egyenesen annak határain túlhatoló várakozásokban van a súlypontja. Mindenestől fogva reménységben való élet.

Az ember erkölcsi életét általában jellemzi az, hogy valamilyen értelemben vett reménységnek a jegyében áll. Az ember cselekvését már az is megkülönbözteti az állatétól, hogy sokkal szélesebb körű és sokkal világosabb összefüggésben látja a valóság adottságait, tehát egészen más „áttekintése” van azok felett, mint amilyenre az állat képes. De még sajátosabban jellemzi cselekvését az az „előretekinvés”, amellyel képzelete a még meg sem valósult dolgokat is maga elé tudja idézni, hogy azokhoz is igazodjék cselekvéseiben akár pozitíve, hogy megvalósulásukat előmozdítsa, - akár negatíve, hogy megvalósulásuknak elejét vegye. Az emberi cselekvésben mindig megtalálható ilyen reménykedéstől abban különbözik az Ige szerint való élet reménysége, hogy amaz „immanens” jellegű, vagyis megmarad ennek a világnak a keretein belül, emez ellenben „transzcendens” jellegű: ennek a világnak a keretein túlról várja azt, amit vár. Amannak a remélt jövődjére mindig csak a jelen folytatása. Emennek a jövődjére a jelennek a végét jelenti, ami után valami egészen más következik. „Új égnek és új földnek” nevezi ezt a jövődőt a Szentírás nem egyszer (Pl. II. Pét. 3, 13.), hogy a jelenbeli világtól egész alkatában és természetében elütő mivoltát hangsúlyozza. Hogy az egyén élete is, és az egész emberiség története is ilyen jövődjé felé halad és abba beletorkollva nyeri el kiteljesedését, azt éppen Istennek az Igében felénk hangzó „ígéretei” biztosítják, semmi más. De a hitnek ez elég is. Elég ahhoz is, hogy felfogja belőle azt a nagy parancsolatot, hogy erre a jövődjére kell beállítanunk egész életünket és benne minden cselekedetünket.

Az első tekintetre megint kérdésesnek látszhat: mennyiben lehet a hit eszkatologikus beállítottságának etikai jelentősége, ha csak nem negatíve? Hiszen az a jövődjé, amelyről szó van, éppen „transzcendens” jellegénél fogva mindenestől meghaladja az ember lehetőségeit is, és ezért a felelősségének a körét is. Ennek a jövődjének a lehetősége tisztára isteni lehetőség. Csak Isten, aki ennek a világnak a Teremtője, hozhatja el az új teremtés valóságát. Mi egyebet tehet érte az ember, mint azt, hogy imádkozik érte: „Jöjjön el a Te országod...” és reménykedve várja Isten hatalmának a most számára meg sem fogható e megnyilvánulását? Még hozzá: az „eljövődjé világ” ennek a jelenbelinek a megítélését is jelenti: annak fényénél derül ki ennek az elmúlásra szánt és arra valóban méltó volta is. Mindez látszólag azt jelenti, hogy mennél komolyabban veszi az ember ezt a jövődőt, annál kevésbé veheti komolyan azt a jelent, amelyben ki vannak jelölve a számára lehetséges feladatok?

Valóban ismeretesek is a keresztyén egyház történetéből az olyan végvárak, amelyek együtt jártak az erkölcsi felelősségérzet elsorvadásával. Már a legelső időkben is küzdenie kellett Pál apostolnak olyanokkal, akik nem „tartották becsületbeli dolognak” azt, hogy „dolgaiknak utána lássanak” (I. Thess. 4, 11.) De ilyenkor mindig súlyos félreértés forgott fenn: az újra megjelenő Jézus Krisztussal olyan új világ eljövételét várták az emberek, melynek semmi köze nem volna a jelenbelihez. Ezért történt meg az, hogy mennél jobban feléje fordultak reménykedésükkel, annál inkább hátat fordítottak emennek. Pedig az Ige úgy beszél róla a maga ígéreteiben, mint olyan valóságról, amely - ha elrejtetten is, - már itt munkálkodik a jelenvaló világban, amióta Jézus Krisztus feltámadásában legyőzte a halált és Szent Lelke által uralkodik az emberek életében. Akik Őbenne hisznek, azok már „megízlelték a jövődjé világnak az erőit” (Zsid. 6, 5).

Az Igének azokban az „ígéreteiben”, amelyek Istennek „még nem” megvalósult cselekedeteiről szólnak, paradox módon mindig van egy olyan vonás is, amelynél fogva „már igen” színezetük is van. És a jövődönék ezt az önellentmondó jellegét nem fogadja érthetetlen meglepetésként az, aki tudatában van annak: milyen megfoghatatlan belső ellentmondás van az Ige uralma alatt élő embernek már a jelenbeli helyzetében is. Isten parancsainak a megtartása mindig nekünk szóló feladat és mi vagyunk érte felelősek, de ugyanakkor tudhatjuk, hogy „Isten az, aki munkálja bennünk mind az akarást, mind a munkálást...” (Fil. 2, 13.) Minden lépésünk, amelyet az Igének engedelmeskedve teszünk, a mi lépésünk, de ugyanakkor Isten ajándéka is, mert a magunk erején nem tehetnénk meg. A Szent Léleknek ez az életünkbe beható segítsége éppen az az ízelítő és zálog, amelyet előlegbe élvezünk a jövődönék a teljességéből. Ebben csírázik már elrejtett módon Istennek az a megújító munkája, amely végül is nyilvánvalóan ki fog bontakozni a maga tökéletességében. Áll reá tehát az is, hogy „még nem” jött el az ideje, és hogy eljőjön, az nem is áll a mi hatalmunkban, mert „az időket és alkalmakat az Atya a maga hatalmába helyeztette” (Ap. Csel. 1, 7.). De áll reá az is, hogy „már igen”. És ennyiben a mi emberi feladataink körébe is tartozik: felelősek vagyunk azért, hogy már a jelenben is szolgáljuk Isten munkájának az ügyét, noha annak teljes megvalósulása nem ebben a világban fog bekövetkezni, hanem csak az eljövendőben. Azzal, hogy ezt az ügyet az Ige az „Isten országá”-nak, vagyis az Isten országlásának nevezi, világosan hangsúlyozza azt, hogy csak Isten hatalma valósíthatja meg. Ha ember valósíthatná meg, akár csak csekély részében is, akkor nem Isten tulajdon országlása volna. Azt csak az Ő tulajdon hatalma válthatja valóra. De ugyanakkor úgy tünteti fel az Ige ezt az ügyet, amelyre a mi emberi törekvésünknek is úgy kell összpontosulnia, mint minden más célt is felölelő legfőbb célra. „Keressétek először Istennek országát...” mondja maga Jézus (Mt. 6, 33.). A mi emberi szerepünk nem lehet más, mint akaratunknak engedelmes alárendelése az Isten akarata alá. Ennek csak az ad értelmet, hogy maga Isten érvényesíteni akarja a maga akaratát a mi életünkben. De éppen ezt biztosítja számunkra Istennek az az ígérete, hogy végezetül Ő meg is fogja valósítani az Ő országát úgy, ahogyan azt csak Ő valósíthatja meg, s ahogy azt mi előre fel sem tudjuk fogni az értelmünkkel. Az eszkatológiai reménység így nemhogy megüresítené etikai tartalmától jelenbeli életünket, hanem egyenesen megalapozza azt. Ha jelenbeli életünkben Isten ereje csak úgy munkálkodik is az Ő céljainak a megvalósításán, hogy az sokszor el van rejtve a tekintetünk előtt, mint a földben titkon csírázó magnak az élete, mely még nagyon messze van attól, hogy az aratásra beérjen, az eljövendő aratásnak a bizonyossága mégis lehetetlenné teszi, hogy kétségeskedjünk a jelentősége felől.

Amikor a közelmúlt évtizedekben az Újtestamentum alaposabb vizsgálata megint felderítette azt a domináló szerepet, amelyet az eszkatológiai váradalmak játszottak magának Jézusnak a munkásságában és az apostoli kor egyházának az életében is, ebből különös etikai konzekvencia adódott. Úgy tűnt fel, mintha az eszkatológiának ebből az újra felfedezett nagy szerepéből volna megérthető főképpen magának Jézusnak, de az apostoloknak is erkölcsi tanításában sok minden, ami különben nehéz fejtörést okozna már a mai teológiai etika számára. „Interim-etikának” volt felfogható sok erkölcsi parancs, - pl. a Hegyi beszédben, - vagyis úgy volt értelmezhető, mint csupán arra az átmeneti időre vonatkozó tanítás, amely még hátra van a jelenvaló világ elmúlásáig és az eljövendő világnak, az Isten országának az eljövételéig. Az Ú. T. ezt a hátralevő időt tudvalevőleg rövidre-szabottnak fogta fel. A mai embernek, amint a múltat történeti távlatokban tudja szemlélni, a jövődön felől is távolbanyúló perspektívái vannak. Nem csoda tehát, ha etikai gondolkozásába nem illeszkednek bele az eszkatológiaiilag tájékozott újtestamentumi erkölcsi elvek. Másképpen fogja fel a kötelelességeit az, aki nemzedékek hosszú során át előtte álló lehetőségekkel számol, s akit ezekre a nagy lehetőségekre való tekintettel már nem is érdekel az a kérdés, hogy mi lesz egyszer a nemzedékeken folyó emberi munkának a vége. És másképpen fogja fel a kötelelességeit az, aki minden emberi munkának a végére szegezi a tekintetét és mindennekfelett erre a végre akar készen állni.

Hogy ebben a felfogásban mennyi tévedés csomósodik egybe, az abból tűnik ki, hogy az „interim-etika” elnevezést éppen nem az eszkatológiai tájékozott, hanem az eszkatológiátlan etika érdemli. Eszkatológia nélkül az ember kénytelen elnémitani magában a végnek a kérdését, mert úgysem tudna rá megnyugtató feleletet adni. Be kellene érnie azzal, hogy akármi lesz is a vége az egyéni életnek is, az emberiség életének is, most még folyik és addig, amíg folyik, megvannak a lehetőségei és ezért a feladatai. Így, ha az ember a struccmadár módjára nem akarja a homokba dugni fejét a kellemetlen valóságok elől, egész erkölcsiségét csak arra építheti fel, hogy „egyelőre” van miért élnie, munkálkodnia és küzdenie. És éppen az eszkatológiai tájékozott erkölcsiség az, amely nem az „egyelőre” korlátai között mozog, hanem kitekintése van az örökkévalóságra. Lát maga előtt olyan Isten ígérte véget, amely felé előbbre haladva minden lépés igaz nyereség, mert a jelenvaló életben elért minden töredékes eredmény is abból a teljességből kapott ízelítő, amely a jelenvaló világon túl valósággá lesz majd.

Csak azt kell szem előtt tartani, hogy az eljövendő világhoz ez a jelenvaló nem úgy viszonylik, mint a biztonságot ígérő parthoz a süllyedő hajó, amelyről mennél előbb menekülhetünk el és mennél előbb sorsára hagyhatjuk, annál jobb nekünk; hanem sokkal inkább úgy, mint a maradandó épülethez az állványszerkezet, amelytől szintén búcsút kell majd egyszer venni, de csak akkor, ha az épület már készen áll ahhoz, hogy teljes díszességében megjelenjék, de addig éppen az épület érdekében nagy gondot kell fordítani erre a múlandóságra szánt állványszerkezetre is. Nincs az az evilági munka, akár a jövő esztendei aratásra számító ez évi magvetés, akár az új nemzedék felnevelése érdekében hosszú éveken át folytatott nevelő szolgálat, akár a késő utókor javára végzett bármilyen technikai, szociális, kulturális vagy politikai építő fáradozás, amelyben megrestülhetne az ember az Ige eszkatológiai ígéretei révén, ha azokat jól megértette. Ellenkezőleg, csak fokozódhat általuk a felelősségérzete, mert tudja, hogy itt a múlt időben nemcsak a múlandóság számára dolgozik, hanem valahogyan beleépülhet az élete az Isten végső és már el nem múló művébe. Az épület és az állvány imént használt nagyon gyarló hasonlata annyiban mindenesetre találó, hogy az állvány lebontásakor láthatóvá válik az, ami el volt rejtve, amíg az állvány állott. Az Ige kétségtelenül úgy beszél az Isten eljövendő új világáról, mint amely elrejtett dolgoknak a nyilvánvalóvá lételét jelenti. Jézus Krisztusnak „paruziája” nem olyan „megjelenés” lesz, mintha addig távol lett volna ettől a világtól, hanem a „phanerosis” értelmében vett „megjelenés”: elrejtettségéből fog előlépni mindenki számára tudomásul vehető és tudomásul is veendő hatalmában. És az Ő megváltottainak a „megdicsőülésre” való eljutása is ilyen értelemben lesz „Isten fiainak a megjelenése”: napfényre fog jutni teljes valójában Istennek az a munkája, amelyet most titkon végez az életükben, bűnös voltuk teméntelen sok maradványainak a leple alatt. Istennek eljövendő „országa” nem lesz lényegében véve új valóság, csak az lesz az új benne, - de éppen ez a felséges ígélet, amelyet az Ige a jövendő látóhatárán felragyogtat, - hogy Istennek az Ő egész teremtettsége felett való feltétlen Úr-volta dicsőséges, világos tény lesz, nem úgy, mint a jelenvaló világban, amelyben a bűn valósága, mint sűrű felleg-kárpit, sokszor eltakarja szemünk előtt. Az eszkatológiai reménység tehát nem is csak eljövendő másik világot láttat meg velünk, hanem annak fényénél ezt a jelenbeli világot láttatja meg velünk új megvilágításban: mintha áttetszővé válnék, hogy azt, ami benne el van rejtve, már most valóságként tudjuk felfogni.

A Jézus példázatában említett szolgák, akik várják az ő uruknak hazaérkezését, nem tétlenül várják azt. Ellenkezőleg, akkor restülnének meg dolgaikban, ha nem kellene várniuk. De mert várják, úgy virrasztanak dolgaik mellett, mintha láthatatlanul ott volna közöttük. „Boldog az a szolga, akit az ő ura, mikor hazajő, munkában talál!” (Luk. 12, 43.) Így érthető az a tagadhatatlan tény, hogy csak az első idők egyháza, amelyben a legélénkebb volt az eszkatológiai reménység, volt egyúttal felelősségének átérzésében és odaadó munkásságában is példaadó

egyház minden idők számára. Pál apostol, amikor egész fejezeten át tárgyalja a végső reménység kérdéseit (a halottak feltámadásával kapcsolatban), fejtegetéseit azzal a gyakorlati konklúzióval zárja le, amellyel „az Úr dolgában mindenkor való buzgólkodásra” serkenti olvasóit: „Tudván, hogy a ti munkátok nem hiábavaló az Úrban.” (I. Kor. 15, 58.) Az a reménység, amelyben az Ige szerint élhetünk és élnünk is kell, így bizonyul nélkülözhetetlen etikai ajánlásként: nélküle nem tudhatnánk, vajon végeredményben nem hiábavaló-e minden igyekezetünk?

## 5. A Törvény és a Lélek parancsai

Idéztük Augustinus mondását: „Ama et fac quod vis”. A szeretetben való élet elvének, mint egymagában minden eligazításra elégségesnek ez a megfogalmazása azonban csak azért helytálló, mert hallgatólagosan hozzáértődik valami, amit most utólag még nyomatékosan ki kell emelnünk. Feltételezi ugyanis ez az elv azt, hogy az Isten és felebarátai iránt való szeretetből cselekvő ember életének különböző helyzeteiben nincs magára hagyatva annak eldöntésében, mit is kíván tőle az adott helyzetben a szeretet. Rámutattunk arra, hogy a hit által elnyert megigazulásban milyen alapvető jelentősége van a Szent Léleknek, aki maga ébreszti fel az emberben a hitet, hogy azután az embernek, titokzatosan bennelakván, új életét táplálja és fenntartsa. Istennek Jézus Krisztusban kijelentett szeretetét a Szent Lélek teszi így az ember számára bizonyos valósággá, - amint Pál apostol mondja: „Istennek szerelme kitöltetett a mi szívünkbe a Szent Lélek által, ki adatott nekünk.” (Róm. 5, 5). Amikor az ember ezt a szeretetét szétsugározza felebarátai felé, ebben sem csak az ő emberi élete nyilvánul meg, hanem abban és az által a Szent Lélek végzi a maga munkáját. És pedig nemcsak annyiban, hogy titokzatosan készíti és ösztönzi az embert a szeretetből való cselekvésre, hanem annyiban is, hogy az egyes konkrét helyzetekben Ő világosítja meg az ember előtt: mi az, amit a szeretet indításából éppen abban a helyzetben cselekednie kell. Pál apostol „Isten Lelkétől való vezettetésről” beszél, és ezt olyan szóval fejezi ki („agesthai”), amely mindkettőt együtt jelenti: a Szent Lélek erejétől való indítást és a Szent Lélek világosságától való irányítást. Egy másik jellemző kifejezése ez: „Lélek szerint járni”, ami alatt a hívőnek osztályrészül jutott új egzisztenciának, a „Lélek szerint való életnek” a gyakorlati kifejezését érti. „Ha Lélek szerint élünk, Lélek szerint is járunk.” (Gal. 5, 25). Ez is lépésről-lépésre a Szent Lélekhez való igazodásra utal, - („járni” - „stoeiein” - szorosan véve azt jelenti: „lépdelni”).

Ezt a „Lélek szerint való járást” Pál apostol éles ellentétbe állítja a „törvény alatt való éléssel.” „Ha a Lélektől vezéreltetek, nem vagytok a törvény alatt.” (Gal. 5, 18). Ezzel az ellentéttel lesz okunk majd később behatóbban is foglalkozni. Most csak azt hangsúlyozzuk, hogy ez az ellentét annak ellenére is fennáll, hogy a szóban forgó „törvény” szintén Istennek törvénye, tehát az első tekintetre az alatta való élés szintén az Isten iránti engedelmisségben való életnek látszik. Mégis úgy áll a dolog, hogy az utóbbi rabszolgaságot, az előbbi pedig abból való felszabadulást jelent. Az ellentét abból adódik, hogy a „törvény” Isten akaratát általános elvek, tételek, szabályok formájában fejezi ki, amelyek mellett azután nekünk magunknak kell esetről-esetre megállapítanunk: hogyan is alkalmazzuk cselekedeteinkben a bennük foglalt parancsot. A Szent Lélek „vezetése” ellenben az esetről-esetre való eligazodást adja meg nekünk. Ez sem ment fel bennünket attól, hogy minden felmerülő kérdésben „megvizsgáljuk”: „mi az Istennek jó, kedves és tökéletes akarata.” (Róm. 12, 2). De felment bennünket az alól, hogy ezt a vizsgálódást monologikus formájában legyünk kénytelenek lefolytatni. Vizsgálódó kérdéseinkkel Istenhez fordulhatunk, aki bennünk lakozó Szent Lelke által maga felel azokra. Aki csak Isten „törvényének” megtartásával akarja Őt szolgálni, annak az életéből éppen ez az

Istennel való közösség hiányzik. Mintha Isten megadta volna az Ő szolgálatára vonatkozó általános utasításokat és azután eltűnt volna a szinterről, hogy boldoguljon az ember azoknak követésében, ahogy tud. Így a „törvény” válaszfalként emelkedik Isten és az ember közé. Abban a viszonyban, amelyet Jézus Krisztus által teremt Isten maga között és az ember között, nincs ilyen válaszfal: általános szabályokon túlmenőleg konkrét és aktuális parancsaival igazgatja Isten az Ő Szent Lelke által az Ő szolgálatára odaszentelt emberi életet.

Ez távolról sem jelenti azt, hogy az Ige szerinti erkölcsi élet széthullana olyan, esetről-esetre megszólaló isteni parancsok teljesítésére, amelyeknek egymáshoz semmi közük sincs. Az erkölcsi életnek ilyen atomizálódása ellen biztosíték egyfelől szubjektíve a mi emberi életünk természete, amely objektíve szintén Isten teremtő rendelkezésében gyökerezik, másfelől objektíve magának Istennek az Ő parancsaiban megnyilvánuló „igaz-volta”, vagyis önmagához való hűsége, következetessége és állhatatossága.

Ami az előbbi illeti, életünknek teremtettségünknel fogva adott alkatához hozzátartozik az is, hogy döntéseink nem egyenrangú és különálló mozzanatokként sorakoznak egymás mellé életünk folyamán, hanem hierarchikus rendben függenek össze egymással. Vannak súlyosabb döntéseink, - pl. a pályaválasztás, a hitvestárs kiválasztása, stb. kérdéseiben, - amelyekből szinte már magától értetődően folyik egy sereg más, kisebb-nagyobb döntés. Aki pl. eldöntötte azt, hogy milyen életpályára kell odaszentelnie az életét, annak számára lényegében véve az is eldőlt már, milyen iskolába kell beiratkoznia ahhoz, hogy az illető életpályához szükséges képzettséget megszerezze, és legfeljebb még csak az az alárendeltebb kérdés áll előtte, hogy több megfelelő iskola közül melyiket válassza. Viszont, aki beiratkozott a neki való iskolába, annak számára általában véve eldöntött kérdés már az is, hogy néhány esztendő folyamán szinte napról-napra mi a teendője. És így tovább. Akit valamely alapvető, nagy döntésben a Szent Lélek vezetett, annak természetesen nem kell minden részletkérdésnél előről kezdenie a Szent Lélek vezetésének a tudakozását. Viszont mégis állandóan figyelnie kell a Szent Lélek vezetésére, mert megtörténhet, hogy egy-egy esetben kivételesen mégis mást parancsol, mint ami az előzmények után magától értetődőnek látszanék. Sőt az is megtörténhet, - persze szintén csak kivételesen, - hogy a Szent Lélek elindít valakit valamely úton, amelynek az állomásai már nem kérdésesek, de valamelyik állomásnál, mielőtt végigjárta volna ezt az utat, mégis átparancsolja valamely más útra. Egyszóval a Szent Lélek vezetése alatt élni mindenesetre azt jelenti, hogy rugalmas, változtatásokra is készséges életet élünk, nem pedig olyan megmerevedett életet, amelyben szigorúan el van már döntve minden kérdés. Azonban ennek ellenére is van az ilyen életben szerves összefüggés, és nem hányódik szakadatlan meglepetések között folytonos újrakezdésekben, amelyeknek soha sincs folytatásuk. Ez természetellenes volna, és a Szent Lélek nem tördeli szét a mi természetes életünket, hanem megszenteli azt az Istennel helyreállított viszonyában.

Másfelől pedig magában Istenben van a teljes biztosíték afelől, hogy Szent Lelkének parancsai nem szaggatják szét életünket összefüggéstelen részletmozzanatokra. Bármilyen különbözők legyenek is különböző helyzetekben ezek a parancsok, mindig ugyanannak az Istennek a parancsai, aki változhatatlanul egyet akar: a maga szeretetét megdicsőíteni az életünkben. A mi üdvösségünket munkáló akarata, amelyet Jézus Krisztusban kinyilvánított, az az egységes vonal, amelyre minden egyes részletparancsa felfűződik. Nemhogy veszélyeztetné a parancsai az életünk szerves egységét, hanem ellenkezőleg: éppen biztosítják úgy, hogy ezeknek a parancsoknak az engedelmes szolgálata által eljuthatunk oda, hogy Pál apostollal elmondhatjuk: „egyet cselekszem...” (Fil. 3, 14). Ha van az életünkben valamilyen másfajta, kisebb-nagyobb mértékű egység, az előbb-utóbb csak megsiratnivalónak bizonyul, mert nem jelent mást, csak azt, hogy egy irányban tettünk meg ugyan nagy utat, de eltévesztett irányban.

Az is nyilvánvalóan következik Istennek önmagához való hűségéből, hogy életünk egységének a körén belül is mindig van az Ő Szent Lelkének parancsaiban, bármennyire alkalomhoz

szabottak is, több-kevesebb általánosság. Rokontermészetű helyzetekben nem szólnak meg egészen eltérő parancsai, hanem mennél hasonlatosabb valamilyen helyzet egy másikhoz, annál több megegyezés lesz a két esetben felénk hangzó parancsok között. És nemcsak minden egyén életében külön-külön mutatkozhat ilyen rokonság különböző helyzetek között, hanem különböző egyének életében is adódnak egymáshoz többé-kevésbé hasonló helyzetek, amelyekben a Szent Lélek azonossága parancsainak a legalább viszonylagosan azonos tartalmában mutatkozik meg. Ezért szólnak meg az Igében is Istennek általános - és pedig néha egészen általános, minden emberre egyaránt vonatkozó, máskor meg viszonylagos, vagyis bizonyos fajta emberekre (pl. minden szülőre, minden ifjúra, stb.) vonatkozó parancsolatai. Vagyis magából az Igéből is kiviláglik, hogy vannak bizonyos általános elvek, amelyek a Szent Lélek egyes parancsaiban konkretizálódnak az életünkben. Ha nem így volna, nem volna annak sem értelme, hogy teológiai etikával foglalkozzunk. Mint az Ige szerinti erkölcsiségnek a tudománya, az is csak ilyen általános elveket olvashat ki az Igéből. Így azonban van mire támaszkodnia, és pedig nemcsak az Igéből kitetsző formális erkölcsi elveket illetően, hanem az erkölcsi élet tartalmi kérdéseit illetően is. Istennek vannak az Igéből kiolvasható „törvényei”, általános „parancsai”, amelyeknek különösen kiemelkedő foglalat a „Tíz Parancsolat”, vagy amelyek kifejezetten megszólalnak a Hegyi Beszédben, vagy az apostoli levelek intelmeiben és utasításaiban. Még ott is, ahol nem ilyen kifejezetten parancsoló vagy tiltó formában jelennek meg, bőven találhatók az Igében ilyen általános elvek.

Az eddigiek folyamán is igyekeztünk szóhasználatunkban különbséget tenni „parancsolatok” és „parancsok” között, az előbbi kifejezést olyankor használva, amikor általános, az utóbbit pedig olyankor, amikor konkrét értelemben volt szó Isten akaratának a megszólalásáról. A most elmondottak értelmében ezentúl még tudatosabban fogjuk megtenni szóhasználatunkban ezt a megkülönböztetést.

Fontos azonban mindig szem előtt tartanunk, hogy amikor az Igében Isten általános szabályokat ír elénk, az sohasem az Ő utolsó, hanem inkább csak előkészítő jellegű, ránevelő értékű szava. Ezeken az általános szabályokon túl Isten a mi életünket úgy akarja alakítani, hogy Igéjét egyénenként és esetenként alkalmazza reánk Szent Lelke által. Az Igéből felénk hangzó, általános parancsolatok csupán irányelvek, amelyek megkönnyítik számunkra a Szent Lélek parancsainak a helyes felfogását. Mintegy azokat a kereteket szabják meg számunkra, amelyeken belül kell maradnunk a Szent Lélek vezetésére való figyelésünkkel. Jellemző módon jut ez kifejezésre pl. abban, hogy a Tíz Parancsolat - legalább túlnyomó részében - negatív formában, tilalomként szólal meg, mintegy a határokat jelölve meg, amelyeken túllépniünk eleve elhibázása lenne az Isten akaratának. Elhibázhatjuk azonban azt úgy is, hogy ezeken a határokon belül maradunk, mert hiszen, ha már tudjuk is, hogy mit ne cselekedjünk, még mindig hátra van az a kérdés: mit cselekedjünk? És ezt Istennel való közösségben Őtőle magától kell esetről-esetre megtudnunk.

Az Ótestamentumban az általános parancsolatoknak ez a korlátozott jelentősége még meglehetősen a homályban van. Számos példáját mutatja ugyan fel az Ó. T. is annak, hogy Isten konkrét parancsokkal igazgatja emberek cselekedeteit. (L. pl. a pátriárkákhhoz, Mózeshez, a prófétákhoz, stb. elhangzott számos ilyen parancsolat.)

Ezek azonban kivételes esetek. Vagy kivételes szolgálatra elhívott emberek életében történtek, vagy ha másokkal, akkor kivételesen jelentős alkalmakkor. Mivel az Ótestamentum figyelmének középpontjában Istennek Izráel népével, mint egészszel kötött szövetségi viszonya áll, azért természetesen az Ő akaratának általános szabályokban való megszólalása az, amin a hangsúly van, amelyek általában vonatkoznak az egész nép életére. (A Tíz Parancsolatban megszólított „te” is természetesen az egész nép, mint olyan, az egyén csak úgy, mint a népnek egyik tagja.) Ezért játszik az Ótestamentumban olyan nagy, és pedig mindig pozitív szerepet a „törvény” kifejezés és annak szinonimái. (A 119. zsoltárnak pl. csak az első strófájában a

„tóráh” mellett előfordulnak: Isten „bizonyosságai” - „édáh”; „útjai” - „derek”, „határozatai” - „pikkud”; „rendelése” - „chukkáh”; „parancsolatai” - „micváh”; „ítéletei” - „mispáth”, - alapjában véve mind ugyanazzal a jelentéssel.)

Ellenben, mint az eljövendő messiási idők ígérete, az Ótestamentum látóhatárán is felragyog az a lehetőség, amelyről az Újtestamentum azután úgy beszél, mint Jézus Krisztus által bekövetkezetről. A próféták beszélnek arról az „új szövetségről”, amelyet Isten kötni fog az emberekkel, s amely abban fog különbözni a régitől, hogy „törvényét az ő belsejükbe helyezi és az ő szívükbe írja be” (Jer. 31, 33). „Mindnyájan az Úr tanítványai lesznek.” (Ézs. 54, 13), vagy ahogy ezt az Újtestamentum idézi: „Istentől tanítottak lesznek” (Ján. 6, 45), mert Isten „kiönti az Ő lelkét minden testre”, és nemcsak kivételes prófétaságra kiválasztott egyesek, hanem a legegyszerűbb közember is részesül ebben az ajándékban. (Joel, 2, 28). Az ilyen próféciaíknak a világánál megállapíthatjuk, hogy maga az Ótestamentum is tudatában van már valamennyire annak, hogy Istennek „betűkkel köbevésett”, általános tételekbe foglalt akarata nem az Ő végső szava, hanem csak előkészíti azt az időt, amelyben - Pál apostol tanítása szerint - már nem a „betű szolgálata, hanem a Léleké” lesz az, amit Isten kíván (II. Kor. 3, 6).

Az Igében foglalt általános szabályokban rejlik a legfőbb biztosíték az ellen a veszedelem ellen is, hogy a Szent Lélektől való vezettetés címén lábra kapjon valamilyen egyéni önkényeskedés visszaélése. Ha a Szent Lélek nem ugyanannak az Istennek a Lelke volna, aki az Ő Igéjében így is tudtul adja nekünk az Ő akaratát, akkor igenis megtörténhetnék, hogy a maguk szeszélyes hajlandóságait és ötleteit a Szent Lélek sugallatának tulajdonítsák az emberek. De mivel a Szent Lélek nem az Igétől függetlenül végzi bennünk a munkáját, hanem éppen az Igét érteti meg velünk és annak általános parancsolatait alkalmazza a mi életünk váltakozó helyzeteire az Ő konkrét parancsaival, nyilvánvaló, hogy az Ige olyan mértékül szolgál, amelynek segítségével - magunkban is, másoknál is, - ellenőrizhetjük azt, hogy valóban a Szent Lélektől ered-e valamely indíttatás. Ezért nem szakadozhat szerte a hitben élők erkölcsi élete megannyi eltérő irányban sem. Az egyazon Igére figyelők és a benne megjelenő egyazon Úrhoz igazodók között a Szent Lélek olyan közösséget teremt, amelynek megvan az egységes erkölcsi meghatározottsága is és csak ennek az egységnek a körén belül érvényesülhet azután - és érvényesül is, beláthatatlan változatosságban, a Szent Lélek vezetésének egyéni és esetenkénti sokfélesége.

## **6. A Törvény „átka” és „haszna”**

Különbséget tettünk Istennek a Szent Lélek által közölt konkrét „parancsai” és az Igéből ki-világló „parancsolatai”, vagyis olyan általános elvek között, amelyekben Isten az Ő akaratát tudtul adja. Közelebbről az utóbbiakra illik rá az Isten „Törvényének” a neve. Maga a Szentírás is inkább ilyen általános életszabályok értelmében használja a törvény kifejezést, bár pontos terminológiát nem használ, és ilyent, nem lévén tudományos mű, nem is szabad benne keresni. Néha, amikor a Szentírás „törvényről” beszél, bár annak általános utasításai is ott vannak természetesen a gondolat háttérében, az előtérben mégis az a belőlük folyó konkrét eligazítás áll, amelyet Istentől „az Úr törvényében járó” ember elnyer (119. Zsolt. 1). Ahogy pl. a 19. Zsoltár beszél Isten „törvényéről”, amely „bölcsé teszi az együgyűt”, „megvilágosítja a szemeket”, „inti az Úr szolgáját”, stb. (8-12. v.), vagy ahogy a 119. zsoltár elejétől végéig hálásan magasztalja a különböző szinonimák címén emlegetett „törvényt”, az mind annak a bizonyossága, hogy már az Ótestamentum idején is valóság volt az, amit azután az Újtestamentum teljesen napfényre hozott, s amit ennek nyelvén „a Lélekben járásnak” nevezhetünk: az Istennel való közösségben az Ő konkrét parancsai szerint való élet. Különben nem

hangozhatnék fel az Ótestamentumban ilyen vallomás: „Mint a szolgák szemei uruknak kezére, mint a szolgálány szemei asszonya kezére, úgy néznek szemeink az Úrra, a mi Istenünkre” (123. Zs. 2. v.). De máskor beszél azután a Szentírás a „törvényről” önmagában véve, vagyis a benne foglalt általános szabályokról, eltekintve azoknak konkretizálásától, amelyekkel Isten a vele közösségben élő embert igazgatja. És ilyenkor nem úgy van szó a „törvényről”, mint áldásról és gyönyörűségről, amelyért az ember nem lehet eléggé hálás, hanem mint az embert rabságban és rettegésben tartó hatalomról, amelynek „átka” alól csak Jézus Krisztus által szabadítja meg az embert Istennek kegyelme. „Akik a törvény cselekedeteiben vannak, átok alatt vannak...Krisztus váltott meg minket a törvény átkától...” (Gal. 3, 10-13.)

Hogy a „törvénynek” ezt az utóbbi jelentőségét megértsük, abból kell kiindulnunk, hogy - amint fentebb mondtuk, - Isten Igéjében mindaz, amit tőlünk „parancsolataiban” követel, már feltételezi azt, hogy előbb már „ígéreteiben” biztosított bennünket afelől, hogy Önmagát adja nekünk. Izráel népéhez azért szólott Isten a „törvényben”, mert már kiválasztotta és megmentette a maga számára, hogy „szövetséges” népévé fogadja. Nem azért kapta a „törvényt”, hogy annak megtartása által biztosítsa magának, hogy Isten az ő Istene lesz, hanem azért, mert Isten már az ő Isteneinek bizonyította magát. „A törvény kötáblái a frigyládjába voltak belehelyezve.” (Barth). És az Újtestamentum „parancsolatai” is mindig az Ő kegyelme által kiválasztott, elhívott és örökre Vele való közösségbe fogadott népnek szólnak. Minden „parancsolat” (és a belőlük folyó konkrét parancsok is) csak arra való, hogy Isten népe a maga engedelmessége által annak bizonyíthassa magát, ami: „járjon úgy, mint illik elhívásához, amellyel elhivatott” (Ef. 4, 1).

Megtörténhet azonban, és az ember bűnös volta miatt mindig meg is történik, hogy az ember megfeledez Isten „törvényének” erről az előfeltételéről. Tehát nem Istentől indul ki az Ő akaratának szolgálatában, hanem sajátmagából, és ezért nem Istennel együtt járja az Ő szolgálatának útját, hanem a maga erejével. Így Istennel csak úgy van dolga, mint követelő Istennel, aki a magárahagyott embertől követeli azt, amit követel.

Ebből az eltévelyedésből csak kettő következhet. Az egyik eshetőség az, - és az ember ameddig csak tud, ezzel kísérletezik, - hogy az ember észrevétlenül leszállítja Isten követelményeit a maga képességeinek a színvonalára és azután abban az illúzióban él, hogy többé-kevésbé kifogástalanul meg is tartja Isten „törvényét”. Közelebbről azt jelenti ez, hogy az ember a maga külső cselekedeteire redukálja Istennek követelményeit. Külső látszat szerint így csakugyan hozzá igazíthatja a maga életét Isten „törvényéhez”, - annak árán, hogy azt külső cselekedetekre vonatkozó szent szabályok összességének fogta fel.

Klasszikus példája ennek a Jézus korabeli vallásos erkölcsiség, amellyel Ő maga a legélesebb ellentétben állott. Ezt a farizeusi kegyességet az jellemezte, hogy a „törvényben” külső életszabályokat látva, azoknak megtartását olyan komolyan vette, hogy nem győzte követelményeiket és tilalmaikat ezernyi apróbb részlet-szabállyal körül bástyázni, amelyet azután nemzedékről nemzedékre tovább ápol, mint szent hagyományt. A gyakorlatban ez a hagyomány még annál is fontosabbá vált, ami magában a mózesi törvényadásban szertartási jellegű parancsolat volt („lex ceremonialis”), annak tulajdonképpen erkölcsi követelményei pedig („lex moralis”) egészen a háttérbe szorultak mögötte. (Lásd Jézusnak támadó szavait azok ellen, akik „a maguk rendelkezéseivel eltörlik az Isten beszédét”, amint Ő azt a „korbán” példájával illusztrálja. (Márk 7, 5-13). Jézus maga is benne élt a korabeli zsidó vallási életformában, és annak szabályain, ha nem volt rá oka, nem tette túl magát. De megkülönböztette a „törvényben” azt, ami „nehezebb”, vagyis súlyosabb, fontosabb, mint a szertartási szabályok: „az ítéletet, az irgalmasságot és a hűséget”, tehát Istennek az ember belső világával, a „szívével” szemben felállított követelményeit. „Amazokat elhagyva” valójában „ezeket kellene cselekedni” szerinte (Máté 23, 23).

Pál is olyan ellenfelekkel vívta meg a maga harcait, akik a „törvény” megtartása érdekében külső szabályokkal, elsősorban a körülmetélkedés rítusával akarták megcsorbítani a keresztyén szabadságot, sőt úgy látja, hogy az ilyen értelemben szorgalmazott törvénytartás úgy viszonylik az Evangélium szerinti élethez, mint a tűz a vízhez. Ennek alapján ugyanis az ember csakugyan azt vélheti, hogy eleget tett az Isten követelményeinek, - „megigazul a törvény cselekedetei által”, - holott az Evangélium éppen azért, mert ez lehetetlen, arról az ellenkező lehetőségről mond örömhírt, amelyet Isten maga fundált meg Jézus Krisztus által, hogy t. i. „az ember hit által igazul meg a törvény cselekedetei nélkül” (Róm. 3, 28). Ezzel Pál is csak ugyanazt az ellentétet tárta fel, amely magát Jézus Krisztust is szembeállította a szertartásoskodó kegyesség embereivel, akik „elbizakodtak magukban, hogy ők igazak” (Luk. 18, 9).

Találkozunk azonban ugyanezzel a törvényeskedő lelkeséggel magának a keresztyén egyháznak a történetében is, és pedig a reformáció előtti időkben csakúgy, mint a reformáció egyházaiban, annak ellenére, hogy a reformáció lényegében véve éppen ez ellen indította meg újra azt a harcot, amelyet annak idején Pál apostol már egyszer megvívott. Szakasztott ugyanolyan vonások jellemezték ezt a keresztyén „törvényeskedést” is, mint amazt a zsidóságbelít. Elsősorban szintén külső szabályok megtartásában látta az Istentől megkövetelt életet. Ezeknek megtartásáért való buzgólkodásában azután egészen a rabbinisztikus kazuisztikára emlékeztető módon dolgozta ki a maga részletekbe menő „törvénytárgyalását”. És mindezzel az ember önigazságát táplálta, aki - keresztyén lévén - természetesen vallotta, hogy Jézus Krisztus a megváltója, és beszélt az Ő általa elnyerhető bűnbocsánatról, de mindez sokkal inkább betanult és hagyományos szólam volt nála, mint valóság, mert hiszen a lelke mélyén úgy érezte, hogy Ő maga is rendbe tudja hozni és rendben tudja tartani az Istennel való viszonyát „vallása törvényeinek a megtartásával.”

Az ember bűnös voltának, amellyel önállósítja magát Istennel szemben, a végső példáival van dolgunk a komolyan „erkölcsös” és buzgón vallásos embereknek, az „igazaknak” ilyen eseteiben. Még az Isten „törvénye” engedelmes szolgálatának a formáit is felveszi az ember, hogy abban a maga énjét kiélje. Külsőlegesen értelemben képes elcsúzni-csavarni még az Isten „törvényeit” is, hogy azt a maga erején megtarthassa és így az Istennel való viszonyát is „a saját hatáskörébe” ragadja.

Van azonban egy másik eshetőség is, amely az első pillanatra sokkal rosszabbnak látszik ugyan a farizeusi derűs bizakodáshoz képest, valójában azonban annak a betegségéből való kigyógyulásnak a kezdete. Megtörténhet ugyanis, hogy az embernek minden ügyeskedése ellenére is Istennek „törvénye” érvényesíti a maga lényeges célzatát: szíven találja az embert úgy, hogy az ember nem érheti be külső látszatok fenntartásával, hanem átérzi, hogy Isten az ő egész valóját követeli tőle, legrejtettebb bensejével együtt, sőt éppen azon kezdve. Ebben az esetben mennél komolyabban veszi valaki Isten „törvényét”, annál inkább átérzi, milyen képtelen ő annak megtartására. A „törvény” ezért vádolójává lesz és szavában Isten ítéleteinek a fenyegetései szólalnak meg. Az így támadt válságból azután az ember nem talál kivezető utat, míg Jézus Krisztusban meg nem ismeri Isten megváltó kegyelmét. Sem az isteni „törvény” kötelező erejét nem tudja lerázni magáról, mert bensőleg kénytelen elismerni, hogy amit a „törvény” tőle követel, az jó: „gyönyörködik a belső ember szerint az Isten törvényében” (Róm. 7, 22.). Sem teljesíteni nem tudja ezt a követelményt, mert „ha az akarat megvan is benne” hozzá, „de a jó véghezvitelét nem találja” (Róm. 7, 18). Sőt, mennél jobban megérti Isten „törvényét”, annak fénye mintha csak annál jobban felébresztené benne az ellene való ágaskodást. Mintha a „törvény” csak arra volna jó, hogy általa „megtessék a bűn”, amely különben inkább szunnyadó állapotban maradt volna (Róm. 7, 13). De amikor az Istennel való meghasonlottságának így tudatára ébredt és ezért önmagával is meghasonlott ember, fel tud már kiáltani: „ó, én

nyomorult ember, kicsoda szabadít meg...?”, - akkor közel van már ahhoz, hogy boldogan így folytathassa: „Hálát adok Istennek a mi Urunk Jézus Krisztus által!” (Róm. 7, 24-25.)

Pál apostolnak abban a mélységes vallomásában, amelyben a „törvénynek” ezt a lelki csődbe hajtó hatalmát kifejti, - a Római levél 7. részében, - megfigyelhető: a kritikus pont ott rejlik, ahová a 10. parancsolat céloz: „Ne kíváncsi” Róm. 7, 7. Ezt a parancsolatot nem lehet külsőlegesen értelmezni, és ebből kitűnik, hogy Isten egész „törvényét” félreérti az, aki külsőlegesen értelmezi. Ezzel teljesen egybevág a Tíz Parancsolatnak, vagy legalábbis szemelvényeinek az a magyarázata, amelyet Jézus ad a Hegyibeszéd során: Isten nemcsak bizonyos cselekedetek megtartását, ill. elkerülését parancsolja, hanem az ember belső életének azokra a rejtett csíráira tekint követelményeivel, amelyekből a külső cselekedetek sarjadnak (Mt. 5, 21-22; 27-28).

Pál apostol főképpen ebből a szempontból szereti a „törvénynek” történeti szerepét méltatni: amióta Mózes által megadatott, azt a célt szolgálta, hogy előkészítse az embereket Isten kegyelmének a Jézus Krisztusban való megjelenésére. „A törvény” - mondja, - „Krisztusra vezérlő mesterünkké („paidagogos eis Christon”) lett, hogy hitből igazuljunk meg.” (Gal. 3, 24). Izráel népe birtokában volt ugyan a Jézus Krisztusról szóló „ígéretnek” is, de várnia kellett sokáig arra, hogy a benne foglalt áldások megvalósuljanak, mint a kiskorú örökösnek, aki egyelőre maga is a nevelésével megbízott rabszolgáknak alárendelve él az atyai háznál, míg el nem jön nagykorúságának az ideje és fel nem szabadul örökségének a birtokbavételére. Jézus Krisztus megjelenésével és megváltói munkájának a végbemenetelével elérkezett a „törvény alatt való kiskorúságnak a vége” (Gal. 3, 15-25).

Pál apostolnak ezt a „törvény”-szemléletét lehetetlen egyoldalúnak nem tartanunk, ha eszünkbe jut az, amiről fentebb volt szó, hogy t. i. maga az Ótestamentum úgy is tud beszélni a „törvényről”, mint amely nem „megöl” (II. Kor. 3, 6), és nem „halálunkra van” (Róm. 7, 10), hanem ellenkezőleg: „megeleveníti a lelket” (19. Zsolt. 8. v.). Ez az egyoldalúság nagyon jól megérthető az ő személyes történetéből, aki a farizeusi szigorú „törvény” megtartása útján és annak belső csődbejutása révén érkezett el Jézus Krisztus megismerésére. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy ez az egyoldalúság olyan fontos igazságot rejt magában, amely méltán szólal meg nyomatékosan az Igében. A „törvénynek” valóban megvan az a „haszna”, amelyet a régi teológusok az „usus legis elenchtikus”, vagyis a „törvény” megfeddő, büntudatot ébresztő haszna, vagy Pál kifejezését használva: „usus legis pedagogicus”, „Krisztusra vezérlő haszna” néven emlegettek.

Nem is csak a Jézus Krisztus előtti nemzedékek idején volt meg, és nem is csak az Ő ismeretére még el nem jutott emberek életében van meg a „törvénynek” ez a „haszna”. Megvan ennek a maradandó, bár csak negatív jelentősége a Jézus Krisztusban hívő és hitük által megigazult emberek számára is. Valahányszor megerőtlenedik bennük a hit, amely által az Istennel való közösségüket az Ő kegyelme ingyen ajándékaként biztosítottak tudhatják, bennük is mindig kiújul a bűnös embernek magabiztossága, vagy az arra való igyekezet. Ilyenkor, megfélemlítve arról az új helyzetről, amelyet Isten kegyelme teremtett számukra, megint csak a követelő Istennel érzik szemben magukat, mint akinek az akarátát a maguk erején kötelesek és képesek is teljesíteni. Az ilyen nem Istentől kiinduló, hanem csak Isten felé haladó emberi igyekezetnek mindig újra a „törvény” teljesíthetlenségén kell hajótörést szenvednie, hogy a maga nyomorúságát újra átélő ember megújuló hittel megint csak az ingyenvaló kegyelem forrásához, Jézus Krisztushoz meneküljön vissza.

Etikai szempontból bennünket a „törvénynek” ez a megalázó és bűnbánatra készítető jelentősége csak közvetve érdekel. Közvetlenül mi a „törvény” alól Jézus Krisztus által felszabadult, tehát már a maga teljességében megszólaló Igének az uralma alá került embernek az erkölcsiségével foglalkozunk, aki hit által megigazulva már nem a maga erején áll szemben Isten követelményeivel, hanem Isten kegyelmében él, s az Ővele való közösségben igyekszik az Ő

akarát szolgálni. Ebben a helyzetben a „törvénynek” egy másik „haszna” érvényesül már, az, amelyet „usus legis moralis” néven emlegettek a régiek. A „törvény” a maga általános elveivel nélkülözhetetlen és megbecsülhetetlen irányítást ad az Ige szerint élő embernek. Nem Istennek az az utolsó szava szólal meg benne, amelyet elég volna úgy, amint „betűbe”, szinte azt mondanánk: paragrafusba foglalt általános szabályként felidézni az emlékezetünkben és azután az élet változó helyzeteihez a magunk legjobb belátása szerint hozzá alkalmaznunk. Ez azt jelentené, hogy megint visszasüllyedünk a „törvény alatti élet” színvonalára. Istennek van a Vele közösségben élőkhez esetről esetre megszólaló konkrét „parancsa” is, amellyel eligazítja őket, és végeredményben annak kell engedelmeskedniük. De éppen abban, hogy a Szent Lélek által valóban Istennek ilyen „parancsai” világosodjanak ki előttünk, s ne a saját csalfa szívünk vágyai és szándékai űzzék velünk a maguk megtévesztő játékát, figyelniük kell Isten „törvényének” általános elveire és szabályaira. Csak akkor igazán Istentől való valamely konkrét „parancs”, ha összhangban áll az Igében megszólaló általános „parancsolatokkal”.

(A régi teológusok tanításában szó volt a „törvénynek” még egy harmadik „hasznáról” is, amelyet az „usus legis politicus” néven tartottak számon. Hogy ennek mi az értelme, azt majd a továbbiak során fogjuk meglátni.)

## 7. Kegyelem és Természet

Hit által a kegyelmes Istennel való közösségre jutva és a Szent Lélek ajándékát elnyerve, a bűnös embernek „új életben” („kainetés és zoés”) (Róm. 6, 4) van része. „Ha valaki Krisztusban van, új teremtmény az.” (II. Kor. 5, 17). De Istennek ez a „teremtő” munkája, amelynek az ember ezt az „új életet” köszönheti, az ember régi, Istentől már megteremtett és a bűn által azután megrontott mivoltán meggy végbe, nem pedig úgy, hogy azt Isten félreteszi és helyette terem újat. Jól szemlélteti ezt a Jeremiás által leírt fazekas eljárása, aki „mikor elromla az edény, amelyet készített vala és amely, mint agyag volt a kezében, azonnal más edényt készít belőle, amint jobbnak látta megkészíteni” (Jer. 18, 4.). Így a megváltás műve nem más, mint a teremtés művének a megmentése és győzelemre vitele a bűn ellenében.

Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy alapjában véve ugyanaz a tartalom teszi ki az Istennel közösségre jutott ember életét, ami különben is kitenné azt: ugyanazzal lesz elfoglalva, amivel emberi természetéből kifolyólag mindenképpen elfoglalva kellene lennie. Egyes részletekben mutakozhatnak különbségek is: „Lélekben járva” cselekszik majd olyan dolgokat is, amiket különben nem cselekednék, és viszont nem cselekszik majd olyan dolgokat, amelyeket különben cselekednék. De nem ebben mutakozik meg a lényeges különbség. Ezek a különbségek inkább csak folyományai és jelei annak az alapvető különbségnek, hogy mindazt, amit különben is cselekednék, az „új életben” másképpen cselekszi; más a cselekedeteinek a motivációja, más a mögöttük rejlő és bennük megnyilatkozó lelkülete. „Ezután nem magának él, hanem annak, aki érte meghalt és feltámadott.” (II. Kor. 5, 15). Hitben él, vagyis egész életével válaszolni igyekszik Istennek Jézus Krisztusban megnyilatkozott kegyelmére. Szeretetben él, vagyis nem az Isten szeretetéből magát kivonó és ezért embertársaitól is elzárkózó, hanem Isten felé és felebarátai felé egyaránt a szeretetben kitáruló emberként végzi dolgát. És reménységben él, vagyis útja arra a jövőre van beállítva, amely Isten ígéreteiből az út végén ragyog fel előtte. Életének ez az általános új beállítottsága ütközik ki azután egy s más részletében is, amely új. Pl. amikor étkezik, imádkozik is, hálát adva Istennek gondviselő kegyelméért is, amelynek ajándékait látja az élete fenntartásához szükséges táplálékban. Ezt különben nem tenné meg. Vagy negatív: nem adja át magát az étel és ital mértéktelen élvezetének, mert hiszen nem testi vágyainak a mennél bőségesebb kielégítése a fontos számára. Különben talán zabolátlanabban átengedné magát nekik. De ezek a különbségek nem változ-

tatnak azon, hogy az evés és az ivás épp úgy hozzátartozik az életéhez, mint bármely más emberéhez és ezzel együtt még sok egyéb is: a szántás-vetés, vagy általában a munka, amellyel „kenyerét megkeresi”, és így tovább. Lényegében véve tehát nem mást csinál, mint amire emberi természetének a szükségletei készítenek, - azok a szükségletek is, amelyek az állati természetével közösek és azok a magasabbrendűek is, amelyek az emberi természet megkülönböztető sajátosságai. Az „új élet” tehát - általánosságban szólva - nem tartalmilag más, hanem beállítottságában, motiváltságában, célzatában más: az ember eredeti rendeltetésének megfelelően Istennek szolgálatára odaszentelt élet. „Akár esztek, akár isztok, akármit cselekesztek” - amit különben is cselekednétek, - „mindent az Isten dicsőségére cselekedjétek” (I. Kor. 10. 31).

Már most abból a tényből, hogy Isten kegyelmének a megújító munkája nem teszi félre az emberi természetet, hanem abba belehatolva, annak körén belül végzi munkáját, etikai tekintetben két következmény folyik: egy pozitív és egy negatív jellegű.

Pozitív jelentősége abban áll, hogy ezek szerint azok a kötelességek, amelyek az emberre az „új életben” várnak, - általánosságban szólva, - tartalmilag nagymértékben megegyeznek azokkal a kötelességekkel, amelyeket az általános erkölcsiség ír elő neki. Amikor az általános erkölcsiséget szemügyre vettük az Ige világánál, megállapítottuk, hogy igenis van „lex naturae”, a „szívekbe írott”, vagyis az emberi természetben eredettől fogva benne rejlő isteni törvény. Igaz, hogy a bűn okozta romlás folytán az emberi tudatban csak olyan homályosan és töredékesen szólal meg, hogy Isten akaratát belőle sohasem érthetnénk meg. De azért így is Isten „egyetemes kegyelmének” a bizonyága és ajándéka. Mivel Isten a tőle elszakadt emberi életben is fékentartja a bűn hatalmát, ezért van az emberi életben mindig bizonyos fajta és bizonyos mértékű erkölcsiség is, amelyhez az ember az Ige világossága nélkül is, pusztán „lumen naturale”, a közönséges emberi ész vezetése mellett igazítja cselekedeteit. Amikor az Igében megszólaló Isten átveszi az uralmat az ember élete felett, akkor sem mond lényegileg mást az Ő követelményeiben, mint ami a „természeti törvényben” már benne foglaltatott. Ugyanazt, amit ez a törvény a felismerhetetlenségig eltorzulva tolmácsolt az Ő akaratából, az Igében foglalt „lex revelata” félreérthetetlen és hiteles tisztaságában adja tudtunkra. Az Ige nem érvényteleníti a „szívekbe írt törvényt”, hanem ellenkezőleg: kivilágosítja és kiélezi azt.

Megállapítható ez mindig, amikor az Ige általános szabályokat, vagyis „törvényt” szab elénk az életünk tartalmát kitevő cselekedeteinkre vonatkozólag. Így a Tíz Parancsolatban az „első kőtáblán” foglalt parancsolatok sajátos jellegűek ugyan, mert bennük arról van szó: milyen viszonyban éljen Izráel népe az ő Istenével, aki minden nép közül éppen vele kötött „szövetséget”. De mikor a „második kőtáblára” kerül a sor, amelyen arról van szó: milyen erkölcsi rendet követel meg Isten az Ővele szövetséges viszonyban élő nép körében, akkor már a „lex naturae” olyan követelményei szólalnak meg, amelyeket egy vagy más formában minden nép erkölcsisége ismer és elismer.

A Tíz Parancsolat „két kőtáblája” között téves dolog úgy felfogni a viszonyt, hogy az egyik az Isten iránt, a másik a felebarátaink iránti kötelességeinket mutatja fel. Alapjában félreérti az egészet az, aki szem elől téveszti, hogy eleitől mindvégig Isten iránti kötelességeinkről, pontosabban: Izráel népének az ő Isten iránti kötelességeiről van itt szó. Csak míg az „első tábla” általában arról szól: milyen kizárólagos és feltétlen odaadással tartozik Izráel népe az ő Istenének, addig a második néhány lényeges vonással részletezi is azt: milyennek kell lennie Izráel népe életének úgy, amint az tagjainak egymásközi viszonylataiban folyik, hogy megfeleljen az ő Istene igényeinek. Az „első tábla” tehát, azt mondhatjuk, „formai etikai”, a „második tábla” meg „tartalmi etikai” szempontból világítja meg Izráel népének kötelességeit. Az utóbbinak a tartalmára áll az, hogy benne voltaképpen a „lex naturae” jelenik meg teljes tisztaságában.

Az Ótestamentumnak erkölcsi tanításban talán leggazdagabb alkotóeleme: a „bölcseesség irodalom” is, az első tekintetre kiábrándítóan hat mindenkire, aki valamilyen magasröptű, rendkívüli, heroikus erkölcsiséget keresne benne. Pl. azok a szorgalmas munkára, józan mértékletességre, békességes emberi együttélésre vonatkozó intelmek, amelyekkel telve van a Példabeszédek Könyve, lényegükben véve nem mondanak mást, csak olyasmit, aminek a helyességével minden értelmes ember magától is tisztában van.

Jézus az Ótestamentum egész erkölcsi törvényadását ebben az „arany szabályban” foglalja össze: „Amit akartok, hogy az emberek tiveletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal, - mert ez a Törvény és a Próféták.” (Mt. 7, 12). Ez sem más, mint a „lex naturae”-nak felülmúlhatatlan summás megfogalmazása. Első tekintetre úgy tűnik ugyan fel, mintha csupán „formális etikai” elv volna, vagyis semmit nem mondana arról, hogy mi legyen hát az, amit cselekednünk kell. De ez csak sommás jellegének a következménye. Ez a meghatározás: „Amit akartok, hogy az emberek tiveletek cselekedjenek”, világosan utal az emberi természetre, a belőle fakadó vágyakra és szükségletekre. És ebből nyilván következik az a sokféle „tartalmi” tennivaló, amellyel az ugyancsak az emberi természetben gyökerező kölcsönösség alapján ki-ki tartozik a másik emberrel szemben. Ugyanezt az alapelvet, ha nem is ilyen tökéletes megfogalmazásban, vagy talán egyáltalán nem is tudatosan vallott formában, meg lehet találni minden erkölcsiségnek a mélyén. (Legalább úgy, mint másokkal szembe szegezett követelményt igaznak tartja minden ember, még az is, aki magára nézve nem hajlandó kötelezőnek elismerni.) Jézus tanításában előforduló megformulázását legjobban megközelelti az a Konfucse tanításában elhangzó szabály, amely negatív formában állítja fel az elvet: „Ne cselekedjél olyat, amit ne akarnál, hogy veled cselekedjenek!”

Jézus erkölcsi tanítása lépten-nyomon szembehelyezkedik a környezetében érvényesülő erkölcsiséggel. (Hogy ez az erkölcsiség nemcsak a „lex naturae” alapján, hanem már az ótestamentumi „lex revelata” hatása alatt is alakult ki, az éppen az imént elmondottak értelmében nem zavarhat most bennünket.) Közelebbi vizsgálatnál mindig kiderül, hogy az ilyen szembehelyezkedésre a „lex naturae” elégtelen megértése és követése ad okot. Az emberek bizonyos korlátok közé szorították a „lex naturae” iránti engedelmességüket. Annak követelményeivel ilyen vagy olyan kompromisszumra léptek s bizonyos feltételek mellett készek voltak megfelelni azoknak. (Pl. a másik fél részéről való viszonzás esetében, stb.) De ezen a határon túlmenni nem voltak hajlandók. Jézus ezeket a korlátokat állandóan döntögette, s így azt mondhatnánk, nem tett egyebet az Ő erkölcsi tanításával, csak radikalizálta a „lex naturae” követelményeit.

Jellemző e tekintetben tanításának a módszere is. Természetesen gyakran hivatkozik az Ótestamentumra is, mint a környezete által elismert tekintélyre. „Nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem hogy betöltssem.” (Mt. 5, 17). Azután ugyanilyen tekintélynek a hangján szólaltatja meg a maga gondolatait is. „Hallottátok, hogy megmondatott a régieknek... én pedig azt mondom néktek.” (Mt. 5: 21-22 stb.) „Parancsolatokat” közöl (Jn. 15, 10 stb.), nem tanácsokat. Felülről szól bele az emberek életébe, nem egyenrangú félként tárgyal velük ügyeikről. Azonban a tekintélyének ez a szava nála mindig egyszerűen az igazság szava volt, amely ki akart világosodni az emberek előtt. Érvényesülni ez a tekintély sohasem az emberek belátásának ellenére akart, hanem éppen belátásuk révén. Ha vitára szállt az emberekkel, nem akart mást, mint komolyan és becsületesen végiggondoltatni velük azt, amit ők maguk is igaznak kellett, hogy tartsanak, de aminek megértésében félúton, vagy még azon is innen elakadtak. Ennek legszemléletesebb példája az irgalmas samaritánusról szóló példázat, ill. az a benne foglalt tanítás, amely szerint a felebaráti szeretet nem ismerhet megkülönböztetést ember és ember között. A példázat éppen arra való, hogy ennek az igazságnak a felismerésére rávezesse azt a „törvény-tudót”, akinek Jézus elmondotta. Eddig abban a szűkkeblűségben leledzett,

hogyan a felebaráti viszonyt csak a maga népebeliekkel vállalta, de a samaritánusok gyűlölt fajtájához tartozókat kirekesztette belőle. Nem is gondolt olyan eshetőségre, amelyről Jézus mondott el neki egy történetet, amikor zsidó ember szorulhat rá egy samaritánusnak szerető szolgálatára, hogy el ne pusztuljon. Ilyen esetnek a világánál lehetetlen volt el nem ismerni, hogy a felebaráti viszony csakugyan fennáll minden elválasztó emberi különbség ellenére is.

Pál apostol is azt az egész erkölcsiséget, amelyet Isten az újtestamentumi Igében megkíván, ezért jellemezheti egyszerűen úgy, mint értelmes életet. „Járjatok nem mint bolondok (asophi), hanem mint bölcsek (sophi)” (Ef. 5, 15). És amit általában erkölcsileg helyesnek tartanak az emberek, az - legalább nagyjában és egészében - kötelező szerinte a Jézus Krisztus híveire is. „Amik csak igazak, amik csak tisztességesek, amik csak igazságosak, ha van valami erény, és ha van valami dicséret, ezekről gondolkodjatok” (vagyis ezekre törekedjétek). (Fil. 4, 8). Amióta a „világosság fiaivá” lettek, még csak sokkal inkább kötelező rájuk nézve mindaz, amit - bár homályban tapogatózva - már akkor is helyeseltek, amikor „valának régen sötétségben” (Ef. 5, 4).

Az Ige szerinti és az általános emberi erkölcsiség között mutatkozó ez a jelentős megegyezés természetesen csak még szembeszökőbb az olyan esetekben, amikor az utóbbi, - az általános emberi erkölcsiség, - már az Ige hatásai alatt alakult azzá, ami. Az Ige életformáló hatalma ugyanis nemcsak közvetlenül érvényesül, t. i. azoknak az életében, akik uralmának engedelmesen alávetik magukat, hanem közvetve is, t. i. az ilyenek révén mások életében is, akikkel együtt élnek, sőt végeredményben arra az általános életre is, amelyben benne élnek. Ebben áll az Igében megszólaló isteni törvénynek az a „harmadik haszna”, (usus legis tertius), amelyet a fentebb tárgyalt másik kettő mellett emlegetni szoktak a régiek, és pedig ezen a néven is: „usus legis politicus”.

Az emberi társas együttélés (a szó legtagabb értelmében vett „polis”) a maga egészében is hasznát látja annak, ha benne az Ige szól és hat. Az Igében való hitre és ennek révén az Ige szerinti életre nem jut ugyan el mindenki, de annak következtében, hogy egyesek eljutnak, a többiekben is általában tisztul és világosodik a „lex naturalis” ismerete. A Szent Lélek különleges munkája nélkül ebből még nem lesz a szó igaz értelmében Isten akarata szerint való élet, de emelkedik a színvonala az emberek közötti becsületességnek és jósnak: annak a „justitia civilis”-nek, amely külső megnyilvánulásaiban nagyban megegyezik az Ige szerinti élettel. Ez a „justitia civilis” sohasem téveszthető össze azzal a „justitia”-val, amely megállhatna Isten ítélőszéke előtt („justitiam coram Deo”). Ilyennel az ember nem rendelkezhet bűnös volta miatt. Csak Isten kegyelmének az ajándékából tulajdoníthatatik neki. De az emberek egymás-közi viszonylatában nagyon megbecsülendő a „justitia civilis” valósága. És mivel az Ige szerinti élet több ennél, nem lehet kevesebb sem. Isten parancsolatai - általánosságban szólva - nem állítanak szembe bennünket ennek a követelményeivel, hanem csak arra készítetnek bennünket, hogy még másoknál is komolyabban igyekezzünk megfelelni nekik.

Mindezeket persze csak „általánosságban szólva” állapíthatjuk meg, mert a Szent Lélek szabadsága nincs megkötve atekintetben, hogy olykor az általános emberi erkölcsiségtől eltérő, vagy azzal egyenesen ellentétes parancsokat is ne adhasson. De az ilyen parancsok kivételesek. Csak mint a „vocatio extraordinaria” esetei tartják a Szent Léleknek azt a munkáját, amely egyébként a „vocatio ordinaria” útjait járja. Nagyon bizonyosnak kell lennie a Szent Lélektől való vezettetése dolgában annak, aki erre a vezettetésre hivatkozva olyasmit tesz, ami az általános erkölcsi felfogással ellenkezik, és annak követőit megbotrántkoztatja. Bármikor adódhat ugyan az Ige szerinti életben olyan kivételes helyzet, amelyben az ilyen ellentéteket - és természetesen minden velük járó következményt is, - vállalni kell. De az ilyen kivételek csak megerősítik a szabályt, amelyet felállítottunk.

## 8. A „test” és a „világ” ellen

Az Ige szerinti élet és az általános erkölcsiség között szoros pozitív viszony áll fenn, mondtuk. Ezzel azonban a dolognak csak az egyik oldaláról adtunk számot. Az az emberi „természet”, amely a „lex naturae” követelményeinek úgy-ahogy megfelelően fejt ki a maga erkölcsiségét, Istentől teremtett „természet”, - innen az a szoros összefüggés, amelyben az Ige által „újáteremtett” ember élete is áll ezzel az erkölcsiséggel, - de ugyanakkor a bűn által megromlott emberi „természet” is, amiért is az Ige szerinti élet, bár nagyjából belesimul az általános erkölcsiségbe, lényeges ellentétben áll azzal, és csak a vele való állandó harcban tud érvényesülni. Ez a harc olykor nyíltan is kirobban, - éppen az olyan kivételes esetekben, amelyekről volt már szó. De amikor a látszat szerint nem cselekszik mást az Ige szerint élő ember, csak azt, amit mindenki elvárna tőle amúgy is, olyankor is szünetlenül áll a harc, ha elleplezetten is. Hiszen alapjában nem a körül forog a kérdés: milyen az ember külső cselekedeti élete, hanem akörül: milyen az a lelkület, amelyből kifolyólag cselekszi. Az Ige szerinti életben is ugyanazok a teremtésénél fogva az emberi „természetben” rejlő indítékok bontakoznak ki, mint mások életében, de számára az a döntő, hogy ő ezekben az ő teremtő Istenének rendeléseit ismerheti, amelyeket engedelmesen szolgálhat. Ugyanazt az életet tehát, amelyet más emberekkel közösen él ő is, ő Istennek odaszentelt életként éli.

Éppen ez az Istennek engedelmisségben való odaszentelődés hiányzik az Istentől elszakadt emberi „természet” alapján kialakuló általános erkölcsiségből. Annyira hiányzik belőle, hogy egyenesen az ellentéte forog fenn. Mindabban, amit a bűnös ember látszólag Isten rendelkezésével megegyezőleg cselekszik is, mégsem Isten számára él, hanem Istentől függetlennek képzelte önmaga számára. Az embernek ezt a megromlott „természetéből” kifolyólag saját-maga körül forgó életét szokta a Szentírás összefoglalóan „világnak” nevezni. Ezzel szöges ellentétben áll az az élet, amelyre az Ige hív fel bennünket. Ezért szólalnak meg benne az általános erkölcsiséggel szemben ilyen nyomatékos intelmek: „Ne szabjátok magatokat a világhoz!” (Róm. 12, 2), „ne szeressétek a világot...” (I. Ján. 2, 15.) Az általános embervilágnak ez a megítélése és megbélyegzése nem jogosítja fel az Ige szerint élő embert arra, hogy idegenkedéssel és megvetéssel forduljon el a „világtól”. Hiszen ugyanaz a „világ” ez, amely - éppen Istentől való elszakadottságában és megromlottságában - az Isten megmentő szeretetének a tárgya. „Úgy szerette Isten a világot, hogy az Ő egyszülött Fiát adta...” (Ján. 3, 16).

Már csak azért sem illik az Ige szerint élő emberhez a „világ” felől való fölényes ítélkezés, mert az ő tulajdon élete is szoros összefüggésben áll a „világ” életével. Teljesen tévesen fogná fel a helyzetet az, aki úgy képzelné, hogy két elkülönülő tábor áll szemben egymással: egyfelől az Istennek odaszentelt életű emberek, másfelől a sajátmaguknak élők. A valóságban a harcvonal elsősorban az előbbieknél, az Istennek odaszentelt életű embereknek az életén áll fenn. Az Ige szerinti életnek a harcát azoknak, akik igazán meg akarják vívni, a saját megromlott természetükkel kell megvívniuk mindenek felett. A Szent Lélektől való „újjaszületésben” ugyanis az „ó-ember” nem tűnik el. A régítől lényegesen eltérő új helyzet abban áll, hogy az „ó-ember” nem egyedül szerepel már a színen. Ott van már mellette és kiegyenlíthetetlen ellentétben vele, ott érvényesül már a Szent Lélek által életrehívott és életbentartott „új ember” is. Ezért az Ige szerinti élet alapjában véve annak a szakadatlan harcnak az élete, amelyben az „ó-embert” mindig újra „megöldökljük”, hogy helyette az „új ember” fejthesse ki a maga sajátosságát.

Amikor a Szentírás nem általánosságban beszél a világról, hanem azt tartja szem előtt, hogyan jelentkezik a „világ” a vele harcban álló emberek saját életében, akkor gyakran használja a „test” kifejezést. A „test”-ben mutatja fel a magunk életében leküzdendő ellenfelet. „A test a Lélek ellen törekszik, a Lélek pedig a test ellen”, - mondja Pál apostol és ezért „a Lélek szerint járni” annyi szerinte, mint „nem a testnek kívánságait véghezvinni” (Gal. 5: 16-17).

Ez is egyike azoknak a pontoknak, amelyeknél világosan kitűnik, mennyire nem azonosítható a történet folyamán különböző színezetekkel kialakult „keresztyén erkölcsiség” az Ige szerinti erkölcsiséggel. Az előbbi nem egyszer beleesett abba a végzetes félreértésbe, hogy a Szentírásnak a „testről” szóló ilyen szavát egyszerűen az ember anyagi testére értette. Nyilvánvaló, hogy ezt a félreértést pogány vallásokból származó és velük összeszövődött filozófiai (platonizmus) hatások szülték és táplálták, amelyek szerint mindaz, ami anyagi, már ennél fogva Isten-ellenes is (dualizmus). A Szentírás egész valóságsszemlélete úgy tünteti fel az anyagi világot és benne az ember testi mivoltát, mint amelyet Isten teremő hatalma, bölcsessége és jósága hívott létre, amely tehát arra való és alkalmas is arra, hogy az Ő dicsőségét szolgálja. Az Igével tehát szöges ellentétben áll az a gyakorlati konzekvencia, amely az előbbi valóságsszemléletből természetsszerűleg folyik. Ha az anyagi, a testi valóság, mint olyan, Isten-ellenes és rossz, akkor az embernek a maga életében, - amennyire csak lehet, - a háttérbe kell szorítania. Az Istennek való odaszenteltség akkor a mennél szigorúbb aszkézisben kell, hogy megnyilvánuljon, el egészen a legkegyetlenebb testi önsanyargatásig. Az Ige erkölcsiségétől mi sem idegenebb, mint az így kialakuló életforma.

Az a „test”, amelyre az Ige szerinti „mortificatio carnis” vonatkozik, nem éppen csak az ember anyagi teste, hanem az ember egész mivolta, testestől-lelkestől, az ő Istentől elszakadt és Őtőle függetlenkedő mivoltában. Amikor Pál apostol felsorolja: miben látja ő a „testnek cselekedeteit”, amelyek ellen a Lélek hadakozik, akkor természetesen megemlít olyan bűnöket is, amelyeket „testi bűnöknek” szokás nevezni (paráznaság, bujálkodás, részegség, dobzódás, stb.), de éppúgy jellegzetesen nem „testi” bűnöket (harag, versengés, irigység stb.) is felsorol (Gal. 5. 19-21.)

Az Ige általában úgy világítja meg előttünk a bűnnek valóságát, mint amely nem testiségünkben fészkel, hanem lényünk központi, szellemi magvában. Ott, legbenső valónkban, ahol az Istennel való közösségünknek lehetne és kellene megvalósulnia, következik be az Istentől való elszakadásunk és az Ővele való szembefordulásunk. A bűn eme lényegének már csak folyománya azután az, hogy a maga önhatalmúságában felemelkedni akaró ember olyan mélyre bukik, hogy felborul az életében az Isten szerint való rend és testi ösztönei, amelyek szolgálatára volnának rendeltetve, úrrá válnak felette. A bűn valóságának tehát nem a lényege rejlik abban, hanem csak a megnyilvánulásai mutatkoznak, ha az ember az ő testi kívánságainak a kielégítéséért él, mintha azok öncélúak volnának. S a bűn ellen való harc, amelyet az Ige uralma alatt élő embernek szakadatlanul folytatnia kell, nem éppen csak az ilyen testi kívánságok ellen folyik, és ellenük sem éppen csak azért, mert testiek, hanem folyik általában minden olyan vágy ellen, amely Isten nélkül és az Őtőle való függésen kívül akarna kielégülésre törni.

Ha az Ige szerint élő embernek, - a „vocatio extraordinaria” eseteitől eltekintve, - életének az általános erkölcsiségbe való belesimulása miatt le kell mondania arról, hogy valamilyen színdús változatosságokban és izgalmakban bővölködő életet éljen, ezért bőséges kárpótlást találhat az ő „őemberével” folytatott belső harcaiban. Világosan kitűnik a Szentírásnak azokból a helyeiből, amelyek ennek a harcnak hősiességéről és az egész embert feszültségben tartó fordulatosságáról szólnak. Szemléltető képeit gyakran veszi ilyenkor a Szentírás a katonaléletről. Az Ige szerinti élet így a „militia Christi” élénk színeiben jelenik meg előttünk. Úgyszintén jó szemléltető képeket szolgáltat számára az ókori sport-élet is. Az Ige szerint élő ember e szerint állandó „versenyben” („agon”) küzd azért, hogy elnyerje a „pályabért” (Pl. Ef. 6, 11-17; I. Kor. 9, 24-27, stb.).

A „világ” élete nem lévén más, mint a fentiek értelmében vett „test” életének az általános emberi élet széles arányaira való kiterjedése, vele szemben is ugyanaz a harci helyzet áll fenn.

Az elmondottakat összefoglalva tehát azt kell megállapítanunk, hogy az Ige szerinti életnek kettős: egyfelől pozitív, másfelől negatív a viszonyulása az általános erkölcsiséghez és ez a kettő együtt adja meg a jellegzetességét. Ebben rejlik a sajátos nehézsége is. Könnyebb volna a dolga, ha vagy csak az általános erkölcsiségbe való belesimulásról, vagy csak az általános erkölcsiséggel való szakításról és szembefordulásról volna szó. A „keresztyén erkölcsiségnek” a története sok példáját mutatja annak, mint keresték az emberek ezt a könnyebbiséget, hol az egyik, hol a másik irányban. Láttunk eseteket, amikor az általános erkölcsiséggel való egybeolvadás olyan teljessé válik, hogy a vele szemben folytatott harc értelmetlenné válik. És viszont, láttunk eseteket, amikor ez a harc annyira kiélesedik, hogy (az előle való megfutamodásként) az emberek hátat fordítanak az általános erkölcsiségnek és valamilyen elszigetelt külön világba vonulnak vissza. Mindkét megoldási kísérletnek ellene mond az Ige. Az általános erkölcsiségbe való egyszerű beleolvadást lehetetlenné teszi az, hogy az Ige szerint élő emberben megszületett az „új teremtettség”, amelyre nézve a „régiek”, az Isten nélkül való élet, „elmúltak, ímé újjá lett minden”. (II. Kor. 5, 17). „Nekem a világ megfeszítettett és én is a világnak”, - mondja Pál apostol (Gal. 6, 14). Ez a mélységes ellentét soha át nem hidalható. - A másik lehetőség pedig, a világ életéből való kiszakadás, csak a jövődönnek az ígérete. Amíg azt a jövődőt Jézus Krisztus az Ő megjelenésével el nem hozza, addig az Ő imádsága marad érvényben az övéire nézve: „Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól” (Ján. 15, 15). Mint bűnös embereknek, együtt kell élniük ebben a világban a többi bűnös emberrel, a „gonosznak” ugyanolyan veszedelmei között, csak azzal a különbséggel, hogy van számukra azok ellen biztonság.

A két ellentétes viszonyulásban egyszerre élni, a feszültség egyensúlyából sem erre, sem amarra ki nem billenni, - elérhetetlen eszmény volna, ha megvalósítása egyszerűen az ember képességeitől függene. De az Ige szerint való élet lényegében véve az az élet, amely nem az ember által, hanem az emberben Isten Lelke által valósul meg.

## 9. Az élet „rendjei”

Az az általános erkölcsiség, amelybe - általánosságban szólva, - beleilleszkedik az Ige szerint élő ember is, azokban a határozott „rendekben” jut kifejezésre, amelyek az emberi élet különböző területein kialakulnak és uralkodnak. A csak valamennyire is fejlett emberi életnek megvan az ilyen vagy amolyan „gazdasági rendje”, „társadalmi rendje”, „jogi rendje”, stb. Mindegyik „rend” bizonyos szabályok összességét jelenti, amelyek az életnek illető területén megszabják: mit kell és mit nem szabad az embernek cselekedni. És ezek a „rendek” együttvéve adják azt az általános erkölcsiséget, amelynek közepette az Ige szerint élő embernek is meg kell találnia és meg kell járnia a maga útját.

A „rendekhez” való ez a pozitív viszonyulás abban gyökerezik, hogy az Ige világosságánál felismerhető bennük Istennek valamilyen „rendelése”, amelynek szolgálatára az Ige elhív és kötelez. Ez távolról sem jelenti azt, mintha bármely „rendet” a maga konkrét mivoltában valamilyen isteni parancsolatra vezethetnénk vissza. A „keresztyén erkölcsiség” úgy, amint az idők folyamán alakult, e tekintetben súlyos tévedések példáit mutatja fel. Volt idő, amikor az „örökös királyság” politikai rendjét úgy fogták fel, mintha „Isten kegyelméből uralkodó” egyének, mivel az az előjog családi örökségként szállott rájuk, isteni jogon birtokolnák a politikai főhatalmat alattvalóik felett. Ugyanígy változhatatlan isteni rendelésnek tulajdonították azt a társadalmi rendet is, amely szerint a földbirtokos nemzetségeknek a földjeiken dolgozó pórok mindenestől alája voltak vetve. Mindezeknek az eseteknek és a hozzájuk hasonló eseteknek csak annyi közük volt a változhatatlan isteni „rendelésekhez”, hogy Istennek

valóban megváltozhatatlan „rendelése” az, hogy az ember valamilyen „politikai rendben”, „társadalmi rendben”, stb. éljen. De hogy az a rend milyen legyen, az az emberi történelemben magában munkálkodó erőktől és azoknak érvényesülési feltételeitől függ. Így vagyunk mindenféle renddel: mind benne gyökereznek valamilyen isteni „rendelésben” („ordinantis”), amely mindaddig nem változik meg, amíg az emberi természet az lesz, ami, - de mint konkrét „rend” („ordo”), valamennyi az emberi történelem fejleménye, és ahogy az emberi történelemből megismerhető a kialakulása, ugyanúgy ugyan-annak a szemünkbe tűnik sokféle elváltozása, esetleg eltűnése is.

Történeti folyamat volt az is, amelynek során a „rendek” a maguk sajátos mivoltában differenciálódtak. A fejlődő emberi élet szétágazása hozta magával a „rendek” szétágazását is.

A legkezdetlegesebb fokon a család volt az egyetlen emberi közösség és ezért a „családi rendben” még benne szunnyadt minden másféle „rend”. A család tagjai annak körén kívülállókkal nem éltek semmilyen rendezett viszonyban. A család volt az egyetlen gazdasági közösség, amelynek tagjai egymással együttműködtek testi szükségleteiknek a természet nyújtotta javakkal való kielégítésére: táplálékuk, ruházatuk, lakásuk, stb. biztosítására. Jogi közösség is volt a család: megvolt a feje, akinek akarata törvényt szabott, s aki, ha kellett, erőszakos eszközökkel is érvényt tudott szerezni akaratának. A család volt az egyetlen művelődési közösség is: ami tanulnivaló volt, azt fiú az atyjától, a leány anyjától tanulta meg. És így tovább.

Alapvető jelentőségét a család megtartotta a fejlődés további során is, mert hiszen Istennek olyan „rendelése”, amelytől függ az emberi életnek már a pusztá folytatódása is. Hiszen minden embernek már a megszületése is (felnövekedéséről és kifejlődéséről nem is szólva) feltételezi azt, hogy atyának és anyának a gyermeke. Ez az alapvető tény szülőket és gyermekeket, és az utóbbiakat, mint testvéreket, olyan sajátos kapcsolatba fűzi egymással, amelyen azután sokféle más emberi kapcsolat is felépülhet, de csak úgy, hogy ezen épül fel. Megszűnt azonban a további fejlődés során a családi közösségnek eredeti egyedülisége: rajta kívül kialakult az emberi együttélésnek és együttműködésnek sokféle és sokkal szélesebbkörű lehetősége is, és így állott elő fokról-fokra az a bonyolult helyzet, amelyben az emberi cselekvés szabályozásához sokféle „rendre” van szükség. A fejlődés azt is magával hozza, hogy az egyes ilyen „rendeken” belül bekövetkezik több-kevesebb differenciálódás. Így alakulnak ki pl. a politikai renden belül annak különböző elágazásai, mint az igazságszolgáltatásnak külön „rendje”, vagy a technikai élet rendjén belül, amely a természeti erők hasznosításának a szabályait foglalja magában, sok egyéb elágazása mellett a közlekedés „rendje”, stb.

A különböző „rendek” az első tekintetre úgy helyezkednek el egymás mellett, hogy mindegyik az életnek más-más területén érvényesül. Ennek alapján van bizonyos értelemben vett „öntörvényűségük”: nem szólnak bele egymás ügyébe. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy ne volna egymáshoz közük, vagy éppen egymás ellen harcban állnának. Hiszen valamennyinek az a feladata, hogy az emberi életet szabályozza. Az pedig egységes. Felosztani az emberi életet különböző területek között csak viszonylagosan lehet. A fejlődéssel együtt is jár több-kevesebb specializálódás. Az egyik ember - mondjuk - az élet javarészét a gazdasági élet szolgálatában tölti el és ezért a „gazdasági renddel” van dolga elsősorban, a másik ember ugyanígy a művelődési élet terén fejt ki ereje javát és ezért a „művelődési rend” keretei között él elsősorban. De azért a gazdasági élet munkása sem vonhatja ki magát a „művelődési rend” uralma alól, mert pl. neki is iskolázott embernek kell lennie. És a művelődés munkása sem függetlenítheti magát a „gazdasági rend” uralma alól, mert ő sem élhet meg a gazdasági élet termelte javak nélkül. A különböző „rendek” tehát át is hatják egymást úgy, hogy az egyikben jelen van a másik is. Egészen másképpen alakul az emberiség művelődési élete pl. aszerint, hogy szellemi javak termelésére és fejlesztésére milyen lehetőségeket nyújt a technikai élet, és viszont: valamely emberi közösség technikai életéből is kiolvasható az a „művelődési rend”, amelynek színvonalán az illető közösség él.

Ugyanaz az egysége az emberi életnek, amely nem engedi meg, hogy az élet különböző területeit éles határokkal elválasszuk egymástól, azzal a következménnyel is jár, hogy a „rendek” közül azt, amelyet „erkölcsi rendnek” nevezünk, nem sorolhatjuk együvé a többi „rend” mellé, hanem olyan átfogó jelentőséget kell neki tulajdonítanunk, amelynél fogva nem a többi „rend” mellett, hanem azokban benne érvényesül. A többi „rend” nem egyéb, mint az „erkölcsi rend” diktálta általánosabb szabályoknak az élet egyes területein felmerülő gyakorlati részletkérdéseire való alkalmazása. Ennek ellentmondani látszik az a körülmény, hogy olykor egyes „rendek” többé-kevésbé függetleníteni akarják magukat az „erkölcsi rendtől”. És sokszor úgy látszik, mintha pl. a „gazdasági rend” vagy a „politikai rend” öntörvényű volna az „erkölcsi renddel” szemben. Nyilvánvaló azonban, hogy ilyenkor is mindig bizonyos uralkodó „erkölcsi rend” érvényesül az illető életterületen követett „rendekben”, csak az a tényleg érvényesülő „erkölcsi rend” nem egyezik meg azzal, amelyet egyébként elméletileg követnek az emberek. Az elméletileg vallott erkölcsi elveknek a rovására az egyik vagy a másik életterületen a gyakorlatban koncessziókat engednek meg maguknak. De éppen ez a megalkuvó erkölcsiség jellemzi az uralkodó „erkölcsi rendet”, nem pedig az elméletileg vallott elvek a maguk tisztaságában.

Ugyanígy átfogó jellege van a „jogi rendnek” is, mert hiszen az nem más, mint az uralkodó „erkölcsi rendnek” az a minimuma, amely valamely közösség életében erőszakos eszközökkel kikényszeríthető.

A különböző „rendek” sajátosságaival és egymáshoz való viszonyaival az Ige nem foglalkozik. Tudott dolognak feltételezi, hogy az emberi életben vannak ilyen „rendek”. Hogy adott esetben melyek azok és milyenek, vagyis hogy az emberi életnek mely területeire vonatkozólag alakultak ki bizonyos szabályok és melyek azok: ezek nem olyan kérdések, amelyekre ne tudna az ember saját értelmi képességeivel is választ adni. Ezért mindazt, amit a „rendekről” elmondottunk és még sokkal bővebben is el lehetne mondanunk, nem is tekinthetjük teológiai, közelebbről a teológiai etika körébe vágó igazságnak. Különböző szaktudományok dolga a „rendekkel” kapcsolatos kérdések tisztázása. De mivel a mi korunk tudományos előhaladása révén ezeknek a kérdéseknek nagyon élénk tudatában van, a teológiai etikának, - ha a mai ember számára akarja értelmezni Isten eligazító Igéjét, szintén bele kell vonnia ezeket a kérdéseket is a maga vizsgálódásába. Vagyis az a dolga, hogy ezeket a kérdéseket is odaállítsa az Ige megvilágosító fényébe.

Az Ige sajátos megvilágításában azt ismerjük fel, amit különben nem tudnánk, hogy az emberi életnek mindenféle „rendje” mögött végső szerzőként az az Isten rejlik a maga „rendeléseivel”, aki Jézus Krisztusban jelentette ki magát nekünk. Tehát, amint „az Ő hatalma szavával tartja fenn a mindenséget” Jézus Krisztus (Zsid. 1, 3), „aki által és akire nézve teremtettek mindenek” (Kol. 1,16), úgy az emberi élet „rendjei” is Őbenne gyökereznek és az Ő uralmát szolgálják. Az Ő számára teremtett az emberi természet olyannak, amilyennek teremtett, hogy t. i. belőle a különböző „rendeknek” ki kellett alakulnia a történelem folyamán. Ezért nevezzük a „rendek” kifejlődésének alapul szolgáló isteni „rendeléseket” „teremtési rendeléseknek”. Vagy, amennyiben valamely „rend” feltételezi már az Isten teremtette emberi természet megromlását is, vagyis a bűn valóságát, annyiban is ugyanannak a gondviselésnek tulajdonítható, amely a világot Jézus Krisztus uralkodásának az irányában kormányozza. Ez áll a „politikai rendről”, melynek szükségessége nem az Istentől teremtett, hanem a bűn által megromlott emberi természetből folyik. Ha nem volna bűn, akkor azok nélkül a hatalmi eszközök nélkül is, amelyeknek a használata a „politikai rendet” jellemzi, rend volna az emberi életben. De mivel valóság a bűn, annak rendbontó hatalmával szemben Isten úgy kormányozza az emberi életet, hogy abban mindig kialakul az a külön tevékenység, amely a rendnek legalább bizonyos mértékben való biztosítására igyekszik a rendelkezésére álló kényszerítő eszközök felhasználásával is. Enélkül a „politikai rend” nélkül zűrzavarba dőlné az emberi

élet. Ennek segítségével azonban biztosítva van a folytatása és továbbfejlődése úgy, hogy végbemehet benne Istennek az a terve, amelyet Jézus Krisztus által megismertetett velünk. Ezt a „rendet” a „teremtési rendelesektől” megkülönböztetve ezért Isten „gondviselő rendeleseinek” nevezzük.

Kifejezetten foglalkozik az Ige Istennek azzal a „rendelésével”, amely minden „rend” alapjául szolgál: a családra vonatkozó „teremtési rendeléssel”. Már az ótestamentumi teremtéstörténet során nyomatékosan megemlékezik róla és erre hivatkozva nem egyszer beszél róla az Újtestamentumban is (I. Móz. 1, 27-26; 2, 24; Mk. 10, 6-7; Ef. 6, 31. stb.). A családi élettel kapcsolatos kérdésekre egyébként is gyakran vet fényt mind az Ó-, mind az Újtestamentum. Úgyszintén kifejezetten érdekli mind az Ó-, mind az Újtestamentumot, a „politikai rend”. Az Ó. T.-nál ez természetesen folyik abból a körülményből, hogy itt a Jézus Krisztusban még csak megjelenendő kijelentés az előkészület idején egy földi nép, az Izrael népe életének a keretei közé volt foglalva és ennek a népnek az élete elképzelhetetlen volt „politikai rend” nélkül. A dávidi királyság előképéül szolgált Isten eljövendő „országglásának”, amely Jézus Krisztus királysága által fog megvalósulni. Éppen ezért ennek az ótestamentumi „politikai rendnek” típuszerű, önmagán túl utaló jellegénél fogva különleges jelentősége lévén az Igében, óvatosaknak kell lennünk annak megállapításánál: mennyiben tükröződik benne az, amit az Ige a „politikai rendről” önmagában véve, általánosságban akar mondani.

Az Újtestamentum azután nem egyszer úgy beszél a „politikai rendről”, hogy annak Isten „rendeléséből” kifolyólag önmagában bírt jelentőségét világítja meg. Legnyomatékosabban Róm. 13, 1-7; I. Pét. 2, 13-17.

Így a „rendek” világából az is az Ige megvilágításába kerül, ami minden „rendnek” az alapja: a „családi rend”, valamint az is, ami minden „rendnek” az összefogó külső kerete: a „politikai rend”. Mind az, ami közbül van: a „rendek” egész változatos hálózata, amelyben az emberi élet folyik, a háttérben marad, de csak azért, mert a lényeg, amely ezekben a „rendekben” kibontakozik, maga a fejlődő emberi élet, félreérthetetlenül isteni „rendelés” alapján Isten uralma alatt állónak tűnik élénk mind az Ó-, mind az Újtestamentumban. A teremtéstörténetben úgy jelenik meg az ember, mint aki isteni parancsot kap arra, hogy „birodalma alá hajtsa a földet” (I. Móz. 1, 28). Ez a hivatás pedig a fejlődés útját jelöli ki az ember számára, mint amelyet a teremtésben kapott természetéből kifolyólag járnia kell. Az egész Ó-, és Újtestamentumban már benne él ennek a fejlődésnek a menetében és számára magától értetődő dolog, hogy számol azokkal a különböző rendekkel, amelyek ennek a fejlődésnek a során kibontakoznak, anélkül, hogy velük közelebbről foglalkoznák.

De amikor így az Ige ezeket a „rendeket”, isteni „rendelésekre” alapozza, nemcsak arra tanít meg, hogy hálásan ismerjük el és méltányoljuk azt a jótétéményt, amely benne rejlik, hanem egyben leleplezi kétesértékű voltukat is. Bennük ugyanis Istennek nemcsak jó „rendelése” mutatkoznak, hanem az emberi bűnnek a hatásai is, amelyek alatt ezek a „rendelések” csak eltorzultan ölthetnek formát. Ezzel a „rendek” tekintélyét és érvényesülését az Ige leszállítja a viszonylagosság színvonalára, amely lehet ugyan alacsonyabb és magasabb, de sohasem állhat bírálat fölött. Mindenképpen azonban Isten uralma érvényesül mind a „rendek” fennállásában, mind a változásukban. És az emberi bűn okozta zavarok és válságok ellenére is igaz marad az, hogy minden „rend”, mint olyan, az Ő jótétéménye.

Ebből az is nyilvánvaló, hogy az Ige nem köthető semmilyen „konkrét rendhez”. Ennek az első tekintetre ellentmondani látszik a mózesi törvényadás, amely olyan fontos szerepet játszik az Igében. Itt Izrael népének az élete számára Isten részletekbe menő szabályozást adott. De nyilvánvaló, hogy az Igének teljes félreértése volna ezt a törvényadást úgy felfogni, mint az egyetemes emberi élet számára adott és minden időkre érvényes, isteni tekintélyű szabályozást. Az Ige történeti kialakulásának az ökonómiájához hozzátartozott az, hogy egy

bizonyos korban Istennek „törvénye” ilyen alakot is öltön, de néhány évszázad alatt magának Izrael népének a története is túlvezetett már ezen a szabályozáson úgy, hogy annak uralma csak látszat szerint volt fenntartható, mesterkéltséggel „törvénytárgyalások” segítségével, - nem-hogy az egész emberiség fejlődő élete beleszorítható lenne annak kereteibe. Egyébként maga a Szentírás a bizonyossága annak, hogy az Ige uralma nincs egy bizonyos „rendhez” kötve, hanem különböző „rendek” viszonyai között is érvényesülhet. Érvényesült pl. a pátriarchák idejében, abban a családi „rendben”, amely megtúrta, sőt jóvá is hagyta a többnejűséget és az ágyasság intézményét és érvényesült később a családi életnek az egynejűségen alapuló „rendjében”, amely már az Ótestamentum későbbi korszakaiban is egyre jobban uralomra jutott, az újtestamentumi időkben pedig már teljes kizárólagossággal állott fenn.

Ez viszont nem jelenti azt, hogy az Ige szempontjából közömbös kérdéssé válik az, hogy milyen rend áll fenn. A továbbiak során majd foglalkoznunk is kell azzal, hogy általában mi az a mérték, amellyel a „rendek” jó vagy rossz voltát, jobban mondva: jobb vagy rosszabb voltát megítélhetjük. De ezenkívül megítélhető minden „rend” a maga sajátos körén belül is. Az Ige azzal, hogy megláttatja velünk a „rendek” mögött Isten „rendeléseit”, ezzel máris a kezünkbe adja a mértéket a „rendek” ilyen megítéléséhez. Mennél jobban megfelel valamely „rend” annak az isteni „rendelésnek”, amelyen alapszik, annál jobb „rend” a maga nemében. Az előbbi példánál maradva: a többnejűség családi „rendje” nyilván csak hiányosan és eltorzultan valósítja meg azt, ami a családra vonatkozó teremtésbeli „rendelésben” foglaltatott. Annak megvalósítására nyilván csak az egynejűség „rendje” nyújt lehetőségeket. Azt a mértéket, amelyet e tekintetben az Igéből nyerhetünk, egyébként nemcsak belőle nyerhetjük. Az Ige csak teljes világosságba helyezi számunkra azt, amit a „lex naturae” alapján maga az emberi értelem is felderíthet, habár csak nagyon hiányosan és sok tévelygéstől akadályozottan, t. i. magának az emberi természetnek azokat a követelményeit, amelyek teremtésénél fogva rejlenek benne. Nagy szerepet játszik ebben természetesen az a fejlődés is, amely szintén a természetben rejlő követelményből kifolyólag megy végbe története folyamán, s amelyre az Ige azzal világít rá, - amint mondtuk, - hogy az embert a természet felett való uralomra rendeltnek mutatja fel. Ez a fejlődés értelmi fejlődés is. És mennél fejlettebb az emberi értelem, annál inkább megközelíti - hacsak a maga kiegészítésre és kiigazításra szoruló módján is, - az isteni „rendelések” felismerését, amelyekhez igazodnia kell élete „rendjeinek” a kialakításában. Pusztán az értelmi fejlődés folytán is rossznak bizonyulhat valamely nemzedék számára olyan „rend”, amely előző nemzedékek szemében a lehető legjobbnak tűnhetett fel.

A mózesi törvényadásban megszabott „rend” sok szabálya is abból érthető meg, hogy az akkori idők leghaladottabb színvonalán akarta szabályozni Izrael népe életét. Innen az a szoros rokonság, amely közte és Hamurabi babiloni király (Kr. e. 2000 körül) napfényre került törvénykönyve között fennáll. A későbbi mózesi törvényadás nyilván felhasználta a Hamurabi törvénykönyvéből mindazt, amit felhasználhatónak tartott. Amikor mintegy félszázaddal ezelőtt e körül az akkor felderített tény körül kitört a „Babel und Bibel” címen ismert vita, sokan úgy vélték, hogy a mózesi törvényadás isteni tekintélyét lerontaná az, hogy ha bebizonyulna a Hamurabi törvénykönyvétől való függése. Pedig csak annak egyik érdekes példájával van dolgunk ebben az esetben, hogy az Igén kívül és az Ige nélkül öntudatosodó ember így is eljuthat olyan eredményekre, amelyek annyira nem ellentétesek az Igével, hogy az Ige a saját kibontakozásában egyenesen fel is használhatja és a maga életébe bevonhatja őket. Izraelnek, mint Isten szolgálatára különösképpen kiválasztott és elkötelezett népnek, nem okvetlenül olyan „rendben” kellett élnie, amely mindenestől fogva eltér más népek életének a „rendjétől”, de mindenesetre olyanban, amely az illető korban legfejlettebb népek „rendje” mögött sem marad el. Ezért a mózesi törvényadás nemcsak nyugodtan átvehetett, hanem át is kellett hogy vegyen sok mindent a maga korában legfejlettebb idegen törvénykönyvből.

Felmerül itt az a kérdés, amellyel azonban behatóan nem kell itt foglalkoznunk, hogy vajon az Igéből kivilágosodó isteni „rendeléseknek” és az értelmi fejlődés elért színvonalán támasztható igényeknek e kettős mértékével mérve nem bizonyulhat-e valamely „rend” olyan rossznak, hogy az Ige szerint élő ember semmiképpen nem helyezkedhetik bele, hanem szembe kell, hogy helyezkedjék vele? - Kétségtelenül vannak ilyen esetek. Olyan népnek a tagja, amely a többnejűség „rendjében” él, ha az Ige uralma alá jut és a Szent Lélek vezetését követi, mennél gyorsabban fel kell, hogy oszlassa a maga háremét. Vannak persze esetek, amikor az Ige szerinti élet és a fennálló „rend” között támadt kiegyenlíthetetlen összeütközés nem oldható meg így egyéni hatáskörben, hanem csak közösségi úton.

Mindez azonban csak azt jelenti, hogy - amint már megállapítottuk, - az embernek az az általános erkölcsisége, amely az életünk különböző „rendjeiben” is testet ölt, sohasem lehet végső szabályozója az Ige szerint élő embernek. Csak általános szabálynak marad meg az, hogy az Ige szerint élő ember a maga cselekvéseivel engedelmesen beleilleszkedik a fennálló „rendek” uralmába, és azoknak hűséges szolgálatában igyekszik az Isten szolgálatára oda-szentelt életét kifejteni.

## **10. A „rendek” és az igazságosság elve**

Már volt szó arról, hogy az Ige szerint élő ember, noha általánosságban szólva beleilleszkedik az életnek uralmon levő „rendjeibe”, azért nem veszi azokat úgy tudomásul, hogy lemondana a felettük gyakorlandó bírálatról. De e tekintetben még csak azokra a mértékekre mutattunk rá, amelyekhez minden „rend” a maga sajátos mivoltában mérendő hozzá. Rá kell még mutatnunk arra, hogy az Ige szerint általában minden „rend” milyen mérték alá vetendő, hogy megítélhessük: mennyiben jó és mennyiben rossz „rend”.

Általában szem előtt kell tartanunk ennél a kérdésnél azt a tényt, hogy az élet „rendjei” az Isten általános kegyelmének az ajándékai. Általuk gondoskodik arról, hogy az emberi élet teljes rendetlenségben ne bomoljék fel a bűn miatt. Ez az „általános kegyelem” pedig a maga titokzatos módján nem egyenletesen munkálkodik, hanem hol nagyobb, hol kisebb erővel. Ezért az élet „rendjei” is sokféle fokozatot mutatnak: lehetnek többé-kevésbé jók, vagy többé-kevésbé rosszak. Mennél jobban megfékezi az általános kegyelem a bűn hatalmát az emberi életben, annál kevésbé torzul el annak Isten akarta rendje, és viszont.

De mármost, mi Istennek az akarata, amely szerint az emberi együttélésnek rendeződnie kell? A mi egymásközi emberi viszonylatainkra vonatkozólag félreérthetetlenül kiviláglik Isten Igéjéből az, hogy Ő a szeretet parancsolatát szabja elénk. Az emberi élet számára adott teremtetési „rendeléseinek” is az az értelmük tehát, hogy megszabják azokat a kereteket, amelyek között a szeretet életét kell megvalósítaniuk egymással szemben. És ebből az következne, hogy az idők folyamán az emberi életben kialakuló minden „rend” is arra való, hogy benne a korok és helyzetek változó feltételei szerint, - az emberek egymás között a szeretet parancsolatát valósítsák meg. De itt már is komoly ellentmondásba keveredtünk. Minden „rend” a maga szabályai szerint kívülről alakítja az életet. A szeretet pedig nem külső szabályoknak, hanem belső indításoknak engedelmeskedik. Szinte azt mondhatnánk: mennél inkább a szeretet vezérli az embereket egymás iránti magatartásukban, annál kevésbé van szükség a „rendek” külső szabályaira.

A szeretet parancsolatára való hivatkozás ebben a vonatkozásban csak addig lehetséges, amíg nem számolunk azzal a valóságos helyzettel, amelyben az Ige szerint látnunk kell az emberi életet. Isten tudtul adja nekünk az Ő törvényét az egész emberi életre való egyetemes érvényességében, de ebből még csak az tűnik ki, hogy mindnyájan adósak vagyunk annak meg-

valósításával, vagyis bűnösök vagyunk. Ezt nevezzük „usus legis elenchtikus”-nak. Hathatósá, vagyis az életünket valósággal alakítóvá csak annyiban válik számunkra az Isten „Törvénye”, vagyis az „usus legis moralis” csak annyiban lép érvényre, amennyiben végbemegy rajtunk Isten megváltó kegyelmének a munkája is. A fogamatosság komoly reményével Isten „Törvénye” tehát nem mindenkihez szól, hanem csak azokhoz, akik hit által elnyerik életüknek a Szent Lélektől való megújulását. Amikor az élet „rendjeiről” van szó, akkor nem az ilyen emberek körében mozgunk, hanem annak az általános emberi közösségnek a körében, amelyben az ilyenek együtt élnek mindenki mással. Mellékes, hogy törpe kisebbségben vannak-e a többiekkel szemben, vagy talán nagy többségben. Semmiesetre sem éppen csak róluk van szó, hogy az ő sajátos lehetőségeikkel számolhatnánk, hanem velük együtt a többi emberről is.

Hogy hogyan vonatkozik Istennek „Törvénye”, a szeretet parancsolata erre a vegyes emberi közösségre? Végso mértékként természetesen vonatkozhatik reá is örök érvényességgel, de csak úgy, mint az a feltétlen mérték, amely megítéli az ember bűnös voltát. Az jut benne kifejezésre: milyennek kellene lennie az emberi életnek a maga egészében és minden részletében, és milyen lehetne, ha bűnössége folytán el nem vesztette volna ezt a lehetőséget. De ezen túlmenően hogyan vonatkozik erre a területre, amikor tény a bűn, és pedig olyan tény, amely orvosolatlanul áll fenn mindazok életében, akik a megváltó kegyelem előtt nem nyitották meg hittal az életüket, sőt még azoknak az életében is, akik hit által elnyerték a gyógyulást, de annak éppen csak a „kezdetei” mutatkoznak ebben az életben?

Nyilvánvaló, hogy vegyes emberi közösségekre gyakorlatilag nem alkalmazható Isten „Törvénye” a maga teljességében. Aki a „világtól” azt követelné, hogy a szeretet parancsolata szerint éljen, az nincs tisztában vagy a „világ” mivoltával, vagy a szeretet parancsolatának az értelmével. Meg kell elégednünk azzal, ha a „világ” Istennek reá kiterjedő általános kegyelme révén legalább valamennyire megközelíti az Isten akarata szerinti életet. Természetesen azok is, akik hit által részesei az Isten „különös kegyelmének”, csak megközelítik azt, és sohasem valósítják meg teljességében. De ők a szeretet parancsolatának a feltétlen mértéke alatt állanak, és bármily kevésbé sikerült is azt megvalósítaniuk, számukra nincs megállás: kötelesek egyre jobban megközelíteni annak a mértékét. A „világ” életében annak olyan megközelítéséről van szó, amelynél megelégedetten meg lehet állni, mert a mérték le van szállítva.

Az az alacsonyabb mérték, amely a „világ” számára követelményként felállítható: az igazságosság elve. A szeretet parancsolata ennél sokkal többet kíván meg. Szeretetből az ember sokszor készségesen és türelmesen elszenvad nagy igazságtalanságokat is mások javára. De éppen azért, mert a szeretet több az igazságosságnál, nem lehet kevesebb annál, hanem azt is magában foglalja. Nem lehet senki a szeretetnek az embere, amely másoktól őérettük igazságtalanságokat is képes elviselni, aki maga is igazságtalanságokat követ el mások ellen. Az igazságosság nem vezeti el odáig az embert, ahová a szeretet, de ugyanabban az irányban elvezeti mégis valameddig.

Ha a szeretet parancsolatát nem is lehet a „világnak” neki szegezni, hogy aszerint éljen és annak alapján rendezkedjék be, az igazságosság követelményével meg lehet ezt tenni. Isten „általános kegyelméből” ugyanis ez iránt a követelmény iránt van érzéke minden bűnös embernek, tekintet nélkül arra, hogy a „különös kegyelemhez” van-e köze, vagy nincs. Erre a követelményre visszhangot ad minden ember. Még az is, aki igazságtalanságok állandó elkövetésében él, rögtön az igazságosság követelményére hivatkozik, mihelyt ellene követnek el mások igazságtalanságot. A bűn által elhomályosult emberi értelem (a „lumen naturale”) is - nagyjában és egészében - eléggé világosan lát és ítéel ahhoz, hogy a szóban forgó követelményt elismerje. Az élet „rendjeit” tehát az alá a mérték alá kell állítani: igazságosak-e, - vagyis úgy rendezik-e az emberek életét, hogy mind azoknak a szolgálatoknak a terhe,

amelyeket a közösség életében le kell róniuk, mind azoknak az előnyöknek az élvezete, amelyekben a közösség részesíti a hozzátartozókat, igazságosan oszlanak-e meg közöttük.

De közelebbről véve: mit jelent az igazságosság követelménye? Az első tekintetre egyenlő elbánást jelent. Nem igazságos az a „rend”, amelynek vannak dédelgetett kedvencei, és vannak mostoha gyermekei. „Quod uni justum, alteri aequum.” Voltak az igazságosság elvének olyan értelmezői, akik az emberi egyenlőségre helyezték a súlyt. A racionalista gondolkozásnak rendszerint ez a hajlandósága, mert alapjában véve matematikai beállítottságú szemlélete szerint minden emberben egyenlő egységet lát. A minőségi szempont, amelyből nézve az emberek nem egyenlők, hanem ahány, annyi féle, - idegen számára. Pedig nyilvánvaló, hogy az emberek közötti különbségek elhanyagolása mellett az egyenlőség elvének az alkalmazása a legnagyobb igazságtalanságokat szüli. Igazságtalan dolog erős vállakra ugyanolyan terhet rakni, mint gyengékre. És igazságtalan dolog a beteg embernek is ugyanazt a táplálékot adni, mint az egészségeseknek. Csak az lehet az igazságos „rend”, amely tekintetbe veszi, hogy a gyermek más, mint a felnőtt, a művészi hajlamú ember más, mint a kézügyességben kiváló, és így tovább. A racionalista egyoldalúság visszahatásaként rendszeren jelentkezett is az életnek az a romantikus szemlélete, - legjellegzetesebben a 18.-19. század fordulójánál, - amely figyelmét éppen arra a tarkaságra összpontosította, amelyben az emberi élet beláthatatlan sokféle minőségben kibontakozik. Egyoldalúan érvényesítve ez a szemlélet odavezet, hogy feledésbe megy az a nagy igazság, hogy az emberekben minden minőségben különbség ellenére mégis van valami alapvető egyenlőség. Külön-külön sem az egalitárius, sem a romantikus ember-szemlélet nem biztosítja az igazságosságot. Az nyilvánvalóan csak a két szemlélet egybeolvasásával alapozható meg: minden ember egyenlő abban, hogy éppen a maga másokétól különböző szükségletei kell, hogy kielégítést nyerjenek.

Az a „rend”, amely erre alkalmas, az igazságos, tehát jó „rend”. Illetve, mivel az igazságosságnak ez az elve a maga tisztaságában és teljességében olyan követelmény, amely - annak ellenére, hogy már leszállított követelmény, - a bűnös emberiségben nem valósulhat meg, inkább úgy kell felállítanunk a tételt, hogy amennyiben valamely „rend” az igazságosság követelményének megfelel, jó „rend”, amennyiben pedig nem felel meg neki, rossz „rend”.

Mindezeknek a kifejtése közben nem hivatkoztunk az Igére. Az Igének sem általában a „rendekről”, sem az igazságosságnak velük szemben felállítható követelményéről nincs olyan mondanivalója, amely központi megvilágításba helyezné ezeket a kérdéseket. Az Ige fénykörének mintegy csak a már homályba vésző perifériáján találunk utalásokat, amelyekre hivatkozhatnánk. Az értelmünk természetes képességeire vagyunk utalva, de úgy, mint más etikai problémáknál, hogy t. i. az, amit az Ige szinte „per tangentem” mégis mond, az elégséges ahhoz, hogy kiegészítse és kiigazítsa látásunkat. A „lex naturae” különben zavaros és töredékes bizonyosságtétele kivilágosodik és határozott hangot nyer így az Ige által. Ha az Igéből vett idézetek sorával nem támogatjuk is az elmondottakat, az Igéből kiindulva mégis lehetetlen oda el nem érkeznünk és máshova érkeznünk, mint a kifejtettekhez.

Az Ige emberszemléletében ugyanúgy világosan bennefoglaltatik az emberi egyenlőségnek, mint az emberi különbözőségnek az igazsága. Ha kifejezetten is rávilágít az Ige vagy az egyikre, vagy a másikra, akkor ezt rendszerint nem általánosságban teszi, hanem Isten „különös kegyelmének” a munkájával kapcsolatban. Isten számára már az Ótestamentumban is egyenlő mindenki, aki az Ő népéhez tartozik. „Az Úr, a ti Istenetek... nem személyválogató” (V. Móz. 10, 17.). Az Újtestamentum „választott népében”, az egyházban pedig úgy elveszti a jelentőségét minden emberi különbség, hogy Pál apostol ezt mondhatja: „Nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban” (Gal. 3, 28). Ez az egyenlőség azonban nem jelent egyformaságot. Isten „különös kegyelmének” az uralma alatt érvényre jut minden emberi különbség is, sőt maga a kegyelem is sokféleképpen differenciálódik. „A kegyelmi ajándékokban pedig különbség

van..., a szolgálatokban is különbség van...” (I. Kor. 12, 4-5). Ezért az egyház nem egyszerűen mennyiségtani summája egyenlő tagoknak, hanem olyan organikus egység, amelyben minden egyesnek éppen olyan sajátosságai szerint kell és lehet betöltenie szerepét, olyan „test”, amelynek sokféle „tagja” van.(I. Kor. 12, 14).

Az egyházban, az egyenlőségben való ezt a különbözőséget és a különbözőségben való ezt az egységet természetesen a Szent Lélek munkálja, és pedig az által, hogy a hívőkben felfakasztja a szeretet erőit. Ezért itt nemcsak igazságosságról van szó, hanem annak mértékén sokszor messze túlmenő kölcsönös magatartásról is. Azonban nyilvánvaló, hogy ha az általános emberi együttélés számára leszállítjuk is követelményeinket az igazságosság mértékére, - az igazságosság érvényesülésének is ugyanazon a vonalon kell haladnia és az egyenlőséget a különbségekkel együtt kell érvényre juttatnia.

Ha az egyházban Istennek az a „különös kegyelme” munkálkodik, amely elindítja és folyamatban tartja a bűn romlásából való gyógyulást, az általános emberi együttélésben pedig Istennek az az „általános kegyelme” hat, amely féken tartja a bűn romlásait, akkor nyilvánvaló, hogy az egyház élettörvényei normául szolgálnak az általános emberi együttélésnek is. Amennyi épség a „világ” életében megmarad az „általános kegyelem” folytán, az rávall az emberi életnek arra az épségére, amelyet a „különös kegyelem” az egyházban állít helyre.

Ennek alapján állíthatjuk, hogy az Igéből világosan kitűnő követelmény, hogy az emberek általános együttélésében a „suum cuique” elvének, vagyis az igazságosságnak kell uralkodnia, és a szerint lehet jobbnak vagy rosszabbnak ítélni az emberi életnek valamely „rendjét”, hogy mennyire uralkodik benne ez az elv, vagy mennyiben szenved sérelmet.

## **11. A hívők „hármass tiszte”**

Láttuk, hogy az Ige uralma alatt élő embernek az általános emberi erkölcsiséghez kettős viszonya van: egyfelől pozitíve beleilleszkedik abba a maga életével, másfelől negatíve áll szemben vele és harcol ellene. Most azt kell hangsúlyoznunk, hogy e mögött az utóbbi, negatív viszonyulata mögött is pozitív indítások rejlenek. A harc nem valami ellen folyik lényegében véve, hanem valamiért. Az akadályok és ellenkezések leküzdéséről van szó, hogy végbemehessen az, amit az Ige a szerinte élőkől megkövetel.

A harci ellentét abban gyökerezik, hogy az Ige szerint élő ember olyan szolgálat hordozója, amellyel elkülönül az általános emberi élettől. Az Ige szerint való élet ugyanis nem öncélú valami, ami csak azért van, hogy legyen. Ezért az Ige uralma alá jutott ember nem végállomáshoz érkezett, ahol megnyugodhat, hanem csak olyan kiindulópont, amelytől kezdve meg kell futnia bizonyos hivatásnak a pályáját. Az Ige által Isten megváltó kegyelmének az ismeretére és a bizonyosságára eljutni a legnagyobb ajándék, amelyet az ember elnyerhet, és ha csak az ember szempontjából nézzük a dolgot, akkor meg is lehetne állni, mert ezen túl, annál nagyobbra nem vágyakozhat az ember. De Isten szempontjából nézve a dolgot, nem felejthetjük el azt, hogy az Ő megváltó kegyelme dinamikus, folyton munkálkodó és céljainak teljes megvalósítása felé törő hatalom. Akit Isten az Ő kegyelmében való részesedéssel megajándékoz, azt egyúttal úgy belevonja ennek a munkálkodó kegyelemnek a sodrába, hogy annak szolgálatában rá is nagy hivatás vár.

Ennek a hivatásnak klasszikus fogalmazását adja a Heidelbergi Káté a hívő ember „hármass tiszteről” szóló tanításában. (32. pont). Szorosan kapcsolódik ez a tanítás az előző, 31. pontban foglalthoz: a Krisztus „hármass tiszteről” szólóhoz. A hívő ember „hármass tiszte” úgy

tűnik itt élénk, mint a Krisztus „hármasságának” a vetülete. Értelme tehát annak az értelméből folyik.

A „Krisztus”, vagyis „Felkent” címek magyarázataként a Káté úgy mutatja fel Krisztusnak a megváltás munkájában való szerepét, mint amelyben a legtokéletesebben és végső fokon egyesült azoknak a szerepe, akik az Ótestamentum napjaiban „felkenetéssel” nyerték el felhatalmazásukat és képesítésüket bizonyos kimagasló „tisztviségek” betöltésére. Krisztus a mi „Főprófétánk”, „Főpapunk” és „Királyunk”. Ennek a „hármasságának” a betöltésére „rendelte” Őt Isten és „kente fel Szentlélekkel”. Ha mármost mindazt megvizsgáljuk, amit a Káté a három cím alatt felmutat, mint Krisztus által elvégzett munkát, akkor nem nehéz észrevennünk, hogy ebben a hármasságban voltaképpen kettősség rejlik. A megváltás munkájában egyfelől Isten színe előtt kellett elintézni a bűnös ember ügyét. Ez Krisztus „főpapi” tisztviségének a tartalma. Ezt végezte el halálának engesztelő áldozatával, és ezt végzi szüntelenül közbenjáró esedezésével. Másfelől Isten megváltó kegyelmét kellett kiárasztani a bűnös ember életébe. Ez a Krisztus „főprófétai” és „királyi” tisztviségének a tartalma. Ez az Isten felől a bűnös ember felé irányuló szolgálat kettőágazik, mert egyrészt a bűntől elsötétült emberi értelemben kellett bevilágítani Isten kijelentése fényének, - ez Krisztus „főprófétai” munkája; másrészt a bűntől megzavart emberi életben kellett felállítani az Isten szerinti rendet, - ez Krisztus „királyi” munkája.

Mármost a két ellentétes irányú megváltó szolgálatok között az a különbség, hogy míg az emberek képviselésében Isten előtt elvégzendő engesztelés egyszersmindenkorra megtörtént Krisztus kereszthalálában, és ha folytatódik is az Ő „főpapi” szolgálat az Isten előtt való szakadatlan „közbenjárásával”, az nem más, mint egyszersmindenkorra érvényesen elvégzett engesztelő áldozatának a szakadatlan érvényesítése, addig az Isten felől a bűnös emberi élet felé irányuló munka, Krisztusnak „főprófétai” és „királyi” szolgálat az állandóan folyik és foly-nia kell mindaddig, míg az általa Istentől hozott kijelentés világossága el nem oszlat minden sötétséget és az általa hozott új élet el nem jut egyetemes győzelmére. Ezeket a szolgálatait végzi Krisztus úgy is, hogy már nincs jelen a világban úgy, mint valamikor; végzi az Ő mennyei dicsőségéből, és pedig az Őbenne hívők, mint „testének tagjai” által.

Ezért kell és lehet a hívők életében is megtalálni az Ő tisztviségeinek a „vetületét”. Az Ő „főpapi” szolgálatához ugyan semmit nem tehetnek hozzá. Annak csak a jótéteményeit élvezhetik. De éppen ennek révén nyer az ő életük is „papi” jelleget. A Krisztus „főpapsága” által biztosítva van számukra az Isten elé való járulás szabad útja. Ezzel a lehetőséggel élve bejáratosoknak kell lenniük az Istennel való közösség szentélyébe.

Engesztelő áldozatot ők nem vihetnek ugyan oda, de erre nincs is már szükségük. Ellenben annál inkább van helye hálaáldozatnak a bemutatására. Ezért a Káté szerint is a hívő ember legelsőrendű dolga teljes életében az, hogy „magát élő hálaáldozatként” neki adja. Ez az a lényeges vonása az Ige szerinti életnek, amelyre eleitől fogva rámutattunk: Istennek odaszentelt élet.

De a megváltás másik két alkotóeleméhez, az Isten felől az ember felé irányuló szolgálatokhoz már nemcsak ilyen receptív viszonya van a hívőnek. Krisztus „főprófétai” munkájában maga is be kell, hogy álljon, hogy az, általa mint eszköz által, tovább haladhasson a maga útján: ami előtte kivilágosodik Krisztus által, azt neki is tovább kell adni másoknak. „...hogy nevére én is vallást tegyek” - ebben jelöli meg a Káté a hívő „prófétai” szolgálatát. És ugyanígy részt kell vennie a Krisztus „királyi” szolgálatában is, hogy az általa is kiteljesedjék ebben a világban. Ahogy Krisztus uralmat vett az ő élete felett, ezt az uralmat neki is terjesztenie kell minden ellenálló erő ellenében. Ahogy a Káté a hívőnek ezt a „királyi” szolgálatát meghatározza: „...a bűn és ördög ellen az életben szabad lelkiismerettel harcoljak és azután Ővele együtt minden teremtmény felett uralkodjam”. (Amint látjuk: Krisztusnak a jövőben

kiteljesedő uralmáról van szó itt, mint amelyben részt fognak venni a hívők, miután részt vettek az érette folyó harcban is.) És mindez azon alapszik, hogy a hívők olyan közösségben állnak Krisztussal, hogy az Ő élete bennük teljesedik ki. „Hit által Krisztusnak tagjai és az Ő felkenetésének részesei”.

Természetesen a hívő „prófétai” és „királyi” aktivitása is receptivitást feltételez. „Prófétai vallástételében” csak azt adhatja tudtul másoknak, ami előbb az ő számára világosodott ki Krisztus „főprófétasága” révén. És „királyi” szolgálatában csak olyan erőket fejthet ki mások felé, amelyeknek uralma alá előbb odahajtotta a maga életét Krisztus „királysága” révén. Világos, hogy a „prófétai” és a „királyi” szolgálatnak ezen receptív előfeltételei a „papi” tisztség körébe nyúlnak vissza. Az Istennel való közösség szentélyében forgolódva nyeri el a hívő ember azt a világosságot a maga számára, amelyet azután mások felé tovább kell sugároztatnia, és ugyanitt veszi hatalmába az Ő saját életét az a mennyei hatalom, amelynek a hatása azután az ő életéből tovább kell, hogy terjedjen mások életének az alakítására.

Így szövődnek egybe a „hármasszolgálati” szolgálatai. A „papságból” fakadhat csak a „prófétaság” és a „királyság”, mint ahogy a „papság” ezt a két másikat is magában foglalja már. Mert mikor „papi” mivolta szerint a hívő „hálaáldozatként” felajánlja magát Istennek, akkor éppen a „prófétai” és a „királyi” szolgálatra ajánlja fel magát. És felajánlkozását nem is válthatja másként valóra, csakis a „prófétai” és a „királyi” szolgálat teljesítése közben. Csak ennek révén lehet valóban Istennek odaszentelt életet élnie. Nem is „három tisztségről” van szó, hanem csak egyről, amelyre a Szent Lélek felszenteli a Krisztusban hívőket. Olyan gazdag ennek a tartalma, hogy jó róla úgy beszélnünk, hogy külön-külön szólunk különböző aspektusairól. De közben sohasem szabad elfelejtkeznünk arról, hogy ezek a valóságban nem válnak el egymástól sohasem.

Ugyanez áll természetesen és elsőrenden, Krisztus „hármasszolgálati” is, amivel azonban most nem kell foglalkoznunk. Az Ő megváltó munkája is egy és oszthatatlan és csak azért, hogy jobban tudatosíthassuk mi minden foglaltatik benne, van jogosultsága annak, hogy elméletben felbontsuk a „hármasszolgálati” alkotóelemeire.

Az Ige szerint élő embert mindenekelőtt „papi” jellege különbözteti meg más emberektől. Minden emberre áll az, hogy Isten a maga számára teremtette. Ezért minden ember rendeltetése az, hogy Istennek odaszentelt életet éljen. De elismertté és vállalttá, vagyis valósággá ez a „papi” rendeltetés csak azoknál válik, akik hit által részeseivé lettek Isten megváltó kegyelmének. „Prófétai” jelleget, szintén másoktól megkülönböztető módon, az ad az ilyen Istennek odaszentelt életnek, hogy általa mások számára is ki kell világosodnia annak, ami Krisztus által az ő számára kivilágosodott. „Ti vagytok a világ világossága” (Mt. 5, 14). „Királyi” jellege pedig abban áll, hogy ugyan-ezt a mások felé irányuló hivatását nemcsak az Isten ismeretének a terjesztésével, hanem az életükre gyakorolt valóságos alakító hatásaival is be kell töltenie. „Ti vagytok a földnek sava” (Mt. 5, 13). A „világ” életébe való belesimulása közben „papi” mivolta még csak passzív ellentétbe hozza az Ige uralma alatt élő embert környezetével. A „világ” elleni támadás csak annyiban van benne, amennyiben maga a „világ” támadásnak veszi azt, hogy vannak benne Istennek odaszentelt életű emberek is. „Prófétai” és „királyi” mivoltánál fogva azonban aktíve is szembefordul az Ige uralma alatt élő ember a „világgal”. Az ebben rejlő sajátos hivatása révén válik nyilvánvalóvá, hogy nemcsak pozitív, hanem egyben negatív viszonyban áll az általános erkölcsiséggel.

A részletes tárgyalásnál lépten-nyomon hasznát fogjuk venni annak, hogy az Ige szerint való életet a hívők „hármasszolgálati” szempontjaiból külön-külön is szemügyre vesszük.

### III. RÉSZLETES RÉSZ

Mindaz, amit az általános részben számonvettünk, mint az Ige ajándékából kifolyólag és azzal együtt az Igéből felénk hangzó követelményt, az életünk egészére vonatkozik. Életünket azonban nem a maga egészében éljük sohasem, hanem napjaink során adódó különböző viszonylatokban és helyzetekben, részletről részletre. Ezért vagyunk végeredményben a Szent Lélek állandó vezetésére utalva. Az eddig számonvett általános elveken túlmenőleg csak az Ő konkrét parancsai igazítanak el bennünket a valóságos életünk során egymást váltogató helyzetekben. A teológiai etika ezeket a konkrét parancsokat nem veheti számon, mint ahogy semmiféle tudománynak sem lehet feladata a konkrét egyéni jelenségeket és tényeket számonvenni. Tudományos, tehát elméleti jellege a teológiai etikát is arra kényszeríti, hogy az élet valóságától bizonyos távolságban maradván elvont általánosságokban mozogjon.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy meg kell maradnia azoknál az abszolúte általános vizsgálódásoknál, amelyek az Ige szerinti életre a maga egészében vonatkoznak, és pedig egyetemlegesen. Vannak ennek az általánosságnak a körén belül szűkebb körök is, amelyek még mindig általánosságokat jelentenek, de mégis közelebbi érintkezésben állanak már az élet konkrét valóságaival. Hátra van tehát még az a feladat, hogy ezeknek a viszonylagos általánosságoknak a köreire vonatkozólag is keressük az Ige parancsolatait. Így az eddigi vizsgálódásunkhoz képest aránylag konkrétebb kérdésekkel fogunk foglalkozni, de megállapításaink még mindig olyan általánosságok lehetnek csak, hogy mellettük semmiképpen nem nélkülözhetjük a Szent Lélek valóban és teljesen konkrét parancsait.

Tárgyalásunk természetesen csak szemelvényes lehet. Sokmindennek a mellőzésével, ami szintén megérdemelné a figyelmet, meg kell elégednünk azzal, hogy legalább néhány legfontosabb témakört felöleljünk.

Az áttekinthető rend kedvéért osszuk fel életünket három körre, úgymint először arra a belső körre, amelyben más emberekhez, tehát - mondhatjuk - kifelé még nem viszonyulunk, hanem csak a magunk életének világán belül tanúsítunk ilyen vagy amolyan magatartást; másodsor arra a körre, amelyben a magunk életéből kilépve, másokkal való viszonyban cselekszünk, de olyan viszonyban, amely személyes viszony; és harmadszor arra a körre, amelyben szintén kifelé fordulva, másokkal való viszonyban élünk, de olyan viszonyban, amely személytelen. A három kört így jelölhetjük meg röviden: az első az „énünk” köre, a másik a „másik emberhez” való viszonyulásaink köre, a harmadik pedig a „többi emberhez” való viszonyulásunk köre.

Nem hangsúlyozhatjuk eléggé, hogy ez a felosztás mesterséges. Csak az élet valóságától elvonatkoztatva vonhatunk ilyen elválasztó határokat. Így a saját „énünk” körébe sohasem zárkozhatunk úgy el, hogy levetközzük magunkról a másokhoz való viszonyulásainkat. Robinson a maga árva egyedüllétében is csak úgy tudott élni, mint annak a társadalomnak, amelyből kiszakadt, a neveltje. A szó szoros értelmében „társtalan ember” gyakran volt kalandos filozófiai spekulációk tárgya, de a valóságban nem fordul elő. Akármilyen távolságba vonul is el valaki, hogy embereket magán kívül nem látva csak a maga belső ügyeivel foglalkozzék, elmélkedéseiben ott is azt a nyelvet fogja használni, amelyet „anyanyelvének” nevez, és ezzel el fogja árujni, hogy magányosságában is megmarad édesanyja neveltjének, még-hozzá olyan édesanya neveltjének, aki őt egy egész népnek a nyelvi közösségébe nevelte bele.

Ugyanígy nem válik el a valóságban az a két kör, amelyet egyfelől a „másik ember”, másfelől a „többi ember” körének neveztünk. Egészen más ugyan az a személyes viszony, amelyben úgy állunk valakivel, mint „én” és „te”, és egészen más az a viszony, amelyben más emberek egybefogott sokaságával állunk, mint pl. a szakmánk munkásainak az összességével, nemze-

tünkkel, stb. Azonban a két terület között nincsen éles határvonal, hanem az egyik észrevétlenül átmegy a másikba. A személyes viszonylatok lehetnek bensőbbek és felületesebbek, és az utóbbi esetben már alig különböznek attól a személytelen viszonyulástól, amelyben kisebb-nagyobb közösségekkel állunk. Vagy megtörténhet, hogy az ilyen személytelen viszonyulás, - ha az illető közösség elég szűkkörű ahhoz, hogy valamennyire minden tagját ismerjük - erősen megközelíti a személyes viszonyulás jellegét, mint pl. az iskola tanulóinak a maguk osztályához való viszonyában.

A hármas felosztást tehát csak komoly fenntartásokkal használhatjuk, leszámolva azzal, hogy elméleti vizsgálódásokban mindig kénytelenek vagyunk a valóságtól eltérő absztrakciókkal élni.

## **I. Az Ige szerinti élet a magunk körén belül**

Amikor azt vizsgáljuk: mire szólít fel az Ige bennünket a saját életünk körén belül, külön is hangsúlyoznunk kell, hogy ez a kör a valóságban különállásban, elszigeteltségben nincs, hanem mindig csak más emberek felé való viszonyulásainkkal összefüggésben van meg. Ezzel elutasítunk minden olyan etikai felfogást, amely ezt a kört öncélú erkölcsi igyekezetnek a színterévé akarná tenni. Ilyen etikai felfogásokkal a történelem folyamán nem egyszer találkozunk. A sztoikus etika is azt tűzte az ember elé célul, hogy az élet minden kérdését a sajátmaga életének a körén belül oldja meg: fegyelmezze a maga belső életét olyan kiegyensúlyozottá, hogy végeredményben közömbösekké váljanak számára sorsának változásai. A romantikus szellemi irányzatok is rendesen abban látják az ember erkölcsi feladatát, hogy a maga személyiségét fejlessze és nemesítse magasrendűvé. Egyszerűen „személyiség-kultusz-nak” nevezhetjük az ilyenfajta etikai felfogások lényegét. Az ilyen irányzatok hatása könnyen megfertőzhette az Igével való szoros kapcsolat meglazulásának a napjaiban a teológiai etikát is, és kialakult olyanfajta „keresztyén erkölcsiség” is, amelynek fő gondja a hívő ember „belső életének” a tökéletesség mennél magasabb mértékére való kifejlesztésére irányult. Az ilyenfajta „perfekcionista” etikai gondolkodás azonban abba a súlyos hibába esik, hogy elfelejti: az Ige szerint élni nem lehet önmagunkban, csak másokhoz való viszonylatokban, sőt magával Istennel való viszonyunknak is a felebarátainkhoz való viszonylataiban kell kifejtienie magát.

Nem lehet tehát a magunk életén belül felmerülő kérdésekkel foglalkoznunk úgy, hogy tekintetünket állandóan ne tartsuk a magunk életének a határain kívül, a másokhoz való viszonylataink területén felmerülő kérdéseken is. Hogy mivé alakul a magunk élete, az mindig abból a szempontból kell, hogy érdekeljen bennünket: mások számára mit jelent ilyen vagy amolyan alakulása. A mások felé való viszonylataink szempontjából nem mindegy, hogy mik vagyunk a magunk életének a körén belül. Szerszám a magunk élete, amely jól vagy rosszul lesz használható abban a feladatban, amelyet mások élete számára kell betöltenünk. Azonban így, mint szerszám, megérdemli a külön figyelmet is, és ebben az értelemben foglalkozunk vele.

Ebben az értelemben és csak ebben az értelemben fordítja reá figyelmünket maga az Ige is. Amikor Pál apostol az efezusi vénektől búcsúzóban ezt az intelmet intézi hozzájuk: „Viseljétek gondot magatokra és az egész nyájra” (Ap.Cs. 20, 28), akkor nyilvánvaló, hogy az első mondatban foglalt felszólításnak a második mondatban foglalt adja meg az értelmét. Csak az önmagunkra való gondviselés, mint öncélú dolog nem érdekelné az apostolt. De a másokért viselt felelősség előfeltételeként olyan fontosnak tartja, hogy külön is kiemeli. Az Igének erre vonatkozó tanítását tökéletesen summázza a Példabeszédeknek ez a mondása: „Minden féltett dolognál jobban őrizd meg szívedet, mert abból indul ki minden élet” (4,23). Nem győzi

eléggye gyakran felhívni a figyelmünket az Ige a „szívünk”, vagyis a magunk belső élete tisztántartására, de mindig világosan abból az okból, hogy ez nemcsak a magunk ügye, hanem állandóan kihat az életre, a másokkal való viszonylatainkra.

1. Haladjunk mármost a „hármastiszt” vezérfonalának a mentén, és kérdezzük mindenekelőtt: mit jelent a magunk életének a körében a „papi” tisztségünk? Mivel voltaképpen a másik két tisztségünk, a „prófétai” és a „királyi” olyan, hogy más emberek felé irányul, nyilvánvaló, hogy amíg a magunk életének a körén belül maradunk, azok igazában nem léphetnek működésbe. Annál többet mondhatunk ezen a körön belül a „papi” tisztségünkről.

Ha ez a tisztség azt jelenti, hogy Jézus Krisztus „főpapi” munkásságának az eredményeként nyitva áll előttünk az út az Istennel való közösség szentélyébe, akkor ebből a szent kiváltságból az az elkötelezés folyik, hogy ezzel a kiváltsággal élnünk kell. A „papság” éppen azért, mert a kegyelem ajándéka, kötelesség is. A legfőbb gondunk a magunk életének a körén belül az kell, hogy legyen, hogy a kegyelmesen felénk forduló Isten felé mi is odaforduljunk. Így lesz életünk neki odaszentelt élet.

Mindaz, ami az egész életünket érinti, megkívánja, hogy az életünknek bizonyos részleteit különösen is neki szenteljük. Nem lehet úgy egymással komoly barátságban élnünk, hogy olykor bizonyos órákat ne szánjunk ennek a barátságnak a megnyilvánítására és ápolására. Az Istennel való közösségünk is csak úgy lehet az egész életünk ügye, ha megvannak a külön percei, órái, vagy napjai az életünk során. Ilyenkor minden más gondunknak a félretételével jelképesen dokumentáljuk azt, hogy máskor is Istennel való közösségben akarunk élni. Az imádság nem hiányozhat azért az életünkből. Ha „papi” mivoltunk azt jelenti, hogy nekünk szabad „bátorsággal” szólunk Istennel, akkor ebből folyik az, hogy kell is. Azt mondhatnánk, hogy ebből a szempontból az Ige egyetlen és szakadatlan felszólítás számunkra, amely odabíztat és odaparancsol bennünket a „kegyelem királyi székéhez (Zsid. 4, 16).

Hogy az imádságnak ez a „papi” funkciója milyen formák között menjen végbe, az olyan kérdés, amely a teológiai etikát nem érdekli, éspedig azért nem, mert vele foglalkozva túllépne a maga hatáskörét. Az Igéből semminémű erre vonatkozó isteni parancsolat nem hangzik felénk. Amit az Ige mond az imádságról, az mindig annak a belső lényegére vonatkozik, s a külső formák kérdését érintetlenül hagyja. „Az Isten Lélek, és akik Őt imádják, szükség, hogy lélekben és igazságban imádják” - mondja Jézus, és ezzel nem mond mást, csak azt, hogy az imádságnak valóságos imádságnak kell lennie, nem lehet látható külső cselekmény, hanem a láthatatlan Istennel való belső találkozásnak kell lennie. Ha mi ehhez hozzátehetjük is azt, hogy azért lehet, és gyakran kell is, hogy legyen az imádságnak külső megnyilvánulása is, akkor Jézus szavai ezzel szemben arra figyelmeztetnek, hogy az ilyen külső megnyilvánulások az imádság lényegét semmiesetre sem érintik. Mihelyt olyan fontosságot nyernek az imádság külső formái, mintha rajtuk fordulna meg az imádság értéke, bekövetkezik az a veszedelem, amely Jézus környezetének vallási életén elhatalmasodott, s amely ellen Ő éles harcot folytatott: az imádság megszűnik az embernek Istennel való ügye lenni és az ember imádság címén voltaképpen az emberek előtt való magamutogatást űzi. A „képmutatók” úgy „szeretnek imádkozni, hogy lássák őket az emberek...” Az igazi imádság az, amely inkább elvonul az emberek tekintete elől, mert csak az a fontos számára, hogy „az Atyával, aki titkon néz”, végezhesse el a maga társalgását (Mt. 6 : 5-6).

Az imádság minden formai kérdésében csak emberi véleményről és tanácsról lehet szó. Fel lehet az így leszűrődő eredményeket is dolgozni tudományosan. Meg is teszi ezt az „euchetika” (imádságtan) néven kialakult teológiai tudományág. De az nem a „szisztematika teológia” (közelebbről a teológiai etika) körébe, hanem a „gyakorlati teológia” körébe tartozik. Ebben a teológiai tudománycsoportban is az Ige képezi minden tanításnak a kiindulópontját és alapját, de itt már arról folyik a vizsgálódás, hogy az Igéből megértett isteni parancsolatoknak a

különböző viszonyok között való szolgálataiban milyen gyakorlati módok alakultak ki, és melyik mennyire tekinthető alkalmasnak az Igéből megértett isteni parancsolatok legjobb szolgálatára. Más-más körülmények között természetesen másképpen alakulnak ezek az emberi módok. Ezért lehetnek nagyon értékes és követésre méltó példáink, de sohasem lehet isteni tekintélyük.

Annál fontosabb etikai feladat számunkra annak az imádságos lelkületnek a minőségét számonvenni, amelyet az Ige fel akar tölteni bennünk, és ápolni akar bennünk. E tekintetben abban foglalhatunk össze mindent, hogy az Ige által megkövetelt imádságos lelkület éppen az, amely a szó szoros értelmében megfelel az Igének. Ahogy Isten nekünk az Igében kijelenti magát, annak megfelelő lelkülettel kell nekünk Őhöz fordulnunk imádságunkban. Ezen a ponton is szoros függvénye a teológiai etika minden tanítása a dogmatikai tanításnak.

Ha ezt részletezni is akarjuk, abból kell kiindulnunk, hogy Istennel az Igében mindenekelőtt úgy találkozunk, mint megváltó Istenünkkel, aki Jézus Krisztus által megoldotta a mi bűnünknek azt a problémáját, amely Őt mitőlünk és minket Őtől elválasztott. Az Igében számunkra megnyilatkozó Istennel tehát nem lehet imádságunkban úgy szembekerülnünk, hogy közben megkerüljük Jézus Krisztust. Amikor az imádság „papi” funkcióját gyakoroljuk, mindig élénk tudatában kell lennünk annak, hogy ezt a Jézus Krisztus „főpapi” engesztelő áldozata és közbenjárása teszi lehetővé a számunkra. Ha Isten Őáltala el nem oszlatta volna az akadályokat, akkor bűnös létünkre semmilyen jogcímünk és reménységünk nem lehetne arra, hogy bizodalommal feléje forduljunk, és Ővele közösségben lehessünk. Ez a lényege annak a kifejezésnek, amelyet maga Jézus is így használt: „Amit az én nevemben kértek” (Ján. 14, 13), és amely az Ő tanítványainak a szóhasználatába is átment.

Nem más ez a követelmény, mint az, amelyről az általános részben „a hitben való életről” szólva már számot adtunk. Mivel az imádság „papi” funkciójában az jut kifejezésre, hogy az egész életünket „papi” szolgálatban: az Istennek való odaszenteltségben akarjuk élni, azért itt az imádságban kell különösképpen kidomborodnia annak, hogy az egész életünket hitben akarjuk élni. Ez a hit nem más, mint Istennek a Jézus Krisztusban megnyilvánult megváltó kegyelmére való bizodalmas ráfelelés. Ez a hit kell, hogy megszólaljon éppen az imádságunkban a legöntudatosabban.

Ez a hit elsősorban visszatekintést jelent a múltba: oda, ahol Istennek Jézus Krisztusban adott kijelentése megtörtént. Gondolatban mindig oda kell visszatérnie, hogy onnan jöjjön vissza a jelenbe. „Emlékezzél Jézus Krisztusra, - mondja Pál apostol Timótheusnak (eredeti szöveg szerint) és ezzel az imádságos lelkületnek az első főparancsolatát állapítja meg.

A hitnek ez az „emlékezése” nem lehet más, csak háládatos. Hiszen azért tekint vissza Jézus Krisztusra, az Ő életére, halálára és feltámadására, mert annak köszönheti az életnek azt a legnagyobb ajándékát és kiváltságát, hogy Istennel való közösségben állhat. A hitnek úgyszólván csak a másik oldala, amely sohasem válhat külön tőle: a háládatosság. Ez sokkal többet jelent, mint a hálaadás kötelességét. Azt is magában foglalja természetesen. De nemcsak akkor kell bennünk uralkodnia, amikor imádságunkban megköszönjük Istennek mindazt a jót, amit neki köszönhetünk, hanem akkor is, amikor az életünk hiányait vagy hiányát tárjuk fel előtte imádságunkban. „Imádságotokban és könyörgéseitekben minden alkalommal hálaadással tárjátok fel kívánságaitokat az Isten előtt”. (Fil. 4, 6).

A háládatosság is, mint a hit, azért olyan alapvető kelléke az imádságos lelkületnek, mert alapvető kelléke annak az egész életnek, amely az imádságban kifejezésre akar jutni. Ahogy az Ige szerinti életet „hitben való életként”, „szeretetben való életként” és „reménységben való életként” határoztuk meg az általános részben, ugyanígy meghatározhattuk volna „háládatosságban való életként” is. A Heidelbergi Káté egész 3. részét, amelyben etikai tanítását adja elő, ez alá a cím alá foglalhatja: „A háládatosságról.”

Meg kell jegyeznünk, hogy a Káténak ez a tanítása, ha a Káté összefüggéseiről, amelyekbe beleszövődik, megfeledekezünk, súlyos félreértésekre adhat alkalmat. A mi egymásközi, emberi viszonylatainkban a háládatosság sokszor nem az egész életre szóló magatartást is jelent. „Meghálálni valamit” - ez sokszor azt jelenti: valamilyen elnyert jótéteményt valamilyen hasonlóval viszonzni. Beszélünk olyan hálátartozásokról is, amelyek az idő folyamán csökkenthetők, vagy egészen le is törleszthetők. És így az Istenhez való viszonyunkban is hajlandók vagyunk olyanféle háládatosságról képzelődni, amelynek révén lefizetünk valamit Istennek. Mindez persze teljesen távol áll a Káté tanításától, sőt egyenesen ellentétben áll vele. A szerint soha egy hajszálnyival sem csökkentheti az ember Isten megváltó kegyelme iránti hálátartozását. Eleitől kezdve mindvégig mindent annak köszönhet, hogy Isten ingyen, ajándékképpen kiterjesztette reá a maga kegyelmét. Félreértések elosztatása végett, ezért mindig ajánlatos olyankor, amikor a háládatosságról van szó, mint az Ige szerint való élet alapmotívumáról, hozzáfűzni néhány szóval azt is, hogy ez hogyan nem értendő.

A hitnek, háládatos visszatekintése mellett van azonban egy másik és ellentétes irányú beállítottsága is. Jézus Krisztus, Aki a múltban „eljött”, „eljövendő” újra az idők végén. A múltban, alázatosságban és megvetettségben megjelent Jézus Krisztust nem lehet hit nélkül úgy szemlélni, hogy ne lássuk Benne egyúttal a végül is dicsőségben és hatalommal „megjelenendőt”. Azzal az Istennel, aki Őbenne megváltó Istenünknek jelentette ki magát, nem lehet tehát sem az imádságban, sem az imádságon kívül úgy közösségben élni, hogy abba ne világítson bele szüntelenül a Jézus Krisztus visszajövetelének az ígérete. Hiszen ez az ígélet Ővele együtt felöleli a Benne hívőket is. „Mikor Krisztus, a mi életünk megjelen, akkor majd ti is, Ővele együtt megjelentek dicsőségben” (Kol. 3, 4). Igaz életük most „elrejtett” és nem nyilvánvaló valóság. És ezért nem szűnhet meg az a „sóvárgásuk”, amellyel „föházkodnak magukban, várván a fiúságot, a testüknek megváltását”, azaz megváltott életüknek azt a teljességre jutását, amelyet Jézus Krisztus megjelenése meg fog hozni. A hit így válik egyben reménységgé és az emlékezéssel, amely Jézus Krisztusra visszatekint, egyensúlyban kell, hogy álljon a várakozás, amely Jézus Krisztus felé előretekint.

Az, amit Isten a múltban cselekedett Jézus Krisztus által és az, amit az idők végén fog cselekedni általa, határozza meg azt, hogy mit cselekszik általa most a mi életünkben, akik e között a múlt és e között a jövő között élünk. „Neki adott minden hatalmat mennyen és földön” (Mt. 28, 18), hogy úgy igazgassa a világot, hogy az elvégzett váltság munkájának az eredményei megteremjenek az emberek életében és végül diadalmas teljességre jusson a váltság műve. Ezért azok, akik hittel támaszkodnak arra, amit hajdan elvégzett és reménységgel várakoznak arra, amit majdan el fog végezni, a jelenben is közösségben élnek Ővele. Hozzá való viszonyunkban a hit és a reménység így egészül ki a szeretettel, amely által eggyéválnak Ővele. (Hogy ebből az Őiránta való szeretetből mint fakad az egymás iránt és általában emberek iránti szeretet, az nem ezen a ponton, hanem majd a továbbiak során kell, hogy foglalkoztasson bennünket.) „Akit, noha nem láttok, szerettek...” (I. Pét. 1, 8). Ez jellemzi a Benne hívőket és Benne reménykedőket ebben a jelenlegi helyzetben, amikor láthatóan már nincs közöttünk és láthatóan még nem jelent meg az Ő dicsőségében. Magától értetődik, hogy ez a szeretet nem pusztán érzélgés. Érzelmeknek annyiban van jelentőségük benne, amennyiben az akaratot fűtik. Olyan szeretetről van szó, amely odaadó engedelmségben akar megnyilvánulni. Azt jelenti ez a szeretet, hogy amikor a hívő az ő „papi” mivoltában magát feláldozza és odaszenteli, abban éppen semmi kényszeredettségnak és erőltetettségnak nem szabad lenni. Önként és természetesen kell ennek folynia annak a szeretetnek a megismeréséből, amellyel Jézus Krisztus áldozta oda magát az Ő „főpapi” szolgálatára. „Ha egy meghalt mindenkiért, ...azok, akik élnek, ezután ne maguknak éljenek, hanem annak, aki érettük meghalt és feltámasztatott” (II. Kor. 5, 15). Összefoglalva az eddigieket, megállapíthatjuk, hogy annak, aki „papi” mivolta értelmében az elé az Isten elé akar járulni és azzal az Istennel

akar közösségben lenni, aki Jézus Krisztusban megváltó Istenünknek jelentette ki magát, annak a maga életében ébren kell tartania a Jézus Krisztus iránti háládatos hitet, sóvárgó reménységet s engedelmes szeretetet. Áll az különösen az imádságaira, amelyekben kifejezetten dokumentálja Isten felé fordulását, de áll azokon kívül az egész életére is, amelyet Isten felé fordulva Őneki odaszentelten akar élni.

Itt azonban helytelen volna megállnunk. Amikor Jézus Krisztusban megismerjük Istent, mint megváltó Istenünket, ugyanakkor megismerjük Őt, mint teremtő és gondviselő Istenünket. A megváltásban ugyanaz az Isten hajol le hozzánk, akinek teremtő akaratából van minden, ami van, és így mi magunk is, és aki világkormányzó hatalmával igazgat mindent, ami e világban történik, és így a mi sorsunkat is. A megváltás tényének világánál eloszlanak a kétségeink afelől, hogy „igaz az Úr minden Ő utában és minden dolgában kegyelmes” (Zsolt. 145, 17). Ezért az, aki Jézus Krisztus megváltó munkájára a hit háládatosságával tekint vissza, minden egyébre is csak háládatossággal tekinthet vissza, mert hiszen minden egyébben is ugyanannak az Istennek a kezét kell látnia, aki megváltó szeretetét Jézus Krisztusban megmutatta. Háládatosnak kell lennie magáért az életért, éspedig abban a konkrét formában, amelyben kapta. Nem lehet elégedetlen azért, hogy Isten éppen olyannak teremtette testi-lelki adottságaival, amilyennek teremtette. És nem sóhajtozhat azért, hogy bárcsak más időkre, más körülmények közé esett volna a sorsa, mint amilyen feltételeket Isten gondviselése éppen az ő számára kialakított.

S ahogy az egész életért hálás lehet, mindazzal együtt, ami velejár, ugyanúgy előretekintve sem éppen csak a megváltás munkájának teljességre juttatására eljövendő Krisztusra szegezi reménységét. Ennek a végső reménységnek a világánál reményteliessé látja általában a jövőt. Tudja, hogy akármit hoz az ismeretlen jövő, minden csak arra lesz jó, hogy közelebb segítse a teljes váltság majdani elnyeréséhez. És megvan az a bizodalma, hogy addig is, amíg elérkezik „ama nap”, annak dicsőségéből Isten előre is ad ízelítőket, amikor jónak látja. Krisztus majdan megjelenendő hatalma és dicsősége addig sem marad teljesen elrejtve, hanem ki-kiragyoget az élet legkülönbözőbb körülményei között is. Ezt a reménységet vallja meg Pál apostol az Ő fogságának válságos napjaiban: „Esengő várás és reménység” tölti el a lelkét, úgymond, hogy semmiben meg nem szégyenül, hanem, mint mindenkor, úgy most is, „nagy bátorsággal” fog magasztaltatni Krisztus az ő testében, akár élete, akár halála által. (Fil. 1 20).

És így a szeretet is, amely a váltság megtörtént eseménye és még a jövőben eljövendő kiteljesedése közötti jelenben odaköti a hívőt Istenhez a Jézus Krisztus által, nemcsak a megváltó isteni szeretet visszhangjaként szólal meg a szívében, hanem válaszol Isten szeretetének minden más bizonyosságára is, akár a teremtés, akár a gondviselés körében mutatkozik is. Isten szeretetének az ajándékaként lehet és kell is elfogadni így mindent, testi és lelki javakat, amelyek megörvendeztetnek, de azt is, ami nem látszik jónak, mert megszomorít bennünket. Istennek minden rendelkezésére „igent” mond ez a szeretet, és engedelmesen átadja magát neki. „Igen, Atyám, mert így volt kedves teelőttem!” - Jézusnak ez a fohásza fejezi ki a legszebben a dolog lényegét. Az ilyen, Istenhez hálás hittel vágyakozó reménységgel és engedelmeskedő szeretettel viszonyuló élet nem lehet más, mint boldog élet. Akinek Isten úgy megjelentette magát, ahogy azt Igéjében teszi, attól el lehet várni, hogy az öröm legyen az életének az alaphangja. Jézusnak a tulajdon életében is az öröm volt az a nagy kincs, amelyet eltávozásakor örökölni akart hagyni magukramaradó tanítványaira. „Ezeket beszéltem néktek”, - mondotta búcsúzásakor, - „hogy megmaradjon bennetek az én örömöm és a ti örömetek beteljenek” (Ján. 15, 11). És hogy ez az örökhagyás fogantatossá is vált, annak bizonyossága az apostoli levelekben áll előttünk, amelyekből állandóan sugárzik az öröm fénye. Lásd pl. Pálnak a Filippibeliekhez írt levelét, amelyben annyiszor ismétli a felszólítást: „Örüljete az Úrban”, hogy már attól kell félnie, olvasói megúnják az ismétlést (Fil. 3, 1).

Ennek az örömnél az a sajátossága, hogy a megismert Istenben olyan bőséges és biztos forrása van, hogy függetlenné válik az örömnél egyéb forrásaitól. Vannak az életnek örömforrásai, amelyekből több vagy kevesebb mindenkinek jut. Az „Úrban örvendő” ember természetesen merít ezekből is, hiszen tudja, hogy Isten szeretete fakasztja fel ezeket is az emberi életben. De akár jut neki ezekből a természetes örömekből, akár nem, ettől teljesen függetlenül is állandóan bőséges oka van az örvendezésre. Akármilyen szomorúságok érik is, azokat kibírja ez az öröm. Ezt nevezi az Ige „állhatatosságnak” a hívők életében. („Hypomoné” - a terhek alatt való megmaradás, ingadozás és összeroskadás nélkül.) Az elé az Isten elé, aki Igéjében szól hozzánk, illő módon nem járulhat az ember a maga „papi” mivoltában, ha - akármilyen komoly okai volnának is rá, - megkeseredett, kedvét vesztett, bajai miatt zúgolódó lélekkel van eltelve. Illetve, mivel Isten elé mindig csak bűneink megbocsátásának reménységével járulhatunk, jó, ha az ilyen, „állhatatosságában” megrendült szívvel is csak odajárulunk elé, de csak azért, hogy az Ő színe előtt újra megteljünk azzal az örömmel, amely minden fájdalom felett úrrá tud tenni.

Ezzel kb. kikerekedett az, amit tárgyunkról el kellett mondanunk. A magunk életének a körén belül „papi” tisztségünk betöltése közben rajta kell lennünk, hogy hálás hit, a vágyakozó reménység és az engedelmes szeretet révén az örömnél a fénye el ne homályosuljon bennünk, és az állhatatosságra való erőben meg ne fogyatkozzunk. Mindennek két oldala van. Egyfelől ezek feltételei a mi Isten előtt való „papi” forgolódásunknak, mert ez csak akkor lesz Istennek megfelelő, akit Igéjéből ismerünk, ha így forgolódunk előtte. Másfelől éppen az Istennel való közösség ápolása az az iskola, amelyben megtanulunk egyre jobban hinni, reménykedni és szeretni, és mindezekben úgy örvendezni, hogy el tudunk tűrni és szenvedni is mindent lelki kárvallás nélkül. Amit Isten elvár tőlünk, azt Őtőle magától kaphatjuk meg.

2. Ezek után áttérhetünk a „hármastiszt” másik két alkotó elemére. Mondottuk, hogy mivel ez a két aktív jellegű funkció az emberek felé irányul, voltaképpen a magunk életének a körén kívül felmerülő kérdéseknél lesz róluk több mondanivalónk. Azonban, amint a „hármastisztról” szóló fejtegetéseinkben megállapítottuk: ezek az emberek felé irányuló szolgálatok is benne gyökereznek az Isten felé forduló „papi” funkcióban. Aktivitásukat az emberek felé fejtik ki, de ennek előfeltétele az, hogy előbb receptív módon elnyerje az ember Isten színe előtt azt, amit azután az Ő nevében tovább kell adnia az emberek felé. Ennek a két tisztségnek ez a receptív oldala - belenyúlva a „papi” tisztségbe, felvet tehát olyan kérdéseket, amelyeket itt kell megtárgyalnunk, amikor a magunk életének a körén belül ránk váró feladatokkal foglalkozunk.

A „Profétai” szolgálat nyilván csak akkor érdemli meg ezt a nevet, ha Istentől kapott üzenetet ad tovább. Különböztetve jellegzetesen magán viseli a „hamis prófécia” kárhóztos bélyegét. „Szólj Uram, mert hallja a te szolgád” - a gyermek Sámuelnek ez az Istenre figyelő magatartása volt az ő prófétaságának a kiindulópontja, és e tekintetben az ő esetében híven tükröződik minden „prófétaságnak” a természete, azoké is, akiknek különleges hivatásként jutott ez a szolgálat, és ugyanúgy minden hívőnek az az „egyetemes prófétasága”, amely hozzátartozik hivatásához (I. Sám. 3, 10). Aki az Ige szerint élve az emberek felé részt akar venni ebben a szolgálatban, annak előbb a maga élete körében gyakorolnia kell magát az Istenre való figyelemben, az Ő gondolatainak, amelyeket majd mások előtt is meg akar világosítani, a világos megértésében, - mondjuk egy szóval: - ezzel az evangéliumokból vett kifejezéssel: - a „tanítványságban”.

Ez azt jelenti más szóval, hogy az Istennel való közösségünknek, amelyben „papi” mivoltunknál fogva élhetünk, van egy értelmi oldala is. A „nagy parancsolatban” ez is benne foglaltatik: „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes elmédből”. (Mt. 12, 30). És már az Újtestamentum látnokai úgy írják le az üdvösségnek eljövendő korszakát, hogy abban majd „mindnyájan Istentől tanítottak lesznek”. (Dán. 6, 45). Az apostoli levelekben is ezért tér vissza az az intés,

- bár néha imádság formáját ölti, mert hiszen csak Isten adhatja meg az embernek azt, amire az embernek magának igyekeznie kell, - hogy a hívő ember életéhez lényegesen hozzátartozik az is, hogy elnyerje a „bölcességnek és kijelentésnek a Lelkét az Isten megismerésében”, és hogy „világosodjanak meg értelmének szemei, hogy tudhassa” mindazt, amit Isten felől tudnia lehet és kell. (Ef. 1, 17-18.). Olyan „szélesség és hosszúság, mélység és magasság” tárul itt az ember elé, amelyet gondolataival sohasem foghat fel a maga teljességében. Ezért kell állandóan rajta lennie, hogy mennél előbbre jusson „a Krisztusnak minden ismeret felülhaladó szeretetének a megismerésében” (Ef. 3, 18-19). A „papságnak” egyetemes értelme szerint is elmondható tehát, hogy a „jó pap holtig tanul”.

Hogy ez a szakadatlan tanulás gyakorlatilag hogyan menjen végbe, az megint nem a teológiai etika, hanem a gyakorlati teológia körébe vágó kérdés. Az Igéből magából annyit világosan megérthetünk, hogy amikor Isten szól hozzánk, ebben mindig az emberi beszédet használja fel eszközéül. Szent Lelkével azt hitelesíti a maga beszédeként, hogy ne legyen kétségünk afelől, hogy nemcsak emberi beszéddel van dolgunk, hanem az Ő tulajdon beszédével. Így használja fel mindenekelőtt a Szentírás íróinak a szavait és másodrenden azokéit a mindenkori emberekéit, akik a Szentírásban foglaltakat nemzedékről nemzedékre továbbhirdetik közöttünk. De hogy miképpen alakuljon a gyakorlatban a Szentírással való foglalkozásunk és az „igehirdetés” ajándékával való élésünk, arra nézve az Ige nem ad semmilyen isteni tekintélyű és örökérvényű parancsolatot. Akárhogy alakul is azonban a változó idők és körülmények szerint ennek a gyakorlati kérdésnek a megoldása, a lényeges az marad, hogy minden hívőnek, mint „prófétának”, állandóan figyelnie kell arra, amire Isten meg akarja tanítani, és ebben az iskolában állandóan többre és többre haladó tanítványnak kell lennie. Különben nincs mondanivalója mások számára, ami Istentől való üzenet, vagyis „prófécia” volna.

Magától értetődő, hogy ez a követelmény nem jelenti azt, mintha egyenlő mérték alá esnék mindenki. Értelmi képességeink nagyon különbözők és eszerint kisebb-nagyobb lehetőségeink vannak arra, hogy Istent „szeressük teljes elménkből” is. Ezeknek a különbségeknek nagy jelentőségük van az egymásközi viszonylatainkban. Belőlük adódik az a feladat, hogy akik előbbre tudnak jutni másoknál, legyenek azok segítségére, hogy szintén mennél előbbre jussanak. De most nem foglalkozva a másokhoz való viszonylataink kérdésével, hanem megmaradva a magunk életének a körén belül, azt kell hangsúlyoznunk, ami minden különbség ellenére egyenlőképpen vonatkozik mindenkire. Ki-ki a maga lehetőségei szerint felelős a hit értelmi kivilágosodásában mennél nagyobb előhaladásáért. A „Talentumok példázata” mutatja fel világosan, mi a helyzet e tekintetben: a példázatbeli gazda kitől-kitől az ő szolgálai közül, nem egyenlő eredményt kívánt, hanem csak egyenlőképpen felelős gazdálkodást azzal a több vagy kevesebb talentummal, amit sáfárkodás végett rábízott. (Mt. 25, 14-30). És éppen a legszerényebb lehetőségekkel megajándékozott embernek kell leginkább résen lennie (amint a példázat tanítja), hogy azok szerénysége miatt el ne kedvetlenedjék, hanem annál inkább kifejtse az igyekezetét.

Óvatosan bár, de mégis hozzá kell ehhez tennünk még valamit: a tanulékonyiságnak szóban forgó követelményét ki kell terjesztenünk az Ige határain túlra is. Ebben az a veszély rejlik, hogy meg találnánk feledkezni arról a lényeges különbségről, amely az Igéből megismerhető igazságot elválasztja minden másfajta igazságtól. Amit az Igéből ismerhetünk meg, az Isten kijelentésének az ajándéka, amellyel megkönyörült rajtunk, akik különben, magunktól, erre az ismeretre sohasem juthatnánk el. Minden egyebet megvizsgálhatunk, és annyira, amennyire, egyre teljesebb mértékben megismerhetünk a magunk értelmi képességeinek a felhasználásával. Ezeket az értelmi képességeinket is Istennek köszönhetjük, aki a bűn romlásának ellenére „általános kegyelmével” többé-kevésbé használható állapotban megőrzi természeti erőinket. De ezeket mindenki használhatja, az is, aki Istentől messze elszakadva nem jut az Ő „különös kegyelmének”, a megváltó kegyelemnek az uralma alá. Azonban bármilyen gondo-

san elválasztjuk is ezt a kétféle ismeretet, nem szakíthatjuk el egymástól úgy, mintha két külön értelmünk volna: egy, amellyel felfogjuk Isten Kijelentését, és egy másik, amellyel minden egyebet megismerhetünk. Ugyanabba az egy értelmünkbe sugárzik bele Isten kijelentése is, amely által közönséges ismereteinket is gyűjtjük. Amit az Igéből tudhatunk meg, az mintegy belehelyezkedik a középpontjába minden egyéb tudásunknak, hogy megadja annak is a végső értelmét, és minden egyéb tudásunk mintegy a foglalatául szolgál annak, amit az Igéből tudunk meg.

Mennél többre becsülünk valamely kincset, annál inkább gondoskodunk arról, hogy hozzá méltó foglalatban találjon helyet. Nem jól becsülnénk meg az Ige ajándékát, hanem ellenkezőleg, hozzá méltatlan volna az eljárásunk, ha egyoldalúan úgy igyekeznénk jól előhaladni az Ige megismerésében és megértésében, hogy ugyanakkor értelmünket resten elhanyagolnánk. A „prófétai” tisztségnek azzal a receptív feladatával, hogy jól figyeljen bele mindabba, amit Isten mond, együtt jár az a követelmény is, hogy általában is fejlesszük értelmünket, persze kinek-kinek adott lehetőségek szerint, amelyek nagyon különbözők.

3. „Királyi” tisztségünkkel ugyanígy vagyunk: a magunk életének a körében nem fejthetjük ki annak sem az aktivitását, ellenben annál nagyobb gondunk kell, hogy legyen a receptív oldalra. Mások felé nem gyakorolhatunk olyan hatásokat, amelyek által Krisztus „királysága” alá jut az ő életük is, ha magunk nem tárjuk ki az életünket az Ő uralmának a hatása előtt.

Az első tekintetre különösnek tűnhet fel az, hogy erről is úgy beszélünk, mint Krisztus „királyságának” az érvényesüléséről. Hiszen a „királyságnak” igazában nem egyéni, hanem kollektív vonatkozású értelme van. Országolni csak emberek sokasága, egész nép felett lehet. Krisztus „királyságának” is valóban abban van a sajátos értelme, hogy uralmával az emberek közösségi életében, emberek egymásközi viszonylataiban érvényesíti az Isten akarata szerinti rendet. De azért megvan a jelentősége az egyéni életre vonatkozólag.

Az egyéni élet is alkotóelemek pluralitását rejti magában, amelyek úgy is érvényesülhetnek, hogy abból zűrzavar támad, de úgy is, hogy megtalálják a maguk igazi rendjét, amelyben nem egymás ellen, hanem egymással együtt, összhangzatos egységben fejtik ki az erejüket. Ez a békés, tiszta és egészséges rend, amelyet Krisztus teremt meg és erősít meg azokban, akik fölött uralkodik. Így az egyéni élet kis birodalmában is, amely mégis nagyon összetett birodalom, megvalósulhat az Ő „királysága”.

Mindannak, amit eddig a magunk életének körében ránk váró feladatokról elmondtunk, itt van a csattanója. Itt is kitűnik: csak mesterséges elvonással lehet egymástól elválasztani hivatásunk különböző alkotóelemeit. „Papi” és „prófétai” tisztségünk gyakorlása közben sem történhet más, csak az, amit most „királyi” tisztségünk címén mutatunk fel. „Mit akarsz Uram, hogy cselekedjem?” (Ap. Csel. 9, 6). A Krisztus uralma alá való meghajlásnak ez a kérdése, amellyel Pál apostolnak új élete is megkezdődött, kell, hogy vezéreljen minden dolgunkban, a magunk életének a körén belül is, meg - ami most nem tartozik vizsgálódásunk alá, - életünk minden kifelé irányuló viszonylatában is.

Hogy Isten az embert a maga számára teremtette, az abból is kiviláglik, hogy a bűn állapotában az Istentől elszakadt ember valahogyan mindig pótolja az életéből hiányzó Istent. Valami mást tesz a helyébe. Lehet az pl. valami alsórendű dolog, - vannak emberek, akiket Pál apostol így jellemezhet: „Kiknek istenük az ő hasuk” (Fil. 3, 19). És lehet valami nagyon magasrendű dolog, amire életüknek vágyai és törekvései összpontosulnak. Mindenképpen bálványoznak valamit. Csakhogy ezek az Isten helyét bitorló bálványok kártékony zsarnokoknak bizonyulnak az emberi életben. Vagy nem is tudják egységbe fogni az emberi életet, és akkor uralmuk mellett maradnak ki nem elégített vágyak és törekvések is, és így igazi egység rendje nem valósulhat meg, hanem előáll az élet meghasonlásának és széthullásának enyhébb vagy súlyosabb veszedelme. Vagy, ha csakugyan úrrá válnak az ember egész élete felett, az így

kialakuló egységben nem sok köszönet van. Elsorvadásra vannak ítélve benne az emberi élet becses erői és a végeredmény csak az emberi élet eltorzulása lehet.

Ebben a helyzetben hozza vissza Krisztus az egyetlen jogosult Úrnak, Istennek az uralmát. Ez az uralom jelenti az ember számára az igazi „életet”.

Ennek a rendje is megköveteli az életünk bizonyos erőinek a megtagadását. Néha kíméletlenül nemet mond vágyainkra. De csak azért, hogy minden vágyunkat visszaparancsolja az őt megillető helyre és kényszerítse arra, hogy beleilleszkedjék az életnek egységes rendjébe. „Lélek szerint járjatok, és a testnek kívánságát véghez ne vigyétek!” (Gal. 5, 16), - ez nem jelenti azt, hogy a szóban forgó kívánságok semmiképpen nem érvényesülhetnek, hanem azt, hogy egyikük sem lehet úrrá az ember felett, hogy mihelyt jelentkezik, mindjárt parancsként szólaljon meg, amelyet az ember ellentmondás nélkül véghezvisz. Az életnek fegyelemben tartásáról van szó. Néha ez a fegyelem még azt is megkívánhatja, hogy egy-egy uralomra törő kívánságunktól tagadjunk meg minden érvényesülést, mint ahogy száműzetésbe küldenek olyan lázadókat, akik sehogyan sem tudnak beleilleszkedni az ország rendjébe. „Ha a te jobb szemed megbotrántoztat téged, vágd ki azt és vedd el magadtól, mert jobb neked, hogy egy vesszen el a te tagjaid közül, semhogy egész tested a gyehennára vettessék.” (Mt. 5, 29). Jézusnak az a többféle változatban elhangzott képes értelmű intelme éppen erre vonatkozik. Szükségessé válhat az életünk teljességének valamilyen megcsonkítása. De az is kitűnik Jézus szavaiból, hogy nem olyan megcsonkításról van szó, amely kárt és veszteséget jelentene. Ellenkezőleg: szükség esetén azért kell az ilyen látszólagos áldozatokat vállalni, mert ezek révén megmenekül az életünk attól, hogy „elvesszen”. Üdvös operációkról van szó, amelyek az egész életnek jó rendjét szolgálják.

Az ilyen kivételes esetektől eltekintve azonban abban rejlik Jézus Krisztus felettünk gyakorolt „királyi” uralmának a jelentősége, hogy az Isten szerinti jó rendet érvényesíti az életünkben, amely jó rendben minden Istentől belénk oltott vágy és törekvés megtalálja a maga helyét.

Ezen a ponton nincs szükség arra, hogy a szóban forgó funkció körét szélesebbre is kiterjesszük. Eleitől fogva csak úgy érthető az, mint az életünk minden ügyére kiterjedő funkció. Krisztus „királyi” uralma alatt élni nem annyit jelent, mint csupán az Istenhez való viszonyunk dolgában élvezni az Ő hatalmának rendező áldásait, hogy azután külön kérdés maradjon az, hogy az életünk egyéb dolgaira is kiterjed-e az Ő uralma és annak jótéteményei. „Testestől-lelkestől nem a magamé, hanem az én hűséges Megváltómnak, a Jézus Krisztusnak a tulajdona vagyok”, - mondja a Heidelbergi Káté. És jól mondja, mert vagy csakugyan testestől-lelkestől, tehát mindenestől az Ő „királyi” uralma alatt állunk, vagy egyáltalán nincs részünk az Ő „királyságában”.

4. Ha az elmondottakra visszatekintünk, akkor megállapíthatjuk, hogy mindezekben érvényesülnie kell egy olyan magatartásnak, amelyet az Ige megkíván tőlünk, mint a magunk életének a körében állandóan megvalósítandót. Az alázatosság követelménye ez. Éspedig még nem az emberek előtti, hanem az Isten előtti alázatosságról van szó. Az emberek előtti alázatosságnak is megvan a maga jelentősége az Ige követelményei között. De csak viszonylagos értelemben. Vannak olyan helyzetek, amikor az Ige nem azt követeli tőlünk, hogy emberek előtt megalázkodjunk, hanem ellenkezőleg azt, hogy az ő megalázkodásukat igyekezzünk kiváltani belőlük és ébren tartani bennük magukkal szemben. De az Isten előtti alázatosság feltétlen követelmény.

Nélküle nincs értelme a „papi” funkciónak, amelyről szó volt. Az Istennel való közösségünk szentélyében, amelyben ebben a minőségünkben forgolódunk, sohasem egyenrangú felekként állunk Istennel szemben. Csak az élvezheti igazán ezt a kiváltságot, aki előtt állandóan megfoghatatlan csodának tűnik fel, hogy neki az osztályrészül jutott. Nem is csak annak az abszolút különbségnek kell mindig a tudatában lennie, amely az örökkévaló, mindenható és

végzetlen Istent a parányi, múlandó és magában tehetetlen embertől, a Teremtőt a teremtménytől elválasztja. Hanem arról az ellentétéről sem szabad megfeledkeznie, amely bűnös volta miatt állna fenn Isten között és között, ha Isten azt az Ő megváltó kegyelméből fel nem oldotta volna. Csak nagy alázatossággal forgolódhat tehát Isten színe előtt ezért a semmiképpen meg nem érdemelt és soha meg nem hálálható lehetőségért.

Az a tanulékonyosság is, amelyet úgy mutattunk fel, mint „prófétai” tisztségünkől kifolyólag a magunk életének a körén belül ránk háruló kötelességet, megkívánja tőlünk az állandó alázatosságot. Akármennyire előrehaladt is valaki az „Istentől való tanítottságban”, soha nem tekinthet vissza önelégülten a már megtett útra. Ebben az iskolában minden igazi tudás csak „docta ignorantia”; az tanult csak jól, aki megtanulta, hogy még milyen sok tanulnivalója van hátra. Pál apostol alázatosságának a példaadása érvényes erre vonatkozólag is: „Nem mondom, hogy már elértem, vagy hogy már tökéletes volnék, hanem igyekszem, hogy elérjem...” (Fil. 3, 13).

És mi volna a Krisztus „királysága” alá való meghajlás, amelyet a magunk életének a körén belül gyakorolnunk kell „királyi” tisztségünk értelmében, ha nem fakadna alázatosságból, amely mélyen átérzi: milyen nagy szüksége van arra, hogy igazi „élete” rendjét Ő biztosítsa, s amely ezért megmenekül a maga önállóskodásának a veszedelmei közül az Ő megmentő uralma alá? Alázatosság nélkül az ember maga akar az életének az ura lenni. Alázatosság kell ahhoz, hogy maga felett elismerje Krisztusnak uralmát és átengedje magát annak minden dolgában.

Állapítsuk meg, hogy mindezekkel azt a tárgykört érintettük, amelyet filozófiai és teológiai etikák egyaránt az „erénytan” címen szoktak tárgyalni a múltban. (Csak érintettük, ha eléggé behatóan is, de nem öleltük fel egészében, mert az „erénytan” kereteibe olyan „erények” is beletartoznak, amelyek nem a magunk életének a körén belül, hanem kifelé irányuló viszonylataink területén mutatkoznak, s amelyekkel ezért ebben a fejezetben nem foglalkozhatunk.)

Az „erény” fogalmát és nevét nem használtuk a fentiekben, és kerülni fogjuk a továbbiakban is, mivel súlyos félreértések fűződhetnek hozzá. Rendszerint olyan, erkölcsileg helyeselhető és megkívánható emberi tulajdonságokat szoktak érteni „erény” alatt, amelyek úgy rejlenek benne az emberben, mint általában a tulajdonságok azokban a valóságokban, amelyeknek a tulajdonságai. Legfeljebb azt a különbséget tarthatjuk szem előtt, hogy míg vannak tulajdonságok, amelyek egyszerűen vannak, mert az illető tárgy vagy személy már olyan, amilyen, addig az „erényekért” dicséret illeti meg azt, aki velük ékeskedik, mert neki magának is jelentős része van abban, hogy „erényes”. De annak ellenére is, hogy így mindig szem előtt tartjuk az „erények” etikai értékességét, amely sokkal több, mint valamilyen egyszerű adottság, - mégis úgy szoktunk róla gondolkozni és beszélni, mint amelyek - ha egyszer valakiben kifejlődtek, - állandó sajátosságaiként jellemzik.

Ezzel szemben mindaz, amiről fentebb szó volt, az embernek az Igére válaszoló magatartása, nem magának az embernek sajátos tulajdona, hanem csak az Ige sajátosságainak megfelelő emberi reagálás. A tükör üveglapja sem magában hordja azokat a képeket, amelyeket rajta megjeleníteni látunk, hanem csak visszaveri a tárgyakról reáeső fénysugarakat. A lélektan törvényei szerint az ember lelke persze olyan tükör, amelyen nyomot hagy minden visszatükrözött benyomás és ezért sokszor megismételt reakciói úgy belevésődnek, hogy ennek folytán bizonyos állandó jellegzetességei alakulnak ki. Azonban etikai szempontból nem az ember meg-megismétlődő magatartásának ez a lecsapódó eredménye, amit „erény” alatt érteni szokás, érdekel bennünket, hanem maga a magatartás, és pedig a maga eleven aktusszerűségében. A hagyományos „erénytan” főhibája éppen az, hogy az embert nem abban az Istennel való szembesítettségében szemléli, amelyben Isten szól az emberhez és az embernek azután felelnie kell erre az Igére, hanem önmagában

véve nézi az embert, és így veszi számon: milyen tulajdonságokkal kell bírnia, hogy erkölcsileg értékes legyen.

Ez a hagyományos etika az ókori filozófia etikai tanításainak a hatása alatt állt a maga „erénytanának” a kifejtésében. Platon bizonyos anthropologiai felfogás alapján három főerényt állapított meg, amelyek közül mindegyik az ember mivoltában megkülönböztethető egy-egy alkotóelemnek felel meg. Ezek: a bölcsesség (sophia), az emberben levő ész erénye; a bátorság (andreia), az emberben lévő indulati erők erénye, és a mértékletesség (sophrosine), az ember vágyakozó természetének az erénye. Negyedik erényként, - amely azonban nem más, mint az említett háromnak összhangzatos érvényesülése, - hozzáfűzte az igazságnak, az ember igaz-voltának (dikaiosyne) erényét. A későbbi görög filozófiában (a stoikusoknál) ebből kialakult a négy, most már egymás mellé koordináltan elgondolt, főerény tana. És azt vette át és dolgozta bele a maga etikai tanításába a középkori teológiai gondolkodás is. Az ókori pogány gondolkozók által tanított fenti négy főerényt „természeti erényeknek” tekintette, amelyeket Isten kegyelme nélkül is megvalósíthat az ember. Bűnös voltában ugyanis megmaradtak az embernek azok a képességei (dona naturalia), e szerint a tanítás szerint, amelynek birtokában ezen a szinten „erényes” életet élhet. Ehhez fűződött azután a már nem filozófiai, hanem teológiai tanítás, hogy az ember igazi rendeltetésének a betöltéséhez hozzátartozik még három ú.n. „természetfeletti erény”, vagy más néven „teológiai erény”, úgymint a hit, a szeretet és a reménység. Ezeknek megvalósításához nincs a bűnös embernek képessége. Csak a Szent Lélek által vele közölt isteni kegyelem képesíti rá. (Az adja vissza az embernek azt a bűnesetében elvesztett többletet, a „donum super-additumot”, amelynek elvesztése folytán magától csak a „természeti erények” alacsonyabb szintjén tud boldogulni.) A reformáció után is, amely az Ige alapján mindezekben gyökeresen más tájékozódásra jutott el, idővel a protestáns teológiai gondolkodásban is kiújultak az ókori görög filozófiába visszanyúló említett gondolatok és erőteljesen színezték „erénytanát”.

A felsorolt hét főerény közül nem egy természetesen átnyúlik olyan területekre, amelyekkel még nem foglalkoztunk. A szeretet pl. nyilván nem csak Isten iránti, hanem emberek iránti szeretetet is jelent. De megmaradva a mi eddigi területünkön, a magunk életének a körén belül, máris tehetünk egy-két összehasonlító megállapítást. A hitről, reménységről és szeretetről, mint Isten iránt tanúsítandó magatartásunkról mi nem úgy beszéltünk, mint ami az életünknek csak egy magasabb szintjén válik kötelességünké. Ha csak az Istennel való azt az egész közösségünket, amelyet „papi” mivoltunknál fogva élvezünk, nem nevezzük az életünk magasabb szintjének. De akkor ez azt jelenti, hogy az egész életünk olyan magasabb szintre emelkedett, amelyen alul nincs számunkra az életünk egy jelentős másik részének a folytatására alkalmas „természeti” szint. „Papi” forgolódásunkban az egész valónkat, és nemcsak annak egy magasabb rendeltetésű részét szenteljük oda Istennek.

Ezért a „bölcsesség” erényét sem tekinthetjük egyszerűen az ember „természeti” képességeiből fakadónak. Az a bölcsesség, amelynek kifejlesztését és ápolását az Ige követeli tőlünk, az „Istentől taníttatás” iskolájában található csak meg, még ha foglalatul az emberi tudás is sok becses ismeretet szolgáltathat. Ugyanígy vagyunk a „mértékletesség” vagy „önuralom” erényével. Ennek értelme az Ige szerinti életben nem más, mint a Krisztus uralmától való fegyelmezettség.

A „bátorság” (fortitudo) néven szereplő főerény egyrészt már nem a magunk életének a körén belül, hanem másokkal szemben kell, hogy jelentkezze, másfelől pedig, amennyiben megkövetelhető a saját életünk körén belül is, bennefoglaltatik abban, amit a fentiekben az „állhatatosság” címén mutattunk fel. Az Ige szerinti élet örvezendése nemcsak már bekövetkezett bajok terhéért bírja ki győzelmesen, hanem a még ezután bekövetkezőknek is zavartalanul néz a szemébe. A „szere-

tetben” - és a szeretet örvendezéséről van szó, - „nincsen félelem, sőt a teljes szeretet kiűzi a félelmet...” (I. Ján. 4, 18).

Az „igazság” főerénye is részben a másokhoz való viszonyainkban érvényesül. Amennyiben pedig arról van szó, hogy az embernek a maga élete körén belül is „igaz” embernek kell lennie, ez a követelmény nem más, mint a fentiekben kifejtettek összefoglalata. Mert az „igaz” élet nem lehet más az Ige szerint, mint éppen az Igének megfelelő élet, amely olyan magatartást tanúsít Isten iránt, amilyen az Ő kijelentéséhez illik.

## **II. Az Ige szerinti élet a személyes viszonylatok terén**

Áttérve mármost a második területre, amelyet vizsgálódásunk számára kijelöltünk, újra hangsúlyoznunk kell, hogy ez a terület, a személyes viszonylatok területe nem határolható el élesen a harmadiktól, a közösségi viszonylatokétól. Akkor is, amikor kisebb-nagyobb emberi közösségekkel van dolgunk, azoknak összefolyó sokadalmából lépten-nyomon előtérbe kerül és kirajzolódik a tekintetünk előtt egy-egy emberi arc, és ilyenkor, ha csak nagyon futólagos és felületes módon is, de személyes viszonyba lépünk az illető emberrel. Mint „én” és „te” állunk ilyenkor szemben egymással. Mégis más a helyzet olyankor, amikor nem ilyen esetleges és hamar megszűnő találkozásunk van a „másik emberrel”, aki a sok „többi ember” közül felbukkan, hanem az „én” és „te” élete valahogyan komolyabb és tartósabb módon is összefonódik.

Egymáshoz való viszonyunkat illetőleg az Igének minden követelményét Jézus a „második nagy parancsolatban” mutatta fel: „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat!” A „felebarát”-ra, amelyet közelebről az irgalmas samaritánus példázata világít meg, már az Újtestamentum nyelvén használatos „plésios” szó is fényt vet. Eredetileg azt jelenti: a „közeli”, a szomszédos ember. (Az Ótestamentum nyelve is használja ennek a fogalomnak a jelzésére az „ách = atyafi” és a „réa” rokon szavak mellett a „kárób”-ot is, ami ugyancsak „közelállót” jelent.) A „felebarát” tehát az a másik ember, akivel érintkezésünk van. Általában az emberek (minden ember) csak annyiban felebarátunk, amennyiben sohasem tudhatjuk, közülük mikor melyikkel jutunk érintkezésbe.

Az irgalmas samaritánus példázata arról szól, hogy a felebaráti szeretet nem ismer olyan megkülönböztetéseket, amilyeneket egymást gyűlölő fajok (a példázatban: zsidó és samaritánus) szoktak egymással szemben felállítani. Ennek a tanításnak azonban ellaposítása és félre-magyarázása az, amely úgy érti, hogy tehát itt Jézus az „egyetemes emberi szeretetet” hirdeti. Az a szeretet, amely általánosságokban kiterjed mindenre, végeredményben senkire sem irányul komolyan. A példázatbeli samaritánusról sem azt halljuk, hogy „minden embert szeretett”, még csak azt sem, hogy általában minden zsidó embert szeretett a két nép közt fennálló gyűlölködés ellenére. Ellenben arról szól a története, hogy amikor súlyos bajba jutott ember került eléje, akkor nem kímélte magát semmitől, felvette annak gondját, és közben nem nézte, milyen fajtához tartozik, vagy nem tartozik. A „felebaráti szeretetnek” tehát mindig konkrét tárgya van: az a bizonyos ember, akivel életünk során dolgunk van, akár alkalmi, akár huzamos ez a köztünk fennálló „közelség”. Az „egyetemes emberszeretetnek” nincs más értelme, csak az, hogy a felebaráti szeretet lehetőségeit nem korlátozhatjuk. Készeknek kell lennünk arra, hogy bármikor, bármelyik embertársunkkal felvegyük a felebaráti szeretet kapcsolatát. Valósággá ez a kapcsolat nem általánosságokban, hanem mindig csak konkrét esetekben válhat, amikor a nagy sokaságból életközösségbe jutunk ezzel, vagy azzal az embertársunkkal.

Ezért az a terület, amelynek vizsgálásához hozzáfogunk, sajátos területe a szeretet parancsolatából folyó követelményeknek. Ha valaki ennek a parancsolatnak az uralma alatt akar élni, akkor éppen itt, a személyes viszonylatok körében kell azt megmutatnia. Ha itt nem mutatja meg, akkor azt sehol egyebütt nem pótolhatja. Ezzel voltaképpen azt is megállapítottuk, hogy a személyes viszonylatoknak ez a területe az a valóságos terület, amelyen az ember kifejti a maga életét. Erről a területről nem lehet visszavonulni úgy, hogy csak a magunk életének a körén belül maradjunk. Viszont a magunk életének a körén belül ránk váró feladatokat el lehet hanyagolni úgy, hogy egészen beleveszünk a másokkal való viszonylatokban való élésbe. Az utóbbit folytathatjuk így is, csak éppen elértéktelenedik és megüresedik, ha nincs mit belevinnünk, amit a magunk életének a körén belül alakítottunk ki magunkban.

Hogy a személyes viszonylatokban való élésen kívül az ember számára nincs életlehetőség, azt az Ige szemléletes formában hangsúlyozza már az ember teremtéséről szóló elbeszéléseiben is. (I. Móz. 1, 27, 2, 18-23). Isten teremtő akaratából nem egyszerűen ember, hanem emberpár jelenik meg előttünk. „Férfiúvá és asszonnyá teremtette őket.” Igaz, hogy itt általában nem két ember közötti viszonyról van szó, hanem a férfi és nő arról a sajátos viszonyáról, amelyet házasságnak nevezünk. Ezzel a sajátos esetével a személyes viszonyt majd külön is kell foglalkoznunk. Megállapíthatjuk azonban, hogy benne megkapóan tükröződik az a lényeges szerep, amelyet a személyes viszonyok játszanak az emberi életben. Azt hirdetik ezek a teremtési történetek, hogy egyetlen ember sem zárt és önmagában elégséges valóság. „Nem jó az embernek egyedül lenni”, sőt nem is lehetséges. Társ kell melléje, hogy élhesse a maga életét. Ahogy ezt a férfi és nő viszonyának sajátos esete szemlélteti, ugyanúgy igaz az minden más vonatkozásban is, hogy egymagában minden ember részleges valóság csak, nem pedig az emberség teljes mivoltának a hordozója. És ami az egyikben hiányzik, az megvan a másikban, - beláthatatlan változatosság szerint, - és így csak az egymással való kölcsönös kiegészülés révén boldogulhatnak embervoltuk kifejtésében.

Ez az ember teremtésében bennerejlő törvény, az egymás révén való kiegészülés parancsa, természetesen kölcsönösség alapján érvényesül. Soha nem tehet az egyik ember olyan jó szolgálatokat a másik ember életének kiteljesítése érdekében, amelyekért cserébe ő is ne kapna amattól valamit a maga javára. Az etika körében azonban a kölcsönösségnek ettől a tényétől el kell tekintenünk. Óriási jelentősége van az emberi társadalom kifejlődésében, s aki annak a tényeit és törvényszerűségeit vizsgálja, az állandóan kell is, hogy foglalkozzék vele. De amikor a magunk felelősségének a kérdéseit tisztázzuk, akkor nyilvánvaló, hogy a másik félnek mi irántunk tanúsított magatartása az ő dolga, és nem a mienk, reánk ellenben csak az tartozik, hogy milyen legyen a mi magatartásunk övele szemben.

Erre a kérdésre ad feleletet a szeretet „nagy parancsolata”. Azt a követelményt szegezi nekünk, hogy mi a mindenkori „másik ember” számára, - bármilyen legyen is az ő magatartása velünk szemben, - jótéteménnyé kell, hogy váljunk. Mert a szeretet nyilvánvalóan nem pusztán érzelmek dolga. „Fiacskáim, ne szóval szeressünk, se nyelvvvel, hanem cselekedettel és valósággal” (I. Jn. 3, 18). Szeretni valakit, annyit jelent, mint lehetőségeink szerint szolgálni neki az ő szükségeiben; azzal, amink van, segítségére lenni neki az ő hiányosságaiiban; egyszóval a vele való viszonyunkban őérette élni és nem magunkért. A szeretet az a magatartásunk a másik emberrel szemben, amelyben nem zárkozunk el előle, hanem az ő számára nyitott lélekkel a rendelkezésére állunk neki.

Mivel a szeretetnek ez a magatartása két ember között lehet kölcsönös is, és nagyon sok esetben valóban az is, sokszor kétségesnek tűnhet fel a szeretet valósága. Hátha az egyik ember csak azért kész a másinak javát szolgálni, mert az illetőtől elvárható, vagy tényleg meg is kapott viszontszolgálat ezt bőven megéri? A hangsúly a tulajdonképpeni kérdésről: miben lehetnék én segítségére a másik embernek? - könnyen áttolódhat erre: mi hasznát

láthatom én a másik embernek? Sok „szeretetnek” nevezett személyes viszony csak a görög „eros” értelmében nevezhető annak. Mondottuk: ez az a fajta „szeretet”, amely azért ébred valakiben tárgya iránt, mivel az „szeretetremlő”, vagyis az életének értékes meggazdagodását jelenti számára. Az ilyenfajta „szeretet” az, amelyik az emberből bűnös volta ellenére is telik. És a maga nemében az életnek nagyon megbecsülendő ajándéka ez is. Az a tény, hogy ebből a szeretetből annyi van a világon, amennyi van, világos bizonyossága az Isten „általános kegyelmének”, amely nem engedi teljes uralomra jutni az embereket egymás ellen fordító bűnt.

De az a szeretet, amelyet az Ige kíván tőlünk, nem az önzésnek valamilyen burkolt formája, hanem az önmegtagadás a másik emberért. Ezért emeli ki az Ige a szeretet parancsolatával kapcsolatban az olyan helyzeteket, amelyekben nem foroghat fent a viszontszeretetért való szeretetnek a gyanúja. Ilyen esetek a „könyörülő szeretetnek” az esetei. A másik ember lehet olyan bajban, hogy sem a jelenben, sem előreláthatólag a jövőben nem is áll módjában viszonzni a neki adott segítséget. Az ilyen eseteknek klasszikus példáját mutatta fel Jézus az irgalmas samaritánus példázatában. „Jót tegyetek, semmit érte nem várván!” (Luk. 6, 35), - ennek az intelemnek az alaphangja ismételt felhangzik Jézus számos mondásában. Vannak esetek, amelyekben a másik ember velünk szemben tanúsított magatartása elvehetné minden kedvünket attól, hogy szeretettel igyekezzünk neki szolgálni. De ez is csak annak a próbája, hogy vajon van-e bennünk őiránta igazi szeretet. Ezért hangsúlyozza Jézus állandóan a megbocsátás követelményét, amelyet belefoglalt a Miatyánk szövegébe is, mint annak a feltételét, hogy Isten megbocsássa a mi vétkeinket. (Mt. 6, 12). Az sem változtat a helyzet lényegén, ha a másik ember nem alkalmilag bánt meg bennünket, hanem állandóan ellenségeskedik velünk szemben. „Szeressétek ellenségeiteket, áldjátok azokat, akik titeket átkoznak, jót tegyetek azokkal, akik titeket gyűlölnék, imádkozzatok azokért, akik háborgatnak és kergetnek titeket” (Mt. 5, 44). Meglehet, hogy a másik embernek éppen nem szeretetre indító magatartása nem éppen ellenünk irányul, hanem általában olyan, hogy inkább a megvetésünket vonja magára. A szeretetünk köréből akkor sem tagadjuk ki. „Ne ítéljete” - mondja Jézus. Pál apostol pedig ezt mondja a szeretetről: „Mindent elfedez, mindent hiszen, mindent remél, mindent eltűr...” (I. Kor. 13, 7).

Az ilyen esetekben, amikor szintiszta valójában mutatkozik meg a szeretet, alapjában véve szintén van kölcsönösség: a másik fél részéről azt a nagy ajándékot kapjuk, hogy bajaival és bűneivel alkalmat nyújt nekünk a szeretet igaz valójának a kifejtésére. Ez persze nem azt jelenti, hogy erre az ajándékra kívánczozhatnánk, tehát mennél több baj és bűn volna körülöttünk más emberek életében, annál jobbnak tartanánk. Volt korszaka a történelem folyamán a keresztyén erkölcsiségnek, amelyben úgy igyekeztek gyakorolni a „könyörülő szeretetet”, hogy valósággal tenyésztették a nyomort, hogy legyen mennél több ember, akin könyörölni lehessen. De ez valósággal visszajára fordítása volt a szeretet valóságának: kellett a másik ember baja ahhoz, hogy az emberek a maguk lelkiismeretének megnyugtatósára gyakorolják jótékonyágukat. A másik ember rovására ki-ki a maga vélt érdekeit szolgálta így. Holott a szeretet lényege a magunk önmegtagadó odaszentelése a másik ember érdekében.

Mielőtt a „hármastiszt” szempontjai alatt közelebbről is szemügyre vennénk a szeretet szolgálatait a „másik ember” iránt, hangsúlyoznunk kell, hogy ezek beláthatatlanul sokféleképpen különböznek egymástól a személyes viszonylatok mélységi fokozatai szerint. Van olyan személyes viszony, amelyben két ember élete teljesen és élethossziglan összeforr: a házasság. És vannak emberek közt egészen felületes egybekapcsolódások, mint amikor az utcán úgy találkozunk egymással, hogy az egyik ember megkérdezi: merre kell mennie, hogy céljához eljusson, - a másik pedig útbaigazítja tanácsával. - Amott a házasságban a felek minden napjukat együtt töltik és az életüknek minden öröme és baja közös ügyük. - Emitt az utcai találkozásban, a felek sohasem látták, sem soha az életben többé nem fogják látni egymást. Mégis mindkét esetben a szeretet szolgálatainak kell lejárásodniuk. És ugyanígy a két végét

között előadódó sokféle mélyebb vagy felületesebb személyes viszony esetében az intenzitásnak legkülönbözőbb fokain. Alább majd foglalkoznunk kell néhány olyan személyes viszonnal, amely mélységénél fogva különösen nagy szerepet játszik az életben. A felületesebb fajta személyes viszonyokkal éppen beláthatatlan sokféleségük miatt, közelebbről nem foglalkozhatunk. Valamennyiükre azonban egyaránt áll a szeretet parancsolata, és megvalósítására a Szentlélek parancsai eligazítanak bennünket.

1. Mi lehet a személyes viszonylataink terén a „papi” teendők? - Nyilván az, hogy amikor Isten elé járulunk és az életünket öneki odaszenteljük, ezt a funkcionkat nemcsak a magunk magánügyeként töltjük be, hanem belevivszük a „másik embert” is, akinek az élete többé vagy kevésbé egybeszővődik a magunkéval. Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy amikor imádkozunk, nemcsak magunkat ajánljuk Isten áldásaiba és szolgálatára, hanem magunkkal együtt azokat is, akiket szeretünk. Úgy járulunk Isten elé, hogy láthatatlanul átkaroljuk és magunkkal vivszük mindazokat, akik egyenként az életünkhöz tartozó kisebb vagy nagyobb élő darabot jelentenek számunkra.

A másokért való imádság, mint általában az imádság természetesen, abban a hitben gyökeredzik, hogy Isten az imádságot meghallgatja. Az Igének erre vonatkozó ígéreteit számonvenni persze nem a teológiai etikának, hanem a dogmatikának a feladata. Miránk most az tartozik, hogy ha ezeknek az ígéreteknek az alapján az imádság több, mint pusztán alanyi megnyilatkozás, mert vannak az imádságot meghallgató Isten kegyelméből tárgyi eredményei is, akkor annál nagyobb felelősség nyugszik rajtunk a másokért való imádság tekintetében. Imádságainkkal eszerint valóságos szolgálatokat tehetünk azoknak, akiket szeretünk, túlménőleg azokon a szolgálatokon, amelyeket egyébként teszünk nekik. Sőt, vannak esetek, amikor más szolgálatukra nincs is lehetőségünk és az egyetlen, amit mégis megtehetünk, mégpedig az Ige szerint abban a bizonyosságban, hogy az jóval több a semminél; a szeretetünknek imádságainkban való kifejtése.

Azt lehetne mondani: annyi emberrel állunk a szeretet személyes viszonyában, ahányat komolyan fel tudunk ölelni az imádságainkkal. E tekintetben persze nagy különbségek vannak köztünk, de csak azért, mert a szeretetnek az ereje nem egyforma bennünk. Pál apostol leveleit olvasgatva, megdöbbenő hatással lehet ránk imádságainak az a széles kiterjedése, amely leveleiből kitűnik. Országok távolságain át, évek hosszú sorának távolságán át úgy tartotta fent a szeretet érdeklődését és felelősségérzetét személy szerint emlékezetben tartott hívei iránt, hogy „mindenkor minden ő könyörgésében mindenikükért nagy örömmel könyörgött” (Fil. 1, 4). És a nevek sokaságából, amelyekkel itt-ott megnevezi híveit, kitűnik, hogy csakugyan személy szerint belefoglalta „mindeniküket” imádságába. A szeretetnek a gazdagságán kívül, amely őt erre képesítette, persze egyéb képességek is kellettek ehhez. Főképpen az emlékezőtehetségünkől függ az, hogy hány emberrel való személyes viszonyunkat tudjuk fenntartani és ápolni. Van, akinek szűkebbre vannak szabva e tekintetben a lehetőségei, és van, akinek a lelke olyan tágas ház, hogy nagyon sok lakó fér el benne. Nem az a feladatunk, hogy a másokért való imádkozásnak olyan mestereit, amilyen Pál apostol volt, mértéknek tartsuk, amelyhez mindenáron igazodni igyekszünk. Kinek-kinek megvan e tekintetben a saját mértéke, és mindnyájan azért vagyunk felelősek, hogy a magunk lehetőségeit használjuk ki a legteljesebben. Mivel a gyakorlat mindig fejleszt is, mennél hűségesebben kihasználjuk a magunk lehetőségeit, annál inkább bízhatunk abban, hogy azok közben meg is növekednek majd.

A másokért való ilyen imádkozást nyugodtan nevezhetjük „közbenjáró könyörgésnek” is, ha távol tartunk ettől a fogalomtól minden félreértést. A „közbenjárásba” sokszor beleértődik az engesztelés szolgálata is. A mi „közbenjáró imádságainknak” ilyen jelentősége egyáltalán nem lehet. Azt, hogy Isten bűnös embereknek, akár magunknak, akár másoknak kegyelmes Istene legyen, csak Jézus Krisztusban biztosíthatta, de biztosította is a maga engesztelő

áldozatával, és biztosítja állandóan az Ő mennyei „közbenjárásával”. „Mert egy az Isten, egy a közbenjáró is Isten és emberek között: az ember Jézus Krisztus” (I. Tim. 2, 5). Amikor mi másokért imádkozunk, mindig tudatában kell lennünk annak, hogy ez azért lehetséges és értelmes dolog, mert Jézus Krisztus által bizonyosak lehetünk Isten kegyelme felől. Imádságainkkal mások számára nem kieszközölni akarjuk Isten kegyelmét, hanem az Ő Jézus Krisztus által felénk fordult kegyelmének csak konkrét megbizonyításáért esedezünk azok számára, akiket szeretettel a szívünkben hordunk.

Mivel pedig az imádság, ha igazi imádság, nem az élet egyéb folyásától külön álló cselekmény, hanem csak annak ünnepélyes megmutatása, ami, - ha rejtettebb módon is, - de az egész életet áthatja, vagyis az igazi imádság mögött ott van az Istennek odaszentelt egész élet állandó „papi” funkciója, erre a „papi” életre általában is áll az, amit az imádságra vonatkozólag elmondottunk. Az Ige szerint élő ember minden Istennek odaszentelt igyekezetét csak úgy fejtheti ki, hogy az nemcsak Isten között és ő között maga között elintéződő ügy, hanem abba bele vannak szerkesztve a felebarátai is. Csak a velük való viszonylataiban szentelheti oda magát Istennek, mert csak ezekben a viszonylataiban valóság, ezektől elvonatkoztatva csak képzelmény az élete.

2. A „prófétai” szolgálat, amelyet az Ige elénk szab, személyes viszonyaink terén nyilván azt jelenti, hogy ezeknek a viszonyoknak a szálait úgy kell tekintenünk, mint olyan hálózat vezetékeit, amelyen át tovább adhatjuk Istennek hozzánk elérkezett és ezzel egyúttal ránk is bízott üzenetét. A Heidelbergi Káté a „Krisztus nevére való vallástételnek” nevezi ezt a szolgálatot. Mármost világos, hogy adódhatnak olykor alkalmak, amikor ez a „vallástétel” olyan sokaság előtt kell hogy elhangozzék, amelyből személy szerint talán senkihez sincs, nem is volt soha, és nem is lesz ebben az életben közünk. De az is világos, hogy az ilyen alkalmak nagyon kivételesek. A „vallástétel” állandó alkalmai olyankor kínálóznak, amikor személyesen van dolgunk valamelyik „másik emberrel”. Lehetséges, hogy csak futólagos találkozásban kerülünk össze vele; lehetséges, hogy többé-kevésbé állandó érintkezésben állunk vele. Eszerint más-más lesz a „vallástételünk” módja és formája. Az egyik esetben talán csak egy sugárnyit villanthatunk fel előtte Isten Igéjének világosságából. A másik esetben arra kell igyekeznünk, hogy az a világosság állandóan világoljon a „másik ember” előtt a mi szolgálatunk által. De a dolog lényege mindig ugyanaz: valamit tovább kell adnunk a felebarátunknak Istennek abból az ismeretéből, amellyel bennünket megajándékozott Igéjében.

Hangsúlyoznunk kell természetesen, hogy ez a szolgálat nemcsak szóval végezhető el, és sokszor nem is éppen így végezhető el a legjobban. A szavak lehetnek megszokottak, megkopottak, hitelüket veszítettek, semmitmondók. A szavaknak megvan a maguk nagy jelentősége ebben a szolgálatban és erre vonatkozólag mindig szem előtt kell tartanunk az apostoli intést: „Mindig készek legyetek megfelelni mindenkinek, aki számot kér tőletek a bennetek levő reménységről...” (I. Pét. 3, 15). Ezen a ponton számolnunk kell a felelőtlen és rest szégyenkezésnek azokkal a kísértéseivel, amelyektől Jézus nyomatékosan óvta tanítványait! „Valaki szégyell engem és az én beszédemet, az Embernek Fia is szégyellni fogja azt, mikor eljő az Ő dicsőségevel...” (Luk. 9, 26). De ugyanígy megvannak a kísértései a „vallástételben” a felesleges, sőt egyenesen kártékony beszédnek is. Úgy tűnhet fel előttünk ez a szolgálat, amelyet azért kell elvégeznünk, hogy éppen elmondhassuk és mások is elmondhassák rólunk, hogy elvégeztük. Holott minden azon fordul meg, hogy jól végeztük-e, vagyis úgy, hogy - amennyire rajtunk áll, - eredményes szolgálat lehessen.

Ezért szavak helyett sokszor a meggyőzőbben beszélő tettek „vallástétele” a helyénvaló. Azokból is sugározhat világosság, mégpedig nagyon hathatósan. Szemléltető oktatásuk néha egy szempillantás alatt meg tud valamit értetni, amit sok szóval magyarázva és fejtegetve hiába igyekeznénk megvilágosítani. „Úgy fénylik a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák a ti jó cselekedeteiteket, és dicsőítsék a ti mennyei Atyátokat”, - mondotta erről Jézus.

(Nyilvánvaló, hogy azok a „jó cselekedetek”, amelyeket „látniuk” kell az embereknek, ha nem is kizárólag, de elsősorban és főképpen olyanok lehetnek, amelyeket éppen velük szemben, a velük való személyes viszonyainkban cselekszünk.) Pál apostol pedig a világosság terjesztésének ezt a „prófétai” szolgálatát, amely által Krisztus hívei „mint csillagok fénylenek a világon”, - legjobban ezen a módon tartja betölthetőnek: „Életnek beszédét tárván elébük.” (Fil. 2, 15-16). Az Ige szerint élő embernek tudnia kell, hogy mit sem ér a szájának beszéde enélkül, de „az életnek beszédében”, az alkalmilag, vagy állandóan tanúsított magatartásban és a gyakorlati cselekvés tényeiben ellentmondhatatlan „vallástétel” rejlik.

Leronthatja persze a „vallástétel” minden igyekezetét az, ha nem abból az egyetlen helyes lelkületből fakad, amelynek benne meg kell nyilatkoznia, t.i. a szeretetből. Megtörténhet ugyanis, hogy a „vallástételnek” ez az igazi lelkülete a visszájára fordul és benne az önszeretet válik a mozgatóerővé. Abból tűnik ez ki, hogy ilyenkor a „vallástétel”, akár szóban, akár cselekedetben megy végbe, fölényessé válik a „másik emberrel” szemben. A szó kioktató és leckéztető szavá válik, és a cselekedet a maga mutogatásáért történik. Ilyenkor felülkerekedett az „őember” énközpontúsága. Odavész az az alázatosság, amely alapfeltétele az Ige szerinti életnek. És az ügyvélt „prófétai” szolgálat már nem a felebarát iránti szeretet megnyilvánulása. A „prófétaság”, lényege szerint mindig egyszerű küldönci szolgálat. És nem maga a küldönc a fontos, hanem Az, aki küldi, és az üzenet, amelyet átad. Az a „prófétaság” pedig, amely az Ige szerint élő emberre hárul, eleve nem más, mint annak a „főprófétaságnak” egy parányi tovább sugárzása, amelyet Jézus Krisztus töltött be, hogy mi Istent igaz valója szerint megismerhessük. Teljes mértékben annak a törvénynek kell engedelmeskednie, amelyet a Jézus Krisztus előtti legnagyobb próféta, Keresztelő János tartott magára nézve irányadónak: „Annak növekednie kell, nekem pedig alább szállanom” (Ján. 3, 30). Ha be nem vallottan, vagy nem tudatosan is, „a másik embernek”, akivel dolgunk van, mindig ez a legmélyebb igénye velünk szemben: „Látni akarjuk Jézust” (Ján. 12, 21). Mivel Őbenne jelent meg és Őbelőle világol Isten kijelentésének a teljessége, a mi dolgunk annyira, amennyire ez megadatott nekünk, az Ő fényét tükröztetni mások előtt. A tükör pedig soha nem magára vonja a figyelmet, hanem a benne visszatükröződő valóságra.

3. Hogy a „hármastiszt” alkotóelemei, közelebbről a „prófétai” és a „királyi” tisztségünk, vagyis az emberek felé irányuló szolgálatunknak ez a megkülönböztetett két ága a valóságban mennyire egybefonódik, az kitűnt az imént is, amikor „prófétai” feladataink tárgyalásánál a szóval való „vallástétel” mellett hangsúlyoznunk kellett a cselekvéssel valót is. A „vallástétel” céljaira alkalmas cselekedetek nem mások, mint azok, amelyekben engedelmesen szolgáljuk Krisztusnak felettünk való uralmát. Ezzel máris átléptünk a magunk „királyi” felelősségének a területére. Csak azt kell még kiemelnünk, hogy az ilyen cselekedetek egyenként és együttevén többet jelentenek még a „vallástételnél”. A „másik ember” érthet is belőle: felfoghat valamit az Istennek hozzá is intézett üzenetéből. De ezen kívül, vagy ezzel együtt olyan hatások is érvényesülnek, amelyek alakítják az életét. Így a rajtunk uralkodó Jézus Krisztus általunk másokra is kiterjeszti az Ő „királyi” hatalmát. Megint nyilvánvaló, hogy nagyon ritka kivételek esetén adódhat egy-egy ember számára lehetőség arra, hogy nagy embersokaságok életére általában kiterjessze az ilyen életformáló hatásokat. De az is nyilvánvaló, hogy az ilyen ritka kivételektől eltekintve, olyankor van alkalmunk ilyen hatások gyakorlásával építeni az emberek életében a Krisztus „királyságát”, amikor egyenként van velük dolgunk és személyes viszonylataink révén tudunk az életükre befolyással lenni. Itt is a különböző lehetőségek változatos skálája tárul eléink aszerint, hogy mennyire alkalmi és felületes, vagy mennyire állandó és elmélyülő az a személyes viszony, amelyben „a másik emberrel” állunk. Lehet a reá gyakorolt hatásunk olyan, mint a tó vizébe hulló kő. Megtörténhet, hogy a hullámozás, amit kelt, hamarosan elcsendesedik és maradandó nyomain nincsenek. De akkor sem tudhatjuk, hogy ennek az egészen múltónak látszó befolyásnak hol és mikor, milyen következményei

támadhatnak az illetőnek az életében. És megtörténhet, hogy a személyes viszony állandó fennállása mellett egyikünk a másikunkra állandóan olyan hatással van, hogy az egymással való érintkezéseink során lényeges átalakulások következnek be. Ismét hangsúlyozzuk, hogy senkit sem, magunkat legkevésbé, szabad másoknak a mértékével mérnünk. Mindenki azért felelős, hogy a neki adott lehetőségek mértékét igyekezzék megütni, amely mérték persze maga is fejlődik a feléje való igyekezet kifejtése közben.

Igyekezetünk legfőbb célja természetesen csak az lehet, hogy a „másik ember” életét is úgy alakítsuk, hogy ő is meghajoljon a Krisztus „királysága” alatt, vagy ha már maga is elfogadta és szolgálja Krisztus „királyságát”, ebben megerősödjék. Azonban sohasem felejthetjük el közben, hogy ezt az eredményt létrehozni nem emberi igyekezetnek, hanem a Szent Lélek munkájának a dolga. Az embernek hűségesen ki kell fejtenie a maga igyekezetét, de azután rá kell bíznia a Szent Lélekre, hogy azt Ő tegye fogantatossá a „másik ember” életében, akkor és úgy, amikor és ahogy Ő azt jónak látja.

De nem ez az egyetlen cél, amelynek érdekében a magunk „királyi” tisztségét be kell töltenünk a Krisztus „királyságának” az érvényesüléséért. Azon a végső szükségükön kívül, hogy ők maguk is a Krisztus „királysága” alatt éljenek, van az embereknek sok más szükségük is. És akármilyen szükségüknek a kielégítésére szenteljük is oda magunkat, azzal mindig a Krisztus „királyi” uralmát szolgáljuk. A szeretetnek minden jó szolgálatában, amelyet az Ő nevében végzünk, az Ő ereje hat és érvényesül. Földi élete napjaiban is bőségesen árasztotta Ő a maga életének áldásait az emberek olyan másodrendű szükségleteinek a megelégtetésére, amelyekben még túl esett az a legfőbb szükségük, hogy az Ő uralma alá odaadják az életüket. Betegeket meggyógyított és éhezőket jól tartott. Így a mi „királyi” tisztségünkhöz hozzátartozik, sőt abban rejlik a lényege, hogy személyes viszonyainkban mindig a „másik ember” javára, segítségére és nyereségére éljünk. Ezzel alakíthatjuk az ő életét úgy, hogy a Krisztus „királyságának” az áldásait általunk ő is élvezhesse, még abban az esetben is, ha ő maga nem hajlik meg annak uralma alatt. Más szóval: Krisztus „királysága” alatt nem történik más, minthogy helyre áll az a rend, amelyre az ember Isten teremtésében is rendelve volt: az emberek a köztük levő különbségeknél fogva kiegészíthetik egymást, s amit az egyik adhat a másiknak, az a másik szükségleteit kielégítheti.

Ebbéli szolgálatainknak is megvan a nagy kísértésük, amelyek - ha távol nem tartjuk őket, - eltorzíthatják és visszajára fordíthatják. „A másik ember” életének az alakítása magában véve lehet olyan feladat, amely az „ő-emberünknek” nagyon kedves. Hiszen azt jelentheti, hogy a magunk akaratát szabjuk a „másik emberre”, s azt így a magunk uralma alá vonjuk. Látszatra a Krisztus „királyságáért” élni lehet nagyon hasonló a magunk hatáskörének a kiterjesztéséhez és a magunk birodalmának a kiépítéséhez. Az ilyesmire az „ő-embernek” vannak bevált módszerei és eszközei. Ha másképp nem megy, még erőszakot is alkalmaz azért, hogy „a másik embert” a magakívánta irányba terelje. Nem egyszer megtörtént, hogy állítólag a Krisztus „királyságának” az érdekében még gyilkos erőszakot is felhasználtak más emberek akaratának a megtörésére és meghajlítására. Pedig maga Jézus Krisztus világosan megmondotta, hogy az ilyen erőszakos „uralom” teljes ellentétben áll azzal az Ő „királyságával”, amely csak szelíd és alázatos szolgálat által érvényesül. „Tudjátok, hogy a pogányok (értsd: a népek) fejedelmei uralkodnak azokon és a nagyok hatalmaskodnak rajtuk. De ne így legyen közöttetek! Hanem aki közöttetek nagy akar lenni, legyen a ti szolgátok!” (Mt. 20, 25-26).

Minden erőszakos módszer alkalmazásánál - és az lehet testi is, de lelki is, - „a másik ember” tárggyá válik előttünk. Már nem állunk vele igazán személyes viszonyban. Vagy élettelen sakkfiguraként tologatjuk, vagy jobb esetben úgy igyekszünk idomítani, ahogy állatokat szoktunk. Semmiképpen nem tartjuk tiszteletben azt a személyes voltát, amelynél fogva „én”-ünkkel egyenrangú „te”-ként áll velünk szemben. Kivételesen adódnak ugyan esetek, amikor kénytelenek vagyunk valakivel úgy bánni, hogy személyes voltát nem vesszük tekintetbe. Olyankor

kerül erre sor, amikor tudatosságának teljes birtokában - pillanatnyilag vagy huzamosabban - korlátolt, vagy arra fejletlenségénél fogva még el sem jutott emberrel van dolgunk. Így az ittas embert, vagy a szórakozottságában vagy elkeseredésében magábamerült embert, stb. erőszakkal is vissza kell rántanunk olyan lépéstől, amelyet meg akarna tenni, de amelyet ő maga is megsiratna, mihielyt ráeszmél, hogy mit akart tenni. Ugyanígy kis gyermeket is csak erőszak alkalmazásával lehet visszatartani sok olyan veszélyes cselekvéstől, amelynek veszélyes voltát ők még nem tudják felfogni. De most nem az ilyen különleges esetek lebegnek a szemünk előtt, hanem olyan „normális” esetek, amelyekben teljesen emberszámba lehet venni „a másik embert”. Ilyenkor a szó komoly értelmében vett személyes viszony csak úgy állhat fent köztünk és másvalaki között, ha még a gondolatát is távoltartjuk magunktól annak, hogy erőszakkal berontunk az Ő életébe, ellenben arra számítunk, hogy közeledésünkre ő is elénk jön és maga nyit ajtót számunkra.

Legalább is olyankor, amikor arról van szó, hogy „a másik ember” aktív életére gyakoroljunk hatást, nyilvánvaló, hogy csak akkor értünk el eredményt, ha a magáévá téve a tőlünk kapott indításokat, maga is akarja cselekedeteiben azt a bizonyos irányt követni. De még olyankor is, amikor azzal akarjuk alakítani „a másik ember” életét, hogy mi cseleksznünk valamit az ő javára és Ő annak csak passzív élvezője lesz, nem hagyható figyelmen kívül az a kérdés: vajon kívánja-e és méltányolja-e ő a mi szolgálatunk jótéteményét? Rátukmálni azt, amivel mi segíthetnénk rajta és amit szeretetből készségesen meg akarnánk adni neki, nagyon meggondolandó dolog volna. Határozott tilalmat e tekintetben nem állíthatunk fel. A Jézus-tanította „arany szabály” ugyanis nem úgy szól, hogy „amit akarnak az emberek, hogy ti cselekedjétek velük, mindazt cselekedjétek azokkal”, hanem így: „amit akartok, hogy az emberek tiveletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal”. (Mt. 7, 12). A különbség az, hogy az előbbi esetben a felebarátaink kívánságai szabnák meg, mit cselekedjünk velük és mit nem, az utóbbi esetben a mérték a magunk kezében van. Nekünk kell beleképzelnünk magunkat a felebarátaink helyzetébe és az ő szükségüket és érdekeiket onnan belülről számonvéve a magunk szemével, így kell lerónunk nekik azt a szolgálatot, amelyet hasonló helyzetben magunk kívánnánk másoktól. Ez tehát azt jelenti, hogy az Ige szerint élő ember nem igazodhat egyszerűen a felebarátai igényéhez - senkisem tehetné ezt meg komolyan, - hanem azokat átszűri a maga tisztább látásának a kritikai szűrőjén és azután cselekszik, vagy nem cselekszik szerintük. Általában az emberek nem ismerik úgy a maguk valóságos szükségét, hogy azok tekintetében ők maguk mondassák ki az utolsó szót. Határozottan meg kell néha tagadnunk velük szemben néha olyan szolgálatokat, amelyeket ők megkívánnának, de amelyekről megállapíthatjuk, hogy igazában csak ártanánk velük nekik. És viszont, sokszor le kell rónunk velük szemben olyan szolgálatokat, amelyeket ők nem kívánnak, sőt el is zárkoznak előlük, de amelyekről mi tudjuk, hogy előbb-utóbb hálások lesznek majd értük.

Hogy mifajta szolgálatokat kell betöltenünk a felebarátunk életének az alakulása körül, hogy így a mi „királyi” tisztségünknek megfeleljünk, arról csak akkor adhatnánk számot kimerítő módon, ha felsorakoztathatnánk a személyes viszonylatoknak azt a beláthatatlan változatos és folyton új színekben hullámzó sokadalmát, amellyel az életben szembekerülünk. Ahelyett, hogy ennek a tengernek végtelen gazdag mozgását csak távolról is megkísérelnénk számonvenni, meg kell elégednünk azzal, hogy néhány főáramlásáról számolunk be. Ebben jó vezérfonalunk lehet a Tíz Parancsolat, ill. annak „második táblája”, és még közelebbről a VI. parancsolat és a következők, egészen a IX. parancsolatig.

A szóbanforgó négy parancsolat természetesen kiemelkedik a „második tábla” hat parancsa közül. Az első közülük, az V. parancsolat: „Tiszteld atyádat és anyádat,” magában álló sajátos viszonyra: gyermekeknek szüleikhez való viszonyára vonatkozik. Az utolsó pedig a X. parancsolat: „Ne kívánd a te felebarátodnak házát, stb. „, már általában az ember és ember közötti viszonyt szabályozza, és

ebben megegyezik az előző, VI.-X. parancsolatokkal. De viszont különválnak tőlük mégis annyiban, hogy míg azok az egyik embernek a másikkal szemben való cselekvő magatartására vonatkoznak, addig ez a cselekedetek mögött rejlő belső rugókat: a kívánságokat veszi célba. Ezzel az utolsó parancsolattal tehát a Tíz Parancsolat, mintegy záradékkul, az előző parancsolatoknak a helyes értelmezéséhez megadja a kulcsot, amelyet Jézus is használt a Hegyi Beszédben foglalt tanításában, amikor a VI. és VII. parancsolatnak az igazi értelmét mutatta fel. Így, mint a „második tábla” törzse - ha eltekintünk a rajta foglalt első és utolsó parancsolattól, - megmarad ez a négy: „Ne ölj!”, „Ne paráználkodjál!”, „Ne lopj!” és „Ne tégy felebarátod ellen hamis bizonysgot!”

Mind a négy parancsolatban - ill., ahogy szövegezésük negatív formájára való tekintettel jobban mondhatjuk: tilalomban, olyan bűnös magatartásról van szó, amellyel általában felebarátja ellen vétkezhet az ember. (Ha a „felebarát” szó csak az utolsóban fordul is elő, odaértődik a többiekbe is.) A Tíz parancsolat elején nyilvánvaló ugyan, hogy a bennük megszólított „te” nem egyénekre értendő, hanem Izráel népére a maga egészében. „Kihoztalak téged Egyiptomnak földéről...” II. Móz. 20, 2). És az első négy parancsolatban, azt mondhatjuk, csakugyan a nép kollektív egészének kötelességeiről van szó. Ebben benne foglaltatnak ugyan a nép egyes tagjai, természetesen, de nem ők állnak a figyelem előterében, hanem az összességük. Az V. parancsolattól kezdve megváltozik azután a helyzet: az egyén válik a megszólítottá. (Így az V. parancsolatban „a te atyádat és anyádat” és a IX. és X. parancsolatokban „a te atyádfia” kifejezés nyilvánvalóan nem érthető az egész népre, hanem csak annak egyéni tagjaira.) Az egész Izráel népétől, mint Istennel való szövetségbe fogadottól megkívántatik itt az a tiszta és szent élet, amelyben nem burjánozhatnak el és nem garázdálkodhatnak az itt tiltott bűnök. De maguk ezek a bűnök olyanok, amelyeket az egyik ember követhet el a másik ember ellen.

Ha meg akarjuk érteni: milyen fényt vetnek ezek a parancsolatok általában a személyes viszonyainkban tanúsítandó magatartásunk kérdéseire, akkor természetesen értelmeznünk kell őket. Az ókori keleti törvény nem ismeri a „taxatív” értelmezést, amelyben valamely általános elv egyes esetei lehetőleg kimerítően felsoroltatnak, és minden esetre külön állapítatik meg a szabály. Ehelyett „exemplifikatív” módon állítja fel a követelményeit. Kiragad egy-egy példát a sok közül, és azon konkrét formában mutatja fel a követelményt. Így értelmezendők a Tíz parancsolat tilalmai is. Abban, hogy „Ne ölj”, sokkal több foglaltatik, mint éppen csak az emberölés eltiltása. Az emberölés csak egyik kirívó példája „a másik emberrel” szemben való ellenséges magatartásnak, amelyet ez a parancsolat el akar tiltani. Benne foglaltatik az az általános elv, hogy az egyik embernek nem szabad olyan viszonyban állnia a másik emberrel, hogy az útjában álljon neki. Hogy tetteleg el is tegye az útjából, arra a helyzetnek csak végső elmérgesedése esetén kerül sor. A tilalom nemcsak erre a végkifejletre, hanem az egész hozzávezető útra vonatkozik. Amikor Jézus a Hegyi Beszédben úgy értelmezte a VI. parancsolatot, hogy annak tilalmát „a másik emberrel” szemben táplált érzelmi ellentétekre is kiterjesztette, akkor lényegileg nem mondott újat, amivel kiegészítette volna a VI. parancsolatot, hanem csak annak eredeti értelmét tudatosította hallgatóiban, és legfeljebb csak az ő számukra lehetett új.

Azután, amint erről már volt szó, ezeknek a parancsolatoknak negatív, vagyis tiltó formában való megszólalása éppen csak a forma dolga. Tartalmilag tele vannak pozitív követelményekkel, és teljesen félreérti a dolgot az, aki ezeket nem olvassa ki belőlük. Megint a VI. parancsolatnál maradva: azzal, hogy ez a parancsolat a felebarátunkhoz való viszonyunkban eltiltja azt a vele szemben tanúsított magatartást, amely végső esetében az élete elleni támadássá is elfajulhat, ki nem mondottan is kötelességünké teszi az ezzel ellentétes magatartást, a felebarátunkkal való

összhangzatos viszony fenntartását. És ugyanígy a következő parancsolatoknál is. A Tíz Parancsolat klasszikus magyarázatai, pl. a Heidelbergi Káté III. részében foglalt, mindig abban fejtették ki az igyekezetüket, és ezzel adtak maradandóan értékes etikai tanításokat, hogy azt a gazdag útbaigazítást tárták fel, amely a negatív forma mögött benne rejlik ezekben a parancsolatokban.

A szóbanforgó parancsolatok a felebarátunk iránt való magatartásunkat a felebarátunk legfőbb javai, ill. érdekei szempontjából veszik szemügyre. Mivel a felebarátunk iránt való magatartásunk legfőbb törvénye a szeretet, ezek a parancsolatok nem tekinthetők másnak, mint a szeretet parancsolatának a valamelyes részletezése, persze csak néhány legfontosabb pontra vonatkozólag. A szeretet magatartása lényegében, amint mondtuk, a magunk odaadása „a másik ember” szolgálatára. Ez a szolgálat természetsszerűleg „a másik ember” javát keresi. Miben rejlik a „másik ember” java? - Erről tájékoztat bennünket a szóbanforgó négy parancsolat.

1. Mindenekelőtt a felebarátunk életét köti a lelkünkre, mint amelyért felelősnek kell éreznünk magunkat. Minden egyéb javának is csak addig lehet élvezetében a felebarátunk, amíg az életének örvevdhet. És hozzátehetjük: annyiban lehet igazán zavartalan az élvezete az élete bármely egyéb javaiban is, amennyiben magának az életnek is épségében, erőteljességében és egészségében a birtokában van. Nyilvánvaló, hogy kárt tenni a „másik ember” életében nemcsak gyilkos késsel, vagy hasonlóan kirívó módon életölő eszközzel lehet, hanem sok más módon is. Lehet ölni levegőtlen és napfénytelen lakással, elégtelen vagy egészségtelen táplálékkal, hiányos védelmet nyújtó ruházattal, stb., amelyet a felebarátunknak juttatunk. Ezek az emberélet kioltásának lassúbb, de azért nem kevésbé hathatós módjai. Ebben az is benne foglaltatik, hogy lehet a felebarátunk életében részlegesen kárt tenni: nem oltjuk ki az életét a szó szigorú értelmében, de lefokozzuk, kifejlésében gátoljuk, megcsonkítjuk és elnyomorítjuk. Ennek is sokféle módja van, amit nem kell részleteznünk.

Amikor a VI. parancsolat mindezt keményen eltiltja, ebben a tilalomban nyilván gazdag tartalmú parancsolat foglaltatik. A felebarátunkkal szemben azt a helyes magatartást köti ez a lelkünkre, hogy az életében való bármilyen kártétel helyett az ezzel ellentétes irányba fejtsük ki az igyekezetünket. Felelősek vagyunk a felebarátunk életéért abban az értelemben is, hogy minden tőlünk telhető segítséggel szolgáljuk ezt az életet: adjuk meg a felebarátunknak mindazt, ami szükséges ahhoz, hogy élete épségben és teljességében virulhasson ki, és pedig biztonságban, nem pedig állandó veszélyeztetettségben.

Ezzel persze olyan követelményt állapítottunk meg, amely messze túl terjed a személyes viszonyaink körén. Ebben a gazdag, pozitív értelemben teljesíteni a VI. parancsolatot, olyan feladat, amelynek egyenként csak vajmi szűk körben felelhetünk meg, és csak emberi közösségek összefogott ereje lehet elégséges ahhoz, hogy eleget tegyen neki. Egyikünk sem felelős külön-külön az összes embertársainak az életéért, még a vele ugyanazon néphez, vagy akár városhoz vagy faluhoz tartozóknak az életéért sem. Hogy ebben a vonatkozásban mégis milyen felelősség nyugszik rajtunk egyenként, azt majd akkor kell megvilágítanunk, amikor a közösségi viszonyaink területére lépünk át.

De most még csak a személyes viszonyaink körében mozogva és csak azokat tartva szem előtt, akikhez személy szerint van több vagy kevesebb közünk, azt kell hangsúlyoznunk, hogy mindenki vel szemben, akinek az élete összekapcsolódik a mienkkel, elsőrendű feladatunk az, hogy minden szükséges és minden tőlünk telhető módon segítségére legyünk az élete épségben való kifejlésének és megőrzésének a dolgában. Erre az alkalmat kiszámíthatatlan változatosságban és kifogyhatatlan bőségben állandóan hozza elénk az élet. Az Ige szerint élő ember ezeket az alkalmakat odaadó módon kihasználva alakítja szeretet által „a másik ember” életét és sorsát. Ezzel halad „királyi” hivatásának az útján, mert az ilyen szolgálatból fakadó

minden haszon és áldás, amely a másik embert éri, a Krisztus „királyságának” az érvényesülése.

Meg kell jegyeznünk, hogy amint fentebb az emberi életért való felelősséget javarészában át kellett utalnunk személyes viszonylataink köréből a közösség hatáskörébe, másfelől a közösségnek el kell ismernünk az emberi élet felett való olyan rendelkezési jogát, amilyen egyenként senkit sem illet meg közülünk. A közösségnek, közelebbről annak a minden más-fajta közösséget átfogó általános közösségnek, amely az állam formájában ölt testet, megvan a joga ahhoz is, hogy emberi életet kioltson, vagy áldozatul vessen. Ennek érdeme szerint való megtárgyalása nem tartozik ide. Annyit meg kell azonban állapítanunk, hogy ez a jog nem jelentheti azt, hogy az életnek az a nagy értéke, amelynek a megbecsülését a VI. parancsolat a szívünkre köti, csorbát szenved. Embert az életétől megfosztani, vagy akár csak abban megcsonkítani is, annyiban joga az államnak, amennyiben ezzel is az életet védi és biztosítja. Ezen az elven alapszik a halálos ítélet is, valamint emberek életének háborúban való feláldozása is.

Még egyéni életünkben is adódhatnak esetek, amikor éppen az egyik életnek a megmentése érdekében kell végetvetnünk egy másik életnek, mert a megmentendőért nagyobb felelősséget érzünk, mint a feláldozandóért. A VI. parancsolat alól vannak olyan fájdalmas kivételek, amikor önvédelemből, vagy a szeretteinkre támadó veszedelem elhárítása végett, ha másképpen nem tudjuk ártalmatlanná tenni a támadót, megöljük. Hasonló a helyzet olyankor, amikor a terhes anya életét komolyan veszélyezteti magzatának világrahozása: a két élet közül az egyiket a másiknak a feláldozása árán lehet csak megmenteni, és kétségtelen lehet a döntésért felelősek előtt, hogy az anyát illeti meg az elsőbbség a még meg sem született, bár már élő és fejlődő másikkal szemben.

Ilyen és hasonló nehéz esetekre való tekintettel jó emlékezetünkbe idéznünk teológiai etikánknak azt az alaptételét, hogy az Ige szerint élni nem annyit jelent, mint szabályok szerint élni. Általános szabályok nagy jelentőséggel bírnak abban, hogy Isten akaratát megismerjük. De végeredményben helyzetről-helyzetre a Szent Lélek konkrét parancsai igazítanak el bennünket. Sohasem parancsol a Szent Lélek olyat, ami az Igéből kivilágító általános szabályoknak, így a Tíz Parancsolat tilalmainak is, a lényegével ellenkezik. Így sohasem lehet az Ige szerint élő embernek törekvése mások életének az irtása vagy rongálása önmagáért. Még ha sor kerül is arra, hogy valamilyen konkrét esetben megszegi a VI. parancsolatot, arra is csak ugyanannak a parancsolatnak a lényegbeli kötelező ereje készítheti őt.

2. Élete után a felebarátnak mindjárt a második nagy javaként az élettársát mutatja fel, amihez hozzáértendő persze egész családja is. Az Ótestamentumban uralkodó szemlélet a férfiak szempontjából nézvé a dolgokat, itt az élettárs alatt a feleség értendő. Ugyanígy a X. parancsolatban is: „Ne kívánd a te felebarátodnak feleségét.” „Ne paráználkodjál” - ez a tilalom ugyanis - amint az eredeti szövegben használt szó mutatja, - közvetlenül nem a nemi érintkezésnek minden bűnös (házasságon kívüli) gyakorlására vonatkozik, hanem határozottan arra az esetre, amelyet „házasságtörésnek” szoktunk nevezni. Az egyik férfinak a másik ellen elkövetett arról a vétkről van szó, hogy annak elcsábított feleségét a magáévá teszi. (Az Ótestamentumnak ezt a férfi-szempontú szemléletét kiegyensúlyozva mi persze ugyanígy beszélhetnénk az olyan esetekről, amelyekben nő csábítja el nőtársának a férjét, vagy egyáltalán nő részéről indul el egy házasság megtörése. Egyébként az Ótestamentum sem gondolkozik másképpen az ilyen esetekről, csak a beszédmódja egyoldalúan férfi-szempontú.)

A házasság, akinek megadatott, életének nagy kincse. Amint erről alább még szólnunk kell, benne teljesedik ki legjobban az élete, és általa válik az emberiség folytatódó életének a hordozójává is, mert belőle fakad az ivadéka. Valakinek a házasság életébe betörni, annak összhangját megbontani, annyit jelent, mint boldogságának egyik főforrását bemocskolni. Ebben a

bűnben az ember a maga énjét úgy fejt ki, hogy semmi tekintettel nincs a másik ember javára.

Természetes, hogy ezt a bűnt is azért tiltja el a Tíz Parancsolat, hogy ezzel az ellentétes irányba utaljon bennünket. Pozitíve a kötelességünkkel teszi ez a parancsolat, hogy minden tőlünk telhető módon előmozdítsuk a „másik ember” házassági és családi boldogságát. Még ha „a másik embernek” nem adatott is meg az, hogy házasságban éljen, úgy kell rá tekintenünk, mint aki még lehet, vagy talán valószínű is, hogy házasságban fog élni. Minden magános férfi - legalább is életének bizonyos korszakában, - úgy kell, hogy tekintse magát, mint még ismeretlen, jövődöbeli feleségének a hitvestársát, és úgy kell, hogy tekintsen minden magános nőre, mint valakinek jövődöbeli lehetséges feleségére. Sok módja van annak, hogy az ember még meg sem kötött, sőt még csak távoli jövőben megköthető házasságok boldogságát már jó előre megalapozhassa. És a már megkötött házasságok esetén még több lehetőség nyílik arra, hogy jó szolgálatokat tegyünk boldogsága virágzásának. Tehát ezzel az életbevágó emberi ügygel kapcsolatban is hozzájárulhatunk „a másik ember” életének az alakulásához úgy, hogy ezzel a Krisztus „királysága” alatt „királyi tisztségünkben” forgolódunk.

3. A VIII. parancsolat a lopás eltiltásával „a másik ember” tulajdonát veszi védelembe és azzal kapcsolatos érdekeiért tesz minket felelősekké. Természetes, hogy itt is csak exemplifikációval van dolgunk. A lopáson kívül sok más módja is van annak, hogy felebarátunkat tulajdonában megkárosítsuk (rablás, sikkasztás, csalás, stb.). A lopással együtt mindezt egyformán tilalom alá helyezi ez a parancsolat.

Ha azonban alaposan félre nem akarjuk érteni „a tulajdon érinthetlenségének”, vagy ahogy szintén szokták mondani: „szentségének” azt az elvét, amelyet ez a parancsolat hirdet, akkor vigyáznunk kell arra, hogy annak a kornak viszonyaiba helyezzük bele, amelyben megszólalt. Nem lebegett a szeme előtt másfajta tulajdon, - mert abban a korban nem is lebeghetett -, mint az, amelyet tulajdonosa a maga munkájával szerzett. Ehhez képest legalább is csak alárendelt jelentőséggel bírt a más úton (ajándékozás, örökhagyás, találás, stb.) szerzett tulajdon. (A helyzet képeinek teljességéhez hozzátartozik ugyan az is, hogy a mózesi törvényadás ismeri a rabszolgákat is. De a rabszolgaság csak oly szerény keretek között jelentkezett még abban, hogy a helyzet lényegén nem változtatott.) Az olyanféle tulajdon, amely későbbi gazdasági rendszerek viszonyai között óriási jelentőségre emelkedett, amely munka nélkül volt megszerzhető és élvezhető, mert mások munkájának a kihasználásával állott elő, itt még egyáltalán nem jelenik meg a látóhatáron, és ezért annak védelme távol áll ettől a parancsolattól. A kapitalizmus nyelvén szólva: ez a parancsolat nem a kapitalista érdekeit akarja védeni, hanem sokkal inkább a munkáséit, hiszen helyes értelmezése szerint a kapitalistát marasztalja el a lopás bűnében azért, hogy tekintélyes részben a maga számára sajátítja ki azt az értéket, amelyért a munkás dolgozott meg, s amely eszerint őt illetné meg tulajdonként.

Azonban bármilyen gazdasági berendezkedés mellett is hozzátartozik az emberi élethez a tulajdon abban az értelemben, hogy az ember szerez magának dolgokat amelyek szükségesek, és vágyainak a kielégítésére felhasználhat, s amelyek felett más nem rendelkezhet. Mindenkinnek a tulajdona így a világ valóságából kihalított kicsiny birodalom, amelynek ő az ura. Ha ettől meg van fosztva, csak a legsilányabb színvonalon és állandó veszélyeztetettségben lehet élnie. Olyan életbevágó ügye ez az emberi életnek, hogy az emberi közösségnek a maga egészében is gondot kell rá fordítania. Ezért van a társadalmi fejlődés különböző fokain ilyen vagy amolyan jogrendje is a tulajdonnak. (Áll ez egyébként az eddig tárgyalt ügyekre is. Az életet biztosító közrendről nem is szólva, a házasságnak is megvan a maga jogi szabályozottsága). Most azonban még nem a közösségi, hanem csak a személyes viszonyok körében mozogván vizsgálódásunkkal, a dolognak ez a két oldala nem foglalkoztathat bennünket.

Most csak azt kell megállapítanunk, hogy ahhoz, hogy az egyik ember összhangzatos viszonyban éljen a másikkal, az is hozzátartozik, hogy tiszteletben kell tartania annak jogát a maga tulajdonához.

Ez sem olyan követelmény, amely pusztán negatív magatartással kielégíthető volna. Attól, hogy az egyik ember egy ujjával sem nyúl ahhoz, ami a másiké, még lehet a kettejük közti viszony egészen rossz. A felebarát iránti egészséges viszony csak az lehet, amelyben úgy érezzük magunkat felelősnek az ő tulajdonáért és ahhoz fűződő érdekeiért, hogy tőlünk telhetőleg, és amint a szükség kívánja, mindig pozitív segítségére is vagyunk. Megint csak annyit mondhatunk erről, hogy nagyon sokféle módja van annak, hogy „a másik embert” támogassuk, tanácsoljuk, előbbre segítsük tulajdonának biztosításában és gyarapításában. Előre egyáltalán nem vehetők számon az alkalmak, amelyeket az élet felvet az ilyen felebaráti szolgálat végzésére. A lényeges dolog az, hogy készen álljunk az ilyen alkalmak kihasználására. Az Ige szerint élni annyit jelent, mint az ilyen alkalmakat úgy tekinteni, mint a hivatásunkhoz tartozókat. Hiszen általuk is alakítjuk a másik ember életét az ő javára. Ez pedig „királyi” tisztségünk dolga, amelyre Krisztus „királysága” alatt a Szent Lélekkel „felkenetünk”.

4. A IX. parancsolat a felebarát ellen való hamis tanúskodást tiltja el. Világos, hogy ezzel is csak egy példát, a legkirívóbbat, ragad ki a bűnöknek egy egész fajtájából, hogy ezt az egész fajtát bélyegezze meg. A hamis tanúskodás, - nyilván bíróság előtt folyó eljárás során, - a legvégső elfajulása a jóhíre és becsülete ellen. Nemcsak ez ellen a legdurvább támadás ellen, hanem általában minden rongálás ellen védelmébe veszi ez a parancsolat a felebarátunk becsületét. Annak megóvásáért felelősök vagyunk. A becsület az ember legbecsessebb tulajdona. Attól őt megfosztani nagyobb kártételt jelentene az élete számára, mintha anyagi tulajdonaiból fosztanánk őt ki. Embertársai között való minden forgolódásának a lehetőségei és a sikerei jórészt attól függenek: milyen véleménnyel vannak róla, milyen bizalommal vannak iránta, milyen megbecsüléssel tekintenek fel rá. „A másik embernek” ezt az erkölcsi tőkét teszi tönkre az, aki még hamis tanúskodással is támogat egy ellene emelt vádat, de az is, aki sokkal ártalmatlanabbnak látszó módon mond olyasmit, vagy másképpen fejez ki olyan véleményt, amely által az illetőnek a megbecsülése lejjebb száll a másokénál. A megromlott személyes viszonylatok eseteiben ember és ember között támadt ellentétben az egyik leg-hathatósabban használható harci fegyver a „nyelv”, „amely alatt hamisság van és álnokság” (Zsolt. 10, 7). Hogy a nyelv ilyen bűneiben, - amelyről azt olvassuk a Szentírásban, hogy „fékezhetetlen gonosz az, halálos méreggel teljes” (Jak. 3, 8), - mindig van valami rokonság a bíróság előtt letett hamis esküvel, amit a IX. parancsolat tilt, az abból tűnik ki, hogy nagyon ritkán történnek nyílt támadás formájában. Rendszerint alattomos, hátmögötti módon mennek végbe. Ha mást nem, magát a megtámadottat rendszeren megcsalják a vádaskodók és susárlók, mert vele szemben úgy viselik magukat, mint legjobb barátai. Sokszor persze másokat is megcsalnak, mert mondanivalójuk igazsága vajmi kétséges. Úgy hathatósabbak a „csalárd nyelv” nyilai, ha mérgezetek: koholmányok, vagy a valóság elferdítései és elfogult félremagyarázásai teszik a legjobb szolgálatot céljai érdekében.

Az Ige szerint élő embernek úgy kell utálkoznia a nyelvnek e bűneitől, mint a legveszélyesebb méteteltől. „Aki akarja az életet szeretni és jó napokat látni, tiltsa meg nyelvét a gonosztól és ajkait, hogy ne szóljanak álnokságot!” (I. Pét. 3,10), - így visszhangozza az apostoli intés a IX. parancsolat tilalmát, kiszélesítve annak értelmét, de ugyanakkor megmaradva annak negatív formájánál.

Nyilvánvaló azonban, hogy ez a tilalom és óvás arra való, hogy az ellenkező irányban való pozitív cselekvések felé indítson el bennünket. Ahogy ártani lehet a felebarátunk az ő becsülete rongálásával, úgy használni is lehet annak fokozásával. A Heidelbergi Káté ennek a parancsolatnak a magyarázatát ezzel a csattanóval zárja le: „Felebarátom becsületét és jó

hírnevét tehetségem szerint oltalmazzam és előmozdítom”. (112). Az élet szakadatlanul hozza a jó alkalmakat arra, hogy ezzel vagy amazzal a felebarátunkkal szemben ezt a jó szolgálatot lerójuk. Utólag is meg lehet erősíteni és ellensúlyozni lehet a felebarátunk becsülete ellen történt támadásokat, de még jobb, ha a támadást megelőzve úgy képviseljük az ő becsületének érdekeit mások előtt, hogy bármilyen támadás már eleve kilátástalanná válik.

Tanulságos ezen a ponton megjegyeznünk: milyen bonyolult dolog sokszor a felebarátunk szolgálata. Sokszor nem egyenes, hanem kerülő úton végezhetjük azt el az ő javára. Amint nekünk megvan a személyes viszonyunk övele, úgy neki is vannak személyes viszonyai másokkal. És sokszor ezeknél a másoknál forognak kockán az ő érdekei. Nem is őt magát, hanem ezeket a másokat kell célba vennünk jó igyekezetünkkel, hogy azután ennek hasznát láthassa felebarátunk. Ez a rövid pillantás az élet viszonylatainak bonyolult hálózatára figyelmeztet bennünket arra, hogy tárgyunk sokkal szétágazóbb, semhogy érdeme szerint foglalkozhatnánk vele. Csak éppen néhány példát meríthetünk ki a viszonylatok tengernyi sokaságából.

Annyi bizonyos, hogy ahol az Ige szerint élő ember a IX. parancsolat értelmében úgy jár-kel a többi ember között, mint a vele személyes viszonylatokban állók jóhírnevének terjesztője, olyan áldások fakadnak szolgálataiból, amelyek fel sem becsülhetők. Krisztus „királyságának” az ereje érvényesül az ilyen szolgálat által, és annak jótéteményei mutatkoznak meg az emberek életének alakulásában. „Királyi” szolgálat tehát ez, amely elmaradhatatlanul hozzátartozik az Ige szerint élő ember hivatásához, s amelynek betöltésére „a másik ember” iránti szeretetben oda kell szentelnie magát.

Sokkal behatóbban foglalkoztunk a személyes viszonylatok területén ránk váró „királyi”, mint „papi” és „profétai” feladatainkkal. De ez természetesen következik abból, hogy a „királyi” tisztségünk a legsajátosabb köre az Ige parancsolatainak, amelyekkel teológiai etikánknak foglalkoznia kell.

## **FÜGGELÉK**

### **Különleges személyes viszonyok.**

#### ***I. A házasság***

Rámutattunk arra a két ember közötti sajátos viszonyra, amely az ember teremtése óta adódik abból, hogy Isten az embert „férfiúvá és asszonnyá teremtette” (I. Móz. 1, 27), és pedig úgy, hogy ezt a kettőt egymás számára teremtette, hogy az asszony „segítőtársa” legyen a férfinak, és pedig „hozáillő” (I. Móz. 2,18). De csak úgy foglalkoztunk ezzel a viszonytal, mint amely minden személyes viszonytal az alapmintája. Éppen ennél az alapvető jelentőségénél fogva azonban megérdemli, hogy sajátos mivoltában is közelebbről foglalkozzunk vele.

A házasságnak ez a viszonya (csak ennek a névnek a használatánál most ne gondoljunk azokra a jogi formákra, amelyekkel ezt a viszonyt a népek és államok szabályozzák, hanem magára a lényegre), abban különbözik minden személyes viszonytól, hogy két fél gyökeresebben különbözik egymástól, és ennek alapján a közöttük lehetséges kölcsönös kiegészítés az ő saját életük szempontjából is, de általában az emberi élet szempontjából nagyobb jelentőségű mindannál, amit más személyes viszonyok körében találhatunk.

Magának az emberi életnek a fennmaradása függ attól, hogy férfi és nő a házasságban kölcsönösen kiegészülnek. Az egyén életének a hivatásához is hozzátartozik, - kivételektől eltekintve, tehát általánosságban szólva, - hogy részt vegyen az emberiség folytatólagos életének

a biztosításában: legyen ivadéka, amelyben az ő életének letelte után továbbhalad az emberi élet. „Szaporodjatok és sokasodjatok és töltsétek be a földet!” - ezzel a paranccsal „áldotta meg” Isten az embert a teremtés története szerint (I. Móz. 1, 28). De a férfi nem lehet gyermek atyjává nő nélkül, sem a nő gyermekek anyjává a férfi nélkül.

A házasságnak ebben rejlő jelentősége és rendeltetése feltételezi a férfi és nő között azt a legbensőbb viszonyt is, amelyben testileg is adják magukat egymás felé vonzó kívánságaik kielégítésére. „Lesznek ketten egy testté”, - amint a teremtés története mondja (I. Móz. 2,24). A nemeknek ez a kölcsönös nemi odaadása távolról sem meríti ki azt a kölcsönös odaadást, amelyben férfi és nő egymás életét kiegészíti. Még csak az sem mondható, hogy ez áll a házassági közös élet középpontjában. Csak annyit állapíthatunk meg, hogy a házasság értelméhez ez is lényegesen hozzátartozik.

Igazi jelentősége azonban abban van, hogy benne jelképeződik az a teljes odaadás, amelyet egymás iránt tanusítaniuk kell a házasságban élőknek. Itt mutatkozik meg a legnyilvánvalóbban, hogy ők mindenestől fogva egymáséi. Minden más személyes viszonyban az életünknek csak egy részét - kisebbet vagy nagyobbat - adjuk oda a másik embernek, - tartamban is értve ezt, meg tartalomban is. A házasság két életnek a teljes összeszővődése. A férfi élete napjainak teljes tartama alatt a feleségének kell, hogy éljen. Ha másokkal is van dolga az élete óráinak nagy részében, - aminthogy természetesen van, - velük való foglalatosságait is bizonyos értelemben a felesége számára végzi el. És ugyanígy van a feleség is a férjével szemben. Ami pedig az élet tartalmát illeti, az is közös kell hogy legyen a házasságban. - Ez persze nem jelenti azt, hogy az egyik fél dolgainak minden részletében részt kell vennie a másiknak is. De bizonyos értelemben tartozik a férjnek minden dolga az ő feleségére is és viszont. Ezen kívül megtelik a házaspár élete egyre jobban olyan tartalommal, amely már eleve nem az egyikük, vagy a másikuk ügye elsősorban, és csak ennek révén tartozik a másikukra is, hanem már közös ügyük. Legszemléletesebbé ez a gyermekeik körüli örömeikben és gondjaikban válik. De a közös ügyek köre nem szorítkozik csupán erre a területre. Amint az a gyermekáldásban olyan szemmel láthatóan megmutatkozik, úgy egyébként is áll az az igazság, hogy egy férfi és egy nő együtt nem éppen csak két ember, aki csak a számtani kétszerességekben különbözik az egy embertől, hanem ebből az együttes kettősségből valami új fakad, ami többet a számtani kettősségen túl. Olyan sajátos élettársi közösség forrása a házassági viszony, amelyhez csak megközelíthetőleg sem hasonlítható semmiféle más személyes viszony közössége.

Mindebből az következik, hogy igazi házasság csak monogám házasság lehet. A férfi egészen csak egy nőnek adhatja oda magát, és ugyanígy, a nő is egészen csak egy férfinak adhatja oda magát. A poligámiában a férfi több feleség között kénytelen megosztani az életét, és így azok közül egynek sem lehet olyan élettársa, akivel ketten élhetnének egy közös életet. A monogámia annyira bennerejlik a házasság isteni rendelésében az ember természetében, hogy a házasság másfajta formáin át maga az emberi fejlődés is előbb-utóbb odavezet el a történelem folyamán. Régebbi korszakaiból a Szentírás is mutat fel példákat a többnejűségre és visszahatólag nem ítélik felette (nem hibáztatja pl. Jákóbot, hogy két feleséget vett), de a továbbiakban magától értetődő dologként csak az egynejű házasságot tekinti házasságnak. Annak az emberszemléletnek a világánál, amely az Igében kivilágosodik, amint az a teremtéstörténetben alapvető módon megtalálható, nem is lehet másként. (Egy Ádám és egy Éva együtt az emberpár.)

És amint a másik nemből csak egyetlen „másik emberrel” lehetséges a teljes odaadásnak az az osztatlan viszonya, amely a házasság lényegét teszi, ugyanúgy csak az életnek osztatlan egészére szólhat ez a viszony. Nem igazi házasság az, amelyik nem akar eleitől fogva élethossziglan fennállni. Aki csak valamilyen határidőre akarná odakötni magát élettársához, az nem tudja, mit jelent odakötnie magát hozzá. Folyik a házasságnak ez a véglegesen összekötő mivolta már a házasságnak abból a rendeltetéséből is, hogy általa kell szaporodnia az embe-

riségnek. Ez nemcsak a világrahozását jelenti az ivadéknak, - ahhoz nem kellene a szülők egymáshoz-kötöttsége, - hanem a felnevelését is. Ez a feladat megköveteli a családi élet szilárdságát, amely csak a házasfeleknek állandó együttélése mellett lehetséges. De ettől eltekintve is, - mert ez az érv az ivadéknak önállóságra való felneveltetése után elvesztené az erejét, - az igazi házasság, mennél több idő múlik el felette, annál inkább felbonthatatlanná teszi maga-magát. A közös életben eltöltött esztendő még sokkal elválaszthatatlanabbul összekötik a feleket, mint amennyire ők a házasságba való indulásukkor összekötötték magukat.

Ez azt jelenti, hogy az Isten rendelése szerint való házasság nem bontható fel. Jézust egyszer a házassági válás kérdésében megkérdezték, és Ő félreérthetetlen határozottsággal megmondta, hogy a házasság, amint az Isten az ember teremtésében rendelte, felbonthatatlannak volt szánva. Ez a házasságnak olyan alaptörvénye, amelyet a Teremtő „kezdetől fogva” felállított. „Amit azért Isten egybeszerkesztett, ember el ne válassza” (Mt. 19,3-6). A házastárshoz minden körülmények között az élet végéig való hűség, amelytől távol áll a tőle való elválásnak még a gondolata is, tehát hozzátartozik az Ige szerint való élethez.

E körül az egyszerű és világos igazság körül azért támadt nagy zavar, mert elmúlt idők „keresztyén erkölcsisége” ezt a törvényt rászabta egész népek életére. Volt idő, amikor az állami tényezők a házasság szabályozásának az ügyét egészen ráhagyták az egyházi tényezőkre. Ugyanakkor virágjában volt az a „népegyházi” rendszer, amely szerint egész országoknak vagy országrészeknek a lakosságát úgy tekintették, mint az egyházhoz, ill. annak valamely részéhez tartozót. Így adódott, hogy azt a követelményt, amely valóban vonatkozik az Ige szerint élő emberre, kiterjesztették minden emberre. Azóta a házassági ügyeket a maguk kezébe vették az állami tényezők. A római egyház ennek ellenére máig is arra törekszik, hogy - ahol elég nagy a befolyása és így módjában áll, - állami törvények által lehetetlenné tegye a házassági válást. Az Ige szerint élő egyházak, amelyek a „nép-egyházi” állapotból kibontakozva egyre inkább azoknak a közösségévé válnak, akik az Ige szerint akarnak élni, nyilván más irányt kell, hogy vegyenek ebben a kérdésben. A maguk körében hirdetniük kell az Igének a házasság felbonthatatlanságáról szóló világos igazságát és, amennyire megtisztulnak a „népegyházi” elegyes állapotból, annyira lehetéssé válik számukra ennek az igazságnak a maguk körében való érvényesítése is. Ez azt jelenti, hogy ha valamelyik egyháztag, aki, mint ilyen, az Ige szerint való életet vállalja, a maga életében házasságának a felbontása elé kerül, ezt komoly egyházfegyelmi ügynek kell tekintetniük, és el kell benne járniuk. Az azonban távol kell, hogy álljon tőlük, hogy ugyanezt a mértéket rászabják azokra, akik bevallottan nem az Ige szerint élő emberek. Meg kell elégedniük az egész népet illetőleg azzal, ha a házasságról szóló tanításukat beleviszik a köztudatba, ill. megerősítik abban annak tudatát: milyen komoly és jelentős dolog a házasság, és így elejét veszik annak, hogy a házasság állami szabályozása tág kapukat nyisson a könnyelmű válások számára is.

Maga Jézus, amikor a házassági válás ügyében a fent idézett nyilatkozatot megtette, elismerte egyúttal azt is, hogy Mózes által adott Isten az Izráel népének olyan törvényt is, amely lehetővé tette házastársak elválását. „Kezdetől fogva nem így volt”, - mondta, hogy ezzel ismét utaljon a házasságnak teremtésbeli alaptörvényére: a felbonthatatlanságára. Azonban: „Mózes a ti szívetek keménysége miatt engedte volt meg néktek, hogy a feleségeiteket elbocsássátok”. (Mt. 19, 8). Olyan törvénynek, amely egy egész nép életét akarja szabályozni, le kell számolnia azzal, hogy benne sok „kemény szívű”, vagyis az Ige előtt meg nem hajló és aszerint élni nem akaró ember van. Ezért világi törvényhozás a házasság isteni alaptörvényét kötelezően nem szabhatja rá mindenkire, hanem elég, ha rendelkezései annak az irányába mutatnak.

A kép teljességéhez persze az is hozzátartozik, hogy a házasság két ember ügye, nem egyé, és ha közülük az egyik az Ige szerint él, a másik nem, akkor bonyolódik a helyzet. Pál apostol-

nak nem egyszer volt dolga működése során olyan házasságokkal, akik közül az egyik befogadta az általa hirdetett Igét, de a másik megmaradt pogányságában. Az Ige szerint élő fél, - mondja az ilyen esetekre vonatkozólag, - ebben a helyzetben se gondoljon válásra, hanem tartsa fent hűségesen a házastársi viszonyt. (Külön érvként hozza fel emellett, hogy „meg van szentelve a hitetlen férj az ő feleségében,” - és ez persze úgy értendő, hogy viszont is, hiszen „az ő gyermekeik is szentek”. Vagyis, ha a felek közül csak az egyiket ragadta is meg és „szentelte meg” az Ige, akkor ennek a hatása valahogy kiterjed az egész családra is, és ezért helyt kell állni Isten további munkája érdekében a „hitetlen” házastárs mellett is.)

Ha ellenben a másik fél nem akarja fenntartani a házassági közösséget, mert számára tűrhetetlen az, hogy házastársa az Ige uralma alá jutott, akkor véget kell vetni az ellentétekben való szakadatlan őrlődésnek. „Ha pedig a hitetlen elválk, ám válják el... Békességre hívtok minket az Isten” (I. Kor. 7, 12-16). A válás elleni iménti érvvel kapcsolatban ez azt jelenti: aki csak rugódozik az Ige hatásai ellen, azt erőszakkal megtartani ezek alatt a hatások alatt nem használ, csak árt.

Ilyen bonyolult esetek mindig felmerülnek ott, ahol az Ige tőle idegen lelkű világban terjed és hódít új embereket. De ugyanúgy megszorodnak az ú.n. „keresztyén népek” körében is, ha azoknak tömegei elidegenedtek az Igétől. Ott azonban, ahol nem ilyen „vegyes házasság” esete forog fent, hanem a házasságok mindegyike az Ige szerint akar élni, és éppen ebben akarnak egymásnak is segítőitársai lenni, változatlanul fennáll a házasság teremtésbeli alaptörvénye: az élethossziglani egybeforrottság.

Az egész életre szóló élettársi viszony lévén a házasság, az életnek egyik legfelelősségteljesebb lépése a házasságra lépés. Az után a döntés után, amellyel az ember meghódol Isten Igéje előtt és odaszenteli magát a szerinte való élésre, jelentőség dolgában mindjárt a pár-választás döntése következik, legfeljebb vele egy sorba helyezhető a pályaválasztásé. Nem akármelyik férfi és akármelyik nő élhet egymással igazi házassági életet. A sok-sok többi ember között mindenkinek úgy kell reátalálnia arra az egyre, aki neki házastársul született és nevelkedett. Annak az egy bizonyosnak, akivel kölcsönösen egymáshoz köthetik az életet, a felfedezésébe erőteljesen belejátszanak olyan testi-lelki indítékok, amelyeknek a titkai nem tárulnak fel a vizsgáló szem előtt. Az, hogy két ember „szerelmes egymásba”, mindig olyan folyamat az ő számukra is, a szemlélő számára is, amelynek a rejtelseibe nem látunk bele. Nyilvánvaló, hogy ez a rejtelmes, kölcsönös vonzalom magában véve nem nyújt biztos fundamentumot a házasság számára. Lehet az érzelmeknek csak múló fellobbanása is. A fennforgó felelősségre való tekintettel lelkiismeretes felülvizsgálat alá kell venni. Ha ezt a kritikát nem bírja ki, óvakodni kell a táplálásától, és ehelyett vissza kell fejleszteni, ami nem lehetetlenség. Ha ellenben nyugodt és komoly mérlegelés után is helytállónak bizonyul, akkor annak a bizonyága, hogy az illetők „hozzá illő társai” lesznek egymásnak egy életen át.

A szerelem kérdésével az Ige közvetlenül nem foglalkozik. De azzal, hogy kis és nagy dolgainkban egyaránt a Szent Lélek vezetése alá rendel bennünket, biztosíték afelől, hogy életünknek éppen ilyen sorsdöntő állomásánál nem fog cserbenhagyni bennünket ez a vezetés, ha engedelmesen rábízunk magunkat.

Az eljegyzés ősi, pogány eredetű szokása az Ige világánál is hasznos emberi rendnek bizonyul, de természetesen csak emberi rendnek. Annak a felelősségérzetnek, amelyet a házasságkötéssel kapcsolatban az Ige ébreszt, jól megfelel a házasságkötést megelőző az átmeneti idő, amelyben a felek nemcsak megtehetik a szükséges gyakorlati intézkedéseket közös életük előkészítésére, hanem egymással meghittebb viszonyba jutva, úgy megismerhetik egymást, hogy végképpen megbizonyosodhatnak afelől, hogy Isten egymásnak szánta őket.

Elmúlt időkben nagy súlyt helyeztek éppen az Igéhez igazodó emberek is, a házassághoz megkívánt szülői beleegyezésre. Anélkül a felek nem köthettek házasságot egymással. Ebben

azonban csak annyi az Ige szerinti igazság, hogy a házasságkötés valóban nemcsak az érdekelt egyénnek az ügye, hanem az egész családjáé. Amikor magának élettársat választ, akkor családjába is új tagot vezet be. Ezért mérlegelése közben a hozzátartozói szeretet azt is kötelességévé teszi, hogy megvizsgálja: választása hogyan érintené őket és öröm lesz-e az ő számukra is? Ez azonban nem változtat azon, hogy a döntés felelősségét neki magának kell viselnie és senki azt róla nem veheti magára. A szülői beleegyezés régebbi hangsúlyozása sokszor csak annak a leplezésére szolgált, ami egyébként nyíltan is szokás volt, hogy a szülők rendelkeznek gyermekeik házassága felett. Akár az érdekeltek minden hajlandóságának ellenére is, ilyen vagy amolyan családi politika érdekei szerint határoztak, és az érdekeltektől elvárták, hogy ennek a határozatnak vessék alá magukat. Az, hogy az ilyen házasságok közül is sokból lett jó házasság, nem változtat azon, hogy az ilyen eljárás ellentétben áll az Igével. Az Ige annyira kiemeli az ember személyes felelősségét, hogy éppen életének ilyen nagy jelentőségű lépésénél azt tiszteletben kell tartani. Semmiféle érdek nem szabad hogy befolyásolja az embert élettársa megválasztásánál, csak az az egy, hogy igazi élettársat találjon benne.

A Szentírás betűjére lehet hivatkozni a szülői hatalomnak ezen a ponton való gyakorlása mellett is. Pál apostol pl. beszél arról, hogyan rendelkezék az atya leányának férjhezadása vagy otthonmaradása kérdésében (I. Kor. 7, 36-38). Az Ó.T.-ban pedig nem egy példát találunk arra, hogy leányt a szülei „adják” férjhez, nem pedig ő maga választja meg azt, akihez „menn” akar. Azonban a Szentírásnak ezek a mozzanatai nyilván annak a kornak a viszonyait tükrözik, amelyben íródtak, és mi sem volna balgatabb tévedés, mint az Ige fentebb említett lényeges mondanivalójával ellentétben ezeket a kor szerinti elemeket örök-érvényű példának tekinteni.

Láttuk: a házasságban nagy szerepe van a férfi és a nő testi különbségének és az ennek alapján lehetséges kölcsönös kiegészítésnek. Hangsúlyoznunk kell, hogy a házasságnak ez a testi oldala is beletartozik Isten rendelkezésébe, tehát magában véve tiszta és nem bűnös dolog. Eleitől fogva voltak a keresztyénségnek olyan mellékhatásai, amelyek erről másképpen vélekedtek. Már Pál apostolnak küzdenie kellett olyan tévtanítók ellen, „akik tiltják a házasságot” (I. Tim. 4, 3). És az apostoli korban általában szükséges volt hangsúlyozni, hogy „tisztességes dolog mindenképpen a házasság és a szeplőtelen házasság” (Zsid. 13, 4). A középkorban pedig kialakult az a római egyházban máig is uralkodó felfogás, hogy a házasságban, éppen azért, mert testi vonatkozásai is vannak, a keresztyén életnek csak alacsonyabb fokát lehet elérni, aki pedig többre igyekszik, annak a „tökéletesség tanácsait” (consilis perfectionis), köztük a szüzességet is meg kell fogadnia és tartania. Ez a testellenes, aszketikus irányzat, amint erről már volt szó, idegen hatások alatt alakult ki a keresztyén egyházban, és nem tekinthető másnak, mint az Igétől való elhajlásnak. A nemek közti testi egyesülés ellen van az Igének kemény elítélő és tiltó szava is, de nem önmagáért, hanem a vele való visszaélésért. Bűnnek, a paráznság bűnének bélyegzi az Ige a házasságon kívüli nemi egyesülést, mert az felelőtlen és nincs más értelme, mint a testi vágyak kielégítése. Igaz és, bátran mondhatjuk, szent értelme abban van, hogy két egyébként is egymással teljesen összeforrott és egymásnak adott életű ember között pecsételi meg az egységet. De két olyan ember között, akiknek egymáshoz csak többé-kevésbé múló közük van, tisztára az önzés szolgálatában áll „a másik emberre” való tekintet nélkül. Éppen azzal, hogy ezt a lealacsonyítást olyan súlyosan elítéli, voltaképpen nagyon magasra emeli a dolgot magát, Isten rendelkezése szerinti igaz értelmében.

Ennek tisztázása után azonban annál jobban kell hangsúlyoznunk azt is, hogy a férfi és a nő nemcsak testileg különbözik egymástól, és ezért közöttük nemcsak testi kiegészítésről van szó. Amit az egyik nemnél „férfiasságnak”, a másik nemnél „nőiességnak” nevezünk, az egész testi-lelki mivoltukat illeti, vagy talán helyesebben: voltaképpen nem is testi, hanem

inkább a lelki jellegzetességüket fejezi ki. Igaz, hogy ez a különbség nem abszolút, mint a testi. Testileg vagy férfi, vagy nő valaki. Egyénként azonban vannak fokozatok a különbségben. Vannak kevésbé férfias férfiak, és vannak kevésbé nőies nők. Sőt, vannak egészen nőies férfiak, és egészen férfias nők. Tehát éles határvonalak megvonása nélkül csak viszonylagos különbséget tehetünk, de azt azután komolyan meg is kell tennünk, a két nem közötti testi különbségeiken túlmenőleg.

Ebből adódik - általánosságban szólva - a házasságon belüli bizonyos rend.

A házastársak viszonya egyenrangú felek koordinált viszonya, de azért nem szimmetrikus, hogy megfordítható is lenne. Más a férfi viszonya a nőhöz, mint a nőé a férfihoz. Éspedig annyiban más, hogy - megint csak általánosságban szólva, - a koordinációba mégis belejátszik bizonyos szubordináció, amelyben a férfi az első, a nő pedig a második. Ez a sajátos viszony, amelyben tehát koordináció és szubordináció nem zárják ki egymást, hanem színezik egymást, logikai ellentmondást látszik magában rejteni. De az Ige mégis ebben az ellentmondásban mutatja fel előttünk a házassági viszonyt egyszerűen azért, mert nem tesz mást, csak igazi világosságában állítja elénk a valóságot.

Nem kétséges, hogy az Ige férfi és nő között nem tesz értékbeli, vagy méltóságbeli különbséget. Még a túlnyomóan férfiszempontú Ótestamentumban is - elvileg - egyenrangú félként áll a nő a férfi mellett. „Tiszteld atyádat és anyádat”; az V. parancsolatnak ez a megszövegezése világosan mutatja a két nem koordinációját. A teremtéstörténetben is „társául” adatik. És Ádám mellé, nem alárendeltjéül. És ha gyakorlatilag az Ótestamentumban tükröződő élet általában ugyanazt a bélyeget viseli is magán, amelyet a többi ókori keleti nép is, - vagyis Izráel népében is a férfiuralom módján folyik az élet, akkor csak át kell lapoznunk az Újtestamentumba, hogy minden félreértés eloszoljék a tekintetben, hogy mi ebben az ótestamenti képben az elmúlt régi idők szövedéke, és mi Istennek minden időkre szóló kijelentése, amely aranyfonálként szövődik bele abba, és kiemelkedik belőle. Az Újtestamentumban ugyanis Jézus tanítványainak a köre vegyesen alakul férfiakkól és nőkből, a nőknek minden hátratétele nélkül. A későbbi gyülekezetekben pedig, amelyekben az Ő hívei éltek, Pál apostolnak az az elve érvényesült: „Nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban”. (Gal. 3, 28). Ugyanaz az evangélium szólt a férfiakhoz és nőkhöz egyaránt, és a Szent Lélek ugyanazt a megújító munkát végezte férfiakban és nőkben. A Krisztus visszajövetelének ígérete is, aki elhozza majd a megváltás beteljesedését, különbség nélkül szólt férfiakhoz és nőkhöz.

Ugyanakkor azonban, amikor az Ige így egy szintre helyezi a két nemet, ami az Ige megszólalása előtt sohasem történt meg az emberiség történetében, mégis világosan beszél arról a megfordíthatatlan rendről, amelyben a férfi megelőzi a nőt. Mindkettőnek ugyanaz az értéke és méltósága, mint embernek, de mindegyiknek más-más a funkciója az egymással való együttes életben, mert nem egyformaképpen, hanem különbözőképpen emberek. A férfi funkciója a kezdeményezés, a nőé az elfogadás és továbbvitel, amint az már testi mivoltuk szintjén is megmutatkozik egymással való egyesülésükben. Minden egyéb téren is a férfi képességei és tulajdonságai inkább arra rendelik őt, hogy a család kifelé irányuló érdekeit biztosítsa, a nőt pedig az övéi arra, hogy a család belső szükségleteit elégítse ki. A férfi nagyobb testi erejénél és idegéletének a kiegyensúlyozottabb voltánál fogva más feladatokra alkalmas, mint a nő, aki e tekintetben hátrányban van a férfival szemben. A nő pedig érzékenyebb idegéleténél és testi gyengébb voltával együttjáró finomságánál fogva jobban be tud tölteni olyan feladatokat, amelyekre a férfi alkalmatlanabb. Még értelmi életük terén is megmutatkozik a különbségük: a férfi diszkurzív gondolkozás útjain halad, lassabban, de biztosabban, míg a nő ereje az intuitív gondolkozásban rejlik, amely ellenőrzésre szorul ugyan, de sokszor mélyebbre hatol amannál. Felesleges ezeket a különbségeket tovább részleteznünk, mert az életismeret, külö-

nősen úgy, amint azt költők és regényírók tolmácsolják, meg a lélektan tudománya hivatott arra, hogy pontosabb és teljesebb képét adják az emberi élet valóságának erről az oldaláról.

Mindebből az következik, hogy a férfi és a nő életének összecsendülése olyan kettős zeneműhöz, mondjuk: hegedű-duetthez hasonlítható, amelyben a vezér szólam a férfié, a nőé pedig a kísérő szólam, amely azonban ugyanolyan értékű dallam, mint a vezérszólamban megszólaló, és amelynek az előadásában ugyanolyan művészetet lehet kifejtetni. Ezt az igazságot fejezi ki az ember teremtésének története, a maga mesemondó hangján, Évának az Ádám oldalbordájából való megteremtésének elmondásával. És erre való hivatkozással („Az asszony a férfiúból van...” I. Kor. 11, 12) állítja fel Pál apostol azt a tételt: „Az asszonynak feje a férfiú” (I. Kor. 11, 3).

A férfi és a nő viszonyának ez a kérdése itt abból az alkalomból merül fel, hogy milyen fejviseletet használjanak a nők a gyülekezeti összejöveteleken való megjelenésük alkalmával. Pál apostol megrója a fedetlen fejűeket és megköveteli a nők fejének (nyilván fátyollal való) lefedését. Ennek a szakasznak (I. Kor. 11, 3-16) a tanításában túlságosan sok a kor viszonyaiban (az akkor szokásos női fejviseletben és az azzal kapcsolatos illendőségi felfogásokban) gyökerező elem, semhogy minden további nélkül vonatkoztathatnánk magunkra, vagy más, szintén egészen más viszonyok között élő emberekre. A lényeg az, hogy a korinthusi gyülekezet egyes nőtagjai az általános akkori illendőségen túltették magukat „fedetlen fejjel” való nyilvános megjelenésükkel, vagyis feltűnést keltő, kihívó módon éltek a gyülekezetben őket megillető női egyenjogúságukkal. Ellenük szegezi Pál azt a maradandó értékű tanítását, hogy a nő az igazi méltóságát csak abban fejtheti ki, hogy csendes szerénységben foglal helyet a férfi mellett, nem pedig az ő helyét tartja a magáénak.

Ahogyan egyébként az apostol kifejezi magát, az félreértésekre is okot adhat. Azt mondja ugyanis az idézett mondat teljes szövegében: „Minden férfiúnak feje a Krisztus, az asszonynak feje pedig a férfiú, a Krisztusnak feje pedig az Isten” (I. Kor. 11, 3). Ez úgy tűnik fel, mintha a nő az apostol szerint csak az ő „fején”, a férfin keresztül kapcsolódhatnék Krisztushoz, aki a férfi „feje”, és Krisztuson keresztül így mindenkinek, Krisztusnak is „fejéhez”, Istenhez. Ez azt jelentené, hogy Krisztus az Isten között és az emberek között általa teremtett közösséget közvetlenül csak a férfiak számára biztosítaná, a nők számára pedig csak közvetve a férfiak révén. Az ilyen felfogás azonban Pál apostol egész gondolatvilágától távolálló és azzal össze nem egyeztethető torz gondolat. Férfi és nő az ő tanítása szerint egyaránt élhet hit által Krisztussal közösségben és lehet így részese Isten megváltó kegyelmének. A félreérthető fogalmazásnak nyilván az a magyarázata, hogy Pál apostol itt egyáltalán nem az Isten és az ember között Krisztus által teremtett közösségről adja elő tanítását, hanem egy egyszerű gyakorlati kérdésben (a nők fejviseletének a kérdésében) akar utasításokat adni.

Hívebben szólalnak meg Pál apostolnak lényeges meggyőződései abban a másik analógiában, amelyet nem egyszer használ: amint „az asszonynak feje a férfiú”, úgy feje - nem a férfiúnak, hanem a benne hívők összességének: - az egyháznak Krisztus „Mert a férj feje a feleségének, mint a Krisztus is feje az egyháznak” (Ef. 5,23). A feleségnek férjéhez és az egyháznak Krisztushoz való viszonyában így felmutatott párhuzamra majd mindjárt vissza is térünk.

A férfi vezérszerepére való tekintettel nem meglepő, hogy - ahol kifejezetten az asszonyoknak a házasságban való magatartásáról van szó, - az Ige az „engedelmességet” köti az asszonyok lelkére. Éspedig abban a tudatban kell ezt az engedelmességet követniük, hogy azzal végeredményben nem is férjüknek, hanem az Úrnak engedelmeskednek. „Ti asszonyok, a ti saját férjeteknek engedelmesek legyetek, mint az Urnak.” (Ef. 5, 22). Abba a másodlagos szerepbe ugyanis, amelyet férjük oldalán betöltenek, az Úr helyezte őket. Természetes, hogy amikor az

Ige ezt az „engedelmességet” követeli meg az asszonyoktól, nem azt a szolgálai engedelmességet érti alatta, amely parancsokat vesz át és azokat teljesíti. Mi sem áll távolabb az Igétől, mint a férj zsarnoksága alá rendelni a feleséget. Kitűnik ez abból is, hogy amikor a férjekhez intézett intésekre kerül sor, akkor az ő magatartásuk számára a szeretet legmagasabb mértékét állítja fel az Ige követelményül. „Ti férfiak, szeressétek a ti feleségeket”, (Ef. 5, 25). Vagy, - ami ugyanazt jelenti, mert hiszen Krisztus sem úgy áll szemben az egyházzal, mint valami tőle idegen valósággal, hanem úgy, mint az Ő „testével”, amelyben a maga életét éli, -: „Úgy kell a férjeknek szeretni az ő feleségüket, mint az Ő tulajdon testüket. Aki szereti az ő feleségét, önmagát szereti”. (Ef. 5, 28 ) Ha a férj úgy tekinti a feleségét, mint aki által saját maga teljesedik ki, akkor a feleség számára nem sérelmes dolog az Ige kívánta „engedelmességgel” belesimulni az ő életébe. Mert, amint a férfi természetéből az folyik, hogy keresi és kívánja a maga életének a kiteljesedését a nő által, ugyanúgy a nő természetéből az folyik, hogy akkor boldog, ha odaadhatja magát egy férfi életének a kiteljesedéséül. De még ha a férj adós marad is azzal a magatartással, amelyet az Ige tőle megkíván, akkor is legjobb a feleségének megmaradni az Igében számára előírt engedelmesség útján, mert ez a legbiztosabb módja annak, hogy férjét rávezesse az Igében számára kijelölt útra. „Az asszonyok engedelmeskedjenek az ő férjöknek” - mondja az apostoli intés, - „hogy ha némelyek nem engedelmeskednének is az Igének, feleségük magaviselete által Ige nélkül is megnyeressenek”. (I. Pét. 3, 1) Ha ez az intelem így folytatódik és zárul: „...Szemlélvén” - t.i. a ti férjetek - „a ti félelemben való feddhetetlen életeteket”, - akkor nyilvánvaló: „félelem” alatt nem a rémuralom alatt álló ember lelkiállapota értendő. Egyszerűen azt a „respektust” jelenti, amellyel a feleség feltekint a férjére.

Mindez általános igazság. Az élet változatos helyzeteiben az ilyen általános igazságok nem úgy érvényesülnek, mint az egyenesen meghúzott vonal, hanem csak sok erre-arra való elhajlással. Vannak körülmények, átmenetiek vagy állandóak, amelyek között a feleségnek kell átvállalnia és betölteni a család „fejének” szerepét. Maga a Szentírás is nagy dicsérettel emlékezik meg Abigail asszonyról, aki, miután férje alaposan elrontotta a maga dolgát, erélyesen és bölcsen kezébe ragadta az ügyeket, és mindent jóra fordított. (I. Sám. 25.)

Az Igének általános szabályai nem merev regulák, amelyet kíméletlenül rá lehetne szabni az életre. Komoly ok esetében el is lehet térni tőlük. De akkor is figyelni kell rájuk, és az eltérésnek indokoltnak kell lennie. Nem ok az eltérésre az, hogy a férfi le akarja rázni magáról azt a felelősséget, amely reá mint az asszony „fejére” hárul. Sem az, ha az asszony türheterlen igának érzi a maga asszonysorsát, amely a házasságban második helyre utalja őt. Egyszóval más az Isten rendelésétől való engedetlen elhajlás, és más annak a Szent Lélek vezetése alatt való szabad alkalmazása.

A két nem közötti az a szubordinált-koordinált viszony természetesen nemcsak a házasságban érvényes, hanem az általános társadalmi együttélésben is. Most még a személyes viszonyok körében mozgunk, és azért ennek a témának a szélesebbkörű vonatkozásaival behatóan itt nem foglalkozhatunk. De - elébeágva a későbbi tárgyalásoknak, - annyit megállapíthatunk, hogy minden társadalmi rend értékelésénél egyik legfontosabb mértékül az szolgál: milyen igazságosan oldja meg a férfi és nő viszonyának kérdését. Visszaélve a férfi funkcionális elsőbbségének azzal az elvével, amely isteni rendelésen alapszik, hosszú történeti korszakokon át a férfiak olyan férfiuralmat építettek ki és tartottak fent, amely rosszabb esetben temértelessen megalázást és szenvedést okozott a nőknek, jobb esetben elzárta a nőt olyan érvényesülés elől, amelynek lehetőségei férfiak előtt nyitva álltak. Nyilvánvaló, hogy súlyos igazságtalanság a nőt csak azért hátrányos helyzetbe juttatni, és a férfit csak azért, mert férfi, kiváltságokban részesíteni. A nemek egyenrangú emberségében rejlő igazság, amely szintén isteni rendelésen alapszik, utat is tört magának a történelem folyamán, s a legutóbbi évtizedek egyik legjelentősebb történelmi ténye

a „nőemancipáció”. - Egyre szélesebb körben válik elismert szabállyá az, hogy a nő előtt képességeinek a kifejlesztésére és felhasználására ugyanolyan lehetőségeket kell biztosítani, mint a férfiak számára, és teljesítményeit ugyanolyan megbecsülésben kell részesíteni, mint a férfiakét. A jelenkor inkább abban a kísértésben van, hogy a dolog másik oldaláról, a nemeknek emberi egyenrangúságuk ellenére is fennálló különbségeiről feledkezzék meg. Azonban az élet valósága sokkal erősebb, semhogy valamilyen absztrakt egyenlőségi gondolat diadalmaskodhassék. Pl. (az „egri asszonyok” és más hasonló kivételek ellenére is) nem kell attól félni, hogy - mivel az ország lakosságában többségben vannak a nők, - a fegyveres erő is nagyobb részben az ő soraikból kerülne ki valaha is. Nyitva kell állnia a nők előtt is minden pályának, még a jellegzetesen férfias szolgálatok pályáinak is, hogy ha van rá tehetségük, azt kifejthessék a köz javára. De azért általánosságban megmarad bizonyos pályáknak és foglalkozásoknak a férfias jellege. Vezérkedő, harcoknak és viharoknak kitett, széles látókört és kezdeményező erőt kívánó szerepeket is betölthetnek nők, de csak kivételesen. Maga a Szentírás is mutat fel ilyen kivételes példát: Debórában nő állt Izráel népének élére, és kivezette válságos helyzetéből. (Bir. 4.) Az ilyen kivételek elől tehát nem szabad elzárni a lehetőségeket, de a szabálynak csak megerősítésére szolgálnak.

Ha a házasság minden személyes viszony között a legbensőbb és legszorosabb, akkor nyilvánvaló, hogy körében különös jelentőséget nyernek az Ige szerint élő embernek „papi”, „prófétai” és „királyi” szolgálatai.

Isten elé járulva és Őelőtte mindazokért könyörögve, akikkel személyes kapcsolataink vannak, hogyne állna közöttük első helyen mindig az élettársunk? De nem abból áll a házastársak „papi” funkciója, hogy állandóan imádkozzanak egymásért. Hiszen egymással való közösségük azt jelenti, hogy abból sokkal több jön ki, mint ami két embernek a külön-külön életéből jönne. A házasságban együttélő „pár” így, a maga együttesében, külön valóság, amely több, mint két emberélet összege. A „papi” tisztségük azt jelenti, hogy együttesükben így Isten elé járulva, magukat ebben az együttesükben ajánlják fel neki, hogy áldásaiba fogadja és szolgálatában felhasználja őket. A házasságkötéssel kapcsolatos istentiszteleti (egyházi) szertartásnak az az egyetlen értelme, hogy benne az egész életükre szólóan jelképesen éppen a maguk együttes életét szentelik oda Istennek. Ez a „papi” odaszentelődés teszi a felek házasságát „keresztyén házassággá”.

„Prófétai” tisztüknél fogva sem azt jelenti a házasság, hogy benne két félnek olyan állandó és komoly alkalma van egymás tanítására, amelyet semmiféle más viszony nem kínál, hanem ezen túlmenően a házasságban együttélőknek ebben az együttesükben is olyan lehetőségeik vannak a „vallástételre”, amelyek különben nem adódnának. Az egymásnak szóval való prédikálást bizonyára hamar megunnák hallgatni a házaspár, de annál többet jelenthet számukra az egymás szeme előtt folyó életük. Egymás számára olyan gazdagon tükröztethetik az Ige fényét, hogy az által nagyobb előhaladást tehetnek az Isten ismeretében, mint bármilyen más „taníttatás” révén. Még az Ige nélkül is megnyerheti „magaviselete által” az egyik fél a másikat. (I. Pét. 3, 1) Hát még ha a „magaviselet” csak kíséri és példázza az Igét, amely szintén szól közöttük? De kettejüknek együttes „vallástétele” kifelé még teljesebbé teszi „prófétai” szolgálatukat. Az Ige szerinti házaspár élete hangosabban és meggyőzőbben beszél sok szóbeli prédikációnál.

A „királyi” szolgálatot a házasság körében is ugyanúgy kell betöltenünk, mint más személyes viszonyainkban: a szeretet „királyi törvényének” (Jak. 2, 8) az érvényesítésével. Sehol nem lehet erre nagyobb alkalom, mint a házasságban, amely arra való, hogy két ember teljesen egymásnak adja magát, hogy ne magának éljen, hanem a másiknak való élésben találja meg a maga életét. Közhelyet állapítunk meg azzal, hogy a házasságnak a szeretet az életeleme.

Ezzel kapcsolatban azonban felmerül egy komoly kérdés. A házasságban kölcsönösen egymásért élnek a felek. A szeretetnek az a fajtája köti tehát egymáshoz őket, amelynek valóságához odaférközhet a gyanú: nem azért szeretik-e egymást, amit egymásban és egymás révén kapnak? Kétségtelen, hogy azért is. Az „eros” nagy szerepet játszik itt az „agapé” mellett. Ezért használja nyelvünk a szeretetnek arra a fajtájára, mely itt érvényesül, a külön szót, amikor „szerelemnek” nevezi. Az Ige természetesen nem szól az „eros”-fajta szeretet ellen, mert természetes dolog olyat szeretni, aki, vagy ami szeretnivaló. De az a szeretet, amelyet az Ige Isten nagy parancsolataként hirdet, nem ez, hanem a másik fajta, nem a beteljesedést kereső, hanem a magát megüresíteni kész szeretet az „agapé”. Az Ige szerint élő házaspár állandó dolga kell, hogy legyen tehát, hogy megvizsgálják magukat: melyik fajta szeretet a döntő az ő viszonyukban? Megmaradna-e közöttük a szeretet akkor is, ha valami okból a másikkal való életközösség már nem az a nagy előny és nyereség, amelyhez mindenki gratulál, hanem terhessé válik a másik félnek a sorsában beálló valamilyen változás folytán? Az élet sokszor hoz is olyan alkalmakat, amikor próbára van téve a szeretetnek a valósága. De az ilyen alkalmakat meg sem várva, állandó gondot kell a házasságban fordítani arra: igazán az a szeretet él-e a szívekben, amely magát meg is tudja tagadni a másik félért?

Az ilyen szeretet révén válik a házasság a Krisztus „királyságának”, a szeretet uralmának olyan megvalósulásává, amely kifelé gyakorolt hatásaival is „királyi” hódításokat végezhet ugyancsak a szeretet uralmának a terjeszkedése érdekében.

## ***II. Szülők és gyermekeik viszonya***

A házasság isteni rendeléséről elmondottak már magukban foglalják azt is, amit a család isteni rendelésének nevezhetünk. Annak a ténynek a feljegyzéséhez, hogy Isten az embert „férfiúvá” és „asszonnyá teremtette”, és ezzel az emberi élet alapjaiba beleírta a két nemnek a házasságban való összetartozásának a „rendelését”, mindjárt hozzáfűzi a Szentírás Istennek azt az áldását: „Szaporodjatok és sokasodjatok”, - ami nyilvánvalóan magába foglalja az ivadékkal gyarapodó család „rendelését”. (I. Móz. 1, 27-28.) Nem mintha a házasságnak éppen csak abban volna értelme, hogy belőle új nemzedék sarjadhat. A házasság akkor is igazi házasság, ha ez nem következik be. Azért nevezzük „gyermekáldásnak” a szaporodást, mert mindig Isten embert teremtő munkája nyilvánul meg benne, és, ha Ő úgy akarja, ezt az „áldást” meg is vonhatja. De az kétségtelen, hogy a házasság teljességéhez ez az „áldás” is hozzátartozik, minden örömének és felelősségének gazdagságával, és nem Isten akarata szerint való az a házasság, amely nem kívánja ezt a kiteljesedést, mégpedig a lehető leg-gazdagabb mértékben. Hogy mi az a lehető leggazdagabb mérték, arra nézve esetről esetre a házaspáraknak kell Isten színe előtt dönteniük. Sem a római egyház merev felfogásának nem adhatunk igazat, amely úgyszólván minden „születésszabályozást” bűnösnek bélyegez meg, sem annak az utóbbi évtizedekben elharapódzó és alapjában hitetlenségből fakadó okoskodás-nak nem adhatunk igazat, amely lehetőleg kicsinyre igyekszik szabni (vagy éppen „egykére” korlátozza) a gyermekszaporulatot, mert különben elviselhetetlen terheket ró a szülőkre. Anélkül, hogy bármiféle törvény alá rekeszthetnénk e tekintetben az Ige szerint igazodó ember lelkiismeretét, annyit állapíthatunk csak meg, hogy mivel szülőnek lenni elsősorban felelősséget jelent, a házasságban élőknek „felelős atyaságot” és „felelős anyaságot” kell viselniük a szóban forgó kérdés elbírálásánál. Akik a szülői tisztet valóban „áldásként” fogják fel, sem a felelőtlenség könnyelműségébe nem fognak beleesni, sem a maguk felelősségét nem fogják kishitűen úgy felfogni, mintha annak hordozásában nem számíthatnának Istennek hűség és elégséges segítségére.

A család valóságából már most adódnak a szülők és gyermekek közötti sajátos személyi viszonylatok. Ezek egyoldalúaknak indulnak ugyan. Amíg a gyermek egészen fejletlen, természetesen nem viszonyulhat erkölcsileg a szüleihez, csak azok ő hozzá. Azonban az évek múltával kifejlődik a gyermek önálló személyisége és ennek során egyre jobban szóhoz juthat már az ő akarata is szülei iránti magatartásában. Ennek a magatartásnak is csakúgy, mint a szülőkének a gyermekeikkel szemben, a szeretetnek ugyanaz a nagy parancsolata szabja meg az Isten akarata szerint való alapjellegét, amely általában főtörvénye az Ige szerint minden személyes viszonyulásnak. De itt a szeretet különös színezetet kell hogy nyerjen a gyermek és a szülők közötti sajátos viszonytól fogva. Nyilvánvaló, hogy ez a viszony nem egyenlő felek viszonya. Gyermekek függő viszonyban állnak szüleikkel szemben, - legalább normális esetekben, - még a létük fenntartása, de azon kívül annak kifejlődése szempontjából is. A gyermek szüleitől kapja szükségleteinek a kielégítését és szüleitől - vagy közvetlenül vagy közvetve is az ő gondoskodásuk révén, ha másoktól, - tanulja meg mindazt, amit meg kell tanulnia. És ez a viszony nem fordulhat meg, még annak ellenére sem, hogy a szülők számára maguk számára is nagy segítség lehet gyermekeik minden jó igyekezete és nagyon becses nevelőiskola lehet a gyermeknevelés szolgálata. A két fél tehát nem egy szinten áll szemben egymással, hanem a gyermek mintegy alulról viszonyul a fölötte álló szülőkhöz. Az irántuk való szeretet ennél fogva a tisztelet színezetét kell hogy öltse. Így mondja a Tíz Parancsolatban is az ötödik: „Tiszteld atyádat és anyádat...” (II. Móz. 20, 12).

(Figyelemreméltó ennek a parancsolatnak a megszövegezésében az atyáknak és az anyáknak egymás melletti megemlítése - bárha ebben a meg nem fordítható sorrendben is, - már azokban az időkben, amelyekben a férfi és a nő egyenlő emberi méltósága még nem világosodott ki az Ige fényében.) A tiszteletnek ez az érzülete gyakorlatilag elsősorban az engedelmeskedésben kell, hogy megnyilvánuljon; „Ti gyermekek, szót fogadjatok a ti születeknek...” - mondja Pál apostol, mikor leveleiben sor kerül a „keresztyén házirend” felmutatására. (Ef. 6, 1; Kol. 3, 20.) Indoklásul pedig nem egyszer azt jegyzi meg: „... mert ez az igaz”, vagyis ez az Isten akarata szerint való (Ef. 6, 1.). Vagyis: a gyermeki fejletlenség állapotában az embernek ez a szüleihez való viszonya voltaképpen az Istenhez való viszonyát juttatja kifejezésre. A szülők által maga Isten formálja és neveli a gyermeket, az ő tekintélyük előtt meghajolva tehát az Isten iránti engedelmisségét bizonyítja be. Erkölcsi öntudata, annyiban, amennyiben már kifejlett, azt a függő helyzetet, amelyben szüleivel szemben áll, alázatosan és hálásan tudomásul kell hogy vegye, és készségesen bele kell, hogy illeszkedjék.

Hogy ez az engedelmes magatartás valóban Isten jótetszése szerint való lehessen, annak természetesen a szülők részéről is megvannak az előfeltételei. Pál apostol, amikor ezt az engedelmeskedést köti a gyermekek lelkére, ezt abban a feltevésben teszi, - amint az a szóban forgó intelem összefüggéséből kiviláglik, - hogy az egész család a „keresztyén házirendet” tartja magára nézve irányadónak, tehát benne a szülők is Isten akaratát akarják betölteni a maguk szülői tisztének gyakorlásával. Meg is van az apostolnak az őhozzájuk szóló megfelelő intelme. Érdekes ugyan, hogy azt nem általában a szülőkhöz, hanem közelebből az atyákhoz intézi. Hallgatólagosan bizonyára az anyákra is kiterjeszti ugyanazt az intelmet, de szavai mégis arra látszanak utalni, ami mindenesetre megszívlelendő, - hogy elsősorban az atyáknak van szükségük az intelemre. Mintha őket fenyegetné fokozott mértékben az a kísértés, hogy azzal a tekintéllyel, amely előtt a gyermek engedelmesen meg kell, hogy hajoljék, vissza is éljenek. „Ti atyák” - úgymond az egyik helyen, - „ne ingereljétek (parorgizete) gyermekeiteket, hanem neveljétek azokat az Úr tanítása és intése szerint”, vagyis úgy, hogy miközben gyermekeitektől elvárjátok azt, hogy a ti akaratotokhoz engedelmesen igazodjanak, nyilvánvaló legyen, hogy ti magatok is igazodtok az Úrhoz, tehát voltaképpen az Ő akarata iránt való engedelmisség az, amelyet megköveteltek tőlük. (Ef. 6, 4.) „Ti atyák, ne bosszantsátok (erethizete) a ti gyermekeiteket, hogy kétségbe ne essenek (athymosin)” vagyis el ne kedvetle-

nedjenek.(Ko1. 3, 21.) Látható: mindkét esetben azt a veszedelmet akarja az apostol elhárítani, amely abban rejlik, hogy a szülői tekintély helytelen érvényesítése dacot ébreszthet a gyermekben, megtörheti önálló emberré való fejlődésének a lendületét, magabazárkózóvá teheti úgy, hogy az engedelmisség külső látszata alatt is valójában lázong a maga függő helyzete ellen; szülők szeszélyeskedése, hatalmaskodása és sok másféle fogatkozása gyakran idézi fel ezt a veszedelmet. De így visszajára fordul az a rend, amely Isten akarata szerint való: nem válhat a szülők iránti engedelmeskedés az Isten iránti engedelmeskedésnek azzá a természetes iskolájává, amelynek Isten szánta, hanem ellenkezőleg, az Isten iránti engedetlenségnek is melegágyává lesz a szülők és gyermekek között a szülők hibájából megromlott viszony. Mindezt egyszóval abban foglalhatjuk össze, hogy a szülőkre nézve is főtörvény az ő gyermekeikhez való viszonyuk dolgában a szeretetnek nagy parancsolata. Csak fokozottabb jelentőséget nyer ebben a sajátos viszonyban, mert a szeretet általában felelőssé tesz bennünket a másik ember testi-lelki sorsának az alakulásáért, de a szülőkre egészen rendkívüli mértékben nehezedik ez a felelősség az ő gyermekeiket illetően.

Felvethető itt az a kérdés: Vajon a szülők és gyermekeik közötti szeretet mennyire üti meg az „agapé” újtestamentumi fogalmának a mértékét? Hiszen nyilvánvaló, hogy ebben a viszonyban mindkét fél nemcsak ad, hanem kap is. A gyermek élete is kiteljesedik szüleinek rája fordított szolgálata által. Világos, hogy ők egész életükre csak nyertesei lehetnek ennek a viszonynak, - eltekintve kivételes, tragikus esetektől, amelyekben egy vagy más okból valamelyik szülő, vagy mindkettő tehertétellé válik a gyermek sorsában. A szülők részéről más-képpen látszik állni a dolog. Mintha ők csak az árát adnák meg a gyermekeik felnevelkedésének és boldogulásának. De a felületnél mélyebbre tekintő szem azt is világosan megállapíthatja, hogy - eltekintve a bűn által okozott romlások különösen kirívó eseteitől, - a szülők nem ráznák le magukról a gyermekeik okozta sok törődésnek, esetleg szenvedésnek a terhét, még ha megtehetnék is. A szülői tiszttel együttjáró sok önmegtagadás, úgy érzik, hozzátartozik az életükhöz úgy, hogy az szegényebb volna anélkül. A család „rendelése” olyan mélyen bele van ágyazva az emberi természetbe, hogy annak egyik alkotóelemeként emlegethetjük a „szülői ösztönt”, és ennél fogva a szülői tiszttel együttjáró sok önmegtagadásban is egyenesen az emberi természet követelményeinek a kielégülése állapítható meg. Kedvező esetekben pedig annyi örömet terem ennek a tisztnak a betöltése, hogy bőségesen megtérül minden áldozat, ami vele együttjárhat. Általában szólva tehát az a szeretet, amely szülőket és gyermekeket kölcsönösen egybefűz, az „eros”-féle szeretetnek a színezetét viseli. Szeretnivalók a gyermekek és ezért szeretik őket a szülei, és viszont, - eltekintve az ennek ellentmondó esetektől, amelyek mint abnormis kivételek csak megerősítik az általános szabályt.

Azonban az Ige nem ellenzi az ilyen „eros”-féle szeretetet, csak annak kizárólagos uralmát. Mint a házasság viszonyában, úgy itt is együttjárhat az, és az Ige azt követeli, hogy együtt is járjon az „agapé”-féle szeretettel, amely akkor is fennáll, ha tárgya egészen alkalmatlanná és méltatlanná válnék is arra, hogy szeressék. Adódnak az életben nehéz próbák, amelyekben kitűnik: van-e ilyen szeretet gyermekekben szülei iránt, vagy szülőkben gyermekeik iránt? Az ilyen próbákban kell kiviláglania, hogy az Igéhez igazodik-e valaki az ő gyermekei, ill. szülei iránti viszonyában? Hogy az a viszony is igazában az „agapé”-nak az érvényesülési területe, az semmiből sem világlik ki jobban, mint abból, hogy az Ige Isten között és a miközöttük, emberek között fennálló viszonyról szólva ebből a viszonyból veszi legtöbbet mondó kifejezéseit. Isten úgy szeret minket, mint Atya, és azt akarja, hogy mi is úgy szeressük Őt, mint gyermekei.

Az élet természetes rendje úgy hozza magával, hogy külsőképpen nagy változáson megy át a szülők és gyermekek közötti viszony az évek múltával. Eltekintve azoknak a fejletlenebb társadalmaknak a rendjétől, amelyekben az ú.n. „nagy család” rendszere szerint a gyermekek még akkor is, amikor már maguknak is vannak gyermekeik, vagy talán már unokáik is, együtt

maradnak az egész atyafiság közös gazdálkodásában mindaddig, amíg az atya életben van, sőt azután is, amikor az ő helyét már más családfő foglalja el, minden fejlettebb társadalmi rend szerint a gyermekek felnőtt korukat elérve függetlenekké válnak a családi közösségtől és rendszerint maguk is családot alapítanak. Azonban az V. parancsolat érvénye lényegileg nem szűnik meg, csak megváltozik megtartásának a módja. A felnőtt nemzedékre is áll, - a „keresztyén háziarend” értelmében, - a szülők iránti tisztelet követelménye, és pedig nemcsak a hálatartozás alapján, amely őket mind életük végéig köti azokhoz, akiknek felneveltetésüket köszönhetik, s amely nem szűnik meg azoknak halálával sem. Ezen túlmenően is, a felnövekedett új nemzedék önálló felelősséggel kell, hogy intézze a maga életének a kérdéseit. Nem a szülő iránti engedelmeskedés útját járja már. Sok mindenben helyesebben láthat és sokmindent jobban csinálhat, mint annak idején szülei mondták és példázták előtte. A régi Kína mutatja a példáját: hogyan megmerevedhet az élet, ha a szülők és általában az ősök iránti tisztelet egyoldalú uralomra jut benne. Minden új nemzedék új döntései nélkül nem volna emberi haladás. Azonban sohasem feledkezhetünk meg arról, hogy minden új nemzedék csak a régieknek a vállán emelkedhet tovább. Az új nemzedék kritika alá veheti azt és válogathat abban, amit elődeitől hagyományképpen átöröklött. De sohasem szabad megfeledkeznie arról, hogy nem vele kezdődik az emberi élet, és hálásnak kell lennie azért, hogy mögötte van olyan múlt, amelyből tanulhat, tapasztalatait értékesítheti a maga továbbhaladásában, és még abban is, amit bírálata tárgyává kell tennie a múlt hagyományaiban, olyan nyereség rejlik számára, amelyet nem hanyagolhat el. Az V. parancsolathoz egy ígéret is fűződik, amint Pál apostol is felhívja erre a figyelmet, amikor hivatkozik reá (Ef. 6, 2.): „...hogy hosszú életű légy a földön, amelyet az Úr, a te Istened ad néked...” (II. Móz. 20, 12.) Ha a „te” megszólításnak az értelmét figyeljük a Tíz Parancsolatban, akkor a „második tábla” parancsolataiban általában az egyénre kell vonatkoztatnunk, az „első tábla” parancsolataitól eltérően, ahol Izráel egész népe a megszólított („kihoztalak téged Egyiptomból”). Az V. parancsolatra is áll ez, mert hiszen „atyja és anyja” nem az egész népnek, hanem a hozzátartozó egyéneknek van. Azonban a parancsolathoz fűződő „ígéretben” megint az egész néphez szól a „te” Nem a parancsolatban megszólított egyén számára ígértetik itt a „hosszú élet” áldása. Bár arra is gondolhatunk: milyen sokszor okozza emberek idő előtti halálát az, hogy megvetik szüleiknek jótanácsait, amelyeknek tiszteletben tartása mellett elkerülhettek volna sok bajt és veszedelmet, amely idő előtt romlásba döntötte az életüket. Mégis világos, hogy az „ígéret” az egész nép életének a veszedelmekkel dacoló életéről és súlyos válságokon is felülkerekedő erejéről szól, amikor előremutat „azon a földön, amelyet az Úr, az ő Istene ad neki” a „hosszú élet” ajándékára. Ez azt jelenti, hogy egész népközösségek sorsára hatással van az, ha minden újabb nemzedék - nem érezve ugyan magát megkötvén az előtte jártak példájától, - megbecsüléssel tartja számon az elődeinek az emlékezetét és tudatosan ápolja a vele való tiszteletteljes folytonosságot. Ennek az igazságnak a felmutatásával voltaképpen eltértünk a tárgyunktól, mert ez az igazság nem éppen a személyes viszonylatoknak, hanem a közösségekhez való viszonyulásunknak a területén érvényesül. De megvan a jelentősége a mi tárgyunk tisztánlátása szempontjából is, aminthogy az V. parancsolatban is azért kapcsolódik hozzá az a szélesebb körre vonatkozó „ígéret” magához a parancsolathoz.

Mint ahogyan a Tíz parancsolat „második tábláján” foglalt egyéb parancsolatokat úgy értelmezzük helyesen, ha bennük nemcsak egy bizonyos bűn ellen szóló tilalmat látunk, hanem abban a bűnben példázva minden rokontermészetű bűnnek az eltiltását is, jobban mondván: annak a lelkiületnek a megkövetelését, amely ezektől a bűnöktől elfordulva éppen az ellenkező irányba igyekszik fordítani cselekvéseit, úgy az V. parancsolat jelentősége is sokkal szélesebb körre terjed ki, mint amekkora a szavaiban kifejezésre jut. Az élet viszonylatai ugyanis sokszor alakulnak a család körén kívül is annak a viszonyoknak az analógiájára, amely szülők és gyermekek között áll fenn. Ilyen esetekkel van mindig dolgunk, amikor a két fél, amely egymással személyes viszonyba jut, az emberi élet társas „rendjei” szerint nem egyenlő

szinten áll szemben egymással, hanem úgy, hogy az egyik fölérendeltje a másiknak és ezért felelősséggel tartozik érte, amaz pedig alárendeltje neki, és ezért engedelmességgel tartozik neki. A Tíz parancsolat klasszikus magyarázatai ezen a ponton meg szoktak azért emlékezni arról, hogy - amint a Heidelbergi Káté mondja, - „minden előljárónk iránt” is ugyanolyan „tisztelőt” parancsol itt Isten nekünk, mint amilyet szüleink iránt. Még az ő „gyöngeségeikkel szemben is türelmesen” kell magunkat engedelmesen alájukvetnünk, mert „Isten minket az ő kezük által akar vezérelni” (104. kérdés). Vonatkozik ez az élet politikai „rendjében” általában uralkodó fölé- és alárendeltségi viszonyokra is, de rajtuk kívül sokminden másra is.

Az analógia természetesen mindkét oldalra érvényes: amint az alárendelt helyzetben levők dolga a gyermekekéhez hasonlóan készséges engedelmesség, ugyanúgy a fölébük rendelt dolga hasonlatos a szülőkéhez: úgy gyakorolni helyzetükhöz fűződő tekintélyüket, hogy azt tisztán tartsák minden erőszakoskodástól, amely keserű dacot keltene csak, és végeredményben az engedelmeskedésnek csak külső látszatát biztosítaná a másik fél részéről. Pál apostol ad erre jó példát, amikor Timotheusról és a hozzá hasonló fiatalabb segítőtársairól, akiknek az ő munkásságában vele szemben függő helyzetük volt, úgy beszél rendesen, mint nemcsak „atyjafiáról, Istennek szolgálójáról és munkatársairól a Krisztus evangéliumának hirdetésében” (I. Thess. 3,2.), hanem „igazi fiáról” (I. Tim. 1, 2; Tit. 1, 3.), „szeretett fiáról” (II. Tim. 1, 2), stb. Nem más nyilatkozik meg ebben és a mögötte rejlő valóságos viszonyban, mint a szeretet, de abban a sajátos formájában, amelyben nem egyenrangú felek kölcsönösen szerethetik egymást.

Jó az elmondottak alapján rámutatni még egy következményre, amely természetesen következik belőlük. Azzal, hogy a szülők szeretete reásugárzik gyermekeikre s azok viszontszeretik őket, együtt jár az, hogy a gyermekeket az egymás iránti kölcsönös szeretetnek a kötelékei fűzik egybe. A családi viszonylatok tehát magukban foglalják a testvéri viszonylatokat is. Nagy különbségek esetében megtörténhet ugyan, hogy itt sem egyenrangú felek állnak szemben egymással, hanem az idősebb testvérré áthárul valamennyire az apai, vagy anyai tekintély, s azzal együtt az apai vagy anyai felelősség is. De általánosságban szólva mégis egyenlő szinten álló felek viszonyáról van szó, amikor testvéri viszonyról beszélünk, s ez az idők rendjén, a különbségek fokozatos eltűnésével egyre jobban kitűnik még a nagy különbségek említett eseteiben is. Érthető, ha a Szentírás szóhasználata ezt a testvéri viszonyt mutatja fel, mint normáját általában az ember és ember közötti viszonynak, amikor ugyanis a „felebarátot” sokszor ezzel a szóval jelöli: „A te testvéred”, „a te atyádfia”. Ha Isten mindnyájunknak az Atyja, akkor mi egymáshoz való viszonylatainkban is természetesen úgy kell, hogy tekintsünk egymásra, mint „testvérekre”, és ahhoz kell hogy igazodjunk magatartásunkban. (Az „egyke” számára persze elvész a „testvér” szó eredeti értelme és ő nem kaphatja meg a család körében azt a megbecsülhetetlen előiskolát, amely a testvérekkel való együttélésben ránevelhetné őt arra a testvéries viszonyulásra, amely Isten akarata szerint a helyes volna számára másokkal szemben az élet minden területén. Ez a tény egymagában is eléggé megvilágítja azt, mennyire eltéveszti a család a maga hivatását, ha a szülők maguk fosztják meg szándékosan gyermeküket a mennél népesebb családi közösség áldásaitól.)

### ***III. A barátság***

Ha rövidebben is, mint az eddig tárgyaltakról, meg kell emlékeznünk arról a sajátos személyes viszonyról is, amely két embert a barátság kötelékével köt egybe. Abból a beláthatatlan sűrű személyes viszony-hálózatból, amelybe az élet beleszövi az embereket, ezt a viszonyt az emeli ki, hogy sokkal szorosabb és bensőségesebb más személyes viszonyoknál. E tekintetben

lehetnek fokozati különbségek barátság és barátság között. Az egyik véglet az, amikor már nehéz elhatárolni egymástól a barátságot és a jó ismeretséget. A másik véglet az, amikor a barátságban megvalósuló életközösség már kezd hasonlítani ahhoz, amely a házasságban valósul meg két ember között, anélkül persze, hogy annak legsajátosabb érvényesülését, a két különböző nemű fél testi egyesülésébe rejlő kiteljesedését, magában rejtene. A barátság ugyanis rendszerint ugyanazon nemi félnek az egymáshoz való szoros viszonyaként alakul ki, - férfinak férfi a barátja, nőnek nő a barátnője. Kivételesen szövődhet ugyan barátság férfi és nő között is, de akkor nem fokozódhat nagyon bensőségesse, mert különben óhatatlanul belejátszik a két fél nemi különbsége is, és vagy házasság lesz belőle, vagy pedig a parázناسág bűnébe esik, vagy legalább is azzal kacérkodik.

Az Ige külön témaként nem tárgyalja a barátság kérdését. De nemcsak számol vele, mint az emberi életnek fontos alkatelemével, hanem azzal, hogy elmondja a legszebb barátságról szóló történetet, amelyet a világirodalom felmutathat, a Dávid és Jonathán történetét (I. Sám. 18 és köv. fejezetek), azt is világosan szemlélteti, milyen nagy szerepet játszhat a barátság Isten terveiben emberi sorsok és pályák alakításában. „Szövetséget kötének Jonathán és Dávid egymással, mivel úgy szerette őt, mint a saját lelkét (I. Sám. 18, 3.). Túlélte ez a barátság még Jonathánnak tragikus korai halálát is, mert Dávid nemcsak azért érezte magát felelősnek, hogy királlyá lévén, országos gondjai közepette felvegye gondját Jonathán árván maradt és nyomorék fiának, hanem arra is kész lett volna, hogy Jonathán emlékéért még az ő atyjának, az elhullott Saul királynak minden ivadékáról is szeretettel gondoskodjék, elfelejtve mindazt, amit attól életében el kellett szenvednie. (II. Sám. 9.)

Különbözik a barátság a házasságtól abban is, hogy míg az utóbbi, legalább a házasság igazi értelmé szerint, kizárólagos jellegű, - a férfinak csak egy nővel, nőnek csak egy férfival való viszonya, - addig a barátság többfelé is megoszolhat, sőt, tényleg meg is oszlik. Amikor a barátságban két fél úgy lefoglalja egymást, hogy harmadiknak a színen való megjelenése már zavaró körülményt jelent, az már a barátságnak megromlása. Ilyenkor az egyik barát bálványként szerepel a másiknak az életében és olyan uralmat gyakorol fölötte, amely megakadályozza őt a szeretetnek mások felé való kiterjesztésében. Azt kell mondanunk: a szeretet parancsolata annál inkább érvényesül valakinek az életében, mennél több barátja van, vagyis mennél több embertársával tudja a szeretetnek a viszonyát olyan fokon fenntartani, amely már barátságnak nevezhető.

Kölcsönös szeretetben egymáshoz való viszonyulás lévén a barátság, természetesen mindkét fél nemcsak ad, hanem kap is benne. Ez az utóbbi tény el is homályosíthatja a barátságban érvényesülő szeretet „agapé”-jellegét, amely az Ige szerint a szeretetnek a lényegét határozza meg. Le is sülyedhet a barátság arra a színvonalra, amelyen az „agapé” egészen eltűnik belőle. Ilyenkor az ún. barátságukat csak azért tartják fenn az emberek, mert ez a maguk számára előnyös (hasznos vagy kellemes). „A gazdagság szaporítja a sok barátot, a szegénytől pedig az ő barátja elválik”. (Péld. 19, 4.) Nyilvánvaló azonban, hogy nem igazi, hanem csak álbarát az olyan, aki eloldalog akkor, amikor nyereségek vagy élvezetek nem várnak rá. „Minden időben szeret, aki igaz barát, és testvérül születik a nyomorúság idejére” (Péld. 17,17.) Az ilyen „nyomorúság ideje”, amely arra nyújt alkalmat, hogy az egyik barát törődést és áldozatot vállaljon a másikért, az igazi próba, amelyben az „agapé” valósága kivilágosodik. „Nincsen senkiben nagyobb szeretet annál, mintha valaki életét adja az Ő barátaiért” - mondta Jézus a maga és tanítványai közötti viszonyról szólva, de egyúttal minden igaz barátság törvényét is megállapítva ezzel. (Ján. 15, 13.)

Az a körülmény, hogy Jézus Krisztus az Ő közötté és a tanítványai közötti viszonyt „barátságnak” nevezi az Ő búcsúbeszédeiben, arra hívja fel a figyelmünket, hogy a barátság nem okvetlenül egyenrangú feleknek a viszonya, bár legtöbbször az. „Ti az én barátaim vagytok, ha azokat cselekszitek, amiket én parancsolok nektek” (Ján. 15, 14.). Itt nyilván

olyasvalaki vállalja és tartja a barátság viszonyát, aki parancsoló Úr, s aki az Ő barátaitól feltétlen engedelmisséget kíván. Az imént említett ótestamentumi példában is az egyik barát Jonathán, királyfi, a másik, Dávid pedig az életét mentő, üldözött ember. Az nyilván csak óvatosan veendő költői hyperbola, amikor a Szentírás Istent magát baráti viszonyban mutatja fel Ábrahámmal: „Ábrahám az én barátom, mondja az Úr”. (Ézs. 41, 8. - L. Jak. 2, 23.)

Azonban innen is kitetszik: lehetséges a barátság viszonya egyébként egymás fölé és egymás alá rendelt felek között is. Nem tudjuk, sajnós, mi lett Pál apostol Filemonhoz írt levelének a következménye és hogyan alakult ennek az embernek az ő megszökött, de Pál apostol ajánló levelével visszatért rabszolgájához, Onesimushoz a viszonya. Azonban, ha - amint föltehető, - szívére vette az apostol szavait: „Nem úgy (kapod vissza őt) immár mint szolgát, hanem szolgánál nagyobbat, mint szeretett atyafit...” (Fil. 16:), jól elgondolható, hogy ennek a két embernek a viszonya az együtt átéltek kohójából úgy került ki, mint mély barátság, annak ellenére is, hogy egyikük rabszolga volt, a másikuk pedig a gazdája.

A barátság szálai átszőhetik az életnek mindazt a többi viszonylatát, amelyben benne élünk. Ha általában a másik ember iránti szeretet mozgat bennünket minden vele való dolgunkban, akkor lépten-nyomon fokozódhat a szeretet-viszony olyan bensőségessé, hogy már barátság-nak nevezhető. Ennek feltételei lehetnek külsőek is, - pl. a sűrűn és huzamosan való együttlét akár valamilyen közös ügy szolgálatában, akár más alkalmakkor. Lehetnek a feltételek belsők is, mint az egymásról jól kiegészítő, vagy az egymáséval jól egybehangzó egyéni tulajdonságok. Mindkét fajta feltétel együttadódik a közös Urnak, Jézus Krisztusnak való szolgálatban, az Ő ügyét munkáló közösségben, az egyház életében. Ezért a legmélyebb barátság az, amely az „Úrban való barátságnak” nevezhető. Ez viszont nem jelenti azt, hogy az Őbenne hívő és neki szolgáló ember csak hasonlóval állhat igaz barátságban. Sőt, sokszor az igaz barátságnak csak következménye az, hogy az egyik ember révén a másik is eljut a Jézus Krisztusban való életre.

Végeredményben azt mondhatnánk: minden más különlegesebb személyes viszonynak is magában kell hordoznia a barátság viszonyát. A házasságban is úgy egymás barátaivá kell válniuk a feleknek, hogy életközösségük alapján független legyen attól, hogy két különböző nemhez tartoznak. A szülők és gyermekek viszonya is, mivel szeretet-viszonymnak kell lennie, úgy kell hogy alakuljon, hogy a gyermekek a legjobb barátaikat a szüleikben lássák és viszont, a szülők is gyermekeiket a fejlődésben való előhaladásuk adta lehetőségek szerint barátságukba fogadják és abban megtartsák.

### **III. Az Ige szerinti élet a közösségi viszonylatok terén**

Amikor átlépünk erre a harmadik területre, amelyen az Ige parancsolatai és a Szent Lélek parancsai szerint kell kifejtenuünk cselekvő életünket, sohasem szabad megfejtkeznünk arról, hogy azt nem választják el éles határvonalak attól a területtől, amelyen eddig jártunk. A „többi ember” és a „másik ember” nem egymást kizáró tárgyai erkölcsi viszonyulásunknak. A két tárgy között vannak fokozati átmenetek: vannak olyan közösségek, amelyekben - kicsiny voltuknál fogva - személyes viszonyban is állhatunk mindenkivel, aki velünk együtt hozzájuk tartozik.

Pl. egy iskolának az osztálya, amelyben a tanulók többé-kevésbé szoros barátságban is állnak egymással, mint osztálytársak, vagy egy kisebb üzemnek a dolgozói, akik között szintén személyes lehet az ismeretség és az ebből adódó viszonyulások. De viszont ugyanakkor olyan összességet is alkotnak ezek a közösségek, amelyhez a maga egészében is viszonyulunk. És

egy bizonyos közelebből meg nem határozható határon túl olyan népesekké válnak ezek a közösségek, hogy hozzájuk csak a maguk egészében viszonyulhatunk, és mintegy ezt a szabályt csak erősítő kivételként adódik alkalmunk egyik vagy másik tagjukkal személyes viszonyba is jutnunk.

Előre kell bocsátanunk, hogy azok, akik az Ige szerint akarnak élni, egymással is egy bizonyos közösséget alkotnak az Ige szerint. Személyes viszonyulásaikban egyénileg kell az Ige szerint való életet élniük, de nagyobb közösségekhez való viszonyulásaikban nagy jelentőséget nyer az egymás közötti közösségük. Ezekhez a nagyobb közösségekhez való viszonyulásukban csak akkor felelhetnek meg teljesen feladataiknak, ha együttesen igyekeznek megfelelni azoknak. Az Ige ezért szab feladatokat nemcsak az egyén, hanem az egyház elé is, amelynek éppen az adja meg a lényegét, hogy benne együttesükben jelennek meg azok, akiket az Ige a maga uralma alá vont.

Azonban az ebből adódó kérdésekről majd egy külön, befejező fejezetben fogunk szólni. Egyelőre eltekintünk tőlük, amennyire lehet, és figyelmünket főleg arra korlátozzuk: mit kíván az Ige az egyéntől általában a közösségi viszonyulások terén, ahol a személyes viszonyulás nem érvényesülhet teljes mivoltában. A szó komoly értelmében nem lehet szeretnünk embereket olyan nagy általánosságokban, amelyekben egyenként alig-alig, vagy egyáltalán nem ismerjük őket. Ellenben igenis jelentheti a szeretet ebben a vonatkozásban is azt a készséget, amellyel azonnal a szeretet magatartását tanúsítjuk minden egyénnel szemben, aki valamely közösség összemosódó tömegéből kiemelkedve elénk kerül. Az élet ilyesmire állandóan szolgáltat példákat. Gondoljunk az „irgalmas samaritánus” esetére. A róla szóló példázat nem arról beszél, hogy a szíve el volt telve az iránt a zsidó nép iránt, amellyel az ő népe az ellenségeskedés viszonyában élt. De hogy az ő lelkét nem tartotta hatalmában az a gyűlölködés, amely ezt az ellenségeskedést fűtötte, az abból tűnik ki, hogy amikor az útjába került egy nyomorúságos helyzetben lévő zsidó ember, akkor felvette gondját és megtett minden tőle telhető szolgálatot a megmentéséért. (Luk. 10, 30-35.) Egyébként az ilyen esetektől eltekintve, amelyek már a személyes viszonyulások területére tartoznak, a szorosan vett közösségi viszonyulások területén általában azt követeli tőlünk a szeretet parancsolata, hogy azon a helyen, amelyet valamely közösség életében elfoglalunk és betöltünk, a szolgálatnak a lelkével végezzük el dolgainkat. Ezen a ponton válik találóvá a fentebbi megállapításunk, hogy - általánosságban szólva - az Ige nem annyira azt kívánja tőlünk, hogy más cselekedjünk, mint amit különben is cselekednénk, hanem elsősorban azt, hogy ugyanazt más lelkülettel cselekedjük. Azokban az emberi közösségekben ugyanis, amelyekkel dolgunk van, - amint fentebb erről bővebben volt szó, - bizonyos „rendek” uralkodnak, amelyek kinek-kinek megszabják azokat a teendőit, amelyek elvégzését, vagy azt a magatartást, amelynek a tanúsítását az emberek elvárják tőle. Általánosságban szólva ez szabja meg az Igének engedelmes életnek is a tartalmát.

A reformációnak döntő jelentőségű tanítása, közelebből Luther Mártonnak a meglátása és útmutatása volt az, hogy Isten mindenk fölött annak a helynek a megfelelő lelkülettel való betöltését kívánja tőlünk, amelyet az emberi együttélésben amúgy is be kell töltenünk. „A szolgáló, aki a házat söpri, éppen olyan kedves szolgálatot teljesíthet Istennek, mint az az apáca, aki egész napját imádságban tölti el”, - mondta Luther. S az a szentírásbeli hely, amelyre ez a tanítása főképpen támaszkodott, az I. Kor. 7, 17-24. szakasza volt. Itt Pál apostol voltaképpen a házasságban vagy a házasságon kívüli életről szólva állítja fel azt az elvet, hogy „amint kinek-kinek adta az Isten, amint kit-kit elhívott az Úr, úgy járjon”. (17. v) De azután ezt az elvet kiterjeszti egyéb dolgokra is, mint a körülmetéltség vagy a körülmetéletlenség kérdésére (18-20.v.), és a rabszolgaság és a szabadság kérdésére (21-24.v.). Az „elhivatás”, amelyről itt szó van, nyilván a szotériológiai értelemben vett „vocatio”, - beleértve a „vocatio externa”-t és a „vocatio interna”-t egyaránt, - vagyis Istennek az emberi életbe való az a

beavatkozása, - az evangélium hirdetése és a Szent Léleknek munkája által, - amely az embert eljuttatja Jézus Krisztusnak ismeretére és az általa biztosított megváltásban való részesedésre. „Ki-ki, amiben elhivatott, abban maradjon meg az Isten előtt” (24.v.), vagyis, ha az emberi közösségek „rendjében”, annak valamelyik pontján az „elhívás” utolérte az embert, aki éppen ott élt, akkor ugyanazon a ponton utolérhetik Istennek azok a parancsai is, amelyeknek szolgálatára elhivatott az illető. Szemlélatomást átmegy itt az „elhívás” említett szotériológiai jelentése a szónak abba az etikai értelmébe, amelyet rövidebben „hivatásnak”, vagy egyenesen abba a köznapi értelmébe, amelyet egyszerűen „foglalkozásnak” szoktunk nevezni.

Ez természetesen feltételezi azt, hogy e szóbanforgó „hivatás” valóban olyan, hogy etikailag pozitíve értékelhető, vagyis benne az ember olyan jó szolgálatokat teljesíthet, amelyekre az emberi közösség fentforgó „rendjében” szükség van, mert a többi embernek valóságos szükségleteit elégíti ki vele. Nyilvánvaló, hogy távolról sem gondol Pál apostol olyan „foglalkozásokra”, - így kell mondanunk, mert a „hivatás” neve rájuk nem is illik, - amelyek mivoltuknál fogva már eleve elítélendők. Ki vannak zárva szemléletéből az olyanok mindenesetre, amelyek csak titokban üzhetők, mert velük az ember csak magának akar használni, mégpedig másoknak kára révén, pl. a tolvajok „foglalkozása”, amelyet az emberi közösség elítél és büntet is. De ugyanígy kizár az apostol gondolata minden olyan „foglalkozást” is, ha az általános közösségi gondolkodás még helyénvalónak tartja, vagy esetleg tisztelettel néz is fel rá, mint pl. a pogány templomok körüli szolgálatok, vagy a pogány babonasággal kapcsolatos mágikus tevékenységek. (L. Ap. Csel. 19, 19-ben az apostol szolgálata által az ő „könyveiket összehordva” nagy máglyát gyújtottak belőlük hozzájuk fűződő tetemes anyagi érdekeik ellenére is.) Az ilyenek munkája vélt szükségletet elégített ugyan ki az apostol korában, ezért nem kellett titkon folytatniuk, de maga ez a szükséglet, - hazug hiedelmeken alapulván - helytelen volt. Bizonyára ugyanez volt az apostol álláspontja, bár írásaiban nem esik szó róla, csak az apostoli kor utáni írók teszik szavá, a gladiátorok „foglalkozását”, illetőleg is, amely lényege szerint abból állt, hogy embertársaik szórakoztatására embert kellett ölniük, ha ugyan nem őket ölte meg vetélytársuk. Az apostoli kor utáni említett íróknál ugyanilyen elbírálás alá esik néha, - bár nem mindig, - a hadi szolgálat is. Pál apostolnál annak ilyen megítélésével nem találkozunk, sőt a jelek arra mutatnak, hogy ebben a kérdésben ő az ellenkező álláspontot foglalta el, mint az apostoli kor után is némelyek. (L. majd alább a háború és a fegyveres szolgálat kérdésénél.)

Még az is elképzelhető, hogy egyes „hivatások”, amelyek egyébként megérdemlik ezt a nevet, időnként úgy megromlanak, hogy ilyen romlások idején - átmenetileg, - alkalmatlanokká válnak arra, hogy bennük megmaradjon az olyan ember, akit megragadott az Istentől való „elhívás” ereje. Egyes gazdasági tevékenységek felett pl. annyira úrrá válhat a haszon hajhászása ott, ahol a gazdasági élet a haszon keresés motívumára van felépítve, hogy a csalás a nagyobb haszon érdekében megszokott és bevett módszerré válik; vagy bizonyos szórakoztató tevékenységek világában elhatalmasodhat az ember testiségének a kiszolgálása, stb. Ilyenkor az elé a kérdés elé állíthatja az Ige az embert, hogy ha komolyan veszi az Istennek a maga életére vonatkozó akaratát, nem kell-e eddigi tevékenysége helyett valamilyen másikat választania? Ha a keresztyénség története folyamán nem egy példát látunk arra, hogy keresztyén indítókokból egyesek visszahúzódtak közéleti állások elvállalásától, vagy azt egyenesen tilalmasnak tartották - pl. a reformáció korabeli „rajongók” egyes eseteiben, - felmerül a kérdés: nem lehetett-e ebben az általánosságban semmiképpen nem helyeselhető magatartásban annyi részgazság, hogy az illető korokban annyira megrontotta a közszolgálatot is valamilyen bűn, - pl. a hatalmaskodás bűne, - hogy a benne való forgolódás nagyon gyakran csakugyan nehéz lelkiismereti kérdések elé állította az Ige szerint élni akaró embert?

Az ilyen esetek azonban, mint kivételek, megerősítik a Pál apostol által felállított szabályt: kinek-kinek ott kell szolgálnia a közösség rendjében a maga „elhívását”, ahol azt elnyerte.

Az első tekintetre úgy tűnhet fel, mintha ez az elv az emberi közösségek életének a megmerevítését szolgálná. Hiszen, ha az a helyes, ha mindenki a meglévő helyén szolgálja a maga „elhívását”, akkor megbénulnak azok az erők, amelyek az egyes embert hátrányosabb helyzetéből valamilyen előnyösebb helyzetbe való felemelkedésre hajtják, és ennek révén az egész közösséget is a haladás útján mozgatják előre. Azonban igazságtalanul ítélnénk meg Pál apostolt, ha ezt a negatív jelentést tulajdonítanánk tanításának. Annak súlya mindenestől fogva a dolog pozitív oldalán nyugszik. Azt akarja hangsúlyozni, hogy nincs olyan hátrányos helyzet, amelyben nem lehetne az „Isten előtt megmaradni” (24.v.) úgy, hogy az ember a maga „elhívását” szolgálja és megbizonyítsa.

Pál apostol szóbanforgó levélszakaszában, közelebbről a rabszolgákra vonatkozó részletében van egy homályos vers: „Szolgai állapotban hívatál el? Ne gondold vele, hanem ha szabad lehetsz is (vagy: ha szabad is lehetsz), inkább élj azzal.” (21. v.) - Mire vonatkozik ez az utóbbi felszólítás (mállon chrésai)? A szabad emberré válás kínáló lehetőségére, amely az apostol szerint adódhat a rabszolga számára? Vagy magára a rabszolgai állapotra, amelyben e szerint a megmaradásra bízhatná az apostol rabszolgai állapotban lévő olvasóit, még akkor is, ha megnyílnék előttük a szabadabb létel lehetősége? (Fordításunk az utóbbi értelmezést követi, amikor a „Ne gondold vele!” felszólítás után „sőt”- tel vezeti be a következőket.) Valószínűbb, hogy az apostol csak örömmel láthatta, ha valaki, aki addig nem volt az, szabad emberré vált, s ezért az előbbi értelemben veendő szavai. De a főhangsúly azon van az egész szakaszban uralkodó alapgondolattal összehangzásban: „Ne gondold vele!” - Vagyis elsősorban és főképpen azt akarta az apostol olvasóinak a lelkére kötni, hogy addig, amíg rabszolgai helyzetben vannak, vegyék komolyan azokat a lehetőségeket, amelyeket ez a helyzet is nyújt nekik arra, hogy mint az „Úr szabadosai” (22. v.) éljenek.

A helyzetet a maga egészében akkor látjuk tisztán, ha azt is szem előtt tartjuk, hogy az elmondottak arra a „vocatio ordinariára” vonatkoznak, amellyel szemben van „vocatio extraordinaria” is. Pál apostol is jól tudta, és az egész Újtestamentum, sőt vele együtt az Ótestamentum is világosan bizonyosságot tesz arról, hogy érhet egyes embereket Istentől olyan „elhívás” is, amely kiemeli őket addigi foglalkozásuk helyéből és egészen másfajta szolgálatra kötelezi őket. Így lettek Jézus tanítványai halászokból és más evilági foglalatosságot űző emberekből apostolokká, amint régebben nem egy prófétának is búcsút kellett vennie addigi munkájától, amikor Isten „elhívó” szava elhangzott feléje. Az ilyen „vocatio extraordinaria” persze keveseknek jut osztályrészül, és ezért általában megáll szabályként az apostol által felállított elv. De az ilyen kivételek is arra mutatnak, mennyire nem az élet megmerevítését célozza maga az általános elv, amelyet az apostol képvisel.

Az elmondottakból kiviláglik, milyen felelősség nyugszik az Ige szerint élni akaró emberen olyankor, amikor evilági értelemben vett „hívása” nem egyszerűen adottság a számára, hanem annak különböző lehetőségei közül ő maga választhat. Előbbrehaladott korú emberek számára csak kivételesen adódnak - a fenti általános elvvel összhangzásban - ilyen választás lehetőségei. De az ifjúságnak annál inkább általános lelkiismereti kérdése kell hogy legyen az, amit a pályaválasztás kérdésének szoktunk nevezni. Voltak ugyan és lehetnek ma is olyan közösségi viszonyok, amelyek nem, vagy csak nagyon ritkán nyújtanak a felnövekvő nemzedék tagjainak szabad választást e tekintetben, hanem ehelyett megkérdésük nélkül jelölik ki a számukra azt a helyet, amelyet azután szolgálatukkal be kell tölteniük. Azonban az ilyen „rend” nyilvánvalóan igazságtalan, mert egyeseknek, - többeknek vagy kevesebbeknek, - mégiscsak megadja a szabad választás kiváltságát, amit a többiektől elzár. És ezért az Ige alapján csak örömmel fogadhatjuk, és ahol szükséges, elő kell mozdítanunk a világnak azt a fejlődését, amely egyre szélesebb körre terjeszti ki a szabad választás lehetőségeit, hogy lehetőleg mindenki arra az életpályára szánhassa oda magát és készülhessen is fel rá, amely

képességeinek és hajlamainak a legjobban megfelel. Aki ezt a kérdést Isten előtti felelősséggel mérlegeli, az előtt ki is fog világosodni: mi az Ő akarata erre vonatkozólag. És így a szó köznapi értelmében vett „hivatására” úgy készülhet fel és úgy indulhat el, mint valóban Istentől elhívott ember.

A dolog summája, ami megszabja az emberi közösségekhez való viszonyunkat, abban foglalható össze, hogy az Ige eszerint semmiképpen sem az emberi közösségekből és azoknak rendjéből kiemelni akar bennünket, hanem ellenkezőleg: azokba beállít minket, hogy ott elfoglaljuk a magunk helyét és betöltsük azt az Ő szolgálatában. Még a „vocatio extraordinaria” eseteire is áll ez, mert ha egy bizonyos helyről elszólít is Isten valakit, aki addig ott végezte a maga munkáját, csak azért teszi azt, hogy valamilyen más feladattal megbízva küldje őt embertársai közé.

Rá kell mutatnunk azonban arra a paradoxiára, amely ebben az általános szabályban rejlik. Minden elhívásban bennefoglaltatik ugyanis egyúttal bizonyos kihívás is. Pál apostol azt a felszólítást, amellyel egykor Deuteroézsaías a Babilonban szenvedő zsidóságot, - amikor Babilon hatalma már ingadozott és a hazatérés lehetősége felderengett a látóhatáron, arra serkentette, hogy „menjetek ki közülük és szakadjatok el” (Ézs. 48, 20; 52,11.); felújítja és alkalmazza Jézus Krisztus újtestamentumi népére. (II. Kor. 6, 17.) - Ez alatt természetesen nem értheti a lakóhelyükről és társas környezetükből való külső „kimenetelt”. Hiszen egy helyen, ahol a tisztátalan életűekkel való érintkezés megszakításáról beszél, hangsúlyozza, hogy ő ezt csak a gyülekezeten belüli viszonylatokra, és nem általánosságban sürgeti, mert hiszen, ha általánosságban akarnának ehhez igazodni olvasói, „így ki kellene vonulniuk a világból” (I. Kor. 5, 10.) Ez pedig nyilvánvalóan képtelenség volna. Bennemaradva a világban kell valahogyan mégis, nem külsőképpen, hanem lelkiileg egy bizonyos negatív viszonyulás a „világhoz”, azt a szónak elítélő értelmében véve.

A „világ” (kosmos) jelenti mindenekelőtt az Ú. T. nyelvén a teremtett mindenséget, azután az emberiséget a maga egészében, vagyis az „embervilágot”, és végül ezt az utóbbit a maga bűntől megrontott, Isten akaratával ellentétes állapotában. Ebben az utóbbi értelemben a „világ” lehet Isten megváltó szeretetének a tárgya. „Úgy szerette Isten a világot, hogy az Ő egyszülött Fiát adta...” (Ján. 3, 16.) És ennek révén, Jézus Krisztussal való azonosulásunk folytán, lehet a mi szeretetünknek is tárgya. De nem lehet szeretetünknek tárgya abban az értelemben, hogy azonosítanánk magunkat vele. Természetünk szerint mi magunk is hozzátartozunk ugyan, tehát nem ítélezhetünk felette valamilyen bírói székből, hanem csak úgy, hogy egyúttal magunk felett is ítéletet mondunk.

De ugyanúgy, amint az Isten akarata szerint való élet „önmagunk megtagadását” jelenti (Mk. 9, 34. stb.), vagyis ellentétbe állít bennünket sajátmagunk természet-szerinti mivoltával, - ellentétet támaszt miközöttünk és a világ között is. Ezért hangozhat el az apostoli intés: „Ne szeressétek a világot, se azokat, amelyek a világban vannak...” (I. Ján. 2, 15.) Ez utóbbi szavak a „világ” életében uralkodó hajtóerőkre vonatkoznak, amelyeket így jellemez az apostol: „a test kívánsága és a szemek kívánsága és az élet kérdése (vagy: hivalkodása - alazonia)”. Mindezek ellentétben állnak az „Isten akaratának cselekvésével”. (I. Ján. 2, 16-17.)

De annak ellenére, hogy az Ige világosan megköveteli a „világhoz” való ezt a negatív viszonyulást, úgyhogy Pál apostol elmondhatta: „a Jézus Krisztus keresztségére való tekintettel” Óáltala neki megfeszítettett a világ és ő is a világnak, (Gal. 6, 14.). Jézus Krisztus az Ő „főpapi imájában” mégis így könyörög az övéiért: „Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól”. (Ján. 17, 15.) A helyük tehát ott van az emberi közösségekben, amelynek ők is tagjai. És ez azt jelenti, hogy általánosságban őreájuk is kötelezők ezeknek a közösségeknek a szabályai. Azonban nem ezek az emberi szabályok és a bennük kifejezésre jutó követelmények és igények jelzik számukra a legfőbb mértéket,

amelynek mindenáron megfelelni lehetne az igyekezetük célja. Fölötte áll ezeknek ő számukra az Isten akarata. Annak odaszentelve magukat belsőleg máris szembefordulnak a „világ” uralkodó irányzataival. Az általános élet árja ellen úsznak. És készen állnak arra is, hogy ez a belső ellentét bármikor külső összeütközésben is kifejezésre jusson. A „világ” különböző emberi közösségeinek, amelyhez ők is hozzátartoznak, általában véve tehát érvényben maradnak a mértékei öreájuk nézve is, azonban relativizálódnak Isten akaratának abszolút mértékéhez képest.

Az Ige szerint való élet tehát „keskeny út” amelynek két oldalán is kísértések szakadécai ásítanak. Az egyik oldalon fenyeget az a veszedelem, hogy az Ige szerint való életre törekedve az ember közönyössé válik az emberek véleménye iránt, másszóval felelőtlené válik annak az emberi közösségnek az igényei iránt, amelyhez hozzátartozik. Így állnak elő azok a torz esetek, amikor valaki „jó keresztyén ugyan, de rossz csizmadia”, vagy akármi legyen is a hivatása, azt nem embertársainak a megelégedésére tölti be keresztyén volta ellenére sem. Az első idők gyülekezeteinek a tagjaihoz elhangzott az apostoli intés: „Magatokat a pogányok között jól viseljétek, hogy amiben rágalmaznak titeket, mint gonosztevőket, a jó cselekedetekből, ha látják azokat, dicsőítsék Istent a meglátogatás napján....” (I. Pét. 2, 12). Vagyis, éppen válságos időben kell kiderülnie annak, hogy az Ige szerint élő emberekkel szemben a többiek, mégha átmenetileg rossz véleménnyel voltak is felőlük, csak elismerésükkel és megbecsülésükkel adózhatnak. De ugyanakkor ott van a másik oldalon az a veszedelem, hogy ez az emberek előtt való becsület földologgá válik számukra. Jó figyelmeztetés ezzel szemben Pál apostol mondása: „Bizony, ha még embereknek igyekszem tetszeni, Krisztus szolgálja nem vagyok”. (Gal. 1, 10.), vagy magának az Urnak az óvása: „Jaj néktek, mikor minden ember jót mond felőletek.” Semmibe venni is helytelen dolog a velünk ugyanazon közösséghez tartozó emberek rólunk való jó vélekedését, sem azt mindenek fölé helyezni, mint végső mértékét a mi cselekedeteinknek, nem egyeztethető össze az Ige szolgálatával.

Az életnek az ebből adódó feszültségét fejezi ki az Újtestamentum azzal a képpel, amely szerint az Ige követelte élet hasonlatos a „jövevények és idegenek” helyzetéhez. (I. Pét. 2,11.) A „paroikoi” és „parepidémoi” nevet valamely városnak olyan lakosai viselték, akik részt vettek ugyan az egész lakossággal együtt minden jóban-rosszban, ami az illető városnak osztályrészül jutott, de nem tartoztak hozzá mégsem annak polgárságához. Az ótestamentumi pátriárkák voltak ennek a helyzetnek sokatmondó példázói: Kánaán földjén éltek le életüket, de annak egy talpalatnyi helyét sem mondhatták a magukénak, sem nem voltak részesei azoknak a jogoknak, amelyek az ország lakosait egyébként megillették. Egész életükkel arról „tettek vallást, hogy ők idegenek és vándorok e földön”. (Zsid. 11, 13.)

A tökéletes példája ennek az életnek maga Jézus Krisztus, akit végül ki is vetett magából az az emberi közösség, amelyhez tartozott. (A város falain kívül feszítették Őt keresztre, amint a pusztai vándorlás idején is „a táboron kívül” volt Izráel számára az a hely, ahová kivetettek minden tisztátalannak tartottat.) Ezért az Övéi számára is az a követelmény áll fent: „menjünk ki Őhöz a táboron kívül, mert nincs itt maradandó városunk, hanem a jövendőt keressük.” (Zsid. 13, 13-14.) Az ő „országuk (politeuma, - vagyis polgárságuk) a mennyekben van”, - mondja róluk Pál. Ugyanakkor azonban sem ő, sem általában az egész Újtestamentum nem hagy fent kétséget atekintetben, hogy annak a bizonyos reménységgel várt „maradandó városnak” az eljegyzett polgárai most ebben a világban forgolódnak és „mennyei” polgárságuk valóságát és erejét evilágbeli közösségük polgáraiként kell megbizonyítaniuk. Nem érezhetik magukat egészen otthon a „világban”, amely „jövevényességük” és „vándorságuk” színhelye, de éppen az a feladatuk, hogy az ebből adódó feszültséget készséggel vállalva jól megállják a helyüket ebben a „világban”.

Hogy ez közelebbről mit jelent, azt legjobb lesz megint a „hármasság” vezérfonalának a felhasználásával számonvennünk.

1.) Papi tisztünk. A különböző emberi közösségekhez való hozzátartozásunk azt jelenti, hogy amikor „papi” tisztünk szerint Isten előtt forgolódunk, ez sohasem csak a mi magánügyünk. Személyes viszonylataink tárgyalásánál is rá kellett mutatnunk arra, hogy akikkel többé vagy kevésbé szoros kapcsolataink vannak embertársaink közül, azok is mindig érdekelve vannak a mi Istennel való közösségünk fennállásában és érvényesülésében. Nem járulhatunk Isten elé úgy, hogy valamiképpen őket is magunkkal ne vinnénk oda. Ugyanez áll közösségi viszonyulásainkra is. Isten előtt megjelenve, valahogyan mindig képviseljük azt az egész közösséget is, amelynek tagjai vagyunk.

Legszemléletesebbé ez akkor válik, amikor életünknek Isten felé fordulását a legöntudatosabban éljük át, vagyis imádságainkban. Az Ige szerint csak az olyan imádság a helyes, amely nemcsak a magunk életének a külön kérdéseire terjeszti ki a figyelmét, még nem is csak a velünk valamilyen személyes viszonyban élő más emberek életének a kérdéseit teszi szóvá Isten előtt, hanem ezen kívül felöleli mindazok életének a kérdéseit is, mégha személy szerint nem is ismerjük őket, akik velünk együvé tartoznak az emberi élet szűkebb vagy tágabb körű valamilyen közösségében. Ismét használhatjuk ezzel kapcsolatban a „közbenjáró imádság” kifejezését, csak el ne felejtjük egy pillanatra sem, hogy minden imádságunk lehetőségét az „egy Közbenjárónak”, Jézus Krisztusnak köszönhetjük, aki a maga engesztelő „főpapi” szolgálatával nyitotta meg számunkra is a „papi” élet kiváltságos útját. De az Ő nevében imádkozva, aki minket Isten előtt képvisel, mi is képviselhetjük, sőt kell is, hogy képviseljük Isten előtt a „többi embert”. Ezért teszi Pál apostol is kötelességévé olvasóinak, hogy „tartassanak könyörgések, imádságok, esedezések, hálaadások minden emberért...” (I. Tim. 2, 1.) Amikor erre vonatkozó felszólítását így folytatja: „Királyokért és minden méltóságban lévőkért” (I. Tim. 2,2), abból megérthetjük, hogy az a politikai közösség lebeg itt a szeme előtt, amelyben olvasói „minden emberekkel” együtt ezeknek a fensőbbiségeknek az uralma alatt élnek. De ez voltaképpen magában foglal minden más közösséget is. Így hát kiterjeszthetjük az apostol felszólítását általában azokra a közösségekre, amelyeknek életébe beleszövődik a magunk élete. Kitűnik az apostol szavaiból az is, hogy legfőképpen az Isten megváltó kegyelmének az ismeretessé válása és az emberek életében való érvényesülése érdekli őt. Szavainak a csattanója abban az indokolásban következik, hogy Isten „azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és az igazság ismeretére eljusson” abban a Jézus Krisztusban, „aki adta önmagát váltságul mindenekért...” (I. Tim. 2, 4-6.) De az is világos, hogy az apostol nemcsak éppen erre gondol, hanem arra is, hogy a szóbanforgó imádság „minden emberek” számára „csendes és nyugodalmas életet” kell, hogy kérjen Istentől. (I. Tim. 2, 2.) Azt mondhatnánk tehát: Istennek általános, gondviselő kegyelmét is ugyanúgy kérnie kell, mint megváltó kegyelmének a munkálkodását. Legfőképpen pedig az tűnik ki e szavaiból, hogy a valóságban nincs is határvonal, amely elválasztaná egymástól Isten kegyelmének ezt a két megkülönböztethető munkásságát, mert a kettő elszakíthatatlanul egybeszövődik egymással. Mennél inkább megadja Isten „minden embernek” a „csendes és nyugodalmas élet” áldásait, annál jobban terjedhet és gyümölcsözhet közöttük az Ő megváltó kegyelmének az evangéliumban meghirdetett ajándéka. És viszont: mennél inkább előrehalad az emberek között ennek az Evangéliumnak az életüket megragadó és átformáló uralma, annál bővebben áradhatnak ki rájuk Isten általános kegyelmének azok a földi jótéteményei, amelyeket a „csendes és nyugodalmas” élet jelent.

„Papi” szolgálatunk természetesen nem szorítkozik éppen csak az imádságainkra. Azokban csak legöntudatosabb megnyilatkozásai kerülnek sorra. A „szüntelen való imádkozás” (I. Thess. 5, 17.) értelmében egész életünk Isten felé fordított, neki odaszentelt élet kell, hogy legyen. És így kell, hogy szolgálja azokat a közösségeket, amelyeknek a tagjai vagyunk. Vannak ezen a ponton összefüggések, amelyeknek a titkaiba értelmünk nem láthat bele. De az Igéből kétségtelenül kiviláglik, hogy Isten egész közösségek életének és sorsának alakításánál

számontartja azt is, hogy tagjainak a soraiban vannak-e, vagy nincsenek olyanok, akik a szó szorosabb értelmében az „övéi”. Amint Ábrahámnak Sodomáért való könyörgése során megtudjuk: a készülő ítélet elhárulhatott volna erről a városról, ha legalább „tíz igaz” találtatott volna benne (I. Móz. 8, 22-23.). És az utolsó idők nagy szenvedéseiről szólva Jézus rámutat arra, hogy „azok a napok”, amelyek különben végzetes pusztulást hoznának az emberekre, „a választottakért majd megrövidíttetnek.” (Mt. 24, 22.)

Ezek az összefüggések, előttünk elrejtettek lévén, etikailag közelebbről nem érdekelnek bennünket. Isten dolga az, hogy az Ő népének e világban való életéből magából milyen áldásokat akar fakasztani az egész világ sorsának az alakulására. Ránk csak az tartozik, hogy tudjuk: vannak ilyen összefüggések Isten világkormányzásában, és ebből kifolyólag annál inkább átérezve „minden emberért” való felelősségünket, állandóan úgy éljük Istennek ajánlott életünket, hogy azt Ő latba vethesse terveiben „minden embernek” javára.

A magunk ilyen felelősségének és ebből kifolyólag életünk ilyen általános jelentőségének a tudata természetesen könnyen felidézheti számunkra a hybris veszedelmes kísértését. „Prófétai” és „királyi” tisztünkől kifolyólag reánk váró feladataink világos szemmeltartása óvhat meg tőle. Ezeket a feladatokat csak az „agapé” lelkületétől hajtva tölthetjük be. Ezért „papi” szerepünket is ez a lelkület kell, hogy áthassa, különben egészen hamissá válik annak tudata bennünk. Az elmondottaknak nem az az értelme, hogy magunkat a többi ember élete számára bírt jelentőségünk tudatában fölébük emeljük, hanem egyedül az, hogy érettük vagyunk itt ebben a világban, hogy áldás legyünk számukra.

2.) Prófétai tisztünk. Az a kijelentés, amelyet Istentől az Ő Igéjében vettünk és veszünk, középponti lényegében arról a megváltó kegyelemről szól, amely Jézus Krisztusban jelent meg. Ezt a „prófétai tisztünk” szerint szavunkkal és életünkkel továbbadni, hogy másoknak is megismerhetővé váljék, elsősorban nem emberi közösségek felé lehet, hanem személyes viszonylataink terén ránk váró feladat. Csak kivételes esetekben jut egyeseknek osztályrészül az a feladat, hogy egész közösségek, egy-egy város egész lakossága vagy egy-egy egész nép felé hirdessék és világoltassák az Evangélium igazságát, pl. mint a közfigyelmet felkeltő igehirdetők, a maguk nemzedékéhez, sőt még az utánuk következő nemzedékekhez is szóló írók, a nyilvánosság előtt szereplő és úgy bizonyosságtevő életet folytató vezető emberek, stb. Ez a „vocatio extraordinaria” dolga. Az Igének ebben a középponti mondanivalójában azonban sokminden bennefoglaltatik, ami az Istenhez való viszonyunkon kívül, jobban mondva azzal együtt, a mi egymás közötti viszonyainkra is rávetíti az igazság fényét. Isten igaz ismerete egyúttal az emberről való helyes gondolkozást is magában foglalja. Községek felé a maguk általánosságában ennek a világosságnak a tovább sugároztatása az a feladat, amely az Ige szerint élő minden ember „vocatio ordinaria”-jához tartozik.

Községeeknek az élete aszerint egészséges vagy elnyomorodott, hogy mennyire érvényesülnek bennük azok az ember és ember közötti viszonyokra vonatkozó igazságok, amelyek számunkra az Igéből kiviláglanak. A „lex naturae” értelmében ezek az igazságok valamennyire az Ige nélkül is derenghetnek többé-kevésbé homályosan a bűntől megrontott, csak Istentől azért egészen romlására nem hagyott ember tudatában, de az Ige révén azoknak, akik megvilágításában részesülnek, tisztán és erőteljesen élhetnek a tudatában és ezért érvényesülhetnek is az életében. Ezért embertársaik között való forgolódásuk során állandó hivatásuk az, hogy az így megismert igazságoknak terjesztői legyenek szóval és tettel egyaránt. Ez nem meríti ki teljes mélységében azt a feladatot, amelyet Pál apostol az ő „vocatio extraordinaria”-ja alapján úgy látott maga előtt: „lerontani minden magaslatot, amely Isten ismerete ellen emeltetett és foglyul ejteni minden gondolatot, hogy engedelmessédjék a Krisztusnak”. (II. Kor. 10, 5.) De ez is hozzátartozik ehhez a feladathoz és éppen ez az a része annak, amely a községek felé betölthető „vocatio extraordinaria” nélkül is. Minden visszásság mögött, amely az emberi együttélést eltorzítja, valamilyen hazug gondolat rejlik. Ha az emberi

közösségek „rendjeiben” van valami, ami Isten akaratával ellentétes, annak mindig az a magyarázata, hogy nem Isten szerint való felfogások hatalmasodtak el az emberek felett. A nőknek az az elnyomása, amely óriási emberi közösségeket évszázadok folyamán jellemez, feltételezi a nemek egyenlő értékűségének az igazságát tagadó hazugság uralmát az emberek gondolkozásában. Az osztálykülönbségeknek az a teméntelen sok igazságtalanságot és élet-elnyomorodást jelentő uralma, amely alól éppen csak mostanában kezd a világ egyes részein felszabadulni az ember közösségi élete, hasonlóképpen csak azért állhat fent, mert az emberek gondolkozása szembefordul azzal az igazsággal, hogy Isten előtt minden ember alapjában véve egyenlőképpen viseli az emberi méltóságot. És így tovább. Mármost az, aki az Igéből megtanulta, hogy minden embertársát úgy tekintse, mint „akiért Krisztus meghalt” (I. Kor. 8, 11.), vagyis mint aki ugyanannak az isteni szeretetnek tárgya, mint ő maga, egész magatartásával, már e világi életben való pusztja jelenlétével is állandó tiltakozást kell, hogy jelentsen az ilyen hazugságokkal szemben az Isten szerint való igazság érdekében. Természetes, hogy ezt a tiltakozást nyomatékosabbá és hatásosabbá teszi az, hogy nem is különálló egyének szólaltatják meg, - ki-ki a maga helyén, - továbbadva azt, amit az Igéből megértett, hanem az ilyen egyének együttesen, az egyház közösségében is nemcsak elfogadói az Igéből megértett igazságnak, hanem továbbadói is afelé az emberi környezet felé, amelyben benne élnek. De, amint mondtuk, az egyházi közösséggel kapcsolatos kérdésekkel majd később, külön fejezetben fogunk foglalkozni.

Hogy mi lesz ennek a „prófétai” szolgálatnak az eredménye, vagyis mennyire sikerül áthatni egy-egy emberi közösséget a maga egészében az Ige igazságaival, az olyan kérdés, amely nem érinti ennek a „prófétai” szolgálatnak a kötelező voltát. Az Igétől megvilágosított embereknek fel kell ajánlaniuk az életüket Istennek arra, hogy általuk tovább is terjedjen az Ige világossága. A többi azután Istennek a dolga, aki a neki felajánlott szolgálatot szabad tetszése szerint használja fel, vagy esetleg nem használja fel. Az ótestamentumi próféták története nem egy komoly figyelmeztetést nyújt ateizmusban, mennyire nem lehet a prófétai szolgálat értékét vagy jelentőségét „sikerével” mérni. Az eredménye nem egyszer negatív eredmény volt: az emberek, akikhez szólt, „nem láttak szemeikkel, nem hallottak füleikkel, nem értettek szíveikkel.” (Ézs. 6, 10.), hanem engedetlenségükben eltompulva az igazság iránt, csak a rájuk váró ítéletre váltak érettekké. Ugyanez áll az Újtestamentum világában is minden „prófétai” szolgálatra.

Az a szolgálat, amelyről most szólnak, mégis abban a jó reménységben végezhető, hogy ha valamely emberi közösség közepette Isten támaszt embereket a betöltésére, akkor kegyelme-sen meg is áldja szolgálatukat, és az illető közösség gondolatvilágában hatékonyra teszi az általuk képviselt igazságokat. Támasztékaul szolgálhat ennek a reménységnek, amint már utaltunk erre, Isten „általános kegyelmének” a valósága, amely a „lex naturae” követelményei iránt több vagy kevesebb fogékonyságot olyanokban is ébren tud tartani, vagy fel tud ébreszteni, akik az Ő „különös kegyelmének” a világos felismerésére nem jutottak, vagy még nem juthattak el. Megtörténik az is, hogy az Ige forrásából nyert és az Igének engedelmeskedők szolgálata által tovább sugározott igazságok eljutnak olyanok életébe is, akiknek maguknak semminémű közvetlen kapcsolatuk nincs az Igével, sőt talán az életükben még hatályosabb erővel jelentkeznek, mint azokéban, akiknek elsősorban lett volna hivatásuk ezeket az igazságokat képviselni. Így mondhatták el - a maguk mély megcsüggyelésével - keresztyén etikusok a marxizmusról, vagy legalább is annak jelentős igazságairól, azt a megállapítást, hogy bennük „szekularizált keresztyénséggel” van dolgunk. Hiszen nem is csak arra lehet nem egy eset, hogy a termőfájuktól messze gurult gyümölcsökként találkozunk az Igéből eredt igazságokkal az Igének hátat fordító emberek gondolkozásában is, hanem arra is találunk példákat, hogy az Igével közvetlen összefüggésben sem álló emberek is eljutottak Isten „általános kegyelmének” a valósága folytán egy-egy jelentős igazságnak a felismerésére az

emberek egymáshoz való viszonyait illetőleg. A legnevezetesebb történelmi példa talán erre az a sztoikus etika, amely az ókorban világosan meglátta, milyen azonos emberi méltóság teszi alapjában véve egymással egyenlővé a rabszolgát és a szabad embert.

Mindez arra figyelmeztethet bennünket, hogy a közösségek felé az Ige uralma alatt betöltött „prófétai” szolgálat nem is merül ki abban a negatívumban, hogy mindenféle emberi elfogultsággal és előítéllettel, mint hazugságon alapulóval, küzdünk az emberi együttélés területén annak az igazságnak az érvényesüléséért, amely az Igéből világlik ki. Megvan ugyanennek a szolgálatnak a pozitív oldala is, amennyiben valamely közösség közgondolkozásában olyan gondolatok uralkodnak az emberek egymásközi viszonyait illetőleg, vagy ha nem uralkodnak is, de akármilyen forrásból eredve - jelentkeznek, amelyek az Isten Igéjének a világánál igazaknak bizonyulnak, ezeknek a támogatására, meglévő uralmuknak az erősítésére vagy kivívandó uralmának az előmozdítására, elsősorban elkötelezetteknek kell érezniük azoknak magukat, akik az Igéből értették meg azoknak igaz voltát. Mivel Istennek „általános kegyelme” folytán minden emberi közösségben, - már amennyiben annak pusztá megléte is nem bűnös dolog, mint pl. a modern nagyvárosokban szolidáris közösségként megtalálható „alvilágé”, - mindig megtalálható több vagy kevesebb ilyen igaz gondolat is, ebből adódik a „prófétai” szolgálatnak bizonyos viszonylagosan „konzervatív” jelentősége is. Minden további haladásnak előfeltétele a már elért jó eredmények megőrzése és megszilárdítása. Ezért a profétai szolgálat sohasem jelenthet teljes szembefordulást a közgondolkozással. De viszont sohasem jelenthet az uralkodó közgondolkozással való teljes azonosulást sem. A bűn valósága az emberi közösségek életében mindig táplál olyan felfogásokat is, amelyeket az Ige megítél, vagy elfojt olyan felfogásokat, amelyeknek az igazsága az Igéből parancsoló módon ki-világlik. Az Ige uralma alatt élni tehát nem lehet anélkül, hogy az ember „prófétai” tiszte szerint ebben is, abban is szembe ne helyezkedjék az uralkodó közfelfogással, annál igazabbat képviselve és terjesztve.

Mondottuk, hogy az emberi közösségekben különböző „rendek” érvényesülnek. A szóbanforgó „prófétai” szolgálat mármost néha a fennálló „rendek” keretein belül megoldható feladatokat kell, hogy megoldjon. Azt jelenti ez, hogy azok az elvek, amelyeken valamely „rend” felépül, magukban véve lehetnek helyesek, mégpedig az Ige világánál is, de nem érvényesülnek teljesen, komolyan, becsületesen. Nyilvánvaló, hogy ilyenkor abban áll a „prófétai” szolgálat, amelyre az Ige elkötelez, hogy szembeforduljunk szavunkkal és magatartásunkkal ezeknek az elveknek minden nem őszinte megszólalásával, amely formálisan felmagasztalja ugyan őket, de igazában nem tartja őket kötelező erejűeknek. Vagy megtörténhet, hogy valamely „rend” már érik arra, hogy helyébe új „rend” lépjen, mert azok az elvek, amelyeken felépül, a viszonyok megváltoztával elvesztették irányt mutató érvényességüket, de azért még mindig várni kell a régi „rend” teljes elévülésére és helyébe az újnak beköszöntésére. Ilyenkor is a még mindig fennálló régi „rendnek” a keretei között kell végbemenni a „prófétai” szolgálat jórészenek. Még mindig uralkodhatnak pl. olyan felfogások, amelyek mellett természetes dolognak látszik a nemzetek közötti háborúskodás. Ennek ellenére is lehetséges és szükséges a közgondolkozásban ébrentartani azt az igazságot, hogy az ellenséges oldalon harcoló ember is ember, akivel szemben, mihelyt kihull a kezéből a fegyver, már nem az ellenségeskedés a helyes magatartás, hanem a minden embertársunkkal szemben kötelező gondoskodó és megsegítő jóakarát (l. a „genfi konvenció” rendelkezéseit sebesültek ápolásáról, hadifoglyok ellátásáról, stb.) Viszont nyilván adódnak helyzetek, amikor a „prófétai” szolgálatnak arra kell irányulnia, hogy olyan megismeréseket és belátásokat szolgáljon az emberi közösségek életében, amelyeken a fennálló „rendnél” jobb új „rend” épülhet fel előbb vagy utóbb. A különböző helyzetek mennél világosabb ismerete alapján, kinek-kinek kell eljutni annak bizonyosságára, hogy tőle a Szent Lélek „parancsa”, mikor milyen fajta szolgálatot vár el „prófétai” tiszte tekintetében.

3.) „Királyi” tisztünk. Mivel ez a „tisztünk” - amint mondtuk, - ugyanabba az irányba esik, mint az előbb tárgyalt, vagyis Istentől kapott küldetésünkben járunk vele az emberek felé fordulva, természetes dolog, hogy reá is nagyjában és általában állnak ugyanazok, amelyeket a „prófétai” szolgálatról megállapítottunk a fentiekben. Hiszen nem másról van szó, hanem ugyanarról az emberek felé Isten megbízásából kifejtendő szolgálatunkról, csak annak két különböző aspektusára való tekintettel. A többlet, amely „királyi” tisztünkben adódik számunkra, az, hogy nemcsak az emberek tudatába sugározzuk tovább azt, amit igazságként az Igéből kaptunk, hanem ugyanakkor az emberek életét is alakítjuk azzal az erővel, amellyel bennünket magunkat is megragadott és kormányoz az Ige Ura. Ennek a szolgálatnak is csak az lehet a teljes eredménye, amelynek megvalósulására kívánczunk és törekednünk kell, hogy Krisztusnak ugyanazon „királysága” alá, amely alatt magunk élhetünk Isten kegyelméből, másokat is bevonjunk az Ő miáltalunk munkálkodó ereje által. Nyilvánvaló, hogy a „királyi” szolgálatnak ez a teljes értelme sokkal inkább a személyes viszonylatok területén érvényesülhet, mint a közösségi viszonylatokén, amelyekkel most foglalkozunk. Mert „nem mindenkié a hit” (II. Thess. 3, 2.), amely Krisztust Úrnak ismeri el az emberi élet felett, azért az emberi közösségek egészét illetőleg, amelyben vannak a hitre már eljutottak és az ezután eljutandók mellett olyanok is, akiknek ez az ajándék nem jutott osztályrészül, csak álmodozni lehet arról, hogy Krisztus „királyságát” a szónak ebben a legmélyebb értelmében valaha is egyetemesen érvényesíthessük. Azonban igenis lehet arról szó, hogy valamilyen közvetett módon kiterjed annak hatása egyetemlegesen úgy, hogy még azoknak az élete is, akik közvetlenül nem állnak az uralma alatt, olyan alakot ölt, - legalább az emberek egymásközötti viszonylataiban, - mintha Őneki engedelmeskednének. Nem szabad természetesen megfedkezünk arról, hogy még azoknak az életében is, akik öntudatosan átadják magukat az Ő uralmának, az a bűn valóságából támadó sok akadály miatt csak gyarló, töredékes és hiányos módon érvényesül, inkább csak mint ígérete és mutatója annak a tökéletes győzelmének, amely a jelenvaló világon túl fog dicsőségesen elkövetkezni. Annál kevésbé szabad ezt a „végső győzelmét” összetévesztenünk azzal az érvényesülésével, amelyet a maga közvetett hatásaival érhet el emberi közösségek egészében ebben a világban. De ugyanakkor lebecsülnünk és elhanyagolnunk sem szabad az utóbbit. Akármilyen halványan nyomódik is reá egész közösségek életére ebben a világban Krisztus bennünk ható „királyságának” a bélyege, ebben nagy áldás rejlik a számunkra. Hogy etekintetben milyen eredmények következnek be, az megint nem a mi előrelátásunk és igyekezetünk dolga. A mi „királyi” tisztünknek az az egyetlen értelme, hogy általa Jézus Krisztus gyakorolja a maga hatalmát. Mi csak eszközei lehetünk ebben, akiket a maga jótetszése szerint használ fel a maga terveinek a maga ereje által való megvalósulására. A mi dolgunk ellenben az, hogy éppen erre magunkat Őneki ajánljuk, és úgy éljük életünket, hogy azt Ő valóban felhasználhassa eszközéül. Semmiesetre sem töltjük be az ő uralma alatt a mi „királyi” tisztünket, ha felelőseknek nem érezzük magunkat azért, hogy az életünkből alakító hatások áradjanak ki egész emberi környezetünkre.

Mikor Jézus Krisztus a mennyeknek országát, - ami nem más, mint az Ő királyi uralma, - hasonlította a kovászhoz, amelyet a háziasszony belehelyezett a lisztbe, „mígnem az egész megkele” (Mt. 13,33.), bizonyára akkor sem tűnt el szeme elől a „végnek” ez a képe, amely más példázataiból oly gyakran kiviláglik: az Ő uralmának ebbe a világba való az a behatolása, amely már nem e világ életének a folytatása lesz, hanem annak a végét fogja jelenteni. De sokatmondó az a tény, hogy ebben a példázatban nincs olyan mozzanat, amely ezt az „eschatológiát” tükrözné. Ha csak ebből a példázatból ismernénk az Ő gondolatait, akkor azt vélhetnénk, hogy ennek a világnak az életében, annak fokozatos átalakulása rendjén várta uralmának a kiteljesedését. Anélkül, hogy ilyen elhamarkodott következtetéseket vonnánk le ebből a példázatból, az mégis kiviláglik belőle, hogy hozzátartozott az Ő gondolataihoz az is, hogy várta, ígérte és akarta a világ folyásának a rendjén uralmának egyre szélesebb körre, az

egész emberi élet területére való kihatását. A kovász kovász marad a világ életének a tésztájában és az a maga egészében nem válik kovásszá, de megérzi a maga egészében a kovásznak átalakító hatását. Ugyanaz a jelentősége annak a kijelentésének is, melyben tanítványainak a többi ember számára való jelentőségét így határozta meg: „Ti vagytok a földnek sava” (Mt. 5,13.). A Jel. könyvében pedig, igaz, hogy az „eschatologia” távlatába vetítve, de mégis nyilván az egész emberi történelem belső lényegét összefoglalva, megjelenik előttünk az „élet vizének tiszta folyója”, amely a „mennyei Jeruzsálem” utcáin, - vagyis Jézus Krisztus beteljesedett uralmán át, - tovaárad, s amelynek partjain az „élet fájának a levelei a pogányok (vagyis a világ népei) gyógyítására valók.” (Jel, 22, 2.) Ebben is a Krisztus „királyi” uralmának a mindenekre kiterjedő közvetett hatásáról, mégpedig jóltevő hatásáról kapunk jelképes tanítást. Mindez egyszerűen azt jelenti, hogy az Ige felmutatja előttünk az egész közösségek felé irányuló „királyi tisztünknek” is soha nem felejtendő kötelezettségét.

Annál az igeellenes magatartásnál, amely erről a kötelezettségről megfeledkezik, csak az lehet bűnösebb, amely nem felejtkezik ugyan meg róla, de a világi értelemben vett „uralom” eszközeivel és módjaival akar megfelelni neki. Már akkor, amikor „királyi tisztünknek” a személyes viszonylatok területén való érvényesítéséről szoltunk, hangsúlyoztuk, hogy magának Jézus Krisztusnak a „királysága” egészen sajátos irányt szab elénk etekintetben. A szeretetben való szolgálat révén, amely elment egészen a keresztfán való megáldoztatásig, gyakorolta és gyakorolja a maga hatalmát emberek élete felett. A közösségekhez való viszonyunkban is csak ehhez tarthatjuk magunkat. Semminémű erőszakos eszköz felhasználásával nem törekedhetünk arra, hogy felettük Jézus Krisztus nevében uralkodjunk. Amint a Gecsemáné kertjében eltiltotta Péternek, hogy szablyát rántva erőszakkal próbálja meghiusítani az Ő elfogatására jött poroszlók szándékát, ugyanúgy eltiltja mindenkinek, aki az Ő királyságát szolgálni akarja, az erőszak eszközeinek alkalmazását. Még fájdalmas összeütközések eseteiben is csak passzív hősiességben fejthetik ki az igyekezetüket. Tudhatjuk, milyen legyőzhetetlen hatások áradnak abból, és előbb vagy utóbb hogy kivívják győzelmüket. Az „ezeréves országról” szóló képben, amely szintén „eschatologikus” távlatban jelenik meg ugyan, de voltaképpen a „vég” előtti történelemnek a sommázását adja János jelenéseinek a során, azokat látjuk „királyi székben” ülni és a földön Jézus Krisztus nevében uralkodni, akiknek valamikor „fejüket vették a Jézus Krisztus bizonyágtételéért és az Isten beszédéért.” (Jel. 20, 4.) Azt jelenti ez, hogy akiket az egyik korszak mártíromságra juttatott, azokhoz egy másik korszak már úgy igazodik, mint irányítóikhoz. A „földbe esett gabonamag” törvénye, amelynek élete éppen annak révén sokasodik meg, hogy ő maga nem kímélteti meg, hanem elhal a földben, nemcsak Jézus Krisztus királyi hatalmának a titka, amelyet emberek élete felett kifejt, hanem érvényes az övére is. Ő maga mondta ezzel kapcsolatban: „Aki nekem szolgál, engem kövessen” (Ján. 12, 26.)

Az önmegtagadásig menő szolgáló szeretetnek ez a világos törvénye, amely meghatározza „királyi tisztünk” jellegét, csak annak révén válik komplikálttá sok esetben, hogy az emberi életben minden más közösséget átfogóan is, van politikai közösség, amelynek rendjét az erőszakos eszközöket is felhasználó hatalom tartja fenn. Ennek a hatalomnak részesei, hordozói és gyakorlói lehetnek az Ige uralma alatt élő emberek is, ha nem is egyforma mértékben, hanem többé vagy kevésbé aszerint, hogy milyen az az uralmi rendszer, vagy ahogy nevezni szoktuk: „kormányforma”, amely politikai közösségükben érvényben van. Lehet valaki, mint az elmúlt idők egyeduralkodói, néha a hatalom teljességének a birtokosa. A másik véglet az, amikor valakinek a polgárjogaihoz tartozik szavazatával való részvétele a politikai hatalom irányításában. Mivel semmiképpen sem volna az Igével egybehangzó magatartás a politikai közösséget a maga jogaival és kötelességeivel olyan testületnek tekinteni, amelynek hátat kell fordítania annak, aki az Ige uralma alatt akar élni, felmerül a kérdés: hogyan egyeztethető össze Jézus Krisztus „királyságának” szolgálata, amely nem hatalmi eszközök útján érvé-

nyesül, a hatalomnak a gyakorlásával, akár nagyobb, akár csak nagyon kicsiny mértékben van arra lehetősége valakinek. A politikai „rendhez” való viszonyulásunk kérdéseivel az alábbiak során majd külön is kell foglalkoznunk. Itt most csak két dolgot állapíthatunk meg röviden, mint minden kétségen felülállót. Az egyik az, hogy a politikai hatalom, - eltekintve olyanoktól, akiknek különös hivatásuk az - „királyi” tisztünk értelmében használandó fel, de semmiképpen nem válhat ennek a „tisztünknek” jellegzetes módszerévé a felhasználása, vagyis a döntő jelentősége megmarad tekintetben annak a szolgáló szeretetnek, amelyről fentebb szó volt, mint a „Jézus Krisztus királysága” érvényesítésének sajátos titkairól. A másik, amit megállapíthatunk az, hogy akkor is, amikor a politikai hatalmat gyakorolja, az Ige szerint élni akaró ember azt csak a közjó érdekében teheti, tehát ebben is csak a szeretet irányíthatja, már t.i. abban az értelemben, amelyben a szeretet egész közösségeket felölelhet.

Általános fejtegetéseinkben volt szó arról, hogy emberi közösségeket, mivel bennük személy szerint eltűnnek szemünk elől felebarátaink, csak úgy ragadhat meg a szeretetünk, hogy abban a „rendben” ragadja meg őket, amely átfogja az illető felebarátaink összességének az életét. Ennek a „rendnek” az alakulásától függ nagyrészt egyenként is az ő életüknek az alakulása. A politikai hatalom gyakorlása is, de általában a közösségek felé betöltendő minden szolgálatunk, ezeknek a „rendeknek” az alakítására kell tehát, hogy irányuljon. A magunk „királyi” tisztét azzal tölthetjük be ezen a téren, hogy a magunk részéről úgy járulunk hozzá ezeknek a rendeknek az alakulásához, amint az Jézus Krisztus „királyi” akaratának legjobban megfelel.

Azt újra hangsúlyoznunk kell, hogy eközben Jézus Krisztus „királyságának”, amelyet szolgálni akarunk, nem a legmélyebb és legszorosabb értelméről van szó. A közösségi „rendek” az emberek életének többé-kevésbé a felszínét érintik, vagyis egymás iránti külső magatartásukat szabályozzák követelményeikkel, ami persze nem lehetséges gondolkodásuknak és érzületüknek több-kevesebb alakítása nélkül, de nem hatolnak le a lelki életüknek azokba a mélységeibe, amelyekben a Szent Lélek végzi az emberi életet Jézus Krisztus uralma alá hajtó munkáját. Ezért, ha „keresztyén nemzetekről”, „keresztyén társadalmakról” és hasonlókról beszélünk, mindig tudnunk kell, mennyire viszonylagosak az ilyen megjelölések. A szó szoros értelmében a keresztyén jelző csak egy közösséget illet meg: az egyházat, amely a maga egészében elismeri Jézus Krisztust „királyának”. Még az egyházzal kapcsolatban is nyitott kérdés marad, hogy a gyakorlatban mennyire igazán „keresztyén”, vagyis annak a lényegének, hogy Jézus Krisztus „királysága” alatt álló közösség, mennyire felel meg a valóságban engedelmességével. Más közösségeket illetően csak annyi értelme lehet a „keresztyén” jelzőnek, hogy magukon viselik a bélyegét, közelebbről a bennük érvényesülő „rendeken” jellegzetesen meglátszik, hogy alakulásukra hatással volt Jézus Krisztusnak bennük munkálkodó „királyi” hatalma. Etekintetben észrevehető egy ú.n. „keresztyén népek” és - mondjuk - egy mohamedán népek a különbsége. Valamint az ú.n. „keresztyén népek” között is észrevehető fokozati különbségek tekintetben, hogy nagyobb vagy csekélyebb erővel hatott bennük Jézus Krisztus uralma.

Itt is meg kell jegyeznünk, mint a „prófétai” szolgálatról fentebb elmondottak során, hogy megtörténhet, hogy a Jézus Krisztus „királyi” uralma alatt élőkből az őket környező közösségek életébe olyan alakító erők hatnak ki, amelyek eredményeiket talán ötőlük távol álló, vagy egyben-másban velük egyenesen ellentétben álló emberek között és az ilyenek révén érik el egy-egy közösség egészének a javára. Megtörténhet tehát, hogy valamely közösségnek az életében az igazságosság érvényesüléseért, ami - mondtuk, - a közösségek életében elvárható megvalósítása a szeretet ama lecsökkentett igényének, amely Isten általános kegyelmének a szélesebb körében megvalósulhat, olyanok szállnak síkra, akik erre Jézus Krisztustól csak közvetve kaptak indítást, vagy akiket erre olyan indítékok hajtanak, amelyek még közvetve sem vezethetők vissza az Ő hatására. Ilyenkor az Ige uralma alatt élni természetesen

annyit jelent, mint az ilyen törekvések pártján állni, és, akármilyen közemberek állnak is az élükön, csak azt nézve: mire törekszenek, támogatni törekvésüket. A közösség új „rendjéért” folyó ilyen törekvéseken természetesen meg fog látszani az, hogy közvetlenül nem állnak Jézus Krisztus uralma alatt. Közelebből a szeretet parancsolata szempontjából nem egy tekintetében súlyos fogyatkozásokat mutathatnak fel. Ezért, az Ige mértékével mérve, nagyon sok okot adhatnak a bírálatra. Az Ige uralma alatt élő embereknek egyenesen az lehet a dolguk, hogy nem egyszer ellensúlyozzák a maguk szeretetének a gyakorlásával a szeretetlenségnek ilyenkor előforduló megnyilvánulásait. De semmiesetre sem lehet az dolguk, hogy ítélőszékbe ülve pálcát törjenek az ilyen törekvések fölött. Az emberek bűnös voltának a bizonyága, amely ilyenkor a szemünk elé tárul, nem lehet számunkra sem meglepetés, sem megbotránkozásnak oka, mert az Ige állandóan emlékeztet bennünket a sajátmagunk bűnös voltára, amely Jézus Krisztus nélkül bennünket is teljesen hatalmában tartana. És amint tudjuk az Igéből, hogy mi magunk is Isten megbocsátó kegyelméből élünk, úgy kell azt embertársainkra kiterjedően is tudnunk és bízunk abban, hogy - ha a lényege annak, amire a szóbanforgó emberi törekvések irányulnak, az igazságosság szolgálatában áll, tehát Isten akaratával megegyező, - akkor Isten minden azokba beleszövődő bűnös szeretetlenség ellenére is, azt kegyelmesen elszenvedve az Ő hosszútűrésének ideje alatt, előbb vagy utóbb jó eredményre fogja juttatni azokat.

Rövidre fogva: mint ahogy semmivel ezen a világon nem azonosíthatja magát feltétlenül és teljesen senki, aki az Ige uralma alatt akar élni, csak magával Istennek Jézus Krisztusban kijelentett akaratával, úgy az ilyen közösségi törekvésekkel sem, de ugyanakkor nagy mértékben lehet és kell is azonosítania magát velük és a maga lehetőségei szerint az a dolga, hogy előmozdítsa eredményességüket. Hogy az új, igazságosabb „rend” közepette, vagy már kialakulásának folyamatában is, több legyen a szeretet megnyilvánulása, azt az Ige szerint élni akaró ember nem követelheti mástól, mert ezt éppen öneki és a hozzá hasonlóknak kell munkálnia.

Fontos rámutatnunk arra, hogy mindezekben, - elsősorban az Ige közvetlen uralma alatt fakadó, de ugyanúgy másfajta igyekezetekben is, amelyek a közösség életét alakítják, - nem egyforma felelősség nyugszik minden emberen, aki az Ige uralma alatt igyekszik élni. Nagyon különbözők az egyes emberek lehetőségei ebbéli „királyi tisztüknek” a kifejtésére. Adódhatnak ezek a különbségek a külső körülményekből. Attól a bizonyos „helytől”, amelyet valaki a közösségi életben elfoglal, nagyon sok függ. „Hely” alatt sokszor időbeli helyfoglalást is értenünk kell. Az újtestamentumi keresztyének pl. nem érezték felelősséget környezetük társadalmi „rendjéből” a rabszolgaság intézményének az eltűnéséért. Ezért az Újtestamentum azt egyszerűen adottságnak veszi. Még hosszú időknak kellett eltelniük, amíg a rabszolgaság kérdése megoldást kívánó kérdéssé vált. És ugyanígy minden közösségi kérdésnek megvan a megérési ideje, amelynek még nem időszerű megoldási kísérletekkel elébe vágni hiábavaló dolog. De nemcsak a kor és a helyzet adta lehetőségek miatt adódik különbség egyén és egyén felelőssége között. Az egyes emberek belső életében is gyökeredzhetik felelősségüknek különböző volta a közösségi kérdésekkel szemben. Azoknak szolgálata végeredményben „belső elhivatásnak” a dolga is lévén, számolnunk kell azzal, hogy Isten az Ő szabad jótetszése szerint osztogatja etekintetben is az Ő kötelező megbízásait és azok végrehajtására képesítő erőket. A „talentumok példázata” szemlélteti az erre vonatkozó igazságot az Igében (Mt. 25, 14-30.). Nem mintha az itt szereplő „öt talentumos”, „két talentumos” és „egy talentumos” szolgák bizonyos kategóriákat jelentenének, amelyekre eloszthatók volnának az emberek, mert hiszen beláthatatlan skálája van a különböző méretű megbízásoknak, amelyekben részesülhetünk. A fontos ebben a példázatban az, hogy a szolgák nem egyforma megbízatással ruháztatnak fel és mindegyikük a magáénak mértéke szerint számolhat be arról, hogy mint felelt meg annak. Mindenkinek magának kell tehát tisztában lennie azzal: a neki

adott lehetőségek szerint éppen öneki mi a feladata „királyi tisztének” a betöltésében. Sem azok, akiknek nagyobb lehetőségek és ezért nagyobb feladatok is adtak, nem mérhetik magukhoz a többiekét és nem alkalmazhatják követelményképpen azokra is a magukra nézve érvényes mértéket. Sem azok, akiknek szerény lehetőségek és ezért látszólag csak mitsem jelentő felelősség jutott osztályrészül valamely közösség életének az alakításában, nem menthetik azért fel magukat a maguk feladatának a betöltése alól. (A példázatban az „egy tálentumos” szolgát ejtette meg az elkedvetlenedés és a felelőtlenség kísértése, úgyhogy azzal a kevéssel sem csinált semmit, ami rá volt bízva.)

Természetesen nemcsak azoknak a feladatoknak a nagysága nagyon különböző, amelyekért az egyénnek felelősnek kell éreznie magát, hanem minőségben is nagyon eltérnek egymástól az egyiknek és a másiknak a feladatai, amelyeknek oda kell magát szentelnie a „többi ember” javára. Éspedig mennél fejlettebb az emberi élet, vagyis mennél nagyobb benne a funkciók differenciáltsága, annál nagyobb választékból kell az egyes embernek megtalálnia azt a szolgálatot, amelynek betöltése éppen őreá vár. Semmiféle etika, így a teológiai etika sem vállalkozhat arra, hogy a mai sokféle elágazó élet minden irányában kiteljesíti a maga vizsgálatait. Már csak azért sem, mert ehhez olyan szaktudás is megkívántatnék, amellyel senki sem rendelkezhetné. Ezért ki kell alakulnia, és sok irányban ki is alakult már, az etikának, így az Igéből kiinduló etikának is számos szakága. Így megvan a jogosultsága és a szükségessége pl. az „orvosi etikának”. Aki annak kérdéseire hozzá akar szólni, annak az orvostudományban és az orvosi praxisban is járatosnak kell lennie, különben nem is ismeri azokat a kérdéseket, amelyek ezen a területen felmerülnek, nemhogy eligazítást tudna adni a bennük való helyes magatartásra. És az ilyen példákat szinte vég nélkül szaporíthatnánk. Nekünk, mint minden etikának is, meg kell elégednünk azzal, hogy olyan általános elveket mutatunk fel, - teológiai etikánkban természetesen az Igéből olvasva ki azokat, - amelyek segítségükre lehetnek a szakembereknek a maguk területén való eligazodásukban. A továbbiak során éppen csak ilyen nagy általánosságokban szólhatunk az emberi élet néhány legfőbb köréről, itt is különböző szakjártasságú embereknek hagyván fenn a további részletek vizsgálatát.

Ezt a szakaszt annak a hangsúlyozásával kell lezárnunk, hogy akármilyen nagy erővel fejtik ki az Ige uralma alatt élő emberek a maguk „királyi” szolgálatát a közösségek életében, - sokszor másokkal való együttműködésben, sőt egyenesen sokszor másoknak a kezdeményező és vezérkedő szerepe mellett is, - és akármilyen nagy eredmények szülessenek is meg ebből emberi közösségeknek a Jézus Krisztus „királysága” értelmében való alakulása tekintetében, ennek a „királyságnak” az igazi, vagyis a teljes valósága megmarad „eschatologikus” reménységnek. Olyan célért folyik ez a szolgálat, amely a történelem folyamán sohase lesz úgy elérhető, hogy a továbbiak során már feleslegessé váljék az érte való szolgálat. Az emberi történelmen túl tartogatja számunkra Isten annak a beteljesedését és azt már nem a mi szolgálatunk fogja elhozni, hanem magának az Istennek a hatalma a Jézus Krisztusnak dicsőségben való megjelenése által. De minden viszonylagos megközelítése is ennek a végső reménységnek olyan igyekezet, amely által szintén Istennek az ereje nyilvánul meg, és ezért annak szolgálatára teljes szívvel oda kell szentelnünk magunkat.

#### **IV. Az egyházi közösségek**

Amint az eddig tárgyaltak során mindig tudnunk kellett, hogy az elválasztó határok csak elméletileg vannak meg, de a valóságban minden elénk kerülő erkölcsi kérdés, mégha jellegzetesen a magunk életének a körén belül, vagy csak egy-egy embertársunkkal való személyes viszonylatunkban merül is fel, egyúttal közösségi kérdés is, mert magunkkal is és másokkal is

mindig úgy van dolgunk, mint közösségekhez tartozókkal; ugyanúgy alanyilag is, mint az Ige szerint élni akaró emberek, nem vagyunk sohasem elszigetelt különállásban élő egyének, hanem bennünk, mint tagjaiban, az a közösség éli a maga életét - rész szerint -, amelyet Isten az Ő Igéjének szolgálatára elhívott és szakadatlanul elhív. Az egyház közössége ez. Ha nem vagyunk is tudatában, ez a közösség minden magatartásunkban és cselekvésünkben ott van, mert hiszen mi magunk vagyunk az egyház mindazokkal együtt, akiket az Ige megragadott, és uralma alá vont. Csak azért vonatkozhattunk el, annyira, amennyire lehetséges volt, az eddigi tárgyalás során az egyháznak ettől a valóságától, mert Isten parancsai, amelyek az Ige és a Szent Lélek által megszólalnak, az egyház közösségében és az egyház közössége által vég-eredményben mindig az egyén lelkiismeretéhez szólnak és az engedelmesség döntéseinek az egyén életében kell lejátszódnuk, különben egyáltalán nem játszódnak le. De éppen azért, mert minden változatosság ellenére is, amely az élet különböző helyzeteiben ezt az engedel- mességet jellemzi, lényegében ugyanaz játszódik le: Isten parancsol, és az ember meghajlik az Ő akarata alatt, közös ügy fűzi egybe mindazokat, aki az Ige uralma alá jutottak, s ez a közös ügy éppen az, amit az egyház jelent.

Az egyház valóságával a dogmatikának kell behatóbban foglalkoznia. Az a különbségtétel, amely ott a dogmatikában fontossággal bír: „ecclesia militans” és az „ecclesia triumphans” megkülönböztetése, etikailag nem érdekel bennünket, ha csak önkényes képzelődéseknek nem akarjuk átadni magunkat. Istennek azok között a választottai között, akik földi „militiájukon” már túljutva az üdvösség „triumphusában” örvendezhetnek, és mi közöttünk, akik még e földi harcainkban keressük az Ige eligazító parancsait, semmilyen más kapcsolatot nem mutat fel az Ige, amely a mi felelősségünk körébe tartozik, csak a történelmi folytonosság kapcsolatát. Vagyis bennünket etikailag az „ecclesia triumphans” annyiban érdekelhet csak, amennyiben a maga idejében szintén „ecclesia militans” volt e földön, és reánk hagyta örökségét. Ez az örökség akkor is él bennünk és továbbhat a magunk életére, ha nem vagyunk tudatában. De az Ige felszólít bennünket arra, hogy tudatában legyünk és értékesítsük a magunk küzdelmeiben. „Emlékezzetek meg a ti előjáróitokról, akik szólották néktek az Isten beszédét, és figyel- mezvén az életük végére, kövessétek hitüket”. (Zsid. 13, 7.) És hogy ez az intés nem éppen csak az „előjárókra”, hanem a múltbeli hívőkre általában is vonatkoztatható, az kitűnik abból, ahogyan ugyanaz a szentíró az Ótestamentum név szerint is megnevezett hívőiről, de a névtelenekről általában is beszél, amikor az Újtestamentum hívőinek az álláspontjáról vissza- tekint reájuk: „Mindezek, noha hit által jó bizonyosságot nyertek, nem kapták meg az ígéretet. Mivel Isten mifelőlünk valami jobbról gondoskodott, hogy nálunk nélkül tökéletességre ne jussanak.” (Zsid. 11, 39-40.) Ebből az is kitűnik, hogy az egyház múltjában éltekhez mind pozitív, mind negatív vonatkozásban fontos közünk van. Egyfelől felelősek vagyunk azért, hogy megőrizzük és a magunk lehetősége szerint folytassuk mindazt, ami az ő életükben Isten akarata szerint való volt, de amennyiben az ő életükben hiányosan valósult csak meg, az a dolgunk, hogy a mi életünkben rajta legyünk ezeknek a hiányosságoknak a helyrehozásán. Így „jutnak tökéletességre”, azaz így teljesezhet ki jobban az, ami az ő életüknek is lényege volt. (Különleges jelentősége van ennek a gondolatnak az Újtestamentum hívőinek az Ótestamen- tumiakhoz való viszonyában, amiről az idézett helyen voltaképpen szó van, de ugyanúgy érvényes az újtestamentumi hívők egymás után következő nemzedékeinek a viszonyára is.) Gyökerezhetnek elmúlt idők nemzedékeinek ezek a hiányosságai magukban Istennek terveiben is, amint pl. az Ótestamentum híveinek még sok mindenben nem adatott meg az Isten akaratának az ismeretéből és szolgálatából, ami az Újtestamentum idején nekünk már megadatott. De összefügghetnek a múltbeliek életének a hiányosságai az ő tulajdon vétkeikkel is. Ebben az esetben is emlékezetünkben kell őket tartanunk, hogy a magunk küzdelmeiben hasznát lássuk annak, amit példáikból negatívum tanúhatunk. Maga a Szentírás is ezért jegyzi fel kíméletlen hűséggel a történeteiben szereplők bűneit és megítéléseit is. Nekünk, az egyház jelenében élőknek tehát legjobb tanítómesterei az Ige parancsolatainak helyes megértésében

az elmúlt nemzedékek lehetnek, hol ezzel a szavukkal: Mi így értettük és követtük az Igét, ti is ezt az utat járjátok!, - hol meg ezzel: Mi így nem értettük, vagy nem is igyekeztünk megérteni az Igét és ezért eltévelyedtünk; okuljatok belőle! „Historia est magistra vitae” - ez az általános igazság érvényes az egyház életében is és ezért fontos számára még a teológiai tudományosság szintjén is, sőt ott különösen, az egyháztörténeti tájékozottság. Azonban mint „ecclesia triumphans,” csak annyiban érdekelhetnek bennünket az egyházban előttünk élt nemzedékek, hogy a magunk nemzedékét is serkentheti és feladatainak hűséges betöltésére kötelezheti az a reménység, hogy küzdelmei után rá is ugyan-ennek a „megdicsőülésnek” a reménysége vár.

A „láthatatlan egyházzal” és a „látható egyházzal” szóló reformátori tanítással kapcsolatban, - amely nem két különböző részét jelenti az egyház valóságának, mint az előbb tárgyalt különbségtétel, hanem a földön élő egyháznak, tehát az „ecclesia militans”-nak csak két különböző oldalát, - szintén azt kell mondanunk, hogy a „láthatatlan egyház” etikailag nem érdekel bennünket. Ez ugyanis ugyanaz az egyház, mint a látható, de úgy, amint csak Isten szeme előtt nyilvánvaló, előttünk pedig csak bizonytalan körvonalakban és elegyített mivoltában jelenik meg. Ennek a számontartása magának Istennek a dolga. Ha itt-ott betekintést nyújt nekünk is az Ő titkaiba, csak hálások lehetünk érte. (üdvbizonyosságunkban kinek-kinek közölünk megadja azt a tudatot, hogy - amint a Heidelbergi Káté mondja, - „annak” (t. i. Isten kiválasztott gyülekezetének) „én is tagja vagyok...” (54. kérdés). És néha ugyanilyen bizonyossággal odasorozhatunk Isten választottai közé másokat is. De még ilyenkor is állandóan kérnünk kell Istent, hogy Ő maga újítsa meg és erősítse meg szakadatlanul a mi bizonyosságunkat, - akár magunk, akár mások felől, - mert az magában véve mitsem ér, ha nem tartja érvényben. Egyébként pedig mindenki felől, aki az igaz hitre való eljutottságának jelét adja, vagyis ezt a hitet, mint a maga hitét vallja és életével ezt a vallomástételét meg nem hazudtolja, a „judicium charitatis” értelmében fel kell tételeznünk, hogy szintén beletartozik ebbe az Isten által „gyűjtött, oltalmazott és megtartott” közösségbe. De ugyanakkor a döntő szót e tekintetben fent kell hagynunk Istennek, mert minket megtéveszthetnek az említett jelek. Amíg lehetetlenné nem válik az ellenkező, addig bizalommal kell fogadnunk őket, de mindig tudva, hogy „ama napon” nem egy ember életéről puszta látszatként fog lefoszni a csak külsőképpen magáraöltött hitvallás és az azzal egybehangzó élet. (L. a Mt. 7, 22-23. megdöbbentő figyelmeztetését.) Azokat illetőleg pedig, akiknél hiányzanak az említett jelek, jó reménységgel kell lennünk, hogy talán csak azért hiányzanak, hogy később valamikor annál nagyobb örömünk legyen a megjelenésükben.

Mindez azt jelenti, hogy kirekesztenünk a „láthatatlan egyházból” soha nincs jogunk senkit sem. Egyébként azonban minden felelősségünk a „látható egyházra” vonatkozik. Nem más ez, mint a „láthatatlannak” nem előlünk Isten titkaiba elzárt, hanem azoknak világából az emberi tapasztalás alá eső megnyilvánulása, - amely persze sokféle fokozaton lehetséges. A mi dolgunk az, hogy úgy éljük „láthatóan” az egyház életét, hogy a lehetőségekhez képest mennél teljesebben kirajzolódjék benne a „láthatatlan egyház” valósága, vagyis a szónak mennél teljesebb értelmében „igaz egyház” legyen, és mennél messzebb elkerülje azt a veszedelemes lehetőséget, amit a „hamis egyház” jelent, amely már csak a nevét viseli az egyháznak, de annak valóságából legfeljebb valamelyes maradványok találhatók meg benne. Az alábbiakban majd részletesebben kell foglalkoznunk azzal, hogy mi szükséges ehhez. Itt most még csak azt emeljük ki, hogy a „láthatatlan egyház” a mi felelősségünk dolga mindkét vonatkozásban, amelyet a dogmatika felmutat: úgy is, mint „helyi gyülekezet” („ecclesia localis”), de úgy is, mint az egész földön szerteszét élő hívők összességének a foglalata, mint „egyetemes egyház” („ecclesia universalis”). Gyakorlatilag természetesen az előbbi áll hozzánk közelebb, és ezért elsősorban vele szemben kell érvényesülnie a felelősségünknek. De ez csak fokozati különbség, amely erőinknek korlátoltságában gyökerezik. Az nem is szorul hangsúlyozásra,

mert magától értetődő, hogy a „helyi gyülekezet” és az „egyetemes egyház” olyan végletek, amelyek között vannak közbülső lehetőségek is: „helyi gyülekezeteknek” olyan összefoglaló egységei, szűkebb vagy tágabb körben, amelyekben szintén az „egyetemes egyházban” való együvértartozásuk jut kifejezésre többé vagy kevésbé, de mégis anélkül, hogy annak teljességébe való beletartozásuk is kifejezésre jutna. (Tájak vagy egész országok, vagy nem is földrajzi, hanem egyéb megkülönböztetés szerinti egyházi egységek.) Mennél inkább haladunk az egyház egyetemessége felé, annál inkább csökken, viszont mennél inkább közeledünk a „helyi” gyülekezet felé, annál inkább fokozódik a felelősségünk.

Jó megállnunk annál a megkülönböztetésnél is, amelyet a dogmatika az egyház életében a között a két oldala között tesz, amelyek közül az egyiket az egyház „organikus” voltának szokás nevezni, a másikat pedig az egyház „intézményes” voltának. (Ez utóbbit illetőleg meg kell jegyeznünk, hogy inkább az egyháznak arról az alkatáról kellene beszélnünk, amely „intézményes” alakot a történelem folyamán sokféleképpen nyerhet anélkül, hogy lényegében megváltoznék.)

Etikailag itt is az egyháznak az utóbbi oldalára kell összpontosítani a figyelmünket. Az egyház életének „organikus” volta ugyanis éppen azt jelenti, hogy benne a Szent Lélek a maga szabad tetszése szerint munkálkodik, minket embereket sokszor meglepetések elé is állítván. Etekintetben az a mi „dolgunk”, hogy alázatos tudatában maradjuk az egyház ilyen függésének a Szent Lélek erőinek a kiadásától, azokért ne szűnjünk meg könyörögni, és ha megnyilvánulnak, biztosítsunk a kibontakozásukra szabad teret az egyházban. Erre csak ez a negatív intés vonatkozik: „A Lelket meg ne oltátok!” (I. Thess. 5,19.) A többi azután magának a Szent Léleknek a dolga. Ellenben annál inkább kell, hogy foglalkoztasson bennünket etikailag az, amit az egyház „intézményes” életének nevezünk feljebb. Ez t.i. azt jelenti, hogy bármilyen titokzatosan, kiszámíthatatlanul és ellenőrizhetetlenül munkálkodik is a Szent Lélek az egyház életében, annak vannak olyan törvényei, amelyek nincsenek elrejtve előlünk, hanem az Igéből egészen világosan kitűnnek. Úgy is mondhatjuk: vannak az egyháznak bizonyos, a lényegéhez tartozó funkciók, amelyek ha szünetelnének, az egyház nem volna már egyház. Ebből adódik a mi felelősségünk: gondunknak kell lenni arra, hogy ezek a funkciók mennél erőteljesebben érvényesüljenek. Ettől függ az, hogy a „látható egyházban” mennyire tündöklük ki vagy mennyire marad homályba rejtve a „láthatatlan egyház” valósága. És ettől függ azért az is, hogy a „látható egyház” mennyire mutatja fel, vagy mennyire tagadja meg - ha nem is szóban, de valóságban, - az egyháznak azokat a jellegzetes tulajdonságait, amelyeket az Apostoli Hitvallás is felsorol: egységét, egyetemes voltát (katolicitását), keresztyénységét és szentségét. Ezekről a tulajdonságokról („attributa ecclesiae”) egyenként nem kell itt szólnunk, mint felelősségünk tárgyairól. Ha az egyháznak az Igéből kivilágító életfunkciói erőteljesen érvényesülnek, abból úgyszólván adódik ezeknek a tulajdonságoknak az egyház életében való, láthatóan is bekövetkező megjelenése. Figyelmünket tehát az egyház lényegéhez tartozó életfunkciókra korlátozhatjuk. Azok körül találhatók meg feladataink, amelyeknek az egyház együttesében meg kell felelnünk.

Mivel közösségi funkciók nem lehetségesek anélkül, hogy ne legyenek a közösségnek funkcionáriusai, akiknek e funkciók végbemenetele körül sajátos teendők ne volnának, mint azoknak különleges hordozóinak vagy vezetőinek, az Igéből kiviláglik az is, hogy Isten akarata szerint az egyházban is kell lenni „tisztiségeknek”. Ezeknek szolgálata sokféleképpen alakulhat az egyházban az idők folyamán, azonban feladatainak a lényege nem változhat meg, akár megfelel azoknak történeti alakulásuk, akár nem. Isteni rendelésnek tekinthetjük ezt a lényegét, viszont az egyház életében korról korra és helyzetről helyzetre való alakulása az egyháznak ahhoz a rendjéhez tartozik, amelynek éppen az a kritériuma: mennyiben érvényesülnek benne jól vagy rosszul ezek a „rendelések”. Azonban az egyes lényeges „tisztiségekre” vonatkozóan nem részletezzük az Igének azokat a parancsolatait, amelyeket engedelmesen

kell szolgálniuk a „tisztiségek” viselőinek. Ilyen részletező vizsgálat éppúgy túlmegy az etika határain, mint más területen is az etikai általánosságok szakmák szerinti részletező alkalmazása. A különbség csak annyi, hogy itt az egyház életébe vágó dolgokról lévén szó, a teológia ezt a további részletezést nem bízhatja reá valamely más tudományra, hanem maga kell, hogy elvégezze ezt a feladatot is. Erre való a „gyakorlati teológiai” tudományok csoportja. Annak dolga azt a további részletesebb vizsgálatot folytatnia, amelynek számára a „rendszeres teológia” és benne az etika is csak az alapvető elveket mutathatja fel az Ige alapján.

Így hát az egyház életének csak azokat a teendőit vesszük szemügyre, amelyek nemcsak egyes egyházi „tisztiségek” viselőire, hanem az egyházi közösségre a maga egészében, vagyis annak minden tagjára egyaránt tartoznak, ha nem is mindenben egyenlő mértékben, hanem kinek-kinek adott képességek és lehetőségek szerint. Az egyházi közösségeknek ezek a teendői is a „hármasszisztencia” rendje szerint vehetők szemügyre legjobban. A Heidelbergi Káté, miután Jézus Krisztus „hármasszisztenciáját” kifejtette (31. kérdés), annak csak az egyéni keresztyén életben érvényesülő vetületét mutatja fel a következő pontja alatt (32. k.). De nyilvánvaló, hogy ezzel teljesen összhangzásban van, sőt ebben valójában implicite már benne is foglaltatik az, hogy az egyházi közösség életére is ugyanúgy alkalmazandó a „hármasszisztencia” szemlélete.

1. Az egyház „papi tisztisége” életének Isten felé fordított megnyilvánulásaiban jut kifejezésre, amint ezt az Isten felé fordulást és az Ő színe előtt való forgolódást lehetővé tette számára Jézus Krisztus az Ő „főpapi” engesztelő és közbenjáró munkája által. Egyszóval, az egyház „kultuszának” a neve alá foglalhatjuk mindazt, ami életét Istennek szentelt létté teszi. „Kultusz” kell, hogy legyen tehát e világban való egész élete. A szónak ebben a szélesebb értelmében azonban „kultuszát” az egyház inkább úgy fejt ki, amint tagjai a világ életében szétszóródva, ki-ki a maga helyén éli a maga „papi” életét. A közösségi együvértartozásnak ebben is érvényesülnie kell ugyan. Nem állhat senki sem még oly magános posztón sem, hogy ott helyét ne abban a tudatban töltsse be Isten színe előtt, hogy ő csak egyik tagja annak az őt láthatatlanul körülvevő seregnek, amely a földi világban Isten „tulajdon népe” és az Ő számára él, akár a jelenben, akár a múltban, vagy akár a jövőben. Azonban egészen nyilvánvalóvá a „kultusz” ez a közösségi valósága természetesen olyankor válik, amikor az egyház tagjai a szó szorosabb értelmében is „együtt vannak” Isten színe előtt és így ajánlják fel életüket Őnek. Erre elsősorban azoknak van lehetőségük, akik egy helyben laknak és így a szó egészen szoros értelmében közös istentiszteletre gyűlhetnek egybe, vagyis az ugyanazon „helyi gyülekezethez” tartozóknak. Az istentiszteletben való együvértartozás megbizonyítása itt persze nem akadhat el. Azokban a többé-kevésbé szélesebb körű egységekben is, amelyek „helyi gyülekezeteknek” kisebb vagy nagyobb számát egybefoglalják, megmutatkozhat ez az istentiszteletben való együvértartozás, pl. abban, hogy lehetőleg ugyanazon időben tartják istentiszteleti egybegyülekezésüket, vagy ugyanazon a módon gyakorolják ilyenkor istentiszteletüket, stb. Még az „egyetemes egyház” istentiszteleteiben is, bármilyen különböző módon mennek végbe a történelemnek különböző korszakaiban és a világ különböző részeiben, lehetnek és kell is, hogy legyenek olyan vonások, amelyekből meglátszik, hogy bennük - jól vagy nem jól - ugyanazon funkcióját fejt ki Istennek egy egyháza. A helyi gyülekezetnek eszerint mindig abban a tudatban kell gyakorolnia a maga istentiszteleti funkcióit, hogy velük jelképes műveletet végez, és pedig nem is csak abban az értelemben, hogy tagjainak egybegyülekezése alkalmával egész életüknek az Istennek való odaszentelődése jut kifejezésre, hanem abban az értelemben is, hogy minden „helyi gyülekezet” istentisztelete, mint a jelképezett nagy valóságnak egy kicsinyke része, az „egyetemes egyház” Isten előtti forgolódását jeleníti meg.

Az egyház „kultuszának” megvan az az „eschatologikus” jelentősége is, hogy benne a végső cél jelenik meg részlegesen és a jelenbeli világ természete szerint a bűn valóságának a

feltételei között, amely célra Istennek minden munkája tör. Ez a végső cél Istennek dicsősége, közelebbről Jézus Krisztusban való dicsőségének az érvényesülése, amint Pál apostol beszél erről: „...hogyan az Ő nevére minden térd meghajoljon, mennyieiké, földieké és föld alatt valóké, és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére”. (Fil. 2, 10-11.). Addig is, amíg ez az egész teremtet embervilágban beteljesedik, az egyháznak az a kiváltsága, hogy ő máris ezzel az Istent dicsőítő hódolattal vallhatja Urának Jézus Krisztust, és ilyen tisztelettel borulhat le Isten előtt, aki magát Őbenne kijelentette nekünk. Nemcsak az Istent kifejezetten magasztaló imádságban és énekben szólalhat meg evégre az egyház. Akkor is, amikor énekeiben és imádságaiban a maga szükségait tárja Isten elé, vagy a maga bűneit vallja meg, hogy elnyerje az Ő bocsánatát és segítségét azokra vonatkozóan, Istent dicsőíti azzal, hogy Őhöz fordul orvoslásért a maga nyomorúságában. És minden istentiszteleti mozzanat alapjában véve arra való, hogy általa az egyház Istennek adjon dicsőséget.

Ez azt jelenti, hogy az egyháznak minden más funkciója is arra való, - a „prófétai” csakúgy, mint a „királyi”, - hogy általa is ez a végső célt tükröztető egyházi funkció teljessédjék ki ennél jobban.

Fordított irányban is van összefüggés ezek között a funkciók között: az Isten színe előtt való megjelenés egyben forrása is a másik két „tisztség” szerinti funkcióknak. Itt veheti át az egyház Istennek azt az üzenetét, amelyet továbbadva az Ő „prófétájaként” forgolódhat a világban, és itt vehet felette Jézus Krisztus uralmat úgy, hogy az Ő ereje által az egyház maga is „királyi” szolgálatokat végezhet a világ életében. De ugyanakkor minden eredménye, amely az egyház e két másik „tisztsége” révén bekövetkezik, csak arra való, hogy érte annál jobban dicsőíttessék Isten a hívők gyülekezeteiben. Egyrészt azért van ez így, mert - ha Istennek úgy tetszik, - az egyháznak ez egyéb funkcióit is arra használja fel, hogy általuk maga az egyház növekedjék, új embersokaságok felé kiterjedő szélességében is, új nemzedékek felé folytatódó hosszúságában is, de élete gazdagságának és teljességének a mélysége felé is. Így közeledik az egyház ebben a történelmi életben egyre jobban a végső cél felé: egyre jobban visszfénylik benne Isten dicsősége és egyre inkább felhangzik benne Istennek magasztalása.

Azonban ez csak egyik része a dolognak. Ha csak arra gondolnánk, hogy az egyház életműködése által mint fejlődik - mennyiségi és minőségi tekintetben egyaránt - maga az egyház, akkor öncélú valóságnak tűnnék fel előttünk, amint - ilyen részleges szemlélet szerint - valóban az is. Azonban a „prófétai” és „királyi” szolgálataival a saját maga életén túlmenően is szerepet játszik az egyház Isten terveiben. Általa általában az emberi életbe kell kiáradniuk olyan áldásoknak, amelyek sok ember számára jelentenek jótétet, de amelyek sokakat azért nem vonnak be az egyház életébe. Az ilyen emberek nem fogják Istent dicsőíteni az elnyert áldásokért. Talán nem is lesznek annak tudatában, milyen szerepe volt az egyház életének abban, hogy ezek az áldások osztályrészükké váltak. Ez azonban nem változtat azon, hogy maga az egyház ismeri a forrást, amelyből maga is merítette azt amit a világnak továbbadott, és ezért dicsőíteni kell érettük Istent.

Éppen ez az utóbbi feladat jellegzetesen hozzátartozik az egyház „papi” életéhez: mások helyett is Isten elé járul a maga hódolatával, akik maguk még nem teszik meg azt. A „véghez” elérkezvén Istennek e világgal való tervei, minden teremtménye magasztalni fogja Őt Jézus Krisztus felragyogó dicsőségéért. Az egyháznak az a kiváltsága, hogy az egyetemes végső „kultuszt” róhatja le Isten előtt az egész embervilág nevében már a jelenben.

Az egyház tagjainak tudniuk kell, hogy ebben az egyházi funkcióban is természetesen jut szerepe külön funkcionáriusok szolgálatának, de nem veheti le ennek a funkciónak kiváltságos terhét az Ő vállukról. Annak hordozói csak ők maguk lehetnek a maguk együttesében. A „liturgus” csak vezetőjük lehet, miközben ők maguk járnak mindnyájan annak útját. Lehet,

hogy a gyülekezet szívét Isten előtt imádságban kitárni úgy a legjobb, hogy az imádságukat csak az erre rendelt „tisztviselő” mondja el fennhangon mindnyájuk nevében. De ennek semmiesetre sem lehet az az értelme, hogy helyettük imádkozik. Vezetésével imádkoznia kell, ha hallgatagon is, minden jelenlévőnek. Világosan kifejezésre jut az egész gyülekezet aktivitása az éneklésben, ami szintén imádság voltaképpen. És szintén az egész gyülekezet aktív életmegnyilvánulása az adakozás is, amely nem hiányozhat az Isten előtt való tiszteletadás alkalmával, mint a magunk életének az Ő dicsőségére való felajánlását kifejező aktus. (Külön elbírálás alá esik az „igehirdetés” mozzanata, amelynek bele kell illeszkednie az istentiszteletbe, sőt abban központi helyet kell elfoglalnia, - amint erről majd alább szólunk.)

Az Isten színe előtt való ilyen együttes megjelenésből és az Ő közös imádsából nem vonhatja ki magát senki, aki az Ige szerint akar élni. Az istentisztelet közös alkalmait elkerülő és csak magános utakon járni akaró keresztyén élet nem keresztyén élet. Lehetnek persze külső körülmények, amelyek megakadályozhatják az embert a gyülekezet istentiszteleteli alkalmán való megjelenésben. (Ágyhoz köthet valakit a betegség, kötelességei hosszabb-rövidebb ideig távoli utazásokra szólíthatnak valakit, stb.) Ilyenkor sem szabad azonban ennek az ügynek közönyössé válnia számára, mintha reá nem tartoznék. Megjelenésében való kényszerű megakadályoztatása hiányérzetet kell, hogy támasszon benne. Ha testileg nem lehet is, lélekben ott kell lennie az istentiszteleti közösségben. S amit távolmaradása miatt elmulaszt, azért valamilyen módon kárpótlást kell keresnie. (Magános áhítata révén bekapcsolódhat az együttesbe a távolból is, a jelenvoltak beszámolója útján értesülést szerezhet arról, amit az egybegyűlték átéltek, stb.) Viszont az egybegyűlték sem feledkezhetnek meg az ilyen távolmaradókról, hanem istentiszteletük során tudatosítaniuk kell azokkal való együvértartozásukat is. (A betegekért vagy útonlevőkért való imádság révén, róluk való egyéb olyan megemlékezés révén, amely üzenet útján tudomásukra juthat, stb.)

2. Az egyház „prófétai” szolgálata természetesen az Ige ajándékával kapcsolatos, amelyet az egyház Jézus Krisztus „főprófétai” szolgálatának köszönhet. Az „igehirdetés” neve alá foglalhatjuk az egyháznak ezt a funkcióját, azonban a szónak abban a tágabb értelmében, amely szerint az egyházra e tekintetben elsősorban nem aktív, hanem receptív szerep vár a maga együttesében. Mindenekelőtt az a feladat, hogy „ecclesia laudians” legyen, vagyis a maga együttesében is figyelmesen hallgassa meg, mit mond neki az Ige. Ezért játszik olyan fontos szerepet az „igehirdetés” az egyház „kultuszában” is. Semmivel sem mutathatja be jobban Isten előtt való örvendező hódolatát és semmivel sem dicsőítheti Istent jobban, mint azzal, hogy mindenekfelett üres edényként tárja ki Őelőtte lelkét, hogy Ő töltsen be azt Igéjének áldásaival. Párbeszéd játszódik le mindig az istentisztelet alkalmakor: az egybegyűlt hívők is szólnak Istenhez, de Ő is szól hozzájuk, és pedig az Ő szavát illeti meg a vezérszerep, úgyszólván mindaz, amit az egybegyűlt hívek mondanak Őnek, csak válaszadó visszhang lehet az Ő szavára.

Az aktív szerep ebben az „igehirdetésben” azokra vár, mint felelősségteljes kiváltság, akiket Isten arra kiválasztott, elhívott és megfelelő „lelki ajándékokkal” fel is ruházott, hogy az Ő egyházában az Ő Igéjének a szószólói, tolmácsai, hirdetői, egyszóval eszközei legyenek. Nekik ez a különleges „tisztviségük” az egyházban. Isten dolga az, hogy mindig adjon az Ő egyházának ilyeneket. Az embereknek, az egyház tagjainak az a dolguk, hogy ezért az ajándékért, amely nélkül az egyház nem élhet, Istenhez állandóan könyörögjenek, azután pedig, ha megkapják őket, hozzájuk fűződő reménységeik szerint megbecsülik őket, szolgálatukra való felkészülésükben támogatják őket és végül szolgálatuknak a betöltésére biztosítsák számukra a megfelelő teret az egyház életében.

Rövidre fogva a dolgot: az egyháznak a maga együttesében az a feladata, hogy gondoskodjék, amennyiben rajta áll, az Ige hirdetéséről.

De van ezen kívül további aktív szerepe is az egyház együttesének az Ige hirdetésének ügye körül. Ahogy a barlang mélyén elsütött pisztoly dörrenése, vagy a magas hegyek között elcsattanó villámnak a mennydörgése továbbhangzik még sokáig, mert a kőfalakról idestova verődnek a hanghullámok, úgy kell az egyházban is visszhangoznia a neki hirdetett Igének. Ez az apostoli intés: „A Krisztus beszéde lakozzék tibennetek gazdagon” (Kol. 3, 16.), csak úgy valósulhat meg, ha ez a beszéd nemcsak azoknak a révén szólal meg, akiknek éppen erre való a „tiszttségük”, hanem továbbrezeg maguknak a hallgatóknak szavai és beszédes cselekedetei révén. Ez a továbbrezgés azután természetesen nem állhat meg a gyülekezet határainál, hanem azokon túl is folytatódnia kell. A gyülekezet közvetlen környezetében úgy folytatódhat, hogy ebben - a maga lehetőségeinek és adottságainak a mértéke szerint - részt vesz a gyülekezetnek minden tagja, tehát a gyülekezet együttese. A thessalonikai gyülekezetről így mondhatta Pál apostol, hogy „kizendül tőlük az Úr beszéde” abban az egész tartományban, amelyben éltek (I. Thess. 1, 8.). De még ebben a mindenki által többé-kevésbé elérhető körben is indokoltá válhat, hogy a gyülekezet külön megbízottjai által is munkálják ezt a „missziói” feladatot: az Igének a hozzá nem tartozók közötti hirdetését. Távolabbi területeken, más országokban, vagy éppen más földrészekén élők felé meg csakis ilyen megbízottak, „misszionáriusok” révén, tehát csak közvetve tölthetik be a gyülekezetek azt, ami aktív rész nekik jut az „igehirdetésből”. De az ilyen megbízatásban szolgáló tisztségviselők ügye azért meg kell, hogy maradjon, - ha közvetve is - az egész gyülekezetnek, amelynek megbízásában szolgálnak, illetve mindazoknak a gyülekezeteknek, amelyeknek közös megbízásában szolgálnak, a felelősségteljes ügye. A többieknek, akiknek nevében végzik küldetésük munkáját, őket állandó imádságos érdeklődésükkel és támogatásukkal kell abban kísérniük, el egészen anyagi feltételeit biztosító áldozatkészségük hűségese megbizonyításáig.

Az egyházban végbemenő „prófétai” szolgálat teljes számonvételéhez hozzátartozik alkalomadtán a közös hitvallástétel is, amikor is a felmerülő bizonytalanságok vagy tévelygések miatt az egyháznak ünnepélyesen számot kell adnia arról, amit az Igéből, mint igazságot felfogott, s ami mellett meg akar állni bizonyosságtételével, úgyszintén a teológiai vizsgálódás is, amellyel egyre világosabban és teljesebben igyekszik mindazt tudatosítani magában, amit az Ige mond. Azonban az idevágó teendők sem az egyháznak, mint közösségnek a dolgai közvetlenül, hanem különleges elhivatásban részesülő tagjaié. Csakhogy, amint ők ilyen megnyilatkozásaikban nem a maguk nevében beszélhetnek, hanem az egyházi közösséget kell, hogy képviseljék és szolgálják, úgy másfelől az egyház minden tagjának dolga az, hogy az ő munkájukat a maga ügyének tekintse, tehát az egyházi hitvallásokban annak a hitnek a megvallását lássa, amely az ő hite is, és a teológiai munkásságot is úgy kísérje figyelmével és támogatásával, mint amelyért közvetve ő is felelhet.

3. Az egyház „királyi” funkciója a Jézus Krisztus „királyi” uralmának engedelmes szolgálata és érvényesítése mind a maga életében, mind azon keresztül a világ életében. Nyilvánvaló, hogy itt is elsősorban nem aktív magatartást kell tanúsítania az egyháznak, hanem elfogadnia kell azt, ami neki adatik. Utat kell nyitnia az életében és az élete által a Jézus Krisztus hatalma megnyilvánulásának. Az Ő uralmának mindent magában foglaló alaptörvénye pedig a szeretet parancsolata lévén, ez más szóval azt jelenti, hogy az egyháznak szeretetközösséggé kell válnia az Ő Igéje és Szent Lelke behatásai által. „Koinonia”-nak nevezhetjük az egyháznak ezt az életfunkcióját, mert ennek a szónak az újtestamentumi értelmében a „közösség” ott van, ill. ott van állandóan kifejlésben, ahol senki sem él önmagának, és így Istentől kapott ajándékai sem akadnak el senkinél magánál, hanem mindenki révén mindenki meggazdagszik azokban. Vonatkozik a javaknak ez a szeretet által mozgatott körforgása azokra a „lelki javakra is, amelyek az egyházban elnyerhetők, de vonatkozik azokra is, amelyeket Isten az egyházon belül és rajta kívül egyaránt osztogat az Ő gondviselése által emberi szükségek megelégtetésére (pl. a testi életünket fenntartó és fejlesztő ajándékaira). Nem szabad, hogy az

egyházban maradjanak olyanok, akik bármilyen tekintetben is szükségét szenvednek, lelkileg szenvednek vagy testileg nyomorognak, mert mások, akiknél Isten elhelyezte a nekik szóló ajándékokat, nem törődnek velük. És nem szabad, hogy az egyházban maradjanak felhasználatlanul Istennek akár testi, akár lelki ajándékai, mivel azok, akik bennük gazdagok, elhanyagolják azokat, akik bennük hiányt szenvednek. Azért olyan találó az a hasonlat, amelyben Pál apostol szereti szemléltetni az egyház valóságát, amikor azt a Krisztus „testének” nevezi. A „test” életében érvényesül az a törvény, amely nem más, mint a szeretetben való közösségnek a tükörképe, hogy minden tagnak az ügye mind a többi tagoké is. „Akár szenved egy tag, vele együtt szenvednek a tagok mind, akár tisztességgel illetetik egy tag, vele együtt örülnek a tagok mind”. (I. Kor. 12, 16).

Ez, a szó mélyebb értelmében vett „közösségi” élet megkívánja természetesen azt, hogy legyen az egyházban olyan vezetőség, amely „felvigyáz” rá és szükség esetén beavatkozik a javak meg-megakadó körforgásába: különös gondot fordít azokra, akik elmaradtak a többiektől és orvosolni igyekszik az Ő életükben mutatkozó hiányosságokat, másfelől pedig serkenti azokat, akiknek a szeretetben való ilyen megrestülése folytán ilyen bajok támadnak amazok életében. Így alakult ki már az újtestamentumi idők gyülekezeteiben a „felvigyázók” („episkoposok”), vagy „vének” („presbyterosok”) tisztsége, mellettük pedig, ahol az egymásnak való evilági segítségnyújtás nagyobb feladattá növekedett, mint végrehajtó szolgálattevő tényezőknak, a „diakonosoknak” a „tisztsége”.

Minket most nem érdekelhetvén az ilyen „tisztségek” viselőinek az Ige által parancsolt különleges feladatköre, elég, ha azt hangsúlyozzuk, hogy az ő szolgálatuk nem arra való, hogy a felelősséget levegye az egyház többi tagjairól, hanem ellenkezőleg az, hogy őket ösztönözze és irányítsa a maguk felelősségének a hordozásában. Ennek az ösztönzésnek kész szívvel engedve és ennek az irányításnak, még ha mulasztásaik és vétkeik megfeddésével jár is, magukat engedelmesen alávetve, nekik maguknak kell egymással abban a szeretetközösségben élniük, amely Jézus Krisztus „királyi” uralmának megfelel. Nem lehet tehát az egyház testében tunya tag, hanem valamennyi tag együttes igyekezete kell, hogy kifejtse a „koinoniát”.

Miközben az egyház a szeretet megsokasodó szolgálataiban fejt ki a maga „királyi” funkcióját, ezzel sem akadhat el a sajátmaga határainál. Ahol valóságos szeretet találkozik emberi szükségekkel, nem válogat abban: vajon az egyházban együvé tartozik-e vele a szükségét szenvedő, vagy nem. „Míg időnk van, cselekedjünk jót mindenekkel”, - mondja nyomatékosan Pál apostol. Hozzáteszi ugyan: „kiváltképpen pedig a mi hitünk cselédeivel” (Gal, 6, 10). Ez azonban semmiképpen nem megszorítása az előbbi felszólításnak. A velünk az egyházba nem együvé tartozók nem másodosztályú tárgyaivá válnak ez által szeretetünk gyakorlásának a velünk az egyházban együvé tartozókkal szemben. Az utóbbiak előtérbe helyezésének csak az az értelme, hogy az egyházba való együvé tartozásuk révén velük állandó kapcsolatban vagyunk, tehát szükségük előttünk jól ismertek és így velük „jót cselekedni” állandóan van alkalmunk. Ezzel szemben mások vagy állandóan, vagy csak alkalmilag lehetnek a szemünk előtt és így a szeretetből való szolgálat velük szemben csak többé-kevésbé hárul ránk. Mindenesetre ránk hárul ahhoz, hogy ennek folytán a szeretet hatalma állandóan kisugározhassa a maga áldásait az egyház keretein kívül állók felé is.

Mind a „prófétai”, mind a „királyi” szolgálatok vonalán nyilvánvaló, hogy az egyház tagjainak feladatai nagyrésztben az Ő egyéni életükben adódnak és ott oldandók meg, de másfelől az egyházban való együttesük révén olyan lehetőségek is megnyílnak előttük ezeknek a szolgálatoknak a betöltésére, amelyek jóval meghaladják az ő egyéni lehetőségeiket. Az egyháznak a maga együttesében - kisebb vagy nagyobb egységeiben és végső fokon a maga egyetemes egészében - elhangozhat a „prófétai” szava a világ felé olyan hangosan és nyomatékosan, ahogy egyéni tagjai nem szólhatnak. És „királyi” erőinek az uralma is olyan hathatósan érvényesülhet együttes életének a valósága által, amihez nem is hasonlítható egyéni tagjainak

a környezetükre gyakorolt alakító hatása. Ezért is bűnös hanyagságban és kötelességmulasztásban vétkes minden egyháztag, aki nem veszi elég komolyan a többiekkel való együvértartozást, mert hiszen csak annak révén felelhet meg hivatása teljességének ebben a világban. „Ti vagytok a világ világossága” (Mt. 5, 14). - Jézusnak ez a tanítványai elé szabott rendeltetésük csak egyházi együttesük révén teljesedhet be igazi arányaiban. És amint környezetük közgondolkodásában is csak így sugározhatják szét az Istentől nekik kijelentett igazság fényét, - akár befogadják az emberek annak leglényegesebb, az Istenhez való viszonyukra vonatkozó ajándékát, akár érzéketlenek maradnak az iránt és csak az emberek egymás közötti viszonylatait illetőleg világosodnak ki általa gondolataik, - úgy az emberek életének a tényleges átalakulása is, akár bekövetkezik náluk is a Jézus Krisztus uralma alatt való meghódolás, akár csak annak közvetett kihatásai mutatkoznak náluk az általános élet megtisztulásában, csak annak a hatásnak lehet az eredménye messzebb kiható mértékben, amely nem egyéneknek a Krisztus „királysága” alatt folytatott életéből, hanem az egyházi közösségben megvalósuló uralmából sugárzik ki az általános életre.

Fentebb, mikor csak az „egyénnek” királyi hivatásáról volt szó, hangsúlyoztuk, mennyire más a Jézus Krisztus uralmának az érvényesülése, mint az evilági uralomé. Itt még jobban hangsúlyoznunk kell. Az egyház különösen akkor, ha számbelileg nagyobb arányokat ölt egy-egy nép körében, még inkább abban a kísértésben forog, hogy a világi uralom eszközeit is felhasználja abban a hiszemben, hogy általuk előmozdíthatja az emberek között annak a „királyságnak” az ügyét, amelyet szolgálnia kell. Ebből adódnak az egyház és az állam különböző fajta és mértékű egybeszövődései, amelyeknek példáit a történelem felmutatja. Ezekből mindig kár származott az egyház életére. Olyan külső előnyöket, amelyek adódhattak egyszer vagy másszor az egyház külső élete számára, mindig drága áron kellett megvásárolnia a belső érdekeinek a rovására. Ha az egyháznak a maga fentebb tárgyalt életfunkcióinak a szolgálatára úgyis megvan a maga vezetősége, akkor legjobb, ha csak ennek a saját életéből kinövő vezetőségnek a kormányzata alatt áll, eltekintve attól az alattvalói függéstől, amelyben tagjai, és így azoknak együttese, az egyház maga is Isten parancsolata szerint is mindenképpen állnak a politikai hatalom tényezőivel szemben.

De azon jóindulaton túl, amelyet azoknak a kormányzatuk alatt álló politikai közösség minden tagjával szemben amúgy is tanúsítaniuk kell s amely biztosítja az egyház számára a maga életének a szabad kifejtését, ne akarja az egyház igénybevenni a maga céljainak érdekében a támogatásukat, még kevésbé akarja magát úgy azonosítani velük, hogy azok is azonosnak tekinthessék a maguk ügyét az egyházéval. Az ú.n. keresztyén népek története szomorú példatára annak, hogy ha az egyház megfélemedezik a világi hatalom uralma és Jézus Krisztusnak a benne uralkodó királysága közötti nagy különbségről, a maga sajátos hivatásának csak nagy kárára és előbb-utóbb a maga megszégyenülésére a világban uralkodó hatalmasságoknak válik az eszközévé és kiszolgálójává. Minden egyháztagnak a szemében nagy kincsnek kell lennie tehát az egyház függetlenségének, amely nélkül nem képviselhetné és szolgálhatná a világban Jézus Krisztus „királyságát” úgy, amint az lényege szerint hivatása volna.

Az egyház funkcióinak a fenti tárgyalása során nem volt szó a sákramentumokról. Nem azért hiányzott a róluk való megemlékezés, mintha jelentőségükről megfélemedtünk volna. Azonban a sákramentumok éppen azért a legünnepelesebb cselekményei az egyháznak, mert bennük összefut az egyháznak mind „papi”, mind „prófétai”, mind „királyi” funkciója, tehát nem sorolhatók bele ezek közül a funkciók közül egynek a körébe sem, de nem is helyezhető ezek mellé negyedik, külön jelentőséggel bíró funkció gyanánt. A sákramentumok ilyen felfogásának az indoklása természetesen nem tartozik ide, mert ezzel a dogmatikának a dolga foglalkozni.

Ellenben ki kell egészítenünk az elmondottakat valamivel, aminek hallgatólagosan a tudatában kellett ugyan lennünk folytonosan, de ami külön kiemelést kíván. Mondottuk, hogy a

tárgyalt egyházi funkciók isteni „rendelések”. Az egyház addig egyház ameddig, és annyiban egyház, amennyiben ezek a funkciók benne folynak. Ezek a meg nem változtatható egyházi tevékenységek azonban a különböző korok, helyek és körülmények szerint sokféle alakot öltenek. Így alakul ki az egyház életében többféle „rend”, amellyel az egyén szemben találja magát. Ebből adódik kinek-kinek az a helye, amelyet az egyház életében elfoglal. És az ebbéli különbségek, amelyek ember és ember között adódnak, konkretizálják, de nem egyszer komplikálják is a fentebb elmondottak szerint való teendőket. Az általánosságban itt is áll az az elv, hogy az apostoli utasítás értelmében: „Ki-kiben elhivatott, abban maradjon meg az Isten előtt,” (I. Kor. 7 24.) - mindenkinek a maga „helye” szabja meg közelebbről az egyházhoz való hozzátartozásból folyó kötelességeit.

Így pl. az egyháznak mai - nyilván nem helyeselhető, mert Isten „rendelésével” nem egybehangzó - „rendje” (szinte azt mondhatnánk: inkább „rendetlensége”) szerint az egyház nem tükrözi azt az egységet, amely lényegéhez tartozó vonása, hanem felekezetekre szakadozva él. Ennek révén különösen a „koinonia” életműködés felettébb meg van nehezítve benne. Mindegyik felekezeti rész a maga körében kifejti azt, de a felekezeteket elválasztó határvonalon át vajmi kevés, itt-ott semmi sem észlelhető belőle. Így az „egy, közönséges keresztyén anyaszentegyházról” szóló hitvallás igaz marad ugyan, mert hitnek a megvallása, és Isten előtt, amint Ő látja és munkálja a maga egyházát, tehát a „láthatatlan egyházra” vonatkozólag a mi számunkra is csorbitatlan igazság marad ugyan, de a „látható egyház” inkább elhomályosítja ezt az igazságot, mint amennyire annak bizonyosságául szolgálna. Ha azonban ebből azt a következtetést vonnánk le, hogy tehát az Igében rejlő parancsolatnak, amely elénk adja az egyház egységét, úgy próbáljunk engedelmeskedni, hogy otthagyva a felekezeti elkülönülésünket, fogjunk össze az egyháznak abban az egységében, amelyben azok elvesztik a jelentőségüket, ezzel nyilvánvalóan csak fokoznánk az egyházban való megosztottságot: a meglévő felekezetek mellé létrejönne egy újabb felekezet, még ha a felekezetek elleni tiltakozás címén történne is ez. Az egyház egységéért való felelősségből az ezért való szolgálatot nyilván mindenkinek a maga felekezetén belül kell elvégeznie. De ott el kell végeznie, vagyis a maga felekezeti keretei között úgy kell élnie és a maga hivatását betöltenie, hogy számára a felekezeti válaszfalak elveszítsék azt az Isten akaratával ellenkező jelentőségüket, amellyel legtöbbször érvényesülnek az egyház életében. Ez a vezérlő elve az utolsó félszázad folyamán világszerte kialakult „ökumenikus” mozgalomnak. Azzal közelebbről itt nem kell foglalkoznunk. Csak példájául hoztuk fel annak, hogy lehetséges az egyházban úgy szolgálnunk a magunk „helyén”, hogy szolgálatunkkal a „koinoniát” az egyetemes egyház egészére is kiterjeszteni igyekszünk. Hogy az Igének erre vonatkozó világos parancsát az egyházban olyan sokáig és olyan hosszú ideig el tudták felejtani és vele ellentétes irányban, az egyház egységének a szétszakadozása irányában tudtak csak haladni, az csak a legmélyebb bűnbánatra készítheti az egyházat. És alig van a mi korunkban nagyobb ok a hálaadásra, mint az, hogy történelmi alakulások révén, de főképpen Igéje világosságában kiújuló ösztökélése révén Isten ebből az irányból az ellenkező irányba fordította egyházának egyre szélesebb köreit.

Azonban az egyháznak ez a felekezetekre való szétszakadása történelmileg nemcsak abból eredt, hogy elhatalmasodott az Ige iránt ezen a ponton mutatkozó engedetlenség. Az egyháznak „felekezeti” ágai rendszerint „hitvallási közösségek” is, ami azt jelenti, hogy az Igéből - jól vagy rosszul - megértett bizonyos igazságoknak a védelmét és szolgálatát írták a zászlajukra. Ezért a magunk „helye”, amelyet bennük és az ő révükön általában az egyházban elfoglalunk, azt a felelősséget is jelenti számunkra, hogy ahhoz a táborhoz, amelynek zászlaja alatt élünk, hűségesek maradjunk azért az igazságért, amelyet képvisel, s amely - jól vagy rosszul - az Igéből megértett igazság. Könnyebb a helyzet az olyan felekezetek körében, amelyek határozottan és kizárólagosan az Igére hivatkoznak a maguk hitvallásában, sőt - amint pl. a II. Helvét Hitvallásban erről kifejezetten is szó van, - nyitva tartják a maguk hitvallását az Ige

mértékével való állandó felülvizsgálat számára. Az ilyen felekezetek életében mindenki az Igéhez magához igazodhat s ebben az egyházi hitvallás nemhogy nem akadályozza, hanem egyenesen ösztönzi. Tudjuk, hogy ezt a kedvezőbb helyzetet a reformációnak köszönheti az egyház nagy része. Nehezebb az egyház olyan részeiben a helyzet, amelyekben az Ige mellett az egyház olyan, története során kialakult „hagyomány” is irányadó, amely nem egy ponton nem bírja ki az Ige fényében gyakorolt bírálatot. De még ebben a helyzetben is feltételezheti az egyháztag, hogy az Ige szempontjából kétes értékű vagy egyenesen tévesnek bizonyuló és ezért inkább nem vizsgálendő elemek mellett bizonyára vannak az ő felekezete életében olyan fontos és az Igével megegyező értékek, amelyekre tekintettel Isten elnézi mindazt, ami nem az Ő Igéje szerint való, és fel akarja használni az egyház teljes kibontakozása érdekében az ő felekezetének az életét is.

Mindenesetre el kell ismernünk, hogy egyetlen felekezet sem, még a magunké sem, üti meg egészen Isten mértékét és ezért Istennek megvan az oka arra, hogy az Ő hosszútűrésében elnézzen az egyház bizonyos részeiben sok tévelygést is. Az Igét a legtisztábban megértő és valló felekezetek is rászorulhatnak arra, hogy bizonyos egyoldalúságukat ellensúlyozzák az Isten egyetemes egyházában olyan felekezetek a maguk részizgazságával, amelyek egyébként jóval szegényebbek amazoknál az Ige megértésében. Úgy is mondhatnánk, a reformátorokkal magukkal teljes összhangban, hogy Isten egyháza ott is él, ahol valamely egyházi alakulatot a maga egészében nem illeti meg az Ige szerint a „titulus ecclesiae”. Maga az egész alakulat ezért úgy tűnhet fel előttünk, mint „ecclesia falsa”, amelyben mégis benne él az „ecclesia vera” is, ha elrejtetten és sok akadállyal megterhelten is.

Adódhatnak esetek, amikor valaki mégis kénytelen az egyház valamelyik felekezeti részében elfoglalt „helyét” elhagyni és elcserélni addigi felekezetét egy másikkal, az Ige követelményeinek jobban megfelelővel. Különösen olyankor kerülhet erre sor, amikor valaki nem húzódhat meg csendes szerénységben a maga felekezete körében, hogy ott az Igével meg nem egyező sok téves tanítás és gyakorlat közepette egyénileg azért igyekezzék mennél inkább az Ige szerint élni, hanem elhivatást érez arra, hogy nyilvános tevékenységgel is szolgálja az Igét. Ez megoldhatatlan konfliktusba kell, hogy hozza az illetőt - előbb vagy utóbb a maga felekezete téves elemekkel átszőtt „rendjével”. Megtörténhet, hogy törekvését el akarják fojtani, sőt végső esetben őt magát ki is közösítik. De megtörténhet az is, hogy ő ezt nem várva be, maga válik ki. A reformáció ideje mutat példákat az előbbire. Az élet sokszor termel példákat az utóbbira is. Az önkéntes kiválás és más felekezetbe való átlépés az érdekelteknek lelkiismereti ügye kell, hogy maradjon. Lépésük csak akkor helyes, ha a Szent Lélek vezetése alatt Isten előtti felelősséggel teszik meg. Kötelező normának tekinthető és semmiesetre sem helyes, ha az egyháznak bármely felekezete is célul tűzi ki maga elé a más felekezetbeliek közül mennél többnek a magához hódítását, még ha ez a lélekhalászat nem is viseli magán a számbeli és ezért befolyásbeli hatalomban való emelkedés törekvésének a bélyegét, hanem az Ige mennél teljesebb érvényesülésének a címén folyik. Az Ige mennél teljesebb érvényesülésére nemcsak ez az út vezet. Bekövetkezhet az úgy is, hogy az Ige által megragadottak megmaradnak a maguk felekezeti helyén, és amíg és amennyire ott lehetséges számukra, ott fejtik ki az Ige szerint való életet.

Különösebben áll ez az olyan esetekre, amikor a különböző hitvallású felekezetek között az Ige megértése szempontjából nincsenek lényegbevágó eltérések. A meglévő eltérések elegendők lehetnek ahhoz, hogy mindegyik felekezet tagjai felelősnek érezzék magukat az Igének azért a felfogásáért és annak azért a gyakorlati alkalmazásáért, amely az ő felekezetükben uralkodik, ami csak növelheti a maguk felekezetéhez való hűséget, hogy annak életében szolgálják az „egy, közösleges, keresztyén anyaszentegyházat”. De nem lehetnek elegendően súlyosak azért, hogy elhagyják a maguk felekezetét egy másikért, mégha a fennforgó eltérések tekintetében annak adnak is igazat és nem a magukénak.

De az ilyen „hitvallási” és belőlük folyó gyakorlati nehézségek nélkül is megkísértheti az egyház tagjait az a hajlandóság, hogy valamelyik másik felekezet körében keressék meg a megfelelőbb lelki otthonukat. Az egyház funkciói tekintetében kialakult „rendek” elsősorban abból a szempontból bírálandók meg, mennyire felelnek meg az Igéből kivilágló isteni „rendeléseknek”. De az egyház tagjainak ezenkívül lehetnek más jogos igényeik is. Lehet, hogy valamely „rend”, amely szerint az egyház a maga „kultuszbeli”, „igehirdetési” és „koinoniai” funkcióit éli, egészen jó volt valamikor, és egészen jó lehet most is, más életviszonyok között, de itt és most mégsem kielégítő. Lehet tehát, hogy az egyház tagjai joggal kívánnának valamilyen más „rendet” a maguk felekezetének az életében. Azonban ez semmiesetre sem lehet jogcím arra, hogy elhagyják és nekik jobban megfelelő „rend” szerint élő más felekezetekben keressék meg a maguk „helyét”. Le kell számolniuk azzal, hogy mindenféle egyházi „rend”, mint emberi fejlemény, többé vagy kevésbé tökéletlen, és semmiesetre sem elégítheti ki egyformán mindenkinek az igényét.

Helyes dolog tehát indokolt esetben bírálni és átalakításának az igényét ébrentartani és másokban is ébreszteni. Végeredményben azonban minden felekezeti egyháznak a vezetősége kell, hogy döntsön az ilyen bírálatok és igények dolgában. És döntéseiknek alá kell, hogy vesse magát minden egyháztag, mégha az nem felel is meg az ő kívánalmainak. Régimódivá vált, vagy egyben-másban eleitől fogva idegenszerű „rend” keretei között is virágzó életet élhet azért az egyház, és idevágó nézeteltérések nem bonthatják meg azt a szoros együvé-tartozást, amelyet az egyházban érezniük kell a tagjainak. Mennél jobban meg van győződve valaki a maga kívánságainak a jogosultságáról, annál inkább bizonyos lehet afelől, hogy azok az egyház tagjainak egyre szélesebb körében fel fognak ébredni, és előbb vagy utóbb eljön az ideje annak, hogy nekik megfelelő új „rend” lépjen a réginek a helyébe. Nem elhanyagolható szempont azonban az sem ennél a kérdésnél, hogy néha az a régi „rend”, amely elmúlt nemzedékek életében gyökerezik, arra is alkalmas, hogy a mai nemzedékkel éreztesse azokkal a régi nemzedékekkel való összetartozását az egyház életében. És az egyháznak, valamint az egyes felekezeteknek is, ez a történeti folytonosságtudata elég fontos életérdeke ahhoz, hogy óvatosan járjon el az ilyen kérdésekben.

Nagyobb nehézségeket okozhat azonban az, ha nem a maga felekezetében uralkodó „rend” ellen van valakinek kifogása, hanem annak megüresedése és külsőlegessé válása ellen. Bekövetkezhetnek az egyház életében fájdalmas elhanyaglások, amelyek során az egyháztagok nagy részében meggyengül, vagy szinte teljesen kialszik az Ige szerint való élet felelőssége. És ugyanakkor megtörténhet az is, hogy azok a „tisztviselőket” viselő egyháztagok, akiknek dolga volna résen lenni és az ilyen elhanyaglások ellen dolgozni, maguk is megrestülnek szolgálatukban, sőt nagy mértékben elvesztik a rájuk váró kötelességek tudatát is. Ilyenkor az egyházi élet nem tudja az Ige szerint élni akaró embereknek azt nyújtani, amit azok joggal elvárhatnának tőle. Azonban az emiatti panaszok sem jogosítanak fel senkit arra, hogy a maga „helyét” elhagyja. Az ilyen helyzetben élő egyháztagoknak minden fájdalmas hátránya mellett van egy kiváltságos előnye is, amely annál inkább odakötheti őt a maga „helyéhez”: tudhatja, hogy maga Isten akar az egyházának ilyen helyzetein az Ő Lelke erejével változtatni és ebben ő is felajánlhatja magát Istennek eszközül. Hogy Isten milyen módon használja fel őt, az nem rajta áll. Az eleve is bizonyos, hogy csak ritkán fog jutni az a feladat egyeseknek, hogy az egyházi életnek szendergéséből való felébresztése körül mások szeme elé is tűnő szolgálatot végezzenek. Az általános helyzet bizonyára az lesz, hogy az ilyen egyháztagoknak csendes alázatosságban kell a maguk életét folytatniuk a többiek között, hogy általa azokban is megelevenedjék az egyház. Ha ők az egyház együtteséből kevesebbet kapnak, annál inkább kifejtethetik a maguk szolgálatát odaadó szeretetben úgy, hogy mennél többet igyekeznek belevinni az egyház életébe Istentől kapott erőikből.

Semmiesetre sem szabad az ítélőszékbe ülve mások felett szeretetlen és fölényes bírálgatásban kiélni magukat, mert az, amit így kiélnének, nem az Igéből való élet, hanem azzal ellentétes. Még kevésbé szabad rokonlelkekkel együvé tömörülve külön testet alkotniuk az egyház életében, mint „ecclesia in ecclesia”, mert ezzel mintegy monopóliumként kezelik az egyház igazi életét, amely mintha csak őbennük volna megtalálható, és ezzel óhatatlanul csak megbontó hatást gyakorolhatnak az egyház életére ahelyett, hogy az Ige szerint való épülésben segítenék. Az egyház elhanyagolt életével való fájdalmas elégtelenségüket mindennek-előtt Isten előtt kell elpanaszolniuk, de abban a teljes bizodalomban, hogy az ilyen állapotban levő egyház megújulásának az ügye elsősorban az Ő ügye lévén, imádságaikat a maga módján és a maga idejében bizonyosan meg fogja hallgatni és Igéjének uralmát az egyházban a maga dicsőségére fel fogja állítani elesettségéből.

VÉGE