A PÁZMÁNY PÉTER RÓM. KAT. HITTUDOMÁNYI AKADÉMIA KIADVÁNYAI

TEREMTŐ ÉS TEREMTMÉNYE

Írta:

FILA BÉLA

Budapest, 1990.

A PÁZMÁNY PÉTER RÓM.KAT. HITTUDOMÁNYI AKADÉMIA KIADVÁNYAI

DOGMATIKAI ELŐADÁSOK

III.

TEREMTŐ ÉS TEREMTMÉNYE

Fila Béla

BUDAPEST, 1990.

A BUDAPESTI R.K. PÁZMÁNY PÉTER HITTUDOMÁNYI AKADÉMIA KIADVÁNYAI

I.

DOGMATIKAI TANSZÉK

VEZETŐ: FILA BÉLA NY.RK. TANÁR

DOGMATIKAI ELŐADÁSOK

III. TEREMTŐ ÉS TEREMTMÉNYE

FILA BÉLA

Készült: a PRINTORGAN Kft. Sokszorosító Üzemében

Felelős; Gárdonyi Sándorné, Példányszám: 1000

L 989

Kiadja: A Budapesti Pázmány Péter Hittudományi Akadémia Jegyzetosztálya
Felelős: Dr.Bolberitz Pál ny.r. tanár

Budapest, 1990

Tartalomjegyzék

1. A teremtéstan dogmatikai tárgyalása

1.1/ A teremtés fogalma és a teremtés hite

1.1.1/ A teremtés fogalma

A keresztény hit alapvető állitása az, hogy a világ teremtett valóság, melynek az az értelme, hogy a világot minden létezőt abszolút szuverén személyes akarat hozta létre úgy, hogy a világ teljesen függ ettől az isteni akarattól, de közben megőrzi teljes, igazi önállóságát, nem válik a teremtő akarat mozzanatává, kibontakozási tényezőjévé.
Monizmus és dualizmus - a két jelentős létértelmező történelmi értelmezés - között, közbeeső helyet képviscl a világ értelmezésében. A teremtés gondolata az egész létet, az összes létezőt visszavezeti a Logoszra. Az Ősörténet "pusztaságát és ürességét, mélységeit" /Ter 1,2/, majd a Bölcs 11,17-ben szereplő "alaktalan anyagból való formálódás" gondolatát értelmezi tovább a 2.Makk 7,28. "Isten semmiből teremtett" - állitás. Végül Jn 1,3 állitása szerint a Logosz által lett minden, és nélküle semmi sem lett, ami lett. Hermasz Pásztora - mint korai teológiai reflexió - 150 körül szintén világosan szól arról, hogy Isten, aki az egekben lakozik, "a nem létezőkből a létezőket megteremtette, majd megsokasitotta és megnövelte azokat" /I,1./. Tehát már a legkorábbi teológiai reflexió is tud arról, hogy minden létezőt vissza kell vezetni teljesen a Logoszra, amely a teremtő Szó, a Szellemi Létező formájában megnyilatkozott. Az világos, hogy ezt az értelmezést határozottan el kell különiteni az idealizmustól, az idea monizmusától, mely történetileg kibontva önmagát létrehozná a létezőket.
A teremtés gondolatában az abszolút szabad és személyes Isten szabadon és személyes módon, szavával hozza létre a világot, amely nem az ő kibontakozása, hanem ő hozza létre mind a létezőket, mind önmaga különbözőségét azoktól. A teremtett dolgok Istentől különböző "nem-isteni valóságok", igazi véges, evilági valóságok és nem puszta látszatok, melyek mögött Isten rejtőzne. Az Istentől való függés és az igazi önállóság egyenes arányban állanak. Isten szabadon szólította létre a létezőket, akik szintén szabad felelősséggel állanak vele szemben.

Jóllehet csak egyetlen igazi végső valóság van, amitől minden ered, a lét egyetlen ősforrása, de annak teremtő aktusa folytán aztán mégiscsak létrejön a Teremtő-teremtménye valóságos kettőssége, személyes dualizmusa. Teremtő és teremtménye valóságos szembenállása azonban nem mint két heterogén, ellenséges vagy közömbös szembenállás jön létre, hanem mint a személyes lét Szava és arra való felelet, mint a Hivás és válasz, mint két szabad személyes-szellemi létvalóság, akik egymásra vonatkoznak. A teremtés gondolata lényegében a lét eredetének, lényegének értelmezéseként jelent meg, mint realista valóságértelmezés. Képes a teremtés gondolata átfogni a véges és a végtelen létet, a feltétlen abszolút és a feltételes relativ létet. Továbbá képes az anyag és a szellem adottságait átfogni úgy, hogy mégsem lesz merev dualizmussá. Minden dualista szempont alárendelődik az egyetlen és alapvető szempontnak, a Teremtő és teremtménye viszonyának, mely önmagában mint a teremtés gondolata felülmúlja az abszolút elválasztás dualizmusát és létbeszólitja a Teremtő-teremtménye csodálatos kettős-egységét, az eredet kettősségét a szeretet-egységre vonatkeztatja. A teremtés gondolata nem csupán válaszolni kiván egy jogos emberi kérdésre; honnan erednek a dolgok, honnan ered az egész esetleges lét, milyen volt a dolgok eredete? Arra is választ kiván adni, hogy a kérdező ember hogyan tartozik a létező dolgok egészének összefüggéseibe, mit jelent számára a létezők egésze. Továbbá az eredet kérdését belehelyezi a valóság dinamikus-történelmi

megértésébe, rendeltetésébe, amiker az idő folyamán eknyomező módon visszatekint a létezők sorának elejéhez, a kezdethez. Ugyanakkor a jelenből, a mostani adottságból az idő fonalán előre is tekint a jövőbe. Mi a létezők célja, rendeltetése, végső jövője? A kezdet és a vég, a pretelógia és az eszkatológia lényegileg összetartoznak a teremtés értelmezésében. A dolgok eredete felfedi a dolgok történésének értelmét. Az eredet kérdése mindig aktuális, jelentős marad a megvalósulás folyamatának keretén belül is. Amiker valami létrejön, akkor mindig megismétlődik az eredet kérdése. A kezdet és a vég kérdése élesen felvetődik és egybecseng az élőlények történelme folyamán, ahol szüntelen új keletkezik és elmúlik.

Döntő jelentőségű mozzanat az a teremtés gondolatában, hogy minden létezőt visszavezet az abszolút személyes szuverén létre, Istenre. Mindenféle monizmus, materializmus és dualizmus /Buddhizmus, emanációs elméletek/ az ember, a történelem személyes valóságát is valami személytelen, általános létből vezeti le. Míg a teremtés értelmezésben legdöntőbb mozzanat a Logosz Szó-Szellemi-Személyes valósága mint az abszolút eredet. A platoni ideaértelmezés alapján először a keresztény teológusok a részesedés gondolatát alkalmazták a teremtés metafizikai értelmezésénél, majd később a középkorban az arisztoteleszi tudomány-eszmény alapján metafizikai okság értelmezést alkalmazták, ami már nem volt olyan alkalmas az eredeti elgondolás kifejezésére, mivel az okság általában a világban lévő létezők egymásközti viszonyát fejezi ki elsőszerben és csak a metafizikailag átalakitott oksági értelmezés tudta kifejezni az u.n. transcendens oksági viszonylatot. Az okság elsőszerben kifejezi a létező függését a lét egészétől és egymástól. A teremtés gondolata szerint az egyes létező Isten teremtő tevékenységétől függ, ami nem az evilági oksági létösszefüggés kiterjesztése csupán, hanem egészen eredeti és semmihez sem hasonlítható létösszefüggés. Isten nem első szem a lét egészének láncolatában, hanem ő helyezi létbe az egészet úgy, hogy lényegileg független és más marad, nem tartozik egy szemként a láncolatba, ellenkezőleg az egész láncolat hozzátartozik. Az időközben kialakult újkori és modern tudományos értelmezés is kidolgozott egy oksági értelmezést, mely képes bizonyos határon belül kinyomozni a létezők alakulását, létösszefüggéseit, egyre egyszerűbb okokra visszavezetni a létezők bontakozását /evolució/, képes egy dolgot visszavezetni valami másra mint okra, feltételre, de így mindig csak relatív eredetet tud kimutatni. A feltételek sorában nem tud igazán végigmenni, mert nem tud kilépni a véges létezők sorából, nem képes a lényeget kimutatni, mert a lényeg az más sikon fekszik. Pl. a fizika lényegét a fizika fizikai módszerrel már nem képes megragadni, mert az már nem fizikai adottság, hanem éppen lényegadottság. Az egyes tudomány nem ragadhatja meg saját lényegét azzal a módszerrel, mellyel saját tárgyát kutatja, mert a lényeg mindig, transcendens, túl van a konkrét adottságok horizontális adottságán. Ezzel szemben a teremtés gondolata az abszolút eredet kérdését nyilvánítja ki. Az eredet kérdése megjelent a mitikus tudatban is, amely aztán Európában lassan kitisztult és átment a bölcselő gondolkodásba. De sem a mitosz, sem a bölcselő eknyomozás /arkhé/ nem tudta kinyomozni az abszolút eredet titkát, mivel a véges-végtelen, az abszolút-relatív viszonylatában mindig megterpant és nem tudta valóságos kapcsolatukat átvilágitani. A megoldást csak a kinyilatkoztatás hozta, Isten önkinyilatkoztatása. Az abszolút eredet kérdéséről Isten kinyilatkoztatása fedte fel a titok fátyolát, amely lelepleződés, kinyilvánulás egyben feltárta a létezők igazi lényegét és rendeltetését is.

1.1.2/ A teremtés hite

A kinyilatkoztatás alapján létrejött teremtés-hit elsősorban nem teológiai reflexió, nem valamiféle en-te-teológiai értelmezés, amely leszármaztatett értelmezés, hanem teljesen eredeti szellemi magatartás és valóság értelmezés. Eredetileg a teremtés hite az isteni önkinyilatkoztatással egybecseng, arra válaszol. Teljesen kibontakozott formában a teremtésbe vetett hit a babiloni fogság utáni időkben fogalmazódott meg /Jer 27,5; 31,35; Ez 28,13, Ter 1-2; Iz 40-66/, és ezt a bölcsességi irodalom továbbfejleszti. Eredeti valóságában a teremtés hit feltételezi a szövetség-hitet, amely létrehozta és konkretizálta Isten és ember kapcsolatát. Isten és ember kapcsolatát legeredetibben és legtisztábban a kiválasztottság hit képviseli /v.ö. Ábrahám/. Az ószövetségi kinyilatkoztatás nyomán bontakozott ki teljesen az újszövetségi hit történetében a Krisztus tapasztalatban a teremtés hite /Zsid 1,2; Kol 1,13-17; Jn 1,3,10; 1Kor 8,6/. Krisztus az, aki által minden lett és érte lett minden,őáltala és övele és őbenne van eredetileg minden létező létezése, fennállása és beteljesedése, Krisztus a központ és a közvetitő. Ténylegesen az üdvtörténeti szemlélet a teremtés hit igazi teológiai helye; Isten nemcsak a történelem, az üdvtörténelem abszolút ura és irányitója, hanem egyben minden létező, az egész lét teremtője és beteljesitője. Eredetileg Isten történelmi üdvözitő tetteinek feltétele az abszolút kezdet, a teremtés. Ténylegesen a teremtés hite feltételezi a szövetség tényét, azt hogy a történelemben megjelent Isten abszolút akarata, amely magához emelte az embert partnerként, találkozott Isten és az ember és ez a szövetséget kötő abszolút isteni hatalom mindennek az alapja. Egyes teológusok szerint /G.Gleege, J.Ratzinger/ a teremtéstörténet teremtés hite tulajdonképpen az első parancselat dexelógikus értelmezése, annak mintegy kiterjesztése és további értelmezése az emberi létértelmezés keretein belül, történelmi-egzisztenciális jellegü állitás és nem merőben tárgyi beszámoló a világ eredetéről. Az eredeti ószövetségi állitást tovább mélyiti az újszövetségi krisztológiai értelmezés. És ekkor már nemcsak az első parancselat értelmezéséről van már szó, hanem kegyelmi részesedésről. Minden ember részese lesz, a krisztusi megváltásnak, az új teremtésnek, a megváltó szeretetnek, amely aztán az Egyházban folytatódik az idők végéig. Teljessé válik a teremtés hite az újszövetségben; az etikai szempontokhoz szervesen kapcsolódnak az istentiszteleti mozzanatok, a hálaadás, az eszkatológikus reménység, a visszafelé és az előretekintő megemlékezés.

Az Ószövetségben a teremtés és a szövetség hite szoresan egybetartozik és alapja, mintegy kulcsa lesz a későbbi teológiai reflexiónak, amely a természet és a kegyelem kérdésének összefüggésében tárgyalja ugyanazt a tényállást. A Papi irás teológiája a teremtés csúcspontját a szabbat kultuszban határozza meg, melyet a hivő izraelita mint a szövetség jelét értelmezi. Mig a Jahvista teológiája a teremtést közvetlenül visszavezeti Ádámra, az első emberre, az üdvtörténet kiindulópontjára. Egyaránt vonatkozik a teremtés a szabbatra és az emberre, jelezve a világ teremtését és az istentisztelet fontosságát. Mindenesetre jobban kidomberedik a teremtés elbeszélésben a szövetségkötés, az ember kultúrfeladata, az üdvtörténelem és a közösség szempontja. Lényegében az a teremtés elbeszélés célja és értelme, hogy bemutassa az Isten és az ember kapcsolatát, az ember Istenre irányitottságát, és azt, hogy az ember az a lény, aki Isten akaratát megteszi. Szervesen kapcsolódik az ószövetségi teremtés hithez az újszövetségi kinyilatkoztatás, melynek az a lényege, hogy Krisztus az élő Ige, a kegyelem és az igazság, aki Isten világteremtő Igéje, aki miatt teremtette Isten a világot, akiben radikális módon megnyilvánul Isten szándéka, hogy

miért teremtette a világot és az embert. Jézus nem egyszerűen ember, hanem ő az eszkatológikus ember, akiben az egész emberiség és vele együtt az egész kozmosz a beteljesülésre irányul.

1.1.3/ Reflexió a teremtés hitére

A teremtésbe vetett hit teológiai feldolgozását segiti az újabb bibliakritika azon különbségtevése, mely szerint különbséget kell tenni a teremtés elbeszélések kijelentési formája és a kijelentési tartalma között. A teológiai értelmezésnél nagyobb szerepet játszik azonban mint hermeneutikus kritérium az analógia fidei elve. Mivel a Bibliában nemcsak egy, hanem több teremtés beszámoló van, ezeket saját helyük és az egészben betöltött szerepük szerint kell értelmezni, egymástól el kell határolni az egyes beszámelókat, de még inkább egymásra vonatkoztatva kell értelmezni. Aztán az ószövetségi beszámoló csak annyiban jelentős a keresztény teológiai reflexió számára, amennyiben az újszövetségi kinyilatkoztatás fényében értelmezzük /v.ö. Jn 1; Kol 1,13-17; Zsid 1,2; 1Kor 8,6/. Isten teremtő tevékenységét és szándékát a keresztény teológia a préegzisztens Legesszal, mint közvetitővel összeköttetésben értelmezi, aki a kezdetben elhangzott teremtő Szó hátterében már valóban rejtetten jelen van.

A teremtés szó egyébként a bibliai kinyilatkoztatásban azt jelenti, hogy a világnak, minden létezőnek az eredete, létalapja, végcélja Isten. Aktiv értelemben jelenti Isten teremtő tevékenységét, passziv értelemben jelenti az egész világot mint teremtményt. Ezt a lényeges és alapvető tényállást a különböző nyelvek különbözőképpen fejezik ki. A héber bara kifejezés kizárólag csak az isteni tevékenység számára fenntartott szó, vele szemben csak a tenni, csinálni, alapezni kifejezések alkalmazhatók az emberi tevékenységre. A bara kifejezés csak Isten tevékenységére vonatkoztatható. A próféták idejétől kezdve ez a kifejezés jelzi Isten abszolút szuverén tettét a világgal, Izraellel kapcsolatban és egyben jelzi az eszkatológikus üdvösséget is. A görög ktidzó kifejezés eredeti jelentése lakhatóvá tenni, várost alapitani. A latin cree kifejezés eredeti értelme nemzeni, szülni, származni, alkotni, teremteni, származni.

A teológiai reflexióban a teremtés kifejezés jelenti az ember alapvető viszonyát transcendens alapjához, tehát a teremtményiséget. Lényegében Istenhez való viszonyunkat jelzi, mely egyrészt természetes létrendi tény, másrészt kegyelmi működés eredménye. K. Rahner teológiai értelmezésében a teremtményiség eredetileg transcendentális tapasztalatban mutatható ki és transcendentális reflexióval kell feldolgozni. Mivel a teremtményiség nem az általános eksági viszony egyedi esete, hanem transcendentális tapasztalatban megjelenő tényállás, azaz az ember alapvető Istenre, a titokra való ráirányultságában nyilvánul ki, ezért lényege is csak abban ragadható meg. Teremtményiségünket nem empirikus jelenségből ismerjük fel, nem olyan kategoriális tapasztalatból, melyben az egyik jelenség függ a másiktól, nem ennek valamilyen extrapolációja. A teremtményiség nem két deleg között fennálló eksági viszony, amely aztán benne van egy magasabb egységben. Teljesen egyedülálló, csak egyszer előforduló eredeti létviszony a teremtményiség, melynek egészen sajátos helye és értelme van. A teremtményi eredet, a teremtményiség, a teremtettség, a teremtés nem csupán visszautalás egy kezdőpontra, ez állandó, mindig ható folyamat, nem egy bizonyos pillanat létrehozása, hanem a létezőnek és a létező idejének a létrehozása, mely létrehozás nem időbeli, hanem annak alapja. Igy hát a teremtményiség gyökeres különbözőség és teljes függés Istentől, mely Istentől szabadon létrehozott

függőség, de ugyanakkor gyökeres különbözőség is. A világ a teremtésben teljesen függ Istentől, Isten viszont nem függ a világtól, vele szemben teljesen szabad marad, teljesen önmagán alapul. Isten megmarad transcendentális hozzáférhetetlen horizontnak, melyen belül a teremtett dolgot felfogjuk. Mivel Isten hozza létre mind a teremtett dolgot, mind önmaga különbözőségét tőle, igy jön létre az a léthelyzet, hogy a teremtmény teljesen függ Istentől és mégis igazán önálló és szabad marad. Csak akkor tapasztaljuk meg teremtményiségünket, ha szabad szubjektumként az ember felelősnek érzi magát Isten előtt és szabaden magára vállalja létezését, mint Isten elgondelását és akaratát.

1.2/ A teremtés teológiai reflexiójának történelmi kibontakozása

A teremtés gondolata és hite a kinyilatkoztatásban tárult fel. Minden teológiai vizsgálódás kiindulópontja, éltető talaja a kinyilatkoztatott tények és szavak, a kinyilatkoztatás igazságának felderitése. A kinyilatkoztatásnak mint forrásnak a fényében értelmezte az Egyház a saját hitélete és tulajdonképpen az Egyház konkrét és valóságos hitéletében vált szükségessé a teológiai reflexió. Isten és ember valóságos kapcsolatára nézve lényeges és döntő adatokkal szolgál a teremtés elbeszélés, a bibliai őstörténet és annak különböző szintü és müfajú visszhangzásai és egybecsendülései. A teremtés elbeszélése, a Teremtő dicsőitése és imádása, valamint a teremtésre vonatkozó teológiai reflexió lényegileg összetartoznak. Ezt az összefüggést kell kiindulópontnak tekinteni, amikor a teremtéstan történeti kibontakozásának főbb szempontjaira figyelünk.

A teremtés állitása és igazsága a keresztény hit és hitvallás lényegi alkotóeleme és ennek megfelelően a teremtés hite és megvallása megjelenik az Egyház életében kezdettől fogva a Hitvallásokban mint a hit belső és lényegi mozzanata, mint a Krisztusba vetett hit lényeges alkotóeleme. Az eredeti Hitvallás formulák, primitiv szimbólumok a 3. századig egyszerüen kifejezik Istent mint Atyát, mint Pantokratort, a Fiút mint Megváltót. Már a 2. század végén fellépő dualista gnózissal szemben a keresztségi Hitvallásokban az Atya mint az ég és a föld Ura, mint a mindenség teremtője jelenik meg. A 4. századtól kezdve pedig a facter és a creater kifejezések szerepelnek. Krisztus együtt-teremtőként lép fel és megjelenik ebben a korban az Atya, aki a láthatókat és a láthatatlanokat a semmiből teremtette. Az apostoli Atyák különben még semmi újat nem füztek hozzá a bibliai üzenethez csak határozottan felsorakoztatták a Biblia üzenetének tényeit. Az apologéták már a görög kozmológia és kozmogónia állitásaival egybevetik a teremtés elbeszélést, közben küzdenek a gnosztikus dualista elgondolás ellen. Igen nagy jelentősége van Ireneusz üdvtörténeti fejtegetéseinek, valamint Origenes teológiai reflexióinak. Az egyházatyák között jelentős Cézareai Euzébiusz állitása, mely szerint az anyag is Isten teremtménye és Krisztus is együtt-teremtő. Atanáz az Atyát és a Fiút, a Logoszt mint egyetlen teremtő elvnek értelmezi. Nagy Szent Vazul 9 Homiliájában jelentős kommentárt irt a Hexaemerenhez, mely már nem csupán monoteista kozmogónia, hanem valláses-etikai világnézet kifejezője. Továbbfejlesztette Vazul értelmezését Nyssai Szent Gergely a Hexaemerenhez irt egzegetikus irásaiban. Majd Szent Ambrus allegorizáló egzegézise, aztán Ágoston kozmológiai értelmezései tökéletesitik az egyházatyák teológiai reflexióit. Dionizius Areopagita misztikus-kozmológiai eszmélődései szintén hozzátartoznak az egyházatyák korához. Az egyházatyák arra törekedtek, hogy az Egyház hivei megértsék a teremtés elbeszélés üzenetét és a hivő ember állást tudjon

foglalni hite alapján a pogány környezetben akár bölcselő, vagy népies elgondolásokkal szemben.

A skolasztikus teológiát elsőserban a dolgok lényege érdekelte, nem létrejövésük, kifejlődésük. Statikus gondolkodásmódja alapján a dolgok lényegét elemezte. Szent Tamás summájában a különböző létrendeket vizsgálja /anyagi világ-ember-tiszta szellemek világa/. A platonista szemléletről áttért az arisztoteleszi tudomány ideálra, megalkotta a középkori statikus világképet, a dolgok entelógiai tárgyalását. Kétségtelen, hogy ebben a szemléletmódban kidomborodtak a teremtéstan alapelvei; a semmiből való teremtés, Isten szabadsága és szuverenitása a teremtésben, a teremtmény relativ önállósága és felelősssége. A középkorban több zsinat foglalkozott a teremtés kérdéseivel: a IV. Lateráni, a Lyoni, a Firenzei zsinatok a teremtéstan alapelveit megerősitették és bizonyos tévtanok ellen felléptek /emanációs tanok, pantheizmus, dualizmus/. A középkor végén jelentős új kezdeményezések születtek, melyben a teremtés kérdése sajátos szinezetet kapott; G. Brune, Spineza, Angelus Silesius, J. Böhme gondolatai már új korszakot jeleztek.

A renaissance és a humanizmus törekvései bevezetik az újkori kérdéseket és tudományos problémákat, felvetik a bibliai kinyilatkoztatás kritikáját, szakadást hoznak a természetes és természetfeletti szempontok között, bevezetik a monista természetismeretet. A reformátorok ragaszkodnak a biblikus alapszemlélethez és éles kritikával illetnek minden metafizikai értelmezést. Számukra az üdvtörténeti beállitás a fontos. Luther szól a teremtmény semmisségéről, Kálvin Isten szuverenitását emeli ki. Mig a katolikus teológia a skolasztika nyomán túlságosan is hajlott a természetes teológia szempontjai felé, addig a protestáns teológiai értelmezés felértékelte a természetfeletti kinyilatkoztatást és a Krisztus eseményt és nem nagyon érdekelte a teremtéstan. Elsőserban a megváltás, a kegyelem és az új teremtmény állott érdeklődése középpontjában. Deista határokra még inkább ellaposodott a teremtésre irányuló teológiai reflexió. Majd a felvilágosodás racionalizmusa nyomán megindult a modern természettudomány diadalútja és vele karöltve a többi tudományok kibontakozása. Kezdődött a kopernikuszi világkép felállitásával, majd Gallilei kisérletei új tudományt kezdeményeznek. Számtalan kezdeményezés nyomán kiteljesedik a klaszszikus fizika világképe, mechanisztikus magyarázata. Ch.Darvin elinditja az evolució gondolatát és értelmezését. Elsőserban a természettudományos értelmezések hatására igen komoly konfliktusok keletkeznek a teremtéstani és a természettudományos értelmezések között, amely a teológiai magyarázat izelálódásához vezetett. Nem éppen szerencsés módon Fr. Schleiermacher új pozitiv értelmezést kisérel meg, szerinte a kinyilatkoztatás feltétele és sajátos tartalma az ember Istentől való egyszerü függésének érzése és tudata. Sajnos a függés egyszerü és általános érzése nem tudta képviselni a keresztény teremtéstan súlyos igazságát és lényegét. A katolikus teológián belül is történtek kezdeményezések a teremtés igazságának kimutatására és a modern tudattal való kibékitésére. G. Hermes és A. Günther figyelemreméltó terveket dolgoztak ki, ámde hiányzott a szolid biblikus alap és ezért kezdeményezésüket az Egyház elutasitotta az I. Vatikáni zsinaton rövidrefogott teremtés nyilatkozataival /DS 3001-3, 3021-25/.

Erőteljesen kialakult a 19. században a teológiai értelmezéssel szemben egy természetbölcseleti gondolkodás, a mechanikus materializmus, a dialektikus materializmus, a pozitivizmus és annak különböző vállfajai, melynek következtében a teremtéstan igazsága egyre jobban izelálódott és különféle illetéktelen redukciókra is sor került. Szembekerültek a természet ér-

telmezésében a hégeli panteisztikus idealista szellemfilozófia szempontjai, a kanti kritikus gondolkodásmód és a tudományokra hivatkozó materialista értelmezések a teremtéstan metafizikai és biblikus értelmezésével. Nemcsak a természettudományok oldaláról érte alapvető támadás a keresztény világképet és az ember értelmezését. A történelem, a szociológia és később a lélektan is olyan mértékben önállósodott és olyan irányt vett, hogy szembekerült a teremtésen alapuló keresztény világnézettel /A. Comte, K. Marx, S. Freud/. Az újkori élet- és valóságszemléletben alternativa keletkezett; a világ iránti tisztelet és áhitat alternativát ajánlott az isteni önközlésen alapuló teremtett világ értelmezésével szemben. Odáig jutott ez az alternativa, hogy immár a modern tudományos eredmények alapján a világot kizárólag saját tárgyi miveltának megfelelő struktúráiban kell értékelni, az emberi struktúrákkal együtt. A "világ iránti áhitat" /K.Rahner/ elvileg irányulhat az istenség felé, mint a világ végső transcendentális alapjára és ősforrására. De ez a világ iránti áhitat mint az istenség megnyilatkozási formája igazában csak a természetre és az ember önfelszabaditási tevékeny vágyára és önértelmezésére irányul. Az ember csak önmaga létrehozásának és önértelmezésének terét és műhelyét látja a világban és közben talán megőriz önmagában valamit, valamilyen szekularizált kapcsolatot a végső kimondhatatlan létalappal és sokan manapság ezt nevezik természetes vallásnak, de az igazi isteni önközlésen alapuló természetfeletti kegyelmi kapcsolatnak nem marad hely.

Az elmúlt század végén feléledő újskolasztikus gondolkodás létrehozott egy eklektikus teremtéstani értelmezést, melyet az u.n. De Deo creante et elevante dogmatikus tárgyalásban kidolgoztak, mely a II. vatikáni zsinatig az iskolákban szinte egyeduralkodó volt. Az újskolasztika elfogadta azt az elvet, hogy a dogmatika igazi tárgya Isten, és nem a teremtmények. Aztán azt is szem előtt tartotta, hogy a dogmatika nem annyira magáról Istenről szól, hanem az Isten ember felé fordulásáról, az embert üdvözitő Istenről. Továbbá az üdvözitő isteni tevékenységet úgy tárgyalta, hogy megkülönböztette a természetet és a természetfeletti valóságot. Isten a természet alkotója és a természetfeletti rendbe felemelő kegyelem szerzője. Sajnos a természet és a természetfeletti rend éles megkülönböztetése alapján úgy tünt, mintha a két rend egymástól független világ lenne és a teológia feladata az volt, hogy amit az "örök filozófia" elveivel bebizonyitott a teológia, azt a Szentirásból vett idézetekkel alá kell támasztani.

1.3/ A teremtéstan alakulása a 20. században

Mivel a kinyilatkoztatás történeti jellegü és kimerithetetlen isteni önközlés, ezért a teológia soha sem lehet kész és lezárt rendszer, hanem szüntelen alakul és épiti önmagát. A 20. században a teremtéstan területén is jelentős változás mutatkozott, melynek kibontakozási vonalait fel lehet vázolni. Három szempont alapján lehetne a teremtéstan jelenlegi helyzetét ábrázolni. Először is fel kell mutatni a század elején elkezdődő átalakulás kiindulópontját, majd rá lehet mutatni a kibontakozás tényezőire, végül fel kell sorolni az eredményeket és a feltárulkozott perspektivát.

1.3.1/ A kiindulópont

Az I. Vatikáni zsinat után úgy tünt, hogy helyreállt a rend a racionalizmus és a szemiracionalizmus elitélése után /Hermes, Günther, Rosmini/ a teremtéstan területén. Igaz, a modern kultúra kihivásának objektive nem

tett eleget a teológiai gondolkodás, hogy áthidalja a tudás egységében keletkezett törést, a hit és a tudás valóságos egységét tárgyilag nem sikerült helyreállitani. A középkor világképét, amely beleépült a teológiai értelmezésbe, Kopernikusz, Galilei és Newton munkássága alapvetően átalakitotta. Bár a modern természettudományos gondolkodás kultúrális hátterében ott volt kialakulásának két alapvető feltétele, egyrészt a görög gondolkodás metafizikai öröksége, mely szerint a világ megismerhető és a keresztény tanitás a világ teremtéséről, mely szerint a világ jó és értelmes, Isten müve. Mégis alapvető szakadás következett be a középkori és az újkori világkép között. De az is igaz, hogy a középkor igen nehezen tudta összeegyeztetni a világ valóságos értékelését és Isten transcendens szeretetét. A klasszikus és a modern fizika /relativitás elmélet, kvantum elmélet/ sajátos módszereik és hipotéziseik birtokában olyan felfogásra hajlottak, hogy a hit és a tudás között sem ellentét, sem harmónia nem lehet, miután lezajlottak a nagy konfliktusok /Galilei, Darvin, Marx, Freud/, vagyis egyetlen tudományos elméletnek sem lehetnek teológiai implikációi. Aztán úgy tünt, hogy a teremtéstant a IV. Lateráni és az I. Vatikáni zsinat tételei biztositották és nincsen szükség alapvető újra-átgondolásra. Az újskolasztikus teremtéstan egyrészt tárgyilag mindent rögzitett és biztositett, mivel témáit nagy részben a bölcselettől vette át /Palmieri dogmatikája/, másrészt formailag a természet és természetfeletti megkülönböztetésén alapult. A teremtés és a felemelés a kegyelmi rendbe mint két lazán összefüggő rész került egymás mellett tárgyalásra. Kozmológiai kérdések inkább előtérben voltak az antropológiai szempontokkal szemben. Teremtésen általában a világ teremtését értették a teológusok és csak annak keretében esett szó az ember teremtéséről. Önmagában lezárt egésznek tünt a világ, melyben az ember mint létezésének külön keretében élt. Kidolgozatlan maradt az ember és világának lényegi, benső vonatkozása. Teremtettsége révén minden dolog önmagában hordta a teremtettség bélyegét és nem az emberhez való lényegi vonatkozása által kapta értelmét. Hagyományos módon következett a teremtéstan az Isten-tan után és megtartotta az üdvtörténeti sémát, mely szerint a teremtés-bukás-újjáalkotás egymás után következő elemek voltak. Minden dolog teremtettsége révén Istenre vonatkozott és csak aztán nyerte el kegyelmi felemeltetését Isten különleges akarata folytán. Olyan erősen kidomborodtak a bölcseleti szempontok a teremtés tárgyalásánál /kezdet kérdése, a lélek halhatatlansága, az ember természete, az angyalok természete, stb./, hogy az üdvtörténeti szemlélet háttérbe szorult. Ilyen helyzetben volt a teremtéstan dogmatikai tárgyalása, amikor a század elején új problémák jelentkeztek, melyek alapvetően átalakitották a teremtéstan területét.

1.3.2/ A kibontakozás tényezői

Három igen fontos kérdéssel kellett megbirkóznia a dogmatikai tárgyalásnak: bölcseleti, természettudományos és bibliai problémák jelentkeztek a teremtés dogmatikai tárgyalásánál. A megújult neotomizmus megkisérelte újra az emberi tudás egységét helyreállitani saját bölcseleti struktúráinak megújitásával. Ahhoz azonban, hogy egy filozófia korszerü és hatékony legyen és a modern tudományokkal dialogizálni tudjon, önmagában még nem elegendő tekintélyre hivatkozni, a hagyományt újraélesztení, ehhez a valóság megismerésének új útjait kell kiépiteni, az igazság megismerésének aktuális kérdéseire is figyelni kell. Kezdetben a skolasztika azt a célt tüzte ki, hogy a modern tudományok által kidolgozott szempontokból azokra figyeljen, melyekkel összhanget, konkordanciát tud teremteni, és egyre jobban figyelt az igazság megismerésének történetiségére. A természettudományos gondolkodás

megalkotta a maga scientista módszerét és ezzel igyekezett egyeduralmát biztositani. Ugy vélte, hogy a bölcseleti kérdést kizárólag módszertani és ismeretelméleti kérdéssé lehet zsugeritani. Különösen az evelució hipotézise került a tudományok középpontjába. Sokáig tartott a küzdelem a teológia és az evelucionista beállitottságú tudományos szemlélet között, amig a teológia túljutott az apologetikus beállitottságon, valamint a hiábavaló konkordista kisérleteken, hogy egy szinten összeegyeztesse a különböző szinteken feltünő adatokat. Legkényesebb kérdés kétségkivül a Biblia értelmezése körüli bonyodalom volt. Az evelucios hipotézis megtámadta a bibliai teremtéstörténet hitelét és igazságát. De a szellemtudomány oldaláról is támadás érte a Bibliát a történetkritikai módszer nevében. Aztán a modernista krizis is közvetlenül érintette a teremtéstan kérdéseit. Az új helyzetben az egyházi Tanitóhivatal /Commissio de re Biblica/ számos megnyilvánulásában /legfőképpen XII. Pius, Divino afflante Spiritu/ tisztázta a Szentirás sajátos értelmét és irányitotta az új kérdések értelmezését. Minden tudományos és teológiai konstrukcióval szemben alapvető jelentősége a kinyilatkoztatás mélyebb /sensus plenior/ értelmezésének van. Mivel a teológia a kinyilatkoztatás tudománya, ezért alapvető elsősége a kinyilatkoztatást tartalmazó és őrző bibliai adatoknak van. A modern teológia egyre inkább az üdvtörténeti szempontok érvényesitésén fáradozott és ezzel a dogmatika is túljutott azokon a szorongató problémákon, melyeket a modern tudomány felvetett. Hosszú és fáradtságos volt a teológiai reflexió útja, mig végül teljesen magára talált, megtalálta saját területét és módszerét.

Két lényeges tapasztalatra tett szert a modern teológiai kutatás szerult helyzetében. Először is arra, hogy minden tudományos problémánál előbbrevalók a Szentirás által felvetett problémák és ezért lényegében el kell magát határolnia a mai természettudományos problémáktól, már amennyiben a kinyilatkoztatást akarja feldolgozni és közvetiteni.
Másik tapasztalata negativ volt és a tomista restaurációból következett, mely szerint nem elegendő régi tételeket modern formában és megfogalmazásban felújitani, hanem tényleg az új problémákat kell elsajátitani és teológiai értelmezésben újra átgondolni, amint erre Teilhard de Chardin erőteljesen figyelmeztetett. A teremtéstan hagyományos formája a participacio metafizikai értelmezésére épült és most ennek kellett új és átfogó értelmet adni az evolutiv világkép keretén belül. Kiderült, hogy a kreacionizmus és az evelucionizmus dilemmája téves dilemma és a teremtésnek mélyebb értelmet lehet adni az evelucios szemléletben és már nem annyira a teremtés alapjának, mint inkább céljának kérdése került előtérbe. Másrészt az új kérdések nyomán egyre inkább a teremtés antropológiai dimenziója került az érdeklődés előterébe, mely alapvetőbben kinyilvánitotta a teremtés értelmét.
A világ és az ember ellentéte egyre inkább az antropológiai kérdés venzáskörébe került, amely feloldotta a feszültséget és új értelmet kölcsönzött a világ létének. Miért ismeri meg az ember a valóságot, ha nem azért, hogy értelmét feltárja? És mi lehet a valóság igazi értelme, ha nem az ember? Első és alapvető kérdés tehát a teremtett világ értelmét feltárni, amely az emberre irányul, illetve az emberen keresztül Krisztusra, mint végső beteljesedésre. Ettől kezdve a teológiai reflexió már a lényegesre koncentrált, az antropológiai kérdésre és nem merőben tárgyi-tudományos problémákra. Mindez a dogmatikus értelmezés megújulásával járt együtt. Amikor a dogmatika biztositotta a Szentirás prioritását, akkor kiszabadult a bölcseleti és tudományos modern problémák szoritásából, megtalálta kiindulópontját és igazi témáját.
Igen tanulságos volt a teremtéstan területén az a lényeges tapasztalat, hogy sem a metafizikai értelmezés, sem a merőben történeti adathalmaz, sem az apologetikus szempont nem elegendő a kinyilatkoztatás feltárásához, egyedül a Biblia talaján képes megújulni a teológiai reflexió.

1.3.3/ Az elért eredmények

Végül rá lehet mutatni azokra az eredményekre, melyek egyben felnyitják a teológiai gondolkodás előtt a jövő távlatát is. Első ilyen eredmény volt a bibliai teremtéstörténet kritikailag igazolt kutatása és értelmezése. Az Ószövetségben feltárult a Szövetség, melynek keretében megjelent a teremtés hite és értelmezése. Az Ujszövetségben feltárult Krisztus szerepe a teremtésben János és Pál apostolok értelmezése alapján. A szövetség gondolata az üdvösség érdekében értelmezte a teremtést és ez elmélyült a krisztológiai dimenzióban, feltünt az új, a második teremtés Krisztusban és Krisztus által. A teremtés gondolata már szervesebben kapcsolódott a megváltás kérdésén keresztül az eszkatológiához. A kozmológiai kérdés integrálódott az antropológiai dimenzióba és mindkettőt magasabb egységbe rendezte a krisztológiai értelmezés. Aztán másodszor a bibliai teremtéstörténet középpontba állitása magával hozta a teremtéstan történeti kibontakozásának felderitését, elsőserban a patrisztikus teológia eredményeinek felmutatását, akik még teljesen a bibliai szemléletet vitték tovább.
A patrisztikus teológiában először aktuális volt a gnózis elleni küzdelem, majd az apologéták polémiája a görög gondolkodással, majd az egyházatyák biblikus reflexiói szintézisbe hozták a bibliai tanitást koruk bölcselő szempontjaival. Harmadszor a bibliai teremtéstörténet újraértelmezése magával hozta azt is, hogy a teológiai fogalmakat újra kellett értelmezni. Az okság fogalma helyett inkább a minta és célokság került előtérbe, a kozmológiai fogalmak helyett az antropológia fogalmai. Végül a teremtéstan üdvtörténeti keretbe való beágyazása és az üdvtörténeti szempont érvényesitése jellemzi a mai tájékozódást és értelmezést, melyben helyet kapnak kozmológiai, történeti, antropológiai és hamartiológiai /eredeti bün, világ büne, a személyes bün tárgyalása/ szempontok szerves egységben és integrációban.

Ahhoz, hogy a teremtéstan újra elnyerje helyét és rangját a dogmatikában, nagyban hozzájárult K.Bart teológiai munkássága, aki a kinyilatkoztatást szigorú értelemben mint Krisztus-kinyilatkoztatást értelmezte és a teremtés igazságát ennek megfelelően a krisztológiából vezette le, elvetve a természetes teológia támpontjait. Megváltásunk is Krisztusban történt. Hitvallásunk tanitása a teremtésről megalapozza hitünket, az Isten és az ember történetét, személyes kapcsolatát , az új teremtést, mely magába foglalja a teremtést, a megváltást, a kegyelmet, az egyházat, az eszkatológiát. Az üdvtörténet végeredményben Krisztusban alapul. K.Bart elszánt krisztocentrizmusa körül éles vita és termékeny dialógus keletkezett.
M.Schmaus a teremtést mint a Logosz megtestesülésnek feltételét tárgyalja. J.Auer a teremtéstant egyenesen a kinyilatkoztatásból származtatja és más hitigazságokkal egységben fejtegeti. K.Rahner a teremtettséget transcendentális tapasztalat és reflexió keretében bencelgatja alapvető antropológiai irányultságban, belehelyezve az ember alapvető transcendentalitásába. G.Ebeling pedig a teremtéstant egzisztenciális teológia keretében tárgyalja. Szerinte ugyanis a hit életjelenség, melynek egzisztenciális alapja az ember vonatkozása teremtőjéhez és megváltójához, mert a kinyilatkoztatás és hit végeredményben saját egzisztenciánk tapasztalatán nyugszik és igy érthető. A teremtés nem annyira a kezdetet jelzi, mint elesett bünös jelenlegi helyzetünket, melynek megoldását keressük. J.Moltman pedig egyenesen ökológikus teremtéstant készit elő, beleállitva a teremtményeket az eljövendő beteljesedés perspektivájába.

Összefoglalva a mai problematikát a következőket állithatjuk. A teremtéstan egyre szervesebben beleépül az Egyház konkrét hitéletébe, annak a szolgála-

tában áll. Szoresan kapcsolódik a mai történelemtudomány eredményeihez és szemléletéhez. Azért fordul a múlt felé, hogy érthetővé tegye azt, ami van és ami a jövőben lesz. Ujszerü dialógus kezdődött a modern természettudományokkal. Nem törekszik sem apológiára, sem konkordanciára, de komolyan igyekszik áthidalni a hivő értelmezés látszólagos ellentétét a mai természettudományos értelmezéssel kimutatva, hogy vagy rosszul értelmezik az adatokat, vagy túllépik a tudósok saját illetékességi határaikat. Megkezdődött a teremtéstan újratájelása az antropológia alapján /Alszeghy Z./. Mindenképpen központi jelentőségü ebben a munkában az üdvtörténeti szempont következetes alkalmazása, mely szerint a teremtés üdvösségünk érdekében történt, az üdvösség pedig a kollektiv és egyéni történelemben bontakozik ki, és ebben a folyamatban döntő szerepe van Krisztus által a Szentlélek éltető erejének. Az egész emberiség történelme és élete az üdvösség útja és építése. Az üdvtörténet erőterében feltárul az üdvösség útja, azok az értékek, melyekkel megközelithetjük és kimunkálhatjuk az üdvösséget, egyszóval elénk tárul üdvösségünk története és útja.

Az üdvtörténet szemléletében fontos szerepet kap a Biblia értelmezésének kérdése, nevezetesen az elbeszélt események történetisége. Sok olyan elbeszélés van a Bibliában, melyek nem valóságos történeteket mondanak el, hanem elbeszélés formájában egy konkrét helyzetet megvilágitanak, az elbeszélés révén rávilágitanak életünk természetére, helyzetére. Nem az a fontos ilyenkor, hogy mi történt, hanem az, ami az elbeszélés mélyén mint valóság, értelem elénk tárul. A történés fonalán az események hátterében jelenik meg a lényeg, az események során feltárul a lét értelme és struktúrája. Hermeneutikus szempontból tehát különbséget kell tenni aközött, amit valaki mond és aközött, amit állit. A nyelvi formula nem mindig azonos a közölt igazságtartalommal. Hogy mit mond és mit állit valaki, azt müfaji és szerkesztési kérdésekből kell kihámozni. A Bibliában Isten szól hozzánk, üzenetét emberi szerzők közvetitik saját gondolatformáikban és nyelvükön, amely időhöz kötött. A Biblia mindig igazat mond, amennyiben az üdvösség üzenetét tolmácsolja /Dei Verbum konstitúció/.

Lényeges szempont továbbá még a teremtéstan kidolgozásában, hogy teológiai jellegét biztositjuk és ezért a bölcseleti kérdések nem állhatnak a középpontban. Középpontban a kinyilatkoztatott isteni önközlés áll, Isten aki a teremtés által kinyilatkoztatja önmagát. És ebben az isteni önközlésben döntő jelentősége van az antropológiai vonatkozásnak, az egzisztenciális értelemnek. A kinyilatkoztatás mindig egzisztenciális jelentőségü: Isten teremtett engem. Személyes kapcsolatban vagyok Istennel azáltal, hogy létezem. Az, hogy vagyok és ami vagyok Istennek köszönhetem. Létezésünket Isten kezéből kell elfogadnunk és felelősen magunkra vennünk. Alázatra és engedelmességre van szükség ahhoz, hogy a teremtés igazságát felfedezzem és megvalósitsam.
A teremtéstan tehát az a dogmatikai tárgyalás, amely a teremtésen alapuló teremtményiséggel foglalkozik, elsősorban az emberrel, akiben öntudatra ébred a teremtményiség és kialakul a személyes üdvösség-kapcsolat Isten és az ember között. Az ember már képes tudatosan felismerni, elfogadni és felelősen magára vállalni a teljes függőséget és képes megvalósitani az Istentől szándékolt valódi önállóságot, a dialógikus viszonyt. Mivel a teremtett mivelt csak az emberben tudatosul igazán, azért a teremtéstan feldolgozza az ember teremtett természetét, az emberi létezés valamennyi területét és kidolgozza kegyelmi felemelését. Igazában csak az emberben tudatosul és válik egzisztenciális valósággá a teremtményiség, ezért a teremtéstan a

legszoresabb kapcselatban van az antrepológiával. A teremtéstan nagy témái közé tartozik az antrepológia mellett a kozmesz keresztény szemlélete, a történelem mint üdvtörténelem, valamint az angyalekról szóló teológiai tárgyalás.

2. A teremtés titka: a teremtő Isten

A keresztény Hitvallás eredetileg nem a teremtés delogi-tárgyi eseményéről szól elsőserban, hanem a teremtő Isten személyét megvallja. Már ez is utal arra, hogy a teremtés igazsága nem tárgyi információkat közöl a létezőkről, hanem a Teremtővel való személyes kapcselatra meghív. Csak a személyes Istennel kapcselatban lehet a teremtésről szólni. Egyébként a profán szóhasználatban is a teremtés szó elsőserban a teremtő személyiséget idézi; aki valami egészen eredetit, levezethetetlen, egyszeri valóságot hez létre. Amikor tehát a teremtéstan alapvető és legfontosabb kérdéséről, a teremtés titkáról van szó, akkor a teremtő Isten személyére gondolunk. Első megközelitésben a teremtés és az istentapasztalat alapvető kérdését kell tisztázni, azt, hogy Istent minden delogban felfedezzük. Majd a teremtéstan alapvető látóterét, rendszertani betájolását kell elvégezni, mely szerint Isten a saját dicsősége kinyilvánitása miatt teremtett mindent. Végül a teremtő Istenre vonatkozó főbb szempontokat kell egybegyüjteni és összehangolni. Ha Istent minden delogban felfedezzük, akkor megnevezhetjük a teológiai reflexió horizontját, látóterét, melyben tisztán kinyilvánul a teremtő Isten és szándéka, tulajdon dicsősége.

2.1/ Istent minden delogban felfedezni

Tételünk tulajdonképpen Loyolai Szent Ignác, illetve a keresztény misztika alaptétele, mely kifejezi a keresztény lelkiség alaptörekvését, a keresztény hit lényeges alaptapasztalatát. A keresztény ember nyitott az Istennel való találkozásra és kész minden delget, eseményt Istennel vonatkozásba hozni. Isten nem egy valami, vagy egy valaki, nem részleges tárgy, hanem mindent átfogó végtelen titok, aki mindenben benne van, de egyszersmind mindent felülmúl; benne élünk, mozgunk és vagyunk /Ap.Csel. 17,27/. Hogyan tapasztaljuk meg Istent, hogyan fedezzük fel minden delogban? /V.ö. G.Greshake, Gott in allen Dingen finden, Herder, 1986./. Alapvető kérdésünk manapság, a mai kontextusban még aktuálisabb. Sohasem volt talán ennyire égető és fontos ez a kérdés, mint ma, amikor az egész emberiséget a környezetszennyeződés, a növekedés krízise fenyegeti. Katasztrófális következményei lehetnek az újkori "számitó gondolkodásnak" és racionalitásnak a technikai világuralom korában. Teológusok, ökológusok, politikusok, tudósok vállvetve küzdenek a kérdés felderitésén és megoldásán. Keresztény hitünk komolyan érdekelt ebben a kérdésben, hiszen az tette lehetővé a világ mitesztalanitását, az állitotta az embert a kozmesz középpontjába és most csak a teremtés hite mentheti meg a világot, adhatja vissza újra a dolgok tiszteletét, helyes felhasználást, a titok előtti tiszteletet, a Teremtő előtti meghajlást. Keresztény hitünk lényeges feladata ma éppen az, hogy az istentapasztalatot és a világtapasztalatot integrálja és ennek alapján újra minden delogban felfedezze Isten jelenlétét, amely a hit története folyamán különböző módon mindig megvolt, manapság azonban sajátos kihivásként jelentkezik. Jelenlegi környezetszennyeződési krizisünk és az újkorban létrejött diszharmónia a hit és a világtapasztalat között lényegileg összefügg. Nem véletlen az, hogy a teológia kivülről kap döntő hatást, a világ és a társadalom oldaláról. A véglete-

kig hajtott emberközpontúság ráébresztette a mai embert saját felelősségére a teremtésben. A felebaráti szeretet fogalmát immár ki kell terjeszteni a természetre, hogy megmentsük természetességét, szépségét és hasznosságát. Sajátosan mai feladat a teremtéstanban, hogy rámutassunk a teremtés szentségére. "szakramentalitására", melyben Isten önközlése, ön-ajándékozása történik. Valódi istentapasztalat közege a természet. Amennyiben a világ Isten szentségének kinyilvánulási jele, annyiban valóban minden dologban felfedezhetjük Isten jelenlétét, jóságát.

Határozottan megállapitható az újkori szellemi-kultúrális fejlődés alapján az, hogy az ember önálló autonóm szubjektummá való válása /Descartes, Fr.Bacon, I.Kant/ és a világ eldologiasodása, szekularizálódása egybetartozik. A felfedezésekkel, az emberi teljesitményekkel párhuzamosan izmosodott az ember szabadságtudata, technikája. A világon való szellemi és gyakorlati uralommal együtt járt a világ eldologiasodása, az "egy dimenziójú világ", mely szinte kizárólag az ember rendelkezésére áll, hogy megvalósitsa benne saját uralmát. Következésképpen a világ már nem az Istennel való találkozás helye és médiuma. Emberi döntés és magatartás miatt szétbomlott a gyökeres függés és igazi önállóság teremtményi tapasztalata. Pedig az eredeti keresztény tapasztalat alapján /Ágoston, Bonaventura, Loyolai Ignác, stb./ a teremtés olyan esemény, amely Isten Szavára keletkezett, amelyben Isten kimondja önmagát és kapcsolatba lép az emberrel. Két könyvben találhatjuk a kinyilatkoztatást, a teremtés és a Szentirás könyvében, a dolgok Isten "kifejeződései", Isten "képmásai és nyomai". Bonaventura kifejezte a hiteles keresztény hitet: "Aki nem látja a teremtett dolgok fényét, az vak. Aki nem hallja a természet tiszta hivását az süket. Aki a természet csodáitól befolyásolva nem dicséri Istent, az néma. Aki a világ jelének útmutatása nyomán nem veszi észre a Teremtőt, az esteba. Nyisd ki szemed, ferditsd füledet hozzá, eldd meg nyelved, nyisd ki szived, hogy Istent minden dologban felfedjed, meghalljad, dicsérjed, szeressed..., nehogy az egész földkerekség ellened forduljon" /Itinerarium, I,15/.
Ha nem figyelünk a teológusok szavára, akkor bekövetkezik a katasztrófa; az Isten nélküli világ és a világ nélküli Isten állapota.

A teremtéstan feladata tehát, hogy újra integrálja a világ és az Isten együttes tapasztalatát. Két modellt dolgoztak ki a középkori teológusok ennek érdekében. Egyik modellt a platoni bölcselet alapján dolgozták ki, a részesedés gondolata nyomán, mely szerint minden teremtett létező részesedik a teremtettlen isteni létben és ezért léténél és miveltánál fogva valamit kinyilvánit az isteni létből. Másik modell az arisztoteleszi oksági modell volt, mely szerint minden világi létező okozati valóság és mint ilyen visszautal saját végső okára és igy a teremtett világ megtapasztalása egyben a Teremtő megtapasztalása, aki végső alap és ok. Természetesen ezek a klasszikus létértelmező modellek egy meghatározott ismeret- és létmetafizikát feltételeznek. Ezzel szemben az újkorban sajátos szabadság és szimbólum-ontológiára lehet csak Isten megtapasztalását épiteni és integrálni. Ebben a gondolkodási rendszerben már nem az kérdés, hogyan lehet racionálisan bebizonyitani, hogy a világ Istenre utalt és okozott valóság és igy mindenben Istent felfedezni.
Ma az a kérdés, milyen feltételek között lehet újra összefüggésben elgondolni a világ és Isten megtapasztalását? Mivel az emberi szubjektivitás módositotta a megismerés lehetőségi feltételeit, most az a kérdés, hogy milyen lehetőségi feltétele van a világban Isten valódi megtapasz-

talásának, mik ennek hermeneutikus és pragmatikus feltételei? Csak a hitben tapasztalhatjuk meg Isten jelenlétét. Hitünket jellemzi egyrészt az elrejtettség megtapasztalása, mivel közvetitő közegeken keresztül nyit rá az önmagában elrejtett és megközelithetetlen titokra és ezért a fény és az árnyék egymásbanlétével kell számolni. Fény és árnyék ambivalenciáját csak a hit szabad döntése képes egyértelmüvé tenni. A hitnek pedig mindig találkozás-jellege van. Másrészt a szabad döntésből fakadó elismerés továbbá jelzi akaratunk rokonságát és hajlamát, szimpátiáját és rezonanciáját a szimbólumok által közvetitett igazság és jóság felé, végeredményben Isten felé. Minden szabad döntésből fakadó megvilágosodás és szimpátia a közvetitések segitségével túlmutat a jelzéseken, a képeken magára az isteni titokra, tartalmilag az isteni önközlésre. G.Greshake tételszerüen állitja, hogy a szabadság csak annyiban van, amennyiben kifejezi, megvalósitja önmagát, "szimbelizálja" önmagát és kifejezésében, s szimbólumában jelen van önmaga és mások számára. Amennyiben a szabadság önmagából kilép, annyiban szabad szubjektumok kommunikációs közösségébe belép és igy önmagára talál. Emberi szabadságunk lényegéhez tartozik a szimbólikus kifejeződés, annak sajátos dialektikus struktúrája. A kifejeződött szimbólum nem azonos a szabadsággal és mégis az ő kifejeződése, szabadságának jele, mintegy belemondja önmagát, kinyilvánul szimbólumában, közvetiti saját szabadságát és közvetlenné válik. Szabadságunk szimbólikus kifejeződése és testet öltése közvetitett közvetlenséggé válik önmaga és mások számára. Saját testem, az én testem végeredményben saját szabadságom ős-kifejeződése, ős-szimbóluma. Bár nem vagyok azonos saját testemmel, az mégis csak saját magam eredeti kifejeződése /G.Marcel/, benne és általa vagyok jelen önmagam és mások számára. Amikor kezet nyújtok valakinek, én vagyok az, aki találkozom a másikkal. Kéznyujtásom kifejezi saját szabadságom megnyilvánulását és önátadását. Saját szabadságom szimbólikus önkifejeződésének a másik részéről is vannak feltételei. Először is a másiknak szabadon el kell ismernie, csak akkor jöhet létre kommunikáció, ha a másik szabadon elismeri az én szabad kifejeződésem, mintegy szabadon megnyilatkozni hagyja. És ebben az elismerésben létrejön a közvetlen találkozás. A közvetitésben találkozhatunk szabadon közvetlenül a másikkal. Emberi szabadságunk fenomenológiájából adódik a paradigma, az analógia, mely feljogosit arra, hogy ennek alapján beszéljünk a teremtő Isten és teremtménye közötti találkozásról.

Alaptételünk tehát az, hogy a teremtés Isten szimbóluma és szakramentuma, jele és kinyilvánulási, kifejeződési eszköze. Minden teremtett dolog a Teremtő önkinyilatkoztatása és önátadása. A szabadság és annak kifejeződése közötti differencia nemcsak az emberi területen jelentős, Analóg megnyilvánulását megtaláljuk a szentháromsági viszonylatokban is, mint a Szentháromságon belüli viszonylagos differenciát. Lehetőség van arra is, hogy Isten kifelé, véges módon kinyilvánitsa szabadon saját léttökéletességét látható véges teremtményében, amely végeredményben belső isteni önközlésének mintegy a kifelé való folytatása, kimondása. Már a skolasztikus teológia tudott arról, hogy az Atya a Verbumban, az Igében önmagát kimondja és mindent mást teremt. Ugyanaz az Isten mondja ki önmagát az Igében és mindazt, amit teremtett /Anselm, Monologion 33/. A teremtés tehát a "verbum Verbi, verba in Verbo et de Verbo". Ami az emberi szabadság esete saját szabad kifejeződésével, az a teremtésben is megvalósul mint hasonlóság a még nagyobb különbözőségben. Nem úgy fejezi ki a teremtés Isten szabadságát mint a mi testünk saját szabadságunkat, mivel Isten nem világlélek. Isten lényegi kifejeződése az isteni Logosz. A teremtés Isten szabad teremtő tevékenységének esetleges-véges szimbóluma. Végtelen távolság és tökéletlen kifejeződés van a Teremtő és teremtménye között. Isten a teremtésben megnyilvánul, de

lényegileg elrejtett is marad. Minden különbözőség ellenére azonban a teremtmény mégis csak Isten Igéjének önkifejeződése, szimbóluma, teológiai nyelven "szakramentuma", megjelenitő jele és lényegének szabad kifelé való megnyilvánulása.

Isten a teremtésben megmutatja önmagát, kinyilvánitja jóságát, hatalmát, üdvözitő szándékát - erről tanúskodik a Szentirás, főképpen a Zsoltárok /19,29.97.33.103.148. stb./. Isten bölcsessége /Bölcs 7/ Isten dicsősége /Szám 14,21/ a teremtésben megnyilvánul. Jézus az Ujszövetségben példabeszédeiben a teremtést mint Isten végérvényes igéretét megvilágitja. Jézus szerint a véges dolgokban az Atya szeretete kifejeződik. A teremtés tehát a maga egészében és részleteiben Isten szimbólikus kifejeződése, szabad teremtő tevékenységének kifejeződése, önkinyilatkoztatásának szakramentuma, az Isten megtapasztalásának helye és médiuma. /Róm 1,19/. Isten nemcsak kinyilvánitja a teremtésben önmagát, hanem egyben önmagát odaajándékozza az embernek. Isten szeret mindent és életet ajándékoz és ezáltal tulajdonképpen önmagát ajándékozza teremtményének. A teremtmény, különösen az ember Jézus Krisztus megtestesülése óta az isteni önközlés "grammatikája". Isten önközlésének különböző megnyilvánulásai és intenzitása van, másképpen nyilatkozik meg Isten a teremtésben és másképpen az üdvtörténetben. Csak az első modulációja Isten önkinyilatkoztatásának a teremtés. Hitünkben tisztán felfogjuk a teremtés szimbólumát, Szavát, és szentségét és bennük megértjük Isten felénk ferduló szeretetét.

Ugyanakkor minden hasonlóság ellenére határozottan állitani kell azt is, hogy a teremtmény nem Isten, csak Isten szabad alkotása, teremtménye. Isten a teremtésben is megmarad Istennek és nem lesz világgá vagy emberré, megőrzi végtelen transcendenciáját, csak szabaden kifejezi azt a világban és az életben, a teremtmény csak kifejezési módja, alakja. De a kifejeződő a kinyilvánitótól ered. Minden akadály nélkül képes Isten áttetsző lenni a teremtmény létében és miveltában, hiszen a kép az ősképre utal. Igen lényeges a szimbólikus ismerésforma intuiciója, közvetlen átmenet van a jelzettből magára a jelre. Isten mássága, transcendenciája egyben azt is jelenti, hogy mindent, ami nem ő azt átfogja, létbeszólitja és létben tartja. Olyan teremtéstan, amely csak Isten abszolút transcendenciáját állitja, az deizmusba vezethet. Olyan teremtés értelmezés, amely csak Isten immanenciájáról tud, az könnyen pantheizmusba terkellhat. A két szélsőséges pólus integrációja az az állitás, hogy a világ véges kifejező szimbóluma Isten végtelenségének, aki teremtő szabadságában a világot mint magától megkülönböztetett véges másikat létrehozta és abban szabaden kifejezte és odaajándékozta önmagát. Minden létező valamiképpen Istent fejezi ki, aki azért teremtett, hogy nyilvánvalóvá tegye önmagát. Minden létező dolgot Isten megvilágit, hogy az ő szimbóluma, áttetszősége legyen, felragyogtassa Istent és igy minden dologban Istent felfedezhessük. A szabad teremtés szimbólum jellege, szimbólikus kifejeződése tehát a világ mint Isten "szakramentuma", melyet szabaden lehet csak elismerni és felismerni a hitben. Ez a megfelelő hermeneutikus kiindulópont a világ megismerésére úgy, hogy az Isten megtapasztalásához elvezessen. Nem egyszerüen delegi adottság, merő "fakticitás" a világ, hanem Isten szabad véges teremtményi önközlése, annak kifejeződése, amelyet meglátni, meghallani és elismerni kell. Értelmünk képes olyan észrevevésre /aisthesis/, amely a szimbólumokban felfedi az önmagát kinyilvánító értelmet és akaratot és igy Istent minden dologban felfedezhetjük.

Komolyan számolni lehet azzal a fájdalmas ténnyel is, hogy a teremtés szimbólum-jellegét el lehet terzitani, át lehet illetéktelenül értelmezni.

Minthogy a teremtés, melyben Isten szimbólikusan kifejezi önmagát nem valami lezárt és kész egész, hanem evolutiv jellegü, szüntelen bontakozik, elmúlik, újat hoz elő szüneelen, tehát nyitott rendszer, eveluciós folyamat. Aztán a teremtés az ember üdvössége érdekében jött létre. Isten imádása és dicsérete helyett az ember megkisérelheti a teremtést saját érdekében eldelegiasitani, kizsákmányolni és elterzitani és ekkor a szimbólikus kifejező jelleg a felismerhetetlenségig elhomályosodik. Hogyan fejezheti ki az a teremtés Isten szabad önkifejeződését, amely egyben az ember önkifejeződési eszköze és médiuma? Sőt az ember egyenesen kijátszhatja a teremtést Isten ellen, visszájára fordithatja a dolgok létének értelmét. A skolasztika is ismerte az elsődleges és a másodlages okok megkülönböztetését, Isten cselekvését a másodlagos okok által. A világ Isten müve, de a világban igazán nem ő tevékenykedik. Isten hordozza az oksági kapcsolatok láncát, de ő maga nem egy láncszem a láncolatban. Isten mint alap mincsen benne a láncolatban csak kifejeződik benne. Létezik közvetlen kapcsolat Isten és a világ között. Isten közvetlenül és szabadon kifejeződik a láncolatban, anélkül, hogy kategóriálisan bele lenne építve abba. De az isteni közvetlenség mégis eleve bele van építve a világba. A világ Istenre eleve és lényegében irányul, hiszen ő az alapja és hordozója. Az ember megteheti, hogy nem vesz tudomást erről az alapról, de ekkor a semmiben lebegteti önmagát. Tudatosan és szabadon vállalhatja azt is, hogy Isten képviselője és helytartója lesz a világban, azaz "megfelel" Istennek és akkor újra elvashatóvá lesz a teremtés könyve és kielvashatjuk belőle azt az értelmet, amelyet a teremtés révén Isten belehelyezett. A történelem folyamán többször történt már ilyen elhomályosodás és elidegenülés, ami alkalmat adott a teodicea - problematikájának kibontására, másrészt a keresztteológia szempontjaira. Krisztus keresztje a világ problémáit negativ fényben is megvilágitja és új átlátszóságot tud ennek adni, kifejezi Isten szeretetének jelét a szenvedésben és Jézus halálában. Jézus élete és keresztje óta minden teremtett dolog Isten jelenlétének szimbóluma és szakramentuma pozitiv és negativ értelemben egyaránt. Paradox módon Isten távolléte is erőteljes fényt vet a dolgokra és mint ilyen nyilvánitja ki Isten végtelen és hatalmas jelenlétét.

Hogyan is történik tehát Isten felfedezése minden dolegban? Mielőtt bárki felfedezi Istent minden dolegban, Isten már előzetesen jelen van mindenben teremtő tevékenysége révén, a világ már előzetesen Isten szabad szimbóluma és kifejeződése, valamint minden ember előzetesen rendelkezik az Istenre irányitettság képességével /Ap.Csel. 17,27/. Mielőtt mi keresnénk Istent, ő már keres bennünket, vár reánk. Ez a felfedezés tehát nem merőben az ember által megvalósitandó lehetőség csupán, hanem az Isten által már megvalósitott ténylegesség, az isteni önközlés ténylegessége. Csak ki kell nyitni szemünket, értelmünket és már rátalálunk a minket kereső isteni önközlésre a természetben. Súlyos és személyes bün nélkül nem hanyagolhatja el az értelmes ember Isten igazságának felismerését /Róm. 1,18-20/. Ne tévesszen meg az, hogy kialakulhat olyan szellemi atmeszféra, melyben komoly nehézséget jelent ez a felismerés, mert ez nem ment fel saját felelősségünk alól.

Sajátos misztagógiára, bogyakerlásra van szükség ahhoz, hogy elsajátitsuk a valóság szimbólikus értelmezését és a vele való kapcsolatot. Az semmiképpen sem idegen az embertől, hogy a valóságot, mint személyes akarat kifejeződését észrevegye és megértse. Ez egyrészt velünk született eredeti "naivitás" és képesség, másrészt a müvészi alkotások, a technikai létesitmények már eleve ebben az értelmezési körben mozognak. Mindenképpen

ki kell szakadnia az embernek a mai személytelen alkotások hatásából és pedagógiailag ki kell képezni, fel kell éleszteni a szimbólum érzéket és az azzal való érintkezés képességét. Másrészt még erőteljesebben ki kell ragadnia magát a mai modern televiziós kultúra információs varázslatából, mely elvont módon és erőszakosan elkápráztatja a nézőt és nem képes valódi személyes találkozást létrehozni. Komoly veszélyt jelent még ebben a tekintetben a mai konzum-társadalom magatartása, mely nem képes észrevenni a másik személyes tekintetét és jelenlétét. Hogy a világ és az élet szimbólum karakterét felfedezzük és megértsük, ahhoz új hermeneutikus megközelítésre és új gyakorlatra van szükség. Szimbólikus látásmód és praxis újra képessé teheti a mai embert arra, hogy Istent felfedezze minden dologban és akkor megérti a teremtés igazi valóságát és értelmét.

2.2/ A teremtéstan látótere: Isten dicsősége

Az egész teremtéstan rendszertani betájolását, alapvető látóterét határozzuk meg, amikor Isten dicsőségéről szólunk. Isten dicsőségét felismerhetjük, ha előzőleg felfedezzük őt minden dologban, ha megtapasztalható világunkban tényleg feltárjuk teremtő tevékenységét, ha minden létező dologban felfedezzük azt a személyes, szabad abszolút Teremtőt, akitől minden kezdetét veszi és aki felé minden halad, aki mindent beteljesít. Erről a tapasztalatról tanúskodnak a Szentirás, a keresztény gondolkodók, a hívő emberek. Valóságos világunkban felfedezhetjük azokat a jeleket, utalásokat, melyek a létezés eredetére, végső értelmére utalnak. Isten felfedezése a létező dolgokban igazán a hitben történik, de a gondolkodásban is felmerülnek olyan kérdések, melyek a teremtő Istenre utalnak. Talán a legsúlyosabb kérdés a teremtő nélküli kezdet, illetve a kezdet nélküli véges és esetleges létező kérdése, amely önellentmondásnak látszik. Kétségkivül igen nagy nehézségekbe ütközünk, ha alulról, a véges létezőből megkiséreljük felemelkedni a végtelen léthez, mint a kezdet ferrásához. De még súlyosabbnak tünik ez a kérdés, ha felülről indulunk ki, és azt kérdezzük, miért teremtett Isten, miért lépett ki önmagából és végtelenség? A dogmatika nem a gondolkodó kérdésből, nem a kérdező gondolkodásból indul ki, hanem a kinyilatkoztatásból és abból igyekszik feltárni és megérteni Isten tervét és szándékát.

A kinyilatkoztatáson alapuló teológiai értelmezés először feltárja azt a horizontot, melyben a létező dolgok eredetileg ténylegesen megjelennek és így gondolja el a létezés abszolút kezdetét. A transcendentális tapasztalat a teremtményiség tapasztalatának eredeti szinhelye /K.Rahner/. És mi a transcendentális tapasztalat? Eredetileg a transcendencia tapasztalata. A megismerő szubjektum olyan tapasztalata, mely tartalmazza a szubjektum struktúráit és ezzel együtt a megismerés valamennyi elgondolható tárgyának végső lehetőségi struktúráit. Tehát feltárja azt az entelógiai aprierit, amely eleve és előzetesen adott, melyben tényleg megkérdezhető, hogy egy dolog léte alapján mire irányul és honnan ered. A transcendentális tapasztalat nem hozza létre tárgyát és teljesen sehasem tudjuk kimeriteni és tárgyilag megjeleniteni. Tehát minden transcendentális tapasztalat szükségszerü és elkerülhetetlen tudást közvetit önmagunkról és önmagunk alapjáról, az abszolút lét előzetes megsejtéséről és elővételezéséről. Transcendentális tapasztalatnak nevezzük ezt, mert a megismerő szubjektum szükségszerü struktúrája és ennek erejében felülemelkedhetünk a lehetséges és tényleges tárgyak kategóriális meghatározottságai fölé és a végtelen horizontban tudomást szerezhetünk esetleges és véges létünket megalapozó végtelen és abszolút létről. Transcendentális tapasztalatunk entelógiai aprierija /a lét természeténél fogva végtelen egy és örök, teljes, szükségszerü, illetve más megfogalmazásban: miért van egyáltalán a lét és miért nincsen inkább a semmi?/ ért-

hetővé teszi a lét eka és célja felé irányuló kutatást.

A bölcselő gondolkodásban mindig csak hipotetikusan merülhet fel az abszolút kezdet kérdése. Istenről is csak akkor tudok gondolkedni, ha előzetesen tudok az abszolút és teljes lét fogalmáról. Hogy miért teremtett Isten, arról előzetesen senki sem adhat gondolkodása alapján számot, csak akkor nyilatkozhat valaki Isten teremtő szándékáról, ha ő maga nyilatkozik erről. Ha biztosan tudom, hogy Isten teremtett mindent és neki határozott szándéka volt a teremtésben, akkor ez a tény már magyarázatát adja benyelult és ellentétekkel terhelt világunknak. Ha ténynek fogadhatom el a teremtő Isten szándékát, akkor már megtaláltam a zárhoz a kulcsot, amely hele való. A teremtő Isten léte és teremtő szándéka a gondolkodásban mindig csak hipotetikus aprioriként van jelen, csak a kinyilatkeztatásban lesz valóság; gondolkodásunk hipotézise a világ és a létezés eredetével kapcsolatban. A teológia a ténylegesen meglévő hit állításainak értelmét keresi. Az üdvtörténetben feltárult ténylegesen Isten misztériuma, belső élete és ez az isteni élet a feltétele az üdvtörténetben megjelenő emberi és világi életnek. Először kinyilvánul az abszolút isteni élet és aztán ennek kifelé való önközlése. A teremtő Isten belső élete, az isteni őslét teljessége indokolja a teremtést. Isten léte előzmény a teremtett létezők létrehozására. Először felismerjük az isteni lét önközlésében megnyilatkozó isteni bölcsességet és szeretetet, aztán felismerjük tényleges létezők eredetének titkát és szépségét. Isten létę a lét és az érték teljessége, Isten maga a jóság és a szeretet és ennek a fényében érthetővé válik a Teremtő és a teremtménye viszonya, Isten a és a világmindenség titkos kapcsolata. Isten olyan forrás, kútfő, melyből ered a létezők patakja és folyama. Isten olyan fényforrás, melynek ragyogása láthatóvá és érthetővé teszi a létezés csodáját. Dinamikus kapcsolat van a Teremtő és teremtménye között, az érték teljessége és a töredékes érték között. A teljességben részesedik a véges létező, a lét teljessége eka a véges létezőnek. Isten önközlése, önkiáradása a teremtés igazi értelme és célja. Isten mindent azért teremtett, hogy legyenek, hogy éljenek, hogy életük áldás és öröm legyen és ez a létközlés, életadás, önátadás az az entelógiai látótér, a betájelás, melyben a véges, esetleges létező léte érthetővé válik.

Isten tehát tulajdon, saját dicsőségének kinyilvánítása miatt teremtette a világot. Isten dicsőségének a Bibliában más és eredetibb értelme van mint a mai hétköznapi szóhasználatban. Az átlagos mai szóhasználatban a dicsőség elismerést, nagyrabecsülést, megérdemelt dicséretet jelent. A Szentirásban a kaböd Jahve, a doxa theu, a claritas Dei, a gloria Dei eredetileg Isten súlyát, fontosságát, nagyságát, abszolút értékét jelenti, mely jelezte Isten vonzó és egyben rettenetes mivoltát, közelségét és végtelen félelmetes távolságát. Isten kinyilvánulása visszarettentő és félelmetes, de egyben gyönyörködtető és vonzó, erőt adó, kegyelmet adó /Kiv 40,34-38; Kiv 33,18; Ez 1,26-28; 2Pét 1,17/. Szívesen használták Isten tanúi és a teológusok a fény szimbólumát. Miként a fényforrásból ered a ragyogás, a fényesség, úgy Isten is kiárasztja a világra saját létteljességét és létgazdágságát, melyben a fény által megvilágítva részesednek a teremtett létezők. Isten saját gazdagságából juttatott nekünk részt, szivünkben világosságot gyújtett és kinyilatkeztatta önmagát. Isten dicsősége betölti a földkerekséget, irgalmas szeretete a mi megváltásunk. Az egyes létezők különféle módon és mértékben részesednek Isten dicsőségének kisugárzó fényében. Az ember Isten képe és hasonlatossága, Isten dicsőségének visszasugárzása.

Legteljesebben Jézus Krisztus személye ragyogtatta fel Isten dicsőségét köztünk /Jn 1,14; Zsid 1,3/. Jézus által mi is valóban részesedtünk Is-

ten dicsőségében, aki megosztotta velünk azt a dicsőséget, melyben az Atya részesitette őt. Aki Krisztusban él, őáltala, övele és őbenne részesedik Isten dicsőségében. Igy a Krisztusban hivő ember mindent Isten nagyobb dicsőségére tesz. Eredetileg a Szentháromság belső életében nyilvánul meg ez a dicsőség, az Atya a Fiú által a Szentlélekben ismeri és szereti saját kimerithetetlen tökéletességét és ez a Szentháromságon belüli belső dicséret és élet azonos az isteni dicsőséggel. Az ember szellemi ismerete és szeretete által valóban részesedik Isten dicsőségében, belső életének kinyilvánulásában. Isten éppen azért teremtett, hogy kinyilvánitsa tulajdon dicsőségét és az ember szüntelen dicsérje, dicsőitse Istenét. /Róm 1,21; Sir 17, 10/. Isten dicsőitése igazában nem Isten "érdeke" és nem is csupán az ember érdeke, hanem a lét abszolút teljességének, a lét igazi természetének objektiv kinyilvánulása és ennek a kinyilvánulásnak evidenciája, tudatos felismerése és elismerése. Isten önmagában abszolút jó és teljes és ez a létteljesség kisugárzik, megmutatja önmagában önmagát és tisztán kinyilvánul és ezt fogja fel az ember az imádásban, hálában és bizalomban, dicséretben.

Isten dicsőségének teológiáját kifejezetten megfogalmazza Ben Szira, Sirák fia könyve 42,15 - 50,24-ig, elénk tárva a világmindenség nagy rendszerét a természetben és az üdvtörténetben és azt, hogy ebben hogyan valósul meg Isten dicsősége. Isten dicsősége úgy valósul meg, mint az isteni érték kinyilvánulása és azon értékek megnyilatkozása, melyeknek megvalósulását a teremtő Isten elhatározta.

a./ A dicsőség teológiájának alapja az Istenben meglévő értékteljesség. Az Atya közli teljességét, dicsőségét Fiával, Képmásával. A Fiú megtestesülésével Isten dicsősége kiárad a világra és ekkor már a világ is ragyogtatja Isten önmagában mérhetetlen dicsőségét a maga módján, különösen akkor, amikor a Fiú képmását a kegyelemben az ember magára ölti /Róm 8,29/. Igen szépen ábrázolja az isteni dicsőség kiáradását Alszeghy Z. a kezdetek teológiájáról irt nagyszerü kis monográfiájában /A kezdetek teológiája, Róma, 1979/. A teremtett világ Krisztus körül koncentrikus körökben elhelyezkedik a következő sorrendben: az üdvözült szentek aztán Isten gyermekei, akik kegyelemben részesültek, majd a Krisztussal való találkozásra hivatott bünösök, aztán az emberiség gyürüin kivül lévő anyagi létezők, állat és növényvilág; végeredményben minden, ami van, amennyiben érték, az mind Istentől ered és Istenhez valamiképpen hasonlit.

b./ A teremtmények csak annyiban léteznek, amennyiben hasonlóak Istenhez, az egész univerzum Isten teremtő jóságát és szépségét tükrözi, már amennyiben ez hasonlóság Istenre vonatkoztatva még nagyobb különbözőséget is feltételez /IV. Lateráni zs. DS 806/. A deizmus és a pantheizmus zsákutcájából a teológia az exemplarizmus értelmezésével képes kiutat mutatni a véges és a végtelen dilemmájából. Minden teremtett érték tökéletesen és végtelen mértékben megvan Istenben. Isten létteljességét nem kisebbiti az, hogy Isten az isteni értékeket közli a teremtés révén véges teremtményeivel, akik határolt módon részesednek az ősmintában, az értékmintában. "Az önmagát közlő Minta és a Minta tökéletességében részesedő hasonmás egységet képez" /Alszeghy Z./ és ez érthetővé teszi, hogy beszél a teológia Isten dicsőségéről, miért akarja Isten a teremtett világ létezését.

c./ Isten szabadon teremt, a teremtés Isten szabad tette. Senki és semmi, még önmaga jósága sem kényszeritette Istent a teremtésre, kizárólag szabad elhatározása miatt teremtett. A Szentirás a szabad irgalomból való ajándékozás szándéka szerint irja le Isten teremtését. Isten puszta szavával teremt, bölcsessége irányitotta a teremtésben, amely megkülönbözteti a teremtést az emanációs vagy mitikus elgondolásoktól. A Szentháromságon belül szükségképpen megvalósul az isteni önközlés, de az Istenen kivüli önközlés már semmit sem adhat az isteni életen belüli önközléshez. A Szentháromság titka teszi érthetővé igazán a teremtés szabadságát. A szabad teremtés gondolata magában foglalja még azt is, hogy Isten ha teremt, mindig valakinek a kedvéért teremt, szabadon személyes indokból. És amikor Isten szabadon valaki kedvéért teremt, akkor nem feltétlenül kell arra gondolni, hogy azért teremt, mert hiányozna valamije és ki akarja elégiteni hiányát. Emberi, földi teremtő vágyunk és alkotásaink ténylegesen azért hoz létre valamit, hogy megvalósitsa önmagát, kielégitse alkotó kedvét, a véges teremtő alanynak szüksége van tevékenységre, értékek létrehozására. Mig a teremtő Isten teremtő akarata magára az értékre irányul, azt akarja és szereti, egyszerüen csak azért, mert az érték, mert az az isteni önközlés kisugárzása. Isten tehát magát az értéket, a létet, az életet szereti, mint saját lét- és értékteljességének kiáradását és önközlését. És Isten szereti az értéket, a világot, életünket, természetünket, amit megteremtett, abban saját dicsőségét látja megtestesülni, és ezért teremtett. Saját tulajdon létének teljességét, értékét, objektiv valóságát látja visszaragyogni és felragyogni és ez jelenti azt, hogy Isten a tulajdon dicsőségére teremtette a világot. Szellemünkben igy világosodik meg az Isten dicsőségének valósága és értelme. Már az egyházatyák élesen birálták a platoni elgondolást /Timaios/, mely szerint Istenből szükségszerüen kiáradnak a dolgok, mert tehetetlen vagy irigy lenne, ha nem árasztaná ki létét és életét. Tagadták, hogy a világ Isten felülmúlhatatlan tökéletességü müve. De azért Isten kedvét leli a világban, szereti a világot, mert saját dicsőségét látja benne felragyogni és visszaragyogni. A Teremtő és a teremtmény között titok van és ez megakadályozza, hogy a világot egyszerüen és mechanikusan mint Isten "gyártmányát", vagy szeszélyes játékszerét tekintsük. Személyes titok rejlik, az örök üdvösség titka rejlik Isten és a teremtménye között. A világ rendje az, "ahol elrejlik az Isten". - "Isten úgy engedi létezni a világot, hogy elfogadja azt ... a maga helyén hagyja ... a világ rendjének szeretetével azt az isteni szeretetet valósitjuk meg, amely az univerzumot alkotta, aminek részei vagyunk ... miként Isten a világon kivül van, annak mégis valóságos közepe ... helyesen értsük a lét érzését és az érték érzését ... le kell mondanunk képzelt középpontságunkról ... a világ szépsége általában a legtermészetesebb út ..., az isteni bölcsesség részvétele a teremtésben ... a világ szépsége az evilági örökkévalóság ..." /Simone Weil gondolatai/.
Isten dicsőségének alapvető jelentősége van a keresztény lelkiségben, életalakitásban. Isten dicsőségét éli meg a hivő a világgal való találkozásban és saját sorsának magára vállalásában.

2.3/ A teremtő Isten

A keresztény Hitvallás elsősorban a teremtő Istent megvallja, az Istent, aki teremt és csak aztán következik az ég és a föld, a láthatók és a láthatatlanok, mint teremtmények megvallása. Valójában nem a teremtményekben hiszünk, hanem a teremtő Istenben és annak kapcsán a véges és esetleges lét teremtményiségében. A teremtő Istenben való hitünk jelenti először is a teremtő tevékenység isteni karakterének felismerését /semmiből való teremtés, a te-

remtés abszolút szabadsága, aztán a teremtés isteni értelme és jelentősége, a teremtés motivuma és célja/. A teremtésbe vetett hitünk felismeri és elismeri a teremtés abszolút isteni szuverenitását, feltétlenségét és összehasonlithatatlan isteni hatalmát, valamint az igy létrejött teremtmény Istenre vonatkoztatott értelmét. Élesen szembenáll a teremtés hite a platoni felfogással, amely a demiurgoszra hivatkozik, a gnosztikus dualizmussal, amely a jó és a rossz dualizmusát vallja, a neoplatonikuś emanációs elmélettel és a modern tudományos vagy panteista monizmussal. De ugyanúgy elégtelennek tartja a keresztény teremtés hit az Arisztotelesz által bevezetett evilágon belüli első mozdulatlan mozgató fogalmát. Az ilyen elgondolásokkal szemben határozottan vallja a teremtés abszolút eredetiségét, levezethetetlenségét, szellemi, személyes abszolutumra való visszavezetését.

2.3.1/ A teremtő tevékenység isteni karaktere

Isten a semmiből teremtett /creatio ex nihilo/. Állításunk a teremtő isteni tevékenység teljes függetlenségét, abszolút szuverenitását fejezi ki, egyedül a teremtő Isten az eredete és hordozója mindem teremtett dolognak. A Biblia /Ter 1,1; 2 Makk 7,28; Róm 4,17; Zsid 11,3/ és a korai teológiai hagyomány /Hermes Pásztora/ ismerte ezt a fogalmat. Elsőserban a mitológiai dualizmus ellen dolgozták ki, amely szerint a teremtés már előzőleg valamiképpen meglévő adottság, valami ősanyag megformálása lenne. A semmiből való teremtés kifejezésben Isten abszolút szuverenitása fejeződik ki, aki végtelen hatalmával szólitotta létbe a dolgokat. Továbbá ez a teológiai értelmezés elháritja a pogány politeizmus állitásait és gyökeresen mitesztalanitja a világot. Isten egyedül, mindenható hatalmával hozta létre a teremtett világot. Gyökeresen érvénytelenitI állitásunk a pogány gondolkodók /Epikuresz, Lucretius, F.Nietzsche/ abszolút emberi autonómiára való törekvését, akik a teremtmény lealázását látták ebben a gondolatban. Kétségkivül már bölcseleti-teológiai értelmező fogalom a semmiből való teremtés gondolata. Még a középkorban is voltak, akik /Teursi Fredegesius/ csak valami relativ semmire gondoltak, valamilyen láthatatlan szubsztrátumra, melyből Isten teremtett volna. Azonban a skolasztika ezt is elutasitotta és kidolgozta a tiszta negativ semmi fogalmát, de szerinte ezt jól megfér az okság fogalmával. Aquinói Tamás szerint a teremtés egyedülálló okságí viszony, megalapozó vonatkozás, amely az új létezőt abszolút értelemben létbe helyezi. Az újkorban még Fichte hivatkozott a teremtmény abszolút függetlenségére a Teremtővel szemben és valami világéterre hivatkozott, mint a dolgok csirájára, melyet aztán Isten akarata aktualizált. Félreértés van Heidegger és a teremtés értelmezés között. Ő ui. más értelemben értelmezi a semmit /a semmiző semmi/, amely tulajdonképpen a semmisség entológiai hüpesztaziálását, illetve pszichologizálását megkisérli. Ezzel szemben a teológiai értelmezés negativ értelmü semmije Isten teremtő tevékenységének abszolút szuverén, feltétlen és teljesen feltétel nélküli aktusa. Jelzi azt, hogy a teremtmény Isten teremtő aktusa előtt egyáltalán nem létezett, azaz "semmi" volt. Formulánk entológiai értelmezés eredménye és a Teremtő abszolút egyedülvalóságát jelzi. De ez az értelmezés még csak az első lépés még mélyebb értelmezés felé, mely szerint Isten teremtésének alapját és feltételét egyedül önmagában birja. Isteni aktualitás és egyedülálló okság hozott létre mindent, továbbá a teremtés történeti folytatása és beteljesedése /a feltámadás/ is Istentől függ. Kétségkivül a semmiből való teremtés fogalmát nem lehet szemléletesen vagy fogalmilag kielégitően átvilágitani, mert igazából semmi sincs világunkban vagy gondolkodásunkban, ami hasonló lenne hozzá, sem a nemzés, sem a születés, sem

az emanáció, sem valamiféle produkció. Kizárólag az isteni tevékenységre jellemző. Amint Isten létét és lényegét sem lehet elképzelni vagy fogalmilag elégségesen kifejezni, úgy az isteni teremtő tevékenység is végeredményben titek, transcendens isteni tett, és esemény. Egyrészt teljesen megszabaditja a világot mindenféle mágikus vagy démoni erőktől, másrészt megalapozza a teremtmény abszolút függését Teremtőjétől, létrehozva a védettség, az ajándékozó szeretet felfogását.

A teremtés isteni karaktere másrészt kifejezi a Teremtő abszolút és szuverén szabadságát a teremtésben. Sem külső, sem belső kényszer nem inditotta és vezette Istent a teremtésben. A platoni belső szükségszerüség az újplatonikus emanációs elgondelás, az újkori idealista vagy materialista panteizmus és monizmus ellen szól a teremtés tevékenységének abszolút szabadsága. Miként a szövetségkötés, úgy a teremtés is Isten szabad és szuverén kiválasztásán és döntésén alapul. Isten örök elgondelása, döntése és mindenhatósága az ősalapja a teremtő tettnek. G.W.Leibniz metafizikai optimizmusa ellen is szól tételünk. Amiként ezt Ágoston kifejezte: "Mindent Isten teremtett, nem valamiféle kényszerből, sem valamiféle saját szükségletből, hanem egyedül tiszta jóságból" /De civitate Dei 11,24/.

Külön ki kell emelni, hogy Isten teremtő tette szuverén szabadsággal teremtette az időt, illetve a létezőt saját idejével együtt. Isten abszolút Ura a térnek és az időnek. Bár Istenben öröktől fogva megvan a teremtés aktusa az isteni értelemben és akaratban, de maga a teremtő aktus hozta létre a teremtést az idővel együtt, az idő kezdetén. A teremtés nem öröktől fogva tart, nincsen végtelen idő ténylegesen, az idő teremtésével az idő kezdetén valósitotta meg Isten teremtő tevékenységét, minden teremtménynek valós időbeli kezdete van. Bár Szent Tamás kisérletet tett arra, hogy kimutassa, az örök teremtmény gondelata nem lehetetlen, az értelem saját belátása szerint nem követeli meg az időbeli kezdetet. De ő is valletta, hogy tényleg a kinyilatkoztatás alapján a teremtés az idővel együtt, az idő kezdetén történt. Különösen a modern tudat érzékenyen reagál erre a kérdésre. Sok gondelkodót megigézett és megihletett a világ tér és időbeli végtelensége /G.Brune, Nicolaus Cusanus, Schopenhauer, pantheizmus/ Bl.Pascalt is megrémitette a kozmikus végtelenség. A dialektikus materializmus a világ, az anyag végtelenségével a Teremtő tagadását is megkisérli. Isten azonban szuverén szabad Ura a tér és időbeli kezdetnek.

A teológiai értelmezés megemliti még a teremtés vonatkozását a Szentháromsághoz, a szentháromságos élethez. A teremtésben a Szentháromság fordul a teremtett világhoz. A teremtő isteni szeretet a Szentháromság életéből árad ki és magához vonja a teremtményt, hogy részesitse életében. Amiként az Atya kimondja saját lényegét a Legeszben és szeretetben egyesülnek a Szentlélekben, úgy a teremtésben ez az isteni önközlés a Legesz által és a Szentlélek erejében történik és a teremtményt felveszi saját életébe. A teremtés tevékenységének tehát szentháromsági bélyege, karaktere is van.

2.3.2/ A teremtés és a teremtményi létezés isteni értelme

A teremtés isteni értelme a teremtés motivumát és célját jelzi. Teocentrikus és krisztocentrikus értelmet fedezhetünk fel a teremtésben. Csak a kinyilatkoztatásen tájékozódó teológiai gondelkodás képes a teremtés motivumára és céljára irányuló kérdést megválaszolni. Isten teremtő tevékenységére és az emberi létezés értelmére világit rá tételünk. Megkülönböztette a skolasztikus teológia a teremtés objektiv célját /finis operis/ és a

szubjektiv célt /finis operantis/. Arra a kérdésre felel ez a megkülönböztetés, hogy vajon maga Isten vagy a teremtménye-e a teremtés célja? A világ teocentrikus vagy antropocentrikus értelmezése dönt ebben a kérdésben. A hagyományos értelmezés szerint mind az objektiv, mind a szubjektiv elsődleges cél a teremtésben Isten dicsősége. Isten a tulajdon Nicsőségére teremtett mindent. Különösen a pretestáns teológia hangsúlyozza erőteljesen Isten dicsőségét, mint főcélt, melyben az isteni szeretet és jóság megnyilvánul. Luther szerint Isten célja a teremtésben a Teremtő és teremtménye szeretet-közösségének létrehozása volt. Általában a teocentrikus célkitüzés és értelem erőteljesebben kidomborodik a teológiai értelmezésben. Bár Isten megdicsőitésének alapvető motivációját és célját sohasem választják el az antropológiai motivumtól, az ember örök boldogságának másodlagos céljától. Kritikus hangok is megjelentek a történelem folyamán, akik kritizálták a célok rangsorelását /Descartes, Kant, Hermes, Günther/. Azonban az embernek a maga uralmát és boldogságát mindenképpen alá kell vetnie az isteni dicsőségnek és csak alárendelt másodlagos célként állithatja. Csak Isten megdicsőitésében találhatja meg a maga boldogságát, ha eredetileg részesedik az isteni önközlésben. A teremtés céljainak egymáshozrendelése és harmonizálása a kérdező gondolkodásban nyitott kérdés. Miért teremtett Isten? Miért üresitette ki önmagát a nem-isteni létező teremtésével? A Teremtő és teremtménye kapcsolatát azonban elvéti J.Böhm, amiker az ellentétek felülmúlásában akarja ezt megoldani. Hegel értelmezése sem keresztény, amiker a világfolyamatban, mint az abszolutum közvetitő folyamatában, önmagának mássá válásában szükségszerü folyamatot konstruál. Már jobban megközeliti a keresztény értelmezést Teilhard de Chardin felfogása, aki szerint az un. szimmetria-elgondolásban Isten önmagában örök életébe integrálja teremtményét. Isten örök életének folyamatában lehetőség nyilik arra, hogy véges leképzését létrehozza mint "antitetikus reflexet". A teremtés e szerint a Szentháromság szimmetriája, véges-ellentétes leképzése, amely természetesen nem szükségszerü. Isten teremtése önmaga kinyilvánitása a teremtménye számára, amelyben a szeretet és szabadság megmaradnak motivumnak és célnak. De a teremtés értelme emberi gondolkodással kiszámithatatlan és megfoghatatlan. Minden, aminek értelme van, az egészen mást jelent mint aminek hasznossága és merőben célessága van, mivel az értelem az isteni szeretettel függ össze. Isten kifelé való tevékenysége éppen olyan titok, mint belső élete, melyet csak önkinyilatkoztatása tud nyilvánvalóvá tenni.

A teocentrikus értelem-meghatározás mellett még konkrétebben és mélyebben meghatározhatjuk a teremtés értelmét, motivumát és célját a krisztocentrikus értelem-meghatározással. A teremtés igazi értelmét nem képes feltárni a természetes teológia, a természetes kinyilatkoztatás, sem az Ószövetségi kinyilatkoztatás. Csak a Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatás válaszolja meg végérvényesen azt az alapvető kérdést, miért is teremtett tulajdonképpen Isten? Krisztusban és Krisztusért teremtett az Isten. "Krisztusban teremtett Isten mindent a mennyben és a földön /Kol 1,16/. A Legesz közvetitő szerepét igen komolyan kell venni, amely kiegésziti és teljesebb értelmet ad a semmiből való teremtés gondolatának. Végtelen távolságot sejtet a semmiből való teremtés és teremtménye között. Hogy valódi kapcsolat, kegyelmi közvetlenség is van köztük, azt éppen a Krisztusban való teremtés gondolata képviseli. Ő az, aki személyesen áthidalja a távolságot a mindenható Teremtő és a semmiből való teremtmény között, kiegyenliti az Isten és ember közti távolságot és ellentétességet, a transcendencia fenntartásával hangsúlyozza megalapozottan az immanenciát is. Krisztus létszerü összeköttetésben áll istenemberi természetével és isteni személyiségével Istennel és az emberrel. Nemcsak személyes, de kozmikus szerepet is betölt az "en auto" állitás. Helyreállitja és elképzelhetetlen egységbe vonja a teremtést

a Teremtővel. Igazán a teremtés hite mögött nem a görög kozmológia átértelmezése áll, hanem a kereszténynek teljesen eredeti és új hite, amely feloldja hazátlanságunkat és az Istentől való végtelen távolság iszonyát. Semmiféle közvetitő rendszer nem képes áthidalni a távolságot Isten és a világ között, csak Isten valóságos és személyes "immanenciája" Krisztusban. Valójában a Szentháromság hitéből ered a megoldás a teremtés legeredendőbb kérdésére. Miért teremtett Isten? Mert Krisztus megtestesülését akarta. Mindenféle kapcsolatunk Istennel csak közvetett. Közvetlen kapcsolat csak Krisztusban képzelhető el, aki kilépett a Szentháromságból, az isteni ősalapból és már nemcsak kivülről vonatkozik a világhoz, hanem bensőleg egyesült vele, amiként öröktől fogva született az Atyától, úgy időben született a Szüzanyától. Továbbra is különbség van Isten és a világ között, Isten ősalapja a világnak, de valamiképpen közvetitett-közvetlen kapcsolat is létesült Krisztusban és Krisztus által, Krisztusért.

A Krisztusban való teremtés gondolata mélyebbre mutat; a teremtmény ős-eredeti kegyelmi felemelésére. Krisztus a rejtett alapja annak, hogy a Teremtő az egész teremtést kegyelmileg is önmagához emelte, illetve kegyelmi önközlésben is megnyilvánul teremtő szeretete. Az "en auto" és az "en Logo" a Logosz funkcióját emeli ki. János evangélista az élet kifejezést alkalmazza a kegyelmi részesedés jelzésére. Krisztusban választott ki bennünket a Teremtő már a világ teremtése előtt, hogy szentek legyünk előtte /Ef 1,4/; vagy amiként Iréneusz mondja, hogy Isten dicsősége az élő ember. Isten tehát Fia által, a Logosz által vette fel teremtését kegyelmi úton a belső isteni életbe, általa tervezte el és valósitotta meg az üdvtörténet reppant folyamát. Isten titokzatos terve szerint az üdvtörténeti folyamat képviseli az eredeti isteni tervet, melyet a teremtés nyit meg, aztán a kiválasztottság, a szövetségkötés folytat és eléri csúcsát a krisztusi megváltásban és beteljesedik a beldegitó szinelátásban. Már kezdettől fogva az üdvtörténeti esemény egyben kegyelmi esemény is volt, éppen a Krisztusban és a Krisztus által, a Krisztusért való teremtés miatt. Már az "első teremtés" is kegyelmi esemény volt és nem merőben a teremtett világ természetes létének, lényegének létrehozása. A teremtés első lépése, a világ létbeszólitása is a "második teremtést" szolgálta és azt inditotta el, mely a jézusi konkrét történelmi eseményben mint megváltás nyilatkozott meg. Krisztus mint valóságos és teljes értelmü közvetitő egységben összefogja, elinditja, irányitja és beteljesiti a teremtés, az üdvözités, a kegyelemben való részesités és a beteljesités történeti eseményét. Teljes fénnyel felragyog az Ujszövetségben Krisztus kozmikus szerepe és alakja, aki a teremtés Ősképe és aki által és akiért van az egész teremtés /1 Kor 8,6; Kol 1,16/. Krisztus annyiban ősképe a teremtésnek, amennyiben ő az Atya Szava és Képmása, akiben és aki által történt a teremtés. Ő a teremtés "organonja", a minta-ekság Ősmintája, a láthatatlan Isten képmása, aki által az Atya a teremtésben is megvalósitja Fiának képmása alapján a mi istengyermekségünket, az Istenhez való hasonlóságunkat, istenképiségünket. Krisztus mint az Atya képmása, mint az Atya Logosza és Ősképe egyszersmind saját létében és léte által megvalósitja a teremtésben a mintaekságot, a célekságot /Zsid, 1,3/. Egyébként már a hagyományos teológia is hirdette, hogy Isten a világot saját ideái szerint, saját akaratának döntése alapján, mindenhatóságának erejével szólitotta létbe és teremtő tevékenysége a világ ősalapja. Nem irracionális és szükségszerü erők egybejátszásának eseménye hozta létre az esetleges és véges világot, sem valamiféle vak és sorsszerü, mitológikus demiurgok, hanem kizárólag és teljes értelemben Isten szellemi, abszolút szuverén teremtő aktusa, és ebből forrásozik a teremtés alapvető értelmessége és érthetősége, rendje és célossága, szépsége és kozmosz volta. Egyben dexológikus fogalom a teremtés fogalma, amennyiben a teremtés a Teremtőre mutat, annak igazságát, örömét és

létteljességét kinyilvánitja. Minden teremtést dicsérő zsoltár és imádság a liturgiában a Teremtő dicséretét zengi a teremtmények segitségével.

Még mélyebben és alapvetőbben, átgondoltabban értelmezi a mai teológia a teremtés krisztocentrikus értelmét. Ami a hagyományos teológiában a teremtés isteni elgondolását és szabad döntését jelentette, az a mai értelmezésben mint krisztológiai szempont jelentkezik, mely szerint Krisztus a teremtés ősképe és ősmintája. A mai értelmezés Krisztus szerepét még jobban konkretizálja, személyes vonatkozását kiemeli, amennyiben feltárja a megtestesült Istenfiának préegzisztens titkát. Mindazt, amit a teológiai értelmezés a teremtés megismerhetőségéről, értelmességéről, értelméről, szépségéről állitott eddig, most teológiailag pontosabb és elmélyültebb értelmezés alapján a megtestesült Isten Fiáról állitja, vagyis Krisztusra vonatkoztatja. Ha teremtés Krisztusban és Krisztus által és őérette történt, akkor igazán Krisztus az, aki nemcsak ősképe és ősmintája a teremtésnek, hanem még konkrétebben Ő hordozza és valósitja meg mindazt, ami a teremtésben értelmesség, célesség, szépség, rend és beteljesülésre irányulás. Sőt, még további konkretizálásra és elmélyitésre van lehetőség a teológiai reflexióban. Ha Krisztus, a Logosz, az Atya kifejeződése az örök isteni életben és az időbeli véges létezésben, akkor a teremtés is valamiképpen, analógiás értelemben ennek az isteni kifejeződésben részesedik. Minden teremtményt legmélyebben meghatároz a Logosz kifejeződő-kimondó, önközlő funkciója, vagyis az a jelleg, amelyben Krisztust az Atyával való kapcsolatában felfogjuk és ábrázoljuk, az az isteni önközlés, amelyben Krisztus az Atyával való viszonylagos szembenállásban létezik, és amelyben a teremtmény is részesedik Krisztusban és Krisztus által. Krisztushoz való hasonlóság, a Krisztusba öltözöttség és a krisztusi forma felvétele nem csupán külsőség, külső vonatkozás, hanem a teremtményiség legmélyebb meghatározója. Mintegy visszatükröződik a teremtésben és a teremtményekben egyedi és sajátos analógiás módon a megtestesült Igének a kapcsolata az Atyával. Minden teremtményben visszatükröződik a megtestesült Logosz értelme, szépsége, ereje, szeretete, rendje és irányultsága, egyszóval maga az isteni önközlés. Teljes és végleges értelmét innen nyeri a teremtett világmindenség, az isteni önközlésben való részesedésben. Isten létének végtelen teljességében és értelem-teljességében részesedik a teremtmény. A teremtéstanban tehát, amint ez kitünik ezekből a reflexiókból, a krisztológiai szempont valósitja meg a Szentháromság-tani vonatkozást és értelmezést. A Szentháromság Jézus Krisztusen keresztül közölte valóságosan önmagát nemcsak a szóbeli, hanem az egzisztenciális és teremtményben megvalósuló kinyilatkoztatás által.

Még jobban kiaknázhatjuk a krisztológiai szempontot, ha a mai világképpel és mai kérdésekkel kapcsolatba hozzuk. Gyümölcsözőnek mutatkozik a krisztológiai támpont a jelenkori világ-megértés számára. Látszólag a mechanikus világkép, a darwinizmus, a neodarwinizmus állitásai ellentmondanak, a teremtés elgondolásának, amikor azt állitják, hogy a világ, az élet gazdagsága, különböző harmóniái, hasznossága kizárólag a mechanika törvényeinek a létért való küzdelemnek, a kiválasztódásnak az eredménye. Ujabb-természettudományos kutatások alapján /pl.L.Bertalanffy/ a természetben feltünik a szépség mint a formák alakzati törvénye, a természet mint müvészeti, "iparmüvészeti" alkotás, amely túlmutat a merőben biológiai igényeken és szükségleten. Már nem lehet merőben hasznossági alapon megitélni az élő és élettelen természet esztétikai jelenségeit és értékeit, mert az már egy magasabb alakzati törvényre utal, magasabb szellemi szempontra, a Logosz jelenlétére és működésére, aki igazán az élő Krisztus. Továbbá az isteni teremtés igazságtartalma felfénylik még az anyag lényegére irányuló kérdésben is /W.Heisenberg/. Már nem elégséges az anyag lényegének értelmezéséhez csupán valami

világ-ideára, vagy általános szellemi tényezőkre, szimmetria, aszimmetria törvényekre, a szellemre való ráirányultságra hivatkozni. Éppen abban mutatkozik meg az anyag igazi karaktere, hogy nemcsak mint potencialitás jelenik meg, az őt megformáló szellemi tényezőkkel szemben, és fejti ki ellenállását, hanem a szellem aktualitásában tényleg részesedik a megformált anyag és a formának valóban együttható tényleges tényezője. Az anyag értelme éppen abban van legmélyebb értelemben, hogy a forma kinyilvánulásának, epifániájának kifejeződése mindenek előtt a szellem kifejeződése /H.E.Hengstenberg/. És itt már ismét feltünik a teremtményekben megnyilvánuló krisztológiai értelem és őskép. Krisztus mint a "teremtés summája" önmagában egyesit minden teremtményt legtökéletesebb módon, hiszen Ő az Alfa és az Omega /Jel 1,8; 22,13/, aki a teremtést megalapozza, létbe szólitja, átfogja és egységben tartja, valódi és teljes értelmet ad mindennek, ami van. Teilhard világképe és világnézete nyomán újraértelmezhetjük a teremtéstant, a hagyományos statikus teremtés elgondolást dinamikussá tehetjük, ha evolutiv módon átértelmezzük a teremtést. Egyébként a biblikus elgondolás is ismeri, bár másféle értelemben /Kol 1,17/ a kozmikus Krisztus alakját és funkcióját; Krisztus a teremtés célja, a teremtés célességának oka, hiszen rá /eis auton/ vonatkozik, irányul minden teremtett dolog. Ma már nemcsak úgy általában állitja a teológia, hogy a teremtés elsődleges célja Isten megdicsőítése és másodlagosan az ember boldogsága és üdvössége, hanem Krisztusra vonatkoztatva átértelmezi Isten megdicsőitését. Krisztus életével, halálával és feltámadásával megdicsőitette a Szentlélek által az Atyát a teljesebb értelemben vett teremtés müvében, és őbenne, őáltala és őérte egyesül a teremtett és megváltott ember ebben az istendicséretben.

Liturgiai és lelkiéleti szempont is kidomborodik a krisztológiai szempont érvényesitésben. Krisztusban és vele egyesülve, őt követve, a preegzisztenciát megvalósitva, a másokban és mások által és másokért élve dicsőitjük meg igazán a Szentháromságos egy Istent. A Krisztus által megvalósitott önátadás, a másokért vállalt és megvalósitott létezésben dicsőitjük meg a mi Atyánkat és Krisztus Atyját. Csak általánosságban határozzuk meg a teremtés értelmét, ha azt mondjuk, hogy annak motivuma szeretet. Konkrétan és valóban Krisztus szeretete az, mely a teremtés teljes értelmét kinyilatkoztatja. Krisztus alakja és személyes müve ragyogtatja fel a teremtés szentháromságos vonatkozását az üdvtörténeti és az immanens Szentháromság lényegi egysége és azonossága alapján.

Statikus módon elegendő lenne általánosságban meghatározni teocentrikus módon a teremtés értelmét, de a dinamikus létfogalom nyomán már krisztológiailag kell meghatározni a teremtés értelmét. Továbbá a krisztológiai szempont az, ami igazi értelmet ad az antropológiai értelmezésnek, Krisztussal egyesülve már nemcsak kozmológiai értelme és jelentősége van az ember kozmikus középponti helyének és szerepének, hanem éppen a krisztológiai támpont alapozza meg és teszi lehetővé az ember középponti helyét a kozmoszban. Az ember boldogsága a teremtés céljainak rendjében csak levezetett értelmet kaphat, mig a krisztológiai támpont a végleges és végérvényes, felülmúlhatatlan eszkatológiai cél. Nem szabad elvetni az isteni világteremtő ideát és döntést sem, csak tovább kell értelmezni krisztológia módon. Helyesen úgy fogalmazhatjuk a teremtés teljes motivumát és célját, hogy a teremtmény krisztusi jelleget kapva, Krisztussal egyesülve megdicsőiti magát Jézus Krisztust, mint a teremtés Ősképét és Ősmintáját és éppen Krisztus a teremtés elsődleges célja, aki egyrészt a Szentháromság felé közvetiti és teljesen, abszolút értelemben megvalósitja Isten dicsőségét, másrészt a világot is valóban belevonja ebbe a megdicsőitésbe. Ilyen értelemben a teremtéstan elválaszthatatlan a krisztológiától és a kegyelemtantól, valamint az eszkatológiától. A természetes és a természetfeletti is lényegileg egymás-

hez és egymásra vonatkozik. Különösen kitünik a teremtés és a megváltás, a beteljesedés lényegi egysége.

3. Az Ószövetség tanitása a teremtésről

3.1/ Módszertani megjegyzések

Figyelembe kell venni az ószövetségi tanúságtétel értékelésénél azt, hogy igen nagy az időbeli és a kultúrális távolság a mai felfogás és a bibliai szemlélet között. Nem a világmindenség, a történelem keletkezésének és fennállásának elméleti kérdései érdekelték a sugalmazott irókat, amikor a teremtésről irtak /Teremtés könyve, prófétai könyvek, különösen a Deutero-Izajás, a Zsoltárok könyve és a bölcsességi irodalom/. Elsősorban a választott nép, Izrael történeti sorsa, létkérdései, az üdvösség történetének egzisztenciális kérdései irányitották az ószövetségi irókat, amikor a teremtésről tesznek tanúságot. A kivonulás /exodus/ és a fogság szorongató, egzisztenciális tapasztalatai és felvetődő kérdéseinek horizontjában keresi Izrael saját létének, feladatának, jelenének és jövőjének az értelmét, megoldását és ezt Isten abszolút teremtő és irányitó, megszabaditó, gondoskodó, fenntartó, hazavezető hatalmában fedezi fel. Amikor az ószövetségi irók tanúságot tesznek Jahve teremtő tettéről, akkor nemcsak a választott nép tapasztalatait használják fel, hanem a háttérben kimutatható az egyiptomi és babilóniai mitológiák, sőt feltehetően még ennél is régibb primitiv elgondolások hatása. Amikor a bibliai teremtő leirások felhasználják a környező népek teremtés-mitoszainak képanyagát és szempontjait, akkor az átvételnél szigorúan megrostálják az anyagot saját szempontjaik szerint, egyedülálló és egészen kivételes módon tesznek tanúságot a teremtésről; kinyilatkoztatást közölnek a teremtésről. Mint az Ószövetségben megvalósuló üdvtörténet előtörténete tárul fel a teremtés. Bár nem először iródott a teremtéstörténet, mégis nem véletlen, hogy a Biblia elejére került a teremtésről szóló hiradás, üzenet. Ebből arra következtethetne valaki, hogy az izraelita vallásosság elsődleges adottsága, mintegy kiindulópontja volt a teremtés hite. Ez azonban sem történetileg, sem tárgyilag nem igy van. Teremtésről a fogság előtti próféták csak ritkán szólnak és a teremtéstörténet kifejezett megfogalmazása csak a fogság után keletkezett. Mivel a teremtés dogmatikus tárgyalása a bibliai tanuságtételre alapozódik, azért először dogmatikus igények szerint figyelembe kell venni a Teremtés könyvének őstörténeti leirását, őstörténetét, melyet az u.n. jahvista irások /J./ 1000-900 között a királyság korában, valamint a Papi-irás /P./ i.e. 6. században a fogság után megfogalmaztak. Bár különböző időkben és különböző helyzetekben és szükségletek alapján keletkeztek a teremtésről szóló beszámolók, mégis lényegében egy és ugyanazon teremtés-hitről tesznek tanúságot. A bibliai őstörténet /Ter 1-11/ tehát különböző forrásokból ered, de teológiai tartalma egységes, hiszen kinyilatkoztatásról van benne szó. Az őstörténetet aztán folytatja már határozottabb történelmi jelleggel a pátriárkák története.

A teremtés dogmatikus tárgyalása nem valamilyen teológiai eszméből, elgondolásból indul ki, nem is csupán egzisztenciális kijelentésekre figyel, hanem igazában az emberiség üdvösségtörténetét fejti ki. Arra az üzenetre koncentrál, amely eseményszerüen és történetileg közli az üdvtörténet kezdeti elemeit, bár ezek nem a mai értelemben vett történeti beszámolók egy tényleges kezdetről. De az is tény, hogy a biblikus beszámoló és a dogmatikus tárgyalás között mindig is feszültség lesz. Az újabb egzegézis feltárta, hogy a Teremtéstörténet leirásaiban kimutathatók a mitikus gondolkodás nyomai /káosz, a Kicyó, vizözön, az "orrába lehelte az élet lehelletét", a paradicsomkert, a bünbeesés jelenete/, melyek emlékeztetnek a mitoszok képszerü, fantázián alapuló leirásaira létezésünk rejtélyeivel kap-

csolatban. Az egzegéták határozottan rámutatnak arra /G.v.Rad, Cl.Westermann, G.Ebeling, stb./, hogy bár kimutathatók a mitoszok hatása, mégis a bibliai elbeszélések nem mitoszok, sőt határozott mitosztalanitási törekvés mutatható ki bennük, amikor a szentirók, a redaktorok az üdvösség történetének kezdetéről, Isten és az ember kapcsolatának kezdetéről beszámolnak. Ilyen nem mitológiai tényező alapvetően a bara ige, mely Isten teljesen független, egyedülálló, szuverén hatalmi tettét jelenti. Továbbá abszolút különbség mutatható ki az egyes babiloni teremtés mitoszok /pl. az Enuma Elis/ és a Teremtéstörténet között. A bibliai teremtésbeszámolónak teológiai, etikai jellege van. Közvetlen hatás egyébként ki sem mutatható.

Inkább etiológiai beszédmódról szólnak az egzegéták és annak keretében fejtik ki az őstörténeti karakterét, amikor az ember jelenlegi állapotának kérdéseit visszavezetik egy megelőző, eredeti eseményre. Az ilyen etiológiai elbeszéléseknek sajátos történetiségük van; egy adott tényállást megelőző történeti eseménnyel magyaráznak. Vita tárgya az egzegéták között, hogy az ilyen történeti etiológia és ennek sajátos irodalmi müfaja valóban alkalmazható-e a Teremtéstörténet minden leirására? Ebben a kérdésben megmutatkozik élesen a biblikus tényállás és a dogmatikus kijelentés közötti feszültség. Mindenképpen lényeges az a vélemény, mely szerint az őstörténeti beszámolónak sajátos történeti, illetve üdvtörténeti karaktere van, amely lényeges eleme Izrael teológiai etiológiájának. Belső és lényegi összefüggés van az őstörténet és az üdvtörténet között és nem tagadható az izraelita üdvtörténeti gondolkodás struktúráinak összefüggése. Joggal emlitik az egzegéták a "retrospektiv prófécia" történeti jellegét /H.Gross/, mely szerint a sugalmazott iró a hitben megragadott eseményszerü valóságot irja le, amely lényegesen más, mint a mitikus egyidejüség leirása. Éppen a bibliai elbeszélés alapján látjuk a különbséget a mitosz és a valóság, a mitosz és a történetiség között. Még az elbeszélés külső felépitéséből, struktúrájából is kitünik a történetiség mozzanata /pl. a hét nap és a hetedik nap nyugalma/. Isten történelmet, kultuszt elindító és megalapozó teremtő tette inditja el az Isten és az ember üdvösségtörténetét és a leirásnak üdvtörténeti jellege van. Nem változtat ezen a tényálláson R.Bultmann újszövetségi mitosztalanitó törekvése sem, aki keresi a mitosz és az igazság közti különbséget. Szerinte a mitoszokat nem lehet eltüntetni, inkább keresni kell hiteles interpretációjukat, a mai emberi létre és önmegvalósitásra alkalmazott értelmüket és igy igyekszik rehabilitálni a mitoszokat, kimutatni igazságukat. Hasonló törekvések jelentkeznek a mai politikai teológiában is, amikor a mitoszok rehabilitálására törekszenek egyes teológusok /D. Sölle, H.Blumenberg, K.Hübner/. Azonban világos az, hogy a mitoszok a világ rejtélyeinek megvilágitására törekszenek, mig a Biblia Isten és az ember konkrét kapcsolatát tárja elénk. Mig a mitosz a természetvallás világmagyarázatának funkciója csupán, addig a bibliai teremtéstörténetnek kinyilatkoztatás és üdvtörténeti funkciója van.

Az őstörténet szervesen folytatódik az ősatyák valóságos történeti eseményeivel és éppen az ősatyák történetének előtörténetét képezi. Az őstörténet 11. és 12. fejezete folyamatos átmenetet képez. Sajátos analógiát jelez az őstörténet az Ábrahámmal kezdődő valódi történethez. Mig a mitosznál politeista istentörténetről van szó, a kozmikus eredetről és csak kultikus vonatkozása van, addig a bibliai őstörténet az ősatyák valódi történetét bevezeti. Sajátosan világit rá a teremtés és a történelem egymáshozrendelésére a Deuteroizajás és a Jób könyve. Kifejezetten törekszik az őstörténeti leirás a teremtés és a történetiség egybekapcsolására. Mint valóságos isteni kinyilatkoztatás tör be a mindennapi élet tényleges ta-

pasztalatába a teremtés gondolata. Áttöri és széttöri a mitosz világát a kinyilatkoztatás Logosza, mint esemény és igazság, Isten és ember valóságos története nyilvánul meg. Félreismeri a pszichoanalizis is /S.Freud, C.G.Jung/ a kinyilatkoztatást, amikor azt mitikus módon értelmezi. A kezdet, az eredet kérdésében hallatlan erejü dinamika rejlik, amikor rámutat Isten teremtő tettére, amely elinditja a világ, a történelem folyamát. Elindul az a folyamat, amely határozott kezdettől beláthatatlan hosszú és homályos úton határozott végső beteljesedés felé halad, amikor majd Isten lesz minden mindenben /1 Kor 15,28/. Az eredet és a végső beteljesedés keretén belül feltárul időközben egy másik kezdet és beteljesedés, az ember, az emberiség kezdete és beteljesedése, melyben már mint üdvtörténet jelenik meg a teremtés története, melynek abszolút biztos pontja, csúcspontja, felülmúlhatatlan és végérvényes pontja Jézus Krisztus, Isten Országának megalapitója. Benne és általa kinyilvánul, hogy minden teremtett létező miért van. Krisztusban nyilvánul ki a múlt és a jövő összefüggése. Jézus arcán nemcsak a kezdet eredetisége és tisztasága ragyog, hanem már felfénylik az eszkatológikus horizont. Igy hát a teremtés összmozgása két koncentrikus körben mozog /M.Schmaus/: a kozmosz mozgási körében elterül az üdvtörténet mozgási köre és mindkettő kölcsönhatásban van egymással. M.Schmaus határozottan állitja, hogy a teremtés a Logosz megtestesülésének előfeltétele. A teremtés gondolata egészen határozottan és kifejezetten Izajásnál és Jeremiásnál jelenik meg. Különösen Jeremiás volt az, aki a fogság idején szembefordul a hamis próféták szemléletével. A nagy tragédia közepette vigaszt és reményt nyújt: Isten a történelem mindenható Ura, aki szövetséget kötött népével, aki megszabadit majd a babilóni világhatalomtól és nem hagyja népét elveszni /Jer 29-31/. Kimutatható a teremtés hite a történeti könyvekből, a prófétai irásokból, a zsoltárokból és a 3.2. századi tanitó jellegü irásokból egyaránt. De mégis Jeremiás az első, aki kifejezetten tanúságot tesz a teremtésről /27,5-8/. Későbbi és összefüggő tanúságtételt találunk a Teremtés könyvében a dolgok eredetéről /1-2/. A korábbi tanúságok a teremtésről általában mindig történelmi és egzisztenciális tapasztalatokon nyugszanak. Érthető módon az őskezdet évmilliárdokkal mérhető távolságban van. Hogyan is keletkeztek ezek a szövegek és beszámolók? Alapállományuk Mózes korára megy vissza és két formában jelent meg /J.P./. Isten népe hallatlan dolgot élt meg. Veszélybe került a kiválasztottság és a szövetség a fogság idején. A fogságban élők megtapasztalták a leigázó babilóni nép természetvallását, teremtés mitoszait. És ez alkalom volt arra, hogy a választott nép tudatositsa, elmélyitse saját hitét. A pogány népek istenei és mitoszai semmik, egyedül Jahve az Isten, aki az egész világ Istene és aki megitélte népét. Etiológiai oknyomozás indult meg. Honnan van egyáltalán a választott nép? Hogyan kezdődött az üdvösség, az Isten és ember kapcsolata? Honnan a rossz? Addigi üdvtörténeti tapasztalatok, a hit tapasztalata alapján rekonstruálni kellett a történelem, a világ eredetét, kezdetét. Nem bölcseleti okfejtést adnak a szentirók a kezdetről, hanem képekben, eseményekben ábrázolják a szorongatott helyzetben felvetődő kérdéseket és a választ. Már világos volt a választott nép előtt a Sinai hegy tapasztalata, az élő és mindenható egy Isten tapasztalata, aki megmenti és védi népét. Legszorongatottabb helyzetben vissza kellett tapogatózni a legősibb eredethez, Ábrahámon keresztül és azon túl is, az emberiség és a dolgok eredetéhez, olyan eseményekhez, melyről nem volt szóbeli vagy irásbeli beszámoló. Van-e értelme komolyan venni Isten Szavát? Lehet-e dicsőiteni Istent minden helyzetben? Isten a föld és ég, a történelem Ura. Igy a teremtéstörténetnek doxológiai jellege van. Kapcsolódik az őstörténet a már meglévő történelmi krédókhoz, az eddigi hittapasztalatokat összefoglaló szövegekhez /szabadulás Egyiptomból, pusztai vándorlás, Sinai szö-

vetségkötés, honfoglalás/. Tehát a szövetség tapasztalatából visszakövetkeztet, annak legősibb alapjára, a teremtésre. A részleges adatból következtet annak egyetemes alapjára, a megtapasztalt történelemből értelmezi a történelem eredeti kezdetét. Isten nemcsak saját választott népének Ura, hanem az egész világmindenség, minden nép teremtő Ura. Nem lehetetlen, hogy nemcsak meditativ etiológiai tanitást ad az őstörténet a Szövetség Istenéről, a világ Istenéről, hanem az őskinyilatkoztatást közvetiti, melyet a nemzedékek egymásnak átadtak. Nem lehetetlen erre hivatkozni, bár nehéz elgondolni megvalósitását az évmilliók során.

3.2/ Az Őszövetségi kinyilatkoztatás a teremtésről

Az őstörténeti beszámoló bár nem közvetlen történeti jelentés egy eseményről, inkább az emberi élet értelmezése Istenhez való eredeti vonatkozásában. Azokról az alapvető emberi létvonatkozásokról tesz tanúságot, melyek mindig és mindenütt jellemzik az ember sorsát. Elbeszélés formájában, sajátos ős-modellekben, narrativ eszközökkel tanúskodik a bibliai beszámoló a kezdetről. Egyetemes érvényü beszámolóról van itt szó, hiszen a J és a P is az őstörténetben nem emliti Izraelt. Amikor pedig Ábrahámot emliti, akkor mint minden nép, minden hivő atyjaként emliti. Nem történeti információt közöl, hanem általános érvényü ősmodelleket közöl, melyek minden konkrét emberi tapasztalatra érvényesek /teremtettség, nemiség, munka, bünösség, a kezdet, a nyomor, a szövetség kezdetének kérdése/.

A Jahvista irások három ősmodellt közölnek: az emberlét, a bünösség és a kegyelem ősmodelljét. /Ter 2,4b-25,3-11/. A J konkréten leirja az ember teremtését, az ember környezetét és emberi világát. A föld /adamah/ átfogó módon jelenti az emberi életet, az anyagot, melyből az ember van, az állatokat, melyek formát, modellt kapnak. Anyaghoz kötött, föld-vonatkozású lény az ember. Az ember az állatokkal együtt élőlény /nefes hajja/, megelevenitett anyag. Amikor Isten az életet lehellte az emberbe, akkor létrehozta az ember Istenre irányultságát, Istenre vonatkozását, az ember és Isten kapcsolatát. Isten gondoskodik is az emberről, számára kertet létesit. A munka is lényegileg hozzátartozik az ember életéhez. Ős-modell jellege van a paradicsom két fájának és jelzi az élet veszélyeztetettségét, a próbatételt. Isten tiltó parancsa megvilágitja magatartását teremtményével szemben, az emberi szabadság korlátait, az élet és a halál alternativáját. Közelállnak az emberhez az állatok. Mágikus erők és varázslatok helyett az embernek racionálisan kell elrendeznie környezetét. Alapvetően jellemzi az emberi életet a férfi-nő kapcsolat. Igazán emberré a férfi a nővel együtt lesz. Lényegileg hasonló és egyenlő a nő a férfival és segitségére van. Egyébként a férfi ugyanúgy a nő segitségére és kiegészitésére van, egymáshoz illenek. Minden lira és illuzió nélkül ábrázolja a J a férfi-nő kölcsönös kapcsolatát, nemi kapcsolatukat, egymást kiegészitő lényegvonatkozásukat.

A J leirja továbbá az ember bünösségének ősmodelljét is. Már általános tapasztalata van a bünről. Négy tipikus elbeszélésben /az ősszülők esznek a kert közepén álló fáról, az első testvérgyilkosság, az Isten fiainak és az emberek lányainak erkölcsi romlottsága és a bábeli torony építése/ kiderül, hogy mit jelent az ember büne; önmagában valami jó dolog elhibázása. Az ember adott léthelyzetében átlépi az Isten által meghatározott korlátokat és igy létrejön a rossz, a bün által egy titokzatos és abszurd helyzet. Őszülelnk bünbeesésénél úgy tünik nem lehet a rossz eredetét egyszerüen az ördögre visszavezetni /Iréneus/, aki a föld legokosabb állata. Ő is teremtmény és mégis kisértővé lett. Az elérhető tudás sem látszik önmagában

rossznak. Igazában Isten akaratának a megszegése, a határ átlépése következtében lesz az ember bünössé, ekkor az ember fölforgatja a teremtés rendjét, önmaga és környezete pusztulását előidézi. Olyan helyzetbe kerül a bünös, amely nem illeti meg. Az összülők büne az engedetlenség, Isten akaratának elutasitása, az Istentől való elfordulás. Testvérgyilkosság a másik bün-elbeszélés. Már szociális vonatkozásban jelentkezik az ember büne. Önmagában jó a testvérek közötti konkurrencia, de sajnos ez háborúságban és gyilkosságban végződik. Emberközi és szociális vonatkozásokat eltorzitja az irigység, az egyéni érdek abszolutizálása. Különös történetként hat Isten fiainak és az emberek lányainak története. Valószinüleg mitológiai anyagot használ föl a szent szerző. Szándéka azonban teológiai jellegü; int az emberi kapcsolatok eltúlzásától, túlhajtásaitól, a határok átlépésétől. Csak látszólagos az emberfeletti hajhászása. Meg kell tartani az emberi létadottság mértékét és határait. Az adamitáknak nagy volt a szellemi potenciálja, de sajnos ezt túlzásba vitték, nagy bünöket is elkövettek, létrejöttek a csoportosan elkövetett kollektiv bünök, a nemzedékek vétkei felhalmozódtak. Isten nem nézi közömbösen az ember tényleges állapotát /bánkódott szivében/. A negyedik bün elbeszélés a bábeli torony építése, amely már az ember technikai lehetőségeivel is számol és annak túlzásaival. Kétségkivül nagy és jó dolog az ember zseniális alkotó kedve és tevékenysége, de saját nagyságának kisértése veszélybe sodorja, titanizmusa már saját létét veszélyezteti. A népek sokasága is jó dolog önmagában, bár ennek is vannak veszélyei, amikor a hatalmat az egyik nép totalitárius módon törekszik birtokolni. Ugyanigy a nyelvek sokasága is jó adottság, de a megnem-értés akadályait is feltorlaszolhatja és igy veszélyeztetheti Isten teremtését.

Végül a J beszámol a kegyelem ősmodelljéről. Az ember bünével szemben Isten mint itélő jelenik meg. Isten nem bosszúálló, de nem is csupán jutalmazó Isten, hanem abszolút Ur, aki ajándékozza az életet, de a bünöst megitéli. Isten komoly itélő folyamatban megitéli szabad teremtményét, ahol felmerül a vád, a védekezés, a szabadság felelősségre vonása. Isten tiszteletben tartja teremtményének szabadságát és a bünös ember nem vak, fatális törvénnyel kerül szembe, hanem dialógikus kapcsolatban van Teremtő Istenével, mint birájával. Joga van az embernek védekezni, de el kell ismernie bünösségét. A bün büntetése az ember eltávolitása az Édenkertből, az Istenközelség bizalmas állapotából. Az asszony sajátos hitvestársi sorsában bünhődik bünös magatartása miatt, a férfi pedig Isten által szándékolt tevékenységében bünhődik. Isten kemény itélete mögött azonban felvillan isteni jóakarata is, Isten megadja az összülőknek a termékenység áldását, Éva minden élő anyja lett, bőrből ruhát is készit nekik. A kegyelem szó csak a vizözön elbeszélésben szerepel, "Noé azonban kegyelmet talált az Ur szemében" /6,8/, itt felvillan az ősember jámborsága, Isten-kapcsolata, itt láthatjuk a kegyelem ősmodelljét felvillanni, amikor az ember megtapasztalja teremtő Istenének meg nem érdemelt, ingyenes ajándékát, kegyelmi ajándékát. A J tanúságtételét összefoglalva kitünik, hogy a teremtéstörténetben a teremtés és a megváltás elválaszthatatlanul összetartoznak.

A P teremtésteológiájában elmélyültebb istentapasztalatot, kozmológiai értelmezést, hitvallást és Isten-dicsőitést találunk. Először is szól Istenről mint Teremtőről. Megvallja Isten egyszeri és egyedülálló tevékenységét. A teremtés kezdet, a kezdet létrehozása. A bara ige kizárólag isteni tevékenységet jelöl. Isten megteremti a földet és az eget, a világmindenséget, a halandó embert, az üdvösség történetét. A továbbiakban ugyanez az isteni tevékenység hozza létre Izraelt, mint Isten választott népét, az üdvtörténet eseményeit és majd az új földet és új eget, a beteljesedett teremtést.

Isten szavával teremt, és ez Isten személyes titkát villantja fel. Minden bizonnyal a bara kifejezés itt még nem a későbbi semmiből való teremtés gondolatát fejezi ki, amely metafizikai értelemben a lét és a nemlét kérdését érinti. A szerző nem metafizikai értelmezést ad, még azt sem, hogy miből, honnan lett a teremtmény. Egyszerüen leirja, hogy kezdetben teremtett Isten és amit teremtett az előbb nem volt. Emliti a rejtélyes tohuwabohu kifejezést, ami görögül a cháos, a pusztaságot és ürességet, a sötétséget, ami valami kellemetlen, meghatározhatatlan, rendezetlen, alak és életnélküli, eseménytelen valami, a mélység. De nem azt állitja a szerző, hogy Isten ebből teremtett. Ezek a kifejezések aligha a létfogalom abszolút ellentétei. Az sem valószinü, hogy az átmenet a kettő között az okság fogalmának bevezetésére lehetőséget adna. Szó sem lehet itt valamiféle alaknélküli örök anyagról /Platon/. A szerző megvallja egyszerüen, hogy Isten teremtette a világot. Megparancsolta, hogy legyen fény, rend, élet, történés ott ahol sötétség, zürzavar volt. Később a tohuwabohu kifejezés a semmiség értelemben szerepel, de ez sem jelenti a metafizikai értelemben vett semmit, csak az élet, a rend hiányát /Iz 45,18;29,21 stb./. Csak később jelenik meg /2 Makk 7,28/ a nem-létből való teremtés értelmezése, mint metafizikai értelmezés.

Aztán a P leirja a világ teremtését, a hatnapos teremtéstörténetet, a szétválasztást, a fény teremtését, az anorganikus és organikus valóság létbeszélitását. Egészen határozott mitosztalanitó törekvés jellemzi a P leirását /a nap és a hold is csak teremtmény, határozott különbség van Teremtő és teremtménye között/. Isten áldását adja teremtményeire, amelyek jók. Majd következik az ember teremtése. A teremtés csúcsán megjelenik az ember. Ünnepélyes indulása, az ember istenképisége, Isten áldása, uralkodási, helytartói szerepe, kétnemüsége jellemzik az ember teremtését. Különös hangsúlyt ad a szent szerző az ember teremtésből adódó feladatának, megbizatásának: termékenység és uralom. Csúcspontjára ér a teremtés elbeszélése a hetedik nap szimbolikájával. Isten nyugalma áldást és megszentelést, beteljesedést jelez, melyben jogosan fedezzük fel azt, hogy Isten titokzatosan, kegyelmesen fordul teremtménye felé, amely teljes egészében hozzátartozik, rá irányul, egyben a végső beteljesedés célja is felsejlik. Minden esemény végső célja, az Isten nyugalma. Amiként a kifejezés minősiti a teremtést "Isten látta, hogy ez jó," úgy ehhez kapcsolódik Isten áldása és nyugalma.

Mindenképpen a teremtéstörténet szerves része a szövetségkötés mozzanata. Ami eredetileg jó volt, az romlott meg később - ez derül ki Noé történetében mint kontrasztjelenség. Aztán a Teremtő új lehetőséget ad még teremtményeinek /későbbi prófétai témák: a kis maradék, az Isten Szolgája/. A szövetség Noé történetében kifejezetten feltünik, a romlottság nem semmisitette meg a kegyelemben való részesedést, Isten további gondoskodását, a megújitott termékenységi áldást. Isten szövetséget köt kegyelmi kötelékben az emberrel, az állatokkal és a földdel. A vérontás tilalma jelenti Isten abszolút uralmát az élet felett és az embernek nem szabad eldurvulnia a teremtményekkel szemben. A teremtés a szövetségbe torkollik, amely szövetség minden élőlény javára válik. Itt is a teremtés a megváltás jegyében történik. Isten jósága győz a teremtmény rosszasága felett, legyőzi megtorlását, haragját és az őstörténetben felfénylik a kegyelem jelentése. Nem merő logikán, számitáson alapul Isten kegyelmi jósága, hanem Isten szeretetének titkán. Ez készteti a szerzőt Isten jóságának himnikus dicsőitésére és ez a P szintézise, összegzése. Két szempontot egyesit a szerző, szinte már "természettudományos" tárgyi józanságot a világ kezdetének leirásában és az imádás, dicsőités akaratát. Ezzel a szemlélettel folytatja aztán a szerző,

a redaktor Ábrahám történetével az üdvösség történetét.

Továbbfejlesztik és értelmezik a teremtés gondolatát a próféták és ők már a megváltó teremtőről szólnak. Kifejezett üdvtörténeti teremtésteológia jelenik meg a Deutero és Trito Izajásnál /Iz 40-55;56-66/. Hasonló reménység tünik fel a fogságba hurcoltak előtt az exodus csoda megismétlésével, a hazatérés öröme egybefonódik a végső egyetemes és kozmikus beteljesedéssel. Jahve teremtő tette folytatódik Izrael történetében és eljut a teljes kibontakozásra. Uj exodus lesz. Amit Isten Szolgájáról mond a próféta, az egész népre is vonatkozik /43,1/. A babilóni fogságból való kivonulás új exodus és ez is Isten teremtő tette. Három szinten megjelenik ez a teremtés: megöntözi Isten a földet és termékennyé teszi, megadja az anyák termékenységét és benépesiti a vidéket. Éles kontrasztban van Isten teremtő ereje és a pogány istenek tehetetlensége. Egyre erőteljesebben jelenik meg a teremtés szótériológiai értelme. Kulcsfigura a Szenvedő Szolga; személyes és kollektiv jelentése is van. A Tritoizajás újabb elemet visz a teremtő megváltás értelmezésébe, az új ég és új föld feltünését. Nem nacionalista értelme van a hazatérésnek, Jeruzsálem újjáépitésének. Isten fényessége immár minden népre ki fog áradni. Még a kultusznak is csak relativ jelentősége van, a Teremtő nagyobb mint a templom, az ég az Ő trónja és a föld lábának zsámolya. Teljesebb és más értelme van az újjáépitésnek. Isten dicsőségét késziti elő, Isten új eget és új földet fog teremteni. Nemcsak a teremtésről és a megváltásról tesz tanúságot az ószövetségi kinyilatkoztatás, hanem a teremtésről és a beteljesedésről. Nemcsak őstörténetről, hitvallásról, prófétai vizióról számol be az Ószövetség a teremtő Istennel kapcsolatban, hanem a tapasztalat, a mindennapi létezés szintjén tapasztalati, gyakorlati bölcsességről is tanúskodik. Konkrét tanúságot tesz a Teremtőről a bölcsességi irodalom a világ sorsa, Isten és ember kapcsolata feletti meditáció formájában és az imádság müfajában a Zsoltárok könyve. Erőteljes és hatalmas Istendicséret felharsan az izraeli istenszolgálatban, szinte életfunkciója van ennek a dicséretnek és imádásnak. Ugy áll szemben a dicséret és a nem-dicséret mint az élet és a halál. Legtöbb zsoltár nem más mint a Teremtő, a teremtés dialogikus visszhangja. Nemcsak a természet jelenségei és eseményei, hanem még inkább az üdvtörténet szólitja elő a dicséret és imádás hangjait. Isten hatalmas teremtő tetteinek szemlélete a világban és a történelemben, a múltban és a jelenben-jövőben, a messiási várakozás, a közösségi, majd az egyéni hangvétel mind dicsőitéssé válnak. Isten mint teremtő és megváltó minden dologban és eseményben megjelenik az imádkozó hivő életében. Minden témát, motivumot, amit bárhonnan vesz át, tudatosan megtisztitva imádsággá és dicsőitéssé finomit a zsoltáros. Vallásos költészet, természeti meditáció, mitologikus téma harmonikusan egybecsendülnek Isten dicsőitésében. Racionális természetszemlélet, a szépség elfogulatlan érintése, esztétikai élmény mind alkalom az imádásra és dicsőitésre. Még az Énekek éneke erotikus szépségét is a Teremtő dicsőitésébe integrálja a szerző. A világ jósága és szépsége nem azonos Isten jóságával és szépségével, de Hozzá vezet és Benne találja meg beteljesedését. A Teremtő dicsőitése alapulhat objektiv, tudatos, történeti szemléleten, de igen gyakran személyes tapasztalatot is kifejez, saját élettörténeten nyugszik /22. zsoltár/. Ma egzisztenciális jellegünek neveznénk ezt a teremtésteológiát.

Egzisztenciális, életközeli és gyakorlati hangvétel jelenik meg a bölcsességi irodalomban, amely egyéni és kozmikus méreteket is ölthet. A tapasztalati bölcsesség bipolárisan, többsikúan jelenik meg. Az egyik megfigyeli a dolgokat és elcsodálkozik rajtuk anélkül, hogy Istenre gondolna,

megmarad pusztán reflexiv szinten, távolságot tart és levonja a tanúságot. Gyakran véletlenszerü, mindennapi, kicsi és normális egyedi jelenségekről van itt szó. Jób könyvében az ember sorsáról van szó, az emberi élet esendőségéről. Észreveszi a bölcs tekintet az ember lélektani és erkölcsi magatartását is /Példabeszédek/ és erről leolvassa a tapasztalati bölcsességet. Tekintetbe veszi a bölcs ember saját környezetét is, honnan ered, milyen a rendje, hogyan kell felhasználni. Legtisztábban a dolgok célszerüségében jelentkezik a bölcsesség /Sirák fia 43/, esztétikai élményig is finomodik az értelmes megfigyelés. A tapasztalati bölcsesség aztán teológiai bölcsességgé átfordul, a megcsodált csodává nemesedik. És ekkor már a bölcsesség a Teremtő Isten tiszteletévé, elismerésévé válik. A két észrevevési áramlat, a természetes csodálkozás és megfigyelés és a teológiai értelmezés gyakran egybefonódik. Az egyéni élettörténetben kérdésessé lesz az élet értelme, amely a végső pontig nyomozza a kérdést. Legnagyobb kérdés mégiscsak az, hogy hol található a bölcsesség, hol van a belátás igazi helye? Tudás és bölcsesség keresztezik egymást. A tudás keresi tudásának értelmét és a bölcsességben találja meg. Ez azonban már Isten adománya. Minden emberi élettapasztalatnak és bölcsességnek határa van és egydimenziós marad. Csak a Teremtő Isten adhatja meg életünknek a végső és teljes átfogó értelmét. Isten kinyilatkoztatta az élet értelmét. Ezen a vonalon haladva a teológiai életbölcsesség és világszemlélet eljut a bölcsesség megszemélyesitéséig, amely már Istenre vonatkozik, tőle ered. Isten Bölcsessége mint személy jelenik meg. A megszemélyesitett Bölcsesség oly titokzatos lény, aki egy Istennel, mégis különbözik tőle. Néhány helyen Isten bölcsessége Isten teremtményeként szerepel /Bölcs 8,22;24;30; Sir 24,3/. Aztán máshol a Teremtő Bölcsesség által hozta létre a világot, ő mindennek az eredete, titokzatosan együttműködik a Teremtővel, vele együtt van és vele együtt meghatároz mindent /Bölcs 8,3 sk/. János evangélista összeköti Isten Bölcsességét és Szavát az együtteremtő Logoszt Jézus Krisztussal. A Logosz, a Fiú-krisztológia összefügg a Bölcsességgel. Fokozatosan és lényegileg bővült a tapasztalati életbölcsesség Izraelben, az egyeditől a kozmikusig, a világitól a teológiai mélységekig. Benne összefügg az értelem és a hit, az esztétikum és a vallásosság, a csodálkozás és az elismerés. Világi és istentapasztalat képez szilárd alapot az istendicsőitéshez.

Külön meg kell emliteni még a bibliai antropológia néhány alapfogalmát és szemléletét. Az ószövetségi könyvekben nemcsak történeti és természetbölcseleti vázlatokat találunk a teremtésről, hanem valóságos, bár nem rendszeres antropológiát is. Legfontosabb mozzanata ennek az antropológiának az ember felépitésének kifejtése. Teljesen tapasztalati alapon nyilatkozik a Biblia az emberről. Szól az ember testéről, annak funkcióiról. Ha a testi szervek funkcióiról tesz emlitést, akkor ezt fiziológiai, pszichoszomatikus alapon teszi, amelyben benne van a lelki-szellemi vonatkozás is. A bibliai szemlélet nem választja szét élesen az ember valóságos egészét testi és lelki részre. Mindig az egész és teljes valóságos emberről tesz emlitést, akinek testi-lelki-szellemi dimenziója, megnyilvánulása van. Az ember teste rokonságban van az állatokkal. Az anyag megelevenedett, szellemmel ellátott állapotban van az emberben. Istenről is antropomorf módon beszél /szeme, keze, szive van/. Isten ilyen "szemantikus" megtestesülését talán elővételezésnek vehetnénk a jézusi megtestesülésnek?

Az embert leggyakrabban az Ószövetség "nefes"-nek nevezi, amit tökéletlen módon lélek kifejezéssel fordithatunk. A nefes jelenti a lélegzés biológiai funkciójától kezdve az ember, az állat biológiai lélegzését egészen a végső leheletig. Az ember lélegző, élőlény és átvitt értelemben ez Istenre is vonatkozik. Legtöbbször a nefes hajja a teremtett élőlény. Mint lé-

legző lény az ember vágyakozó lény, akinek levegő, étel-ital és szeretetpartner kell. Isten után is vágyakozik az ember. Istent egész lélekkel kell szeretni. Mint nefes szenved az ember, együttérez, gyülölködik, szenvedélye van. Továbbá a nefes kifejezés jelenti az életet, melyet feltétlenül akarunk és nem szeretnénk elveszteni. Sajátos egzisztenciális, személyes életet is jelent, jelentheti egyszerüen a személyt. Ha Isten akarja a nefest kihozhatja a holtak világából. Olyan sajátos egyedülálló emberlétről van szó a nefes kifejezésben, akinek Isten az Örök életet is odaajándékozhatja.

A másik antropológiai alapfogalom a ruach, amit szellemmel forditathatnánk, bár teljes jelentését nem adja vissza. A ruachnak van fizikai, meteorológiai alapjelentése, szelet, erős szélmozgást jelent. Összefügg a légzéssel, amit az élőlény ki és belehel. Isten Ruach-ja az ő teremtő mozgása, nála a Ruach és a Szó egybecseng. Anyagi-antropológiai jelentése kiterjeszthető a titok megfogalmazásáig /Szentlélek, aki az Atyától származik/. Isten Szava és Lelke örökkévalóak. Prófétai értelemben a ruach karizmát jelent, Isten Lelkének eszkatológikus kiáradását, Isten teljhatalmát. Van olyan ember, aki megkapja az Isten Lelkét és az ilyen tökéletes teremtmény, Isten fia. A ruach-hal biró ember nem a test és a lélek dichotómiáját jelzi, hanem azt, hogy a valóságos embert Isten Lelke megszállja, megerősiti, befolyásolja és aki kész befogadni Isten inditását, aki nem merőben emberi erőkre támaszkodik.

Harmadik bibliai alapfogalom a baszar, a test. Organikus élőlény, lehet ember és állat; tulajdonképpen a szó szoros értelemben vett testiség, vérkeringés, csontváz, jelenthet testi szervet is, rokon testüket, pl. férfi és nő. Gyüjtőfogalomként jelenthet minden élőlényt, minden testet, az emberek-állatok közösségét. Testtel együtt jelzi a test esendőségét, halandóságát és gyengeségét. Semmiképpen sem lehet szó a test-lélek dualizmusáról a Bibliában, vagy a test leértékeléséről. Minden, ami van, az Isten szemében jó. Fontos antropológiai fogalom még a Bibliában a sziv /leb, lebab/, amelynek intellektuális, racionális és nem érzelmi, vagy organikus jelentése van. A héber ember számára a sziv a megértést, a belátást, a racionális megragadást, az emlékezést, általában a megismerést jelenti. Akinek kicsi a szive, az gondolatnélküli ember. Nemcsak az intellektuális képességet, hanem a bölcsességet, a tudatot, az ember alapmagatartását is jelezheti, amit Isten elismer és értékel bennünk. Lehet valaki nagylelkü, hivő beállitottságú, alázatos és ekkor van igazán szive. Amit ma alapvető opciónak, lelki mélységnek, személyes titoknak, boldogságnak, örömnek nevezünk, mindezt a Biblia a szivvel fejezi ki. Istennek is szive van és ott vannak örök tervei és szándékai elrejtve. Jövőnk is ebből az isteni mélységből ered, végeredményben Isten örök szeretetének forrása a sziv. Hatalmas antropológiai potenciált, igen komplex jelenséget jelez a sziv szintetikus fogalma.

További lényeges bibliai fogalom még az élet és a halál. Amit a görög metafizika a lét fogalmával jelöl, azt a Biblia az élettel fejezi ki. Egyedül Isten az Élő, az ember és állat csak élőlény. Teremtő folyamatban Isten létbeszólitja az élőlényeket. Csak az isteni bara tevékenység alapján adhatja az ember tovább az életet. Isten tevékenykedik az emberen keresztül. Szent dolog az élet továbbadása, a személyes és a kollektiv élet. Ugyancsak szent dolog az élet tevékenysége, kezdete és vége. Izrael Isten népe. Bár Isten és az ember között drámai és tragikus események zajlanak, az élet mégis egészében szent és isteni dolog. A halál az élet természetes lezárása, Izraelben nem volt halottkultusz. Minden halál kellemetlen. A ha-

lál tapasztalata is fejlődik. Pál apostol értelmezésében a halál összekapcsolódik a bünnel, majd befejeződik a feltámadás tapasztalatában. A seol, az alvilág a halottak sötét tartózkodási helye, de az is Isten hatalma alatt áll. Csak a Teremtő taszithat az alvilágba és Ő hozhat fel onnan. Isten ekkor már a megváltó Teremtő lesz. A Teremtő megszabadithat az alvilág sötét és élettelen világából, amely ezért nem a megsemmisülés helye. A bibliai felfogás szerint a halálnak két pólusa van; egyrészt az élet határát jelzi, másrészt alkalmat ad az Istenbe vetett feltétlen bizalomra, aki megszabadithat, végérvényes szabadulás csak az idők végén lesz. Az apokaliptikus irodalom úgy ábrázolja ezt mint Isten dicsőségének kinyilvánulását. Nagyra értékeli a Biblia a közösséget és a szolidaritást. Megvalósul a közösség és szolidaritás elsősorban a férfi és a nő között, a hivők közösségében, a pro-egzisztencia, a közbenjárás és az önfeláldozás formájában. Még a testvériségről is tud a bibliai ember, bár a felebarát elsősorban Izrael közösségéhez tartozókat jelenti. Különösen jelentős a közösség az Ószövetségben. Minden közösségnek Isten az alapja, és igy jön létre az Isten és emberszeretet.

3.3/ Az ószövetségi kinyilatkoztatás dogmatikai értékelése

Az ószövetségi kinyilatkoztatás adatai, tényei, eszméi forrásértékűek. Dogmatikai értelmezés alapján azonban újra össze kell foglalni a szempontokat és újraértelmezést kell végrehajtani. A dogmatika a dogmák tudománya és akkor teljesiti feladatát, ha a kinyilatkoztatás elemeit hitelesitett értelmezés alapján /egyházi Tanitóhivatal/ újraértelmezi, azaz létrehozza a dogmát, a dogmatikus értelmezést; a Szentirást tanszerüen feldolgozza. Általában két szempont szerint szokták a dogmatikusok az ószövetségi teremtéstörténet szempontjait feldolgozni; Isten teremtő tette /teremtés, létbentartás, együttmüködés, gondviselés/ és a teremtés müve /világ, ember, angyal mint teremtmények/.

A Teremtő Isten, illetve Isten, aki teremt, Isten lényegmeghatározásának számit, ez egyértelmüleg kitünik az ószövetségi kinyilatkoztatásból. Jahve az egyetlen és egyedülvaló Isten, ő teremtett mindent, ami rajta kivül van, ami él. Teremtő tettét parancs-szavával hajtotta végre, azaz Szavával teremtett mindent; anélkül, hogy ennek bármilyen anyagi vagy szellemi előfeltétele lett volna. A bara kifejezés olyan alkotást jelez, amely csak Istent illet meg, olyan őseredeti tett a teremtés, amely abszolút szabad szuverenitással létbeszólitotta a világot, az embert és a történelmet, a kezdetet és a véget kezében tartja és ez sem belső, sem külső kényszer alatt nincsen. Senki sem képes a bara ige által minősitett mindenható cselekvésre, ez a tett semmilyen alapra nem vezethető vissza, csak Istenre, a felmérhetetlen titokra, a felcserélhetetlen és összehasonlithatatlan isteni tettre. Nemcsak mindennek az eredetét, kezdetét hozza létre a Teremtő, hanem egyben mindennek a végső beteljesedését, amely felé irányit mindent. Isten az első és az utolsó mindenben.

Miből teremtette Isten a világot, a maga idejével és folyamatával együtt? A kezdeti pusztaság, üresség és mélység, sötétség /Ter 1,1/, valamint az alaktalan anyag /Bölcs 11,17/ és a semmi, illetve a nemlétező /2 Makk 7,28/ kifejezések alapján alkotta meg a dogmatika a semmiből való teremtés tételét. Nyilvánvalóan szemléletbeli különbség van a bibliai és a metafizikai-fogalmi értelmezés között. A hangsúly a "miből" szempontjánál nem azon van, hogy milyen létezőből, hanem inkább azon, hogy milyen teremtő

tettből? Tehát Isten teremtő örök jósága és bölcs szeretete a teremtés igazi motivuma. Az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette. Két tételt is megfogalmazott a dogmatika ezek alapján: Isten a saját bölcsességéből teremtette a világot és saját jósága volt a teremtés egyetlen inditóoka, motivuma. A teremtés mindenképpen titok, Isten titka. Isten Szavával és a semmiből teremtett, ezek a lényegi elemek azt jelzik, hogy bölcs és szuverén szabad szeretetéből teremtett. A bibliai tanúságtétel feltárja a teremtés egészének a célját is.

A teremtés történet közvetlen és végcélja Isten megdicsőitésének és a teremtmény boldogságának elválaszthatatlan egybecsengése. Dinamikus szövetség van Isten és az ember között. A teremtő Isten azonos a kiválasztó és szövetségkötő, megszabaditó Istennel. Minden,ami van és él,dicsőiti Teremtőjét. És az istendicsőités éppen az, hogy a teremtmények vannak, élnek és kiteljesednek. Jogos a dogmatikának különbségtevése a teremtés elsődleges /Isten dicsőitése/ és a másodlagos célja /teremtmény boldogsága/ között, bár erről igy az ószövetségi kinyilatkoztatás nem beszél. Minden a hetedik nap nyugalma és sugárzása alatt van, mindent átjár és meghatároz a hetedik nap szentsége, áldása. A dogmatika további kidolgozott szempontja a létbentartás gondolata. Isten nemcsak létbeszólitotta a teremtményeket, hanem gondoskodik a világ, a történelem további fennállásáról, fennmaradásáról. Isten kezében van minden és Ő oltalmazza teremtményeit /Bölcs 11,25/, kiséri és beteljesedés felé vezeti a teremtés folyamatát. A Biblia nem tesz metafizikai jellegü megkülönböztetéseket és értelmezéseket. Isten féltékenyen vigyázza és őrzi az ember teremtményi szabadságát. A teremtmény kifejezés elsősorban az embert illeti meg, ő áll a teremtés csúcsán, ő fogja egybe a teremtmények teljességét, közösségét. Nincs a Bibliában kifejezett kozmológia és antropológia, mindkét szempontot nagyszerü egyensúlyban tartja és egyiket sem emeli ki túlságosan, mivel alapszempontja a teremtés-megváltás-beteljesedés és mindent ennek a fényében, az üdvtörténet fényében lát és itél. Ember és állat, föld és ember, történelem és világ, ég és föld egységben vannak. Teljes megfelelésben van a forrás-szempont és a dogmatikus értelmezés akkor, amikor az ember teremtményiségéről van szó: az ember olyan, amilyennek Isten akarta és az ember ténylegesen bünbeesésével, bünével elfordult Istenétől.

Az már nehezebb kérdés, milyen alapon jellemzi a dogmatika az Isten és az ember kapcsolatát az eredeti bün állapotával? Milyen a kapcsolat a bün és a halál között? A halál a bün büntetése? Ami az ember lényegi meghatározását illeti, eltekintve az evolución értelmezéstől, egybehangzó az értelmezés. Az első embert Isten a föld anyagából teremtette és mint ilyen anyaghoz kötött élőlény, de kegyelemben is részesült, testi-lelki adottságokkal rendelkező lény. Az ember összetett, bonyolult lény, aki istenképiséggel és nemiséggel rendelkezik, a férfi és a nő lényegileg egyenrangú teremtmények és Istennel képesek kapcsolatba kerülni istenképiségük alapján. Nemiségükben is istenképiségüket realizálják, igy az ember szüntelen kilép természetes adottságaiból. Képes az ember befogadni Isten ajándékait, "természetfeletti" életét, de ez mindig kockázattal is jár. Isten kegyelmében való élet pozitiv lehetőség. Isten magához emeli, megszólitja, megszenteli az embert, másrészt megvan a negativ lehetőség arra, hogy az ember saját magát abszolutizálja és csak önmaga fölé emelje önmagát úgy, hogy ez nem Istenhez való felemelkedés, hogy átlépje az Istentől megszabott határokat és korlátokat, Isten ellen támadjon. Mindig döntés elé van állitva az ember. Vagy elfogadja Isten szövetségét, ajánlatát parancsaival és feltételeivel együtt és Istenhez köti sorsát vagy pedig tudatosan és akarattal el-

fordul Istentől, fellázad ellene, és ez a bün lényege, melynek halálos következményei is vannak. Ebből következik a halál mint a bün következménye, sőt büntetése. A biológiai halál általános és természeti jelenség, az ember természettől fogva halandó. Az már az ember sajátos történeti rendeltetéséből és helyzetéből következik titokzatos módon, hogy a halál és a bün között kapcsolat van /Róm 5,12-21/.
Igen nehéz dogmatikai feladat, hogy a természetes halandóságot és a természetellenes, bünös halálba hanyatlást helyesen meghatározza /Bölcs 1,12-15/. Az Ószövetség még csak annyit tud erről, hogy reménységünk lehet, Isten ura a halottak birodalmának is, képes a halál után új életet teremteni. Határozott vonásokkal megrajzolja az Ószövetség a bün valóságát. Minden bün a teremtmény tette és magatartása, mellyel átlépi a határokat, megszegi Isten parancsát, engedetlen lesz Istennel szemben. Mindig valami önmagában jót akar az ember még a bünben is, de ez nem felel meg rendeltetésének, Isten akaratának. Az ember saját magát, saját érdekét abszolutizálja a bünben, ami nem lehet Isten ellen való lázadás nélkül, a teremtés rendjének megzavarása nélkül. A bün teremtés-ellenes. Aki szabadságával fellázad a teremtés rendje ellen, az önmagát és környezetét elpusztitja /Ter 6/. Racionálisan felmérhetetlen titok marad a bün mindig; szolidáris, terjed és minden rossz forrásává válik. Szembenáll a bünnel a kegyelem titka. Isten kegyelemben részesiti teremtményeit, megitéli őket. Isten mindig egyben a szövetség Istene és a megváltás Istene. Mindezekből az alapszempontokból épiti fel a dogmatika a maga értelmezési rendszerét. Az Ószövetség tehát általánosságban véve az Ujszövetségben megjelenő végérvényes és teljes üdvösség előtörténete, melyben domináló szempont a teremtés gondolata, melyet aztán lépésről lépésre felvált a megváltás és a beteljesedés valósága. A teremtés eredetileg az izraelita vallás Hitvallása és hosszú bontakozásra volt szükség, amig teljes értelme kifejlett. Az izraelita vallás és értelmezés alapszempontja és kiindulópontja mindig üdvtörténeti volt. A teremtés Jahve üdvözitő tettainek eredete, kezdete, a teremtés eredeti üdvösségesemény és Izrael története ennek az eredeti eseménynek a folytatása, melyben a protológia és a szotériológia egybecsendül. Lassan kikristályosodnak az eseményekből végérvényes történeti és személyi mozzanatok.

4. Az Ujszövetség tanitása a teremtésről

Az újszövetségi iratok a teremtés hitét sajátos krisztológiai értelmezésben tartalmazzák. Érthető módon középpontban és első helyen áll Jézus üzenete, ahogyan Ő meghirdette Isten Uralmát. Bár a szinoptikus evangéliumokban nem központi téma a teremtés, de az ószövetségi tanúságtétel azért nem sikkadt el náluk sem. Erőteljesen kidomborodik a teremtés krisztológiai jellege Pál apostol értelmezésében és sajátos szinezetet ad a teremtés hitének a jánosi hagyomány tanúságtétele. Érthető módon középpontba kerül a teremtéshit folytatásaként a végérvényes megváltás és annak beteljesedése. Azonban az újszövetségi irók nem úgy tanúskodnak a megváltás egyedülálló eseményéről, hogy ne vennék figyelembe a régit és az újat. Jézus Urunk egészen határozottan képviselte a teremtés igazságát, amikor Isten Uralmának elérkezését és végső beteljesedését meghirdette.

4.1/ A teremtés Jézus Krisztus értelmezésében

A mai egzegézis megkülönbözteti Jézus eredeti szavait és azokat a kijelentéseket, melyeket az ősegyház igehirdetése Jézus szájába ad. Jogosnak tünik ez az egzegetikei törekvés, hogy az újszövetségi irások összességéből kiemeljük nagy valószinüséggel az eredeti jézusi kijelentéseket, mintegy rekonstruáljuk a tényállást, a kijelentés-rétegeket és ennek alapján nyilatkozzunk, hogyan is értette Jézus a Teremtőt, a világot, az embert és a történelmet.

Jézus eredeti konkrét magatartásában három mozzanatot figyelhetünk meg: Jézus elérkezettnek látta Isten uralmát és várta annak közeli megvalósulását. Aztán Jézus mindenben észrevette az Atya gondoskodó jóságát és ezért a legkisebb dolgot is értékelte. Ezzel a szemlélettel Jézus a teremtés beteljesedésének szolgálatában állott. Először is meg lehet állapitani, hogy Jézus bejelentette Isten végleges uralmát, annak elérkezését és várta annak közeli kinyilvánulását. Eszkatológiai szemléletében nem volt rajongó vagy radikális, mint sok korabeli apokaliptikus elképzelés. Személyes magatartásában nem volt apokaliptikus aszkéta /Mt 11,19/. Józanul értékelte a természetet, a testiséget, figyelembe vette az ószövetségi kinyilatkoztatást. Naponta imádkozta a zsoltárokat. Kereste az emberek közelségét, testvérének látta Izrael fiait. Isten eljövendő uralma nem szüntette meg a felebarát értékelését, nem mutatott türelmetlenséget a tényleges állapotokkal, történelmi helyzettel /Lk 9,54/, hiszen nem azért jött, hogy elitélje a világot, nemet mondjon a világra, hanem azért, hogy azt megmentse. Természetesen az eljövendő Isten Országa nevében gyökeresen relativizálta a fennálló történelmi helyzetet és emberi vonatkozásokat. Nem volt izgatottan türelmetlen és nem folyamodott erőszakos szakadáshoz sem. Családi vonatkozásait teljesen alárendeli küldetésének, elhagyja családját az evangélium érdekében. A teremtést ő már eszkatológikus távlatban értékeli. Érdekes polaritás van katasztrófa-kijelentései és vigasztaló igéretei között. Kijelenti, hogy az ég és föld hamarosan elmúlnak /Mk 13,31/, hogy szorongatások következnek, az embereket kemény próbatételnek vetik alá. Az Emberfia napja az eljövendő végitélet apokaliptikus előjátéka lesz. Aztán másrészt szerinte mindez csak rövid próbatétel, melyen Isten teremtésének át kell mennie, de a Teremtő ura a helyzetnek, nem semmisül meg a teremtés, sőt mindez előkészíti a feltámadás bara-tevékenységét /Mt 13,24-27/. Majd a végső feltámadásban nyilatkozik meg Isten teljhatalma és Isten az élők és nem a holtak Istene.

Aztán másodszor, az eljövendő végső ítéletre várás idejében is Jézus közvetlenül értékeli a teremtett világot. Mindenben felfedezi Isten közelségét, itt és most megtapasztalható a mennyei Atya személyes közelsége és jósága. Isten Uralma megőrzi és életben tartja teremtményeit /Ter 8,21/. Nagyon közvetlen és jelenvaló az Atya gondoskodása mindenki számára, jók és gonoszok számára egyaránt /Mt 5,43;6,25-35/. Még az állatokra is gondja van. Isten áldása és szeretete beragyogja nemcsak a nagy, átfogó és döntő dolgokat, hanem a legkisebb dolgoknak, még hajunk szálának is gondját viseli. Isten úgy szereti teremtményeit, hogy megbocsát nekik. Kérnünk kell Atyánkat, hogy töltse be jogos igényeinket. Isten természet-és emberközeli Teremtő Isten. Különösen a példabeszédekben derül ez ki, melyeknek képanyaga, elbeszélési anyaga a teremtés szemléletéből és szeretetéből adódik. Éppen a teremtés Isten uralmának hirdetője. Jézus különösen felhasználja kedves hazájának, Galileának panorámáját, ottani növény, állat és embervilágát és nem apokaliptikus gyülölet füti. Megfigyeli a természet jelenségeit, és ezek a végső események szimbólumaivá válnak. Értékeli az élet jelenségeit, megérti az állatok és az emberek életét, munkáját. Vonzódik a pásztorok világához. Feltűnő, hogyan szól a nőkhöz, hogyan viselkedik az asszonyokkal. A teremtő szeretete átfogja az egész teremtett világot; testvér és nővérközösségben látja a föld lakóit. És hogyan hal meg Jézus? Megtapasztalja a halálfélelmet, de életének idejét, munkáját Isten uralmának szolgálatában értékeli és kész bizalommal életét Atyja kezébe letenni. Búcsúbeszéde szeretetről és az Atyjába vetett bizalomról tanúskodik. Utolsó vacsoráján dicséri Istent zsoltárokkal, tudja, hogy elérkezett az új teremtés és bejelenti a lakomát Atyja országában. Összeköti a teremtés hitét /exodus, paszha vacsora/ a megváltás hitével, a beteljesedés reménységével. Drámai erővel jelenik meg Jézus testének /baszar/ esendősége és teljes odaadottsága, feláldozása. Jézus nemcsak meghirdette, hanem valóban megélte Isten uralmát. Jézus értékelte tehát a legjelentéktelenebb és a legkisebb létezőt is. Korában is a hatalmasok és a gazdagok uralkodtak és nagyon sokan voltak az elhanyagoltak, a szegények, a betegek, a gyengék és az elnyomottak. Ugyanúgy érvényesült a természetes kiválasztódás a társadalmi életben. Ilyen helyzetben Jézus a kicsinyek oldalára állt és kihivást intézett az uralkodókhoz. Kritikusan szemben állott a teremtés elve alapján a fennálló elnyomó helyzettel. Ujraértelmezte a természetet és a társadalmi helyzetet Isten teremtő szándéka alapján és lényegi korrekturát hajtott végre szemléletben; tanitása evangélium hirdetés volt a szegények számára.

Végül harmadszor valódi beteljesedésre irányuló teremtés-dinamika kovásza lett nemcsak hiteles természetszemléletnek, hanem szociális elgondolásnak és gyakorlatnak. Nemcsak elméleti újraértelmezést hozott Jézus, hanem tényleg új életet. Különösen a hegyi beszéd boldogságai sugallják az új élet alapelvét. Jézus helyreállitotta az élet rendjét Isten teremtő szándéka szerint /"kezdetben nem igy volt" kifejezése/. Mindennapi életéhez és tevékenységéhez ténylegesen hozzátartoztak a szegények, a betegek, a sirók és éhezők, a kitaszitottak, akiknek szintén elhozta az új élet reménységét. Jézus számára igen fontosak voltak az elveszettek, akik büneik miatt eltávolodtak Istentől /Lk 19,10;15,1-7/. Nemcsak adományoz a Teremtő Isten létet és életet, hanem újra-adományoz a megbocsátásban. Jézus a "megroppant nádat nem töri le" /Mt 12,20/ és a "legkisebb testvérrel" /Mt 25,40/ azonositja önmagát. Létbeszólitotta és megbocsátó-felemelő segitségével létbentartja a Teremtő minden teremtményét. Jézus tudomásul veszi a zsidó vallás intézményeit /szabbat/, de új teremtő értelmet ad neki, helyreállitja az

eredeti, őstörténeti, normális teremtés rendet. Nem az emberi szándék, hanem a Teremtő eredeti szándéka a lényeges számára. A nyomorék asszonyt szombaton is meggyógyitja /Lk 13,10-17/. Az evangélisták Jézus gyógyitásait gyakran démonkiüzéssel kötik egybe. Gyógyitásaiban Jézus helyreállitja a természet elnyomoritott és eltorzitott rendjét, a bűntől megsebzett természet eredeti épségét és rendjét helyreállitja. Isten ujjával kiüzi az ördögöket, hogy az életet újjászülje és Isten Országának örömhirét tudtul adja. A bűn miatt bizony kaotikussá vált az emberi élet és a felismerhetetlenségig elhomályosult Isten eredeti teremtő szándéka. Ujra funkcióképessé kellett Jézusnak tennie a fennálló intézményeket, hogy az eljövendő Isten Országában a teljes életet szolgálják. Kemény kritikával illet Jézus minden intézményt, ami nem az életet szolgálja, éspedig a teljes és tökéletes életet. Isten Országa mint az Örök élet Országa nyilvánul ki, azonosság van az élet és Isten Országa között /zoé és nem biosz; Mk 9,42-48 és Jn 3,3-16/. Természetesen az integrális, teljes és örök élet azonos Isten Országának életével. Jézus gyakorlati magatartása semmiképpen sem volt utópia, csupán a főparancsolat komolyan vétele: szeresd felebarátodat mint önmagadat, és ez a parancs az istenszeretet része: a Teremtőt a teremtményeiben is szeretni kell és viszont.

Az evangéliumok hitelesen tanúskodnak arról, hogy Jézus hogyan viselkedett a természettel, a világgal, az emberekkel kapcsolatban. Szeretete nemcsak az Atyára irányult, annak teremtményeit is átfogta: úgy szerette Isten a világot, hogy Egyszülött Fiát odaadta érte, hogy élete legyen. A kereszt titkában már a megváltó Teremtő jóságát és jelenlétét fedezzük fel. Abszolút történeti csúcspontjára jut a Teremtő Isten megváltó szeretete teremtményei iránt a kereszt eseményében. János evangéliumának mély meditációja egyértelműen erről tanúskodik. Jézus életében, különösen halálában és feltámadásában Isten Uralma az élet uralmát jelzi. Egészen foghatóvá és megtapasztalhatóvá válik Jézus szolidaritása a halál mélypontján a teremtett halandó emberrel. Feltámadásában pedig ugyancsak nyilvánvaló lesz, hogy új és végérvényes életet tud ajándékozni a halálon keresztülment halandóknak. A feltámadás egyértelműen kinyilvánitja az újjáteremtett élet lényegét. Éppen a feltámadás mint a Teremtő egyedülálló bara-tevékenysége alapozza meg a Krisztus-hitet /ho Kyrios/. Az ősközösség a tanitványok hite és tapasztalata alapján megértette, hogy Húsvét eseményében a Teremtő Isten nemcsak Jézust dicsőitette meg, hanem reménységben az egész teremtést felmagasztalta.

Amikor Jézus Isten Országát meghirdette, ennek lényegi előfeltétele a teremtés volt. Isten Országának kiindulópontja éppen a teremtés. A "kezdetben" kifejezés Jézus ajkán nemcsak időbeli kezdetet jelöl, hanem a dolgok teremtett karakterét. Isten Országa az embertől engedelmességet követel és éppen azért teheti ezt, mert az ember Isten teremtménye, Isten teremtő hatalma meghatározza életünket. A szinoptikus evangéliumokban kifejezett teremtéstant nem találunk, általában átveszi az ószövetségi tanitást és a teremtettség azt jelenti, hogy minden Istenre irányul. Minden teremtés gondolatot végeredményben Krisztusra vonatkoztatnak, akiben megvalósultak a messiási igéretek és ő már az új világot képviseli.

4.2/ Pál apostol tovább értelmezi a teremtés hitét

Pál apostol irásaiban igen sok szempontot felfedezhetünk, amelyek az ószövetségi és a jézusi értelmezést tovább értelmezik. Pál szerint Krisztus az Ur minden teremtmény fölött, ő az eszkatológikus Ádám, aki végérvényesen győzött a bün fölött és feltámadásával új teremtést és új teremtményt hozott létre. Pál apostol tanitja, hogy Krisztus test szerint Dávid nemzetségéből született és feltámadott a halálból és ezért Isten Fia. Krisztus Uraságaebben a szellemben bontakozik tovább az egyház életében és a történelemben. Erőteljesen kiemeli Krisztus jelentőségét a hires Krisztus-himnusz /Fil 2,5-11/. Teljesen újszerü uralmat valósitott meg a földön és az égben Krisztus szolgálata, a megdicsőitett Keresztrefeszitett, aki az Ur,Teremtő-megváltó szolgálatot végzett Jézus már földi életében evangéliuma által. Jézus olyan Ur, aki szolgál és segit, megváltó irgalmas szeretetével beteljesiti a teremtést. Krisztus megszabaditó uralma minden teremtményre kiárad, őáltala, övele és őbenne valósul meg Isten szándéka az emberrel /1 Kor 8,6/. Jézus teremtő-megváltó szolgálatának egyetemes jelentősége van, átfogja a teret és az időt, minden kezdeti, közbeeső és végső fázist, egybefogja az Őszövetséget és az eszkatológikus beteljesedést /Kol 1,15/. Krisztus uraságát tehát felfoghatjuk eredete, kibontakozása és egyetemes jelentősége szerint. Általában az egzegéták az "őáltala" kifejezést úgy értik, hogy Krisztus a teremtés eszköze, közvetitője, szolgája.

Krisztus Pál szerint az eszkatológikus Ádám. Jézus föltámadása teremtés-esemény, a Teremtő tette, hasonló a kezdet teremtéséhez, mely az emberiséget lényegében érinti. Ezért nevezi Krisztust kollektiv fogalom szerint eszkatológikus Ádámnak,/ho eszchatos Adam/. Pál fontos szövege az 1 Kor 15-ben a feltámadásról visszanyúl az őstörténeti teremtéselbeszélésre /Ter 2,7/ és azt a feltámadás fényében értelmezi. Pál hangsúlyozza Krisztus és az őstörténet közötti folytonosságot, a régi valóság új magasságba emelkedett. Mindez Isten Pneumájának erejéből történt és általa radikálisan új "baszar" jött létre. Minden embernek új teremtménnyé kell eztán válnia Krisztus képére és hasonlatosságára, aki az Isten igazi képmása. Amiként emberi természetünk alapján magunkban hordozzuk az első Ádám képét, most már Jézus Képére kell újjáteremtődnünk, aki az ember végérvényes valóságát létrehozta.

Pál apostol párhuzama a régi és az új Ádám között a bün és a kegyelem kontrasztjában élesebb megvilágitásba kerül. Krisztus végérvényesen győzött a bün fölött. Minden bünös tettet szolidáris dimenzióban értelmez, mintegy megszemélyesiti a bünt, melynek hatalma világhatalom. A páli hamartia inkább világot átfogó hatalom, mint egyéni büntett, olyan bün-uralom, melyet csak Krisztus hatalma győzött le. Megemliti Pál azt a bün-modellt is, mely a pogányoknál van, akik perverzióba estek, amikor a Teremtő helyett a teremtményeket imádták. De ismeri a démoni erők és hatalmak, a világ elemeinek uralmát is. A zsidók tudatosan megszegték Isten parancsait, pedig ők kiválasztottak voltak és Mózes meghirdette nekik Isten parancsait. Mind a zsidó, mind a pogány magatartás természetellenességbe torkollott, mindkettő túlságosan "testi" maradt. Ádám bünös tettét, mely világhatalommá dagadt /eredeti bün/ helyrehozta Krisztus kegyelme, mindketten egyetemes-konvergáló-képviselő szerepben jelentek meg az emberiség életében. Azonkivül titokzatos kapcsolat jött létre a bün és a halál között, univerzális szolidaritás /Róm 5/. De Krisztus feltámadása, a kegyelem ereje felülmúlta a bün hatalmát és uralmát és egyben a teremtés beteljesedését előre jelzi. Krisztus kegyelmének ereje minden ember számára megnyitotta az újjáteremtés lehetőségét. Végül Pál apostol erőteljes szinekkel megrajzolja az új teremtést,

az új teremtményt. A Krisztus eseményben Pál Isten új teremtő tettét látja, aki új teremtést hozott létre. Jézus teremtő módon odaadta életét és Atyja elfogadta odaadását, tette mértékadó lett, új életmódot megalapozott, újszerűen kinyilvánult a teremtés, a megváltás és a beteljesedés összetartozása. Aki Krisztusban van, az már új teremtmény, a régi elmúlt és új valósult meg /2Kor 5,17/. Az új ember egyrészt személyi, másrészt közösségi dimenzióban jelenik meg, sőt kozmikus távlatba is kinyúlik ennek hatása /Róm 8,19/. Az egész kozmosz az üdvtörténet keretévé tágul és részt vesz az új teremtmény méltóságában. Nem emberi erő, hanem a Szentlélek ereje, karizmái működnek ebben az isteni kreativitásban.

4.3/ A jánosi hagyomány szempontjai

Szent János evangélista krisztológiai alapon még tovább fejlesztette a teremtés hitét. Következetesen szembeszállt a spiritualizáló dualizmus gnosztikus értelmezése ellen. János apostol már gondolkodva értelmezi az evangéliumot és szembekerül a hellenista világ áramlataival, amikor rákérdez a lét nagy meghatározó tényezőire, a Logoszban látja a krisztológia lényegi kérdését. De ő sem tud kitérni a valóság kettős jellege ellen: az Isteni és az emberi, a felülről és az alulról, a jó és a gonosz, a fény és a sötétség, az élet és a halál, a rend és a zürzavar súlyos alternatívája előtte is felvillan. Különösen a bűn drámája teszi nehézzé a teremtés hitét. Drámai küzdelem alakul ki a teremtés rendjében a jó és a rossz között, a testi és a lelki mozzanatok között. De Krisztus valóságos megtestesülése eldöntötte ezt a súlyos alternativát. János evangélista a teremtő Logoszról elmélkedik. Amikor a földi Jézusról tanúságot tesz, akkor ezt himnikusan bevezeti, melyben Jézust azonositja Isten örök Logoszával. Egyesiti Jézusban az emberi, a teremtett valóságot az örök isteni Teremtővel, akinek a világ létét köszönheti. Nem könnyű értelmezni azt, hogy Krisztust Logosznak nevezi. Akkor ezzel a névvel jelölték meg a gnosztikusok is a mitikus lényeket, a fény-lényeget, az isteni közvetitő lényeket, a platonikus Philo is Logosznak nevezte a "másodikat" Isten után, aki Isten eszközoka volt az anyagi világ teremtésében. Nehéz eldönteni, vajon János itt tényleg küzd a gnosztikusok ellen és bölcselkedik-e? Egzegetikailag biztos, hogy ez a jánosi Logosz tartalmilag megfelel az ószövetségi teremtő Bölcsességnek /Bölcs könyve/, a megszemélyesitett isteni Bölcsességnek, aki egyszer közvetitőnek tünik, másszor azonos Isten Szavával, aki révén Isten "Szavával" teremtett. Feltételezhetően összeolvadt az isteni Bölcsesség és az isteni Szó és János krisztológiai értelmezésben ezt felhasználta. Jánosnál a Logosz kétségkivül azonos Istennel és általa történt a teremtés és általa történik a megváltás, aki világ-és emberközeli, Isten Egyszülött Fia. A teremtéstörténet és a megváltástörténet az Atya és a Fiú örök életének eseményébe kapcsoltan nyilvánul ki és ezáltal a teremtés szentháromsági vonatkozására is fény derül.

Ilyen magasztos beállitás mellett is megmarad azért a teremtés drámája, a gonoszság drámai küzdelme a világban, de nem gnosztikus módon. A gonosz nem azonos az anyagi elvvel és nem képez konkurrenciát Isten végtelen hatalmával szemben. Pál apostollal szemben János nem személyesiti meg a bünt, ő inkább az ördögről szól, aki szemében szellemi hatalom és minden gonosz, bün forrása, az igazság ellenfele /Jn 8,44;1Jn 3,8/. Eredetileg a bün személyes döntésben jön létre és nem valami átkos-végzetes örökség. Személyesen kell küzdeni a bün ellen az igazság erejével és Jézus az, aki tanúságot tett az igazságról. Bár a világ még nem egyértelmüen jó, de Krisz-

tus megtisztitotta a teremtés rendjét, megtörte a Sátán uralmát, aki ennek a világnak a fejedelme. A fény és az igazság immár a világba jött és a világban van. Krisztus nem e világból való. Még ambivalens értékü a világ, de a hit ereje legyőzi a világ erőit. Az anyag, a test, a világ és az ember nem rossz, nem végzetes adottságok, Isten teremtményei, melyeket a bün beszennyezett, de Krisztus szeretete beragyogta a világot. A bün elleni küzdelemben és a világ megszentelésében főképpen a keresztség hatalmas erő, a megtestesülés szimbólikáját hordozza magában. Az élet kenyere utat mutat az örök élet felé. Az új teremtmény tényezői már itt vannak és mint szentségi jelek megszentelik a világot. Kozmikus és emberi elemek az üdvösség jelképes erőivé nemesedhetnek. A jánosi teológia az örök élet előkészitésében már számos jelről tud /viz, kenyér, csodák/, melyeket már "szakramentálisan" lehet értelmezni. Keresztség és a krisztusi lakoma üdvtörténeti egységben jelennek meg, mint az örök élet jelei, a teremtés célja. Jézus önátadásának titokzatos jeleivé válnak a viz és a kenyér és egyben ezek a teremtés megszentelő, üdvhozó jelei.

4.4/ Az újszövetségi tanúságtétel dogmatikus értékelése

Az újszövetségi tanúságtételben a teremtéssel kapcsolatban előtérbe került az antropológiai kérdés és abban is a bün és az ősbün, átöröklő bün kérdése /Róm 5,12;1Kor 11,3;1Tim 2,14;Jn 8,44/. Rendszeres kifejtést és tanitást a teremtésről, az eredetről, a bünről nem találunk az újszövetségi könyvekben. Ujabban nemcsak arról van szó, hogy a dogmatikusok hivatkoznak egyes szentirási helyekre tételeik alátámasztására, inkább alapvető szempontokat dolgoznak ki a Szentirás alapján. Igy joggal hivatkoznak az újszövetségi szemléletben a teremtés krisztológiai jellegére. Jézus eredeti igehirdetésében a teremtés mint Isten Uralmának feltétele villan fel. Isten Uralmának kibontakozása is Isten teremtő tette. Sajátos formulája is van ennek: a "teremtés óta" /Mt 13,35/ és a "kezdetben" kifejezés /Mt 25,34; Mk 13,19; Lk 11,50/. Külön kiemelte Jézus, hogy az Atya gondoskodik minden teremtményéről. Érthető módon összekapcsolódnak, bár megkülönböztetetten, a teremtés és a megváltás szempontjai. Még azt is lehet állitani, hogy a Szentháromság közös müveként jelenik meg a teremtés. Egységben van az őszövetségi és az újszövetségi tanúságtétel,teremtő Szó és Bölcsesség . Két irányban mélyülhet a teremtésteológiai értelmezés: Jézus üzenetét és a pneumatológiai szempontot egyre jobban középpontba lehetne állitani és ennek alapján értelmezni a teremtést. Határozottabban kiemeli az Ujszövetség a protológia és az eszkatológia összetartozását. A teremtéshit krisztológiai-eszkatológiai struktúrája a leghatározottabban a páli és a jánosi hagyományban jelenik meg. Ez inditotta el az ősegyház és az atyák teremtésteológiai reflexióit és értelmezéseit. Jogosan emelte ki az új keresztény hit az új teremtést Krisztusban és annak eszkatológikus karakterét. Etikai követelmények természetszerüen következtek a teremtés hitéből és értelmezéséből. Teremtés és megváltás szolgáltatták a keresztény étosz és követelmény szempontjait és azok megalapozását. Különösen a "második teremtés"; a megváltás befolyásolta és alakitotta a keresztény erkölcsi magatartást. Azonban a teremtés szempontjai nemcsak az erkölcsi magatartást, hanem az egyre konkrétabban kibontakozó egyházi-szentségi életet is erőteljesen irányitották, mint pl. a keresztség és az eucharisztia János értelmezésében teremtésteológiai alapon nyugszik; az újjászületés, az élet kenyerében való részesedés erre utalnak. Lényegében a jézusi igehirdetésből kibontakozó teremtésszemlélet nyomán bontakozott ki a teremtés krisztológiai jellege és központositása, amely aztán meghatá-

rozta a teremtés további teológiai értelmezését.
Összefoglalva megállapithatjuk, hogy az újszövetségi tanúságtétel legbiztosabb alapja, ahogyan Jézus beszélt a teremtő Istenről, amelyet aztán átvettek az ősközösség igehirdetői, különösen Pál és János értelmezésében. Teljes egészében átjárja ezt a tanúságtételt az, hogy a teremtést az üdvösség új történetében értékelik és a második teremtés, a megváltás pedig már az eszkatológiai távlatra is hivatkozik.

5. Az egyházatyák tanitása a teremtésről

A források feltárása után összefoglalóan át kell tekinteni a teremtés titkának tanszerü további feldolgozását, a teremtés kinyilatkoztatott igazságának tanszerü kiformálódását a történelmi folyamatban, amelyet az utókor mint a teológiai értelmezés különböző hagyományait kapja kézhez. A teremtés kinyilatkoztatott igazsága, hite kezdettől fogva hozzátartozik a keresztény hithez, mint annak lényegi meghatározója. Kifejeződik ez a Hitvallás első részében, ahol Istent mint Atyát és Teremtőt megvalljuk. A korai egyház megőrizte az ószövetségi örökséget, melyet az Ujszövetség is magától értődő igazságnak feltételezett, Krisztus igazságának is benső mozzanata és eleme volt, sőt tovább gazdagodott Krisztus teremtő funkciójának és kozmikus szerepének felfedezésével. Pál és János apostolok értelmezéseit az apostolok utáni kor reflektáltan átvette és tovább értelmezte. Két fontos feladat határozta meg ebben a korban a teológiai értelmezést: egyrészt a biblikus hagyományt kellett megvédeni a gnosztikus áramlatokkal szemben és másrészt a biblikus szempontokat integrálni kellett a hellenista gondolkodásmód és nyelvi kifejezésmód területén, azaz a hellenista szemlélet kozmológiai és antropológiai igényeit figyelembe véve kellett átgondolni a kinyilatkoztatás adatait. Mindez elsősorban nem elméleti, hanem missziós célból történt. Ez a feladat megszabta az első négy évszázad teológusainak munkáját. Ágostonnál már megtaláljuk a Teremtő és a teremtés tanának nagyszerü szintézisét, amely mérték és minta volt az elkövetkező évszázadok számára.

5.1/ A bibliai teremtéshit megfogalmazása a Hitvallásban

A teremtésre vonatkozó dogmák kibontakozását konkréten előkészitették a korai hitvallásformulák, melyek az apostoli korból származó meggyőződést átvették és rögzitették. Nemcsak a hitéletet, a közösség hitét fejezték ki ezek a formulák, hanem a meginduló teológiai reflexió kiinduló-és támpontjaivá is váltak. A kinyilatkoztatásból meritette az apostoli kérügma a teremtés titkát és hitét. Erősen krisztológiai beállitottságot sugallnak a legősibb formulák /Küriosz Jesziusz, Küriosz Krisztosz/. Krisztus kozmikus szerepét hangsúlyozva /Küriosz/ utalnak a teremtői funkcióra, Krisztus abszolút világuralmából következik teremtői szerepe. "Jézus Krisztus, aki által minden van és mi magunk is általa vagyunk" /1 Kor 8,6; Kol 1,16; Zsid 1,2; Jn 1,1/. Az őskeresztények teremtés-hite krisztocentrikus volt, amely aztán később kéttagúvá vált. Krisztus mellett feltünik az Atya, aki Jézust feltámasztotta a halálból és megdicsőitette /Polikárp, Iréneusz/. Ebből bontakozott ki a Hitvallás hármas tagoltsága, amely az egyes üdvtörténeti funkciókat az egyes szentháromsági személyeknek, a teremtést az Atyának tulajdonitotta. Belejátszott ebbe a törekvésbe a környező pogány népek elleni polémia, az antimodalista törekvés is. Középpontba került a 2. és 3. században a teremtő Isten, a világmindenséget teremtő Atya, a Pantokrator, a mindenható Atya, a mennynek és a földnek teremtő Istene. A pantokrator aktiv, dinamikus kifejezése a latin omnipotens átforditásban már statikussá vált, a mindenhatóságot fejezte ki. Az eredeti theosz és a küriosz kifejezések egybeolvadtak és igy jött létre a Pantokrator, az Omnipotens, a mindenható Teremtő, a mindenható teremtő Atya. Feltételezhetően befolyásolta ezt az értelmezést a stoikus elgondolás, amely a világ célszerüségében felismerte az isteni gondviselést, a világlogoszt, a világtörvényt, az egész világ célját, rendjét. Isten, a mindenható Atya teremtő tevékenysége kifejeződik a Hitvallásokban /DS 1-76/. A niceai Hitvallás is

hangsúlyozza, hogy minden teremtett dolog, ég és föld, a láthatók és a láthatatlanok, minden, ami csak van, Isten teremtő tevékenységére vezetendő vissza, mint eredetre és forrásra, mint átfogó jellegü okságra. Megjelennek már a Hitvallásokban lényegi értelmező szempontok /mindenható, mindenek, láthatók és láthatatlanok/, azonban még kiérződik a biblikus eredet üdvtörténeti szempontja, a hit tartalmát, igazságát az üdvtörténet, Isten történeti és üdvözitő tevékenysége határozza meg. Még összetartozik a teremtés, a megváltás és a beteljesedés titka. Lassan az is megjelenik azonban, hogy a teremtő Isten személye és tevékenysége egyre jobban elhatárolódik és a teremtés az isteni tevékenység eredménye, amely elhatárolható a Teremtő személyétől. Jogosan feltételezzük még azt is, hogy a Pantokrator kifejezés tartalmazza az isteni gondviselés gondolatát, hiszen a teremtés ive a kezdettől a föltámadásig feszül és igy Isten üdvözitő tettének történeti folytonosságát is kifejezi.

5.2/ A teremtés hitének szembesitése a görög-római gondolatvilággal

Az üdvtörténeti forrásból származó teremtéshit a korai kereszténység helyzete és képviselői révén szembekerül a hellenista gondolkodásmóddal. Már a 2. század közepén megindul ez a folyamat. Megfigyelhető az, hogy a korai kereszténység részben elfordul, de ugyanakkor erőteljesen hozzáfordul a görög-római világ szellemi áramlataihoz, ez a magatartása termékeny volt a meginduló teológiai reflexió számára. Az apostoli atyák még praktikus-nevelő tendenciákat követtek, igyekeztek a szóbeli, irásbeli apostoli hagyományok igazságát közvetiteni. Az első Kelemen levél himnikusan dicsőiti a Teremtőt, kiemeli a teremtés rendjét és szépségét, célszerüségét, melyben már érezhető a stoikus befolyás, a hellenista fogalmiság, kifejezésmód /ho démiurgosz kai patér tón aionón/. Krisztológiai szempontot őrzött meg a második Kelemen levél, amennyiben a megváltás igazságát teremtéstani szempontok szerint fejezi ki /meghivott bennünket, amikor még nem voltunk, hogy a semmiből a létezésbe átlépjünk/. Antiochiai Ignác a páli gondolatokat továbbitja /Isten üdvözitő terve, az új teremtés, az új ember, az eucharisztia az új ember étele, az örök élet eledele/. A bibliai teremtéstörténet meghatározza a Hermas Pastor tanúságtételét. És ebben jelentkezik először a "semmiből való teremtés" /creatio ex nihilo/ kifejezése. Hasonlóképpen a zsidó-keresztény szempontok jellemzik a Didaché nyilatkozatait a teremtésről. Különösen értékes az a meglátása, hogy az eucharisztikus eledelt a teremtő Istenre vezeti vissza és igy a teremtés az Eucharisztiában a világ beteljesedésének távlatában van. Általában azt lehet mondani, hogy az apostoli atyák iratai a biblikus örökséget, hagyományt hitelesen továbbadják, de már úgy, hogy abba beleszövődnek a hellenista világ gondolatai és kifejezései /pl. a pronoia, a démiurgosz, az aion, a kozmosz, athanaszia, stb./

A hellenista gondolatvilággal való találkozás még tovább vezette a teológiai reflexiót, amikor az apologéták a görög kozmológiával és antropológiával kapcsolatban megfogalmazták a teremtés kozmológiai értelmezését. Az apostoli atyáknál minden befolyás ellenére erősen érezhető a távolságtartás a hellenista szemlélettel szemben, az apologéták már konkrétabban belemerülnek a görög metafizika Isten és teremtés-elgondolásainak tárgyalásába és ezzel szemben megvédik a keresztény teremtéstant. Missziós öntudattal igyekeznek felülmúlni a különböző elképzeléseket és kimutatni a keresztény felfogás eredetiségét és egyedülálló voltát. Ehhez szükséges volt, hogy megismerjék a környező hellenista elképzeléseket, ami azt is jelentette, hogy megfelelő szempontokat bátran átvettek. Ezzel megkezdődött a ke-

resztény teremtéshit kozmológiai, bölcseleti értelmezése, a monoteista kozmológia kialakulása, a platoni-stoikus kozmológia hatására kialakult kozmológia. Aristidesnél megtaláljuk a középső platonista, stoikus természetbölcseleti szempontok befolyását és vele szemben a keresztény állásfoglalást /az örök-teremtetlen anyag harmóniája, a mozdulatlan mozgató, aki teremtő és fenntartó, az arché tón holón, a to on, a technités, a démiurgosz, stb./. Közel kerül egymáshoz a bölcseleti istenfogalom és a keresztény Atya-Isten fogalma. Isten transcendenciája fenntartásával képes kapcsolatba lépni a világgal, különösen a Logosz közvetitő szerepe tette ezt lehetővé /Jusztinusz/.

Antiochiai Teofilusz szerint a világ nem létezett előzőleg, csak a teremtő isteni szó hozta létre. A Logosz közvetitő szerepével kapcsolatban fellépő nehézségeket Athénagorasz tisztázta, megkülönböztette a logosz endiathetoszt és a logosz proforikoszt és kihangsúlyozta a Logosz teremtettlenségét, a teremtést mint kinyilatkoztatást érti, mint Isten kifelé való megnyilatkozását, nem világteremtő potenciáról van szó, hanem teremtő isteni személyről. Tatiánusz erőteljesen védelmezte a keresztény felfogást a Logosszal kapcsolatban. A Logosz mint ergon prototokon az Atya akaratából mint a teremtés célja lép elénk. Ha az apologétáknál a Logosz-elgondolás szubordinációs elképzelést sejtet, akkor ennek csak kozmológiai funkciója van. Nem mindig tisztázódott a jánosi Logosz felfogás bibliai tartalma, amelyet kozmológiai módon értelmeztek. Amikor érthető módon a pogány környezetben hangsúlyozták Isten transcendenciáját, akkor ez másrészt a biblikus teremtéstörténet gyengitéséhez vezetett, bár világosan kidomborodott a teremtés célja és a gondviselés. Istennek nem volt szüksége a világra és az ember miatt teremtett, a teremtés alapján felismerhetjük Isten nagyságát és jóságát. Kihangsúlyozták a gondviselést az apologéták a fatalista és démonhit ellenében. Sajnos a transcendencia túlhangsúlyozása oda vezetett, hogy Isten közvetlen, személyes gondviselése elhomályosult /általános gondviselés és az angyalok szerepe/. Igen komolyan védték az apologéták a semmiből való teremtés gondolatát, amely a monoteizmus következményeként jelentkezett. Ezzel megakadályozták a dualista, az örök anyag elgondolás terjedését. A hellenista szempontok igazán nem tudtak szervesen egybeszövődni a biblikus elemekkel, mivel Isten transcendenciája, az Atya teremtő tevékenysége távolságot sugallt, bár a Logosz közvetitő funkciója áthidalta ezt a távolságot, de az Atya és a Fiú kapcsolata még nem volt egészen tisztázva. A hellenista világgal való találkozás minden előnye ellenére hátrányt is jelentett, mivel a kinyilatkoztatás élő Istene, a történelem Ura már nem olyan élő valóságként van jelen az egyház életében, inkább mint világteremtő és fenntartó személyes hatalom jelenik meg. Előtérbe kerültek a természetes teológia szempontjai és elvei, a keresztény hit racionális megvilágitása. Az azonban mindenképpen értékelhető vonás, hogy az apológéták felülmúlták és elutasitották több lényeges pontban az antik görög kozmológiát, érvényesitették a kinyilatkoztatás adatait, a metafizika elvont - ideális istenfogalma helyébe a kinyilatkoztatás élő-személyes Teremtő Istene került.

5.3/ A teremtéstan üdvtörténeti megalapozása a gnoszticizmussal való küzdelemben

Az apologéták még csak a zsidó és a pogány felfogás ellen küzdöttek és igy védték meg a teremtés kinyilatkoztatott igazságát. A gnózis elleni küzdelem már nehezebb feladat elé állitotta a korai teológusokat. Veszélyesebb ellenfélnek tünt a kereszténységen belüli gnózis jelentkezése. Antikozmikus, mitikus-spirituális megváltástant, dualizmust hirdettek a gnosztikus irá-

nyok, melyek élesen szembekerültek az egyház által hirdetett teremtés és megváltás elgondolással. Már az újszövetség talaján visszafogott formában felfedezhető a gnózis elleni küzdelem /Simon Mágus, Markion, Menander/.

Határozottan fellép a gnózis metafizikai dualizmusa ellen Iréneusz, aki vele szemben képviselte a teremtés biblikus, üdvtörténeti elgondolását, mely szerint az Ó- és Ujszövetség, a teremtés és a megváltás összetartozik. Átfogó isteni terv biztositja ezt a lényeges összefüggést, nemcsak ténylegesen kapcsolódnak egybe, következnek egymás után a kinyilatkoztatás állitásai és eseményei, a Megváltó és a megváltás a teremtés célja. Isten abszolút szuverén akaratán alapuló terv előfeltétele és átfogó szempontja az egész világmindenségnek. Isten a semmiből teremt és teremtő ereje irányitja a különvöző korszakokat, határozza meg a teremtés célját. Krisztus személyében azonossá vált a teremtő és a megváltó. Jézus mint megváltó egyben a préegzisztens teremtő-közvetitő. Isten szeretete az alapja a teremtésnek és a megváltásnak. Tényleges üdvtörténeti rendünkben a teremtés a megváltás miatt történt. A világ teremtése függ a megváltástól, Krisztus préegzisztenciájától. Krisztus, akiben minden teremtetett, a teremtés meghatározó alapja és célja. Szépen illusztrálja ezt az Ádám-Krisztus párhuzam Iréneusznál. A gnoszticizmussal szemben Iréneus azt állitja, hogy Ádám teremtésekor a Teremtő már a Megváltó születésére gondolt. A Logosz nemcsak közvetitő volt a teremtésben, hanem a Megváltó előképe, az emberiség ősképe. Amikor a teremtést visszavezeti Iréneus a megváltásra, akkor egyben megjelöli az üdvtörténet kibontakozási irányát, a beteljesedést is, a recapitulációt, az eredeti valóság helyreállitását. Szoros összefüggés van továbbá a teremtés-megváltás és az egyház, a szentségek és az eszkatológia között. Mivel Krisztus feltámadott, ezért a mindenség Ura és helyreállitója. Krisztus feltámadása és a végső beteljesedés közötti korszak, a köztes-idő lehetőséget ad az új teremtmény dinamikus kibontakozására. Lényeges összefüggés van a teremtés isteni tette, a megtestesülés és az Eucharisztia titka között. A szentségi táplálék bekapcsolja a hiveket a megtestesült Isten Fia testébe. Lényeges szempontként jelentkezik Iréneusz teológiájában az isteni gondviselés, a kozmikus célszerüség gondolata, mint az üdvtörténeti kinyilatkoztatás lényeges mozzanata. Krisztus, a Fiú az, aki mint Logosz irányitja a világot és akinek uralma kiterjed az egész üdvtörténetre, életereje még az anyagi világot is áthatja és kormányozza. Láthatatlan módon mindent irányit, minden teremtményt egybeköt, mint Isten Logosza mindent elrendez és az anyagban, a testben láthatóvá válik, hogy mindent helyreállitson. Mivel minden bensőleg összeköttetésben van Krisztussal, ezért jogos az optimista világszemlélet. A teremtés az ember üdvösségét szolgálja. Élesen szembenáll ez a szemlélet a gnosztikus nézetekkel, akik a külső anyagi világot megvetették. Iréneusz a teremtést üdvtörténeti és krisztológiai szempontok alapján értelmezi. Következetesen alkalmazta a jánosi és a páli teológia szempontjait.

A gnosztikusok elleni küzdelemben és a keresztény tanitás kibontakozásában jelentős volt még Tertulliánus, aki részben Iréneusz hatása alatt volt, részben önállóan fejtegette a teremtésről gondolatait a maga pragmatista gondolkodásmódján. Tertulliánus is üdvtörténeti módon gondolkodik; ugyanaz a Teremtő és a jó Isten, egységben van a teremtés és a megváltás, az isteni ökonómia bontakozik ki a történelem folyamán, Krisztusnak központi szerepe van az üdvösség történetében, hajlik a racionális gondolkodás felé és ezért jobban előtérbe kerülnek kozmológiai kérdések, mint a teremtés szépsége és nagyszerüsége.

A teremtés üdvtörténeti szemlélete megtalálható még Hüppolütosznál, a korai keresztény teológusnál, aki szintén vitában volt a gnózissal. Alexandriai Kelemen erőteljesen képviselte az alexandriai teremtéstant, szemben Philóval. Szerinte a Logosz az, aki a világot teremtette, aki személyes és krisztológiai jellegű. Nála kimutatható az, hogy Philó hatott értelmezésére /értelmi és érzéki világ szétválasztása, az érzéki világ az értelmi világ ősképei alapján teremtődött/. Allegórikus egzegézise alapján értelmezi a teremtéstörténetet, spiritualizáló értelmezésében a teremtéstörténet veszit valóság-jellegéből, nála szóba kerül a szimultán teremtés, az örök teremtés, a creatio continua elgondolása. Kissé idealisztikusan értelmezi a gondviselést, a Logosz racionális pedagógiájával, aki mint tanító, nevelő, megváltó irányitja az emberiség életét a beteljesedés felé.

Az alexandriai teológia fő képviselője Origenes hasonló törekvéseket képviselt. Elsőként értelmezte az alexandriai tudományosság alapján a Teremtés könyvét. Tudatosan és megalapozott Szentirás értelmezés szerint nyomozta a Biblia igazságát és összekötötte a platoni Timaios kozmológiát a teremtett kozmológiával. Iréneusz már kidolgozta előzetesen az üdvtörténeti és az üdvösségteológiai teremtéstan alapszempontjait, mely szerint a teremtés isteni terv szerint a megtestesüléssel végérvényes beteljesedéshez eljutott. Origenesnél ez az elgondolás dramatizáltabb módon nyer kifejtést, amikor jobban számol a bün tragikumával. Ugyanakkor szellemibb módon tárgyalja a teremtés és megváltás eseményét, erősebben befolyásolja a platoni gondolatvilág. Az anyag másodlagos, Isten először szellemi világot teremt /a lelkek préegzisztenciája/, a bukott szelleneknek teremti az anyagi világot. Origenes kozmológiai spekulációi közelkerülnek a gnosztikus szemlélethez, mint pl. a teremtmények különböző létrendjei. Kozmológiai értelmezését áthatja misztikus beállitottsága. Platonista beállitottsága alapján állitja Isten örökkévalóságát és változatlanságát, Isten sohasem volt teremtés nélkül és ezért a teremtés ilyen értelemben örökké tart; legalább abban az értelemben, hogy szól a Logosz örök nemzéséről, szemben a deuterosz Theosszal. A Logoszban öröktől fogva megvannak a teremtmények ideái. Ennek az örök kezdetnek megfelel a világ végén az eredet visszaállitása. Az ember bünét ellensúlyozza a gondviselés isteni pedagógiája, mely szerint az értelmes teremtmény irányitottan visszatér eredeti egységébe és igy a teremtés eseménye körforgásban szüntelen mozog. Origenes a teremtés alapján kidolgozta a világfolyamat elméletét és spekulativ értelmezéssel szembeszállt a gnózis herezisével. Egészen a 6. századig erősen befolyásolta a teremtéstan értelmezését. Hatalmas hüpotézisében összekötötte a keresztény tanitás elemeit a hellenista, gnosztikus és neoplatonikus szempontokkal, de organikus szintézist nem alkotott. Sajátos módon átértelmezte a biblikus lineáris időfogalmat a görög ciklikus szemlélettel. A teremtés és a megváltás önálló történetiségét visszavezette a lét körforgásának ontológiájára és igy az üdvtörténetet veszélyeztette a naturalista értelmezéssel. Végeredményben nem sikerült Origenesznek szervesen és hitelesen ötvözni a biblikus és a görög gondolkodást. A gnosztikus létmitoszra Iréneusz értelmezése hitelesebb és keresztényibb választ adott. A bibliai szemléletben Isten abszolút ura és irányitója a történelemnek és szó sem lehet dualizmusról. De Iréneusznak sem sikerült szintézist létrehozni a bibliai teremtéstörténet és a görög létértelmezés között. A korai teológusok /Iréneusz, Origenes/ már megérezték a keresztény hit egyetemes igényét, és ezért igyekeztek feldolgozni a biblikus adatokat az antik bölcselet alapján.

5.4/ A görög gondolkodás és a keresztény teremtéstan egyensúlya

Az apologéták kisérlete után Origenes és az alexandriai teológia már tudományosan igyekezett feldolgozni a keresztény tanitást a görög bölcselettel való kölcsönhatásban. Az egyre jobban felerősödő krisztológiai és szentháromságtani szempontok mellett a teremtésteológia kissé háttérbe szorul. A gnózis, amely elsősorban a korai teológusok teremtéstana ellen irányult, a 3. században veszit erejéből és később a manicheista formája hatott tovább. Az arianista vitákban a Logosz teremtő funkciója révén azért még a felszinen maradt a teremtés kérdése, a teremtés és az emanáció tana aktuális volt. Néhány teológus kommentárt irt a Teremtés könyvéhez. Egyre inkább természettörténeti-kozmológiai témák kerülnek a középpontba. Jusztinosz, Iréneusz, Tertullianus és az alexandriai iskola a teremtést üdvtörténetileg értelmezte és a metafizikát alárendelte az üdvtörténetnek. Bár már Origenes a történelmet kozmikus-létszerü események leképzése alapján értelmezte, melynek igen nagy hatása volt. Atanáz Logosz tanában már elszakad ettől az iránytól és hangsúlyozza a teremtés időbeliségét, a Logosz teremtő és gondviselő szerepét, aki egyben megváltó, az üdv hozója, személyében a teremtés és a megváltás szorosan egybetartozik.

A három nagy kappadókiai teológus már szerencsés szintézist hozott létre a kinyilatkoztatás és a görög gondolkodás között. Isten terve a teremtéssel kezdődött és a megtestesülésben csúcspontját elérte. Krisztus a világ Megváltója és Ura, a gondviselés Isten hatalmának megnyilatkozása a történelemben. A részesedés gondolata motiválja Isten teremtő művét. A Logosz olyan világ-elv, amely az egész világ létének elve, életelv, amely az elveszett életet újrateremti. A kappadókiai atyák értelmezésében egységben van a racionális magyarázat a misztikus szemlélettel. Egységben látják a teremtés-megváltás és beteljesedés roppant történelmi ivét. Különösen Vazul Teremtés-kommentárjában szépen kidomborodik a monoteista kozmológia, a bibliai teremtés-felfogás, a világ keletkezésének tana és a misztikai-vallásos-etikai értelmezés. Elutasitja ebben a keresztény teremtés-teológia alapján a platonista-gnosztikus dualizmust, a stoikus immanentizmust. Erőteljesen képviseli a keresztény hit állitását, hogy szabad, személyes isteni teremtő tevékenység a világ létének alapja, szentháromságos közvetités, élő gondviselés vezeti a világot beteljesedés felé. A kappadókiai teológusok eleven bölcseleti dialektikája beleépiti szervesen a kinyilatkoztatás értelmezésébe a görög metafizika elemeit, szolgáló szerepet adnak ezeknek és mindig alárendelik a keresztény tartalomnak. A keresztényhit összekötése a görög metafizikával együtt járt azzal, hogy a teológia metafizikai értelmezései elhalványitották az üdvtörténeti megalapzású teremtéstant és teológiailag átformálták a teremtés eredeti biblikus igazságát. Az alexandriai iskola a teremtéstant allegórikusan, az antiochiai iskola történeti-grammatikai szempont szerint értelmezte. Bár másképpen értelmezték a teremtéstörténetet, komolyabb teológiai nézeteltérést ez nem okozott, bizonyos kozmológiai és teológiai különbségek felléptek, de lényeges ellentétet nem hozott létre a keresztény tanitás keretén belül. Amennyiben az isteni, a krisztusi oikonómia gondolata eleven volt, még közelitett is egymáshoz a két irányzat. Lactantiusnál előtérbe került a statikus-racionális teremtés értelmezése.

A nyugati teremtésteológiai értelmezés Szent Ágoston teológiájában átfogó és egyértelmü jelleget kap. Benne áll a nyugati teológiai hagyomány áramában, újszerü és szerves egészbe összefoglalja a hagyományok szempontjait és mély gondolkodó erejével újraértelmezi. A teremtés igazságát, annak racionális és ontológiai szempontjait egybefüzi a vallásos és etikai ele-

mekkel. Az antik világ alkonyán szembetalálja még magát az újplatonista és manicheus gondolkodással, velük vitatkozva létrehozza saját szintézisét elutasitva azok tévtanait. Amilyen fontos Ágoston számára a görög gondolkodás ontológiai sémája, olyannyira fontos a bibliai tanitás. Érthető módon átformálja a bibliai teremtéstan struktúrelemeit. Ágoston alapvetően átértelmezte az idő fogalmát és megértését. Vallomásainak XI. könyvében mély bölcselő elemzést nyújt az idő rejtélyéről. Nem reflektált realista felfogásban szól a Biblia az időről. Ágoston elmélyülten elemzi az idő és az örökkévalóság, az idő és a lélek viszonyát, az időnek metafizikai-lélektani magyarázatát adja. Gyökeres különbség van a Teremtő örökkévalósága és a teremtmény időbelisége között, a világot Isten az idővel együtt teremtette. Ágoston istenfogalma újplatonikus szinezetü; aki legfőképpen van, aki az ősjóság, akiben részesednek a teremtmények. A lét fokozatai Isten legfőbb lététől egészen a formátlan anyagig terjednek. Elutasitja az emanációs tant és ragaszkodik a semmiből való teremtés egyértelmü fogalmához, az anyagot is a semmiből teremtette Isten. Sajátos szerepe van a Szentháromságnak a teremtés eseményében. A Logosz a teremtés ősalapja. Isten Szavával és a Szentlélekben teremt, amely garantálja a teremtés tökéletességét. Jogosan ismeri fel Ágoston a teremtett világ szentháromságos struktúrájában a Szentháromság nyomait és képmását. Már nem üdvtörténeti alapon köti egybe a Szentháromság titkát és a teremtést, az immanens Szentháromság alapján értékeli a teremtést. Egységben értékeli továbbá a teremtést és a megváltást, ezt az összefüggést a kegyelem szempontjából értelmezi, ugyanaz a teremtő és a megváltó, Jézus Krisztus, akinek kegyelmében részesültünk. Isten és a világ között az egységet a lét struktúráinak összefüggése biztositja, amely az újplatonista egység gondolatán nyugszik. Ennek alapján elutasit minden dualizmust, manicheizmust és biztositja a teremtmény Istenhez való visszatérését. A rossz Ágoston szerint nem lét, nem szubsztancia, hanem léthiány, a jó hiánya. De a privációk sem zavarhatják meg a világ harmóniáját. Az erkölcsi rossz nem rossz szubsztancia után vágyakozik, hanem valami alacsonyabbrendü jó után és igy tagadja a magasabbrendü jót.

A patrisztika lezáró mozzanatához tartozik Areopagita Dénes harmonizáló törekvése, amely mértékadó módon egyesiti a bibliai teremtéstan és az újplatonista-ágostoni szemléletet. Szerinte Isten ősvalósága elérhetetlen az emberi gondolkodás számára, csak megnyilvánulásai hozzáférhetők. Az újplatonikus istenfogalom, mint a legfőbb jó az alapja a világ teremtésének. Isten jóságából kisugárzó fényesség okozza a dolgok létét; életet és megértést ajándékoz. Minden létfoknak sajátos megvilágitottsága van. Mivel a dolgok Isten kisugárzásai, olyan fokban részesednek létéből, amilyen közel vannak a fény centrumához. Igy a teremtés jól egybeilleszkedő egész, a létfokok hierarchiája, az élettelen anyagtól a legfőbb létezőig, a három rendezett angyalkarig, akik már belenyúlnak Isten belső életébe. A teremtés emanáció útján történik, amely akaratilag szabályozott és igy nem jön létre az isteni és a teremtményi összekeveredése. Isten a létezők principiuma marad mint rend és mint szám, létezőfeletti és természetfeletti marad, a teremtmény nem lesz része. Areopagita Dénes újplatonista-metafizikai körmozgás értelmezésével átértelmezte a keresztény teremtéstant, de úgy, hogy azért különbözik az újplatonista naturalista emanációs tantól.

6. Az egyházi Tanitóhivatal megnyilatkozásai a teremtésről

6.1/ Hitvallások, mint egyházi megnyilatkozások

Amikor az egyház Hitvallását megfogalmazta, akkor tulajdonképpen saját szükségletének megfelelően járt el és ezzel elindította a dogmafejlődést is. H. Schlier szerint már az Ujszövetségben találhatók u.n. részszimbólumok /1 Kor 8,6/. Az ősegyház Hitvallás formulái krisztológiai, szentháromságos, üdvtörténeti jellegüek. Ezek a szimbólumok Istent általában Pantokratornak nevezik, latin forditásban Omnipotens-nek. Hozzáfüzik az Isten szóhoz az Atya szót és legtöbb szimbólum a három isteni személy üdvözitő tevékenységét fejezi ki. Kifejezetten még nem a Szentháromságról tesznek tanuságot, hanem egyes isteni tevékenységeket isteni személyeknek tulajdonitanak, igy az Atyának a teremtést, a Fiúnak a megváltást és a Szentléleknek a megszentelést. Isten üdvözitő müvének bevezetése, mintegy első mozzanata a Hitvallásokban a teremtés, mint Isten és ember kapcsolatának alapja, Isten és ember közös történetének kezdete, eredete. A Hitvallások Isten tevékenységét nem választják el Isten személyétől. Isten nem szemlélője az üdvösség eseményeinek, hanem mindig jelenlévő, aktiv létrehozója és együttműködője. A Biblia az Isten kifejezésen általában mindig az első isteni személyt, az Atyát érti. Jelentős még továbbá a Hitvallásokban, hogy ezek elsősorban nem tant fejeznek ki, inkább a hit megvallásai, a hit megvalósulásának, életének kifejezői. Az Istenben való hit azt jelenti, hogy a hivő ember saját tudata és felelőssége alapján rábagyatkozik Istenre, válaszol Istennek, a hitvallásában felismeri és elismeri azt, akiben hisz és akinek hisz. Különösen hiresek Polikárp, Iréneusz, valamint Origenes közvetitette Hitvallások.

6.2/ A Tanitóhivatal első fontosabb megnyilatkozásai a teremtésről

Az egyház történelme folyamán többször nyilatkozott hivatalosan a teremtő Istenről, a teremtés igazságáról és jelentőségéről. Minden hivatalos egyházi hitvallás első fejezete tartalmazza a teremtő Isten és a teremtés megvallását. A későbbiek folyamán az apostoli Hitvallás formulájához hozzáfüztek még fontos és aktuális elemeket, sajátos teremtéstani kifejezéseket /pl. Krisztus szerepe a teremtésben, láthatók és láthatatlanok, stb./. A teremtés igazságának kifejtését és megvédését a fellépő távtanokkal szemben a későbbi zsinatok, helyi vagy egyetemes zsinatok elvégezték. Állandó és nehezen felülmúlható kisértésként jelentkezett az egyház életében a teremtés titkával kapcsolatban az emberi szellem gondolkodó-értelmező törekvése, hogy a világot Istennel, illetve Istent a világgal azonositsa /pantheizmus/ vagy a világban lévő gonoszságot, bünt egy különálló, önmagában fennálló rossz elvre /manicheizmus/ visszavezesse. Az újkor kezdetén úgy jelentkezett ez a kisértés, hogy a világot magátólértődő és másra viszsza nem vezethető adottságnak, végtelenségnek vélték és igy már nem merült fel az eredet, a kezdet kérdése, nem érzékelték a világ létének alapvető esetlegességét, kérdésességét, ami tulajdonképpen a görög naturalizmus /az örök anyag/ újjáéledése volt. Ilyen törekvésekkel szemben az egyház mindig tiltakozott és hangsúlyozta megnyilatkozásaiban Isten közelségét és távolságát, immanenciáját és transcendenciáját. Isten a legbensőbben jelen van teremtményeiben, de úgy, hogy ugyanakkor teljesen független azoktól mint mindenható, mindenben ténylegesen működő teremtő Atya. Isten nemcsak létrehozza a tőle különböző nem-isteni véges teremtményt, hanem egyúttal ő hozza létre a közte és a teremtménye között lévő különbséget is. Az egyház mindig elutasitotta a monizmust, annak materialista vagy idealista formáit, valamint a dualizmust.

Az egyházi Tanitóhivatal elutasitotta az ontológiai dualizmust, mely szerint van egy jó és egy rossz lételv. Néhány epigon Origenes követő, hivatkozva Origenes tanaira, tévtanokat terjesztett platoni-stoikus alapon és olyan bölcseleti-teológiai értelmezést szerkesztettek, amely szerint az egész világmindenség saját belső szükségszerü törvényeit követi és nem maradt hely Isten szabad teremtő tevékenysége számára, az emberek lelkei már előzőleg léteztek, hogy Isten teremtő hatalma véges, a teremtmények Istennel együtt örökkévalóak. Vigilius pápa a konstantinápolyi szinóduson 543-ban ezeket a tévtanokat elitélte /DS 403-411/.

A Bragai zsinat 453-ban elitélte a teremtésről és a világ kormányzásáról szóló priszcillianista tévedéseket /DS 455-464/. Priscillianus halála után /385/ bontakozott ki a priscillianizmus manicheus-gnosztikus értelmező rendszere, amely szerint az ördög teremtette az anyagot és ő a rossz lételve. A lélek azonban isteni természetü, már létezett a testtel való egyesülés előtt és csak büntetésből került a lélek a testbe. A zsinat elvetette azt a tanitást, mely szerint az anyag, a test rossz lenne. Minden jó, amit Isten teremtett.

Igen nagy jelentősége van az első tanitóhivatali megnyilatkozásoknak a keresztény antropológia alaptételeinek megfogalmazásában az 5. és a 6. században. Két veszély fenyegette az igaz hitet. Egyrészt a pelagianizmus, másrészt a priscillianizmus. A pelagianisták Ágostonnal vitatkozva eltúlozták az üdvösség müvelésében az emberi tevékenység szerepét és hatékonyságát. Másrészt a priscillianisták manicheista szellemben leértékelték az embert, az emberi testet. Tartományi zsinatok elitélték ezeket a téves nézeteket, később ezek a zsinati tanitások egyetemes érvényre emelkedtek. Határozottan elutasitotta a Tanitóhivatal egyrészt az emberi tevékenység túlbecsülését, másrészt az emberi test radikális lebecsülését. Az 5. században alapvető problémává lett, hogy mire képes és mire nem képes az ember az üdvösség munkálásában. Az örök üdvösség és az ember erkölcsi felkészültsége, az emberi természet és az isteni kegyelem összefüggése vált kérdésessé ezekben a vitákban. Bizhatunk-e önmagunkban, természetes erkölcsi erőinkben? Vagy talán természetünket a bün teljesen megrontotta? Csak passzivan kell várakoznunk a kegyelemre? Pelagius határozottan képviselte az ember erköcsi erejét és hatalmát. Ágoston még erőteljesebben szembeszegezte vele az isteni kegyelemre hagyatkozó emberi szabadságunkat. Csak a kegyelem erejével tudjuk teljesiteni kötelességünket és munkálhatjuk üdvösségünket. Az etikai-antropológiai jellegü kegyelmi vitát a karthágói zsinat Ágoston javára eldöntötte /DS 222-231/. Teremtéstani és kegyelemtani szempontok a zsinati tanitásban egybefonódnak. Alapvető kérdés az, hogy milyen a viszony a természet és a kegyelem között. Már itt határozottan felvetődött az eredeti bün kérdése is. Nem szabad túlértékelni az emberi képességeket. Az emberi természetet, tevékenységet csak a kegyelem fényében lehet helyesen értékelni. A kegyelemben isteni önközlés történik, amely a beteljesedésre irányul, bünössége ellenére az ember a kegyelem segitségével üdvözülhet. Számos nem bibliai kifejezést használt a zsinat /eredeti bün, konkupiszcencia, massa damnata/, melyek mind Ágostontól származtak. Az orangei zsinat szintén a pelagianista nézetek ellen nyilatkozott /DS 371-397/.

Határozottan elitélte többször is az egyházi Tanitóhivatal az emberi test gyökeres leértékelését. Elkeseredett küzdelem volt a gnózis és a kereszténység között. A gnosztikus értelmezés úgy látta, hogy a keresztény hit veszélyezteti a tiszta szellemi világot azzal, hogy nagyra értékeli a testet, az anyagot, a világot. A konstantini fordulat után az egyház tekintélyes evilági tényező és hatalom lett. Pelagius voluntarista alapon támad-

ta az egyházat. Priscilliánus gnosztikus-manicheista nézeteivel szállt szembe a hivatalos egyházzal. Ma vitatott kérdés, vajon Priscillianus maga eretnek nézeteket vallott-e és csak követői értelmezték tévesen nézeteit? A toledói zsinat rögzitette a keresztény teremtéstani tételeket a lélek teremtésével, az angyalokkal és a démonokkal kapcsolatban /DS 283-286/. A priscillianisták pesszimista antropológiája ellen a már emlitett brágai zsinat nyilatkozott /DS 455-464/, mivel az a manicheusok ördögteológiája alapján értékelte a teremtést, az ember lelkét, szerintük az ördög a test, az anyag teremtője. Lényeges volt ez a nyilatkozat, ha az egyház meg akarta őrizni a kinyilatkoztatás eredeti szemléletét és értékelését a lappangó platonizmussal szemben.

6.3/ A Tanitóhivatal megnyilatkozásai a középkorban a teremtésről

A teremtés kinyilatkoztatott igazságát veszélyeztették a középkorban a görög metafizikából eredő immanentizmus törekvései, melyek pantheizmushoz vezettek /Almarich Benei, Dávid Dinant/. A párizsi zsinat elitélte nézetüket, mely szerint Isten azonos lenne a materia prima-val. A nyugati keresztény teológiát a középkorban Ágoston tekintélye még befolyásolta és ennek tulajdonitható a spiritualista és realista irányok vetélkedése. A 12. században az albi-valdi és kathar mozgalom, miként előző korszakban a gnózis és a priscillianizmus, radikálisan képviselt spiritualista értelmezést, birálta az egyházi intézményeket és a fennálló erkölcsöket. Ez a mozgalom adott alkalmat a negyedik Lateráni zsinat teremtéstani nyilatkozataira. Két fontos kérdésben nyilatkozott a zsinat: egyrészt a teremtés és a megváltás dogmájának egységét visszavezette a megtestesülés teológiájára mint hermeneutikus kulcsfogalomra, másrészt hivatalosan megállapitotta, hogyan kell a hivőnek gondolkodnia az angyalokról és az ördögről /DS 800-802/. A Tanitóhivatal először Hitvallásszerüen megvallja a Szentháromság Egy Istent mint a mindenség Teremtőjét, aztán az ágostoni rendszer nyomán a teremtés müvét mint a Szentháromság közös müvét. A Teremtő Isten mindennek, ami van, láthatók és láthatatlanok Teremtője, az anyagot is Isten teremtette. A teremtés időbeli kezdetét is leszögezi a zsinat, valamint a semmiből való teremtést. Ugyanaz a Szentháromság, aki teremtett, egyben a megváltást is irányitja örök üdvözitő tervei szerint és közölte is üdvözitő tervét az emberiséggel. Krisztus által megvalósult az üdvösség, aki két természetet birtokol egy személyben, valóságos teste és lelke van, aki halottaiból feltámadott és ezzel megvalósitotta a földi és a feltámadott létezés folytonosságát. Külön kiemeli a zsinat az oltár szakramentumát, melyben a kenyér és a bor anyagi-teremtményi valósága Krisztus testévé és vérévé lényegében átváltozik. A keresztségben pedig a viz válik az üdvösség szentségének eszközévé. A nemiség a házasság szentsége által felemelkedik az üdvösség dimenziójába. Üdvösségünk tehát valóban a testben, testi-lelki valóságunkban valósul meg.

Minden teremtmény alapvetően jó, bár a bün miatt megváltásra szorul. Megemliti a zsinat a spirituális teremtményeket, az angyalokat. Léteznek tiszta szellemi lények, amelyeket a Biblia angyaloknak nevez. Külön figyelmet szentel a zsinat a gonosz lelkeknek, akik eredetileg, természetük szerint Isten jó teremtményei voltak, csak szabad döntésük alapján váltak gonoszakká, és ezért kaptak örök büntetést. Már I. Leó pápa /447/ megfogalmazta ezt a tanitást /DS 286, 325/ a páli megszemélyesitett bün fogalom nyomán. Az angyalok örök büntetése az origenesi apokatasztazis-elképzelés elvetése alapján fogalmazódott meg. Általában a teológusok az angyalok bünét visszavezetik az angyali szellem gőgjéből eredő szabad döntésre.

Szellemi természetük lehetővé teszi, hogy az embert is bünre csábitsák. A gonosz lelkekről és a démonokról szóló tanitás gyökerei az ószövetségbe visszanyúlnak, ahol mint Isten ellenfelei, ellenkezői, szörnyü ellenségei, önállóságra törő szellemek jelennek meg. A Sátán, a gonosz nem teremtő hatalom, hanem csak Isten teremtménye, aki szabad szellemi lény és Istentől függetlenül sohasem cselekedhet. Jézus küzdelme és győzelme a Sátánnal szemben ismerős az Ujszövetségből. A zsinat óvatosan és tömören nyilatkozik a népi vallásosságban burjánzó ördög és démonhittel kapcsolatos kérdésekről. Igaz, még a bün miatt van hatalma a gonosznak a világban, de ez nem ment fel saját felelősségünk alól, hogy komolyan küzdjünk a bün és a Sátán ellen. A kinyilatkoztatás adatai nyomán az egyház a 6. században nyilatkozott arról, hogy az ember lelke és az angyalok Isten teremtményei /DS 455/. A IV. Lateráni zsinat elvetette a manicheus-dualista elgondolást és állitotta, hogy az angyalokat is Isten teremtette és ezek közül származtak a gonosz lelkek személyes döntés alapján. Később Aquinói Tamás kidolgozta a Szentirás nyomán, hogy az angyalok követek, Isten terveinek szolgálói és az ember üdvösségének munkálói.

A IV. Lateráni zsinat teremtés-és megváltástanát Aquinói Tamás nagyszabású szintézisében feldolgozta. Három tényezőt használt fel szintézisében: ismerte a Bibliát, kritikus módon átvette az atyák hagyományait és alkalmazta az ágostoni és az arisztoteleszi bölcselő gondolkodást a teológiában. Hatalmas szintézisében kidolgozta egyrészt az egyetemes isteni okság, másrészt a test és a lélek lényegi egységének tanát. Tamás a teremtés kinyilatkoztatott titkát ontológiai kategóriákkal értelmezte. Szerinte Isten a Lét /ipsum esse per se subsistens/, aki a teremtésben közli önmagát teremtményeivel szuverén szabadsággal. A teremtés azt jelenti, hogy Isten létrehozza a létezők sokaságát, akik különbözőek tőle, mégis létfokaik szerint hasonlóak hozzá, mert Istentől kapták létüket. Isten önmagában nyugvó lét, míg a teremtmények csak részesedtek a létből. Isten és a teremtények között létszerü rokonság és kapcsolat létesült. Isten a létezők teljes és egyetemes oka. Különféle szempontok szerint lehet az okságot szemlélni: az isteni mindenhatóságban, a Szentháromságban, a mintaokságban, a cél és a létesitő okságban. Másik lényeges teremtéstani gondolata Tamásnak, a test és a lélek lényegi egysége, amely minden egyes ember lényegi létstrukturáját alkotja. Itt jut kifejezésre a IV.Lateráni zsinat elszánt antidualisztikus nyilatkozata. Arisztotelesz metafizikai értelmezése nyomán dolgozta ki Tamás antropológiáját, amely aztán a későbbi tanitóhivatali megnyilatkozások alapja lett. Olyan antropológiát alkotott, amely képes ellenállni az idealista és a materialista redukcióknak. 1312-ben a Viennei zsinat a test és lélek egységének állitásakor /DS 902/, 1513-ban az V. Lateráni zsinat a lélek halhatatlansága és a személytelen panpszichizmus kérdésében /DS 1440/ felhasználta a tomista antropológia szempontjait. Az ember lelkének racionális, szenzitiv és vegetativ funkciói vannak. Az érzékiség a test-lélek egységének a reálszimbóluma.

III. Ince pápa Hitvallása /DS 790/ a teljes Szentháromságot jelöli meg a világ Teremtőjének. Hasonlóképpen nyilatkozott a Lyoni zsinat /DS 851/, valamint a Firenzei zsinat /DS 1333/. Különleges problémát jelentett a középkor végén Eckhart Mester tanitása. Sajátos misztikus gondolatvilága és kifejezésmódja a világ örökkévalóságáról szóló tanitásában nem illett bele a skolasztikus teológia rendszerébe. Néhány tételét elitélte XXII. János pápa. Eckhart az isteni teremtés eredetiségét, annak formális örökkévalóságát, a teremtés és a Fiú nemzését sajátosan fejezte ki és ezt félreértették.

Ugyanakkor más helyen megvallja a teremtés időbeliségét. Helyesen is lehet értelmezni állításáit, ha azt csak az isteni teremtő aktusra vonatkoztatjuk, amely Isten belső tevékenysége és mint ilyen örök. Misztikus dialektikájával a teremtés időbeliségét és az örökkévalóságot szerette volna összefüggésbe hozni.

6.4/ Ujkori tanitóhivatali megnyilatkozások a teremtésről

Az újkor elején a teremtéstan kérdéseiben a kozmológiáról áttevődött a hangsúly az antropológiára, az emberi szubjektivitás, az egyén került a középpontba. Igen komoly problémát jelentett a lutheri reformáció kihivása. Luther személyes, egzisztenciális szempontból tárgyalta a teremtést és megváltást. Gyötrelmes tapasztalatokat szerzett kemény aszkézisében, naponta tapasztalta önmagában a konkupiszcencia kisértéseit, saját bünösségének tudatát. Érthető módon igy fontos szerepet kapott szemléletében a bün, az eredeti bün, a megváltás szükségessége, Isten kegyelme, a semmiből való teremtés és az azzal összefüggő ágostoni eredeti bün tana. Kiindulópontja a bünös saját tapasztalata önmagáról és a megigazulás keresése. Ezt követi az Istennel szembeni abszolút bizalom, Isten teremtő, megszabaditó szavára való ráhagyatkozás. Luther teremtéstana antropológiai és szotériológiai beállitottságú. Luther tanitására válaszol a trienti zsinat katolikus értelmezésü eredeti bün és megigazulás tanával. A zsinat megigazulás-tanának teremtéstani vonatkozású állitása, hogy az embernek szabad akarata van, amely a bün elkövetése után is megmarad, csak meggyengül.

Háromszáz évvel a trienti zsinat után az újkorban felerősödött a szekularizáció folyamata az élet minden területén. Egyre erőteljesebben felfedezték a gondolkodók a világ "világiságát". Ami azt jelentette, hogy a világot saját immanens tényezőiből, eseményeiből, törvényeiből, erőiből, transcendens elvre való hivatkozás nélkül kell értelmezni. Áttevődött a kérdés az üdvösségről az ember evilági lehetőségeire, fejlődésére. Azt érzékelték az emberek, hogy minden mozgásban, fejlődésben van és a fejlődés lett a legfontosabb kifejezés. A teológiai értelmezésnek komolyan számolnia kellett Darwin és Hegel kihivásaival. Ez a két név jelzi a természettudományos és bölcseleti evoluciós tant, annak minden tudományos és bölcseleti kérdését. Inkább csak közvetve érintette eleinte ez a probléma a keresztény teremtéstant. A darwini evoluciós tan mint természettudományos elv immanens tényezőkből értelmezte az élőlények új fajainak keletkezését és kibontakozását. Darwin értelmezéséből nem zárta ki a teremtő Isten gondolatát; a mindennapi és természetes rend szemlélése alkalmat ad arra is, hogy a Teremtőre tekintsünk. Sajnos hamarosan deisztikus, majd materialista értelmezést alkalmazott az evolució tana. Aztán Hegel a Szellem dialektikájával megkisérelte, hogy Istent és a világot szorosan egybe-gondolja. Isten bontakozik ki tulajdonképpen az önmagában bontakozó-fejlődő szellem-anyag komplexusában. Mivel Hegel szerint Isten szükségszerüen Teremtő, ezért lehetetlen, hogy a világon túl valahol trónoljon csupán. Mint teremtő, isteni Szellem, szellem-Isten a világban dialektikus úton, az ellentétek és ellentmondások útján kiüresiti önmagát a kozmoszban és szellem-történetében. Maga Isten van benne a folyamatokban, Ő hordozza azokat és mint világlélek a negativitás negativitása. Az ember bünbeesése, Krisztus halála először negativ jelenség, majd mint ilyen előbbrevivő jelentése van.

Az I. Vatikáni zsinat válaszolt a kihivásokra /DS 3001-3045/. Néhány évvel a zsinat előtt a Tanitóhivatal már elitélte a Hegel által befolyásolt teológusokat /A.Günther, DS 2828/. A kölni egyházi zsinat nyilatkozott pozitiven a teremtő Istenről és a teremtésről /1860/. Az I. Vatikáni Zsinat

nyilatkozik Istenről, minden dolog Teremtőjéről. Hat pontban lehet összefoglalni a zsinat tanitását: elitéli a hegeli ihletésü panteizmust; aztán állitja, hogy Isten szabad elhatározásból a semmiből teremtett; a teremtés motivuma és célja Isten jósága, szeretete, az Isten dicsősége és az ember boldogsága; amit Isten teremtett, azt gondviselésével oltalmazza és irányitja, még a szabad cselekedeteket is; tömören elitéli a materializmust és végül elitéli a hegeli beállitottságú panteista-evolución értelmezést. Amint a régi zsinatok elitélték az újplatonikus emanációs tant, úgy a zsinat is elitéli a modern szellemdialektikát, amely összekeveri Istent és a világot, az embert. A zsinat tanitását teodiceának értelmezhetjük, amely megvédi a modern tévtanokkal egy totális immanenciával szemben a Teremtő Isten transcendenciáját. Ma hiánynak érezzük, hogy nem szólt sem a krisztológiai, sem a szentháromságtani vonatkozásokról. Talán azt is megemlithetjük a zsinat értékelésénél, hogy bár elitéli a hegeli panteizmust, de szó nélkül elmegy a Hegel mégiscsak nagyszabású kisérlete mellett, még nem volt képes a katolikus dogmatika az evolución világszemléletet integrálni. Ez a feladat a II. Vatikáni zsinatra várt, amely az Egyház a modern világban c. konstituciójában, Teilhard munkássága nyomán már másképpen szólt a természettudományról és a keresztény hitről, az evolución világképről, megtalálta a teremtés és az evolució összhangját.

Az újkori evolución által felvetett problémák feldolgozása nem könnyü feladat elé állitotta a teológusokat. Hosszú és alapos teológiai értelmezésre, szellemi átalakulásra volt szükség, hogy tisztázódjon a Biblia tanitása és kijelentési módja, valamint a teológia értelmezési módja és a modern természettudományok közötti különbség. Első lépés volt a problémák tisztázásához és az összhang megteremtéséhez a Biblikus Bizottság 1909. nyilatkozata, amely meghatározta, hogy mit kell hinni mint kötelező hittételt, hogyan kell értelmezni a teremtéstörténet állitásait. Különbséget tett ez a Nyilatkozat a hitkijelentés módja és a hitkijelentés tartalma között /DS 3512-3519/. Fontos volt még a Suhard biboroshoz irt válasz /1948/. XII. Pius pápa két irása döntő befolyással volt ebben a kényes kérdésben. A Divino afflante Spriritu enciklika 1943-ban tisztázta a Biblia irodalmi müfajainak kérdését. A Humani generis enciklika pedig 1950-ben megállapitotta az evolució katolikus értelmezési lehetőségét.

6.5/ A II. Vatikáni zsinat nyilatkozatai a teremtésről

A II. Vatikáni zsinat egyértelmüleg, pozitive és lelkipásztori szempontból nyilatkozott a mai élet kérdéseiről, az idők jeleiről. A Gaudium et spes, az Egyház a mai világban cimü konstitució alapjában véve pneumatikus módon nyilatkozott a teremtésről. Nem dolgozott ki önálló dogmatikai rendszert a teremtéssel kapcsolatban. Inkább csak konkretizálta a keresztény teremtéstan szempontjait a mai antropológiai, társadalmi feltételeket figyelembe véve. Szempontja alapvetően antropológiai és szociológiai beállitottságú és a teremtéstani állitásokból etikai következményekre figyel, ahogyan az meghatározza a személy és a társadalom életét. A felvetett témákat meghatározott evolución keretbe állitja, komolyan figyelembe veszi a mai világtörténelem, a kultúra evolución struktúráját, azt hogy a hominizációt követi a valóság humanizációja. Ebben a szemléletben helyet kap a mai evolución szemlélet méltatása és kritikája is.
Négy témát fejteget a zsinati konstitució:

a./ Az emberi személy méltósága. A teremtés központi kérdése az ember teremtése, szerepe és méltósága. Ha komolyan szólunk az ember méltóságá-

ról, akkor először is látnunk kell az emberi valóság kétértelmüségét. Mivel az ember képes a rosszat is tenni, hajlik a bünre, azért az alapvető emberi értékeket nem lehet elvontan idealizálni /J.J. Rousseau/, és tisztulásra szorulnak. Előzetesen tisztázni kell az ember életének alapvető cél és értelem kérdését. Minden területen számolni lehet az emberi lényeg kétértelmü, ambivalens lehetőségeivel, nyomorával és nagyságával /Pascal és Teilhard/. Figyelembe kell venni az ember testi és szellemi méltóságát, mindkét szempontnak van jogosultsága és csak a kettő egységétől remélhetjük az emberi élet egyensúlyát. Testünk feltámadásának reménysége feltétlen értéket tulajdonit az ember testének. Mivel testünk a természet része, ezért az egész teremtés sóvárog a megdicsőülés után /Róm 8,22/. Ugyanakkor az ember transcendenciájával mindent túlszárnyal, bensőségessége, szellemisége, halhatatlan lelke egészen sajátos méltóságot kölcsönöz az emberi sorsnak; tudománya, technikája, müvészete és vallása, örök sorsa van. A Szentlélek pneumatikus adományai nemcsak erkölcsi életünket alakitják, hanem már az eljövendő örök életünket előkészitik. Halálra szánt létezésünkben már benne vannak az örök élet csirái. A feltámadás keresztény reménysége tényleg méltóságot, határozott magatartást ad az emberi életnek. Emberi méltóságunk végső szilárd alapja az, hogy emberi méltóságunk és a Teremtő szeretete összetartozik. Mivel Isten szeretetből teremtette az embert, ez a szeretet kommuniót és dialógust létesitett a teremtő Isten és teremtménye között. Ezt a szempontot figyelembe kell venni, amikor az ateizmusról, a társadalmi feszültségekről, az individualista és kollektivista kisérletekről van szó.

b./ Második fontos témája a zsinatnak az emberi alkotás méltósága. Átfogja ez a téma az emberi munkát, alkotást a fizikai munkától egészen a kultúrális kreativitásig. Keresztény módon értékeli a zsinati szemlélet az emberi alkotás méltóságát; a teremtés. A megváltás és a beteljesedés fényében szemléli az emberi alkotást. Amikor az ember tevékenykedik, akkor tevékenységének forrása és elve teremtett természete. Eredetileg a Teremtő kezéből került ki és annak szándékát kell megvalósitania alkotásaiban. Teremtői megbizatást kapott az ember saját Teremtőjétől, a teremtést kell tovább vinnie egészen a beteljesedésig. Sajnálatos következményei lennének annak, ha az ember a Teremtő riválisává válna. Az ember győzelme és uralma a természet felett kinyilvánitja Isten szándékát és dicsőségét. Iréneusz szerint Isten dicsősége éppen az élő ember. Meghiúsithatja az emberi alkotás értelmét a helytelen autonómiára való törekvés. Egészen részletes tárgyalásba bocsátkozik a zsinat az emberi munkával kapcsolatos kérdésekben. Értékeli a társadalmi összefüggéseket, a technikai haladást, a növekedést. Minden kérdést, amely összefügg az emberi munkával, a Teremtő szándéka szerint megitél és értékel. Krisztus megváltása új teremtményt létesitett és igy a megváltás kihat az ember alkotó tevékenységére. A kenyér és a bor mint az emberi munka gyümölcsei az Eucharisztiában Krisztus testévé és vérévé átváltozik, hogy valóban testvéri közösséget hozzon létre. Hatékonyan segitik a megváltott ember munkáját a Szentlélek karizmái, létrehozzák és elevenen tartják a hivatástudatot. A teremtett és a megváltott emberi tevékenység végül a beteljesedést készíti elő. Prófétai távlatba állitja bele a zsinat az emberi tevékenységet, az új ég és új föld végső, beteljesedett távlatába. Saját erőivel nem válthatja meg magát az ember és nem juthat el beteljesedésre. Isten kezében van a végső beteljesedés megvalósitása. Igazságosság és szeretet az a két elv, amely Isten szándéka szerint beteljesedés felé irányitja az emberi alkotásokat.

Igen nagy emberi erőfeszitésre van szükség, hogy az abszolút jövő reményében tevékenykedjünk.

c./ A házasság és a család a harmadik téma, amelyet a teremtés szempontjából tárgyal a zsinat.

d./ A negyedik téma a társadalmi felelősség kérdése. Szociológiai szempontokkal kiegészül az antropológiai tárgyalásmód. Először feltárja a zsinati teológiai értelmezés a társadalmi élet alapjait, melyet természettörvények és Isten törvényei határoznak meg, majd tárgyal a szolidaritásról, a felelősségről, melyek előkészitik az emberiség egyesülését teremtő Istenével.

7. Mai kérdések a teremtéssel kapcsolatban: a teremtés hite és az evolutiós világ-értelmezés

7.1/ Természettudomány és teológia

A keresztény Hitvallás alapvető állítása, hogy mindent Isten teremtett, az eget és a földet, a látható és a láthatatlan világot. Teológiai értelmezésben a Hitvallás állítása választ ad a gondolkodó ember egyik ősi kérdésére; honnan ered a valóság és mi a valóság értelme? A valóság legalapvetőbb kérdésére ad választ a teremtés hite; honnan és miért van egyáltalán világ és ember? Másként fogalmazzák meg ugyanezt a kérdést a modern természettudományok, amikor a világ, az ember keletkezésének, korának kérdését felvetik. Számos kérdést felvetnek és megválaszolnak a természettudósok, melyek a mindenség eredetére vonatkoznak.Hogyan jött létre a világegyetem? Milyen tényezők, események, törvények mutathatók ki a világegyetem keletkezésében? Nagyban hozzájárultak a mai természettudományos kutatások eredményei ahhoz, hogy egyre nagyobb csodálkozással feltegyük a kérdést; honnan és hogyan keletkezett a világmindenség, a mikro- és makrokozmosz rendje? Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a Biblia,az egyház hagyományos világképe és a modern világkép között gyakran konfliktus keletkezett. A Bibliai és az egyházi hagyományos értelmezés egyszerüen felhasználta saját korának világképét. A modern tudományos értelmezés pedig már a modern természettudományos módszeren, a módszeresen kidolgozott tapasztalaton, matematikai számitáson alapul. Első ilyen konfliktus volt az u.n. Galilei eset /17.sz./, amikor világosan megfogalmazódott, hogy a látszat ellenére, nem a nap forog a föld körül, hanem a föld forog a nap körül. Darwin a 19. században felállitotta elméletét a különböző fajok eredetéről és azt állitotta, hogy azokat Isten nem közvetlenül teremtette, hanem egymástól származnak és ebbe a leszármazási folyamatba az embert is belevonta.

Időközben sok minden tisztázódott és a kiéleződött konfliktusok elcsitultak. A modern természettudományok világosabban felismerték saját határaikat, értelmezési lehetőségeiket. Mindig csak egy bizonyos szempontból vizsgálja a tudós a valóságot. Még a tér és idő alapjelenségei is csak relativen határozhatók meg a megfigyelő helyzete alapján. Az anyag legkisebb részecskéinek kutatásánál pedig kiderült, hogy csak a korpuszkula és a hullám komplementér elképzeléseit használhatjuk. Fel kellett adni az anyag klasszikus fogalmát és mind a mai napig nincs az anyagról egyértelmü és egységes új fogalom. Sokkal szerényebben nyilatkozik ma a természettudomány, ha a valóság egészéről vagy végső lényegéről van szó. Saját határait és lehetőségeit a teológia is világosabban belátja. A teológusok ma elismerik, hogy a Biblia elképzelés-és kifejezésmódjában saját korának világképét követi, ami számunkra már nem érthető és nem használható. Különbséget kell tenni a Biblia kijelentéseinek tartalma és közlési módja között. Semmiképpen sem szándékozik a bibliai kijelentés kifejezett tanitást adni a tapasztalati világról, annak különböző élőlényeiről. A Biblia azt szándékozik tanitani, hogy Isten a világ teremtője és üdvössége. Hitünk tárgya tehát nem az, hogy Isten a világot hat nap alatt teremtette, amint ezt képszerüen a Biblia előadja, mintha az a világ tényleges keletkezésének információja lenne. Ha tehát kellőképpen különbséget teszünk a bibliai teremtéstörténet állításainak igazi teológiai szándéka és annak korabeli megfogalmazása között, akkor feltehetjük a jogos kérdést: milyen viszonyban van a teremtés és az evolució? Legtöbb mai természettudós abból a hipotézisből indul ki, hogy minden anyagi létező egyszerübb kezdeti állapotból az evolució útján egyre magasabb lét-

és életformához eljutott egészen az emberig, aki jelenleg az evolució csúcsán áll, természetesen több évmilliárdos és évmilliós fejlődés során.

Hogyan lehet kapcsolatba hozni az evolutiv világmegértést és a teremtés hitét? Természetesen teológiailag szóba se kerülhet az a materialista fejlődéselmélet értelmezés, amely egyszerűen állitja a teremtetlen anyag hipotézisét, amelyből minden létező, élőlény mechanikus kibontakozás útján keletkezett. Manapság általában ezt a világnézeti jellegü fejlődéselméletet a természettudósok nem képviselik. Inkább az az általános vélemény, hogy a teremtés és az evolució két egészen különböző kérdésre válaszolnak és ezért egészen különböző értelmezési szintet képviselnek. Tisztán empirikus fogalom az evolució és a horizontális hogyan-honnan kérdésre, a létezők térés időbeli egymásutánjának kérdésére ad választ. Ezzel szemben a teremtés teológiai fogalom és a valóság vertikális miért kérdésére ad választ. Evolució már mindig feltételez valamit, amiből, ami alapján kifejlődnek a létezők. Teremtés pedig arra világit rá, hogy miért van valami, miért bontakozik és mi alapján. Lehetőség van arra is, hogy a két szemléletmódot összekössük és akkor azt állitjuk, hogy Isten teremtette a dolgokat olyannak, hogy azok bontakozzanak, képesek legyenek önmaguk képességei alapján önmagukat kibontakoztatni. Isten hozza létre úgy a dolgokat, hogy azok önmagukat létrehozhassák /Teilhard/. Nemcsak a kezdetben működik Isten, hanem szüntelen létben tartja a folyamatokat, hordozza és irányitja a dolgok létrejövését. Mindent átfogó teremtő hatalom irányitja az evolución, még a teremtményi együttműködést is megszabja. Éppen a teremtmények teremtő hatalma és együttműködése Isten teremtő hatalmának leképzése és kinyilvánulása. Igy tehát az evolució elmélete és a teremtés hite között alapvetően nem lehet ellentmondás, mert hiszen egészen más kérdésre adnak feleletet, különböző szinteken, különböző ismerés és értelmezésmóddal rendelkeznek. Egy és ugyanazon valóság különböző szempontú megvilágitásáról lévén szó, bizonyos értelemben egymásra is vannak utalva, igy alkalmasint párbeszéd lehetséges és szükséges közöttük. A teremtéstanban fel kell tárni és meg kell itélni az evolució és teremtés között kirobbant modern konfliktust, hogy kitünjön, mit jelent az evoluciós értelmezésben a világ világisága és mit jelent a kinyilatkoztatásban feltárult teremtés.

7.2/ Néhány történeti szempont az evolució megitéléséhez

Az antik görög gondolkodás is felismerte, hogy a természetben a formák és a létezők sokasága felbukkan és ezeket igyekezett rendszerbe foglalni. Valószinüleg ilyen ősrégi rendszerezést képvisel a Papi kódex leirása is. Eredetileg Platón ideatana is statikus gondolkodásmódban elrendezi a lényegi formák sokaságát, amelyet aztán a stoikus gondolkodás panteista módon dinamikusan értelmezett /logoi szpermatikoi/, a logosz lett a kozmikus rend elve. Prophyrios is rendbe szedi a létezőket: kövek, növények, állatok és ember rendszere megjelenik. Másképpen fogalmazza meg ezt Plotinos, amikor az élettelen, élő és szellemi világról szól. Ágoston már keresztény módon, a keresztény istenfogalom és világfogalom értelmezése alapján rationes seminales-ről beszél, melyeket a Teremtő a teremtett világba eredetileg belehelyezett, amelyek aztán benne kibontakoznak. Ágoston szerint Isten az összes fajtákat egyszerre teremtette megkülönböztetetten és lehetőség szerint az eszmei magvak révén. A kibontakozás során az egyik fajta nem a másikból ered, hanem mindegyik saját magvából fakad, melyet Isten állapitott meg. Egészen a 15. századig Ágoston értelmezését követték a tudósok, csak az újkori természetmegfigyelések és kisérletek hatására alakult át ez a statikus,

szisztematikus szemlélet. Lassan feltünt a felfedezések alapján az az alapvető felismerés, hogy a nem-emberi természetnek is van története. Darwin a régi morfológiai-statikus gondolkodást kibővitette az új történeti-dinamikus szemlélettel. Paleontológiai adatok, biológiai érvek segitségével elindította a mai evoluciós elméletet /1859/.

Uj felfedezések és szempontok segitségével lassan terjedt és elmélyült az evoluciós tan. C.Linné, J.G.Mendel átörökléstana, majd az újabbkori átörökléselméletek /gének/, a mutációk elmélete is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy általánossá vált a tudósok körében. Az evoluciós világértelmezés újabb döntő szakasza kezdődött el akkor, amikor az addig csak kauzálisan értelmezett evoluciós folyamatot a teológiai elv alapján kezdték értelmezni. P.Teilhard volt az, aki a biológiai evolucionizmust kiterjesztette az egész kozmoszra, kozmikus evolucióvá fejlesztette. Már nemcsak az élőlények leszármazásáról, az egyes biológiai formák képződéséről volt szó, hanem az egész kozmosz, minden létező kibontakozásáról. Lassan megfogalmazódott egészen világosan az evolució lényege. Nemcsak arról van szó az evoluciós elméletben, hogy valami, ami előzőleg magszerüen megvolt, az időben kifejlik, hanem inkább akkor beszélünk modern értelemben evolucióról, ha egy előzőleg létező átváltozik, megváltozik és ilyen értelemben továbbfejlődik. Ezt az átváltozás révén létrejött leszármazási folyamatot eredetileg tisztán kauzális módon értelmezték a tudósok és nem fogadták el a teleológiát, mint értelmező elvet, amely megelőzné a transformista folyamatot. Súlyos problémák merültek fel az evoluciós elméletben az u.n. kvalitativ ugrások, átmenetek esetében, mint pl. az anyagiból az élőbe, az élőből a tudatos-szabad szférába. Ezért H. Bergson "teremtő fejlődésről" értekezik. Őt követi P. Teilhard de Chardin, aki már nemcsak lényegesnek tartja az egyik szférából a másikba való átmenet kérdéseit, hanem egy megszakithatatlan külső-belső egységes, kozmikus folyamatról szól, amelyben az egyes fázisok megmaradnak és egymásba is épülnek. Szerinte már az anyagban hatékonyan működnek az élet és szellem erői és igy spirituális evolucióról kell beszélni. Olyan képződménynek látja a kozmoszt, melyben lényegében négy folyamat játszódik: a kozmogenezis, a biogenezis, a noogenezis és a krisztogenezis /anyag, élet, szellem, Krisztus/.

P. Teilhard munkássága és értelmezése révén valódi tudományos és egyben teológiai kérdés is lett az evolució elmélete. Egészen közel került egymáshoz a természettudományos és a teológiai értelmezés, sajátos konvergencia bontakozott ki ebben a kérdésben. Ugy tünt el lehet kerülni a kiélezett konfliktust, ha mindkét tudomány figyelembe veszi saját formai tárgyát/az élőlények rendszerének időbeli kibontakozása a teremtő isteni, időfeletti, átfogó tevékenység/. Időközben az egyházi Tanitóhivatal is közbeszólt. Az I. Vatikáni zsinat nem a természettudományos elmélet ellen emelte fel szavát, hanem a monista, materialista értelmezés ellen /DS 3022/. XII. Pius pápa az ellen tiltakozott, hogy az ember teljes valóságát, szellemi lelkét is levezessék teljes értelemben az anyagi világból /DS 3896/. Ujabban II. János Pál pápa kijelentette; hogy a helyesen értelmezett evoluciós tan és a helyesen értelmezett teremtéstan nem állnak egymással szemben: az evolució feltételezi a teremtést /1985/. Ha a teremtést az evolució fényében nézzük, akkor időbeli eseménynek látjuk, mint creatio continua-t, amelyben az ég és a föld Teremtője a hit szemeivel láthatóvá válik.

7.3/ Hogyan látjuk ma az evolució elméletét?

Átfogó jellege és döntő jelentősége miatt ismernie kell a teológusnak a fejlődéselméletre épülő világszemléletet, az egész valóság evolutiv megértését. Áttért az emberiség a világ rendjének statikus felfogásából arra, hogy a világ rendjét mozgásában és fejlődésében szemlélje. Ebben az összefüggésben merülnek fel ma új kérdések és ez a szemlélet összegzést kiván /Egyház a mai világban 5./. Konkrétabban észleljük és értelmezzük ma a világ eseményeit, tényeit és a világot mint történelmet fogjuk fel. Szüntelen változásban van az emberiség élete, mely lehet megtervezett vagy anarchikus folyamat. A változás és a fejlődés ma az emberiség és az egyén sorskérdésévé vált. Igen bonyolult problémákkal kell ma a szakembereknek szembenézniök. Nemcsak biológiai szinten jelentkezik a fejlődés ténye, hanem a valóság minden területén. Tényleg megvalósult ma az, hogy az embernek az egész teremtést mintegy saját munkájával kell kibontakoztatnia és tovább vinnie. Gazdasági, szociális, tudományos, kultúrális téren mindenütt fejlődésről esik szó. Kritikus fázisba jutott a kulturális evolució, az emberi együttélés az emberi értékek kérdésében. Tudomásul kell vennünk az evolutiv világmegértés tényét, melyet erkölcsileg és teológiailag is el kell mélyiteni. Nemcsak a tudomány, a technika, a kultúra, a gazdaság, a politika, az etika terén elért fejlődést kell figyelembe venni, annak meghatározó és hordozó alapját is fel kell tárni. Kétségkivül hatalmas feladat elé kerül a teológia, amikor a humanizált mikrokozmosz kérdéseit, a makrokozmosz problémáit egyaránt szemügyre kell venni. Olyan kérdéseket is felvet az evolució, amelyekre nehéz egyértelmü választ adni: mi a természettörvény? Hogyan kell értelmezni az anyag önszerveződését? Tényleg kezünkben tarthatjuk a jövő fejlődését? Milyen hátulütői vannak az előrelendülésnek? Hogyan épül bele a folyamatokba a végcél? Milyen következményei lesznek a gazdasági mechanizmusoknak, a kultúrális forradalmaknak, a globális egyensúlynak, a planetáris kitárulkozásnak, a nukleáris energiafelhasználásnak? Összahangba lehet-e hozni a természettudományos, kultúrális és a teológiai értelmezés szempontjait?

Igen nagy szükség van az evolució megértésénél a több szakterületet érintő tudományos együttmüködésre. Nem jelentett külön problémát a középkori teológiában a természet és a teremtés kifejezések különbsége, mert a fizika és a metafizika harmonikus összefüggésben voltak. Az újkorban azonban az egyes tudományok útjai élesen szétváltak. Egyenesen szakadáshoz vezetett a felvilágosodás tudományos emancipációja. Ha a fizikusok, kémikusok, biológusok és bölcselők együttmüködnek, akkor szó lehet az egyes tudományos eredmények konvergenciájáról, ami bizonyos kérdésekben már előfordult /pl. Teilhard, Rahner-Overhage;C.F. Weizsäcker-Pannenberg/. Az interdisciplináris munka főbb szempontjai: először az a belátás, hogy a valóság több dimenziójú, aztán a különböző értelmezések komplementaritása; mivel nincsen semleges tudományos munka, ezért mindig számolni kell az etikai normákkal is, végül készségesnek kell lenni a kritikus felülvizsgálatra az elért eredményeknél.

Ha a mai helyzetet át szeretnénk tekinteni, akkor különböző evolucios elméletekről kellene szólni. Először is beszélni kellene a kozmikus evolució kérdéseiről, ahol a tér-időbeli végtelenség módositott fogalmával találkozhatunk. Tudományos alapon is lehetséges egyes tudósok szerint, hogy a világ anyaga a semmiből keletkezzen /P.Jordan/, vagy egy bizonyos kezdet után a világmindenség mindig újra kritikus helyzetbe kerülve újraszerveződik. Bizonyosnak tünik a világmindenség végessége, a világmindenség folyamatainak végessége. Valószinübb eredményekkel kecsegtet a biológiai evolució elmélete. Könnyebb meghatározni a kezdeti alapelemeket /H, O, N, C/ a belőlük keletke-

zett molekulákat. Az élő anyag szerveződésében jelentős szerepet játszott a genetikus kód. Ismerjük az élőlények főbb kibontakozási lépéseit /fotoszintézis, szimbiózis, a lélegzés, a szaporodás, és a temperatura-állandó jelentőségét/. Súlyos kérdésekkel jelentkezik az antropológiai evolució tana, amely a hominizáció kérdéseit feszegeti. Nemcsak az emberréválás kezdeti lépései lényegesek, az állati testből való származás kérdései, hanem az emberi-szellemi fejlődés, magatartás magasabbrendü kérdései is jelentkeznek az antropológiai evolucióban. Az emberi evolució körén belül jelentkezik aztán a kultúrális evolució kérdése.

Ha bölcseletileg és teológiailag megkiséreljük értékelni a különböző evolucios elméleteket és a bennük felvetődött kérdéseket, akkor a következő kérdésekkel kell számolnunk: a tér és idő végessége, a fejlődő anyag bonyolultsága és áttekinthetetlensége, a determinizmus és indeterminizmus, az objektivizmus és szubjektivizmus, a célirányosság és a véletlenség, szabadság és a szükségszerüség, az entrópia és az evolució, a múlt és a jövő alternativái, amely kérdések pusztán természettudományos szinten már nem oldhatók meg, mivel ezeknek a kérdéseknek bölcseleti és teológiai feltételei és horizontjai vannak. És ekkor újra előkerül a természettudomány és teológia, fejlődés és a teremtés egybehangolásának fontos feladata.

7.4/ Evolució és teremtés

Amikor Isten teremtő tevékenységét, a teremtett dolgok lényegi természetét és a természetes fejlődést, illetve ennek tudományos elméleteit, különböző értelmezéseit egybevetjük és dogmatikailag értékeljük, akkor igen pontosan rögziteni kell; mit állit a dogmatika és mit állitanak az evolucios elméletek.

- A dogmatika lényegi állitásai a teremtéssel kapcsolatban: a teremtés a hit titka és mint ilyen a teremtő Isten titka, aki szabadon teremtett, aki meghatározta a teremtés rendjét, a teremtmények alapvetően jók, a teremtés lényegét abból határozhatjuk meg, hogy Isten a semmiből teremtett, melynek következménye az, hogy a teremtmények teljesen függenek a Teremtőtől és mégis igazán önállóak a Teremtővel szemben, a teremtés értelme Isten megdicsőitése és a teremtmények üdvössége és végül Isten kezében tartja és hordozza, titokzatosan gondját viseli teremtményének. A dogmatikus állitások a bibliai kinyilatkoztatásból erednek és kiindulópontjuk Isten teremtő tevékenysége, amely létrehozta a teremtményt saját időjével együtt, létrehozta az üdvösségtörténelmet. A történelem a szövetségkötéseken keresztül a Krisztus eseményre irányul és beteljesedik a végső időkben. A teremtés átfogó és üdvözitő jellegü történelmi horizontban van; a teremtés nem egyszerüen a teremtő isteni tett kész és lezárt eredménye. Isten teremtő ereje a történelemben folytatódik, még nincs lezárva a teremtés rendje és folyamata. Alapvetően jónak itéli a kinyilatkoztatás a teremtést, Isten teremtése tökéletes, de ez nem jelenti azt, hogy már rendelkezne azzal a végső tökéletességgel, amelyet a Teremtő szándéka szerint el kell a történelem folyamán érnie, a teljes lét-és értékteljességet. A teremtés tökéletessége a létrejövésben, a történelemben bontakozik ki. Különbséget tesznek a teológusok a belső létszerü tökéletesség /perfectio formae/ és az időben megvalósitandó tökéletesség /perfectio finis/ között. Lényegesen egybetartozik a teremtés történetisége miatt a kezdet létrehozása és elinditása, a megváltás mint a második teremtés és a végső beteljesedés átfogó horizontja.

- A mai tudomány a következőket állapitja meg az evolucióról; általában a biológiai evolución érti azt a hatalmas és hosszan tartó leszármazási, u.n. transzformista evolucios folyamatot, melyben az életfolyamat kontinuitásának megőrzésével a generációk során szüntelen új és másfajta organikus képződmények jönnek létre a földtörténeti korszakokban; röviden az idő folyamatában az élő alakzatok transzformizmusa. Ebben az értelemben beszélhetünk az élet eredetéről, az első organikus sejt létrejöttéről. Az evolucio tudományosan jelenti az organizmusok immanens képességét, amely a generációk során egyre bonyolultabb formákat hoz létre. A biológia nemcsak saját módszereire és szempontjaira támaszkodik az evolucio elméletének kidolgozásakor, igénybe veszi a paleontológiát,a fosszilis dokumentumokat /fossilis/. A biológiai evolucionizmus nem maradt meg az élőlények, az ember leszármazástani kidolgozásánál, hanem az egész világmindenség, az egész valóság egységes evolucios értelmezési rendszerévé szélesedett. Evolutiv világ-megértésre törekedve igyekszik kidolgozni a kozmikus, a humanizácios, a kulturális, gazdasági, állami, etikai, vallási evolucios-történelmi szemléletet. És ekkor már az evolucionizmus szétfeszíti a biológiai kompetencia illetékességét, értelmezési lehetőségeit és a valóság különböző létfokozatainak megfelelő ontológiai értelmezésre is törekszik. Az evolucios elmélet napjainkban a paleontológia, a biológia, a genetika és a humán szellemtudományok interdisciplináris erőfeszitései révén természettudományos világképpé, világnézetté vált.

- A dogmatikai és a természettudományos szempontok pontos rögzitése után jogosan felmerül a kérdés, milyen jelentősége van a modern evolucios tannak a dogmatika számára? Egyáltalán lehet-e arról beszélni, hogy az evolucio és a teremtés között összefüggés vagy benső egység lenne? Minthogy két különböző tudományos módszerrel dolgozó tudományról van szó, közvetlen kapcsolatról nem lehet szó. A dogmatika közvetlenül nem szólhat bele a természettudományos értelmezésbe. Hogy az evolucios értelmezés jelentős a dogmatika számára az abból adódik, hogy végeredményben ugyanarról a valóságról és ugyanannak a valóságnak eredetéről, keletkezéséről és egyéb egymást érintő kérdésekről van szó, továbbá az evolucionizmusból általában világnézeti következtetéseket is levezetnek /dialektikus materializmus, neodarwinizmus, deizmus/. Tény az, hogy sok katolikus teológus már a 19. században elismerte az evolucios tant mint tudományos elméletet és arra törekedett, hogy teológiailag is integrálja /F.H.Reusch; F.Michelis; H. Schell; E.Wasmann, etc./. Ilyen integrációnak elvi nehézsége nem lett volna, ha nem lépnek közbe világnézeti értelmezések és hosszú időre nem akadályozzák az integrációt, vagy néha úgy látszott, hogy ezt lehetetlenné teszik. A dialektikus materializmus materialisztikus-monisztikus módon értelmezte az evolucio elméletét, kialakitotta az ateista transzformációs értelmezést, amely az evolucios folyamatot merőben természetes, spontán folyamatnak tekinti és elvileg kizárja belőle Isten teremtő tevékenységét és minden lehetséges beavatkozását. Vagy nem szól ez az értelmezés az eredetről vagy azt merőben fizikai kémiai-biológiai szükségszerüség alapján határozza meg /generatio spontanea/. E.Haeckel, H.Huxley világnézeti evolucionizmusa szintén nem egyeztethető össze a teremtés hitével. A neodarwinizmus ujabb formái is olyan világnézeti elveket képviselnek, melyek nehezen hozhatók összhangba a teremtés keresztény értelmezésével /J.Heuts; B.Rensch; J.Monod, H.Ditfurth, K.Lorenz, R.Dawkins/.

A hagyományos skolasztikus teológia elfogadta a transzformizmus teista értelmezésének lehetőségét és megfogalmazta ennek feltételeit és követelményeit a Tanitóhivatal megnyilatkozásai alapján. Először is elitélte és el-

vetette a deista és az ateista értelmezést /Isten nem létezik és az örök anyag minden létező forrása/. A teista értelmezésü transzformizmus vagy más néven mérsékelt, spiritualista, finalista transzformizmus állitja, hogy néhány kezdeti fajból lassú fejlődéssel, isteni inditással a gondviselés irányitásával, speciális közbelépéseivel /anyagból élet, életből tudat/, természetes mutációk révén teológiailag értelmezhető az evoluciós elmélet. A skolasztikus szemléletü dogmatika lényeges szempontjai az evolució értelmezésében: ha valaki minden isteni közbelépést eleve tagad, az eretneknek minősül. A monofiletizmus /monogenizmus/, amely azt állitja, hogy az élőlények valamely csoportja egy közös őstől, egy tipusból származik, az tulajdonképpen tudományos hipotézis. Dogmatikailag megfelelőbbnek látszik azt állitani, hogy a teremtés kezdetén már megvolt bizonyos fajok közti különbözőség /v.ö. teremtéstörténet: "faja szerint"/. A polifiletikus /poligenizmus/ evolucionizmus elmélete szintén tudományos hipotézis, amely a rendszertani egységeket különböző őstől, csoportokból származtatja. A dogmatika ezt is nyitott kérdésnek, lehetséges hipotézisnek minősiti. Ha a fajok származásának kérdésében a faj fogalmát nem tudományos rendszertani jelentés szerint fogjuk fel, hanem bölcseleti felfogásban vesszük, akkor azt kell állitani, hogy minden fajt Isten közvetlenül hozott létre. És mi a faj bölcseleti értelme? Annyit lehet állitani, hogy pl. az élettelen-élő-érző-értelmes lények alkotnak egy-egy fajt. Ebben az értelemben a tudomány mind a mai napig nem bizonyitotta be fejlődéstani alapon az átmeneteket. Egyébként innen adódik a lényegi eltérés a természettudományos és a dogmatikai értelmezés között. A régebbi tanitóhivatali döntések a bibliai leirás nyomán bölcseleti értelemben vett fajfogalom alapján Istennek tulajdonitják a fajok közti megkülönböztetést; Isten teremtette a lényegi értelemben vett fajokat, amelyek aztán járulékos fejlődéssel tovább bontakozhatnak.

A mai dogmatikai értelmezés a teremtés és az evolució összefüggésében először is különbséget tesz. A világ eredetét értelmezve a teremtés transcendentális, kinyilatkoztatott hit-állitást, az evolució pedig immanens-evilági tapasztalati tényt és tudományos elméletet, hipotézist jelent. Tágabb értelemben az evolutiót már nemcsak a természeti tényezők, hanem az emberi közreműködés is befolyásolja és irányitja és ekkor a cél és értelem kérdése lényegileg módosul. Másodszor a mai dogmatikus értelmezés hangsúlyozza, hogy a Teremtő és teremtményének kapcsolata nem merőben kauzális kapcsolat /létesitő okság/. A világon belüli okságnak is megvan a saját létjogosultsága és értelme a Teremtő és teremtény kapcsolatban, amely világon belüli evolutiós folyamattal bontakozik ki. Ezt a folyamatot a világ tér-időbeli rendje szabja meg. Ettől függetlenül és ezzel összefüggésben a Teremtő-teremtmény viszony tér és időfeletti, mindenütt és mindenben jelenlévő transcendens viszony. Nem csupán külsődleges ez a transcendencia /túlvilági, világfeletti és világon kivüli/, hanem egyben teljesen bensőséges is, egyedülálló értelemben. Teljesebben benne van a Teremtő teremtményeiben, mint azok önmagukban vannak.

A teremtményiség teljesen egyedülálló és csak egyszer előforduló viszony és nem két valóság között fennálló általános oksági viszony egyedi esete. A teremtmény mindenestül függ Teremtőjétől, ez szabadon létrehozott függőség. Isten úgy hozza létre ezt a függőséget, hogy ugyanakkor a teremtmény igazi önállóságot is kap. A Teremtő hozza létre azt, hogy teremtménye önállóan létezzen és tevékenykedjen. A skolasztikus teológia ezt a causa prima és a causa secunda oksági kapcsolatában értelmezte és állitotta, hogy Isten mint első ok a másodlagos okok által, azokban cselekszik. A Teremtő

hozta létre és hordozza a másodlagos evilági oksági kapcsolatok láncolatát, de teremtő tevékenysége nem lett egyik láncszem ebben a láncolatban. A Teremtő transcendentális alapja ennek az okságnak. A kritikus átmenetek /élettelen-élő-szellemi/ mindig a teremtés titkai lesznek, melyeknek kulcsa a Teremtő Istennél van elrejtve. Csak a hit adhat ebben a kérdésben eligazitást, amely egyedül állapithatja meg a Teremtő és teremtménye közti kapcsolatot. Minden más spekuláció az anyag-élet-szellem kapcsolatában merőben illetéktelen materialisztikus vagy idealisztikus redukció marad.

Csak a kinyilatkoztatáson alapuló Teremtő-teremtményi kapcsolat oldhatja meg a teremtés végső titkát; egyáltalán miért van teremtmény, nem isteni létező, miért és hogyan lehetnek a kritikus átmenetek. Itt azonban a teológiai reflexió már csodálkozó-imádkozó magatartásba átvált; tisztelettel megáll a teremtés csodája előtt, felelősen részt vesz abban és imádja Teremtőjét, Isten gyermekei várják végső megdicsőülésüket, amely most még csak reményben nyilvánul ki /Róm 8.19-21/. Összefoglalva a teremtés és az evolució lehetséges összefüggését, a következőket állithatjuk: a teremtés transcendentális, az evolució kategóriális fogalom. A teremtés időfeletti, a valóságot megelőző-átfogó fogalom, az evolució pedig időbeli-empirikus tényleges valóság megragadása. A teremtés a dolgok létszerü eredetét és fennállását, az evolució pedig csak a már meglévő létezők kibontakozását ragadja meg. A teremtés a dolgok metafizikai miért-jére, az evolució pedig a dolgok fizikai-időbeli hogyan-jára vonatkozik. Szó sem lehet a két értelmezés között konkurrenciáról, lényegi ellentmondásról, de felületes konkordanciáról sem. Az összefüggés teológiai alapját az adja, hogy a Teremtő nem fosztotta meg teremtményeit önállóságuktól, hanem éppen ő hozta azt létre.

7.5/ Az evolució kérdése teológiai szempontból K. Rahner nyomán

K.Rahner több tanulmányában és könyvében foglalkozott az evolució teológiai megitélésével és értelmezésével. A katolikus dogmatikában kiemelkedő szerepe van spekulativ erőfeszitéseinek. Egyik jelentős tanulmányában /K.Rawel-K.Rahner, Weltall-Erde-Mensch,Herder, 1988/ felvázolja a természettudománnyal való dialógus teológiai perspektiváit, majd ennek keretében az evolució teológiai értékelését. Ennek a fontos dialógusnak először tisztázznia kell tudományelméleti és ismeretteológiai előkérdéseket. Igen sokat foglalkozott a teológia az utóbbi időkben határkérdésekkel, interdisciplináris feladatokkal. Jelenleg még csak olyan koexistenciával lehet számolni, amely kénytelen megelégedni szisztematikusan még nem megoldott ismeretekkel és meggyőződésekkel. Ha pontosan felmérjük és megállapitjuk a tárgyból és módszerekből adódó különbségeket, akkor biztosan megállapitható a természettudomány és a teológia különbsége. Konkrét egyedi jelenségekkel és ezek aposteriori tapasztalatban való egybekapcsolásával foglalkozik a természettudomány. A valóság egészére és annak végső alapjára irányuló kérdéssel foglalkozik a teológia. Ilyen megkülönböztetéssel elhárithatő a nyilt és kifejezett u.n. elsődleges konfliktus a két tudomány értelmezése között. Még ekkor is sajnos számolni lehet a természettudomány és a teológia között u.n. másodlagos konfliktusokkal. Ilyen konfliktusok adódnak egyrészt a kölcsönös határátlépések esetében /pl. a fizismus a fajok eredetében, az ember származása az állatvilágból, a kozmikus fejlődés esetében, a genetika és a mélylélektan, a társadalom és a morál eseteiben/. Hogy milyen módon oldódnak meg az ilyen másodlagos konfliktusok, attól függően beszélhetünk a két tudomány dialógusában pillanatnyi fegyverszünetről vagy békekötésről, amelyek lényegében befolyásolják a dialógus további lehetőségeit és feltételeit.

A természettudomány és a teológia dialógusának általános témái Rahner szerint először az anyag és a szellem kapcsolatának megállapitása a hagyományos metafizikában és a mai tudományokban. Kétségtelen tény minden teremtett dolog egysége. Továbbá az, hogy csak az emberből kiindulva határozhatjuk meg végérvényesen, hogy mi az anyag, de az anyagból kiindulva nem mondhatjuk meg, hogy mi a szellem. Szellem és anyag valójában csak az emberben tapasztalható meg voltaképpeni lényegükben és egységükben. Más kérdés az anyag általában és az egyedi szubsztancia kérdése, tehát különbözőképpen kell ezt a kérdést megoldani az egyedi szubsztanciák létfokai és létmódjai szerint /élettelen anyag, organikus anyag, emberi szubjektum/. Másik általános téma a véges világ teremtettsége mint az időbeliség problémája. Kizárólag teológiai fogalom a teremtettség, melyet csak a teremtés eseményére lehet visszavezetni és ez a világ egészéről, végső alapjáról, transcendentális létalapjáról nyilatkozik. Ilyen értelemben kell venni az idő kezdetét. Isten teremti a mi közvetlenül megtapasztalható idővalóságunkat, de önmaga örökkévalóságában az időbeliségen kivül van. A természettudomány által feltételezett ősrobbanás időbelisége más sikon van és a két időbeliség, a teremtett kezdet időbelisége és a feltételezett ősrobbanás, a fejlődés időbelisége, a tapasztalati mérhető időbeli távolság nem mérhetők össze. Ismét más sikon ragadható meg a szabad-szellemi szubjektum belső tapasztalatán alapuló időbeliség, amelynek valódi kezdete, visszafordithatatlan iránya, végérvényessége van. Ezzel szemben a fizikai időbeliség bár egzaktan mérhető, de viszonyitva a szubjektum időbeliségéhez csak deficiens módusa a hiteles időbeliségnek.

A dialógus felvázolt teológiai perspektivájában és tematikájában megkisérli Rahner meghatározni az evolució problémájának teológiai értékelését.

- A teológiai megitélés módszertani kiindulópontjától függ. Kétségtelen, az, hogy az evolutiv felfogás ma nemcsak tudományos elmélet, hanem alapvető világnézeti elv egyben, amely minden további nélkül nem hozható harmóniába a keresztény értelmezéssel. Az evolutiv gondolkodás két extrém állitását képviseli a természettudományos és a teológiai értelmezés. Ha helyesen állapitjuk meg az egész kozmoszt átható evolutiót, akkor vajon támaszthat-e ez ellen nehézséget a teológia? Egyébként az evolució teológiai megitélése is mindig hipotetikus; amennyiben a természettudomány az evolutiós elméletet helyesen ragadta meg, akkor ennek függvényében tehet megállapitásokat a teológia. Különben is csak arról lehet szó, hogy a teológus utat keres a teológiából az evolutiv világ megértés alapfelfogásához. Még ha kockázatos is ez a vállalkozás, akkor is keresnie kell a teológusnak az evolutiv mégértés feltételeit és adottságait.

- Ténylegesen a teológus abból az állitásból indul ki az evolució megitélésénél, hogy a teremtés hite tulajdonképpen olyan transcendentális tapasztalat, melynek segitségével feltárhatjuk a létezők eredetét az abszolút létből. A transcendentális tapasztalatból kiszürhető isteni okság ontológiailag meghatározza a Teremtő és teremtményének viszonyát. Ha Isten teremti a véges létezőket, akkor ebből az állitásból meghatározhatjuk, hogy milyen a Teremtő és teremtménye léte önmagukban, milyen a teremtett létezők viszonya egymáshoz és milyen a viszonyuk Teremtőjükhöz. Ezt a három kérdést kell tisztázni, hogy a teremtésben létrejövő ontológiai kapcsolatot felderitsük. Mindenképpen el kell utasitani a

panteista értelmezést. Csak az analógia alapján lehet ezt a létviszonyt kielégitően felderíteni, mely nem más mint a teljes függőség és az igazi önállóság egyedülálló esete. Teljes értelmet a teremtményiség transcendentális tapasztalata csak az emberi tapasztalatban kaphat, amennyiben csak az ember fogja fel és fogadja el igazán azt, hogy valóban önmagára van bizva és éppen ebben a mivoltában Istentől származó és az abszolút titokra irányitott lény.

- Ha teológiailag sikerül az evolució és a teremtés összefüggésének kimutatása, akkor az evolució beépithető a keresztény világképbe. Ha a levés, a bontakozás, az evolució nemcsak tapasztalati tény, megállapitását jelenti, hanem érthető állitást jelez, akkor a levést többéválásként kell felfogni; több, teljesebb valóság jön létre az evolució folyamán. Ezt a többletet azonban nem lehet egyszerüen hozzátenni ahhoz, ami már előzőleg létezett, és ez a többlet saját maga müve, saját létének többlete; igy hát az evolució csak akkor értelmezhető, ha igazi önfelülmúlásként, öntranscendenciaként kell felfognunk. Minden ilyen öntranscendencia az abszolút lét teljességének erejéből történik. Minden önfelülmúlás az abszolút lét belső erejének dinamikájában történik, vagyis a Teremtő tényleg létrehozza teremtményét és együttmüködik teremtményével. Az aktiv önfelülmúlás metafizikai fogalma alapján már szó lehet a teremtés és az evolució összeegyeztethetőségéről, már amennyiben a teremtés lényegi lehetőségi transcendentális előfeltétele a tényleges evoluciónak. Az isteni transcendentális okság a feltétele az abszolút és a relativ lét közti viszonynak, melyet apriori felismer a teológia és aposteriori úton nyomoz a természettudomány. Továbbá a Teremtő és teremtménye viszonyát elvileg lehetővé teszi az aktiv önfelülmúlás törekvése, mely egyrészt Isten teremtő tevékenysége, másrészt pedig a teremtmény benső létadottsága, létével együtt adott valóság.

7.6/ Teilhard de Chardin szintézise

P.Teilhard de Chardin /1881-1955/ jezsuita tudós, gondolkodó arra vállalkozott hatalmas szintézist alkotva, hogy a modern természettudomány eredményeit a bergsoni bölcselet /evolution creatrice/ inspirációja alapján összeegyeztesse a kinyilatkoztatáson alapuló keresztény hivő gondolkodással: a fejlődéselméletet a keresztény hit távlatában megérthessük és elfogadhassuk. Teilhard számára az evolució nem pusztán egy tudományos elmélet, melyet megfelelő feltételek mellett tudományos szinten össze lehet egyeztetni a keresztény hittel, hanem egyben személyes és szenvedélyes meggyőződés, amely legbensőbb egységben volt keresztény hitével. Személyes meggyőződéssel és tudományos lelkiismeretességgel vallotta, hogy a fejlődő világmindenségben Isten teremtő és megváltó tevékenysége valóban jelen van. Belső tapasztalatát, tudományos kutatásainak, meglátásainak eredményét és személyes keresztény hitét fejezi ki Hitvallása:

> Hiszem, hogy a világmindenség egy fejlődő folyamat,
> Hiszem, hogy a fejlődés a szellemiség irányába megy.
> Hiszem, hogy a szellem személyes valóságban csúcsosodik ki.
> Hiszem, hogy a személyes valóság beteljesedése a kozmikus Krisztus.
> /Hogyan hiszek/

Teilhard egyéni és tudományos beállitottsága, munkásságának eredménye rávilágit napjaink egyik alapvető problémájára, amely éppen a teremtéstant érinti legmélyebben: ellentét avagy harmónia van a keresztény hit és a

természettudományok között? Két szélsőséges vélemény között kialakitotta saját véleményét. Az egyik nézet szerint a tudomány és a hit világképe között nem lehet egység, mert kifejezetten ellenkeznek egymással. Másik szélsőséges vélemény szerint a kettő között sem ellentét, sem harmónia nem lehet, a hit igazságai bármilyen elmélettel összeférnek, és a tudománynak elvileg nincsenek teológiai implikációi. Teilhard, hogy felülmúlja ezeket az elégtelen nézeteket, nem elégedett meg azzal, hogy megállapitotta a tudomány és a hit különbözőségét, hanem feltette és megválaszolta az alapvető kérdést: van-e a keresztény hitnek világképe? Igaz, nincsen a keresztény hit szigorúan hozzákötve egy bizonyos világképhez, de mindig szüksége van egy meghatározott világképre, melyet mindig az adott kor világképéből kölcsönvesz, hogy igazságait kifejthesse. Ha aztán ez a kölcsönvett világkép fejlődik, változik, akkor feszültség jön létre a hitigazság értelmezése és az új tudományos felfedezés között. De ilyenkor az ellentét nem a hit igazsága és a természettudomány igazsága között van, hanem valójában az új és a régi világkép között. Ha alapvetően új világkép jön létre, akkor a teológusok feladata az, hogy újra átgondolják ennek alapján a hit igazságait, olyan értelmezést adjanak nekik, amely megfelel az új tudományos világképnek.

Teilhard tudományos tapasztalata és a gondolkodás összefüggése alapján észlelte a kialakult fonák helyzetet; létrejött a mai világkép megfelelő világnézet nélkül és adva van a keresztény világnézet túlhaladott világképpel. Ezt a feszültséget felfedezte szellemi életének magvában: Isten és a világ, a Föld és az Ég gyermekének vallotta magát. Elégtelennek érezte a merőben tudományos magatartást, az ateista, a panteista, a materialista értelmezést. Hogy eredeti szellemi tapasztalatának eleget tegyen, létrehozza a harmóniát a tudás és a hit között, kidolgozta a konvergens típusú evolutiót és a keresztény típusú vallás egységét.

A fejlődő világmindenség tényéből indul ki. Az univerzum egységes, értelmezhető jelenség, amelyben minden összetartozik és az egésznek értelme van. A világmindenség evolucióját nem véletlen, vak erők irányitják, hanem az célirányos folyamat, konvergens típusú evolució. És éppen az evolució az a megfelelő modell, mely alapján le lehet irni, meg lehet ragadni és értelmezni lehet az univerzum történetét, múltját-jelenét és jövőjét, és meg lehet határozni lényegét és értelmét. Az univerzumnak egységes története van, az idő a dolgok lényegi mozzanata. Az univerzum egységesen fejlődő egész, gigantikus történelmi folyamat, evolutiv történés, benső dinamikája folytán beteljesülés felé halad. Nemcsak a biológiai formák változását rögziti az evolució, hanem az egész kozmosz törvénye. Az univerzum egész jelenségét nem lehet leirni csak természettudományos módon, szükség van bölcseleti állitásokra is, olyan sokdimenziós jelenség, amely szüntelen a változás, fejlődés állapotában van és ez a legtökéletesebben az emberben nyilvánul meg. Teljes képet kapunk erről a fejlődő teremtésről, ha megpillantjuk az anyag biborát, a szellem aranyát és egy Valaki fehér izzását. Tényként el kell fogadnunk a fejlődés fázisait: anyag-élet-szellem dimenzióit, a geoszférát, a bioszférát és a nooszférát, illetve ezek evolutiv vetületeit: a kozmogenezist, a biogenezist és a noogenezist. Ugyanis genetikus összefüggés állapitható meg az egyes szférák között. A világmindenség tulajdonságai a sokaság, az egység és az energia /a radiális és a tangenciális energia/. Az energia által fejlődik a világ meghatározott, benső, célirányos módon. A fejlődés irányá általánosságban az egyre bonyolultabb szerkezetü lények felé tart. A kritikus pontokon /élet és tudat megjelenése/ nyilvánvalóvá lesz, egyrészt hogy az élet jelensége az anyag ölén valósult meg, másrészt a növekvő bonyolódás /a rekurrencia törvénye/ a növekvő

tudatosulás felé halad. A rekurrencia törvénye alapján megállapithatók a növekvő komplexitás és a kefalizáció paraméterei. Az organikus komplexitás foka megfelel a tudat fokának. Az anyag külső-belső oldala a működő energiák feltételezésével létrehozza a komplexitást, illetve a tudati tökéletesedést. És ekkor már nyilvánvaló, hogy az evolucióban és az egész evolució a múlt feltárása alapján a jövő, a beteljesedés felé tart. Tehát az evolució olyan időbeli folyamat, amelynek iránya, központja és végső célja van.

Az ember megjelenése a fejlődés legfontosabb mozzanata és vonala volt. Az agy és a központi idegrendszer nyomán az ember tudata öntudattá vált és létrejött egy szabad, szellemi, lelki lény, akinek a további fejlődése lényegileg továbbvitte a kozmikus és biológiai evolución a szellemi és a társadalmi evolució irányába. Uj struktúrtörvény lépett életbe, a múltból újszerüen lendült a fejlődés a jövő felé. Immáron a tudattól függ az evolució jövője. Amikor az ember átlépte a tudat küszöbét a konvergens tipusú evolució irányt vett az Omega pont felé. Az individualizmus és a kollektivizmus vajúdásai között bontakozik az új tipusú egyesülés. A kultúra, a szocializálódás, a szabaddá válás folyamataiban felszabadul és megjelenik a szeretet energiája, amely az Omega pontba való becsapódás felé sodorja a fejlődő univerzumot, amely az egész folyamat beteljesedését jelenti. És ekkor merül fel az emberiség lelki, kegyelmi, vallási problémája. Teilhard előtt felmerül a Föld vagy a Transcendencia alternativája, a humanista ateizmus vagy a keresztény humanizmus kérdése. Ha a keresztény vallás megújul, felismeri és elfogadja, hogy a konvergens tipusú evolució és a keresztény tipusú vallás egybecsendül, akkor létrejön az új keresztény humanizmus. Csak a keresztény hitnek komolyan kell vennie három követelményt: legyen lojális a tudományos evolutiv perspektiva iránt, józanul konfrontálja dogmáit az evolutiv megértéssel és ennek alapján dolgozza ki az új keresztény spiritualitást, a világ új keresztény értékelését. Egyedül a keresztény hit képes az evolutiv értelmezésnek teljes értelemben megfelelni: a noogenezisbe beoltódott történetileg Krisztus személyesen, az unio hüposztatica révén kezébe vette a teremtés és a megváltás funkcióit. Jézus Krisztus megtestesülése és dicsőséges újraeljövetele felvillantja az Alfa és az Omega pontokat. A kozmikus Krisztus fogja beteljesiteni a világmindenség evolucióját, a krisztusivá tett univerzumot. A tudatos, társadalmi fejlődés Krisztussal egyesülve egy közös értelmet, akaratot képezhet, egy hüper-személyt, amely már az Istennel egyesült emberiség, személyiség végleges valóságát elővételezi. Csak a személyivé vált univerzum készitheti elő a végérvényes és felsőbbrendü életet, amely már most a tudat, a gondolat révén konkrét és elővételezett valóság.

Teilhard elgondolása, hüperfizikája, tudományos viziója érthető módon jóindulatú és rosszindulatú kritika tárgya lett. A Szent Officium 1962-ben Monitumot adott ki és Teilhard szintézisében hét hiányosságra rámutatott: a teremtés fogalmát nem biblikus értelemben használja; Isten transcendenciáját nem fejezi ki kellőképpen; nem elégségesen különbözteti meg a természetet és a természetfelettit; az anyagot és a szellemet; rendszerében nincs megfelelő helye a gonoszság titkának; az angyaloknak; és végül nem beszél elég világosan a teremtés szabadságáról és az ember szabadságáról. Ennek ellenére kétségtelen, hogy Teilhard egészen újszerüen látja és értelmezi teológiailag az evolución és Isten bensőséges jelenlétét az evolucióban.

A teológusok is reflektáltak Teilhard szintézisére és elvi nehézségeket fedeznek fel értelmezésében. Hogyan képzelhető el Teilhard alapján olyan hiper-személyesedés, amely megőrzi az emberi személy belső méltóságát és értékeit? Ha szükségszerüen halad az evolució az Omega pont felé, akkor ez összeegyeztethető-e a teremtés szabadságával és az eredeti bünnel? Van-e tényleges különbség a végső földi társadalom és Krisztus misztikus teste között, és ezek történelmi megvalósulása között? Válaszolni lehet ezekre a kérdésekre Teilhard szellemében. Ha az egyén és a társadalom viszonyát nézzük, elképzelhető olyan társadalom, amelyben minden személy eléri teljes önkifejlődését, azzal a feltételezéssel, hogy a társadalom fejlődésének iránya és központja maga a teremtő Isten. Társadalom és Isten az Omega pont számára theantropikus egység, amely Krisztusban, az egyházban lényegileg megvalósul. Ami az eredeti bünt illeti,, kétségtelen, hogy Teilhard új magyarázatot képvisel a hagyományos értelmezéssel szemben. Egy fejlődésben lévő univerzumban minden egy folyamat részeként jelenik meg, melyben a kevésbé tökéletesből a tökéletes felé tart. Ha a hagyományos eredeti bün tanát nézzük, akkor több teológus már törekszik átalakitani a hagyományos értelmezést úgy, hogy ne kerüljön ellentétbe a keresztény hittel. Ami Krisztus Misztikus testének történelmi megvalósulását illeti; ez a folyamat a világtörténelemben zajlik és ez is állandó fejlődési folyamat. Az üdvtörténet gyújtópontjában az egész anyagi-emberi világ Krisztussal való fokozatos egyesülése áll, ami nem zárja ki a világtörténelem és az üdvtörténelem egyesülését, fokozatos szelekció és alapvető megtisztulás útján, egyébként a teremtés és a megváltás egységes rendet képeznek.

Amikor kritikát gyakorolunk Teilhard elgondolásán, akkor vegyük figyelembe azt is, hogy ő egy lapos pozitivizmus és egy egzaktnak látszó természettudományos evolucionizmus között keresi az utat a keresztény teremtéshit mai képviseletéhez. Szintézisének roppant ive átfogja az egész kozmoszt, az anyagtól, az emberen keresztül az emberin túlig. Nemcsak evilági-immanens tényezőkkel számol, hanem ezekben Isten abszolút teremtő hatalmával. Döntő kérdés természetesen az, hogy az isteni okság és a világi-immanens erők hogyan működnek együtt az evolucióban? Nem tekinthetjük szintézisét zárt világ-összegzésnek, Szándéka eredetileg az volt, hogy az egység metafizikáját kidolgozva sikerül harmóniát létrehozni az evolució és a teremtés között, és igy a teremtést mint egységesülési folyamatot lehet értelmezni. Teremteni ezek szerint annyi, mint megjelenni, süriteni, koncentrálni, organizálni, egésszé tenni. Magában Istenben is ugyanaz az egységesülési folyamat játszódik le. Igy hát a teremtés egyszerüen a szentháromságos lét antitetikus reflexe lenne /Hogyan hiszek/. Nem más a teremtés mint olyan titokzatos kiegészülésá, tökéletesedési teljesitmény, amely az abszolút létet kinyilvánitja. Ha ezen a vonalon radikálisan tovább megyünk, akkor könnyen azonosithatnánk az evolutiót és a teremtést. Teremtő egyesülés lenne az evolució. Nem lehet azonban azt állitani, hogy Teilhard nem differenciáltan geti egybe az evolutiót és a teremtést, mintha az egyszerüen az isteni tevékenység időbeli- és térbeli megvalósulása lenne. Ő is hangsúlyozza, hogy Isten nem nyúl bele közvetlen a természetes evolució folyamatába, hanem teremtő tettével a teremtmények müködését lehetővé teszi. Bizonyos esetekben /Mise a világ felett/ úgy tünik, hogy Teilhard az evolució dinamikáját mint isteni tevékenységet szemléli, Krisztus az Istenember mint immanens hatótényező működik, mint kozmikus Krisztus, mint egyetemes életerő elve, evolutiv tényező. Teológiailag az evolució ilyen értelmezése már kérdésessé válik. Teilhard formuláját teológiailag kritikusan kell értékelni; teremteni=egyesiteni=evolució. Isten teremtő tevé-

kenysége nem időbeli tett, nem immanens erő, hanem mindezt megelőző, lehetővé tevő isteni tevékenység. Az már egészen más teológiai kérdés, hogy a Teremtő hogyan működik együtt az evolucióban az új és több létvalóság keletkezésében, melyre K.Rahner önfelülmúlási értelmezése adott megfelelő értelmezést.

8. A Teremtő és teremtményének kapcsolata az újkori gondolkodásban

8.1/ Az újkori gondolkodásban felmerült probléma

A teremtéstan a kinyilatkoztatás fényében újra átgondolja és értelmezi a Teremtő és teremtménye kapcsolatát. Ezt az értelmezést döntően befolyásolták mindig a kinyilatkoztatás adatai. Igen fontos tényező volt még az is, hogyan gondolkodott egy-egy korban az ember önmagáról és világáról. Egészen sajátos gondolkodás és értelmezésmód jelenkezett az újkori európai bölcseletben, amely új feladat elé állította a teológiát. Feltünt a jelenkori gondolkodás horizontjában az önmagát teremtő ember, a teremtő ember alakja. Eredetileg az ember Isten teremtménye. Ujkori bölcselő erőfeszitések alapján a teremtett ember teremtő emberré átalakult. Kérdés az, hogyan lehet az ily módon átalakult emberi gondolkodás és magatartásmódot immár magasabb szinten összefüggésbe hozni a teremtő Istennel /v.ö. A.Ganoczy Der Schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, Mainz 1976/? Ha manapság halljuk ezt a szót, hogy teremtő teremtés, teremtő erő, akkor sem a köznapi nyelven, sem az antropológiában, müvészetben, bölcseletben általánosságban nem teológiai jelentése van ezeknek a szavaknak. Már nem magától értődő ezeknek a szavaknak a vallásos jelentése. Igen kevés ember számára jelentik a a teremtő, a teremtés szavak a keresztény Hitvallást, a világmindenség isteni eredetét és végső célját. Áttevődött a hangsúly a világ eredetének kozmológiai kérdéséről az emberi cselekvés antropológiai problémájára. Minden területen feltünt uralkodó témaként a teremtő, a kreativ ember, aki munkájában, müvészetében, tudományában, bölcseletében, technikájában szüntelen valami újat, eredetit létrehoz, alkot. A teremtő ember tervez, számit, átalakit, új alakot és értelmet ad a természetnek és az életnek. Olyan méreteket öltött az ember teremtő tevékenysége, amely már komoly válságba, katasztrófába is sodorhatja a világot. Már kihivásként jelentkezik a keresztény gondolkodás számára a szekularizált és emancipált módon értelmezett kreativitás fogalma.

Ha a teológia komolyan veszi a Teremtő és teremtményének kapcsolatára irányuló reflexiót, akkor nem térhet ki a kihivás elől, hogy figyelembe vegye a teremtés szekularizált értelmét, azt a különös tényt, hogy a teremtés isteni tulajdonságát az ember magára alkalmazza, hogy teremtményként teremtőnek tartja önmagát. Keresztezik egymást az emberi önértelmezés és a keresztény istenhit. Ma már nem lehet úgy beszélni egyszerüen a teremtés hitéről, teológiai értelmezéséről, mintha nem lenne számottevő módon újkori teremtés-elgondolás. A.Ganoczy szerint két feladatot jelent ez a teológiailag még megoldatlan súlyos probléma. Először is fel kell kutatni, hogy a mai szóhasználatban és megértési horizontban mit jelent a teremtés, az alkotás kifejezés. Aztán vissza kell nyúlni a bibliailag megalapozott keresztény teremtéstanra úgy, hogy az egyben korszerü és szakszerü választ adjon a mai ember egzisztenciális kérdéseire, értelmet sugározzon a tevékeny, alkotó ember életére.

Az első feladat megoldása közben feltünnek az újkori gondolkodás és megértés horizontjai, hogyan gondolkodik és érez ma az ember. Ezt elsősorban a bölcselők fejezték ki mint pl. Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzche, Sartre. Meglepő és megrenditő tanúságot tesznek ezek a bölcselők az önmagát megteremtő, kibontakoztató ember teremtő erejéről és ennek a kezdeményezésnek veszélyeiről. Roppant nagy és veszélyes kalandba kezdett az európai ember, amikor hozzákezdett saját autonóm világát felépiteni. A homo creator-

ra való reflexióban feltünnek vállalkozására jellemző kifejezések: szabadság, öntudat, önismeret és önakarat, müvészet, munka, technika, kritika és forradalom. Ebben a folyamatban új tipusú ember jelent meg. Jelentős mértékben hozzájárult a bölcseleti reflexióhoz a lélektan, a szociológia, a lingvisztika. Általában antropológiai alapirányultság jellemzi ezt az újkori törekvést.

A második feladat megoldása már nagyobb nehézségekbe ütközik. Ugy kell a keresztény-bibliai teremtéshitet újra élővé tenni és megjeleniteni, hogy azt szembesitsük a mai kreativitással, bölcselő teremtés-gondolkodással, a szabadság, az értelem, a negatio, a jövő, a praxis alapvető igényeivel, hogy tényleg új fényben ragyogjon a Teremtő és teremtményének kapcsolata. Már első megközelitésben is felmérhető, hogy igen jelentős témáról van itt szó és a merev konfrontáció, merőben apológetikus szemlélet még csak rontana a kialakult helyzeten. Csak az u.n. nyitott dialógus segithetne az önmagát teremtő ember és eredeti Teremtője közti kapcsolat helyreállitásban. Komoly kérdések vetődnek fel a feladat megoldása közben. Egyáltalán segithet még az önmagát teremtő emberi tudatnak és szabadságnak, ha egyszerüen felújitjuk a keresztény teremtéshit eseményeit, szavait, értelmezéseit? Mit jelenthet a teremtés titka, a teocentrikus beállitás a mai antropocentrikus szemléletben? Isten megtapasztalására való hivatkozás haszára lehet a mai ember önmegtapasztalásának? Lehet úgy beszélni teológiailag, hogy az megfeleljen a mai ember prométeuszi öntudatának, dramatikájának és tragédiájának? Egyáltalán milyen jelentősége lehet még a teológiai értelmezésnek és kifejezéseknek a teljesen profán és szekularizált gondolkodásban és magatartásban?

Alkalmas bölcselő-teológiai módszernek tünik ebben a komoly vállalkozásban az u.n. korrelációs módszer /P.Tillich/ alkalmazása a kinyilatkoztatás megértésében és a mai problémákra való alkalmazásban. A korrelációs módszer szerint a kinyilatkoztatás lényegében kapcsolat, viszony-teremtés. Minden kinyilatkoztatásban lényegileg megfelelő dinamikus kapcsolat létesül a kinyilatkoztató és annak befogadója között. Nem értelmeznénk helyesen a kinyilatkoztatást, ha azt isteni igazságok zárt rendszerének fognánk fel, melyeket a próféták feltártak eredeti elrejtettségükből, nyilvánosan kihirdettek, irásban rögzitettek és aztán hivatalosan meghatároztak. Lényegileg Isten ön-feltárását és önközlését jelzi a kinyilatkoztatás. Megőrzi azonosságát a kinyilatkoztatott tartalom akkor is, ha megváltozott megértés-helyzetben és horizontban jelenik meg az emberiség életében, és kifejti korszakos hatását és jelentését. Minden korszakban a Teremtő-teremtmény relációja re-ligióra törekszik, kommunikációra törekedve kommuniót, interakciót létesit, feltételezve a küldő és a befogadó, a kinyilatkoztató és a hallgató aktuális, kölcsönös vonatkozás lehetőségeit. A modern gondolkodás egyébként is az emberi élet és tevékenység relativitását és racionalitását hangsúlyozza. Bizonyos veszélyt jelent ez a relativizálás és könnyen illetéktelen redukciókra csábithatja a gondolkodó embert. Ha azonban Isten és ember között lényegileg kapcsolat van és egy mindig aktualizálandó kölcsönös kapcsolatrendszert kell a kettő között kiépiteni, akkor a korrelációs módszer segithet ebben a vállalkozásban.

A Teremtő és teremtmény közti kapcsolat helyreállitásában figyelembe kell venni először is azt, hogy a mai ember teremtői öntudatának és tevékenységének igazából bibliai alapjai vannak. Lényeges alapgondolatát és struktúrelemeit /rend, a szó ereje, küzdelem, mitosztalanitás/ az újkori

gondolkodás a Bibliából meritette. Aztán számolni kell azzal, hogy ebben a dialógusban nem lenne célszerü negativ apologetikát, opportunista kiegyenlitődést, határok elmosását kezdeményezni. Csak akkor lehet a teremtés isteni karakterét igazán felmutatni, ha egyszersmind elismerjük az emberi kreativitást. Isten az, aki a kezdeményező, beteljesitő, aki értelmet ad, lehetővé teszi, hordozza az életet, a világot, az embert. Lehetőség van arra is, hogy a bibliai kifejezéseket, értelmezést integráljuk evilági gondolatokba és eseményekbe, mint pl. a felszabadulás, a munka és igy teremtsünk egységet a teremtés és a felszabadulás, gondolatvilágában. Ha szükséges a teológia bátran gyakoroljon kritikát a liberális és marxista haladás hiten, utópián, elferdült gyakorlatokon, gazdasági és politikai elnyomás különböző formáin. Végül a korrelációs módszer segitségével helyreállitható elvileg és gyakorlatilag a kapcsolat az individualista és a kollektivista pólus között. Az ember soha sem merőben individuum, mindig magában hordja személyes és közösségi vonatkozásait. Isten és ember személyes-kegyelmi kapcsolatába belevonódik a környező világ, a világ teremtő jellegü továbbvitele, a társadalmi praxis, az üdvösséget munkáló praxis. Isten és ember között nemcsak ontológiai kapcsolat van, hanem a teremtés folytatásában létrejön az operativ kapcsolat és egység. Korrelációs módszer segitségével átgondolva a teremtéstan jelentőségét a mai szellemtörténeti helyzetben kiderül, hogy a teremtő ember nem helyettesitheti a Teremtő Istent, a teremtéstan kilábolhat mai krizisből, a teremtő ember katasztrófával fenyegető állapotából és a keresztény hit választ adhat a teremtő ember alapvető kérdésére arra, ami lehetővé teszi a teremtményi alkotást és kreativitást.

Alapvető kérdésként vetődött fel a modern gondolkodásban a teremtő ember alakja és tevékenysége és az,vajon a teremtő emberről való beszéd lehetetlenné tesz-e Teremtőről szóló keresztény tanúságtételt. Vajon megszünteti-e az ember Istenre való irányulását az, ha ez a teremtmény saját lehetőségeinek és erőinek tudatára ébred? Vagy talán új és eredetibb kapcsolat létesül a Teremtő és teremtménye között, ha az ember magára vállalja a világ iránt érzett felelősséget? Hogyan fogható fel a teremtés titka, eszkatológikus beteljesedése, ha az ember kezébe került saját létének és a világ átalakitásának sorsa? A mai humanista világ-megtapasztalás milyen inditást ad a teremtéstan számára? Ilyen kérdésekre kell ma a teremtéstannak választ adni és ezeknek a kérdéseknek a fényében kell újra átgondolni a teremtés biblikus-dogmatikus hagyományát.

8.2/ Az önmagát teremtő ember képe a mai gondolkodás horizontjában

Az újkori európai gondolkodásban radikális fordulat következett be, amikor az antik metafizikai hagyományon alapuló objektiv-keresztény gondolkodás átalakult a szubjektumhoz való radikális fordulat révén. Ezzel összefüggésben a teocentrikus teremtéstan is krizisbe került. Bölcselők, természettudósok, politikusok és gyakorlati beállitottságú emberek új tipusú gondolkodása és praxisa által az emberi szubjektivitás került a gondolkodás és gyakorlat középpontjába mint új integrációs séma. Az ember többé már nem az Istentől megteremtett világ középpontjában állott, hanem az ember saját maga tette önmagát tudatosan és öntevékenyen a saját maga által értelmezett és megtervezett világának középpontjává. Saját maga által megteremtett középponti helyzetéből létesitett az ember aztán kapcsolatot a kozmosszal, a történelemmel. A világ többé már nem a metafizikai értelemben vett füzisz, vagy natura, hanem az embertől független tényállás és végtelen lehetőség. Az antropológiailag átértelmezett világban a Teremtő helye kér-

désessé vált. Előbb a mechanikus, panteisztikus, deista és idealista világ értelmezés, majd a programszerü materialista ateizmus tért hóditott. Tulajdonképpen Descartes szubjektum-objektum, res cogitans-res extensa elgondolása a kiindulópontja az újkori világértelmezésnek. A cogito ergo sum karteziánus szintézise alkotta meg az újkori szubjektivista gondolkodás ismeretelméletét. Nem a hivő, sem az akaró vagy szerető ember az ősadat, hanem a gondolkodó én. Mindent az én vagyok, én-gondolkodom ontológiai tényéből kell levezetni, amely az individuum őstapasztalata. Descartes még Isten létét is ebből a gondolkodó tapasztalatból vezeti le. Még az isteni lényeg gondolatát is az ismerő alany tapasztalatából kell levezetni. Gondolkodásommal bizonyitom a Teremtő létét. Isten ideája csak mint a nagy világépitő mester bukkan fel, aki racionálisan kigondolta és megteremtette a kozmoszt. Tisztán mechanikusan folytatódik aztán magától minden természeti folyamat, amelyet nem szükséges visszavezetni isteni tevékenységre. Szigorúan immanens és természeti mechanizmusok irányitják az ember és a világ életét. A transcendens eredet és a világ rendjének mechanikus lefolyása közötti megkülönböztetés logikusan vezetett tovább a deista majd később a materialista természetbölcseleti tételekhez. Csak annyi szerep jutott a Teremtőnek, hogy racionálisan kigondolja és mozgásba hozza a világ mechanizmusát. Mivel a természeti folyamatoknak zárt oksági rendszere van, a természet világát el lehet gondolni Isten nélkül, sőt nélküle kell elgondolni. A kései skolasztikus ochamista hit és tudás megkülönböztetés folytatódik Descartes gondolkodásában, amikor szerinte a hit a szubjektivitás, a tudás pedig az objektiv-természeti világba tartozik.

Spinoza "Deus sive natura" elgondolása tovább viszi a descartesi gondolatot. Végzetes redukciót hajt végre az Isten-világ kettéhasitottságban, amikor szubstancia fogalma alapján azonositja a világot és Istent, Isten fogalmát naturalizálja és a természetet pedig isteniti. Azonos Spinozánál a Teremtő a természet-Istennel, minden dolog létesitő okával, melyből minden szükségszerüen kiárad. Kant az újkori problematikát a szubjektum méltóságának és jelentőségének fényében továbbgondolja. A szubjektivitásra beállitott új szellemnek igazán Kant rakta le ismeretelméleti alapját, amikor a képzelet és a gondolkodás rendje mellé, a valóság és a szabadság rendjét állitotta és az akarati élet követelményeiből egy harmadik világot is kifejlesztett, a lélek és Isten tapasztalaton felüli világát. Az erkölcsi imperativusz feltételezésével a szubjektivitás teremtő jellegü méltóságot kapott. Nem csupán képesség a szabadság, hanem egyben olyan tevékenység, mely minden jóság létalapja. Kant ismeretelméleti elgondolása vezette meg a modern természettudományos gondolkodás elvi alapjait.

Még radikálisabban vezeti tovább az újkori szubjektivitás gondolatot Hegel dialektikája, amely feltárja az önmagát megteremtő szellemet. Descartes óta a teocentrikus teremtés elgondolás keresztül ment a deisztikus és panteista redukción és a mechanikus világ-értelmezés lépett helyébe. Hegel szellem-dialektikájában minden dolog és esemény, még maga az értelem is, csak egy egész mozzanatává válik. A történelmet úgy kell felfognunk, mint a szellem önértelmezését és önkifejtődését az idő folyamában és ebben a dialektikában feloldódik az ember-világ-Isten kapcsolat. Érdekes módon Hegel lemond a merőben mechanisztikus világ értelmezésről és helyébe a teremtő jellegü ismeret és létdialektika lép, amennyiben a megismerés és a lét között megbonthatatlan egységet feltételez. Felszálló körmozgásban minden fordulatnál új létfokot ér el a szellem és kibontakozik a szellem fenomenológiája: a szubjektiv szellem mint az emberi tudat képviselője három

dialektikus fázisban /tudat, öntudat és értelem/. Majd ezt követően az objektiv szellem és az abszolút szellem produkciói következnek. Művészetvallás-bölcselet hármasságában a vallás területén jelenik meg a teremtő Isten gondolata, melyet Hegel átértelmez mint a szellem kinyilvánulását és önkifejtődését. Mint megkettőződés, elidegenedés és önkiüresités jelenik meg a Szellem a teremtésben. Majd a Szeretetben újra kiengesztelődik a Szellem önmagával. Ebben a keretben átértelmezi Hegel az Atya és a Fiú Országát, a szentháromságos dialektikát szentháromságos szintézissé komponálja. A hegeli szellem-és létdialektikában természetszerüleg az ember lesz teremtővé, pontosabban önmaga teremtőjévé. Maga a dialektika teremtői jellegü, a teremtménynek kreativ lényege van és mint ilyen hatékony.

Hegel gondolatát radikálisan átértelmezi és kidolgozza Marx és a neomarxizmus a munkájával önmagát megteremtő ember forradalmi elméletét. Először természetesen Feuerbach és Marx kidolgozzák idealizmus és valláskritikájukat, majd Marx kiépiti dialektikus munka-elméletét. Marxnál már csak a természet-ember dialektikus kölcsönhatása érvényesül, melyben az emberi munkának van közvetitő szerepe. A változás konstruktiv potenciálját a szabad emberi munka vagy az elidegenedésből származó harc határozza meg. Az emberi munka az embernek mint embernek az önteremtése /Lukács György/. Beteljesedett naturalizmus a kommunizmus fázisa, majd pedig a tökéletes humanizmus fázisa következik, mely mozzanatok egymással egyenlőek. Tovább értelmezik a marxista elméletet adott kontextusban a neomarxisták /Lukács, M.Markovic, V.Gardavsky/ és szerintük a praxisban a szubjektivitás megvalósitja igazi lényegét, társadalmi mivoltát. Mindenképpen a munka az a mozzanat, amely az emberi önmegvalósitás teremtő mozzanata.

Fr.Nietzsche-nél jut csúcspontjára az újkori szubjektivitáshoz való fordulat. Hallatlan érzékenyen és nagy intuicióval fejti ki a jövő emberének ideál-tipusát; az emberfeletti embert, aki a hatalom akarása által eljut önmaga megvalósitásához. A büszke kreativitását legjobban a művészi emberben véli megvalósithatónak, amely szemben a tudományos racionalitással a játékos teremtésben megszabaditja az embert a munka rabszolgaságától. Tragikus módon jelenik meg J.P.Sartre gondolkodó és drámai világában az önmagát teremtő ember alakja. Abszurdnak tapasztaljuk emberi egzisztenciánkat. Kikerülhetetlenül az abszurditás gyanújába keveredik szabad önmegvalósitásunk minden törekvése. Igen hatásos Sartre konkrét fenomenológiai leirása, de tragikus következményekkel jár annak ontológiai értelmezése. Létezésünk tragikuma onnan ered, hogy hiábavalóan törekszünk létezésdinamikánk honnan-hová kérdésére válaszolni. Központban áll szubjektivitásunk sorsa, annak megalapozási törekvése, de minden hiába. Létmegalapozási kisérletünk zátonyra fut a pour soi és az en soi egyesitésének lehetetlenségén. Zátonyra fut a creatio continua, de az önmegalapozási kisérlet is. Kreativ módon megkisérelheti az ember saját tudatában megalapozni szubjektivitását, de ez csak semmiző teremtés lesz. Minden kérdezésünk és választásunk önmagunk semmissége felett lebeg csupán. Igaz, egzisztenciánknak Sartre szerint ontológiai elsőbbsége van lényegünk felett, de éppen ez teszi mindig lehetetlenné önteremtő kisérleteinket és leleplezi ön-megteremtő kisérletünk tragikumát.

Az újkori ember sziszifuszi törekvését különböző világnézeti alapokon megkisérlik pozitivisztikus módon, tudományos objektivitás látszatával a pozitivisták és a strukturalisták. Lehetőséget látnak erre, amennyiben a tények és a struktúrák tárgyilagos vizsgálata szubjektum nélküli logikát feltárhatnak /M.Foucauld/. Ha a tényeket és struktúrákat világos szándék-

kal személy-előtti módon gondolkodásunk középpontjába állitjuk, akkor megérthetjük emberi valóságunkat és elkerülhetjük a szubjektivitás modern csapdáját, a humanista világértelmezés alaphibáit. Hasonló a beállitottsága K.Poppernek, aki a szociális antropológia kritikájából kiindulva objektiv módon igyekszik felépiteni az ember világát. Kritikus objektivitás szellemében /Th.Adorno/ törekszik helyreállitani az egyensúlyt a pozitivista kritika és a humanisztikus beállitottság között számos jelenkori gondolkodó. Ámde csupán a globális túlélés, a tárgyilagos egyensúly objektiv feltételeinek megállapitásáig jutnak eszmélődéseikben.

8.3/ A Teremtő és teremtményének megszabaditó teremtés-dialógusa

Az újkori ember totális emancipációs törekvései nehéz helyzetbe hozták a katolikus teológiát, de amint felvázolt törekvéseik sejtetni engedik, egyben megfigyelhető az európai szellemi élet, eme törekvések teljes csődje és embertelen zsákutcái. Igen lényeges tapasztalatot szerezhetett magának a gondolkodó és a hivő ember abból a tényből, milyen helyzetbe kerül az ember, a világ, ha radikálisan szakitanánk a Teremtő-teremtmény keresztény értelmezésével. Egyre határozottabban állitja ennélfogva a katolikus teológia, hogy konvergencia van az isteni teremtő tevékenység és az emberi teremtő alkotás között. Isten és az ember a teremtés müvében valóban együttmüködnek és közremüködnek a teremtés teljessé tételében. Megszabaditó hatása lehet a nyitott teremtés-dialógusnak. Középpontba került a szabadság kérdése; a Teremtő szabadon teremtette a világot és az ember szabadságában csúcspontjára érkezett a teremtményi létezés. Világossá vált az is ebben a roppant küzdelemben, hogy az antropológiai dimenzió elsőbbségbe került a kozmológiaival szemben. Közelebbről szemügyre véve a kérdést kiderül, hogy nem pusztán bölcseleti kérdésről van itt szó. Igaz, a skolasztikus dogmatika előtérbe állitotta a világ eredetének elméleti kérdését. Eredetileg a teremtés biblikus forrásokból származik. Ha ezekből a forrásokból meritünk, akkor kitünik, hogy a teremtéstörténeti elbeszélések arról tanúskodnak, hogy a Teremtő gondoskodik az emberi létezésről. Egzisztenciális és értelem-kérdés, a fenyegetett ember megszabaditása a teremtés gyökérkérdése. Megnyitja a szabadulás, az üdvösség útját a honnan és a hová kérdések megválaszolása. Istentől adott élettért, szabadulást, megváltást sugároznak a bibliai teremtéselbeszélések és tanitások. Jézus feltámadása óta az eljövendő beteljesedés reménye került előtérbe és ehhez a hátteret Isten teremtő mindenhatósága és jósága képezi.

Legfontosabb kérdés ebben a kontextusban az ember szabadságának, a teremtés és a szabadság kapcsolatának tisztázása. Határozottan állitja a katolikus dogma-értelmezés, hogy a Teremtő Isten nem feltétlen és kikerülhetetlen ellenpólusa és funkcionális ellentéte az ember felszabadulásra való törekvésének. Biblikus alapon kétségtelen, hogy a teremtés története az emberi szabadság története. Abban a korban és azzal a szándékkal fogalmazták meg a sugalmazott irók a teremtés történetét, amikor a választott nép a rabságból megszabadult és a teremtő Isten kinyilatkoztatása éppen szabadulásuk feltétele és megvalósitója. A kivonulás /exodus/ szintén középpontba állitja az ember szabadságát, a szabadon teremtő Isten előtt a szabad ember áll. Legcsattanósabb bizonyiték erre Jézus eseménye, aki azért jött, hogy életünk legyen, hogy az igazság által szabaddá tegye az embert /Jn 8,32/. Az egész újszövetségi igehirdetés előtérbe állitja Jézust mint a Bölcsességet, a Logoszt, a Teremtő képmását, modelljét. Egyébként a bara ige az ószövetségben szintén arra utal, hogy Isten teljesen szabad és szuverén szeretetből teremtette a világot és az embert. Nemcsak

Isten szabad a teremtésben, hanem az ember is, akit Isten saját képére és hasonlatosságára teremtett. Pál apostol központi gondolata az a szabadság, mellyel Krisztus szabaditott meg minket; és ahol az Ur Lelke van, ott a szabadságé /2 Kor 3,17, Róm 8./. Különbség ott van a teremtés hitéből eredő szabadság és az újkori teremtő ember szabadság-felfogása között, hogy a Biblia szerint az ember Isten által és vele, benne lesz szabaddá, ha kapcsolatban marad vele, mert ő teszi azt lehetővé, ő hordozza és ő itéli meg az ember szabad tetteit, a szabad embert. Hogy ezt egy hitetlen gondolkodó elfogadja-e, az nem az érvelés ügyességétől függ, hanem a tényleges élettől, a gyakorlati magatartástól; gyümölcseikről ismerik meg a fát. Jézus feltámadása új teremtményt hozott létre, teljes értékü életet alapozott meg.

A szabadság kérdése összefügg az értelem-kérdéssel. Amikor az ember szabadon törekszik önmagát megvalósitani, akkor kikerülhetetlenül felmerül a kérdés; mi ennek az ön-teremtő erőfeszitésnek az értelme? Különbözőképpen meg lehet fogalmazni az élet értelmének kérdését; alapulhat a megérthetőségen, az élet valamely értékén. Egzisztenciánkat mozgató dinamika mindig elérendő célra irányul. A miért és a hová kérdés által létesitett feszültségben történetileg ragadjuk meg egzisztenciánk értelmét. Különböző értelem-adó rendszerek lehetségesek; theocentrikus, kozmo- és antropocentrikus, szociológiai rendszerekben lehet megfogalmazni életünk célját és értelmét. Sajnos az újkorban felelőtlenül és tragikus módon egyes gondolkodók kijátszották az emberközpontú szemléletet a theocentrizmus ellen. Istent mint egészen mást, idegent szembeállitották az abszolút függetlenségre és autonómiára törekvő emberrel. Pedig az ember leglényegesebb és legmélyebb tulajdonsága éppen az Istenre-irányultság. Isten szövetséget kötött az emberrel és ebben a szövetségkötés-sorozatban fedezhetjük fel életünk értelmét, s szabad felelősségen alapuló dialógust. Három alapvető tényt, eseményt kellene egymásra vonatkoztatni és kölcsönös összhangjukból kiolvasni az emberi élet célját és értelmét. Először is világos a teremtő Isten emberközpontú teremtői szándéka, tevékenysége. Isten nemcsak megteremti az embert saját képére és hasonlatosságára, hanem ténylegesen azért teremti, hogy önmagát közölje az emberrel, hogy az embert belevonja saját életébe, boldoggá tegye. Ugyanebben az irányban van a másik tényező, az emberi alkotás theocentrizmusa. Ha az ember letér a Teremtő által megszabott útról, akkor az ember zsákutcába, tévútra, a bün útjára téved. Ha az alkotó ember szabadon követi saját lelkiismerete ösztönzését, dinamikus Istenre irányultságát, akkor benne és körülötte minden elrendeződik és értelmet kap. Végül az egész teremtés krisztocentrizmusa konkréten elénk adja életutunk értelmét és végső célját. Krisztusban beteljesedett a Teremtő szövetségkötése és létrejött az Ujszövetség. Krisztus helyreállitotta és végérvényes távlatba beleállitotta a teremtés rendjét. Nemcsak megváltó, hanem teremtő funkciót is betöltött Jézus, amikor meghirdette köztünk Isten Országát és meghivott annak tagjai közé. Onnan adódik az ellentét az újkori probléma és a keresztény felfogás között, hogy az újkori gondolkodók dialektikusan szeretnék létrehozni, megkonstruálni létezésünk értelmét, mig a kinyilatkoztatás alapján Isten és ember dialógusából adódik az élet értelme.

Az újkori gondolkodás arra törekedett, hogy felszabaditsa az embert és ennek érdekében gyakran a tagadásra helyezték a hangsúlyt. Ugy gondolták, hogy csak tagadással, kritikával, elhatárolással, túlemelkedéssel vagy forradalmi lendülettel lehet az embert felszabaditani. Negativitást jelzett azonkivül az emberi létezés végessége, halandósága, semmissége,

bünössége, gonoszsága. Külön feladatnak tünt, hogy számolva ezzel a negativitással, hogyan lehet állitani akár a teremtést, akár az ember önteremtését. Minden területen jelentkezett az emberi lét negativitása és tanúságos, hogyan kiserelték meg az egyes gondolkodók túlhaladni létezésünk súlyos bélyegét és terhét, amelyet azonban semmiféle reflexió, történelmi dialektika, felületes optimizmus nem tudott kikapcsolni és legyürni. Tulajdonképpen negativ missziót töltött be az önmagát megteremteni szándékozó ember kudarca és sziszifuszi küzdelme. Ezzel szemben határozottan kitünik a keresztény ember energikus tagadása, mellyel nem-et mond a káoszra /mert tud az isteni rendezőről/, a bünre /mert ismeri eredetét és tud a bünbocsánatról/ és a halálra /mert tud Krisztus feltámadásáról és az örök életről/. A teremtő Isten határozott, teremtő jellegü nem-et mondott ki a semmivel szemben, a káosszal, a pusztasággal szemben, amikor létbeszólitotta az egyes létezőket, végrehajtotta a szétválasztás müvét és teremtő módon differenciálást, felékesitést is létrehozott. Különös élességgel jelentkezik a tagadás, a negativitás az ember létezésében kimutatható jelenségekben /határélmények, bün, halál, végesség/, de ugyanakkor feltünik létezésünk tapasztalata közben az ősbizalom, a reménység, a bünbánat. Emberi negativitásaink feloldására és megoldására szolgál az ószövetségben a szövetség hite, az újszövetségben pedig a feltámadásba vetett remény, mellyel a keresztény megváltó jellegü nem-et mondhat negativitásaira. Az ember csak azért tud felülemelkedni létének hiányain, negativ jelenségein, mert előzetesen Isten mint megváltó nem-et mondott minden negativitásra. Isten teremtő szándéka szerint nemcsak létbe szólitotta teremtményeit, hanem megőrzi, kibontakoztatja és beteljesedésre irányitja. Erről tanuskodik az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás. Kétségtelen, hogy az újkori gondolkodás pszichológiailag kielemezte és integrálta az ember kreativitását, de nem tudta feloldani a kikerülhetetlenül jelentkező negativitásokat és nem tudta ontológiai szinten megalapozni. Minden emberi alkotás önmagában ambivalens lehet, együttjárhat konstruktiv és destruktiv eredményekkel. Keresztény hitünk nemcsak vigasztalás-politikát nyújt, hanem Jézus Krisztus személyében és megváltó müvében új és végleges élet alapját, megvalósulását biztositotta.

Utolsó szempont az újkori ember önteremtő kisérletének teológiai megitélésében a teremtés és a jövő szempontjainak egybevetése. Manapság minden emberi törekvést jellemez a nyitottság a jövő felé /E.Bloch/. Igen aktuálissá, sőt sürgetővé vált az emberiség jövőjének kérdése egyrészt a szorongató és aggasztó problémák miatt /környezetszennyeződés, energiatakarékosság, atomháború, stb./, másrészt az erőteljes haladás révén egyre-másra feltáruló jövő-perspektivák miatt. Egészen határozott véleménnyel és ajánlattal rendelkezik a keresztény hit a jövő kérdésében, amikor elénk állitja a teremtő és megváltó Istent mint jövőnket. Kezdetről és végső beteljesedésről szól a bibliai kinyilatkoztatás, szorosan egybetartozik a protológia és az eszkatológia. Központi helye és szerepe van az emberi sorsnak a jövő kérdésében. Isten nemcsak szövetséget kötött az emberrel, hanem ismételten újszövetséget is felajánlott. A teremtésben részesedett az ember Isten áldásában és Jézus Krisztusban eszkatológikus csúcspontjához ért el Isten és az ember szövetsége. Isten eljövendő végleges uralma ténylegesen megkezdődött és a beteljesedés jelei valóban mutatkoznak a világ arculatán. Igen magas szintü ma az emberi tudat, az emberi személyesülés, az emberi együttmüködés a világ átalakitásában és átformálásában. Isten népe éberen és tevékenyen várakozik és készíti elő Isten végleges Uralmát. Már kihirdették és meghirdették Isten végérvényes eljövetelét és készitik a végső lakomát. Eddig még soha nem tapasztalt

módon nyilatkozik meg a Teremtő és teremtményének együttműködése az abszolút jövő kialakitásában és előkészitésében. A keresztény elgondolás és törekvés mellett számolni lehet a marxista eredetü jövő alakitással /transcendencia nélküli transcendálás/. Különböző gazdasági és társadalmi rendszerekben is szó esik a túlélés és a rövidebb-hosszabb távú kibontakozás esélyeiről. Komoly kötelessége ma a keresztényeknek, hogy operativ módon együttműködjenek minden jövőre irányuló törekvéssel, de úgy, hogy ne árulják el saját eszkatológikus jövőjüket. A gyakorlatban az emberi munkának, a müvészetnek, a tudománynak, a hitnek együtt kell müködnie a világ megmentésében és továbbvitelében. Amikor a keresztények a teremtő Istenről és teremtményeiről szólnak, akkor tudomásul kell venniök az újkori ember önteremtő kisérletét és a korrelációs módszer által lehetővé tett nyilt dialógust folytatva kell helyrehozni és új irányt, lendületet adni az ember teremtő tevékenységének úgy, hogy közben megtalálják a kapcsolatot a Teremtővel.

9. A kozmosz keresztény szemlélete /teremtés és kozmológia/

9.1/ A kozmoszról általában

A teremtés hite, a Teremtő és teremtményének egyedülálló kapcsolata, a teremtés végső titka, a Teremtő Isten megvallása teljes egészében a kinyilatkoztatásból származik. A történelem folyamán a teológusok számtalanszor reflektáltak a teremtés hitére és annak legbensőbb titkára és abból kibontakoztatták a keresztény teremtéstant. A teremtéstan teológiai reflexiójában átfogja a teremtett létezők egészét és kidolgozza az egyes teremtett létezők természetét és rendeltetését /kozmosz, antropológia, történelem, kegyelmi élet, bűnös világ, angyalok, misztikus kapcsolat/. A teremtéstan általános és történeti jellegü megfontolásai után következnek a rész szempontok kidolgozásai. Elsőként a kozmosz keresztény szemlélete a teremtés alapján. Amikor Isten teremtményeiről, a teremtésről beszélünk, akkor először egyszerűen a teremtett világra, a kozmoszra gondolunk. A kozmosz, a világ kifejezése jelzi mindazt, ami van. Görög felfogásban a kozmosz rendezett mindenséget, római értelmezésben az univerzum, a hatalom és a jog által befogott mindenséget, keresztény felfogásban pedig a saeculum /aión fordítása/ az emberrel összefüggő korszakot, generációkat jelzi. Ez az általános világfelfogás módosult a romantika korában a világnézet kifejezésben, amely a világ egészét, benne a struktúrákat és célokat, értékeket jelentette. Nemcsak a tapasztalati tudást, hanem a fantáziát, a vágyakat, terveket is jelezte, amelyek a világban élő embert világnézetileg foglalkoztatják. Tulajdonképpen már értelmezett világ-fenomén jelenik meg a világnézetben, ahogyan az ember észleli és alakítja világát. További módosulást jelzett a világkép kifejezés. Tudományos módszerrel és fogalmisággal kidolgozott világ megértést, a világ egészének megragadását adja a világkép. A tudományos világ-megértés és értelmezés, amely ellenőrizhető tapasztalaton alapul, kibővülhet és már nemcsak az eleve adott természetet, hanem a kultúrvilágot is jelentheti. Nemcsak a természetben, hanem az emberi igények által feldolgozott és kialakított, kimüvelt világban él az ember. Ehhez a sokrétegü világfogalomhoz csatlakozik a kinyilatkoztatáson nyugvó keresztény világértelmezés.

A teremtés hitéből kialakult teremtéstani teológiai reflexió igen lényeges és döntő következményekkel járt a világ megértésében és a világ alakításában. Ellentétes törekvéseket és értelmezéseket sikerült értelmezési egységbe befogni. Antik metafizika, középkori keresztény világfelfogás és az újkori német idealizmus eszméi bár ellentétesek, mégis egységbe rendeződnek a teológiai reflexióban. Amikor kozmoszról, világról szólunk, akkor átfogó egészt, poláris feszültségben lévő egységet említünk. A kozmológiai értelmezés ténylegesen meglévő ellentéteket /anyag-élet-tudat/ egységbe rendez /szám, apeiron, ismeret és lételmélet/. Csak akkor beszélhetünk egységes világértelmezésről, ha egységében látjuk a lét és a levés, a rész és az egész, a tény és a személy, a tapasztalat és a gondolkodás polaritásait, melyeket egy dialektikus gondolkodási folyamatban felsőbb egységbe kell összefogni és alapvető emberi magatartásformákkal kapcsolatba hozni /tudás-hit-szemlélődés-cselekvés/. Számtalan kisérlet történt az idők folyamán ilyen átfogó rendszernek a létrehozására, az egység megteremtésére a sokféleségben, a differenciák és az integrációk összehangolására /pl. a szubsztancia-fogalom, az emanációs elképzelés, a részesedés, az oksági és a modern funkcionális gondolkodás/.

A természetes szinten történő összefoglaló és egybefogó kisérleteket magába veszi és átértelmezi a kinyilatkoztatáson alapuló értelmezés. Magasabb és új szintre emeli a természetes világképet a hit értelmezése. Metanoétikus /hit igazsága/ és metaontikus /az isteni valóság/ szinten az analógia segitségével a Teremtő és teremtménye viszonylatában átértékelődik a kozmosz adottsága. Teljesen eredeti célt és értelmet kölcsönöz a teológiai értelmezés a világ tényleges létének és minőségeinek. Először az újplatonista emanációs séma csábitónak tünt a teológusoknak, hogy túllépve a rabbinista angyal-világ közvetitésén újszerüen értelmezzék Isten és a világmindenség kapcsolatát /isteni egység, tiszta szellemek, testtel biró lelkek, testi-anyagi világ/. Vagy az újabb korban a fejlődéselméleti séma igért átfogó egységes kozmikus értelmezést és ezeket a szempontokat a teológia mindig igyekezett integrálni. Feltétlen értelmet sugározott a kozmikus struktúrákra a keresztény teremtés hite, amikor a személyes Teremtő és teremtményének kapcsolatában értékelte a létező kozmikus rendet. Egészen radikális értelemmel ruházta fel a teremtett világ szemléletét Krisztus keresztje és feltámadása, belevonva a kozmikus történéseket a szabadság, a bün, a szentség és a kegyelem hatókörébe. A világ teremtéstani újraértelmezesében a világ merőben ontikus rendje ontológiaivá vált, amelyben már helyet kaphattak a személyes értékek és szolgálatok, emberi feladatok, sőt a kegyelem rendjét is belehelyezték a természetes világ rendjébe. Csak nyitott és befejezetlen kozmikus rendet lehetséges keresztény módon értelmezni, amely alapvetően nyitott az abszolút, teljes és személyes isteni lét felé. Isten végtelensége a kozmoszhoz hozzámérve annak örök és feltétlen nyitottságát feltételezi. Ha a világ Isten teremtménye, akkor egyedül a kozmosz nyitottsága lehet a kozmosz értelmezésének alapja. Nem lehet az anyag, a természet a kozmosz létének végső létrehozó és irányitó alapja, hanem egyedül a Teremtő Isten, annak kegyelmi önközlése. Nem töri szét a kegyelmi isteni önközlés a természet kereteit, inkább beteljesiti. Amikor a kozmosz keresztény szemléletének tételét kidolgozzuk, akkor a kozmoszt nemcsak egyszerüen mint tényt, adottságot vesszük, mint a világi dolgok rendjét és funkcionálását, hanem abba belehelyezzük a teremtettséggel járó összes mozzanatot /bün, megváltás, feltámadás, megtestesülés, kegyelem, stb./. Tulajdonképpen a hagyományos katekizmus első kérdésére adunk választ; miért vagyunk a világon? Kitágul a kozmosz értelmezése és a világ az emberi kultúra, az emberi történelem, az egyén üdvösségének vagy elkárhozásának területévé lesz.

9.2/ Különböző világképek

Egészen röviden át kell először tekinteni a kozmoszról alkotott különböző világképeket, amelyekben kifejeződött egy korszak bölcseleti, tudományos és köznapi tapasztalata és elmélete és amelyek közvetve hatással voltak a kozmosz keresztény értelmezésére. A világ megtapasztalásának kezdete mitikus tudatra nyúlik vissza, amely még nem ismerte a ténylegesen müködő energiákat és azok müködését szabályozó racionális törvényeket. Alapvetően vallásos jellegü a világ értelmezése a mitikus világképben, az istenség szférája a tényleges világ háttere és mozgató rugója. Ami a világban történik, mindennek megvan a megfelelő vallási, mitikus együtthatója, dimenziója. Csak lassan tisztult ki az ember tudatában az istenség helyes elgondolása. A tisztulás útja Európában a görögöknél kezdődött a racionális bölcselő szemlélettel. Eredetileg a görög bölcselő metafizikus értelmezés a füzisz, a kozmosz kérdéseit boncolgatta, rész és az egész,

az egység és a sokság, a változás és a változatlanság alapvető kérdéseit és közben megfogalmazódtak a kozmosz létének elvei és végső okai.

Átfogó értelmezési rendszert találunk először Arisztotelesz fizikájában, aki a dolgok megtapasztalható ellentmondásaiból, az ellentétes nézetek kuszaságából eredeti szintézist, elméleti értelmezést hozott létre. A füziszre való eredeti rácsodálkozást követte nála a fizikai létező struktúrájának, a materia és a forma tételveinek metafizikai értelmezése, amely a változás és sokság és egység kérdéseire feleletet adott. A szubstancia és accidens, az okság elmélete, a potencia és az actus értelmező rendszerébe belehelyezte a kozmikus folyamatokat és a világi létezőket. Aquinói Szt. Tamás alapvetően új keresztény világszemlélet alapján átdolgozta, újragondolta a világ képét és szemléletét. És mi volt egészen új és eredeti a keresztény hit világszemléletében? A teremtés dogmája, a világ végességének, esetlegességének határozott állítása. Még egységben voltak ebben a szintézisben a világ természetes tapasztalatai, kezdetleges tudományos észlelései és a teológiai értelmezés szempontjai. Szervesen sikerült a tomista szintézisnek elhelyezni a bibliai kinyilatkoztatás adatait, mely szerint a világ nem egyszerűen adottság, ténylegesség, természet, hanem létrehozott mű, csodálatos isteni ajándék, amelynek alapja, létrehozója nem önmaga immanens tökéletessége, hanem Isten teremtő tevékenysége. Tamás szintézisének modellje szerint minden Istenből indul ki és minden hozzá tér vissza. A világ véges rendezett valóság, amelynek bázisa a föld, a végtelenre irányul, és a szimbólikusan kidolgozott hierarchikus világrend csúcsa Isten, aki a kezdet és a vég.

A XV. századtól kezdve a teológiai-szimbólikus világértelmezést természettudományos és szellemtörténeti kritika kikezdte és szétszedte. Kialakult az új fizikai világkép, amely a természet matematizálásán alapult. Ujraértékelték a jelenségeket, új okság fogalmat dolgoztak ki. Kialakult a természettudományos világkép, a technikailag manipulált világfelfogás. Genetikailag a világ egyszerű kezdettől egy meghatározhatatlan vég felé halad. Immanens világértelmezésben a világ olyan események együttese és összessége, amelyet empirikusan megragadható, racionálisan értelmezhető törvények meghatároznak és irányitanak. A mechanikus determinizmus kedvezett a pozitivista világértelmezésnek. Radikálisan megkisérelte kiküszöbölni a metafizikai világértelmezést a pozitivizmus. A logikai és a matematikai módszer egyeduralma alapján úgy tünt, hogy végre sikerült az ellenőrizhetőség szférájába vezetni a világ tapasztalatát. Amikor aztán a neopozitivizmus a nyelv logikai elemzésének, a nyelvi analiziseknek hálójába belekeveredett, akkor nyilvánvalóvá lettek a pozitivista szemlélet korlátai és zsákutcái. A XX. században alapvető felfedezések /elektron, rádioaktivitás, elemi részecskék/ és nagy szintézisek /relativitás, kvantumelmélet/ nyomán új világkép kezdett kibontakozni. A tudományok alapvető krizisei felfedték, hogy nem lehet az embertől függetlenül vizsgálni a természetet, csak hominizált természetfelfogás keretében lehetséges vizsgálni a tárgyi világot. Az ember az, aki a természet felé fordul és kérdései által tárul fel a világ mivolta. Az ember az, aki megérti, újrafogalmazza a világi jelenségek lényegét és az ember kérdései, megértése után hozzáfog, hogy igényei szerint átalakitsa a világot.

9.3/ Tudományos világkép és keresztény világ-értelmezés

Ténylegesen az ember a világban vállalja életét, a világban találja magát, abban kell kibontakoznia, a világ az élettere. Világunkat előttünk

élő emberek már kialakitották és igy mindenki nemcsak ténylegesen világban találja magát, hanem egy előzetesen kialakitott világban. Világképünket általában hagyományként kapjuk. Metafizikai és történelmi szempontok szerint kialakitott világképet öröklünk elődeinktől. Gondolkodásunkat és életünket meghatározza a világ eleve adott és már kialakitott struktúrája. Tényleges világban való létünk során aztán megkiséreljük átvett világképünket felülvizsgálni és átalakitani saját felfedezéseink szerint. Nyitott világban élünk, a világ elsősorban a lehetőségek világa, fejlődésre képes, multivalens jellegü. Még természettudományi vonatkozásban is világképünk emberarcú és történelmi jellegü, függ történelmi feltételektől. A kutató tekintetét nemcsak a kutatás tárgya határozza meg, hanem egy eleve adott, előzetes döntés, tudományelőtti tényező. És amit a kutató felfedezett, az nem árul el abból semmit, amit elhibázott, vagy szem elől tévesztett. Minden meghatározásban van negativitás, elhatárolódás, kockázat. Világképünket metafizikai előfeltételek és történelmi adottságok meghatározzák, tapasztalataink és tudásunk alapján összegződnek tárgyi ismereteink.

Ezek feltételezésével azt is állithatjuk, hogy az Isten létéről, a Teremtőről, Jézus Krisztusról való tudásunk, amely a történelmi kinyilatkoztatás folyamában feltárult, szintén megelőzi a tudományos világképet. Eredetibb forrásból fakad a teremtés hite, mint a tudományos reflexió, ott van jelen az ember életében, ahol a tudomány előfeltételeit kell keresni. Ezért a tudomány nem lehet birálója a hitnek, a tudomány nem haladhatja meg a hitet. Nem a kettős igazság elvére gondolunk itt. A határait, feltételeit elismerő tudomány nem mondhat ellen a hitnek, ütközésük csak látszat ellentmondás. Már az I. Vatikáni zsinat tisztázta az emberi tudás kettős rendjét /DS 3015, 3017-3019/. A hit és a tudomány radikális szétválasztását képviselő mai rányok /neo-ortodox protestáns iskolák, egizisztencialista irányok, a nyelvanalitikai szempontok/ ugyanúgy melléfognak, mint akik azt állitják, hogy a tudomány és a hit ellenkeznek egymással. Ezek a nézetek túlhangsúlyoznak bizonyos szempontokat, vagy semleges tényeket feltételeznek, amelyek igazában nincsenek, vagy nem számolnak a tudomány előbb emlitett metafizikai és történelmi előzményeivel.

A világképet megfogalmazó tudós tisztában van azzal, hogy világképe véges, és hogy az általa figyelembe vett tények és az általa megfogalmazott értelmezés mögött a kérdések és lehetőségek végtelen távlata rejtőzik. Hogy mindig csak egy bizonyos értelemben feltételezi az objektiv valóságot. A tény és az interpretáció között nincsen éles határ. Csak analógiákat, kategóriákat, modelleket használ fel értelmezésében. Aztán mindig közösségi tevékenység minden tudomány, ahol a közösség paradigmái meghatározzák az alapvető nézőpontot. Végül minden tudományos összegzés bizonyos rendszerbe foglalja állitásait és összefüggéseket állapit meg, és egyre magasabb dimenziókba lépnek ki az egyes tudományos világképek összegzései és ténylegesen különböző valóságrendekkel kell számolnunk. Minden törvény csak jól körülhatárolt helyzetben érvényes. Még a természettudományos törvények is csak ideális körülmények között érvényesek teljes pontossággal és csak bizonyos határokon belül. Kötelessége az embernek, hogy adott korszakban világképet alkosson önmagának a valóság egészéről. De csak minden egyes tudományág sajátos tárgyának tiszteletben tartásával lehet elvégezni ezt a tudományos összegzést és mindig csak feltételesen.

A II. Vatikáni zsinat, amikor a keresztény nevelésről, az egyház és a mai világról nnyilatkozott, akkor érintette a tudomány és a hit viszonyát. A régi elveket sokkal nyitottabb beállitásban újraértékeli. Elismeri,

hogy a tudomány és a technika jó lehetőségeket adnak a nevelésre és fel kell használni fejlődő korunk legújabb eredményeit. Az egyháznak belső kapcsolata van az emberiség összes fontos problémájával, elismeri a tudomány haladását, a technika vívmányait, a földi értékek jó értelemben vett autonómiáját. Éppen a teremtés tényéből következik, hogy minden dolognak megvan a maga természete, igazsága és jósága, saját törvényei, rendje. A Teremtő teszi a dolgokat azzá, amik. Figyelembe kell venni a tudományok részeredményeit, a tudományos összegzéseket, de mindebben meg kell őrizni a bölcsességre vezető szemlélődés és csodálkozás képességét, amely előkészítheti a teremtés és a megváltás igazságainak megértését. Végzetes következményekkel járna, ha akár mereven szétválasztanánk, akár ellenségesen konfrontálnánk a tudást és a hitet. Nem lehet közvetlen konfliktus a hit igazságai és a tudományos értelmezés között. A hit és a tudomány történelmi vizsgálata feltárta, hogy a tudomány világképe közvetve befolyásolja a hit világképét, hiszen a hívő ember a hit igazságait az önmagáról és saját világáról alkotott tudás fényében értelmezi. Ezzel együtt jár az a megrázkódtatás, hogy ha a tudományos világkép megváltozik, akkor feszültség lép fel a hit és a tudományos világkép között, ami igazán a két világkép között van, a régi és az új között. Ilyenkor a hit igazságait újból át kell értelmezni és az új tudományos világképhez kell igazítani.

Amikor a tudományos világképet és a kinyilatkoztatáson alapuló teremtésértelmezés kapcsolatát keressük, akkor először is ki kell mutatni azt, hogy minden tudományos világkép véges, feltételes és történeti jellegű, sok minden van, ami nem tartozik bele, ami kimaradt belőle. Második lépésben pedig arra lehet rámutatni, hogy egy megfogalmazott világképnek mindig van kimondatlan alapja és feltétele is, ami lehetővé teszi és ami már nem foglalható a világképbe. És éppen a Teremtő Isten, mint a valóság ősoka, aki nem egy darabja világkpünknek és akit világképet alkotó törekvésünk meg sem nevezhet, saját erejéből meg sem foghat. Isten nem egy darab világ, hanem előfeltétele a világnak /K.Rahner/. Nem tudás a többi tárgyi tudás mellett, hanem végtelenség, melyet tudásra törekvő dinamizmusunk feltételez. A teremtő Isten nem lehet egy befejezett világkép záróhipotézise, hanem éppen az egyetlen tézis, amely alapja minden hipotézisünknek, amelyre felépül világképünk. Amikor világképet alkot a tudomány, akkor ennek szerkezeti elemeit eleve feltételezi, továbbá feltételezi ezek értelmes összefüggését, ezzel pedig már egy sokféleséget és összefüggést megelőző eredeti értelmes egységet feltételezünk. Mivel minden világkép elvileg nyitott, határolt, kritikailag kérdéses, ezért eleve és lényegileg összefügg a Teremtő Isten végtelenségével, akire végeredményben irányul és ezért nyitott és korlátolt és kritikus értékű, aki mint végső lehetőségi feltétel így beépül minden világképbe. Világ-megismerésünk transcendens alapja és célja, eredete és beteljesülése a Teremtő Isten. Nem pillanthatunk közvetlenül a teremtő Istenre, mindig csak a világ közvetitésével szerzünk végtelenségéről tudomást. Csak a véges utal „a végtelenre, a feltételes a feltétlenre. Mivel a világ a maga egészében önmagát mondja ki, s ezközben csak hallgatásával beszél Istenről, állapitja meg Rahner, amikor a világkép és a vallás viszonyát fejtegeti és azzal, hogy a világkép nem mondja ki a végső szót, mert az nem az övé, azért ezt a hallgatag kiáltást lehet hallatlanra venni, de azért azt lehet hinni. Érdekes módon minél mélyebbre hatol kutatásunk a világba, annál inkább csak világra bukkanunk. Ez nem az ateizmus lehetőségét jelzi, hanem azt, hogy a világ nem Isten. Isten ilyen értelemben nem tartozik

bele a világképbe, nem annak darabja, nem démiurgosza, nem rugó a világ óramüvében. Már Aquinói Tamás belátta, hogy a világban Isten mindent az okok, a másodlagos okok által müvel, ő maga pedig nem azonos azokkal, róla másképpen kell szólni, mert ő feltétlen és határtalan. Világképünk pedig kimondható, elhatárolható és kiszámítható és ezért érezzük egzaktnak. Isten abban a dimenzióban van, amellyel nem mi rendelkezünk, hanem ő rendelkezik velünk, nem mi ragadjuk meg, hanem az ragad meg bennünket.

Ha a világ és Isten megragadásának és kifejezhetőségének lehetőségeit egybevetjük és megkülönböztetjük egymástól, akkor szólhatunk a világkép és a Teremtő Isten kapcsolatáról. Isten szava érint bennünket legreálisabban, létezésünk olyan pontján érint, amely megelőzi a világgal való érintkezésünket és tapasztalatainkat. Amikor eztán fogalmakkal, tapasztalatokkal kifejezzük világképünket elkerülhetetlenek lesznek az érintkezési és a súrlódási felületek. Csak analóg módon alkalmazhatjuk tapasztalatainkat és ismereteinket, amikor a Teremtőről szólunk. Néhány teológus igen fontosnak tartja az u.n. mitosztalanitást, a különbségtételt a kinyilatkoztatás kijelentéseinek tartalma és módja között, mivel a hittételek tartalma nem azonos a világképből átvett ábrázolási anyaggal. Mindez segithet, de a lényeg mégiscsak az, amit Rahner állit: a teológia nem egy titok magától értetődővé csupaszitása, hanem az isteni titok fényes homályába vetett pillantás. A teológiára is vonatkozik az, ami általában a tudományban érvényesül; minél elvontabb egy kijelentés, annál kevésbé szemléletes. A növekvő elvontság nem mindig veszélyes, mert csökken a naiv felhigitás és képzelődés lehetősége. Isten kinyilatkoztatott igazsága előbbvaló mint a teológiai reflexió, mint a tudományos világkép. Kritikátlan felfogás volt a XIX. században az a vélekedés, hogy pusztán a tudományból kiindulva mindent meg lehet indokolni, magyarázni és az életet is el lehet rendezni. Előfeltételek nélkül bizony nem lehet tudomány sem. A tudomány reflexió, azt pedig mindig megelőzi és irányitja valamilyen metafizikai és történelmi apriori, és ezt semmilyen tudomány nem dolgozhatja fel maradéktalanul és nem tudatosithatja teljes egészében, ezért a tudomány nem lehet az emberi élet végső magyarázatának birtokában. Csak akkor lehet a reflektáló tudomány termékenyű, ha a lét eredeti és közvetlen forrásaival kapcsolatban marad, tehát nem vágja el a metafizikához, a teológiához és a titokhoz fűződő szálait. A lét ősalapja pedig a személyes abszolút teremtő Isten. A világképet megfogalmazó tudósnak nemcsak ismernie kell tudományának minden kérdését, de figyelnie kell a lét alapkérdéseire, elmélkednie kell, aszkézist, lemondát kell gyakorolnia, etikai feltételeknek kell eleget tennie. Csak úgy van értelme világképet megfogalmazni, ha azt vázoljuk fel, ami az abszoéút igazság fényében feltárul a világ által, amit a Teremtő akar nekünk elmondani saját igazságaként a világról alkotott képben.

Aki ma világképről szól, az általában tudományos módon alkotja meg világképét. És aki ma tudományról szól, az tudja, hogy a tudomány scientia viatrix, úton van szüntelenül és legyürte a mechanikus és a dialektikus materializmus merevségeit és felületességét. Az tudja már Heisenberg nyomán, hogy nem is a természetről, világról szól, hanem a természethez fűződő kapcsolatainkról. És ez nem szubjektiv relativizmust jelent, hanem a vonatkozások roppant hálóját, a nyitottságot a valóság egészére, a tudományok korrelativitását, az interdisciplináris együttműködést, végeredményben az emberiség szolgálatát, ami a teremtés alaptörvényei közé tartozik. Még a technika is, mint alkalmazott természettudomány ennek a belátásnak van alávetve. Minden technikai tevékenység csak akkor jogos, ha

az ember szabad tette és etikai szempontok irányitják. A technika az ember szabad tettének területe és óriási hatása van az emberiség életére. Minél nagyobb a világról való tudásunk, annál megfontoltabban kell eljárni a technikai alkalmazásban, hogy felelősséggel és a felebaráti szeretet tiszteletben tartásával cselekedjünk és alkossunk. Uj világképet kozott létre a technika, amely igen komoly követelményeket támaszt a teremtést továbbfejesztő emberrel szemben.

A kozmosz keresztény értelmezésénél azonban vigyázni kell arra, nehogy a kozmológiai redukció hibájába essünk /H.Balthasar/, amikor a keresztény hitet úgy szeretnénk hihetővé tenni, hogy visszavezetjük statikus vagy dinamikus kozmológiai értelmezésre. Több formában megkiséreltek a gondolkodók a keresztény hitet a kozmológiai beteljesedés dimenziójában ábrázolni; a kozmikus. történést felfogták mint dualista drámát /manicheizmus/, mint a lesüllyedt isteni birodalom újjászervezését /Origenes, Ágoston/, mint kilépő és visszatérő természet /Eriugena, Ficino, Böhme, Schelling/, mint Logosszal átitatott anyagot /Szolovjev/ mint omega pont felé tartó fejlődést /Teilhard/. Ugy vélték egyes gondolkodók, hogy a természet és a természetfeletti rend egysége és azonossága ezt lehetővé teszi. Felhasználták ebben a kozmológiai redukcióban a stoikus világlogoszt, a neoplatonikus emanációs tant, az arisztoteleszi entelecheiát. Közrejátszott ebben az értelmezésben az is, hogy a megtestesülés tana mögött háttérként ott húzódott egy élettel telitett kozmosz. A gondolkodás történetében sokszor kérdésként felmerült, milyen alapra kell helyezni a keresztény lényeget, hogy az hitelre méltóvá váljék /Balthasar/. A kozmológia és a teremtéstan szintézise lehetőségként felmerült. Vajon nem Leibniz szemlélete húzódik meg e mögött a theodicea mögött? Ha a Teremtő akaratát abszolút bölcsessége és jósága meghatározza, akkor a világban a lehető legnagyobb jót valósitja meg, és ekkor a kozmológiai háttér a keresztény lényeg igazolására szolgál. De ha a természet és a természetfeletti valóság, a természet és a kegyelem között szigorúbban vonjuk meg a határokat, akkor a kozmikus-történeti háttér nem igazolja kielégitően a kereszténység lényegét, természetfelettiségét. Ha a kereszténység pozitiv megjelenése az emberi szellem lényegéhez szóló felhivás és ajánlat, akkor az antropológia keretében kielégitőbb módon igazolódik a kereszténység lényege és a kozmológia csak mint az antropológiához tartozó szempont szerepelhet.

9.4/ A világ mint Isten teremtménye

A tudományos világkép és a keresztény világ-értelmezés szempontjai, megfontolásai már előkészitették a lényegi kérdést; a kozmosz, a világ Isten teremtménye. Ha természettudományos alapon tesszük fel a világ eredetének, kezdetének és fennállásának kérdését, akkor aarról van szó, hogy a ma észlelt jelenségekből kiindulva milyen előzmények alapján jött létre a világ mai rendje. Tudományos kereten belül maradva mindig tovább lehet lépni, lehetőség van arra, hogy újabb előzményeket tárjunk fel és feltételezzünk. Bölcseletileg úgy lehet feltenni a világ eredetének a kérdését, hogy a világ nem önmagától az ami, hanem rajta kivül álló tényező határozta meg, hogy lehetőségei megvalósuljanak. A teológiai reflexió a kinyilatkoztatás adataiból kiindulva teszi fel a kérdést és fogalmazza meg a választ. Elsősorban az egyház hitéből, hitéletéből indul ki, amely az Isten szaván alapul, melyet Hitvallássá formált, Mint dogmák jelennek meg a Hitvallás és a kinyilatkoztatás állitásai az egyház tanitásában, amelyeket aztán a teológusok értelmeznek. Teológiai értelmezésben nem az kérdés, hogy vajon Isten teremtette-e a világot és mindent, ami benne van, hanem

az, hogy mi a jelentése a teremtés dogmájának. A kinyilatkoztatásban feltáruló szempontok /teremtéstörténeti elbeszélés, áldások, dicsőítések, értelmezések/ célja nem az volt, hogy pontos leirást adjanak a világ-teremtésének eseményéről, hanem az, hogy tisztázzák a Teremtő és teremtményének kapcsolatát, mint a világgal szemben emberi magatartást meghatározó alaptörvényre mutattak rá. Élő hittel megtapasztaljuk a teremtésben Isten jóságát, létteljességét, áldjuk és dicsőitjük Isten dicsőségének megnyilatkozását, ráhagyatkozhatunk Isten vezetésére, hiszen minden egészen különös módon tőle függ. Feltétlen engedelmességgel, bizalommal, a megajándékozottság és az elhivatottság öntudatával kapcsolódunk a világot teremtő Istenhez. Isten nem úgy nyilatkoztatta ki a világ teremtésének titkát, mintha tollba mondotta volna a szent szerzőnek, aki csak regisztrálta, hanem megvilágositotta a világmindenség eredetét, értelmét, feladatát kereső ember értelmét, megláttatta a szerzővel azt, amit Isten vele közölni akart, hogy a világ értelmezésében, a kinyilatkoztatás fényében felismerje Isten szavát, önközlését. Istennek a világra vonatkozó szava lényegében a következő: a világ teljes egésze Isten teremtő erejéből és Isten kedvéért jött létre.

Nem a világ keletkezésének elméletét, vagy a világ struktúrális felépitettségét nyilatkoztatta ki Isten. Isten önmagát nyilatkoztatta ki olymódon, hogy a világban is felismerhető legyen, hogy a világ létezésében és fennállásában, rendeltetésében a Teremtő Istenre utaló jel. Nem csupán a lét és nem-lét /semmiből való teremtés/, hanem az abszolút és a relativ lét, az örök és az időbeli lét, sőt a dologi és a személyes lét dimenzióiban ragadhatjuk meg a világ teremtésének értelmét és jelentőségét. Erre figyelmeztet a bibliai leirás, amikor igy fejezi ki magát; ez a története /toledot-születés, keletkezés/ az ég és a föld teremtésének, ahogy az lefolyt /Ter 2,4/. Ugyanezt jelzi a "szólt az Ur; Isten újra szólt" kifejezések, jelezvén, hogy Isten szavával teremtett. Továbbá azt is határozottan jelzi a kinyilatkoztatás, hogy az egész teremtés Isten dicsőségét, dicséretét zengi /Zsolt 19,148/. Ugy tünik, hogy az ember a teremtett világ heroldja, aki elénekli a teremtés himnuszát, hogy Teremtőjének dicsőségét zengje.

Az első lényeges állitás amely a világ teremtettségét jellemzi az, hogy Isten a semmiből teremtette a világot. Minden előzetes anyag, létcsira nélkül, minden evilági létezőt mindenestül, egész valójában, mivolta szerint hozott létre. Lényegében különbözik a világ teremtése minden más, emberi tevékenységtől. Isten egyedül teremtett, mindent ő szólitott létbe.

Második lényeges állitás a világ teremtettségére vonatkozóan az, hogy Isten az idő kezdetén teremtett, amely egyben kinyilvánitja a világ időbeliségét, a világ nem öröktől fogva van. Éppen a világ időbeliségo mutatja azt, hogy különbözik a Teremtő és teremtménye. Isten időfeletti és örök valóság, mig a világ időben jelenik meg. Isten létének kinyilvánitója az örökkévalóság, ezzel szemben az időbeliség a világ teremtettségét mutatja. Miként az örökkévalóság transcendens az időhöz viszonyitva, úgy Isten is transcendens a világgal szemben. Természetesen a Biblia "kezdetkor" kifejezése még nem a későbbi metafizikai vagy tudományos időfogalmat fejezi ki. Sok problémát okozott a világ örökkévalóságának gondolata /Aristoteles, Origenes, skolasztikában Tamás és Scotus, tstb./. Ismételten felmerül a teológiai értelmezésben az a kérdés, hogy a kinyilatkoztatás időfogalma lineáris /kezdete és vége van/ szemben az antik

világ ciklikus időfogalmával. Egészen eredeti a bibliai időfogalom, számunkra problematikus, ha úgy gondolnánk, hogy az örökkévalóság kezdet és vég nélküli időfolyam. Az egyház a későbbiek folyamán elitélte a panteizmust, amely megkisérelte feloldani a világ és Isten abszolút különbségét. A földi idő természettudományos szempontból kötve van a térben lévő anyaghoz, mig az üdvtörténeti idő Isten örökkévalóságával van kapcsolatban, mégpedig krisztológiai alapon . Krisztus földi megjelenésében egybekötötte Isten idejét és emberségének idejét, ő az idő középpontja és személye felülmúlta az anyaghoz kötött időbeliséget, benne és általa új teremtmény jött létre. Mivel Krisztus a világ középpontja, ezért benne és általa oly világmegértés jött létre, amely a világ Isten általi teremtését új fénybe boritja. Nehezen értenénk meg a kezdetben való teremtést, ha úgy gondolnánk, hogy volt egy olyan korszak, amikor még semmi sem volt és aztán egy időpontban teremtés révén valami elkezdett létezni. Üres idő nincsen, mert az idő az anyagi változások tartamát méri. A kezdetkor - teremtés azt jelzi, hogy Isten akaratából létezett egy első időpont, amelyhez viszonyitva nem lett volna értelme egy múlt időben kimondott állitásnak és ennélfogva a teremtés nem tart öröktől fogva. Ez nem azt jelenti, minőha egy időpontban kezdett volna Isten teremteni; ő öröktől fogva elgondolta és akarja, hogy egy bizonyos időben létrejöjjön a világ. Aztán az időben való kezdet nem is annyira az idő képzetéhez kötődik, mint inkább ahhoz, hogy Isten a teremtmény teljes valóságát hozza létre, ha Isten létet ad, ugyanúgy adja az első pillanatban mint a kezdetet követő tartam alatt. Isten a teremtett valóság tőle való teljes és lényegi függését hozta létre úgy, hogy az önállóan létezzék. A teremtmény mindig, létezése minden pillanatában Istentől függ.

Harmadik lényeges állitás, amely a világ teremtettségét kifejezi az, hogy Isten gondját viseli a világnak. A teremtett világnak éppen teremtettsége alapján, Istentől való gyökeres függése kinyilvánitja, hogy Isten gondját viselje a világnak. Eredetileg stoikus kifejezés a gondviselés, melyet a Bölcsesség könyve is alkalmaz /14,3; 17,2/, a kinyilatkoztatás alapfogalmai közé tartozik. A későbbi teológiai értelmezés, különösen az apológéták részletesen kidolgozták ezt a fogalmat. Középkorban a skolasztika a biblikus fogalmat együtt tárgyalta az isteni előrerendelés kérdésével. A XVI. században kibővült az isteni együttműködés tanával. Ujabban a biblikus tanitásra figyelnek a teológusok, melyben a gondviselés titka feltárult. Összefügg a gondviselés fogalma a sors kérdésével is, melyben akár a megváltoztathatatlan szükségszerü természeti kényszer, akár a szabad döntés hatalmi tényezőként való megmerevedése meghatározza sorsunkat. Jogos a hivő ember meggyőződése, aki a sors kérdéseiben Istenre hivatkozik, az ő akaratát látja benne és ráhagyatkozik. Gondviselésen általában okos és megfontolt jövőbelátást értünk. Ha Istenre vonatkoztatjuk, akkor a jövő helyébe az örökkévalóság lép; Isten mindenütt jelenvalósága, az az isteni rendezés, amely a dolgokat céljuk felé irányitja, nemcsak az értelmes lényeket, hanem minden teremtett dolgot. A teremtés célja az új teremtmény, az új ég és az új föld, mely Isten ajándéka lesz és ez a cél megvalósul a természeti dolgokban is.

Negyedik lényeges állitás amely a világ teremtettségét jelzi az, hogy Isten fenntartja és megőrzi a világot. Egyszerüen azért van most is a világ, mert Isten most is akarja, hogy legyen, fennmaradását létrehozza. Isten teremtő tevékenysége nemcsak kezdetkor létbeszólitotta a világot és mindent, ami benne van, nemcsak meghatározta a világ rendjét, hanem a kozmikus dolgok létét bensőleg is meghatározza, fenntartja, megőrzi.

Amennyire transcendens Isten, annyira immanens is; Isten világfeletti misztérium, de bensőleg a világban is van. Helyesen kell érteni Isten létét és a világ létét, hogy elkerüljük az immanentizmust és elmélyülten megértsük a világ létének teremtett mivoltát. Semmibe hullana a mindenség, ha Isten nem tartaná fenn ugyanazzal a teremtő erővel, amellyel létrehozta. Mivel Isten mindent szeretetből teremtett, ezért megőrzi teremtményeit, továbbá a teremtmények valamiképpen az ő megváltozhatatlan létének leképzései, ezért is nem engedi őket a semmibe hullani /Bölcs 1,14/. Mire terjed ki Isten fenntartó tevékenysége? Isten fenntartja a változó világot, hogy nem hulljon semmibe, hogy minden természete szerint működjön, megőrizze benső törvényeit, saját okságát, fizikai természetét. Hogyan történik ez a megőrzés? Mint Teremtő kapcsolatban marad teremtményével, bensőbben jelen van a dolgokban, mint maguk a dolgok lehetnek önmaguk számára, mivel Isten a dolgok létét határozza meg, a dolgok létükben függenek Istentől, és ez gyökeres függőség, mint transcendens bensőség tartja fenn a Teremtő teremtményeit. Isten mintegy folytatja teremtő tevékenységét, nem újabb aktusok közbeiktatásával, hanem a teremtés transcendens aktusával, melyben Isten abszolút hatalma, bölcsessége, szeretete megnyilvánul szüntelen.

Ötödik lényeges állitás a világ teremtettségét illetően az, hogy Isten együttműködik a világgal fenntartásában. A Teremtő másodlagos okok által cselekszik a világban. A világ Isten műve, de Isten mint transcendens ok van benne jelen. Valójában a világi, másodlagos okok tevékenykednek, de Isten teremtő ereje hozta létre, tartja fenn az oksági láncolatot úgy, hogy maga nem lesz egy tagja. Maga a láncolat nyilatkoztatja ki a transcendens alapot. A világ mint egész, a maga összefüggésében kinyilvánitja rejtett alapját úgy, hogy Isten közvetlensége, önközlése eleve bele van épitve a világba. Isten "beavatkozása" a világba transcendentális önközlése módján fogható fel, amely szerint mindig is eleve a világon belül van. Mint véges anyagi, biológiai és történelmi rendszer léténél és lényegénél fogva nyitott a szellemre, az abszolút lét felé. K.Rahner fogalmazta meg ennek a kapcsolatnak a lényegét: Isten mint a világ transcendentális alapja már eleve beépitette magát a világba önmagát közlő alapként. Ebben a gondolatkörben mozgott egyébként mindig a teológiai értelmezés, amikor egyszerre és együtt állitotta Isten transcendenciáját és immanenciáját analóg módon. Szó lehet arról, hogy Isten beavatkozása kategóriális jelleget ölt, de Istennek ez az objektivációja is a transcendentális tapasztalaton belül kaphat értelmet. Végeredményben az ember él ebben a konkrét világban, amelyben konkrétan és történetileg kiismerheti egziszteneiájának viszonyulását annak abszolút alapjához. Tehát a világ az Istenhez való viszony konkretizálási helye lehet, legfőképpen az ember üdvössége számára.

Végül meg kell emliteni a "keresztény kozmológia" legfontosabb szempontját, hogy a kozmosz, a világ is meghivást kapott az ember miatt a megszentelődésre és a beteljesedésre. Szervesen kapcsolódik a kozmosz az élethez, az emberhez. Igen fontos, hogy megvilágitsuk a kozmosz rendeltetését, feltárjuk létének értelmét, rögzitsük értékrendi helyét. Nem valami járulékos esemény a kozmikus történés, hanem az egyház életének tere, az ember megszentelődésének helye. Az egyház pedig a világ "tudatos-szive", melyben Krisztus misztériuma jelen van és átformálja az ember életét. Az ember képviseli Isten dicsőségét a világban, mint Isten képére és hasonlatosságára teremtett lény. Benne összeköttetés létesül a világi és az isteni között és ezáltal a kozmosz az ember üdvösségtörténetének helye és

kerete lesz. Evilági keretek között történt az ember bünbeesése, a világ büne meghatározza az emberi személyes életet. Tanúskodik a világ története néhány kozmikus katasztrófáról /vizözön/, de ugyanúgy a földbe ásták le az új élet fáját, Krisztus keresztjét. Különösen nagy jelentősége van az egyház szentségeinek, melynek anyaga a föld elemeiből való /viz, olaj, kenyér és bor/, melyek az egyház kozmikus szolgálatának jelei. Konkrétan a szentségek azok a valóságos jelek, melyekben a teremtett világ kozmikus módon halad a beteljesedés felé. És az aucharisztikus liturgiában Krisztusban és Krisztus által átformálódik konkrét világunk, hogy közvetitse Isten megfoghatatlan de valóságos önközlését. A görög atyák mindig tudatában voltak annak, hogy a föld, a világ a teremtés titkának szent ikonja.

10. A teológiai antropológia főbb kérdései /teremtés és antropológia/

10.1/ A teológiai antropológia

A keresztény teremtéstan legfontosabb és központi témája mindig az ember volt, aki a teremtés koronája. Beletartozik az ember az anyagi, kozmikus rendbe, de úgy, hogy ennek a rendnek a legfontosabb tagja, csúcspontja, az egész látható világmindenség koronája. A hagyományos skolasztikus embertan két tényezőt törekedett egybeötvözni; a kinyilatkoztatás adatait és az u.n. filozófia perennis, az örökérvényü filozófia szempontjait. Fenyegette ezt az értelmező törekvést a konkordizmus, az elbizonytalanodó oszcillálás, amikor a bibliai, patrisztikus és a skolasztikus bölcselő szempontokat összeegyeztetni igyekezett. Nem mindig sikerült szerves és megfelelő összefüggésbe hozni a metafizikai értelmezés apriori feltételeit, a történelmi jellegü kinyilatkoztatás aposteriori adatait és a tudományos antropológia aktuális adatait. A teológiai reflexió mai álláspontja az, hogy alapvetően át kell gondolni a teológiai antropológiát, módszertanilag újjá kell szervezni. Ujra át kell gondolni a kinyilatkoztatás adatait, integrálni kell az antropológia mai eredményeit, újra kell fogalmazni a mai szükségletek és eredmények alapján, hogy hitünk mélyebb megértésére jussunk. /Alapvető mü a teológiai antropológiában: M.Flick - Z.Alszeghy, Fondamenti di una antropologia teologica, Firenze 1982./

A teológiai antropológia a teológiai reflexió mai álláspontja alapján nem csak arra törekszik, hogy átgondolja és újrafogalmazza a hagyományos tant, radikálisabb célkitüzése van. Átfogó jellegü célkitüzése alapján az egész teológia központi témája szeretne lenni, átjárja és átformálja a teológia minden témáját. Igaz, a teológia valódi és igazi központja az önmagát kinyilatkoztató Isten. De Isten önmagát, belső életét az ember üdvössége érdekében nyilatkoztatta ki, önmagát az emberrel közölte. Ebben az értelemben a teológia mindig az emberről, üdvösségéről beszél, még akkor is, amikor Istenről, a Szentháromságról tesz említést. Nem lehet Istenről úgy beszélni, hogy egyszersmind ne tennénk említést az emberről, akinek Isten önmagát feltárta és viszont nem lehet szólni az emberről, hogy ne tegyünk említést Istenről, akire irányul az ember élete és tevékenysége, mert az ember az a szubjektum, aki részesedik az Isten életében. Ebben az értelemben a keresztény teológia mindig és mindenben antropocentrikus. Amikor tehát most az emberről szóló teológiai tematikát kifejtjük, nemcsak a teológia egy rész témáját fejtjük ki, hanem tulajdonképpen az egész teológiát, a kinyilatkoztatás alapvető és egész tematikáját érintjük. Az antropológia kifejezés bármilyen beállitottságú tudományos tant jelezhet /etnológiai, kultúrális, szociológiai, perszonalista, stb./ az emberrel kapcsolatban. Kant után, az u.n. antropológiai fordulat után általános és alapvető jelentőséget kapott az antropológia kifejezés.

Többek között K.Rahner volt az a katolikus teológus, aki komolyan felmérte a mai teológia inséges állapotát /szakadék a hit és a mindennapi élet, a teológia és a mai bölcselet között/ és alapvetően új módszertan kidolgozásával igyekezett tudományosan újjászervezni a teológiai reflexiót. Három tényező különösen lényeges volt ebben az újjászervező munkában; a mai pluralizmus, a felhalmozódott új ismeretanyag és a mai történeti tudat. A mai ember minden nehézsége a kinyilatkoztatás tényével és tartalmával, kijelentés módjával szemben abban áll, hogy nehezen tudja annak formális struktúráját elfogadni. Nem úgy fogalmazták meg a teológiai kijelentéseket,

hogy az a mai ember tapasztalataival és önmegértési horizontjával számot vetne. Hogy ezt a feszültséget feloldjuk, meg kell kérdezni, hol van az ember önismeretében az a pont, melyhez a kinyilatkoztatás tana kapcsolódhat? Kérdés tehát az, hogy hogyan, milyen határok között építhető fel a teológia? Feleletet erre a modern emberkozpontú fordulat adott. Ha az ember lényege az Istenre irányuló feltétlen transcendencia, a transcendenciát pedig transcendentális tapasztalattal és módszerrel fel lehet tárni és ki lehet építeni, akkor az egész dogmatikát át kell formálni az antropológiai alaptétel értelmében. A transcendentális kérdésfeltevés az ismeret és cselekvés lehetőségének szükséges feltételeit magában az emberi szubjektumban keresi. Minden dogmatikai tárgy feldolgozása alkalmával egyszersmind a szubjektumban adott szükségszerü feltételeket is kutatja a teológia. Nem kerülhet egymással szembe a teocentrizmus és az antropocentrizmus, mert lényegileg feltételezik egymást, sőt még különösen is feltételezi az antropológia a krisztológiát, mert a keresztény antropológia szerint nem más az ember, mint az unio hüposztaticára beállitott potencia obedientialis. A transcendentális fordulat és ennek módszere antropológiai támponton alapul, azon a két tényen, hogy egyrészt az ember lényegi meghatározhatatlansága alapján alapvetően nyitott és az abszolút titokra irányuló lény, másrészt nyitottságából transcendentális tapasztalatok származnak.

Rahner alapján a teológiai antropológia kisérlet arra, hogy aprioritranscendentális úton, a kinyilatkoztatás és a tudományok aposteriori adatait figyelembe véve kialakitsuk az ember önértelmezését. Rahner figyelembe veszi a történeti és tudományos aposteriori adatokat is, de úgy, hogy azok ne idegen normaként kerüljenek szembe az ember adekvát apriori önértelmezésével. Ha a teológia nem hajtaná végre azt a transcendentális átértelmezést, könnyen megrekedhet a képszerüségben, vagy mitológiai gyanúba keveredhetne, vagy megrekedhet merő tárgyi kategóriális kijelentésekben úgy, hogy azok lényegi, lehetőségi alapját nem tudja feltárni. Egyébként is a teológia európai jellegéből, lényegéből kifolyólag filozófiai jelleget öltött, benső kapcsolatban van a teológia és filozófia, és ebben az értelemben egy meghatározott téma utáni kérdés visszahajlik a kérdező, megismerő alapra. Nem az ember önmegtapasztalásából vezeti le a transcendentális teológia a teológiai témát, csak azt állitja, hogy benső-lényegi összefüggés van a transcendentális emberi tapasztalat és a kinyilatkoztatott valóság között, mivel az Isten az embernek szánta önközlését.

A teológiai reflexió mai helyzete alapján konkrétan feltárhatjuk a teológiai antropológia perspektiváját. Alszeghy Z. a teológiai antropológia öt jellegzetes vonását emliti, melyek meghatározzák a téma kidolgozását:

- Az ember történeti lény. Isten az üdvösséget történeti módon ajánlotta fel az embernek; a kinyilatkoztatást a történelemben kapta az ember történeti módon. Minden antropológiai törekvés végső értelmét az ember üdvösségétől kapja. Nemcsak leirja azt üdvtörténet az események sorát, hanem azokat értelmezi az ember üdvösségének érdekében.

- Az antropológiának krisztusközpontúsága van. Annyiban üdvtörténet az emberiség története, amennyiben Krisztus hatása alá került és a Krisztussal egyesült ember megdicsőiti a megfeszitett és feltámadt Urat, részesedik a húsvéti misztériumban. A teremtés, a megváltás és az eszkaton Krisztus által, Krisztusban és Krisztusért történt. Krisztológiai

megvilágításban nyeri el teljes értelmét az emberi jelenség. Nem dolgozható ki teljes értékü antropológia krisztológiai dimenzió nélkül. A krisztológia beteljesedett antropológia és mihden egyéb antropológia csak deficiens módusa egy átfogó, teljes antropológiának.

- Dialógusban valósul meg a Teremtő és teremtménye kapcsolata. Szabad elkötelezettséggel válaszol az ember a Teremtő felhivására és ajánlatára. Különösen a megtestesült Igében vált teljessé Isten és az ember dialógusa. Változatos és hosszú története van ennek a kegyelmi dialógusnak, amely végeredményben a szentháromságos dialógusban való részvétel.

- Perszonalisztikus kategóriákkal és szemlélettel dolgozik az antropológia, mivel a kinyilatkoztatás olyan üzenet, amely a hallgató teljes beleegyezését feltételezi, Krisztusban személyes, egzisztenciális módon beteljesedett az isteni kinyilatkoztatás, belekapcsolta az embert az Atya és a Fiú dialógusába.

- Végül meg lehet emliteni még az ember szociális dimenzióját. Ténylegesen szociális dimenzióban történik az üdvösség előkészitése; amiként a bün, úgy a kegyelem is szociális, egyházi dimenzióban valósul meg.

10.2/ Az ember Isten teremtménye

A teremtés titka teljes egészében az ember teremtésében nyilvánul ki. Csak a kinyilatkoztatás fényében fedezhetjük fel igazán, hogy mit jelent az, hogy teremtmények vagyunk és teremtményiségünket hogyan élhetjük meg élő hittel. Isten elé állitva látjuk a kinyilatkoztatás fényében az emberi életet, a sorsot és aztán meglepődve, megrendülve felfedezzük, hogy a teremtő Isten áll előttünk. Transcendentális tapasztalatunk alapján az nyilvánvaló, hogy az ember léte teljes egészében, kikerülhetetlenül az abszolút létre vonatkozik. Világban való konkrét létezésünkben kikerülhetetlen a létezőkre és a lét egészére irányuló kérdés. Szükségszerüen rákérdez az ember az abszolút létre, a személyes abszolút lét felénk fordult a kinyilatkoztatásban és relativizálta abszolútnak felfogott egyéni vagy közösségi értékeinket, feltárta önközlését és ebben a vonatkozásban az ember felismerte saját létezésének alapvonatkozását, a személyes Teremtőtől való függést, amely a lét valóságán alapul, az egész lét alapdimenziója. Ha Isten teremtette az embert, akkor csak önmagáért teremtette, ha egész valónkat ő hozta létre, ő határozta meg, akkor ez a tény létezésünk jellegében kifejezésre jut és csak a Teremtőhöz való vonatkozás igazolhatja életünket. Életünk, sorsunk Istentől elvonatkoztatva abszurd, igazolhatatlan, alaptalan és képtelen valóságnak mutatkozik. Nem egy szempont az Istentől való teljes függésünk, hanem az egyetlen alapszempont; arra szólit fel, hogy életünket Isten felé forditsuk, Isten akarata szerint állitsuk be életfelfogásunkat és életvitelünket.

Istentől való teljes függésünket létünkben és cselekedeteinkben konkrétan, történeti keretben ábrázolja az ószövetségi kinyilatkoztatás. A választott nép történetében elkövetkezett az a ragyogó pillanat, amelyben lelepleződött, hogy mindennek, de különösképpen az embernek teremtő Istene van, Isten az, aki teremtett mindent. Minden nép vallásos hagyományában találunk kozmogónikus elbeszéléseket. Izrael történetében egészen másképpen jelenik meg Isten adományaként a népének felajánlott szövetség, az igéretekhez való hüség követelménye. Már kiérződik az ember teremtésének ténye a

nomád ősök életében /MTk.26,5-9/. Csak a későbbiek folyamán, alapvető tapasztalatok nyomán lesz képes a választott nép felfogni a teremtmény és a Teremtő közti alapvető kapcsolatot. A honfoglalás után tisztázódott a Jahvéhoz való eredeti viszony térbeli sémában /Isten a Fölséges, az ég és a föld Istene/, időbeli sémában /Isten minden dolog előtt létezik/ és oksági sémában /Isten minden dolog alkotója/. Miután a választott nép belekerült a nagyhatalmak közötti bonyodalmakba, Izajás már kezdi feltárni Jahve abszolút felsőbbségét /2 Kir 19; Iz 40-55/. A fogság korában aztán konkrétabban és mélyebben leleplződött a Teremtő és teremtménye közti kapcsolat. /Ter 1,1-24/. Ez a leirás teljes egészében az ember teremtésének központi jelentőségét kiemeli, a kozmogenezis csak előkészíti az ember történetének elbeszélését és megalapozását. Az ember a teremtés csúcspontja és koronája, minden más teremtett dolog hozzá van rendelve. Aztán a későbbi könyvekben /2 Makk 7,23-29/ feltünik a semmiből való teremtés értelmezése. Az ószövetségi kinyilatkoztatás lényege: az ember és világa teljes egészében Teremtőjétől függ létében és történetében.

Az Ujszövetség folytatja, továbbviszi és újraértelmezi az ószövetségi kinyilatkoztatást két irányban; már nem Izrael van a középpontban, hanem Krisztus és tanitványai, kinyilvánult az új ég és új föld végérvényesen és Krisztusnak alapvető funkciója van a teremtésben. Több irányban bontakozik ki az újszövetségi kinyilatkoztatás mondanivalója: a láthatatlan Atya végtelen tökéletessége dinamikusan megjelent Krisztusban /2 Kor 5,19/; Krisztus az újjáteremtést istenemberi hatalmával végrehajtja; a világ nemcsak a dolgok, események halmaza, hanem olyan egész, melynek elve önmagán kivül van, melynek állandóan szüksége van eme elv befolyására, hogy létében fennmaradjon és elérje végső beteljesedését /Kol 1,27/; és a teremtés hatékony isteni tevékenység, másrészt struktúrált univerzum. Krisztus szerepe a teremtésben a következő: őáltala, őbenne és övele /dia, en, eis/. /Róm 11,36; 1Kor 8,6/ Ezeket a kifejezéseket használják az újszövetségi irók személyesen Krisztusra alkalmazva úgy, hogy mind a három mozzanat egységet alkot. Teljes fényben felragyog Krisztus teremtői méltósága /Zsid 1,1-4; Jn 1,1-17/ az újszövetségi tanúságtételekben, amennyiben Krisztusban Isten dicsősége kisugárzott teremtői funkciójában, sőt benne a Bölcsesség és az isteni Szó teremtő ereje nyilvánult ki az ember üdvössége érdekében.

A bibliai kinyilatkoztatás nyomában megindult teológiai reflexióban a szentatyák korában megfogalmazódtak az ember teremtettségének alapvető szempontjai: kizárólagosan Isten a Teremtő és egyetemlegesen mindent ő teremtett. Ez a két alapszempont fejeződik ki különböző kifejezésekben: Isten a semmiből teremtette az embert, nem volt előzetesen létező anyag, Istennek semmire sem volt szüksége a teremtésben. Mint a hitéletet lényegileg meghatározó tényező, a liturgia is tanúskodik kezdettől fogva a teremtés antropológiai igazságáról. A II. Vatikáni zsinat az antropológia dinamikus felfogása alapján alapjaiban átgondolta és az emberre irányulóan fogalmazta meg a teremtés titkát, mely szerint az ember az, aki befejezi közremüködésével a jövőben beteljesedő isteni müvet. Teológiai értelmezésben a későbbi időkben tisztázódott, hogy a teremtés fogalma analóg fogalom, mert csak igy lehet elkerülni azt a nehézséget, amely abból adódik, ha egyszerüen a létesitő okságra visszavezetnénk. Egyértelmüen lehet alkalmazni a létesitő okságot fizikai változások esetében: szükségszerüen hozza létre okozatát és a hatás után nincsen többé létkapcsolat. Amikor az ember "teremt", már módosul a létesitő okság fogalma, mert bensőségesebb kapcsolat jön létre az alkotó és az alkotás között, nemcsak létrehozza al-

kotását, hanem sajátos értelmet ad müvének. A teremtő Isten úgy hozta létre az embert, hogy szabadon kapcsolatot létesitett vele, akit teljes valóságban létrehoz, benső kapcsolatban marad vele. Az időben való teremtés a teremtett ember esetében teljesebb értelmet kap, mert az időbeliség teljes és valódi értelme az ember és az emberiség történelmében mutatkozik meg, az ember ideje érlelődik meg az örökkévalóságra, hoz végérvényes gyümölcsöt.

A hagyományos teológia állitotta, hogy Isten mint létesitő ok analóg módon teremt és ez mint a Szentháromság kifelé ható tevékenysége a három személy közös müve; mindent az Atya teremt a Fiú által a Szentlélekben. Szükségesek a teremtés megértéséhez a szentháromsági eredések; ténylegesen Isten értelme és akarata hozza létre a teremtményeket. Továbbá az is nyilvánvalónak látszott, hogy a Fiúban, a Logoszban vannak az isteni ideák, amelyekben részesednek a teremtmények. Igy a mintaokságnak Ágoston nyomán nagy szerepe volt a teremtés értelmezésében. A Verbum mint az első és alapvető idea tartalmaz minden más lehető ideát. Amikor az Atya kimondja a Logoszt, akkor benne kimond minden lehető és létező dolgot. Minden létező, amennyiben van nem más, mint a Verbum által szabadon létrehozott leképzés. Az Atya a Fiúban mint Verbumban, minden dolog legvégső mintaképében teremt mindeneket. Azért teremtett tehát Isten, hogy közölje tökéletességét véges részesedés módján teremtményeivel. A közölt tökéletesség mint cél nyilvánul meg és ezért a Verbum a teremtés célja, benne akart Isten mindent magán kivül megvalósitani. Tehát nem annyira a létesitő, mint inkább a célokság alkalmas arra, hogy kifejezze a teremtés titkát.

Különösen az ember teremtésében válik világossá, hogy a Verbum megtestesülése a teremtés minta- és céloka. Az Atya kifejezetten akarja, hogy a megfeszitett és feltámadt Urban, Fiában megvalósuljon végtelen jóságának véges részesedése. Krisztus a feje a misztikus testnek, melyet az egyház alkot és Krisztus embersége által elsőszülött sok testvér között. Csak akkor van értelme a teremtett világnak, ha van feje és koronája, ami az ember. Isten tehát Krisztusban és miatta akarta az embert és az ember miatta a világot; ő az egész univerzum érthetőségének a kulcsa. Ezt nevezzük a teremtés krisztológiai jelentőségének. Két szakaszt különböztethetünk meg a teremtés történetében: az ó- és az újszövetségi szakaszt, az első még a természet, a történelem látókörében tájékozódik, a másik már krisztológiai távlatban értékel mindent. Isten saját dicsőségében részesiti az embert Krisztus megtestesülése és feltámadása által. A teremtés jóságát a bün nem rontotta le. De a két üdvtörténeti szakasz valójában egyetlen isteni üdvözitő terv fokozatos megvalósitása, még ha meg is különböztetjük a teremtés és a megváltás rendjét. Olyan kezdet a teremtés, melynek folytatása és beteljesedése van. Krisztus a feje a kozmosznak és az univerzum a megtestesült Ige teljességéből áradt ki. Krisztus által teremtett az Atya, a Jézusban megtestesülő Verbum sajátosan létesitő oka a teremtésnek. Krisztusban jött létre és áll fenn minden, ő a mintaok, Krisztus embersége mint külső alaki ok, mely által Isten dicsősége kisugárzik a teremtésre. És Krisztusért teremtett Isten mindent, benne ragyog fel az az érték, ami miatt Isten akarta a teremtést, ami a teremtés célja. A teremtés antropológiai távlatában nyilvánul ki teljesen, egyrészt az Istentől való függés tudatos és személyes megvalósulása, valamint a krisztológiai betájolás. A Teremtő Isten eredeti szándéka az, hogy a Krisztussal való egységünk által érett és teljes emberségre eljussunk és a jelen világrendben megdicsőitsük Krisztus által az Atyát a Szentlélekben. Más fogalmi

rendszerben fejezte ki ezt az igazságot Teilhard, amikor azt állitotta, hogy a kozmogenezis beteljesedik az antropogenezisben, amely viszont a krisztogenezisben éri el csúcspontját. Krisztus megtestesülése és feltámadása nem merőben esetleges történeti tények, hanem a kozmosz és az ember beteljesedésének lényegi feltétele. Egyáltalán nem lenne érthető a világ és az ember a Krisztushoz való reláció nélkül.

Az embert azért teremtette az Isten, hogy teljesebben kinyilvánitsa saját dicsőségét. Az egész teremtés cél felé törekszik, a valóság teljes egészében fejlődő, bontakozó rendszer, nem ismerhető meg anélkül, hogy ne tárnánk fel azt a célt, amely felé törekszik. Ennek a kozmikus törekvésnek, fejlődésnek a csúcsa, középpontja az ember. A teremtés intencionalitása az emberben talál magyarázatot, az ember pedig abban az abszolút értékben, amely Isten dicsőségének elismerése és megvalósitása. A teremtés ugyanis szabad tett, szabad cselekvés analógiájára érthető; aminek határozott célja van, amely megvalósulásában megmutatja a teremtő akarat jóságát, szeretetét. Mint mintaokság jelenik meg ez a szabad teremtő elgondolás és akarat, mely beépül a teremtményekbe, teljes értelemben az emberi élet valóságába. A teremtés szabadsága és célja egymást feltételezi. Isten abszolút szabadon, minden belső kényszertől mentesen, teljes ingyenességgel, ajándékozás módjára teremtette az embert. Ezért szállt szembe mindig a Tanitóhivatal minden dualizmus, metafizikai szükségszerüséget feltételező értelmezéssel /platoni, gnosztikus, manicheista, pantheista, monista/. És ezért vezette be a teremtés mintaokságát /exemplarizmus/. Egyedül Isten szeretete és nem valami előzetesen létező érték, anyag inditotta Istent a teremtésre. Isten transcendenciáját figyelembe kell venni, amikor a hellenista mintaokságí sémát alkalmazzuk a teremtésre, mely szerint a Teremtő és teremtményének viszonyát az exemplarismus sémája határozza meg, különben szembe találjuk magunkat a nagy dilemmával; Isten saját szeretete vagy az ember szeretete vagy talán a világ tökéletességének szeretete miatt teremtett? A mintaokság emberi tapasztalatból származó intuitiv belátás, mely szerint az alkotó először felfogja a mü ideáját, aztán azt megvalósitja úgy, hogy közben a müvet egybeveti előre elgondolt ideájával. Ez a platoni eredetü mintaokság két kérdésre válaszol: miért van a végtelen léten kivül még véges lét és miért lehetséges a rossz /a rossz nem valóság, hanem annak hiányos, tökéletlen participációja/. Esetlegesen fellépő nehézségek ellenére a teológusok szivesen alkalmazzák a mintaokságot a teremtés dogmájának értelmezésére, hasonlóságot látnak a bibliai leirás teremtő szava és a metafizika értelmezés között, mivel képes kifejezni a teremtés transcendenciáját és immanenciáját. Origenes és Areopagita Dénes kisérlete nem sikerült, de Ágoston értelmezése kielégitő. Isten örök eszméi mint ideális formák /rationes/ vannak Isten értelmében és minden más ebben részesedik. Isten eszméi a létezők alapja, a részesedés és utánzás végtelen lehetőségeinek forrása, tulajdonképpen szubzisztens formák, melyeket azonosithatunk a bibliai, a kebod Jahve, a doxa tou Theou, a gloria Dei-vel.

Az exemplarizmus alapján nyilatkozni lehet az ember teremtésének céljáról is. Az ember teremtésében Isten jósága nyilvánult meg. Bizonyos értelemben az emberi lét jóságának isteni és emberi értelme van; Isten önmagát tüzte ki célul, amikor embert akart teremteni, de úgy, hogy teremtményét önmagában részesitse. Igy megvan az azonosság és a különbözőség /mint mikor egy zenét lemezre rögzitenek; a zene melódiája és ennek rögzitése anyagi feltételekkel/; Isten jósága a teremtmények java. Isten annyiban leli tetszését az emberben, amennyiben felfénylik és visszaragyog

benne saját dicsősége. Isten szépsége, jósága, megőrizve identitását, részesedés által megjelenik a teremtett emberekben. A Teremtő szabadon határozta el jóságának kiárasztását, nincsen belőle haszna, nem szerez meg magának új tökéletességet ezáltal, saját tökéletességét nem rendeli alá az ember tökéletességének; tetszését leli abban, hogy teremtéssel kiárasztja saját tökéletességét, különösen Krisztusban leli tetszését, akinek emberségében felfedezhetjük az univerzum létének értelmét. Úgy akarja Isten az ember boldogságát, hogy részesíti isteni jóságában. Isten szabadon teremtette az embert és éppen teremtésének céljában lepleződik le teljesen Isten teremtő szándéka. Antropológiai horizontban lesz teljesen érthetővé Isten egyetemes uralma, transcendenciája és teremtő szándéka, melyet az ember tudatos élettel, imádságos dicsőítéssel kifejezésre juttat.

10.3/ Az ember Isten képmása és hasonmása

Az embernek mint Isten teremtményének tárgyalása már elkezdette feltárni az emberi jelenség keresztény értelmét: Istentől mint Teremtőjétől függ az ember és Isten az emberi élet első és végső elve. Alapvető a teremtményiség, de ez még csak olyan tulajdonság, amely közös minden dologban, a világ általános jellemzője, melynek a csúcsán ott az ember. Fel kell tárni a következőkben azt a specifikus tulajdonságot, amely megkülönbözteti az embert az anyagi világtól. Közelebb jutottunk ehhez a karakterisztikus tulajdonsághoz a mintaokság segítségével, mert az ember sajátos módon részesedik Isten szépségében és jóságában. Már a Biblia jelzi ezt az alapvető emberi meghatározottságot: az ember Isten képmása és hasonmása /Ter 1,26-27/. Nem lenne helyes ezt a kifejezést csak elvont értelemben értelmezni, sem más vallások adataival szembesíteni. Nem akármilyen képmásról tesz említést a kinyilatkoztatás, hanem az eredetire valóban emlékeztető ábrázolásról. Képmás és hasonlóság két szó, mely összefoglalja az ember istenközelségét, Isten-vonatkozását. Eredeti értelmét a kinyilatkoztatásából kapta és csak a kontextus alapján határozhatjuk meg valódi jelentését. A papi írásban találjuk ezt a szöveget és biztosan régi elbeszélés szövegét rögzíti. Három lényeges mondanivalót állapíthatunk meg a kontextus alapján.

- Az ember istenképisége először azt jelzi, hogy az ember az anyagi világ csúcspontja és középpontja, az egész teremtés koronája. Hasonlítani lehet más jóváhagyási formulához; a világ az ember megjelenése előtt jó volt Isten szemében, az ember megjelenése nagyon jó volt, így hát az ember sajátos méltóságát, fensőbbségét fejezi ki hatásosan. Külön közvetlen és sajátos teremtői aktussal hozza létre Isten az embert, orrába lehelte az élet leheletét, jelezve hogy sajátos kapcsolat van az isteni és az emberi élet között. Magányos az ember az élőlények között és ezért Isten megalkotta az asszonyt, ami szintén sajátosságát jelzi.

- Másodszor, az ember képes egyedül az Istennel való párbeszédre, egyedül az embert szólítja meg Isten és azt mondja neki, hogy te, személyes párbeszédet létesít Isten az emberrel. Az embernek meg kell hallani Isten szavát, felhívását és válaszolnia kell szabad döntéssel. Sajátos eredete és alkata van az embernek, mely képessé teszi az Istennel való személyes párbeszédre.

- Harmadszor, az ember teremtésének összefüggéséből kitünik az ember a világban elfoglalt helye és helyzete; küldetést kapott, művelnie és

őriznie kell az Éden kertjét. Az Isten képére teremtett ember együttműködik Teremtőjével és helytartója lesz. A természet erőit a Teremtő az ember szolgálatába állította.

Az Ujszövetség is hangsúlyozza az ember istenképiségét, de szerinte Isten képe legfőképpen Krisztus /Kol 1,15; Zsid 1,3/. Pál apostol szerint az ember istenképisége azt jelenti, hogy az ember helyzetét a keresztség által Krisztusban restaurálni kell, az ember beöltözik Krisztusba, egyesül vele, mig el nem jut a végső beteljesedésre. Nem az emberi lét struktúráját, hanem a célját jelzi az istenképiség. Az egyházatyák a bibliai adatokat az újplatonista gondolkodás segitségével megkisérlik továbbértelmezni. Általában arra gondolnak az egyházatyák, hogy istenképiségünk alapján Isten dinamikusan jelen van az emberben értelmes és szabad természete révén. Istenhez való hasonlóságunk pedig a kegyelemben való részesedést jelenti, bizonyos konnaturalitást jelent, mely szerint képes az ember egyre inkább Istenhez hasonlóvá válni. Ha fizikai értelemben veszik az istenképiséget, akkor minden Istentől kapott ajándékra gondolnak, mely megelőz minden személyes tevékenységet. Nisszai Gergely szerint pl. az összes természetes ajándékokat jelenti, Ágoston az istenképiségben a Szentháromság bennünk lévő pszichológiai struktúráját látja. Tamás szerint minden teremtmény hasonlit Istenhez; az ember értelmes természete alapján hasonlit Istenhez. Más teremtmények csak vestigium-ok,az ember imago. Istenképiségünk elsősorban a lélekben van és onnan sugárzik a testre. Tökéletesebb lesz istenképiségünk a kegyelem által és teljes lesz a dicsőségben. Háromféleképpen fedezhetjük fel tehát az emberben az istenképiséget: képesek vagyunk természetesen megismerni és szeretni Istent; megismerjük és szeretjük Istent a kegyelem által; és beteljesedik kapcsolatunk a dicsőségben. Azonositja az újskolasztika is istenképiségünket az ember értelmes természetével.

Napjainkban a II. Vatikáni zsinat az egész antropológia alapját az istenképiségben látja, bár a bün elhomályositotta, de Krisztus megváltása újra helyreállitotta, és általa lesz az ember Isten munkatársa. Ökumenikus szempontból jelentős a kérdés. Születésünkben kapott természetes és természetfeletti adományok összességét látja az istenképiségben a keleti egyház. Kezdetben kapott isteni adományok összességét látja ebben a protestantizmus, jelen állapotunkban sajnos már megromlott maradékkal rendelkezünk csupán. Végül a katolikus álláspont két réteget különböztet meg; a természetes és a természetfeletti rétegeket, mig az első épen megmaradt, a másik elveszett a bün által, de Krisztus helyreállitotta, mintegy középút az optimista keleti és a tragikus szemléletü protestáns felfogás között. Ujabban inkább az Isten felé nyitottságnak értelmezik az istenképiséget a teológusok, olyan dinamikus adottság, mely mostani állapotunkban csiraszerüen van meg bennünk és teljes kifejlésében az örökkévalóságban lesz. Külön jelentősége van az istenképiségnek a mai szekularizált felfogásban, amely egyre nagyobb emberi autonómiára törekszik és el akar szakadni minden szakrális értéktől. Érdekes módon az istenképiség megkövetel bizonyos szekularizációt, abban az értelemben, hogy nem ismeri el jogosnak a szakrális és a profán megkülönböztetést, az egész emberi valóságnak kapcsolata van az istenképiséggel, minden valóságot vonatkozásba kell hozni Teremtőjével. Ugyanakkor az istenképiség tana ellene is mond a szekularizációnak, a kizárólagos autonómiára való törekvésnek. Valójában a szekularizációs felfogás különbséget tesz a szakrális és a profán között és csak a profánnak ismeri el jelentőségét. Teológiai értelemben rá lehet mutatni ebben az összefüggésben arra, hogy a vertikális és a horizontális szempontok nem zárják ki egymást, transzcendencia nélkül érthetetlen az evilágiság, a relativban fel lehet fedezni

az abszolutumot. Jelentős a mai perszonalista gondolkodás az istenképiség értékelésében. Az emberben mint személyben fejeződik ki a legteljesebben istenképisége. Öntudatos és önrendelkezéssel biró emberi személyiség képes megvalósitani az ember rendeltetését, a teremtményekhez és az Istenhez fordulást. Személyes kibontakozásában az ember a kezdeti meghatározatlanságból irányul az abszolutum felé, amennyiben megvalósitja önmagában a személyes Isten hivását és követelményeit. Nemcsak az egyed hordozza az istenképiség dinamikus adottságát, hanem az emberi nem egésze, amennyiben korporativ személyiséget alkot.

10.4/ Az ember mint összetett lény /test-lélek/, mint "megtestesült szubjektum"

Sajátos léte és méltósága van az embernek, egyrészt felülmúlja az egész anyagi világot, másrészt hozzátartozik az anyagi világhoz, szervesen beépül a tér és idő világába. Struktúrálisan az ember: egységben megvalósult sokszerüség és különbözőség. Konkrét emberképet rajzol a Biblia, az ember különbözik az állatoktól és az angyaloktól. Az egyes kifejezések /baszar, nefes, ruah, illetve a görög nyelvben szarksz, szóma, pszüché, pneuma/ a Bibliában nem az ember egy részét jelölik, mindig konkrét egyedet irnak le, aki része ennek a világnak és igy különböző események zajlanak benne, váltakozó és oszcilláló az egyes szavak értelme, jelentése: mindenképpen kifejezik az emberi jelenség komplexitását. Két szempontból lehet csak jellemezni eme szavak jelentését; az ember ténylegesen az anyagi világ tagja, de mégis felülmúlja világát, mert sajátosan hasonlit Istenhez. De a Bibliában ezek a különbözőségek nem metafizikai értelemben vett dichotómiát vagy trichotómiát jeleznek. Hermeneutikus módon kell megfejteni a bibliai metafórikus leirásokat, antropológiai kijelentéseket, úgy mint a parabolákat, nem lehet meghatározott fogalmiságot tulajdonitani az egyes kifejezéseknek. Amikor az Ujszövetségben Pál apostol erkölcsi értelemben szól a test és a lélek ellentétéről /Róm 7,14-25/, akkor ezt a test-lélek ellentétet csak történeti okok miatt lehet állitani /eredeti bün/, az ember ellentétben lehet az eredeti bün miatt a Szentlélek éltető inditásával. Előfordulnak az újszövetségben dichotómiát vagy trichotómiát sejtető hellenista eredetü kifejezések /pneuma, psyché, szóma/, de ezek az antropológiai sémák nem elméleti tanitást adnak az emberről, csak egyszerü leirásként kezelendők. Semmiképen sem lehet a Bibliában metafizikai, antropológiai dualizmust feltételezni, a test és a lélek csak a konkrét valóságos ember két szempontból való ábrázolása. Teste van az embernek, mert egységben van az anyagi világgal és ez természetes állapota, Isten teremtette ilyennek. Mindig a konkrét emberről tesz említést a Biblia és nem ad róla elméleti-metafizikai tanitást. Hogy tényleges adottságai alapján milyen a metafizikai struktúrája, arról nem tesz említést.

Megváltozott a helyzet a patrisztikus spekuláció korában, amikor a bibliai üzenetet átgondolták az egyházatyák a hellenista antropológia segitségével. Hellenista értelmezésben az ember szellem-lélek-test összetettség, melyek egységet alkotnak és egymást titokzatos módon áthatják, köztük érték-hierarchia van, a szellem az abszolutum bizonyos emanációja, mig a test az anyagi legalsó elvet képviseli, mely már majdnem azonos a rosszal. Ujraértelmezték a hellenista antropológiát az egyházatyák, amikor először is hangsúlyozták biblikus alapon az ember egység, a teljes ember valóságát, elvetették a monisztikus-dualista törekvéseket /emanáció, préegzisztencia/ alkalmazták azt az elméletet, hogy az ember test-lélek, mint két szubsztanciából létrejövő összetett egység. Sajnos ennek az össze-

tettségnek további kifejtése bizonytalan maradt. Eleinte elfordultak az arisztoteleszi értelmezéstől /a lélek az organikus test formája, első aktusa/ és inkább a platoni elméletet használták/ a lélek teremtett szubsztancia, élő és értelmes, halhatatlan, amely egyesül az organikus testtel, amely érzéki és vegetativ jellegü/. Előfordul az a séma is, hogy az ember az értelmes lélek által éltetett test /Athanasium/. Még nem állitották fel az anyag és a szellem közti későbbi abszolút értelmü alternativát. A 12. századig elképzelhetőnek tartották, hogy az angyaloknak is van teste, bizonyos finomabb anyagiságból /éter/. Hiányzott még a fizikai anyag és a metafizikai anyag /képesség, esetlegesség/ közti megkülönböztetés.

A 12. századtól kezdve a skolasztikus teológia már határozottan tanitja az ember metafizikai összetettségét, az anyagi test és a szellemi természetü lélek egységét, az ember egyszerre testi és lelki valóság. Test és lélek úgy viszonylik egymáshoz mint anyag és forma, /ahol az anyag a materia prima-t jelzi, amely a lélektől mint formától kapja lényegi meghatározottságait/. Az arisztoteleszi hülemorfizmussal értelmezték az emberi jelenség specifikus struktúráját. Ezt az értelmezést adják elő a következő zsinati megnyilatkozások: a IV. Lateráni zsinat elitélte a középkori dualista szektákat /DS 800/; a Viennai zsinat nyilatkozott az emberi lét összetettségéről, elitélve P.Olivi elgondolását, mely szerint több szubsztanciális forma lenne az emberben; a zsinat elitélte azt az elméletet, mely szerint a lélek egyesül ugyan a testtel de különböző alacsonyabbrendü formák közvetitésével /DS 900/; az V. Lateráni zsinat szintén foglalkozott az antropológiával, elitélte a nem keresztény arisztotelizmust és meghatározta a lélek halhatatlanságát és a Szent Tamás által megfogalmazott metafizikai értelmezés szellemében nyilatkozott /DS 1440/; ennek a zsinatnak a meghatározását megismétli az I. Vatikáni zsinat /DS 3002/; a II. Vatikáni zsinat megismétli az ember hagyományos tanát, kiemeli méltóságát és inkább szól a konkrét emberről, testi kondiciójáról, a bensőségről, az anyagi és szellemi elemek szintéziséről, az ember transcendenciájáról.

Komoly hermeneutikus probléma vetődhet fel a megemlitett egyházi megnyilatkozásokkal kapcsolatban, mivel olyan kifejezéseket és tanitást definiált a Tanitóhivatal, amelyet a Biblia abban a formában nem tartalmaz. A tanitóhivatali megfogalmazás nemcsak bibliai kifejezéseket használhat, alkalmazhat nem bibliai kategóriákat is. A lényeg az, hogy az Egyház által megfogalmazott tanitás azonos legyen a kinyilatkoztatás tartalmával. Ha tehát nem biblikus kifejezésekkel találkozunk, akkor is elismerhetjük azok összeegyeztethetőségét a kinyilatkoztatással. Az ember összetettségének metafizikai értelmezése és ennek tanitóhivatali megfogalmazása nem függ a megfogalmazásban alkalmazott kategóriáktól /szubsztancia/, mert az Egyház csak az ilyen tanitás kinyilatkoztatással való kapcsolatáról nyilatkozott. Alapvetően különbséget kell itt is tenni aközött, amit mondunk és amit állitunk /pl. "a nap felkel", amit mondunk az az optikai jelenség, amit állitunk az az égitest mozgása/. A Tanitóhivatal megnyilatkozásai feltételezik, hogy az ember összetett lény testből és lélekből, melyek szubstancia incompleta-k és mint anyag és forma egyesülnek. A IV. Lateráni zsinat azt állitja, hogy mindent Isten teremtett és ezek között felsorolja az anyagot, a lelket és az összetett emberi valóságot. A Viennei zsinat pedig ki akart küszöbölni egy helytelen antropológiai elképzelést, és ennek érdekében használta a skolasztikus tanitást, amelyet akkor általában elfogadtak. Ezek a megnyilatkozások nem jelentik azt, hogy az Egyház definiálta volna a skolasztikus antropológiát, az arisztoteleszi hülemorfizmust, de az se mondható, hogy az Egyház nem hagyta volna jóvá és nem alkalmazta volna ezt a tanitást. Lénye-

gében azt jelenti a tanitóhivatali meghatározás, hogy ez a tanitás megfelel a bibliai tanitásnak az emberrel kapcsolatban, azzal nem ellenkezik.

Nehézséget jelent a mai teológiai reflexió számára az, hogy a hagyományos test-lélek /materia-forma/ hülemormista értelmezés nem illik bele a mai tudományos kontextusba, a substancia incompleta fogalmát nem tudják beleilleszteni az antropológiai szempontokba és igy a karteziánus veszély fenyeget /heterogén, független két szubstancia egymás mellett/. Szükség lenne egyetemes és átfogó jellegü szisztémára, melyben az emberi létezést értelmezni lehetne. Ilyen nehézségek közepette általában a közvetlen tapasztalati adatokból indulnak ki a teológusok is, nevezetesen az ember tevékenységéből és megállapitják, hogy annak két komplementáris szempontja van, egy biokémiai és egy emberi, pszichológiai oldala. Emberi tevékenységünk alapján feltételezhetjük a cselekvés alanyát, az én-t, a személyt. Tudatos én, alany az ember, aki vonatkozásba kerül a világgal, más emberekkel, az Istennel. Valamihez való vonatkozást /ese ad/ és valamiben való benne-létet /esse in/ figyelembe véve felfedhetjük az objektum-szubjektum kapcsolatát, éniségünk lényegét alkotó sajátos két koncentrikus kört, a racionalitás, a szabadság, a spiritualitás és a testi-erzéki élet körét. Ugy határozhatjuk meg az embert, hogy olyan alany, én, aki szellemisége révén autokommunikativ kapcsolatban van az anyagisággal. Ez az antropológiai értelmezés összhangban van a bibliai és az egyházi tanitás emberképével, amelyek lényegileg azt feltételezik, hogy az ember két különböző szempont egysége, testi és szellemi létező. Egység és kettősség szempontja a döntő az ember értelmezésében szemben a dualizmussal vagy a monizmussal. Azért hivatkoznak szivesen a teológusok arra a meghatározásra, hogy az ember"megtestesült szubjektum" /Alszeghy Z./. Jelzi ez a meghatározás az emberi jelenség kettősségét, vannak olyan testek, melyek nem szubjektumok és vannak olyan szubjektumok, melyek nem anyagi természetüek. Ugyanekkor kitünik az emberi létezés egysége is; olyan szubjektum az ember, akihez lényegileg hozzátartozik a testiség és nem csupán mellékes járuléka, és istenképiségünk lényege megvalósul megtestesült szubjektivitásunkban.

10.5/ Az ember közösségi lény

Korunkban nemcsak az individualista, hanem a szociális gondolkodásmód is erőteljesen jelentkezett; erőteljes szocializálódás indult meg. Az emberi élet közösségi jellege éreztette hatását a teológiában is. Módszeresen át kellett gondolni az új adottságok alapján az ember közösségi természetét. Deduktiv módszer helyett az induktiv, illetve reduktiv eljárásmód alkalmasabbnak mutatkozott az idők jeleinek figyelembevételénél és a források újrafeltárásánál, hogy a mai tények tükrében határozottabban megfogalmazható legyen a közösségi Isten-képmás jellege. Az ember közösségi természetét fenomenológiai adatok alapján lehet meghatározni, egyrészt az egyes egyedek vonatkozásainak megfigyeléséből, az ember anyagi-szellemi szükségleteiből, másrészt a tömeg, a szociálisan struktúrált sokaság képződményeiből /család, nemzet, állam, nemzetközi kapcsolatok/, valamint abból, hogy milyen intenziven valósul meg a társadalmi egység /közösségek, csoportok, vélemények, szolidaritás/. Különböző szociális kapcsolatok és képződmények hátterét az ember társas természete képezi. Amilyen fontos az ember személyisége, ugyanolyan lényeges személyiségen túli, személyközi vonatkozási, közösségalkotó képességei és igényei. Napjainkban a szocializálódás erőteljesen jelentkezik a technikai haladás, a kommunikációs eszközök nagyfokú fejlettsége és elterjedése következményeként.

Különböző leirásokat és értékeléseket találhatunk a kinyilatkoztatás forrásaiban az üdvtörténet folyamában az egyes közösségekről, emberi társulásokról, a családról, a népről, az Egyházról. Isten férfinak és nőnek teremtette az embert, saját képmására alkotta férfinak és nőnek a Teremtés könyve szerint. Összefüggést állapitott meg a kinyilatkoztatást rögzitő szerző az istenképmás és az ember nemi jellege között. Férfi és nő különbözőségükben alkotnak szoros egységet, amely Isten akarata /Ter 2,21-24/. Mivel az ősi keleti társadalmakban a nő alárendelt helyzetben volt, joggal felvetődött a kérdés, vajon teljes értékü személy-e az asszony? A kinyilatkoztatás szerint mind a két nem Isten teremtő szándékából ered, megfelelnek Isten gondolatának, a nő teljesen egyenjogú a férfival és a két nem különbözősége alapján különböző szerepet tölt be a társadalomban. Mélyebb tartalmat is ad a kinyilatkoztatás a férfi-nő kapcsolatnak; nem jó az embernek egyedül lennie, hozzá hasonló segitőtársa szorul /Ter 2,18-19/. Csak akkor tudják a férfi és a nő emberi hivatásukat betölteni, ha kölcsönösen egymásnak átadják magukat, elfogadják egymást, új közösséget alkotnak, a családon keresztül a világot Isten országává kiépitik. Végeredményben a férfi-nő egymást kiegészitő különbözősége és egymásrautaltságának egysége megalapozza a közösségi Isten-képmást. Isten képmása felragyog a nemek egymásrautaltságában és az emberi közösségben. Jézus utalt a Teremtő szándékára a férfi-nő kapcsolatban /Mt 19,3-9/, a házasság Isten szándékának megfelel, a házassági közösség üdvözitő közösség. Pál apostol is tisztában van a házasság szentségi méltóságával /Ef 5,25-32/. Uj tipusú kollektiv én születik a házasságban /1 Kor 11,3-12/. Felülmúlja a házasság tökéletességét az Isten Országáért vállalt szüzesség és szolgálat /Mt 19,12/, amelyben az ember teljesen szolgálatkész magatartást vállal.

Továbbfejleszti a Biblia az önátadó, közösségi szeretet gondolatát, amikor a választott nép közösségéről szól, amelynek fontos szerepe van az Istennel folytatott teremtményi dialógusban. Isten szövetséget kötött népével, feltétlen hüséget, engedelmességet, erkölcsi magatartást követel választott népétől. Teljes értékü egzisztenciát az egyén csak a választott nép közösségéhez csatlakozva tud megvalósitani. Még Izrael maradékának, a szent magnak is hatalmas jelentősége van az egész emberiség számára, mert általa és benne valósulnak meg Isten igéretei. Az üdvtörténet folyamán egyre nyilvánvalóbbá válik Isten egyetemes üdvözitő szándéka. Mint egységet szemléli a Biblia az egész emberiséget, melyben Izraelnek kiváltságos helye és feladata van. Minden népnek mint egységnek jelentős szerepe van az egész emberiség életében, legyenek a társadalmi, szociális élet bármely szakaszában és fejlettségi fokán. Az ember szociális természetének kezdettől fogva nagy jelentőséget tulajdonitanak a Biblia szerzői. Teljesen világossá és kifejezetté az közösségi magatartás jelentősége és értéke az újszövetségi kinyilatkoztatás fényében válik. Amennyiben nem ellenkezik Isten tekintélyével és szándékával, minden közösségi és szociális struktúrának jelentősége és kötelező érvénye van. Istentől ered minden hatalom és a hatalom gyakorlata Isten szolgálata. Még evilági jellegében is teológiai értéke van a szociális struktúrának /Róm 13,1-7/. Krisztus jelenléte és szándéka elfogadta és megszentelte az evilági szociális dimenziót, de lényegében új és mélyebb értelmet is rásugárzott; megtisztitotta a testi eredetü rendetlen vágyaktól, a démoni befolyásoktól és Isten szolgálatának vetette alá, az evangéliumi szabadság fényében megitélte és átformálta, a természetes rend szociális struktúráit gyökeresen Isten Országának szolgálatába állitotta. Minél teljesebben megvalósul a Teremtő és teremtményének egysége, annál inkább értelmet nyernek a szociális struktúrák, az önszeretet Isten iránti szeretetté nemesedik.

A bünös igazában Isten és a közösség ellen vét, mintegy kizárja magát az élő közösségből, Isten népének közösségéből. Istennel való vertikális egységünkkel összefügg és egybecsendül a szociális horizontális kapcsolatrendszer. A keresztény számára minden kapcsolat két dimenziójú; az emberrel, természettel való kapcsolatból nem lehet kizárni az Istennel való kapcsolatot. Szorosan összefügg az ember szociális természetével az Egyház üdvtörténeti szerepe, melyben már az eszkatológikus javakban részesülünk, Krisztus titokzatos testének tagjai leszünk. Az Egyház teológusai kezdettől fogva ismerik és értékelik az ember szociális dimenzióját és feladatait /Origenes, Ágoston/. A közösségi élet kozmikus, eszkatológikus, üdvtörténeti szemléletben jelenik meg, az ember azért alkot természetes közösséget, hogy természetfeletti kapcsolatot létesitsen Istennel, bár a bün ezt akadályozza és megfertőzi. Legnagyobb befolyása Ágoston De civitate Dei sokat vitatott elgondolásának volt, amely különbséget tett a történelem, a társadalom értékelésében Isten Országa és a Sátán országa között, amely alapszempontot aztán alkalmazott különböző közösségek megitélésében. Valószinü az az értelme az ágostoni megkülönböztetésnek, hogy nem a horizontális és a vertikális szempontokat választotta szét, hanem a különbözőképp itélte meg a horizontálisan meglévő közösségeket. Tamás alapeszméje a rend, az Istentől megállapitott rend megvalósulása a teremtmények sokféleségében. Univerzumként, egységesen elrendezett egészként értékeli a teremtményeket, egymáshoz és Istenhez való vonatkozásukban, melybe végső tökéletességet a kegyelem rendje visz. A különböző fokozatokból kiemelkedik az Egyház szépsége és tökéletessége, amely a rendezett, struktúrált sokaság közepette az univerzum végső tökéletességét képviseli. Család, város, tartomány, államok, az imperium és az Egyház hierarchikusan elrendezett egységei alkotják az emberi közösségben megvalósuló rendet és egységet. Ebből a gondolkodásból ered a közjó eszméje; a közjó tökéletesebb és istenibb mint az egyed java, amely a természetes etika alapja. Ilyen értelemben a személyt alárendeli Tamás a közjónak. De más szempontból, a személy természetfeletti rendeltetése szempontjából, a személy magasabbrendü és felette van a közjónak. Az újkorban az egyházi Tanitóhivatal sokszor nyilatkozott a liberalizmus és a kollektivizmus, a totalitárius rendszerek, a szociális tanok, a szociális etika kérdésében. Az Egyház szociális tanitása morális alapon áll. Három alapelv szerint itéli meg a Tanitóhivatal a szociális kérdéseket: a perszonalizmus, a szolidaritás és a szubszidiaritás elvei alapján.

Az ember közösségi természetét teológiailag értékelve a következőket lehet megállapitani; Isten teremtői szándéka szerint való nemcsak az egyén, hanem az emberi közösség is, az ember természeténél fogva közösségi lény, a szociális fejlődést is lehet evolutiv módon értelmezni, a közösség elvei nem emberi önkénytől, hanem a Teremtő akaratától függenek. A közösségben is felfénylik az ember istenképisége, a közösségi dialógus a Teremtővel. Téves az a két nézet, amely szerint az egyén teljesen a közösség eszköze, vagy a közösség merőben egyéni érdekek kiszolgálója. Isten a jóságát kinyilvánitja a közösségben éppúgy mint a személy életében. Különböző szinteken valósitja meg az istenképiséget az ember egyéni és közösségi életében, de a kettő összefüggésben van egymással, és a Szentháromság életével. Csak akkor jut el a személy végső tökéletességére, ha elkötelezi magát mások szolgálatára, a közösség szolgálatára, a személyek között személy-közi elkötelezettség van. Az istenképiség szerves egységet képez, alapvetően lényegi Isten-közelséget jelez és ezt az ember különféle szerepekben valósitja meg, mint Isten helytartója a világban, mint aki személyes párbeszédet folytat Istennel, mint társas lény, mint aki a történelmet alkotja. Egyetlen kegyelmi valóság különböző oldalait alkotják az élet különböző dimenzióiban megvalósuló emberi szerepek.

10.6/ Az emberi élet eredete

A Bibliában megtaláljuk az ember eredetének, lényeges jellemzőinek, feladatának, Istennel való kapcsolatának genetikus, képszerü leirását és dinamikus elbeszélését. Mindig ez a bibliai kinyilatkoztatás volt a teológiai antropológia kiindulopontja és forrása. Ma a teológust elsősorban az emberi személy eredete, a hominizáció, a monogenizmus kérdései érdeklik. Az ember eredetének kérdését lehet tárgyalni függetlenül a mai tudomány álláspontjától úgy, amint azt a Biblia leirja, mely szerint az egyes embereket Isten teremtette. A bibliai leirás szerint Isten közvetlen beavatkozásával teremtette az embert és ezt költői képek segitségével irja le. Hogy konkrétan mi és milyen volt ez az isteni beavatkozás, arról nem tudósit a leirás, arról sem, hogyan kell elgondolni ma az egyes ember és az egész élővilág eredetét.

Akkor vált aktuálissá az ember eredetének a kérdése, amikor a pelagianista vitában kiéleződött a kérdés, hogyan öröklődik át az eredeti bün a szülőktől gyermekeikre? Az egyházatyák előtt már világos volt az anyagi test és a szellemi lélek közötti megkülönböztetés. Mivel a bün a lélekben van, ezért a test nem közvetitheti, a szülők nem hozhatják létre az ember lelkét nemzésükkel, Isten pedig nem teremtheti a bünt. Ágoston ingadozott az anyagi és a spirituális tradicionizmus között. A lelket csak Isten teremtheti közvetlenül. Tamás határozottan állitotta, hogy a szubsztanciális lelket csak Isten hozhatja létre teremtő aktusával. Ujabban a "Humani generis" enciklika határozottan leszögezi: az ember lelkét közvetlenül Isten teremti. Kérdés, mi a pontos értelme annak, hogy az összes és minden egyes ember lelkét közvetlenül Isten teremti? Nem elégséges Isten általános közreműködésére hivatkozni, amellyel minden teremtett létezőt fenntart és közreműködik vele. Nem lehet a lélek teremtését a világ teremtésével azonos értelemben /univoce/ állitani. A lélek teremtésével kapcsolatban a következőket lehet mondani: Isten a semmiből teremti a lelket; nem az anyagból, csak az anyagban, feltételez már bizonyos organizált anyagot. A teremtés terminusa a teljes ember és nem valami anima separata. Az ember mint megtestesült szubjektum, mint teljes ember csak közvetlen Isten kezéből kerülhet ki; Isten minden lelket közvetlen, sajátos közbelépésével teremt. Isten teremtő tevékenysége és szülők nemzése úgy függ össze mint a főok és az eszközok /causa principalis, instrumentalis/. Az eszközokság olyan tevékenység, melyben olyan okozat jön létre, mely meghaladja az eszközök képességét, de a főok rendjében és inditásában, vezetésével képes létrehozni okozatát. A főok nemcsak inditást ad az eszközoknak, hanem valóban együttműködik vele, úgy, hogy az okozat egyszersmind a fő és az eszközok hatására jön létre, a két hatás egységet alkot. Ennélfogva minden emberi én, személy Isten és a szülők közvetlen tevékenységének eredménye, a szülők létesitik az élő anyagi alapot /test/, melybe Isten beleteremti a személyes létet /a lélek/. Az általános isteni együttműködés /amikor Isten minden dologgal természete szerint együttműködik/ analógiájára a lélek teremtésénél lehet beszélni u.n. "kreativ teremtő együttműködésről".

Ujabban felvetődött a hominizáció kérdése; az élőlények eredetének olyan evolución magyarázata, amennyiben a fejlettebb élőlények fajai alacsonyabb fajokból leszármazással jönnek létre folytonos sort alkotva az anyagi világból a bioszférán keresztül a hominizációig. A transformista, fundamentalista és konkordista elméletek küzdöttek egymással. Ebben a kérdésben azonban el kell kerülni a tudás és a hit közötti szakitást, hiszen a kinyilatkoztatott tanitást lehet evolución távlatban is értelmezni, csupán módszertani kérdé-

ről van ebben az esetben szó. A kinyilatkoztatás nem feltételezi a paleontológiát, nem tudományos elméletet ad az ember eredetéről és bármilyen tudományos hipotézis kontextusában értelmezhető, a teremtés dogmája nem függ bensőleg semmilyen tudományos hipotézistől. Teológiailag a "Teremtés könyvé"nek elbeszélése, annak igazsága az elbeszélések műfaji kérdésének tisztázásával függ össze. Ha a mitoszon olyan dramatizált elbeszélést értünk, amely metahistorikus igazságot, mindenütt és mindig érvényes igazságot akar kifejezni, akkor a teremtés elbeszélés közel áll az ilyen mitikus leíráshoz, illetve pontosabban bölcsességi etiológia, amely az emberiség jelen állapotát úgy magyarázza meg, hogy visszanyúl annak okaihoz, vagyis keverék műfajban egyesíti a mitosz, az etiológia, a bölcsesség, a történelem elemeit; végeredményben az igazság dramatizált, mintegy festői ábrázolása. A múlt századig a fixista elmélet uralkodott a tudományban, majd konfliktus tört ki az evolucionista és a teológiai értelmezés közt. Semmilyen egyházi nyilatkozat nem itélte el az evolucionizmust, mint a hittel ellenkező elméletet. Időközben először is tisztázódtak az új bibliai hermeneutika alapelvei /Commissio Biblica 1909, DS 3514, 3862, Humanis generis/, a bibliai elbeszélés történetisége , az ember speciális teremtése , az asszony teremtése az első emberből, a nyitottság az evolucióhoz illetően. Majd tisztázódtak elvek is; az evolutiót lehet teista és spiritualista értelemben is felfogni, a bibliai hermeneutica képes tisztázni az elbeszélések igazi műfaját és mondanivalóját és végül tisztázódott az evolució hipotetikus, illetve praktikusan biztos elméletének kérdése, valamint az, hogy az evolució kérdésében nyitott kérdéssel állunk szemben.

Súlyos küzdelmek után tisztázódott, hogy az ember eredetének kérdését is lehet értelmezni evolutiós távlatban. Közvetlenül teológiailag ez azt a kérdést jelentette, hogy szükséges-e a hominizációban feltételezni Isten speciális közbelépését? Az első ember esetében minden bizonnyal szükséges Isten közvetlen hatása, melyet az emberi lélek közvetlen teremtésének neveztek. A következő emberek születésekor szükséges u.n. kreativ együttműködést felvenni, amely feltételezi Isten együttműködését és a szülők nemzését. További kérdés, milyen természetü ez a teremtő jellegü együttműködés? Eleinte a teológusok speciális, csodás, kategóriális isteni beavatkozásra gondoltak, majd később a kreativ együttműködés elve alapján sikerült egyszerübben értelmezni a hominizációt. Nem párhuzamosan vagy szukcesszive hat a teremtő együttműködés, hanem magában a hominizációs folyamatban, nem helyettesiti a deficiens okságot, hanem arra képesiti a nemző organizmust, hogy olyan okságot hozzon létre, amely felülmúlja saját természetes képességét /főok-eszközok/. Isten a teremtő együttműködésben mint első és főok működik, nem mint kategóriális közbelépés, hanem mint transcendentális ok, amely létrehozza a másodlagos okok lehetőségi feltételét és hatékonyan működő láncolatát. Tapasztalati tudományok nem képesek kontrollálni sem az értelem által felismerhető általános isteni közreműködést, sem az evolutiós együttműködést, melynek során az alacsonyabb fajból magasabb fajta jön létre, sem azt a végső fázist, amikor új emberi személy jön létre a teremtő együttműködéssel. Ezek a különböző együttműködési szintek szorosan összefüggenek és egységet alkotnak. Nincs akadálya annak, hogy teremtettségünket evolutiós módon értelmezzük. Isten dicsőségében való részesedésünk nem csak szinkrónikusan /statikusan/, hanem diakrónikusan /folyamatos fejlődés dinamizmusá-ban/ is felfogható, sőt még teljesebb értelmet nyer teremtettségünk.

Külön teológiai kérdést jelez a monogenizmus, mely szerint az emberiség egyetlen őstől származik. Másképpen fogalmaz a monofiletizmus, amely azt állitja, hogy az összes ember egyetlen törzss leszármazottja. Mivel a teremtéstör-

ténati beszámoló egyetlen ősapát, Ádámot emliti, általában a teológusok elutasitották a poligenizmust, illetve a polifiletizmust. Ma világosabban látjuk, hogy a bibliai leirás nem reflektált módon, nem tudományos módon szól erről a kérdésről és minden bizonnyal azt akarja állitani, hogy minden ember szolidáris és egyenlő, valamint összefüggésben van állitása az ember egyetemes bünösségével, a megváltás egyetemes szükségességével. Szoros összefüggésben látták eddig a teológusok a monogenizmust és az eredeti bün dogmáját. Ma elvi nehézséget nem látnak abban a teológusok, hogy az eredeti bün dogmájának olyan értelmezést is lehet adni, amely már nem kötődik feltétlenül a monogenizmushoz. A biztos itélet ebben a vitás kérdésben mindenképpen az eredeti bün dogmájának értelmezésétől függ.

10.7/ Az antropológiai szemlélet teológiai értékelése

A hagyományos teológiai értelmezés a teremtéstanban különböző egymás mellé helyezett tételekről tárgyalt, melyeket bibliai idézetekkel alátámasztott. Mereven egymás mellé került a kozmológia és antropológia, általában mint a teológia természetes előépülete. Nehéz küzdelmeket kellett megvivni a modern természettudománnyal. A konfliktus fázisa után következtek a konkordancia kisérletek, majd végül az eredménytelen küzdelmek és egyeztetések a kölcsönös indifferentizmusba torkolltak. Lényegében megváltozott a teológiai értelmezés helyzete, amikor egyetemlegesen érvényesült az üdvtörténeti szemlélet, mely szerint a teremtéstan nem természetes teológia, hanem az üdvtörténet kezdeti eleve és eredetileg is az üdvtörténeti, eszkatológikus perspektivában van benne. A teremtéstan nem más mint a Krisztus esemény egyetemes és eszkatológiai igényének konkrét értelmezése. Lehetővé tette ezt a lényegi átértelmezést az, hogy bibliai kijelentéseket új hermeneutikával mint történelmi etiológiát értelmezték;a bibliai kijelentések a jelen kérdéseiből indulnak ki és keresik annak alapját, hogy ma miért van ez igy. Nemcsak az lett ennek az eredménye, hogy a statikus világszemléletet felváltotta a dinamikus /evolució/, hogy a teremtett valóságot nemcsak időbelileg, hanem történetileg lehetett értelmezni. A történeti valóság pedig antropológiai struktúrával rendelkezik. Az egész teremtéstan középpontjába az ember került, aki a teremtés csúcsa és középpontja, Isten képmása és hasonlatossága.

A teológiailag megújitott és értelmezett antropológia alaptétele annak a feltételezése, hogy a teremtmények között van egy létező, amely a Teremtő képmása és hasonlatossága, aki egyedül képes felismerni és megvalósitani a teremtés alapvető célját, a Teremtő megdicsőitését. Különben az élettelen és tudat nélküli teremtmények üresen és szótlanul vennének részt a teremtés müvében és ugyan mi értelme lehetett volna a teremtés roppant vállalkozásának? Az emberben minden összefügg és egybetartozik, az anyag, az élet, a szellem és a kegyelem öntudatra ébred és Krisztus révén az antropológia a teocentrizmust egyáltalán nem veszélyezteti, hanem éppen megvalósitja, csak antropológiai alapon lehet szó Isten megdicsőitéséről. Az antropológiai szemlélet képes kritikus módon értékesiteni az újkori autonómia problematikát, és szubjektivitás kérdést. Lehetőség nyilott manapság arra, hogy egységes teológiai antropológiát kidolgozzanak a teológusok, melynek alapján egységes teremtéstani értelmezést hozzanak létre, mely megoldhatja az újkori társadalom érték és értelem krizisét. Az ember istenképisége rendszertani támpontot nyújt ahhoz, hogy minden emberről szóló állitást egységbe és egészbe integráljuk, az ember kapcsolat és viszonyrendszerét integrálni lehet. Az ember környezete, világa, valamint személyes kapcsolatai, személyközi vonatkozásai, nemisége és Istennel való kapcsolata, történetisége egységes értelmezési rendszerben szervesen elhelyezhetők. Teljesebb értelmet kapnak az antropológiai értelmezésben a protológia és az eszkatológia, a teremtés és megváltás, a természet és a kegyelem egymáshoz rendelt kérdései.

11. A történelem keresztény szemlélete /teremtés és történelem/

11.1/ Az ember történetisége

Történetiség az emberi élet, az emberi egzisztencia alapdimenziója. Tudatában voltak a teológusok mindig egyes történeti tények, események jelentőségével /pl. Jézus feltámadása/, de kifejezetten nem reflektáltak a történelem értelmére, a történetiségre. Csak az utolsó évtizedekben került a teológiai értelmezés középpontjába különböző szempontból a történetiség kérdése /pl. a dogmák értelmezésének történetisége, az üdvtörténet/. Mint az idők jeleinek kutatása, mint az emberi létezés alapvető tulajdonsága, civilizációnk jellemzője egyre inkább magára vonta a figyelmet szellemi-kultúrális, gazdasági-társadalmi és teológiai téren. Az élet, a társadalom az antropológia kulcsfogalmaként jelent meg a történetiség fogalma. Amikor az ember megjelent, vele együtt megjelent a történelem. Aztán az emberi történelemmel együtt megjelent a történelem különböző szempontból való leirása. Ezekből az összefüggésekből még nem következik szükségszerűen az, hogy egyúttal megjelenik a történetiség is, mint a történelem, az ember, az emberi létezés tudatos reflexiója. A történetiség mint a történelemre való tudatos reflexió megjelenésének feltétele olyan sajátos történés, amely a történelem keretein belül jelenik meg, azonban azon túllép, hogy azt a horizontot feltárja, amelyben a történelmet mint egészet vehetjük szemügyre. Ez a feltételezés rámutat arra a kinyilvánulás eseményre, melyet a zsidó-keresztény hagyományban megtalálunk. Ily módon lehetővé vált az utolsó évtizedekben a történeti gondolkodás és értelmezés. A katolikus teológiában a teológiai antropológia keretében vetődik fel a történetiség kérdése. Tulajdonképpen az ember istenképisége nyilvánul ki történeti dimenzióban. Érdekes módon egymásra találnak ebben a reflexióban a történeti kinyilatkoztatás és a jelenkori egzisztenciális, fenomenológiai, hermeneutikai, perszonális gondolkodás alapvető törekvései.

Általában a történelem szónak igen összetett és komplex jelentése van: jelezhet térben és időben meghatározott eseményt, érvényben lévő törvényt, egy gondolkodásmód érvényességét, stb. Mádszeres vizsgálat feltárja a történelem kifejezés értelmét, jelentéseit és jelentőségét. Bizonyos tér-időbeli események, meghatározott valóságok ismeretét, kutatását jelenti. Nemcsak a leirt, hanem a megélt történelmet is jelzi, vagyis a ténylegesen megtörtént eseményeket, tényeket, amelyek elbeszélés, leirás tárgyai lesznek. Történelmi eseményekként múltban lezajlott fontos tényeket tartunk számon, melyek nyomot hagytak az emberiség életében. Különösen érdeklődésre tarthatnak igé igényt az emberi események, melyeket bizonyos külső-belső tényezők kiváltottak, melyek emberi manipuláció eredményeként jöttek létre. Csak akkor beszélünk történelemről, ha az események sora, folyama értelmes, összefüggő leirásban megjelennek és mint jövőbe irányuló folyamat részeként mutatkoznak és egységes értelmezésben, genetikusan magyarázzák a jelent. Merő tények, külső vagy belső fakticitások, melyek nem képeznek ilyen egységet, azok nem tartoznak a történelem folyamába. A történelem tehát olyan individuális vagy kollektiv emberi események sorozata, melyek a múltban lezajlottak és amelyek mint külső-belső események érintik, módositják az egyén és a közösség életét és mint ilyen megismerhetők, leirhatók és magyarázhatók. Végeredményben a történelem a múlt és a jövő találkozási pontja, amelynek alapján az ember megtudja azt, hogy mi történt a múltban, állást foglalhat a jelenben és rögzitheti a jövőben megvalósitandó terveit /Alszeghy Z./. Megkülönböztethetjük a természet történetét az igazi emberi történelemtől, mely szabad döntések függvénye. Az emberiség történelmében különböző szempontok szerint lehet az-

tán történelmi egységeket kimutatni a tér, az idő, a különböző tevékenységek alapján. Valójában az emberiség története egy és egységes, az emberiség totális kibontakozásának folyamata, melyben az egyes megkülönböztetések egymással kapcsolatban vannak. Különféle sémák szerint értelmezhető a történelem; lehet keresni a történelem értelmét, egységét a különbözőségben, meg lehet kisérelni a történelem értelmezését körkörös, spirális vonal, hullámszerü, le- és felszálló egyenes, szabálytalan értelmezési séma szerint, lehet beszélni a történelem ismétlődéseiről, fejlődéséről, dekadenciáiról, véletlenszerüségeiről, a történelem találkozás jellegéről, kezdetéről és végéről

11.2/ Az üdvösségtörténelem

A történelemben jelenik meg Isten önközlése mint üdvösség és kinyilatkoztatás ötörténelem. Mint az üdvösség és a kinyilatkoztatás horizontja, háttere mutatkozik meg a történelem. A történelem mint háttér és távlat, a kinyilatkoztatás feltétele, a történetiség pedig mint az ember lényeges jellemzője. Mint teremtmény az ember képességi lény, amely előtt szüntelen lehetőségek feltárulnak és bontakoznak, bizonytalanság járja át az ember életét, szervesen beletartozik az anyagi világba /tér-időváltozások/. De ugyanakkor az ember személyes-szellemi létező, akinek öntudata és önrendelkezése van, mellyel irányitja és létrehozza önmagát, aki felelős saját sorsáért, közösségéért, jövőjéért. Az Ószövetségben igen sok állitást találunk, melyek történetiségére utalnak, azt kifejezik; alapvető állitása az, hogy Isten a történelem valódi főszereplője; az ember önmagában képtelen létének megalkotására és megvalósitására, Isten terveitől és szándékától függő lény. A következő séma öt mozzanata szerint lehet megitélni az Isten és az ember között lezajló üdvösségtörténelmet:

- Isten parancsot ad, melyhez igéreteket és fenyegetéseket füz,
- a választott nép nem engedelmeskedik,
- Isten fenyegető intésekkel közbelép,
- a választott nép visszatér Istenéhez,
- Isten újból és újból megkegyelmez és üdvöziteni akarja népét.

Az öt mozzanat felvillantja az üdvtörténet vizióját /Birák könyve/, melyet a prófétai üzenet és igehirdetés szüntelen ébren tart. Isten mint a történelem főszereplője és irányitója határozott szándéka, akarata szerint a történelmet meghatározott vég, terminus felé irányitja és ez az üdvösség. Az üdvösségtörténelem folyamán egyre mélyebb és transcendensebb értelmet nyer az üdvösség fogalma. Jóllehet elvileg egyetemes és meghatározott karakterü az üdvösség lényegi fogalma, de megvalósulási módja, fázisai a konkrét történeti adottságok függvényeként módosulnak és változnak. Mindig meghatározott események keretében jelenik meg Isten üdvözitő akarata, sokszor viszontagságok és emberi bünök szövevényén hatol keresztül, de mindenképpen biztos az Ur Napja, amikor teljességgel ki fog nyilvánulni az üdvösség.

Teljesebb és határozottabb értelmet kap az üdvtörténet az Ujszövetségben. A keresztény közösség Izrael örökösének vallja magát, tudatában van annak, hogy a végérvényes és határozott beteljesedés az újszövetség népének történetében valósul meg, amelybe minden nép meghivást kap. Sajátos üdvtörténeti helyzet vbontakozik ki az Ujszövetségben; elérkezett az idők teljessége, az a mozzanat, melyben Isten beteljesiti üdvözitő szándékát, melyet előkészitett a megelőző századokban és ki fog nyilvánitani az eljövendő korszakban. A most, az üdvösség pillanata, az alkalmas idő /kairosz/ lényeges szempont az üdvösség történetében. Legnagyobb újdonság az újszövetségi üdvtörténetben; Jézus Krisztus az igazi és egyetlen végérvényes Üdvözitő és a mi üdvösségünk abban

áll, hogy részesedünk Krisztus megdicsőült életében, dicsőségében, követve Jézus életét, szenvedését, halálát. Krisztus megváltó művében az igehirdetés által, külső és belső tanúságtételek révén részesülünk. Krisztus jelenléte új korszakot nyitott a történelemben, újszerűen megnyilvánul Isten üdvözitő szándéka és új módon válaszol Istennek az ember. "Beteljesedett az idő és már közel van Isten országa, tartsatok bünbánatot és higgyetek az evangéliumban" /Mk 1,15/. A jelen, a most, a mai nap feltételez bizonyos tartamot, mig mindenki elfogadja az evangéliumot és bizonyságot tehet hitéről. Még hátra van a krizis és a próbatétel ideje, a beteljesülés várakozása. Most még csak hiszünk Krisztus üdvösségében, még nem tapasztalhatjuk meg a beteljesedést, a "már" és a "még nem" egzisztenciális feszültségében él a hivő ember. Már közeli a megváltásunk, a jelen és a jövő ellentéte már nem az ószövetségi jelenlét és távollét, hanem a csiraszerűen elrejtett és a teljesen kifejlett közti különbözőségre utal. Már nem hoz lényegesen újat Krisztus paruziája, csak teljes végkifejletét jelenti annak, mai már most itt van, elkezdődött. Alapvető keresztény magatartás immáron a hüséges ébrenlét, éberség és szolgálat, a vég várása, a reménység.

11.3/ Az üdvtörténet teológiai értékelése

A kinyilatkoztatást az emberiség történeti folyamatban kapta és mint történelem nyilatkozott meg. Ebből az összefüggésből nyilvánvaló, hogy az emberiségnek története van, az egész emberiségnek egyetlen meghatározott történelme van, a történelem terminusa az üdvösség, mint az ember végleges és teljes java, amely a megdicsőült Krisztus életében való részesedés. Isten mint főszereplő és az ember mint együttműködő vesz részt a történelem irányitásában. A kinyilatkoztatás fényében az emberi eseményeknek határozott üdvtörténeti karaktere van. Három kategória szerint három réteget lehet megkülönböztetni az üdvösség történetében /Alszeghy Z./. Az egyes ember, amint elfogadja vagy visszautasitja az üdvösség kegyelmét; a választott nép, amely az ószövetségben előkészíti az üdvösséget és az újszövetségi nép, amelyik a szentek közösségében éli és beteljesíti az üdvösséget; végül az egész emberiség, amely állást foglal, keretet képez az üdvösség kérdésében. Ilyen értelemben beszélhetünk az üdvösségtörténelemről, melyet változatosan és igen gyakran használ a II. Vatikáni zsinat. Az üdvösségtörténet időbeli események sorozata, melyet a hit fényénél megismerünk, melyben Isten az emberiséget meghivja az üdvösségre, melyben az emberiség válaszol az isteni hivásra és melyben kölcsönös kapcsolatban az emberiség előkészíti az eszkatológikus üdvösséget /Alszeghy Z./. Beszélhetünk egyedi, részleges /zsidó-keresztény/ és általános üdvösségtörténelemről /minden ember/. Az egyéni üdvtörténelem a születéstől a halálig terjed, az általános üdvtörténelem kezdődik a teremtéssel, Isten üdvözitő szándékának első jelétől, a hominizáció kezdetétől, beteljesedik Krisztus megtestesülésekor és tart mind a mai napig és Isten szándéka szerint idő végezetéig. A részleges üdvtörténet Ábrahámmal kezdődött. Az üdvtörténet vége Krisztus második eljövetele és az egyetemes itélet lesz.

A mai teológiai reflexió átgondolja és értékeli az üdvtörténeti szempont alapján az egész dogmatikát, nemcsak az üdvtörténetet gondolja végig, hanem az üdvtörténet alapján, a történeti séma nyomán az egész keresztény tanitást. A történelmi séma értékelése különbözőképpen történhet; vonatkozhat először is megismételhetetlen konkrét tényekre, melyek által Isten végrehajtja az üdvösség müvét, a természetes és természetfeletti ontikus struktúrákra /O.Gullmann hatása/; vonatkozhat az üdvtörténeti séma alkalmazása az egzisztenciális értékü eseményekre, melyekben az egzisztencia végérvényesen dönt önmagáról /R.Bultmann/; vonatkozhat a történetiség érvényesitése az egzisztenciális jellegü eseményekre úgy is, hogy figyelembe vesszük a kinyilatkoztatás objektiv

sémáit, melyek lehetnek történeti tények, ontikus feltételek az üdvösség megvalósulásában /Alszeghy Z./. A három értelmezés nyilvánvalóvá teszi, hogy nyitott kérdés az üdvösség fogalma. Általában régebben úgy gondolták, hogy az üdvösség nem más mint a lélek üdvössége, mint természetfeletti tökéletesség, melyhez hozzájárul majd a feltámadás. Másképpen értelmezi ma sok teológus az üdvösséget. A mai evolutiós szemléletben, technikai-kultúrális-politikai tényezők figyelembe vételével úgy vélik, hogy az ember evilági tevékenysége előkészíti Isten országát, az üdvösséget, amely eme tevékenységek eredménye. Különbséget tesznek az evilági haladás és Isten Országa között, de szorosan egybekapcsolják a két szempontot. Fontos kérdés tehát, hogy milyen értelemben és mértékben van pozitív értéke az emberi-evilági munkának az üdvösség elérésében? Nehezíti a kérdést az, hogy az első keresztények szemében az evilági kultúra veszélyt jelentett. További kérdés az, hogy milyen értelemben vesz részt az eszkatológikus tökéletességben az emberi munka gyümölcse? Feltételezve azt, hogy a földi haladás nem azonos Isten Országával.

Külön probléma még az üdvtörténet és az idő viszonya. Egyrészt a Bibliában található események biztosan valódi történeti események, amelyek tér és időben megtörténtek, de másrészt vannak olyan események is, melyek csak az emberi élet dramatizált ábrázolásait jelentik /paradicsomi történet, apokaliptikus leírások/. Súlyos problémát jelentenek az üdvtörténet szakaszainak elhatárolásai. Pál szerint a törvény alatti szolgaság és a kegyelem szabadsága; vajon ezek történeti ceruzák vagy csak az emberi élet konstans rétegei? Kérdés még az üdvösség megvalósulásának tartama, szükség van időre, vagy pillanatszerűen történik? /Pál megtérése/. Milyen értelemben lineáris és pontszerű az üdvtörténelem? Érdekes problémát vet fel az üdvtörténet lefolyása az emberiség történetében. Nem alkalmas a keresztény üdvtörténet jellemzésére a primitív civilizációk köre, ahol minden szakrális központ körül zajlott, sem a hellenista értelmezési kör, amely emanációs alapon számol az egyes periódusok ismétlődésével. Keresztény értelemben az üdvösség misztérium, Isten misztériuma. Legalkalmasabban emelkedő vonal fejezi ki az üdvösség titkát, melyben a tökéletesebb kinyilvánulása történik egy kezdő és végső pont között, melynek Krisztus misztériuma a középpontja. Amennyiben felfelé halad, egyre tökéletesedik, egyre jobban megvalósul az istenképiség, a szentek egyessége, Krisztus teljessége. Ujabb lényeges változás már nem jöhet /J. a Fiore/. Ezek a kérdések még nyitottak és alaposabb teológiai értelmezésre várnak megfelelő tapasztalatok alapján. Az kétségtelen, hogy az üdvtörténelem folyamán különbözőképpen nyilvánul meg az ember istenképisége. Folyamatosságát jellemezni lehetne a mag és a fa, a kovász és a tészta hasonlatával. Istenképiségünk központi magva állandó és változatlan, bár kérgében és környezetében módosulások és változások lejátszódhatnak.

A fölvetődő problémákat csak akkor tudja a teológia helyesen megválaszolni, ha egyre világosabb fogalmat alkotunk a történetiségről és vele kapcsolatban az üdvtörténetről. Ezt a történetiség transcendentális reflexiójától várhatjuk, amely a történelem lehetőségi feltételeit, az emberi szubjektivitás feltételeit felderíti. Az üdvtörténet formális meghatározásához hozzátartozik az, hogy az üdvösség történeti jellegű és nemcsak a történelemben jelenik meg, ha különbséget teszünk a különböző üdvtörténeti /általános és különös, egyéni/ megvalósulások között és végül a Krisztus eseményt mint az üdvtörténelem visszafordíthatatlan és végérvényes csúcspontját figyelembe vesszük. Az üdvtörténelem végeredményben nem más mint az Isten-világ-ember kapcsolat artikulációja, az emberi szabadság mint a törté-

netiség benső mozzanatának érvényre juttatása, a kinyilatkoztatás mint az isteni önközlés mozzanata az üdvösség történetében. Kölcsönös összefüggésben kell látni a kinyilatkoztatást mint Isten szóbeli és eseménybeli tevékenységét a történelemben, ennek maradandó jelenlétét a hagyományban, illetve ennek irásbeli rögzitődését a Szentirásban, továbbá a kinyilatkoztatás megjelenitését az Egyház által és végül az ember hitben-reményben és szeretetben való válaszát az isteni kinyilatkoztatásra, amelybe beletartozik a kinyilatkoztatás tudományos értelmezése a teológia müvelése által.

Igen fontos K. Rahner teológiai reflexiója az üdvösség és a kinyilatkoztatás történetéről /A hit alapjai, 159-195.o./. Rahner abból indul ki, hogy az emberi transcendencia a történelemben valósitja meg lényegét, a transcendenciának története van, történik és az isteni önközlés eseménye az ember. A történelmet mint a transcendencia-eseményt kell felfogni. Továbbá az üdvtörténet egyenlő terjedelmü a világtörténelemmel és az egyetemes üdvtörténet egyidejüleg a kinyilatkoztatás története Isten általános üdvözitő akarata következtében. Transcendentális tapasztalatunk, annak kegyelmi módozata alapvetően befogadhatja és hordozza a kinyilatkoztatást és üdvösséget, ez az üdvösség és kinyilatkoztatás apriori mozzanata, amennyiben szubjektivitásunk kegyelmileg felemelt horizontjában meghallhatjuk a kinyilatkoztatást és részesülhetünk az üdvösségben. Aztán a természetfeletti módon felemelt transcendentalitásunk aposteriori úton kategóriális közvetitésben is megnyilvánul. Igen nagy jelentőségü Rahner megkülönböztetése, mellyel különbséget tesz és összefüggésbe hozza az általános-transcendentális és a különös-kategóriális kinyilatkoztatást. Az üdvösség és a kinyilatkoztatás eleve és apriori létszerü önközlésben megelőzőleg történik transcendentális módon minden emberben és az üdvtörténet és kinyilatkoztatás történet együtt halad a világtörténelemmel, a szellem és vallástörténelemmel. A transcendentális kinyilatkoztatás az emberi transcendenciában történik és kategóriálissá válik az ember történeti önértelmezésében. Rahner konkrétan felvázolja még a valóságos kinyilatkoztatástörténelem szerkezetét, taglalását; az őskinyilatkoztatást, a természetes és természetfeletti, az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatást, a voltaképpeni sikeres és végérvényes kinyilatkoztatást, a transcendentális kinyilatkoztatást és annak lehető kategorizálását, felülmúlhatatlan csúcspontját. Rahner értelmezése mindenesetre feltételezi nemcsak a történelem tudományos ismeretét, hanem megkisérli a történelem bölcseleti értelmezését és annak alapján a teológiai reflexióban a történelem megalapozását és végérvényes értelmezését, melynek következtében világossá lesz a kereszténység mint történelem, valamint a profánnak és szentnek nevezett történelem lényegi összefüggése. A kereszténység nemcsak a történelemben él, valósitja meg önmagát, hanem benne megtestesül. A kereszténység követelménye úgy a történelmi megtestesülés, mint az elavulttal való szakitás. Ha megalapozzuk teológiailag a történelmet, akkor létrehoztuk a keresztény történelemszemléletet. Krisztus feltámadása által legyőzte a világot, titokzatosan és valóságosan jelen van benne, bár még nem mutatkozott meg a maga teljességében. Az eljövendő teljes világ már itt van, misztikus módon elrejtve a szentségi életben. Isten Országa itt van, de még késlekedik a vőlegény, a keresztények az örökös helyzetében vannak, készülnek átvenni a teljes isteni örökséget, a világtörténelem a maga egészében az a szőlőtő, melyen az Egyház szőlőfürtje már érlelődik az örök élet lakomájára.

12. Az ember teremtettsége és kegyelmi felemelése /teremtés és kegyelem/

12.1/ Az emberiség ős-eredeti állapota

Az ember eredeti állapotát a patrisztikus és a skolasztikus teológia mint az eredeti szentség és igazság /iustitia originalis/ állapotát irja le, vagyis az emberiség ama állapotát, amely megelőzte az első bün elkövetését. Az emberiség eredeti állapotának természetfelettiségét, az eredeti kegyelmi felemeltetését, melyben Ádám teremtettsége révén részesült és amelyet utódainak is át kellett adnia, az eredeti szentség és igazság, az eredeti épség állapotaként /mentesség a rendetlen kivánságtól, halhatatlanság/ jellemeztek a teológusok. A paradicsomi állapot elképzelése és rekonstrukciója a fixista kontextusban történt, amely szerint minél közelebb van valami az eredethez, annál tökéletesebb és fokozatosan degradálódik. Világos, hogy az emberiség eredeti ősállapotának ilyen elképzelése és leirása nehezen illeszthető evolutiós értelmezésbe. Sokféle tudományos hipotézis és elmélet igyekezett rekonstruálni az emberiség kezdeti morfológiáját és pszichológiáját, amely állitólag nem haladta meg egy kisgyermek szellemi állapotát. Kétféle teológiai-értelmezési törekvés igyekezett összehangolni a tudás és a hit szempontjait az eredeti állapot jellemzésében. Az első törekvés képviselői elfogadják az ember paradicsomi állapotát és kiiktatják belőle azokat a másodlagos jellegü elképzeléseket, festői leirásokat, melyek a tudományos értelmezéssel ellenkeznek és a kinyilatkoztatás adatainak sem tartoznak, ezek az aranykor mitikus ábrázolásából származnak. Szerintük Ádám a kegyelem állapotában volt, rendelkezett a természetkivüli adományokkal, erkölcsi és vallásos eszméi tiszták, primitivek és intuitivek, konkrétak voltak, mint a kisgyermekeké és a primitiv népeké. Feltehetően a paradicsomi állapotnak nem volt hosszú kultúrális ciklusa, mert nem hagyott különösebb nyomokat az emberiség életében, ezért a tudományos kutatás nem ellenőrizheti, hamarosan bekövetkezett a bün miatt a lelki és testi dekadencia. A paleontológia már a bukott emberiség fossilis maradványait tárja fel és képtelen az eredeti állapotot rekonstruálni. Általában elfogadják az evolució elméletét és az a véleményük, hogy a bün elkövetése után módosultak az evolució lehetőségei és törvényei.

A másik radikálisabb értelmezési törekvés szerint az első véleményben mesterkélt az isteni mindenhatóságra való gyakori hivatkozás, egy esetleges isteni közbelépés és módositás. Kérdés az, hogyha elfogadjuk az evolutiós értelmezést, hogyan helyezhető el benne Ádám története? A teremtés dogmáját már átértelmezték a teológusok és helyére tették a bibliai leirást, helyreállitották eredeti és valódi mondanivalóját, szétválasztották a tudományos és a hitbeli értelmezést. Jogos tehát, hogy ugyanezt az átértelmezést végrehajtsuk a paradicsomi állapot esetében is, elhagyjuk a fixista álláspontot és tudásul vegyük az evolucionista értelmezést. Mindenképpen tény az, hogy a bün következtében az ember elvesztette eredeti tökéletességét. Elgondolható az, hogy az eredeti tökéletesség csak virtuális állapot volt, melyet fenomenológiailag nem lehet leirni. Virtuális állapot valójában nincsen jelen, nem valósult meg, csak meg lehetett és meg kellett volna valósitani. Csak csiraszerüen volt adva, megvalósulása esetén megfelelő evolutiós módon kibontakozott volna.

Az eredeti állapot tehát az igazság és a szentség állapota volt, amely ténylegesen elveszett a bün miatt. A két kifejezés a megszentelő kegyelem szinonimája és jelenti a teremtett ember kegyelmi felemeltetését. Inkább az üdvösségre való meghivást jelenti, mivel csak később jelenik meg a megszen-

telő kegyelem mint szakkifejezés. Ádámot Isten a kegyelemben teremtette, illetve mint teremtett lényt meghivta a vele való kegyelmi kapcsolatra, meghivta a boldogitó szine-látásra, közölte vele önmagát, mely együtt járt valódi belső tökéletesség állapotával és ingyenesen hozzákapcsolt természetenkivüli ajándékokkal. Az őseredeti szentség virtuális állapotában az ember természetfeletti rendeltetést kapott és hivatva volt az eredeti szentség és épség állapotát kibontakoztatni. Meg lehet különböztetni az ember őseredeti állapotának hagyományos leirásában három szintet: az első a paradicsomi állapot elképzelt sémája /fa, folyó, ruhátlanság, stb./ a másik a tényleges természetfeletti, tökéletes kegyelmi állapot, amelyet az első ember birtokolt és a harmadik szint a földi paradicsom virtuális állapota, melynek ki kellett volna bontakoznia, a feltételezett evoluciós eredeti szentség állapota. Az őseredeti állapotban felvillantják a teológusok a Teremtő és szellemi természetü teremtményének, az embernek kegyelmi kapcsolatát mint a Teremtő sajátos kegyelmi ajándékát.

Az emberiség eredeti állapotának felderitéséhez különleges hermeneutika szükséges, amely lehetővé teszi, hogy a képekben, szimbólumokban kifejezett valóság igazságát kihámozza. Különleges módon kell az igazságot ebben az esetben felderiteni, mivel a bün által eltékozolt eredeti kegyelmi állapotot kell feltárni, amelyet a hagyományos teológia is leirt. A bibliai leirás magva kétségtelen történeti igazságot fejez ki, mert az ember természete, lényege az, hogy közvetlen Istenre irányul és dialógikus istenképiséggel rendelkezik. Semmi köze a bibliai leirásnak egyéb tudományos vagy humanisztikus törekvésekhez /J.J. Rousseau, G. Herder, kommunista történetfilozófia osztálynélküli ősközössége, mitikus leirások/. A paradicsomi állapot önmagában véve ugyanolyan történelmi realitás mint a bünbe esett ember valósága. Történeti etiológia segitségével hámozható ki ebben az esetben is az emberiség eredeti állapotának jellemzői, ennek az etiológiának mindenképpen történeti magja van. Történeti tény volt a Teremtő és teremtményének eredeti kegyelmi kapcsolata, a tiszta harmónia állapota. Semmit sem állithatunk azonban az ősember testi, biológiai, morfológiai állapotáról, az ősállapot tartamáról.

12.2/ Az emberiség eredeti állapotát megvilágitó adatok

A kinyilatkoztatás határozottan állitja az ember teremtésével kapcsolatban, hogy az embert Isten saját képére és hasonlatára teremtette. Különbözik az ember a többi teremtménytől, mert legbensőbb létmivolta és rendeltetése alapján túllép a természetes hivatáson és Isten felé fordul, akitől természetfeletti hivatást és felszereltséget kapott ajándékba. Az őszövetségi kinyilatkoztatás hangvételéből kivehető, hogy nemcsak értékeli az embert, hanem megállapitja a tényleges emberi helyzet alapján, hogy az embernek másnak kellene lennie, mint amilyennek ténylegesen mutatkozik. Mindent Istentől kapott az ember ajándékba. Istenképiségünk őszövetségi jelentése /belső szabadság, uralom/ az újszövetségben krisztológiai értelmet kap, Jézus fiúságának valóságában is részesedik az ember. A paradicsomi leirás /Ter 2,7-15; 3,22/ sejteti, hogy a természetes élet nyitott egy teljesebb isteni élet felé, egy másik élet felé, különösen abból tünik ez ki, hogy a bünbeesés mindezt eltékozolta. Isten családjához tartozott eredetileg az ember mint Isten kertjének őrzője. A paradicsom kertje tulajdonképpen Isten hegye, kertje, ahol maga Isten lakik, ahol megnyilatkozik /Iz 14,12-15; Ez 28,2-10/. Abból is következtethetünk a paradicsomi állapot lényegére, hogy a Biblia szerint a protológia állapota hasonló az eszkatológiai állapothoz /Iz 30,23-26; Jer 31,12; Ez 34,26 stb./. A történelmi etiológia her-

meneutikája alapján nem az volt a bibliai teremtéstörténet irójának a kérdése, hogy milyen volt eredetileg az ősállapot, hanem az, hogy miért lett ilyenné a jelenben, hogyan lehet a jelen bünös állapotában felfedezni Isten eredeti szándékát? Erre a válasz az, hogy Isten nem olyannak teremtette az embert, mint amilyen ma, az ember eredetileg közösségben élt Istennel, birtokolta az élet javait, teljességét. Csak a mai élet kontrasztképeként rekonstruálható az eredeti állapot, a kert szépsége és nagyszerüsége, az ember viszonyai, a nemek viszonya eredetileg egészen más volt: az ember igazán élvezte az életet, engedelmeskedett Istennek. Krisztus is úgy nyilatkozott látva a korabeli viszonyokat, hogy kezdetben, eredetileg nem igy volt és ő azért jött, hogy helyreállitsa az eredeti állapotot Isten és az ember között. Krisztus a második Ádám, aki engedelmességével helyrehozta azt, amit az első Ádám bünével elrontott /Róm 5,12-21; 1Kor 15,21, stb./. Krisztus személyében újra megvalósult Isten és az ember eredeti kegyelmi kapcsolata és közvetlensége.

A hagyományos teológiai reflexióban három kérdésnél került elő az eredeti kegyelmi állapot kérdése; a természet és a kegyelem viszonyának kérdésénél; az eredeti állapot kegyelme és a megváltás kegyelme közti viszonynál /Ágoston/; és a kegyelem-szabadság kérdésénél. Ezekben az esetekben reflektáltak a teológusok az első ember kegyelmének módjára és struktúrájára. Az egyházatyák a Biblia alapján általában egyszerüen leirják a paradicsomi állapotot és allegórikusan értelmezik. Mivel az ember teremtésének első pillanatától kezdve kegyelmi állapotban volt, nem mindig különböztették meg kifejezetten a természetes és a természetfeletti állapotot. Ágoston volt az, aki a pelagiánus természetes kegyelem felfogással szemben kidolgozta az eredeti bün tanát és szól az eredeti rectitudo naturae-ról, a kegyelem természetfelettiségéről. A középkori teológusokat érdekelte a rectitudo naturae, a i stitia originalis kérdése. Tamás szerint az eredeti igazság állapota az ember részeinek, erőinek harmónikus, tökéletes rendjét jelentette, melynek végső gyökere a megszentelő kegyelem birtokában lévő lélek. A 14. században már az iustitia originalis fogalma jelenti a megszentelő kegyelmet, valamint a hozzá kapcsolódó egyéb isteni adományokat. A Tanitóhivatal az eredeti állapot dogmájával kapcsolatban három alkalommal nyilatkozott; a pelagianista vitában /DS 239. naturalis possibilitas et innocentia; DS 242,370. liberum arbitrium; DS 222. integritas/; a reformátorokkal kapcsolatos vitában /DS 1511, 1512, 1521 a sanctitas et iustitia, innocentia, concupiscentia, libertas, tehát az eredeti bün és a iustitia originális esetében/; végül a janzenista vitákban /DS 1926, 1955, 1903-1955 az ősállapot tökéletes kegyelmi állapota, az isteni életben való részesedés, az emberi természet sérülései/.

12.3/ Az eredeti szentség és épség állapota

A kinyilatkoztatás forrásai és az Egyház tanitása alapján először is azt lehet mondani, hogy az emberiség eredeti állapotában rendelkezett a megszentelő kegyelemmel, amely révén természetfeletti kapcsolatban állott Istennel, túlemelkedett merőben természetes lehetőségein és kegyelmi módon részesedett az Isten belső, szentháromságos életében, erre meghivást és rendeltetést kapott. Nemcsak igéret volt ez, hanem üdvtörténeti, személyes valóság. Minden személyes állásfoglalást és döntést megelőzően természetfeletti hivatással és rendeltetéssel, felszereltséggel került ki az ember a Teremtő kezéből. Sohasem volt az ember merőben természetes állapotban.
Az eredeti állapot kegyelmét minden ember megkapta és az egész emberiségre érvényes volt Isten üdvözitő szándéka.

Az ősállapot nem egy egyenrangú állapot más állapotok mellett az üdvtörténet fázisaiban, hanem mint értelemadó és alapozó kezdet sajátos konstitutiv jelentősége van. Arról vitatkoznak a teológusok, hogy Ádám kegyelme azonos-e Krisztus kegyelmével. A többség azon a véleményen van, hogy az eredeti épség kegyelme is Krisztus miatt van, hiszen ő állitotta helyre az Ujszövetségben. Az üdvtörténet egységet alkot, kezdetétől a végső beteljesedésig Krisztus az ősképe. A teremtés is Krisztusra való tekintettel történt /Kol 1; Jn 1; Zsid 1/. Krisztusban nyilvánult ki igazán az eredeti állapot lényege, Ő irányitja az üdvtörténet fázisait és Ő fogja beteljesiteni a mindenséget. Krisztus mindenben és mindenkor az Első, az Elsőszülött, a paradicsomi kegyelem kapcsolatban van a megváltás kegyelmével. Az eredeti állapot kegyelme nem a kegyelem csúcspontja, hanem kezdete. Ádám Isten szándéka szerint zarándokállapotban volt, úton a beteljesedés felé, illetve az út kezdetén, szabadon kellett döntenie állapotáról. Előzetesen részesedett a kegyelemben, de ez számára csak lehetőség volt és nem végérvényes állapot, igent és nemet mondhatott saját kegyelmi lehetőségére. Rá is érvényes a kegyelmi élet alaptörvénye, mely szerint Isten senkit sem üdvözit saját szabad hozzájárulása nélkül. Azt már nem lehet eldönteni, hogyan történt a kegyelem elsajátitása, hogyan döntött Ádám, és mennyi ideig tartott az eredeti ártatlanság állapota.

A hagyományos teológia szerint a megszentelő kegyelemmel együtt még más természetenkivüli ajándékokban részesült az első ember, melyek a természet rendjében jelentek meg, mégis különleges, teljesen ingyenes isteni ajándéknak számitottak. Különleges módon tették tökéletessé az ember természetét, a személyiség teljes kibontakozásának a szolgálatában állottak. Nem adták meg ezek az ajándékok az elképzelhető legnagyobb tökéletességet, csak képességet, lehetőséget biztositottak az első ember számára, hogy szabadon megvalósithassa Isten eredeti elgondolását.

- Az eredeti épség állapotában az ember mentes volt a rendetlen kivánságoktól /konkupiszcencia/. Pál apostol szerint a bün összefügg a bünös vággyal, kivánsággal /epithümia, Róm 6,12/, sőt sokszor magát a vágyat, a rendetlen kivánságot nevezi bünnek. A vágy még nem bün, csak azt a belső erőt jelzi, amely az embert a bün felé sodorja, minden bün forrása lehet, különösen mint a gyökeres önzés, gőg, amely nem fogadja el az életet Isten akarata szerint és saját maga akar önmagával rendelkezni /Róm 5,12-7,25/. Össze lehet foglalni az egész törvényt ebben a mondatban: ne kivánd meg! Visszanyúlnak a teológusok a konkupiszcencia értelmezésében a Ter 2,25-re, mely szerint a testi szféra ellenkezésben van a szellemi valósággal, igazán Ádám bünével kezdődött a rendetlen kivánság, az eredeti épség állapotában még nem uralkodott az emberen. Épségnek nevezzük a rendetlen kivánságtól való mentességet, amely a személyiség egységét, elszántságát, rendezettségét jelzi; az alsóbb törekvések engedelmeskednek a felsőbbnek, az ember ellent tud állni a kisértésnek. A Tanitóhivatal a pelagiánista elitélésben használja az épség, a szabadság fogalmakat, melyek a rendetlen kivánsággal kapcsolatban vannak. A konkupiszcencia jelenti a rendetlen vágyakozást, a szellem uralmával szemben az ellenállást, a személy alatti erők tolakodását, az érzéki és testi hajlamok szertelenségét, a rossz megkivánását. A nemi vágy esetében jellemző a szégyenérzés jelentkezése, ha ezen a téren rendetlen kivánság fellép. Végeredményben a konkupiszcenciának történeti oka van: az első ember tényleges büne következményeként lépett fel. Mentes volt az első ember az eredeti paradicsomi állapotában ettől a rendetlen kivánságtól, tökéletesen képes volt önmagán uralkodni, szabadságát érvényesiteni tudta.

- A halál kényszerétől való mentesség a másik természetkivüli eredeti ajándék. A Biblia tanúsága szerint a halál a bün következménye /Ter 2,17; 3,19; Róm 5,12/, valamint a hagyomány is ezt vallja /DS 222, 372, 1511/. Bennfog-

laltan állitják ezek a tanúságtételek, hogy Isten eredeti szándéka szerint másképpen alakult volna az ember sorsa, Isten halhatatlan életet szánt az embernek. Bűne miatt kell az embernek meghalnia és a halál keserüsége együtt jár a fáradtságos munkával, a szülés fájdalmával, a nemek közti viszony megzavarásával. Izrael eredetileg nem a testi halálra gondolt a teremtéstörténet kapcsán elsősorban, hanem arra, hogy a halottak kirekesztődnek az üdvösség, a kultusz közösségéből, Isten elhagyja őket. Miként az élet nemcsak a testi életet jelenti, hanem Isten barátságát és ezzel együttjáró javakat, úgy a halál sem elsősorban a testi halált jelenti, hanem minden rosszat, ami a bűnnel együtt jár, Isten barátságának elvesztését /Bölcs 2,23 sk/. Élet és halál a szövetség-teológia alapfogalmai /MTk. 30,15-20; Ez 3,18-21, stb./. Istentől való szétválasztás, leválás jelenti a bűnt, a halált, jelzi továbbá a döntés lehetőségét Isten közelsége vagy távolsága mellett. Egészen világosan beszél Pál apostol /Róm 5/; a bűn , az Isten-távolság, a halál összefügg, miként az élet, az Istennel való kegyelmi közösség és az örök élet is szorosan egybetartozik. Az eredeti bűnből eredő rendetlen kivánság végső pontja a halül. Az eredeti épség megőrzése vagy visszaszerzése az igaz élet és az örök élet. Az eredeti épség állapotában tehát meg volt a lehetőség a halhatatlan életre, a haláltól való mentességre, már attól a haláltól, amely a bűn következtében rátört az emberre.

- A kiváló tudás és a szenvedéstől való mentesség ajándékait is megkapta az eredeti épség állapotában lévő ember. Ugy irja le a teremtéstörténet az első embert, mint aki kiváló tudással rendelkezett; nevet adott az állatoknak, eligazodott és uralkodott az emberen kivüli és az ember alatti világban, minden bizonnyal kiváló ismeretei voltak Istenről. Eredetileg az ember munkája, világban való helyzete, életkörülményei megfeleltek rendeltetésének és az ember jól kiismerte magát világában és uralkodni tudott méltóképpen környezetén, a paradicsom a gyönyörüség kertje volt, a harmónia világa, az élet normális növekedésének lehetősége, ennek feltételei adottak voltak.

13. A bün által meghasonlott ember /teremtés és bün/

13.1/ Az ember nyomorúságának, meghasonlottságának, bünösségének jelensége

A teológiai antropológia az embert mint Isten képmását és hasonlatosságát értelmezi, aki dialógikus kapcsolatban van Teremtőjével, akinek természetfeletti rendeltetése van. Tényleges tapasztalataink, történeti ismereteink szerint azonban az ember élete, történelme telve van nyomorúsággal, küzdelemmel, meghasonlottsággal, háborúskodásokkal, tragédiákkal, bünökkel. Megmagyarázhatatlan ellentmondásként, fájdalmas kontrasztként az emberi jelenség fényes oldala mellett mindig ott van annak sötét, negativ, tragikus oldala is. Mint a legsúlyosabb kérdésre rávilágít a II. Vatikáni zsinat az ember istenképisége mellett az ember bünösségére. Eredetileg Isten az embert jónak teremtette, aki aztán visszaélt szabadságával, szembeszállt Istenével, melynek következménye lett benső meghasonlottsága, drámai küzdelem a jó és a rossz között, melyből csak Krisztus válthatta meg az embert. /Gaudium et Spes 13./. Már a Bibliában is úgy jelenik meg az ember, mint aki elidegenedett igazi önmagától, rendeltetésétől, mivel elhagyta Istent és szivében bálványoknak hódolt /Ez.14,7/, aki szabad döntésével elhagyta az Istentől elrendelt utat, aki elidegenedett az Isten életétől /Zsolt 58,4; Ef 4,18/. Különösen erős szinekkel ecsetelik az ember meghasonlottságát, elidegenedését a modern gondolkodók /Hegel, Marx, Freud, Sartre/. Nehéz helyzetben van a teológiai értelmezés, mert az ember ellentmondásos állapotát Isten végtelen jóságának, mindenhatóságának feltételezésével kell összeegyeztetni. Egyik legsúlyosabb feladata a teológiának, hogy őszintén és hitelesen feltárja először is az ember nyomorúságának, bünösségének aktuális állapotát, majd kikutassa a paradox helyzet okát, az ember bünét, végül az Egyház tanitása szerint rávilágitson arra, hogy emé emberi helyzet a bün következtében alakult ki, bünös állapot következménye; analógiás értelemben úgy lehet értelmezni ezt a helyzetet is, mint amikor valaki elkövet egy bünt, és annak következményeként bünös helyzet áll elő.

Először tehát az ember meghasonlottságának jelenségét kell elemezni, amely három mozzanatban tárul fel a legvilágosabban; a halál, a rosszra való hajlam /konkupiszcencia/ és a bün elkerülhetetlenségének tényében.

— A halál az emberi élet vége, végérvényes lezáródása, egzisztenciánk új fázisának nyitánya. Biológiailag a halál ténye ösztönös félelmet, az élet kontrasztját jelzi; egzisztenciálisan kényszert, kikerülhetetlen végzetet, borzalmat, elválást, határhelyzetet, halálra szántságot jelent, amit lehet hallgatagon elviselni, gyülölettel szembenézni vele, hősiesen magunkra vállalni, de mindenképpen borzadályt és tehetetlenséget, megoldhatatlan rejtélyt is jelent, valami olyan kikerülhetetlen végzetet, aminek azért nem igy kellene lenni.

- A rosszra való hajlam a másik tényezője benső, ellentmondásos meghasonlottságunknak. Ugy jelenik meg az Ószövetségben a rosszra való hajlam, mint az emberi sziv romlottsága, ami miatt az ember gyermekkora óta a rosszra hajlik /Ter 6,5; 8,21/, nehéz az embernek Isten előtt járni /Ter 6,9/, minden korlát nélkül szeretné az ember önmagát kielégiteni, belső ösztönös dinamizmus sodorja az embert önzése, gőgje, lustasága felé, szivünk gonoszsága velünkszületett hajlamnak tünik és méltatlanná tesz bennünket Isten előtt. Az Ujszövetségben Jézus is sokszor megemliti az ember keménysziviüségét, de különösen Pál apostol szól a testi emberről, aki ellenáll a Szentlélek inspirációinak /Róm 1,24; 13,14; Gal 5,16, stb./, az

epitümia a Lélek életével szemben jelenti a bünre való hajlamot, annak uralmát, a jó és a rossz közti drámai küzdelmet /Róm 7./, szerencsétlen állapotot, a konkupiszcenciát. Két modell segitségével kiserelték meg a gondolkodók megvilágitani rosszra való hajlamunkat. A pozitiv modell szerint a konkupiszcencia bizonyos bennünk lévő, belénk került erő, amely jöhetett kivülről, de jelentheti a bennünk lévő anyag-lélek antagonizmusát és mint benső lelki szakadás jelenik meg, lehet úgy is értelmezni mint a spontán és irracionális hajlamok összességét. A hellenista korban általában annak a következményét látták ebben a tényben, hogy a szellem az anyagba testesült. Néhányan dualista módon értelmezték. Alexandriai Kelemen és Tertulliánus arra gondolt, hogy az ördög az oka. A negativ modell szerint gondolkodók inkább az ember erejének elnyomását, meggyengülését, hiányosságát észlelték a rosszra való hajlamban, annak az erőnek a hiányosságát, amelynek ki kellene egyensúlyozni az ember dinamikus struktúráját és megőrizni a harmonikus rendet; az ember önzésének rabja lehet. A skolasztikusok általában azt látták a konkupiszcenciában, hogy az érzéki törekvések nem engedelmeskednek az értelem uralmának. Nyilatkozott a Tanitóhivatal is ebben a kérdésben; a Trienti zsinat elismerte, hogy a megigazultakban megmarad a konkupiszcencia, ezért küzdeni kell férfiasan a rossz hajlam ellen, ami a bünből ered és azokban, akik küzdenek ellene nem jelent bünt; majd elitélte Baius tételét, mely szerint Isten nem teremthetett embert konkupiszcenciával együtt; tehát elgondolható az emberi természet konkupiszcencia nélkül is, nem ellentmondás olyan emberi természet, melyben nincsen konkupiszcencia, konkrétan a megigazult emberben is feltalálhatjuk. Néhány teológus arra gondol, hogy azért meghasonlott az ember, mert szabad és személyes életünkben nincsen eléggé struktúrálva az érzéki és racionális spontaneitás, mindig van bennünk olyan pszichikai maradék, amely nem illeszkedik be személyes magatartásunkba, tehát mint nem-személyesitett spontaneitás zavarólag hat. Különösen azért nyugtalanitó ez a belső zavar, mert tudunk az ideális emberről /paradicsomi állapot/, a tökéletes emberről /Krisztus/, és állandóan gátolja passziv rezisztenciájával erőfeszitéseinket, állandó fejlődésünket.

- A harmadik súlyos jelenség, amely rávilágit benső meghasonlottságunkra, a bün elkerülhetetlenségének ténye, az a szomorú képtelenség, hogy az ember természeténél fogva nem képes elkerülni a bünt. Megrázó, tényleges és átfogó képet fest az Ószövetség az ember bünéről, az első generációk bünéről /Káin, vizözön, bábeli torony/, az ember belső gyengeségéről, a választott nép keményszivüségéről, büneiről, törvényszegéseiről, bálványimádásáról. Csak Isten különös kegyelméből, közbenjárásából, irgalmából tudják az igazak elkerülni a bünt. Isten kegyelme nélkül, az ember saját természetére, hajlamaira hagyatkozva nem képes Isten akaratát teljesiteni: nem képes megtartani a törvényt és elkerülni a bünt, megtartani a tizparancsolatot, követni saját lelkiismeretének törvényét. Még élesebben vetődik fel az ember elégtelensége, tehetetlensége a bünnel szemben az Ujszövetségben. Jézus azért jött, hogy az ember szivét a Szentlélekkel átformálja, orvosolja a bünt, az ember képtelenségét a bünnel kapcsolatban. Jézus az Atya végtelen irgalmas szeretetét hirdette, lerombolta az önmagában bizó ember gőgjét, megtanitott arra, hogy kérjük Isten segitségét, hogy legyőzzük a bünt, csak Isten kegyelméből léphetünk be Isten Országába. Jézus imádkozik tanitványaiért, hogy mentesek legyenek a büntől. Pál apostol teljes világossággal látja a zsidók és a pogányok általános helyzetét, megváltatlanságát /Róm 1-2/, a szörnyü bünöket, az Isten kegyelméből való újjászületést, az ember teljes tehetetlenségét a törvénnyel szemben /Róm 7,14-25/; egyedül Krisztus adta meg a lehetősé-

get, hogy győzzünk a bün felett, amely bennünk lakik, csak a Krisztusba öltözött ember győzheti le a rossz vonzását, nem tudunk önmagunk erejében értelmes életet élni csak akkor, ha Krisztus kegyelme meggyógyit és megerősit és bennünk lakik, igy leszünk Isten gyermekei. A hellenista világban két vélemény volt, az egyik szerint a szenvedélyek legyőzhetetlenek /Ovidius/, a stoikus nézet szerint csak a bölcs képes legyőzni a szenvedélyeket. Az első keresztény hithirdetők azt tapasztalták, hogy ténylegesen az ember nem képes elkerülni a bünöket és Isten segitő kegyelme szükséges a bün legyőzéséhez; az embernek meg kell köszönni Istennek, ha jó tetteket tud végrehajtani, kérni kell Istentől gyengeségünk feletti győzelmet, ha nem imádkozunk, nem kerülhetjük ki a kisértéseket, szükséges szüntelenül a szentségekkel élni, hogy elkerüljük a bünt, hogy üdvös tetteket végezzünk. A bün elkerülhetetlenségének kérdésében a pelagianista krizis /410-430/ a legdöntőbb esemény. Azt a véleményt képviselte a pelagianizmus, hogy az embernek van elégséges ereje önmaga megvalósitásához, vele szemben az Egyház megfogalmazta alaptételét; olyan állapotban születik az ember, hogy a Megváltó kegyelme nélkül képtelen önmagát megváltani, sőt még hiteles emberi egzisztenciáját sem képes megvalósitani. Kénytelen volt a Tanitóhivatal a 16-18. századi heterodox augustinianizmus korszakában újból visszatérni erre a mindig aktuális témára, amely ma is aktuális, amikor az emberi tevékenység túlértékelése fenyeget. Először Karthagói zsinat itélte el Pelagius tanitását Ágoston szempontjai alapján; az ember tehetetlen önmagában a bünnel szemben, szükséges a kegyelem a bün elkerüléséhez, az ember nem képes legyőzni a konkupiszcenciát, csak Krisztus speciális benső segitő kegyelmével. Nem az volt vitás, hogy létezik-e ember bün nélkül, hanem az, hogy Krisztus kegyelme nélkül az ember nem kerülheti el a bünt, mert a konkupiszcencia olyan erő, mely ellenállhatatlanul vonszol a bün felé, és az ember gőgjének is nagy szerepe van ebben. Csak imádsággal kérhetjük Istent, hogy adja meg nekünk azt, amire természetünknél fogva képtelenek vagyunk, tehát abszolút szükséges Krisztus kegyelme, hogy legyőzzük természetünk romlottságát, gyengeségét. Ágoston-Pelagius vita eredménye: Isten kegyelme megbocsátja büneinket és segit, hogy a jövőben azokat elkerüljük; megvilágositja a kegyelem értelmünket és erősiti akaratunkat; a kegyelem nemcsak könnyebbé teszi küzdelmünket a bün ellen, hanem belső képességet ad a parancsok megtartására, a konkupiszcencia legyőzésére.

13.2/ Meghasonlottságunk, bünösségünk oka egy bizonyos bün

A keresztény hit állitása szerint tényleges nyomorúságunk, meghasonlottságunk oka a bün, amely felforgatja és megzavarja a teremtés rendjét és jóságát. Az már kérdés, hogy a kinyilatkoztatás milyen mértékben ad felvilágositást erről a bünről, amely eredete és oka a meghasonlottságnak. Történelmünk kezdetén elkövetett egyetlen meghatározott bünről van-e szó, vagy általában a világ bünösségéről, hogyan előzte meg ezt egy eredeti szentség állapota és vajon ezt a bünt minden ember ősatyja, Ádám követte el? A bünösség és a meghasonlottság puszta tényéből értelmi okoskodással nem következtethetnénk egy bizonyos meghatározott bünre, csupán elégtelenségünkre, az elkövetett bünök következményeire és arra, hogy Isten nem lehet az oka a bünnek. A teológiai reflexió a kinyilatkoztatás adataiból /Ter 2-3/ és aktuális tapasztalatunkból kiindulva hivatkozik a paradicsomi dráma etiológiai értelmezésére, és azt állitja, hogy ilyen bünös szituúciót csak úgy lehet megérteni, ha visszavezetjük az első ember bünére. A bünbeesés bibliai leirása feltételez egy állapotot a bün elkövetése előtt és után, aztán a bün következménye a halál, továbbá etiológiai kapcsolat van a bün és a ren-

detlen ösztönök felébredése között. Nyilvánvalónak látszik az, hogy a teremtéstörténet szerkesztői egységesen komponálták meg a paradicsomi dráma /2-3./ az Isten fiai házasságának /6,1-4/ és a bün általános elterjedésének /5,6/ történetét, párhuzamos etiológiai értelmezését, melyből kitünik, hogy a bün oka nem Isten, hanem az ősszülők büne.

Az Ujszövetség feltételezi az emberiség nyomorúságát, bünösségét és azt, hogy mindez a bün következménye, a halál és a bün szinte azonos fogalmak, az ördög uralmának megnyilvánulásai, eredetileg nem volt meg az emberben a konkupiszcencia. Pál apostol a teremtéstörténet etiológiáját összekapcsolja Krisztus megváltásának szükségességével /1Kor 15,20-23 és Róm 5,15-21/. Pál egzegézisének alapvető elemei; szó van egy első bünös emberről, Ádámról, akivel szemben van a krisztusi ember tipusa; szó van egy bünös cselekedetről, mellyel szemben itt van már Krisztus karizmatikus cselekedete. Az egy ember büne miatt létrejött bünös állapotot három lényeges tulajdonság jellemzi: belépett a világba a bün és általa mindenki bünös lett, belépett a bün miatt a halál és eluralkodott mindenkin és végül itt az itélet, mely mindenkit kárhoztat; de Krisztus engedelmessége, kegyelme megszabadit az életre, a megigazulásra. Oksági összefüggést állit Pál a bünös tett és az emberiség állapota és Krisztus megváltása között. Pál nem emliti az első bünös és az utána következő emberek közti kapcsolatot, a bün leszármazásának fizikai kapcsolatát, ő csak a bün roppant hatékonyságát emliti, az egész emberiségre gyakorolt hatását.
Ágoston dolgozta ki azt a teológiai elméletet, hogy az első bünt az emberiség ősszülői követték el, amely oka az emberiség bünös állapotának és minden rossznak, amely ma is szorongatja az emberiséget.

A Tanitóhivatal a Karthágói zsinaton /DS 222/ lezárta a pelagianista vitát és tanitja, hogy az embernek meg kell halnia a bün miatt, a halál a bün miatt következett be. Az Orangei zsinat /DS 371-372/ szerint a halál Ádám büne miatt jött a világba, megsebesitve az ember szabadságát, bünbe taszitotta az embert. A Trienti zsinat a reformátorokkal kapcsolatban nyilatkozik az eredeti bünről /DS 1511-1516/, az első ember vétkezett, elvesztette a kegyelmet, halandó lett, az ördög szolgaságába esett, Ádám büne mindenkire átszármazott, a konkupiszcencia csak annyiban bün, amennyiben hajlam a bünre. Ugy értelmezi a Tanitóhivatal a teremtéstörténeti elbeszélést, hogy annak alapján állithatjuk; az emberi jelenség nem értelmezhető az eredeti bün nélkül, amely módositotta az ember állapotát. A heterodox augusztinizmussal szemben /Baius, Quesnel/ a Tanitóhivatal leszögezi, hogy a bünbeesést megelőző állapot, annak megváltozása nem elválaszthatatlan a teremtéstől, nem volt természetes szükségszerüség, sem követelmény a kegyelmi állapot, hanem az Isten teljesen ingyenes új adománya volt. Ma külön problémát jelent a teológusoknak a halál értelmezésében az, hogy ha a bün miatt van a halál, akkor ha nem lett volna bün, nem lett volna halál? Különbséget tesznek a halál objektiv, biológiai tényе és annak pszichológiai tapasztalata, szubjektiv oldala között. Bün nélküli állapotban is meghalt volna objektive az ember, mint teljesen érett személy hagyta volna el a világot, de a bün miatt a halál fájdalmas, végzetes szakadást jelent, meghasonlást, és igy oka a bün a halálnak.

Az eredeti bün tanitása igen súlyos kérdést, illetve titkot rejt magában, a bün, a gonoszság titkát, igy hát igen sok és igen nehéz kérdés felvetődik vele kapcsolatban;

- Először is az első bün és a világ bünének kapcsolata. Minden ember helyzetét meghatározza a bün, mások büne. Minden bünös valamiképpen kapcsolatba kerül egymással büne által. A bün olyan helyzetet teremt, amely meghatározza a másik ember helyzetét is, rossz példát ad, bünt vált ki. Minden bünös valamiképpen egyazon lelkületet sugároz, az önző, gőgös, evilági érdek szellemét, úgy, hogy beszélhetünk a világ bünéről /Jn 1,29/. A II. Vatikáni zsinat az ember aktuális meghasonlottságának okát a világ bünében látja, abban a bün-összefüggésben, mely által minden elkövetett bün a múltban és a jelenben összefügg, amely összefügg és természetesen az eredeti ősbünnel van kapcsolatban. Kérdés az, hogy ha az egyes bünök most is ugyanúgy meghatározzák az emberiség aktuális állapotát, mint az első bün az eredeti állapotban, akkor az első bün csak időbelileg lenne ebben a sorban az első bün; vagy ha az első bün hatékonysága működik minden bünben /miként minden kegyelemben Krisztus engedelmessége hat/ és ekkor a további bünök csak az első bün hatékonyságának vonalában vannak. Igen nehéz ezt a kérdést a teremtéstörténetre hivatkozva megoldani, bár a szöveg ad erre is támpontot; Ádám mint az emberi kollektivitás képviselője követi el a paradicsomban azt a vétket, amely képviseli az összes többi emberi vétket; Pál értelmezése is arra hajlik, hogy egy ember engedetlensége miatt romlott meg az emberiség állapota. De az is bizonyos, hogy a Trienti zsinat még nem ismerte a mai teológia értelmezését a világ bünéről és csak abban tévedhetetlen, amit kifejezetten definiálni szándékozott didaktikai szempontból; szembeszállni az aktuális tévedéssel. Eltekintve a Biblia és Tanitóhivatal értelmezésétől igen valószinü, hogy egyrészt minden elkövetett bün az emberiség történelme folyamán valamiképpen összefügg, másrészt az is világos, hogy az első bünnek kitüntetett szerepe van ebben a folyamatban, minőségi ugrást, változást jelez a bün összefüggésében, kozmikus, feltétlen újdonságot jelzett az első bün karaktere az emberiség evolutiv folyamatában. Először realizálódott olyan kozmikus katasztrófa, kozmikus rossz, melyben az ember megtagadta Teremtőjével való együttműködését és mint ilyen egyedülálló következményt jelentett az egész emberiség életében.

- Másik kényes értelmezési kérdés az eredeti szentség állapota, a bün elkövetése előtti emberi állapot, amely elveszett a bün következtében, és igy meghatározta az emberiség további fejlődését, megakadályozta az emberiség homogén, Isten akarata szerinti kibontakozását. A teológusok szerint különbség van Ádám kegyelme és a mi kegyelmi részesedésünk között és itt felvázolják az eredeti szentség és épség állapotát mint virtuális állapotot. Az első emberek meghivást kaptak a boldogitó szinelátásra, ennek érdekében megkapták a belső tökéletesedés természetfeletti ajándékait, amely az emberi természethez hozzájárult, megelőzve az ember alapvető döntését. De ennek az ajándéknak az aktuális birtoklása az első emberek esetében is, miként ma is, a kegyelem virtuális birtoklását feltételezi, amelyet azonban mindenkinek utólagosan szabad döntésével realizálni kell /v.ö. Rahner természetfeletti egzisztenciále/.

- Harmadik kényes kérdés az eredeti bünnel kapcsolatban, hogy vajon Ádám, aki először elkövette a bünt, minden ember ősatyja? Az ma már világos, hogy a teológusnak az eredeti bün állitásában nem kell ragaszkodnia mereven a monogenista álláspontho, lehet poligenista hipotézis kontextusában is értelmezni az eredeti bün dogmáját, amit régebben a teológusok még nem igy láttak. Poligenista hipotézis esetében arra hivatkoznak a teológusok, hogy fel lehet tételezni kollektiv bünt, melyet az emberi nem összes képviselője elkövetett kezdetben. Valószinünek látszik az a vélemény is, mely szerint az első emberek bár különböző helyeken tüntek fel, összeesküvést szőt-

tek és igy követték el a közös bünt. Mások feltételezik, hogy kezdetben az emberiség állapota infantilis állapothoz hasonlitott és folyamatosan bontakozott ki az az állapot, melyben dönteni tudtak a jó és a rossz között. Csak a fixista értelemben mondható az, hogy a poligenizmus kizárja az emberi nem egységét. Evolutiós értelmezésben nem tagadják az emberi nem egységét, csak átértelmezik, a hominizációs folyamatba beleágyazzák. A különböző genetikus filumok, amelyek átlépték a tudat küszöbét, eredetileg közös előzetes anyagból származtak, amelyet Isten készitett elő teremtő tettével. Megfelel a biblikus elgondolásnak is a korporativ személyiség gondolata, mely szerint kollektiv egység, közös helyzet meghatározza az egyesek állapotát. Neheziti az értelmezést a Trienti zsinat kitétele; Ádám büne egy és nem utánzás, hanem leszármazás által eredt át mindenkire /DS 1513/. Kétségkivül a zsinat szándéka az volt, hogy az eredeti bün az első embertől származott át mindenkire. Más kérdés az, hogy a zsinati értelmezés kizárja-e a korporativ személyiség értelmezését és mereven állitaná-e az Ádámtól való fizikai átszármaztatást? Hermeneutikailag kimutatható, hogy a zsinat kategórikusan állitja, mindenkire átszármazott az eredeti bün, minden utánzást megelőzően már hat bennünk az eredeti bün, mivel az emberiség része vagyunk. De az nem nyilvánvaló, hogy a zsinat szerint ehhez az Ádámtól való fizikai leszármazás állitása szükséges. Megfelelő módon lehet értelmezni az eredeti bün átszármaztatását az u.n. evolutiv eredeti szentség fogalmával, mely szerint a különböző emberi egyedek nem egyidőben érték el személyes érettségüket. Azok, akik ezt elérték, azok elkövették a bünt, visszautasitották a természetfeletti virtuális kegyelmet, mig mások számára, akik később érkeztek el az érettségi küszöbükhöz, már a tényleges eltékozolt állapot volt meghatározó jellegü. Ezek a kérdések mindenesetre csak teológiai értelmezési kisérletek, amelyek nem feloldani igyekeznek a bün titkát, hanem érthetővé tenni a mai evolutiós kontextusban.

13.3/ Az eredeti bün teológiai értelmezése

A bün jelenségének és okának tisztázása után már teológiailag értelmezni lehet a jelenséget és annak okát. Először is le kell szögezni az eredeti bün létezésének tényét. Aztán morfológiailag le kell irni lényeges szempontjait. Végül spekulativ módon meg kell határozni, rá kell mutatni a bün misztériumára, melytől csak a keresztség szabadithat meg.

Az eredeti bün létezése: az eredeti bün hittételét és tanitását a dogmatörténeti fejlődés tipikus eseteként szemlélhetjük. Fokozatosan alakult ki megfogalmazása. Eredetileg az emberiség egyetemes bünösségének intuitiv, még meg nem fogalmazott megtapasztalása a kiindulópont és a Szentlélek vezetésével a kinyilatkoztatásban egyre világosabbá vált az eredeti bün létezése, lényege. Első támpont ebben a dogmatörténeti bontakozásban az ószövetségi kinyilatkoztatás adatai, az ember tisztátalanságának, veleszületett nyomorúságának /Jób könyve/ valódi tapasztalatai feltárták az ember alapvető bünösségét, mely a dogma csiráját, első mozzanatát képviselte. Az Ujszövetségben már élesebben kitünik az ember szivének nemcsak tisztátalansága, hanem keménysége, a tisztátalan lelkek szolgasága, az újjászületés feltétlen szüksége, az eredeti bün tana /Róm 5, 12-21/. Krisztus egyetemes érvényü megváltása alapján egészen kitisztultak a bün, a halál, /a testi, a lelki és az örök halál/, az itélet, a kárhozat fogalmai, sőt még a személyes bün és az eredeti bün közti különbség is /Róm 5,12/, amely már fejlődést jelez az ószövetségi bün tapasztalattal szemben, de még nem azonos a dogma későbbi tartalmával. Ágoston fogalmazta meg világosan a megváltatlan ember általános helyzetét és

a krisztusi megváltói kegyelem állapotát. Ágoston világitotta meg a gyermekkeresztelés tényében mint határesetben a dogma lényegét; a kisgyermekek nem követhetnek el személyes bünt és mégis ők is rászorulnak a krisztusi megváltásra. Pál még csak azt állitja, hogy a bün egyetemes jellegü, nagyon mély az emberi sziv romlottsága és mindez Ádám vétke miatt van.

Az első három század irói felismerik az ember átöröklött romlottságát, hogy helyzetünk különbözik az eredeti állapottól Ádám engedetlensége miatt. Origenes nyomán feltünik az a vélemény is, hogy előző életünkben követtünk el bünt. 200 körül már a gyermekkeresztelésre mint hagyományos gyakorlatra hivatkoznak. A gyermekeknek is szükséges a keresztség szentségének kiszolgáltatása, hogy megtisztuljanak és megszabaduljanak a sátán rabszolgaságából, majd valamivel később állitják azt is, hogy a gyermekkeresztelés szükséges a bünök eltörlésére / 3. század/. Ágoston tárgyalt először kifejezetten az eredeti bünről; szerinte az ember nyomorúsága összefügg a bünnel, a roszszal. Később személyes tapasztalatok alapján állitja, hogy az emberiség "massa peccati" Ádám büne miatt és szükséges a kegyelem az üdvösségre és megfogalmazza az eredeti bün tanát. A pelagianista viták miatt az Egyház zsinatokon jóváhagyta az ágostoni megfogalmazást /Karthágói zsinat, Zozimus pápa levele/. Teljesen kifejtett formában megjelenik az eredeti bün tanitása a trienti zsinaton; az eredeti bünt Krisztus kegyelme eltörli a keresztségben; kimutatható a krisztológiai szempont /Krisztus megváltó kegyelme, érdeme/, az egyháztani szempont /keresztség a bünök bocsánatára, a gyermekkeresztelés/, az antropológiai elem /amig az ember nem egyesült Krisztussal a kegyelmi állapot hiányában a lélek halott, nem csak külső beszámitás van/ és a történeti szempont /az első ember a kegyelem állapotában volt, bünével elvesztette a kegyelmet, nyomorúságos állapotba került/.

Az eredeti bün leirása: a katolikus dogmatika állitja, hogy minden ember a bünben születik, ezért mindenkit meg kell keresztelni olyan bün bocsánatára, amelyet nem ő követett el, de mégis mindenkit személyesen érint. Három szempontból lehet leirni az eredeti bünt; ontikus, történeti és személyes szempontok alapján /Alszeghy/. Ontikus szempontból az eredeti bünt jellemezhetjük úgy, hogy az az ember olyan létmódját jelzi, amely független a szabad döntésektől és mint a megszentelő kegyelem hiánya észlelhető. Ontikus létmódnak nevezzük ezt a hiányt, mivel még csak a természet és nem a személy dimenziójában mutatkozik, az emberi természet még személy-előtti, döntés-előtti jellemzője, szemben az ontológiai szemponttal, amely már mindig személyes-egzisztenciális dimenzióban jelenik meg, mint a személy tudatos és szabad ön-meghatározása. A hiány mint ontikus-természeti karakterisztika lehet már a gyermekekben is és az eredeti bün határesetének számit a gyermekek megkeresztelésének esete, az eredeti bün olyan hiány, amelyet a keresztség megszüntet. Mint a természetben lévő hiány jelentkezik az eredeti bün, amelyet azonban nem lehet azonositani sem valamilyen pszichofizikai vagy szociális struktúrával, sem a konkupiszcenciával, sem valamilyen természetbeli nehézséggel, valójában ezt a hiányt mint a megszentelő kegyelem hiányaként foghatjuk fel.

Az eredeti bün másik szempontja a történeti-közösségi mozzanat, amely azt jelzi, hogy az eredeti bünben lévő ember léthelyzetében függ egy olyan személyes büntől, amelyet az emberiség történetében, közösségében egy valaki elkövetett és amely bün megzavarta az emberi közösséget, alapvető rendetlenséget okozott a közösségben. Történeti-közösségi szempontból az ember mai meghasonlott és bünös helyzetében kapcsolatban van Ádámmal, az első bünössel. Ádám bünére való hivatkozásnak etiológiai funkciója van, azaz az adamiták büne okozta a kegyelem hiányát. Tudomásunk van a Bibliából arról, hogy egyes

emberek hite, hüsége, imája az üdvösségre vezethet másokat, befolyással lehet mások üdvösségére. Megforditva is igaz; egyes emberek büne, hütlensége mások romlására lehet, átkot jelenthet. Az egész emberiséget megfosztotta a kegyelemtől az ádámi vétek. Axiológiailag is lehet jellemezni az eredeti bünt, mely szerint egy személy által elkövetett bün olyan erkölcsi rendetlenséget okoz, hogy akik vele szolidárisak, azok helyzetét meghatározza. Közös rendeltetése van az emberiségnek, közösen is meg kell valósitani az istenképiséget. Minden ember integráns része az emberi közösségnek és ha a közösség feje döntött a közösség nevében és képviseletében, akkor ez a döntés meghatározza az emberiség családjának minden tagját, még a kisgyermekeket is. Az eredeti bün mint hiány és mint a közösségi állapot lényeges jellemzője a 17. századi jogi és pozitivista szellemü teológusait arra inditotta, hogy felállitsák az imputációs elméletet, mely szerint Ádám bünét Isten mindenkinek bün gyanánt beszámitja, saját isteni dekrétumával, amennyiben ez minden adamitában bünös hiány-állapotot eredményez, mivel Ádám az emberiség jogi képviselője és feje. Sajnos ez erősen jogi ihletésü elmélet és mint ilyen nem a kinyilatkoztatásban gyökerezik, és ezért nem képes az ember alapvető bünösségét megmagyarázni.

Az eredeti bün harmadik jellemzője a személyes szempont, amely szerint az ember tudatosan és szabadon követ el bünöket és ebben nemcsak mások bünének a hatása alatt áll, hanem a bün személyes szférában jelenik meg és mint ilyen erkölcsileg beszámitható tett. Az eredeti bün itt már a tudatos és a szabad szférát átjárva, megfertőzve mint személyes bün is megmutatkozik, a hiány, a rendetlenség, a meghasonlottság személyes dimenzióban mint személyes bünben megnyilvánul. A konkupiszcencia megmarad még a megigazultakban is és rajta keresztül érezteti hatását az eredeti bün által megfertőzött emberi természet, bár a konkupiszcencia még nem bün, csak bünre hajlik és a bünből származik. Az értelem és az akarat meggyengülése és rendetlensége előbb vagy utóbb megnyilvánul személyes bünökben. Különbség van az eredeti és a személyes bün között, de ugyanakkor szoros és konkrét összefüggés is kimutatható köztük. A személyes bün tudatos és szabad személytől származik, az eredeti bün pedig mások bünének ránk gyakorolt hatása és befolyása, az emberi szolidaritás következménye.

Az eredeti bün lényege és meghatározása: az eredeti bün lényegét a már kielemzett három szempont /ontikus, történeti-közösségi és személyes/ kölcsönös egymást kiegészitő és egymásra vonatkozó összefüggésében lehet meghatározni /Alszeghy/. Tény az, hogy a Krisztusban még nem újjászületett ember nem képes bün nélkül élni hosszabb ideig, képtelen elkerülni a bünöket, éppen ezt jelzi az ember meghasonlottsága, ami az eredeti bün következménye. Összefüggésében ez az eredeti bün-következmény mint akaratunk rendezetlensége jelenik meg, amely megelőz minden szabad döntést. Tudatos és szabad életünket alapvetőenn befolyásolja ez a belső torzultság, amelyet csak Krisztus kegyelme orvosolhat. Szellemi-erkölcsi életünk szerves egység, nem elszigetelt cselekedetek külsőleg egybefüzött láncolata, hanem egységes és összefüggő egész, melyet egyetlen alapvető döntés /optio fundamentalis/ meghatároz.

Mi az alapvető döntés? A tapasztalat szerint, ha egy ember, aki azelőtt tehetetlen és szétszórt, zavaros életet élt, határozott célt, meghatározott irányitó elvet tud önmagának kitüzni, akkor képes lesz igen nagy dolgokra /az anya gyermekeiért hozott áldozatra; a pénz és a hatalom megszerzése érdekében tett erőfeszitések/. Különbséget lehet tenni az ember szabad döntési képessége és az egyes cselekedetek, eszköz-értékü tettek között. Akkor lesz

egy ember bensőleg egységes és rendezett, ha van egyetlen célkitüzése, alapvető döntése, tájékozódása, amelyben az egyes cselekedetek gyökeresznek. Cselekedeteink végső célja, normája, alapvető formája az, amely feltétlen egységet, meghatározottságot biztosit szabad cselekedeteinknek. Alapvető döntésünk nem hirtelen döntés, hanem általában hosszú érlelődés készíti elő és nem is szükséges, hogy kifejezetten meg legyen fogalmazva, elég ha konkrétan megvalósul egyes cselekedetekben, aztán természeténél fogva egyszer és mindenkorra érvényes. Sokféleképpen meg lehet fogalmazni az alapvető döntést. Teológiailag jelentős két formája; az egyik, amikor Istent választjuk életünk végső céljául és normájául, a másik pedig, amikor elutasitjuk Istent valamilyen formában. Az egzisztenciális gondolkodásból származik az alapvető döntés gondolata, de eredetileg keresztény gondolat /Mt 7,17/, amikor különbséget teszünk a jó és a rossz fa gyümölcsei között, ezzel jelezve azt a különbséget, amely fennáll a szubjektum, a képesség és az egyes cselekedetek között. Amikor alapvetően döntünk Isten mellett, akkor az Isten mindenek felett és mindenek előtt való szeretetéről döntünk, ez a szeretet abszolút és feltétlen. Isten dicsősége mindent átfog és mindent alapvetően meghatároz, amely aztán minden egyéb részleges cselekedetet befolyásol. Ha szeretem Istent, akkor megtartom minden parancsolatát. Összefér ezzel az, hogy személyiségünk margóján vannak nem egészen tudatos és homályos zugok, melyeket még nem járt át teljesen alapvető döntésünk. Ha Isten ellen döntenénk, akkor saját önző akaratunkat állitjuk középpontba. Krisztus kegyelme nélkül nem lehet Isten mellett alapvető döntést hozni, ilyen döntés nélkül nem lehet elkerülni a személyes bünöket; végeredményben ez az eredeti bün hatása minden emberben. Alapvető döntésünk tehát nem egy tettünket, hanem létünket kifejező döntés, életforma, egyes tetteinknek új és összefüggő értelmet adó struktúra u.n. egzisztenciális aktus. Amikor az ember elkötelezi önmagát Isten mellett, akkor önmagát adja Istennek, dialógust kezdeményez a maga oldaláról, magára veszi a neki kijáró szerepet a kölcsönös dialógikus kapcsolatban. Valóságos közösség, kommunió jön létre a közös javakban való részesedés által /atya-fiú kapcsolat/. Alapvető döntésünk tulajdonképpen üdvösségünket készíti elő Krisztusba öltözöttségünk révén. Az eredeti bün állapotában megmaradó ember szabadságát nem veszti el, de képtelen lesz Istent mint Atyját és Megváltóját szeretni és mellette dönteni, mivel ehhez hiányoznak a feltételek.

Az eredeti bün jelenségének lényegi összetevői tehát a kegyelem hiánya /mint az alapvető ontikus mozzanat, mely önmagában még nem bün, csak miatta halott a lélek/; függés egy első bünöstől /történetileg megokolja a kegyelem hiányát, a bünt, mivel az első ember szabad döntéséből ered/; az alapvető döntésre való képtelenség /kifejezi a szubjektum akaratát, alapvető döntési szintjét/. Ezek alapján az eredeti bün lényegi meghatározása a következő: dialógikus elidegenedés Istentől, vagyis Isten mindenek felett való szeretetére való képtelenségünk, a történelem kezdetén elkövetett egy büntől való függésünk és szolidáris kapcsolatunk a világban elkövetett összes többi bünnel.

13.4/ Az ember mint egész valójában büntől fenyegetett lény /K.Rahner/

K.Rahner transcendentális teológiai értelmezésében tárja fel az eredeti bün keresztény tanitását. Az eredendő bün azt jelenti, hogy az első ember büne által olyan helyzet jött létre, mely szerint az ember alapvetően bünös, gyötrelmes, fenyegetett helyzetbe került, amely belső lényegét érinti, jóllehet az ősbünért nem ő maga személyesen felelős. Isten önközlésben adott kegyelmét az első emberek próbatételétől tette függővé és az egész emberi-

ség történelmileg leszármazási kapcsolatban áll az emberiség kezdetével, az emberek mintegy öröklik az áteredő bünt mint hiányt és az emberben ez sajátos benső állapot, negativ természetfeletti egzisztenciál. Az ember helyzetét nemcsak Isten egyetemes üdvözitő akarata határozza meg mint természetfeletti egzisztenciál /mint természetfeletti módon felemelt emberi transcendentalitás/, hanem az a negativ egzisztenciál is, amely az emberben az ősbün következtében, az áteredő bün által keletkezik. Minden ember szabad, felelős lény és transcendentális értelemben értelmezett szabadsága az emberi létezés egészére vonatkozik, szabadsága képesség a véglegességre. Az ember képes Istennel szemben is szabadon dönteni, meghatározni létének egészét, alapvető értelmét. Személyes tettével az ember beleegyezhet abba, hogy megváltott ember legyen, elfogadja a kegyelmet vagy visszautasitsa Isten alapvető, létét meghatározó szeretetét és ekkor személyesen is jóváhagyja az eredeti bünt. Az ember dönthet Isten ellen. A szubjektum rendelkezik az önrendelkezés szabadságával, létének egészére irányuló döntésével; igent vagy nemet mondhat transcendens Istenre irányulásának horizontjára, alapjára. Isten nem-tételes elismerése vagy tagadása u.i. eleve és előzetesen benne van minden szabad cselekedetben.

Rahner igen mélyrehatóan elemzi azt, hogy szabadságunknak van transcendentális horizontja, miként megismerésünknek is van, amely a szabadság lehetőségi feltétele. De érdekes módon ez a transcendentális horizont egyben szabad döntésünk tárgya is lehet, mert alapvető döntésünkben nemcsak magunkkal foglalkozunk, hanem környezetünkkel, történelmi helyzetünkkel, horizontunkkal, annak végső alapjával is. Ugy is kezelhetjük a kategóriális, tapasztalati valóságot, hogy közben transcendenciánk végső alapjával, céljával szembekerülünk. Amikor valaki igy Istenre nemet mond ez a döntés kategóriálisan rejtve is maradhat, de transcendentális elemzésben kimutatható lesz az Isten elleni döntés. Isten tagadása ugyanis eredetileg az ember egyetlen és egyszeri egzisztencia-megvalósitásában következik be alapvető döntéssel. Isten tagadása nem pusztán az egyes cselekedetek kiszámolt erkölcsi végösszegeként, sem valamilyen cselekedettel, sem az utolsó tétellel derül ki, hanem az a döntés határozza meg, amely magában foglalja egy egész élet egyetlen és teljesen szabad alapvető döntését, amely mint maradandó egzisztenciál meghatározza életünket. Az eredeti bünt Rahner ebben a transcendentális keretben értelmezi.

14. A Teremtő és teremtményének misztikus kapcsolata /teremtés és misztika/

14.1/ A teremtő Isten kinyilvánulása teremtményeiben

Pál apostol a Római levél 1. fejezetében arról tárgyal, hogy a pogányok rászorulnak a megigazulásra és ezzel kapcsolatban írja: "Ami ugyanis megtudható Istenről, az világos előttük, maga Isten tette számukra nyilvánvalóvá. Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta müveiből következtethetünk" /1,19-20/. Pál apostol gondolata alapján feltárhatjuk a teremtő Isten és teremtményének, az embernek közvetlen, misztikus kapcsolatát, egy olyan jelentőségteljes és élő kapcsolatot, amelyet a világ, a dolgok, a kozmosz közvetit. Érzéklésünk közvetit és tudósit a világi dolgokról, melyek vallási értelmezésben mélyebb és átfogóbb jelentést kapnak; vagy pontosabban érzéklésünk révén részesedünk a természet, a világ dolgaiban, melyek vallásos értelmezésben számunkra nyilvánvalóvá teszik teremtettségüket és így utalnak a Teremtő örök erejére, isteni mivoltára /v.ö. R.Guardini, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis, 1950, Würzburg/.

Mit látok, amikor egy kristályt, egy állatot, egy embert nézek? Nemcsak szint, felületet, vonalakat, hanem alakot is észreveszek, arányt, funkcionális összefüggést, kibontakozási formát, lényegi alakzatot. Mindez egyszersmind annyira szellemi mint anyagi természetü jelzés. Amikor valamire rápillantok, valamit látok, akkor az érzéki észrevevésben tárgy, tartalom, valóság, a valóság igazsága, jelentése, érvényessége megérint. Általános sémába besorolhatom észrevételem. Pozitivista beállitottságú szemlélődő pusztán anyagi dolgot észrevételez. Valami titokzatos élményszerüségre hivatkozna a romantikus ember. Ideákról, ideálokról, lényegtelen látszatról beszélne az idealista gondolkodó. Mindegyik szemlélő a maga beállitottságát, érzését tenné a lét mértékéül és nem venne észre a jelenség sajátos lényeg- és létteljességre utalását. Amikor a dolgok, a természeti jelenségek feltünnek előttünk, akkor megjelenésük hátterében valami más is, valami végső jellegü sajátosság is nyilvánvalóvá lesz. Az egyszerüen megragadható jelenség titkot, mély meghittséget, bizalmasságot, egymásra hangoltságot, otthonosságot is sugároz; létezésének végső jelentőségét. Minden dolog megjelenésében megmutatja önmagát és utal arra, hogy kapcsolatban van valami mással, mint ami saját maga. Minden természeti dolog ráutal arra, ami már nem ő, ami eredete, létezésének alapja, kiindulópontja, végső értelme, az igazira, a tulajdonképpenire, az eredetre, a rejtett alapra, Isten teremtő erejére, arra az egyszerü titokzatos ősténye, hogy a dolgok legmélyebb mivoltukban a teremtettség bélyegét hordják magukon.

Amikor látok, hallok, érzékelek valami evilági jelenséget, akkor a jelenség végső értelme is felsejlik előttem, egyetemes dimenziókat is felvillantanak a megjelenő dolgok, logikai, etikai, esztétikai és vallási jelentést rejtenek hátterükben, amely az érzékelésen túl az értelem, az akarat és az érzelem erőit mozgásba hozza. Az érzékiség és a szellem erőterében a valóság-élmény rétegei feltárulnak; a lényegszerüség, a felfoghatatlanság, a rám-irányultság; és ebben felfedhető a mélység élmény alanyi rétege, a kozmikus élmény magasság rétege; minden valóság mély és belső összefüggésének érzése és a dolgok önmagukon és egyáltalán a valóságon túlra, az egészen másra való utalása, teremtettségük és megváltatlanságuk jelzése; hogy van valami egészen más is önmagamon és a közönségesen megtapasztalható tárgyi világon túl, a paradoxon és a csoda, amelyet már csak a misztikus tapasztalat tud igazán feltárni és megnevezni. Sik Sándor Esztétikájában

emliti az esztétikai megtapasztalásban megnyilvánuló tárgyi értéket mint szabadság élményt, az alanyi értéket mint mélység élményt és a kozmikus értéket mint magasság élményt, amelyek valóságosan és konkrétan mint ősténye és ősértékek valami abszolutumot feltételeznek /i.m. 433-456 o./.

Vallásos megtapasztalásban és értelmezésben az érzéklés tényeiből, jelenségeiből olyan tartalmi mozzanatot elemezhetünk ki, amely alapja és lehetőségi feltétele a jelenségnek. Nemcsak az általános és elvont okság elve szerinti okozottságra gondolhatunk, hanem arra a nyilvánvalóságra, mely szerint a jelenségben megnyilvánul titokzatosan és valóságosan a Teremtő örök ereje és isteni mivolta, az élő Isten jelenlétének nyilvánvalósága müvein keresztül; nyilvánvaló lesz a dolog teremtett mivolta és az isteni teremtő aktus, melyet minden dologra való rápillantásban mint ős-meghatározottságot megpillanthatunk. Nem a fantázia, nem az érzés és élmény, nem a logika, nem a tudományos értelmezés erejében történik ez a felfedezés, hanem a "vallásos hit szeme", alapvető aktusa látja és érzékeli a titkot és a teremtettséget. Hivő, vallásos tapasztalatban, az u.n. keresztény világnézésben /Guardini/ a világ többnek látszik mint merőben világ, az egyes dolog több mint merőben dolog, az ember szeme is több mint fizikai-biológiai-pszichikai észrevevő szerv, amely képes megállapitani a dolgok mélyebb összefüggéseit és értelmét. A hivő ember szellemi látása, nézése képes felszabaditani azt az erőforrást, látásmódot, melyben megnyilvánul a valóság végső értelme és jelentősége. Nem rész-ismeretről van itt szó, hanem az élet konkrét teljességéről, a világegzisztencia benső összefüggéséről. Olyasmire is támaszkodik a hivő világ-nézés, ami már túl van a világ immanens adottságain, de lényegénél fogva ráirányul a világra, beépül a világ dolgaiba, ténylegesen van isteni kinyilatkoztatás és ezáltal az isteni valóság belép a világba, nyilvánvalóvá lesz a világban mint teremtő és megváltó Isten. A kinyilatkoztatás fényében másképpen lesz láthatóvá a világ, másképpen nyilvánul meg a világiság. Az ember szellemi nyitottsága és transcendáló ereje lehetővé teszi ezt a fajta hivő nézést és látást. Ehhez a világnézéshez helyet kell készíteni önmagunkban a dolgoknak. A látással arra a valóságra válaszolunk, ami láttatja önmagát. A dolog és a ráirányuló tekintet, a forma, az értelem, a jelentőség megragadása összetartoznak. Szellemünk alapadottsága a nyitottság, a szabadság, a megszólitottság, a hivás és a találkozás, az én és a te, az én és a dolgok egymáshozrendelése és megfelelése. A látás, a hallás, a mozgás, a gondolkozás, az érzés, a döntés szüntelen áramában élünk. Hivő tekintetünk már az első pillantásban felmérheti és megragadhatja a világ, a természet horizontjában megjelenő dolgok végső lényegét, értékét, mert van biztos középpontja, melyből kiindul és ahová visszatér. A vallásos és keresztény tapasztalatban a világ dolgai végesek ugyan, de mégis mindig többek mint puszta tények. A hivő látásban egyszerre állitjuk a dolgok esetlegességét és kapcsolatukat az abszolutummal. Kétértelmü is lehet a vallásos tapasztalat, a semmi és a személyes abszolutum között vibrál. Isten és a világ között a "semmi dimenziója" terül el, melyet csak Jézus Krisztus lépett át. Utalnak a dolgok valamilyen végső jelentésre, de ezt természetes erőből nem tudjuk megfejteni, ehhez a hit tiszta fényére van szükség, amely a kinyilatkoztatás nyilvánvalóságába áll bele, a természetes világ a kegyelmi rendre épül, amely Isten szabad teremtő és megváltó jósága folytán létezik.

És mit jelez a hivő gondolkodás? Hogy a dolgok nemcsak vannak, nem a semmibe vannak beletartva, összességükben nem önmaguk erejében vannak, hanem teremtett dolgok, alkotások, müvek, melyek vonatkozásban vannak alkotójukkal, teremtőjükkel. Nincsen önmagában nyugvó, magától értődő természet, minden alkotás és létrehozott mü, abszolút és radikális értelemben teremtett dolog.

Olyan minőségi jelleg a teremtettség, mely konkrét és legmélyebb vonatkozást jelöl túl az okozottságon valamilyen személyes és élő kapcsolatot. Az érzékelő, gondolkodó és hivő ember másképpen él és viselkedik, ha felismerte hogy a Teremtő valóban jelen van és észrevehetően nyilvánvalóan itt van közöttünk müvein keresztül. Jézus mondotta: "Boldogok a tiszta szivüek, mert meglátják az Istent" /Mt 5,8/. Jézus nyilván az élet állapotára, a teremtett és megváltott ember állapotára utal, arra, amit később Pál apostol úgy fejezett ki a Római levélben, hogy mindenki felismerheti és megismerheti Istent müvein keresztül és a tisztaszivüség Isten látásának feltétele. Isten szemlélésének gyökerei a tiszta szivben rejlenek, az ember bensőségességében, személyes középpontjában, végeredményben a szeretetben. Csak a szeretet ereje szabaditja fel és teszi készségessé az ember mélyebb látását. Csak a szeretet tesz képessé arra, hogy a világ dolgait olyanoknak lássuk, amilyenek valóban; a teremtő szeretetének müvei. A dolgokra vetett első pillantásunk többé-kevésbé felfogja a dolog alakját, életszerüségét, valóság jellegét, majd a mélyebb tekintet felfedezi a teremtett jellegét, az örök erőt, az isteni jelleget, a legnyilvánvalóbbat, a legbizonyosabbat. Misztikus tapasztalatban nyilvánvalóvá lesz, hogy megismerésünk tulajdonképpen az életünk, benne és általa létezünk. Valóságos története van megismerésünknek, észleléseinknek. Megismerési szituációnk mozgató ereje a sziv tisztasága, szeretete, melyet a bün elfátyolozhat és elferdithet. Nagy veszélyt jelent a szenzualizmus és az intellektualizmus, mert elzárja a valósághoz vezető utat, eltorzitja látásunkat, hallásunkat, észrevevésünket, gondolkodásunkat. A misztikusok tanúságot tesznek arról, hogy valóban újra a dolgokat kellene látnunk és észlelnünk, fel kellene szabaditanunk megismerésünk teljes potenciálját, hogy válaszolhassunk a valóság megszólitására, a teremtett dolgok elvezessenek a Teremtővel való kapcsolatra.

14.2/ Assziszi Szent Ferenc Naphimnusza és P. Teilhard de Chardin Himnusza az Anyaghoz

A Teremtő és teremtményének misztikus kapcsolatát nagyszerüen ki lehet mutatni Szent Ferenc és Teilhard imádságai segitségével. A következőkben összehasonlitjuk a kétfajta keresztény teremtés-misztika strukturáját és értelmezését /v.ö. L. Scheffczyk, Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln, 1977/. Jóllehet a kereszténység a megváltás és a kegyelem vallása, mégis jelentős helyet kap benne a természet iránti áhitat és jámborság. Vallásos jellegü természettapasztalat bőségesen jelentkezett már az Ószövetségben /a természet szépségét, nagyságát feltáró Zsoltárok, mint 8.19.33.65.104.147./. Erőteljesebben folytatódott a természet szépségének, teremtettségének megélése az Ujszövetségben és az első keresztény gondolkodóknál /Római Kelemen, Antiochiai Teophil, Minucius Felix, stb./. Kedvezett a megváltás és kegyelem valóságának hangsúlyozása a vallásos világtapasztalatnak és élménynek. Szorosan összetartozik a teremtés és a megváltás, a beteljesedés a hittudatban, a világ megváltója egyben a világ teremtője, a megváltás elfogadása készségessé tesz a teremtett valóság elfogadására. Sokan és sokféleképpen nyilatkoztak vallásos világtapasztalatukról, de ezek között kiemelkedő helye van Szent Ferencnek és Teilhardnak, akik klasszikus módon kifejezték a keresztény természet-áhitatot, a Teremtő szeretetét teremtményeihez és a Teremtő dicseretét teremtményei részéről, a teremtésből fakadó mély örömet, a megváltás utáni vágyat, az egyedülálló harmóniát, az isteni teremtés, a teremtettség titkától való mély megragadottságot. Szent Ferenc kifejezi a középkori keresztény lelkiséget, Teilhard pedig a modern természettudományos gondolkodás és a hit kapcsolatán alapuló lelkiséget. Erős kritikát is kapott Teilhard imája, mert úgy tünik, hogy a világ, az anyag fejlődésében megváltó jellegü

folyamatot látott; az anyag mint isteni lakóhely, isteni teremtő erővel felruházott erő jelenik meg. Ugy tünt egyeseknek, hogy veszélyes dolog olyan tulajdonságokkal illetni az anyagot, melyek már túlértékelik a teremtményt. Mindenesetre kritizálhatók lennének Teilhard merész kifejezései, ha nem látjuk mögötte azt a szigurú via purgativa-t, amelyen ő keresztül ment, melynek révén áttetszővé lett az anyag és képes volt benne felfedni Krisztus ragyogó jelenlétét.

Szent Ferenc Naphimnusza az utolsó két strófa kivételével 1225. áprilisában iródott, az olasz irodalom umbriai dialektusban irt egyik első emléke. Teilhard Imádsága 1919-ben iródott és a Mindenség Himnusza költői esszé záró irása. Először rámutatunk a két Himnusz belső rokonságára, majd szellemük és tartalmuk különbözőségére, végül külön megjegyzést füzünk Teilhard sajátos teremtés elgondolására és lelkiségére.

Bár 700 év választja el a két Himnuszt egymástól, mégis van közös mérce, melynek alapján összehasonlithatjuk; mindkettő imádság formájában fordul a Teremtőhöz, mindkettő a teremtmény Teremtőjéhez intézett szava, mindkettőnek hasonló szellemi beállitottsága van: az isteni teremtéssel szemben csodálattal és tisztelettel eltelt alapmagatartás, a természetben felfedezik a Teremtő kinyilatkoztatását; költői érzékenység inspirálja a dicséretet, apostoli célkitüzés ihleti mindkét himnuszt. Szent Ferenc testvéreinek szeretné felnyitni szemét Isten dicséretére, Teilhard meditativ elmélyülése ki akarja békiteni a modern tudományos beállitottságú embert teremtő Istenével. Közös mindkét Himnusz történeti szituációja, keletkezési módja. Szent Ferenc a középkori gnosztikus,katar és albi eretnekség ellen küzd, amelyek ellentétet éreztek a teremtés és a teremtő Isten, a természet és a kegyelem között, a lélek és a test, világ és Isten között. Bár Szent Ferenc tudatosan nem reflektál erre a veszélyes eretnekségre, de elemi erővel kifejezésre jut misztikus szemléletében az Egyház tanitása a teremtés jóságáról /1215, 4. Lateráni zsinat meghatározása/. Teilhard a modernista veszélyek és problémák között akar igent mondani a föld valóságára és megkisérli kibékiteni az evoluciós szemléletet a kegyelem valóságával,az újkori szakadást a keresztény hit és a természettudomány között; ezért a dolgokban felfedezi Isten evolutiv közelségét, újszerü módon mutat rá a teremtés isteni jellegére. Mindkét Himnusz alapja a teremtés titkának természetfeletti hite.

Az alapvető hasonlóság ellenére lényeges különbségeket is megfigyelhetünk a két Himnusznál. Először is más formális struktúrájuk. Szent Ferenc Himnusza valójában nem a teremtésre, hanem Istenre irányul, aki a világ Ura, a teremtmények Teremtője. Teilhard egyértelmüen a teremtményi mivoltot emeli ki, minden dolog hordozó, létrehozó alapját, az anyagot. Az egyik a Teremtő, a másik a teremtmény Himnuszának tünik, bár ezt a formális különbséget nem lenne helyes eltúlozni, mert Szent Ferenc a teremtmények segitségével fordul azok Teremtőjéhez és Teilhard anyaghoz kötődő áhitata felemelkedik az anyag Teremtőjéhez, aki éppen az anyagban és általa lesz nyilvánvalóvá. Valamiképpen mindkét imádkozó szive telve van Isten teremtményeinek csodálatával és igy érzi meg a teremtés értelmét, igy fejezi ki a természet iránti áhitatot, Isten imádását, bár ennek konkrét megnyilatkozása egészen különböző a két szerzőnél. Szent Ferenc először a Teremtőhöz fordul, felfedezi a szépség fényét, Isten jelét a teremtményekben és ez meghatározza a teremtmények iránti magatartását, mindent a teremtetlen jóság kiáradásának fényében lát. Teilhardot megigézi az anyag megjelenése és az anyag roppant hatalmában, erejében fedezi fel Isten megnyilvánulását. Hasonló elemeket és célkitüzést más hangsúllyal és elrendezésben fejeznek ki, mindkét Himnusz

egyedülálló és sajátos módon fejezi ki a Teremtő dicséretét, lényegesen más formális, struktúrális különbözőséggel.

A kezdetnél Szent Ferenc a Mindenható, fölséges és jóságos Urhoz fordul; Teilhard a kesernyés, a veszélyes, az erős, egyetemes, áthatolhatatlan és halált hozó Anyaghoz fordul. Szent Ferenc Isten mindenhatóságára figyel először, Teilhard a látható, tapasztalható anyagra. Szent Ferenc eljárása teológiai jellegü, teológiai dedukciót alkalmaz; Teilhard alulról indit induktive és kozmológiai tapasztalattal kezdi meditációját. Szent Ferenc a teremtői jóság fényében pillantja meg a napot, a holdat, a szelet, a vizet, a tüzet, a földanyát, az embert, a halált, mindig és mindenben a Teremtő dicsőségéről van szó, amelynek jelét a teremtmények hordozzák, visszasugározzák. Teilhardot az anyag igézi meg, amely a világ evolutiós csodájának létrehozója és hordozója, melynek megtapasztalása Isten közelébe elvezeti. Az Anyag hatalma és nagysága tesz tanúságot Istenről, a teljes és igaz Anyag, a dolgok szine java, az egyesitő hatalom, a forrás, a teremtő erő, a szellemtől felkorbácsolt tenger, a szilárd állandóság és egyesülés egyedüli lényege. Más a két himnusz kiindulópontja, a tárgyalási iránya és módja és igy másképpen fejezik ki Isten és a világ viszonyát. Szent Ferenc a keresztény hit objektiv világrendjét fejezi ki, melyben az isteni az első, abszolút valóság, a tökéletesség teljessége, minden más valóságot csak levezetett módon lehet értelmezni. Ennek a teológiai értelmezésnek eszköze a kép-nyelve, a szimbólum-kifejezés, ilyen módon fejezi Isten és a világ viszonyát. A teremtmény az isteni léttökéletesség leképzése, magán viseli annak szimbólum karakterét, a teremtmények részesednek az isteni jóságban és azt szétsugározzák. Szent Ferenc ábrázolásának alapkategóriája a képiség, a szimbólumok, a leképzés; minden teremtmény természeténél fogva az örök bölcsesség képe és hasonlata /Bonaventura/. Különösen a ferences teológia hangsúlyozza a kép és az őskép transcendens viszonyát, a középkori exemplarizmust mint a mintaokságot, a Teremtő és teremtményének sajátos oksági létesitő és megismerési elvét. Isten abszolút tökéletes, végtelen erejü őskép, akit egyetlen véges lény sem tud adekváltan kifejezni, csak számtalan véges lény fejezi ki az isteni végtelen léttökéletességet és rendet. Szent Ferenc Naphimnuszának ki nem mondott, de mégis valóságos szemléleti alapja az exemplarizmus, a rend gondolata, ezt fejezi ki egész struktúrája, a teremtés kitagozott sokfélesége Istenre utalásában. Tartalmi szempontból még jobban kidomborodik a Teremtő-teremtményi viszonyban a leképzés gondolata. Ellentét és abszolút másság van az őskép és annak leképzése, véges tükröződése, valósága és lényege között. Egyrészt bensőségesen összetartozik a két valóság, intim vonatkozásban, függőségben van a teremtmény Teremtőjétől, de másrészt ez az egybetartozás nem vezet a teremtmények istenitéséhez, mivel azok csak véges leképzések, megmaradnak a részesedés határánál. Isten sohasem lehet teljesen immanens, de nem úgy transcendens, hogy elszakadna teremtményeitől, bármikor elkerülhető a panteista monizmus veszélye. Teilhardnál a modern természettudományos gondolkodás feltételei jelennek meg, a dolgok mint érzékelhető jelenségek tünnek fel realista szemléletben és ezt köti össze vallásos hitével, a teremtésbe vetett hittel, nála nincsen semmi más, csak az anyag isteni jellege, vonatkozása. A tulajdonképpeni csoda, a teremtés csodája az isteni erő jelenléte, szinte fizikai jelenléte az anyagban, eredeti végtelen ereje, mely az evolució dinamizmusát kivülről-belülről mozgatja, a statikus rendből dinamikus kibontakozási folyamat lett, a Teremtő transcendenciáját a fejlődő világmindenség immanenciája jelzi. Nemcsak struktúrális, külső különbözőségek jellemzik a két Himnuszt, hanem különbözik szellemük, szemléletük és tartalmi vonásaik is.

Jelentősége miatt külön is meg kell emliteni még Teilhard teremtésmisztikájának, természet-áhitatának néhány sajátos vonását. Szent Ferenc szimbólikus-transcendens szemléletével szemben Teilhard természetes-immanens nézetet képvisel, ebből ered az, hogy az első szemlélet inkább az ellentétet, mig a másik értelmezés az egységet tapasztalja a Teremtő-teremtmény kapcsolatban. Teilhard beszámol gyermekkori élményéről, amikor egy vasdarab jelezte számára a lét szilárdságát, az abszolutumot,Isten jelenlétét, és ez a gyermekkori élmény bomlott ki későbbi értelmezésében; az anyag titka. Számára a szintézisre való törekvés keretében jelenik meg sajátosan a keresztény érték, minden dolog léttörekvését összekötni Krisztus kozmikus helyzetének igazságával, a kozmikus ostyával, a dolgokban kibontakozó, megérlelődő krisztusi jelenléttel. Krisztus teljes méltóságával mintegy magára ölti organikusan a teremtést teljes mélységében és kiterjedésében. Felvetődik a kérdés, vajon nem a Mindenség az Isten? Bizonyos értelemben Isten és az anyag összetartozik, Isten mintegy anyaggá válik. Könnyen Teilhard nyakába varrhatnánk az immanentizmus, a pantheizmus, a pánkrisztusi vádját. Ha eredeti és igazi szándékát tekintjük, akkor kétségtelen, hogy tudatában van Isten megkülönböztetett személyes szeretetének, az ember személyességének és Isten-világ közti egységre törekvés nála nem panteista jellegü, egyszerüen csak azt akarja állitani, hogy Isten teremtő ereje az anyagban megjelenik, hogy a konvergens tipusú evolució az Omega pont felé tart. Isten és a világ nem azonosak, hanem eggyé lesznek, az isteni erő mozgatja a világot és mint ilyen Istentől mozgatott lét lesz, erre utal Himnuszában az áldásformula.

A Teremtő mint Omega pont, mint eleve és előzetesen létező valóságos központ hat a különböző genezisek során, mig a kozmosz eléri teljes értelmét. És ez az Omega pont az isteni-természetes-természetfeletti konvergencia pont minden fejlődő lény számára. Az egységre törekvés azt jelenti, hogy valóságos kapcsolat van a fejlődő anyag és az abszolút Isten között, és ebben a fejlődő folyamatban a törekvő, ösztönző erő már jelen van és hat. Főként mint a szeretet-energia jelenik meg az isteni szeretet hajtóereje. A világmindenség összetartó ereje az Omega pont, ami azonos Isten minden dologban való általános jelenlétével, amely az evolutiv világban mint hajtó, húzó erő nyilvánul meg. Amennyiben aztán ezt a szeretet energiát azonosnak vennénk az üdvözitő isteni jelenléttel, akkor ez elmosná a tiszta határokat, az igy létező préexistens isteni kozmikus központ már a monizmus veszélyét rejti magába, központ és periféria, külső és belső, látható és láthatatlan dinamikusan ugyanannak a dolognak a részei. Akkor értelmezzük helyesen Teilhard elgondolását, ha nem az isteni világban való epifániájáról, megjelenéséről, hanem diaphaniájáról beszélünk, vagyis arról, hogy Isten átragyog minden dolog belső valóságán. Igy beszélhet Teilhard Himnuszában az anyagban felragyogó Istenről, a világfeletti Istenről az anyagban. Igy talán még nagyobb a Teremtő és teremtményének kapcsolata, jobban kidomborodik imádásában Isten és a világ egysége. Teilhard tudatában van az anyag elmúlásának, esetlegességének, fájdalmának és szenvedésének is, a küzdelemnek, melynek során kialakul az isteni erőtér, bár a halál túlságosan optimista beállitottságban szerepel, nem a bün és a halál összefüggésben, a halál csak az egyesülés átmeneti, közvetitő mozzanata. Nála a teremtés meghasonlottsága és törékenysége a bün ereje és hatalma azért nem látszik világosan, mert túlságosan hatalmas az evolució sodródó ereje és folyama. Kétségkivül ezen a ponton kiigazitásra szorulna gondolatvilága keresztény szempontból. Túlságosan egy irányban látja és értelmezi az evolución folyamatot, nem eléggé határozottan érzékeli Teilhard a feszültséget a világ elfogadása és a világ

felülmúlása között, melyet Krisztus keresztje igen radikálisan kinyilvánit és amely Szent Ferenc Himnuszában világosan kifejezést nyert. Távolságtartó magatartásban világosabban megmutatkozik a megváltás, a kegyelem magasabb szintje, az hogy valami egészen új és magasabbrendü jelent meg a világban, a teremtésben. Teilhard egyértelmüen igent mond a világra és a világ elfogadásának pátosza teljesen átjárta lelkületét, amelyet Himnusza igen erőteljesen kifejezésre juttat, egyben kifejezi a modern ember világnézetét, dinamikus szemléletét, a fejlődő világban egyre nagyobbá váló Isten keresztény tapasztalatát.

15./ Az angyalok és démonok világa /teremtés és angyalok-démonok/

15.1/ Problémák az angyalokkal és démonokkal kapcsolatban

A keresztény hit szerint az ember világát más világ is körülveszi, az angyalok világa, amely már nincsen alávetve az anyagi-emberi világ általános törvényeinek. Abban a meggyőződésben él a hivő ember, hogy élete az "angyalok szine előtt" zajlik /Zsolt 138,1./. A Biblia nem emliti az angyalok teremtését, de gyakran beszél ezekről az Istentől függő emberfeletti lényekről, csak szerepüket jelzi; mint Isten hirnökei /malak Jáhve, angelos/, illetve az ember rágalmazó, vádló, kisértő ellenfelei /satan, szatanasz, diabolosz/ jelennek meg az üdvtörténelemben. Mivel ténylegesen jelen vannak az ember világában, részben segitik és részben akadályozzák az ember üdvösségét, azért beletartoznak a kezdet teológiájának látóterébe. Ujabban a teológia fontos kérdései közé tartozik, hogy valóban létező személyek-e az angyalok és démonok, vagy talán csak a jó és a rossz hatalmának megszemélyesitéséről van szó, vagy talán függőben kell ezt a kérdést tartani, jelenleg ilyen kérdések foglalkoztatják a teológusokat /E.Langton, J.Schlier, H.Haag, R.Bultmann, M.Limbeck, Chr.Duquoc, stb./. Nehezíti a kérdés tisztázását az a mód, ahogy általában az emberek elképzelik az angyalokat és ahogyan őket ábrázolta a müvészet, amely aztán átment a köztudatba. Nyilvánvalóan az angyalok ábrázolásmódja csak szimbólikus lehet, mivel láthatatlan létformát ábrázol látható módon. Az ókor mint erős, bizalmat keltő ifjakat ábrázolta, a középkor a női allegóriát vette alapul az ábrázolásban, de ezek az elképzelések semmit sem mondhatnak arról, hogy valójában kik az angyalok és démonok.

A Biblia, az Egyház tanitása, hagyománya, liturgiája teljes meggyőződéssel vallja kezdettől fogva, hogy Isten teremtéséhez hozzátartoznak azok a lények, akik érzéki tapasztalattal nem mutathatók ki, akiket a mindennapi átlagos tapasztalattal és a transcendentális gondolkodással sem lehet felfogni, teljességgel a kinyilatkoztatás és az élő hit világába tartoznak. Igen nagy nehézséget jelentenek a mai teológiai reflexió számára egyrészt a mai történetkritikai egzegézis kutatásai és értelmezései miatt , másrészt pedig a modern világképbe való beilleszthetetlenség miatt. Legmélyebb alapja a mai kritikának és problémáknak éppen a kinyilatkoztatás és a teológia dialektikus viszonya. Emberi módon és emberi kifejező eszközökkel adja tudtunkra a kinyilatkoztatás azt, ami már nem természetes dimenzióban van, csak kapcsolatba kerül vele, az Isten világát és a teológia közvetett eszközökkel dolgozza fel az isteni kinyilatkoztatást. Ezért bizonyos teológiai témáknál jobban lehet érezni a racionális és a transcendentális gondolkodás, a kinyilatkoztatás és a hit, a hit és az értelem feszültségét /Zsid 11,1/. Aquinói Szent Tamás magától értődő nyugalommal feszegeti bölcseleti alapon kozmológiai-metafizikai érvekkel az angyalok mint tiszta szellemek létét a világmindenség különböző létfokainak tökéletességéből. Bár Ágoston annak idején óvatosabban nyilatkozott; "hogy angyalok vannak, azt a hitből tudjuk". Komoly szemléletbeli nehézségek keletkeztek az újkor kezdetén a világkép megváltozásával. Már nem emberközpontú módon és a teremtéstörténeti elbeszélés alapján értelmezték többé a világot, hanem az ember fizikai kutatásai és kisérletei alapján, logikai-matematikai értelmezés alapján, majd ezt követte a monista-materialista, pozitivista világértelmezés, melyben nem találtak az angyaloknak helyet. Ahol meggyengült az Istenbe vetett hit, ott elhalványult vagy eltünt az angyalokba mint Isten követeibe vetett hit. Teológián belül is jelentkezett a történetkritikai egzegézis törekvése mint mitosztalanitás /R.Bultmann/, amely részben a modern racionális-tudományos világkép

miatt, részben a Biblián kivüli angyal-beszámolók miatt /vallástörténelmi kutatások a babilóni-perzsa tanokról, szellemvilágról, istenvilágról, dualista világképről/, valamint a mélypszichológiai kutatások miatt /kényszerképzetek keletkezése/ kétségbe vonta az angyalokat, mint személyes létezőket. Komoly nehézségek jelentkeztek a teológiában egyrészt a kinyilatkoztatás tekintélye miatt, másrészt a modern problémák miatt. A Biblia, az egyházatyák, a középkori teológia, melyet F.Suarez foglalt össze kiváló módon, egyértelmüen tanúskodott az angyalok létéről és szerepéről. Szükségesnek mutatkozott a hagyományos anyag igazság és valóság karakterének újraértelmezése, nehogy félreértések keletkezzenek Isten és az angyalok világa, az Egyház konkrét hite és a tudományos világkép értelmezése között.

15.2/ A kinyilatkoztatás tanúságtétele az angyalokról

Az Ószövetségben kifejezetten és határozottan megtaláljuk azt a hiten alapuló meggyőződést, hogy az üdvtörténelemben Isten terveinek meghirdetésében és megvalósításában angyalok állnak Isten szolgálatára. Istenhez való viszonyukban mint Isten fiai /Jób 1,6/, mint az Ur serege /Józsue 5,14/, mint égi seregek /Ter 2,1; Zsolt 103,21/ jelennek meg. Láthatatlan, kozmikus-kozmosz feletti világ birodalmának, a fogható valóságon túli mennyek országának lényei és alakjai ezek a küldöttek, akiket nem lehet sem Istennel, sem a fölöttünk boltozódó égbolttal azonositani, a mennyei szellemek birodalmának képviselői, akik Istennek alá vannak rendelve, szolgálatára állanak, sajátos Isten közelségben vannak és mint ilyeneket meg kell különböztetni őket az emberektől. Az ószövetség világában az angyalok léte és szerepe szorosan beépült a korabeli világkép elképzeléseibe, ahogyan elképzelték abban az időben a teremtett világ szerkezetét és müködését. Ebben a szemléletben a világmindenség nem végtelen, határtalan üres tér, hanem a teret Isten által teremtett szellemi-anyagi erők töltik be, melyek nyitottak Isten transcendenciája felé és közvetitik Isten egyetemes teremtő együttmüködését. Ilyen világszemléletben a világnézet és a hit feszültség nélkül, probléma mentesen összefüggenek egymással. Nem lehet azonositani a két dimenziót és az angyalok nem az adott világkép merő produktumai, nem annyira a kozmoszhoz, mint Isten világához tartoznak, bár szervesen beilleszthetők az adott világképbe, Elsősorban üdvtörténeti szerepük van az angyaloknak, Isten dicsőségének hatalmas kinyilatkoztatásai, leképzései, a kozmoszban üdvtörténeti szolgálatokat végeznek, kifejezetten Istenhez tartoznak, "az én nevem van benne" /Kiv 23,21/, Isten erejének, titkának sajátos kinyilvánitói.

Ujabban onnan támadt nehézség az angyalok világa ellen, hogy vallástörténeti kutatások alapján egyes teológusok arra a következtetésre jutottak, hogy Izrael vallásos hitébe környezetéből behatoltak idegen elemek és azok határozták meg az angyalokról-ördögökről szóló ószövetségi beszámolókat. Aztán a régebbi elbeszélések ugyanazt a személyt hol Istennek, hol angyalnak nevezték /Ter 31,11-13; Kiv 3,2-6/, majd ugyanazt a tettet hol Istennek, hol a sátánnak tulajdonitották /2 Sám 24,1; 1 Krón 21,1/. Különösen a babilóniai szellemvilág hite, démonológiája befolyásolták a zsidók hitérzékét /kerubok, szeráfok/. Kérdés, vajon a Bibliában mint kinyilatkoztatott igazságot kell értelmezni az ilyen lényekre vonatkozó hiradást, vagy lehet azt állitani, hogy csak a korabeli elképzelések átvételéről van szó és csak jelzések az akkori kultúrtörténeti korszak elképzeléseiről. Az Ószövetség kétségkivül beszámol az angyalok üdvtörténeti szolgálatáról, relativ függőségükről a korabeli kozmológiai és kultúrtörténeti elképzelésekkel kapcsolatban. De ugyanakkor az is biztos, hogy az ószövetség angyal-hite teljesen eredeti jellegü és semmiképpen sem vezethető vissza sem a babilóni, sem a

perzsa befolyásra, mert a legrégebbi izraelita vallásos hitet fejezik ki, nem szükséges máshonnan eredeztetnei, amikor megvan a helyük az eredeti izraeli hitben. Eme hit kinyilatkoztatott és eredeti jellegének nem mond ellen az, ahogy időközben kapcsolatba került más népek hitével és kölcsönös hasonlóság, egymásra hatás következett be. Nincsen szükség sem különös őskinyilatkoztatásra hivatkozni, sem máshonnan eredeztetni az angyalok létezésébe vetett hitet, amikor az megmagyarázható a teremtés-kinyilatkoztatás alapján, amely tényekben és szavakban történt a választott nép életében. Korabeli mitoszok és költészet befolyásolták az angyalokról szóló elképzelést, szinezték az Isten elgondolását, a vallásos élet gyakorlatát. Felmerül a költői megszemélyesités veszélye is, de ebben mindig a teológiai értelmezés volt a döntő; Jahve egyetemes, kozmikus uralmát, az egyetemes Istenképet, a Teremtő mindent átható jelenlétét fejezte ki az a törekvés. Jahve angyalai mindig mint személyek álltak Jahve szolgálatára, mindig világosan megkülönböztethető a küldő isteni szándék és akarat és a küldött szolgálata és személye, bár néha összemosódik az isteni lét transcendenciájában Isten és a világban való megjelenése, de azért mindig kitünik az is, hogy az angyalok kinyilatkoztatásának az a lényege, hogy Isten önmagában láthatatlan, titokzatos dicsőségét láthatóvá és mindenütt jelenvalóvá tegyék. Időközben természetesen fejlődött, módosult, gazdagodott az angyalok létébe vetett hit. Különösen a judaizmus korában a legősibb hagyomány által közölt felfogás módosult. Régebben az Isten közelében élő angyalokat közösségben, átfogó módon mint sereget fogták fel, a fogság után erősen hajlottak az individualizálás felé, meghatározott személyeket, neveket kiemeltek /Jób, Dániel, Tóbiás könyvek/ és a politeizmus elháritása érdekében transcendensebb módon gondolkodtak róluk /v.ö. Izajás 6 és Dán 7/. A késői zsidó apokaliptika jelentősen bővitette az angyalokról szóló elképzeléseket.

Az Ujszövetség még erőteljesebben, koncentráltabban hangsúlyozza az angyalok üdvtörténeti szerepét, amikor Isten angyalairól /Lk 12,8; 15,10; Jn 1,51/, az Ur angyalairól /Mt 4,11; 13,39; 26,53 stb./ ad hiradást, akik Jézus megváltó müvében alárendelt szerepet kaptak. Gábriel és Mihály angyalok nevét is megemliti az Ujszövetség, akiknek különös rangjuk van, főangyaloknak nevezi őket. Szent Pál és Péter apostol leveleiben más vonatkozásokat is találunk; világfeletti erőkről /Róm 8,38; 1 Kor 15,24/, hatalmakról /Ef 1,21; Kol 1,16; 1 Pét 3,22/, fejedelemségekről /Róm 8,38; Kol 2,10/, uralmakról, trónusokról /Kol 1,16/ irnak, melyek már gnosztikus hatásról tanúskodnak, ezt azonban erősen felülvizsgálják. Veszélyt jelentett ebben a korban a gnosztikus angyaltan, Isten számtalan emanációjának tana. Ezzel szemben az Ujszövetség hangsúlyozza, hogy az angyalok Isten teremtő erejének, szentségének, a teremtés láthatatlan részének képviselői, akik a kozmosz látható-földi-testi létformáit túlhaladják. Egészen sajátos szerepe és helye van az angyaloknak a gyermekségtörténetben, Jézus igehirdetésében, Jézus szenvedéstörténetében, feltámadásánál és mennybemeneteléénél, az apostolok, az ősegyház történetében, Pál apostolnál és különösen János apostol Jelenések könyvében. Általában az Ujszövetség irói és igehirdetői biztosan állitották az emberfeletti láthatatlan teremtmények létét és szerepét, akik erőteljesen befolyásolják a természeti jelenségeket, a történelmi eseményeket, az ember üdvösségét. Az angyalok lényegéről, léthelyzetének kérdéséről még nem tárgyaltak, nincsen szó arról, vajon személytelen vagy egyedi-személyes lények. Az bizonyosnak látszik, hogy szellemi, dinamikus, hatalommal rendelkező személyes lények, ismerettel és döntési képességgel rendelkeznek. Az angyalok bünbeséséről, engedetlenségéről, kitaszitottságukról is beszámolót olvashatunk /Jud 6,2; 2 Pét 2,4/. Egészen idegennek és összeegyeztethetetlennek látszik az újszövetségi felfogással minden költői, szimbólikus, ideaszerü,

dinamikus, struktúrális megszemélyesités gondolata. Eredetileg Isten jó teremtményeihez tartoztak, az "erők és struktúrák" mint természetszerü létmeghatározottságok, dualisztikus értelmezések nem találhatók az Ujszövetségben.

Az egyházi Tanitóhivatal ebben az összefüggésben nyilatkozott az angyalokról, megvédte szellemiségüket, szabadságukat, személyes jellegüket a IV. Lateráni zsinat Hitvallásában /DS 800/. Alszeghy Z. értelmezése szerint az Egyház nem hirdette meg egész tekintélye latbavetésével azt, hogy a jó és a rossz angyalok léte kinyilatkoztatott igazság, vagyis az angyalok léte nem csalhatatlan hittétel; hozzátehetjük ehhez azt, hogy azért, mert erre nem volt szükség. Amikor a IV. Lateráni zsinat a szellemvilágról beszél, akkor a középkori dualisták ellen állitja, hogy az egész világ, minden anyagi és szellemi, összetett létező Isten teremtménye. A zsinat feltételezte, hogy a Szentirás nyomán az Egyházban megvan az angyalokba vetett hit. Amit állitani akart csupán annyi, hogy az anyag is Isten adománya, nem pedig valami rossz lételv vetülete. Amikor újabban egyes teológusok kétségbe vonták a teremtett szellemek létét, XII. Piusz, VI. Pál pápák figyelmeztetést adtak, hogy eltérnek az Egyház tanitásától azok, akik szerint nem kell számitani a jó és rossz, személyes létezők, az angyalok létével, segitségével, illetve támadásával. Az Egyház határozott tanitása az, hogy az üdvösség felé vezető úton a jó szellemek vezetnek és segitenek, a rossz, gonosz szellemek akadályoznak bennünket. Az Egyház azért nem hirdette meg külön és kifejezetten az angyalok és démonok létének dogmáját, mert ez nem tartozik hitünk központi igazságai közé, másrészt ténylegesen senki sem vonta kétségbe komolyabban az Egyház biztos hitét.

15.3/ Az angyalok világa

Az angyalok világával kapcsolatban a teológia első és alapvető állitása az, hogy ugyanolyan szorosan hozzátartoznak a teremtmények világához, a keresztény világképhez, mint Isten valósága. Már nehezebb feladat a kinyilatkoztatás adatainak értékelése, az angyalok természetének és feladatainak megállapitása. Három alapvető igazságot lehet velük kapcsolatban meghatározni: először azt, hogy teremtmények, aztán azt, hogy szellemi személyes lények, és végül azt, hogy lényegében szolgálatra beállitott teremtmények. Az első lényeges állitás az angyalokkal kapcsolatban az, hogy teremtmények. Bár a Biblia nem emliti teremtésüket, a bibliai leirásokból egyértelmüen kitünik, hogy ők is Isten teremtményei, akik Istennek alá vannak vetve /Kol 1,16/. Mint minden teremtmény az angyalok is Krisztusban és Krisztuért lettek teremtve. Teremtésük időpontját nem lehet eldönteni, mindenképpen az idő kezdetén Isten a semmiből teremtette az angyalokat is /DS 800/. Jogosan hivatkoznak arra a teológusok, hogy Isten a teremtésben örök eszméit valósitotta meg, melyeknek leglényegesebb követelménye az, hogy megvalósuljon az Istenhez való hasonlóság és ez teljesebben és tökéletesebben megvalósul az angyalok létezésében. Az is jogos feltételezés, hogy Isten tökéletesebb lényeket is teremtett. Manapság már sejtjük a világmindenség roppant kiterjedését, földünk kicsiségét és sajátos helyzetét a világmindenségben és joggal feltételezzük azt is, hogy földünk, az emberiség horizontján kivül is fontos események, drámák lejátszódnak. Mivel az ember nem kizárólag az anyagi világ dimenziójában él,kapcsolatban kerülhet nemcsak a látható, hanem a világmindenség láthatatlan lényeivel is.

Másik alapvető teológiai megállapitás az angyalok természetére vonatkozik; az angyalok személyes, szellemi lények. A kinyilatkoztatás nyomán az angyalok tevékenységéből következtethetünk lényegükre. Az angyalok Isten követei, akaratának végrehajtói, a láthatatlan abszolút Isten és a látható, anyagi világ között állanak. Ebből következtethetünk magasabb létfokot kifejező szellemi, személyes természetükre. Minthogy nem tér-időbeli, nemanyagi világban élnek, néhány teológus szellemi tűzszerü, szellemi fényszerü, nem testi természetet tulajdonitott az angyaloknak. Könnyedség, tüzesség, gyorsaság jellemzi őket szolgálatukban, mint akik mentesek az anyagiság nehézkességétől. Ujplatonikus hatásra tiszta szellemi személyeknek tartották a teológusok az angyalok természetét; gondolkodó, mindig tevékeny, szabad, testnélküli lények, akik Istent szolgálják, természetüknél fogva kegyelmi alapon halhatatlanok, akiknek lényegét igazán Isten ismeri. Szivesen használják velük kapcsolatban a láthatatlan, az anyagtalan, testnélküli, szellemi személyes teremtmény kifejezést. Mindenképpen Isten kitüntetett, sajátos teremtményei, természetük meghatározása Isten fogalmától függ, hogyan gondoljuk el Isten lényegét, annak analógiájára gondoljuk el teremtményeit. Mivel Isten abszolút szellemi és személyes lény, az angyal pedig nem anyagi természetü, Istenhez közelálló személyes, szellemi lény. Összehasonlitva az angyalokat az emberrel, kitünik tiszta szellemiségük, testetlenségük, szellemi individualitásuk, Istennel való közvetlenebb közösségük. Urunk Jézus úgy mondotta, hogy a legkisebb embert sem szabad megvetni, és kijelentette, hogy Isten angyalai szüntelen látják a mennyei Atya arcát. Amennyiben tehát Isten képére vannak teremtve, a szellemiség magasabb fokán állanak, tökéletesebb lények mint az emberek. Szent Tamás szerint az angyalvilágban nincsen olyan egyedi elkülönülés, sokasodás, mint az emberi természetben, ahol az egyediség végső elve az anyag, egyazon angyali fajon belül ki kell zárnunk minden sokszorozódást, minden fajból csak egyetlen angyal lehet, egyik angyal a másiktól jobban különbözik tökéletességben mint az élettelen világ az embertől. Isten szellemiségének, értelmi és akarati életének végtelensége mintázódik le az angyalokban különböző létfokok, szuverén egyéniségük, egységük szerint, elkülönülésük pedig Isten egységének különböző kifejezéseit tükrözik vissza. Térfölöttiek és müködésüket nem az idő mértékeli, hanem a skolasztikus teológia szerint az idő és az örökkévalóság közötti tartam, az aevum, amely csak "most"-ot ismer, az örökkévalóság most-jának lemintázása, a most-ban megvalósuló teljesség, mely nem ismeri a múlt és a jövő ingatagságát.

Közelebbről is meghatározhatjuk az angyalok megismerését, akaratát, szeretetét természetesen mint teológiai reflexió eredményeként. Megjelenéseikben valóságos testet vehetnek fel. Értelmi müködésük nem azonos lényegükkel, létükkel, mivel teremtett lények, bár felülmúlják az ember megismerését. Mindent megismernek, ami együttadott létükkel, szükségszerü viszonyaikkal, önmagukat, Isten örök eszméit, elsősorban Istent. Amit az ontológizmus tévedésének nevezünk az emberi megismeréssel kapcsolatban, mindaz az angyaloknál érvényesül. Kapcsolatba léphetnek az idővel, az emberrel. Általában intuitiv közvetlenséggel ragadják meg ismeretük tárgyát, közvetlenebbül ismerik a hit titkait, az emberi sziv titkait. Az angyalok szabad akarattal is rendelkeznek, szükségszerüen jobban szeretik Istent mint önmagukat. Általános teológiai vélemény szerint az angyalokat rangsorolni is lehet. Igen sok angyalt teremtett Isten, akik nem alaktalan tömeget képeznek, hanem jól elrendezett egységeket; vannak angyalok és főangyalok, kerubok, szerafok, trónállók. Több rendezett, rangsorolt egységet fedezünk fel a hagyományban: trónállók, fejedelmek, uralmak, hatalmasságok /Kol 1,16/. Ismerős Areopagita

Dénes csoportositása az égi hierarchiáról, melynek alapja az istenközelség, az istenszolgálat és a teremtmények szolgálata.

Igen keveset tudunk az angyalok eredeti állapotáról, általában az ember eredeti állapotának analógiáját veszik alapul a teológusok az angyalok esetében. Az angyalnak mint tiszta teremtett szellemnek egyszeri döntése végérvényes, melyben megvalósitja tökéletesen önmagát, szabadságát, örök sorsa egyetlen döntéssel dőlt el. Tudunk az angyalok bünbeeséséről, ebből kikövetkeztetjük, hogy teremtésük kezdetén az eredeti igazság és szentség, a kegyelem állapotában voltak, mellyel kapcsolatban nekik is dönteniök kellett. Döntésük egyszeri és megváltoztathatatlan jellegü létmivoltuk és léthelyzetük alapján, ha Isten mellett döntöttek a végérvényes boldogság állapotába kerültek, a jó angyalok megszilárdultak a kegyelmi állapotban, és Isten szine látását élvezik, mentesek minden szenvedéstől, szüntelen Istent dicsőitik.

Többet és biztosabbat tudunk az angyalok üdvtörténeti szerepéről, Isten és ember szolgálatukról. A Biblia tanúsága szerint meghatározott szerepük van a teremtésben, az üdvtörténetben. Isten szövetséget kötött az angyalokkal és az emberekkel. Minden teremtmény annak köszönheti létét, hogy Isten létbeszólitotta és saját életében részesedést adott neki. Különösen a személyes, szellemi lények képesek Isten hivását meghallani és válaszolni a kegyelmi ajándékra. Mint önismerettel és önrendelkezéssel biró lények hivatottak az angyalok az Istennel való szövetségre. Egyszeri és visszavonhatatlan döntésükkel Isten szine előtt állanak, részesednek életében és közvetlen közelében a dicséret és szolgálat szerepét töltik be. Minden angyal természeténél fogva irányul Istenre, Isten kegyelmi hivására, minden feladatukat az Istenhez való vonatkozásból lehet levezetni. Jézus szerint Isten angyalai mindig látják a mennyei Atya arcát, szüntelen Isten felé fordulnak és létük ezt az istenközelséget, dicsőitést fejezi ki, ebben kifejeződik istenképiségük. Nagyszerü képet fest a mennyei liturgiáról a Jelenések könyve /5.6.19/. Isten akarata szerint az angyalok a teremtett világ, az ember és történelme felé is fordulnak, hogy segitsék a teremtés isteni értelmének kifejeződését, az ember istenközelségének megvalósulását, hogy az emberben is felragyogjon az istenképiség, hogy beteljesedjék a teremtés feladata, és az ember világát is bekapcsolják a mennyei liturgiába. Már végérvényes beteljesedéséhez jutott a teremtés értelme az angyalok világában és világához való fordulásukban éppen arra törekednek, hogy az ember világát is bekapcsolják az egyetemes teremtés megvalósulásába, hogy megvalósuljon az ember üdvössége. Isten szine előtt állnak az angyalok, aki küldi őket az emberekhez, hogy az Isten szolgálatát a világban, a kozmoszban is végrehajtsák. Mindkét feladatnak ugyanaz a dinamikája, mindent a teremtés egész és teljes rendjének, értelmének felragyogtatására végeznek, szolgálják az Isten és ember között létrejött szövetséget, az ember természetfeletti rendeltetésének megvalósulását. Isten szövetsége átfogja a mennyet és a földet, angyalokat és embereket, az emberek érdekében az egész kozmoszt.

Különös jelentőséget kaptak az angyalok Krisztus müvében, Krisztus személyi szolgálatában és a krisztusi üdvösség megvalósulásában, mert Krisztus személyében a szövetség, az üdvösség csúcspontjához ért. Krisztus a teremtés Elsőszülöttje, akinek a szolgálatára rendelte Isten az angyalokat, aki minden teremtmény teremtetlen ősképe. Az angyalok kegyelme szintén Krisztus kegyelme, az Atya mindent és mindenkit Krisztusban választott ki és benne, általa üdvözit, ezért az angyalok elsősorban Krisztus személyi szolgálatára állanak és szolgálják müve eszkatológikus beteljesedését. Krisztus

megváltói müve az Egyház idejében, korszakában folytatódik és igy az angyalok az Egyház szolgálatában is állanak, összegyüjtik a kiválasztottakat, megitélik és szétválasztják az embereket az itéleten, a legkisebbek szolgálatára is készen állanak. Szolgálnak az igehirdetésben, a szentségek kiszolgáltatásánál, a liturgiában, mindenütt ott vannak, ahol Isten Szava és Szentsége, kegyelme kiárad, ahol Krisztus áldozata megújul. Krisztus megigérte, hogy a gonosz hatalma nem árt a vele egyesült hiveknek, feltámadása megtörte és legyőzte a gonosz hatalmát és az angyalok mindenkit személy szerint is segitenek ebben a küzdelemben, az örök haza felé vezető úton. Isten angyalai nemcsak az Egyház egészét segitik és támogatják, hanem minden egyes embert személy szerint és ezeket nevezzük őrangyaloknak /Mt 18,10/, akik közbenjárnak Istennél értünk imáikkal, közvetlen segitségükkel rendelkezésünkre állanak. Bár az angyalok az Egyház és az egyes személyek szolgálatára vannak, de azért nem merül ki ebben feladatuk. Számukra is az a legfontosabb, hogy közvetlen Isten szine előtt állanak, szemlélik leplezetlenül Isten misztériumát és imádásban, örömujjongásban fejezik ki dicséretüket és dicsőitésüket. Mindig eleven volt Krisztus egyházában az angyalok tisztelete, akiknek vezetésével, fényességük világitásával járja az Egyház és az egyes ember élete útját. De őrködni is kellett az Egyháznak, hogy ez a tisztelet ne lépje túl az illő és kellő határokat. Az angyalok szolgatársaink Isten imádásában és szolgálatában, a hit fényében ésszerü módon kell az angyalokat tisztelni és kérni segitségüket. Az angyaltan megtanitja az embert arra, hogy az ember világa nem izolált világ, beleilleszkedik személyes lényeg-szellemi-személyes erőtérbe, melynek pólusai egyrészt Isten dicsőségének, szeretetének kiáradása, másrészt ennek teremtett közvetitései, az isteni dicsőséget szabadon felismerő és elfogadó lények tovább árasztó szolgálata.

15.4/ A démonok világa

Az Ujszövetségben kifejezetten megjelenik a démoni erők és a démonok fejedelmének, az ördögnek a világa és működése, mint a megváltás gondolatának kisérő gondolata. Olyannyira kiélződik a démoni erők témája, hogy kifejezetten az ördög személye is feltünik, de az Isten Fia azért jelent meg, hogy a sátán müvét romba döntse /1Jn 3,8/. Krisztus személye és megváltása nemcsak küzd a rossz erők ellen, hanem végérvényesen győzött felettük. Krisztus tanitásának és müvének fényében tisztán felismerhető az ördög, a sátán /Mt 4,1/ alakja, aki az ellenség és a kisértő /Mt 4,3; Tesz 3,5/ maga a gonosz /Mt 13,19, Ef 6,16/, ennek a világnak a fejedelme /Jn 12,31/, ennek a világnak az istene /2 Kor 4,4/, aki vádló /Jel 12,10/, a sárkány /Jel 12/. A démonok alakjai, mesterkedései alá vannak vetve Isten hatalmának, bár ellene dolgoznak. Feltünik ez a démoni jelenség már az Ószövetségben is, sőt a kinyilatkoztatáson kivül is szóba kerül és vonatkozásba is jut a választott nép hitével: küzdeni kell a bün ellen és ki kell irtani a gonoszt. Olyan világos és határozott a kinyilatkoztatás tanúsága, hogy hiábavalónak látszik minden racionalista, mélypszichológiai vagy megszemélyesitési törekvés, amely a rosszat, a gonoszt egyszerüen csak a bünnel azonositja /H. Haag/. Az igaz, hogy az ördög hatását, személyét a bün jelensége teszi láthatóvá, amikor az ember már olyan mértékben tapasztalja az emberi állapotot romboló és pusztitó bünt, hogy az már nem magyarázható egyszerüen az emberi gyengeséggel. Olyan hatalmasan és erőteljesen jelenik meg a bün titáni és szellemi-személyes autonómiájának jelensége, hogy az már messze túlhaladja az emberi lehetőség határait és ekkor joggal következtethetünk a tiszta szellemek autonóm gőgjéből és lázadásából származó bünre. Amikor egyáltalán kérdésessé válik az emberi léthelyzet a bün következtében, már

nemcsak rosszról, hanem gonoszról, szörnyüségről lehet beszélni, akkor ezek a gonosz tettek az égre kiáltanak, a pokolt idézik, és a bünös, gonosz tiszta szellem spontaneitását, zsenialitását idézik, amely a kárhozott szellemre utal. Krisztus megváltása megtörte és legyőzte a sátán hatalmát, aki nem Isten mellett lévő önálló elv, nem lehet dualisztikusan elgondolni. Jézus már kivetette ennek a világnak a fejedelmét /Jn 14,30/. A hivő embereknek komolyan küzdeniök kell a démoni hatalmak ellen, hogy felragyogtassák a teremtés eredeti isteni értelmét és előkészitsék annak végső beteljesedését.

A bün mint történeti jelenség lépett fel az emberiség történetében és a kinyilatkoztatás tanúsága szerint kapcsolatban van az angyalok bünbeesésével és bünével, az angyalok büne kapcsolatban van az első emberek bünével. Isten nem teremtett és nem is teremthetett rossz személyes létezőket, a jó angyalok lettek bünük következtében rosszá. Mi volt az angyalok büne? Közvetlenül erre nem kapunk felvilágositást. Közvetett módon mint a szellemi lények bünét gondolhatjuk el, ami a büszkeség, a gőg, az Isten elleni lázadás /Iz 14,11; Ez 28,12-19; Sir 10,12; Jud 6; Pét 2,4/. Lucifer gőgje /Lk 10,18/ önmagával elteltségét és túlzott önbizalmát, Isten elleni lázadását sejteti, aki túl akar lépni korlátain. Hogy közelebbről miben állt ez a gőgös tett, arról nem tesz emlitést a Biblia. Mindenképpen ott a bünük gyökere, hogy olyanok akartak lenni mint az Isten /Ter 3,5/, saját erőből akarták megvalósitani az Istenhez való hasonlóságot. Különös teológiai magyarázatot fogalmazott meg F.Suarez, aki szerint Isten az angyaloknak kinyilatkoztatta a megtestesülés titkát, a hüposztatikus unió titkát és emiatt fellázadtak néhányan; tehát irigység, gőg volt bünük oka. Irigykedtek az emberre és gőgjükben elszánták magukat, hogy mindent megtesznek, hogy kimutassák, Isten hiába pazarolta végtelen szeretetét az emberre, mert az ember méltatlan Isten szeretetére. Isten ellen nem tehetnek semmit, igy minden dühük az ember ellen fordult. Ezért lettek engedetlenek Istennel szemben is és ezért mondottak nem-et Isten akaratának. Egyébként a bün lényege megvalósult saját bünükben; az önmaga akarás, teremtettségük tagadása, hazugság és erőszak. Még nem részesedtek Isten szine látásában a próbatétel előtt, csak kegyelmi felemeltetésükről tudtak, a hit szituációjában álltak még, egész lényegüket teljesen és tökéletesen igénybe vevő személyes és alapvető döntés előtt, ami lehetővé tette egészen új létmegvalósitásukat. Igy elgondolhatjuk az angyalok mint tiszta teremtett szellemek bünét, amikor végérvényesen egy pillanatban legbensőbb létmivoltuk szerint szabadon döntöttek Istennel kapcsolatos viszonyukról. Akik Isten ellen döntöttek, azok végérvényesen távol kerültek Istentől, a kárhozatba jutottak, elvesztették Isten szine látását, közvetlen közelségét, teljesen elsötétült és elhomályosult értelmük, megrögződtek a rosszban, radikálisan szembekerültek Isten üdvözitő akaratával, közösségbe verődve megfoghatatlan gonoszsággal küzdenek Isten terve ellen, meggyalázva az isteni szeretetet. Végérvényes és visszavonhatatlan nem-ük gyülölete, utálatba, kétségbeesésbe torkollott és kinyilvánitotta a gonoszság titkát, melybe az embert is belerántották az ember helyzetének megfelelő módon.

A bukott szellemek, a démonok és fejedelmük a sátán hatással volt az ember üdvösségtörténetére, befolyásolta az első emberek alapvető döntését, az ősbünt. Az angyalok büne történeti esemény volt és mint ilyen a teremtés történetének egy részét képezi, mély hatással volt a mi üdvtörténetünkre. A démonok világa a teremtés, a megváltás világán belül jelentkezik, a sátán nemcsak a bün, a gonoszság megszemélyesitője, hanem személyes valóság, nemcsak emberi tapasztalatból következtetünk személyére, hanem a kinyilatkoz-

tatásból tudunk róla. Az Ószövetségben mint Isten müvének vádlója és ellenzője, mint bukott angyal jelenik meg, mint hatalmát vesztett teremtmény, akivel Isten abszolút rendelkezik. Gyakran emliti Jézus is a sátánt és csatlósait, akik ellene hadakoznak /Máté 11-szer, Márk 13-szor, Lukács 23-szor, János 6-szor/, különösen Isten Országa ellen, Jézus személye ellen támad az ördög. Sajátos viszonya van Istenhez; Krisztushoz és az emberekhez, valamint a kozmoszhoz.

A sátán Isten teremtménye, aki bünt követett el és csak azt teheti, úgy és akkor, amit Isten neki megenged, végeredményben Isten szolgálatában áll ő is és Isten terveit szolgálja különös üdvösségtörténetünkben. Krisztussal szemben még élesebb a szembenállása, küzd a megváltás ellen. Jézus ördögüzései már jelzik uralmának megtöretését, amikor a fény a világba jött, elüzte a sötétséget, Jézus már kimondotta felette az itéletet és minden tisztátalan lélek felett. A sátán az ember üdvössége ellen dolgozik /1 Pét 5,8/, hatalmával, hazugságával az embert kisértheti, cselt, hurkot vethet az embernek, de csak úgy, ha Isten ezt megengedi, nem nyúlhat az ember lelkéhez, legbensejéhez és igazi hatalma nincsen csak kisérteni tud és hazugsággal rászedni. Különös küzdelmet folytat a sátán Isten Országával szemben. A bálványimádás is az ő kisértésének eredménye, valamint az eretnekségek, vallási eltévelyedések. Kisértő hatása erőteljesen megmutatkozik a megszállottság esetében. Három jellemzője van a megszállottságnak: az embert bizonyos erők hatalmukba keritik, melyek hatással vannak pszichéjére, testének fizikai funkcióira; gyakran a megszállottság állapota betegségtünetet is produkál, nem feltétlenül, de igen gyakran testi-lelki betegségekkel együtt jelentkezik, de azért a betegségtünet nem kritériuma a megszállottságnak; végül a megszállott hevesen tiltakozik minden szent, megszentelt dolog ellen, utálattal fordul el ezektől. Az Egyház a megszállottság esetében exorcizmust gyakorol, amely az ősegyházban általános jelenség volt /egyébként most is gyakorolja általános értelemben a keresztségnél és egyes szentelményeknél, mint pl. a vizszentelésnél/. A 9. században Rómában vezették be az ördögüzők rendjét, mint a papszentelés előzetes fokozatát. Jelenleg az ördögüzés püspöki engedélyhez van kötve és bizonyos feltételeket megkiván.

Külön kérdés a démonok viszonya az anyagi világhoz, a kozmoszhoz. Bizonyos újszövetségi kifejezések a korabeli világképhez kötöttek /világelemek, a levegőben lévő szellemek/. Az azonban tény, hogy a sátán igyekszik uralmát kiterjeszteni, a világban, a kozmoszban érezteti hatalmát és gonoszságát, tiszta szellemként nagyobb befolyással lehet az anyagi világra, gyülölete, irigysége, hazugsága és erőszakossága hatással van a kozmoszra, különösen a testi világ érezheti befolyását. Beszélhetünk a sátán országáról is, amely a sátán közössége, azok közössége, akik a sátán rabszolgaságában sinylődnek, vele valamiképpen bünük következtében szövetségre léptek és egyek az Isten elleni gyülöletben és irigységben. Megnyilatkozhat ez az emberi világban is mint korszellem, a politika, a gazdaság démonizált világa, az anonimitás tere, amelyben az ember üdvössége veszélybe juthat. Az emberi történelem néhányszor világos példát szolgáltatott már a sátáni bünök megnyilatkozására. A démoni hatásokkal kapcsolatban nemcsak a démonizált történelemről lehet szó, hanem még konkrétebben a földi, anyagi javak /mammonizmus/, a vagyon, a gazdagság, a kultúra, a szellemi élet, a müvészetek, a társadalom, az állami élet, a testi élet démonizálásáról. A démonizmus az evangélium tagadása, az evilági elvek kizárólagos uralma, amikor az aposztázia emberi arányokat felülmúló módon jelentkezik. A démoni lelkiséget a gőg, a kevélység, az önistenités jellemzi. A Szentirás az antikrisztusnak tulajdonitja a démonizmust, akinek konkrét eljövetelére nagy aposztáziával készül időnként az emberiség.

A démonizmussal szemben a keresztény embernek védekeznie kell. A bün, a rossz láttán gondolni kell arra is, hogy az emberiség életében titokzatos jelenséggel is szembenállunk, mely mögött a sátán áll. A sátán és a démonok léte, müködése az Egyház egyetemes tanitása és az élő hit tapasztalata, olyan nyugtalanitó és veszélyes jelenség, amelyre csak Krisztus megváltása adhat orvoslást. Jól meg kell különböztetni a felületes optimizmust és a radikális pesszimizmust. Amikor keresztény ember démoni jelenséggel találkozik, arra gondol, hogy az élet végtelen komoly küzdelem és ha elveszitenénk az élet természetfeletti dimenzióját, akkor magát az életet veszélyeztetjük. Általános értelemben a keresztény élet szüntelen velejárója az, hogy ellentmond a bünnek, a gonosznak, az ördög csábitásainak és speciális esetben az Egyház az exorcizmust is alkalmazza. Legfontosabb kérdés az, hogyan lehet az embert megszabaditani a büntől és következményeitől? Örvénylő veszély, pusztitó erő a démonizmus minden formájában. Krisztus megváltásába vetett hit legyőzi a félelmet, a kétségbeesést, a nyugtalanságot. Krisztus megváltói győzelme visszaadhatja a lélek derüs nyugalmát, a bün feletti győzelmet, ehhez azonban egyre személyesebben kell Krisztushoz kapcsolódni. Nagyobb a hatalma és mélysége a bünnek, mint általában azt gondolnánk. Veszélyes lenne a démonológia leértékelése, de fölnagyitása is. Az igazi kérdés mindig ez; hogyan orvosoljuk a tudásból gőggé, a szexualitásból érzékiséggé, a hatalomból erőszakká, az istenszeretetből gyülöletté váló erőket.

16. Isten teremtő tevékenységét, a teremtő Istent feltáró dogmák értelmezése

AZ EGÉSZ VILÁGOT, AZAZ MINDEN DOLGOT, EGÉSZ VALÓSÁGA SZERINT,
EGYEDÜL ISTEN, A SAJÁT DICSŐSÉGÉRE,
A SEMMIBŐL, NEM ŐRÖKTŐL FOGVA TEREMTETTE.

ISTEN MINDEN TEREMTMÉNYÉT LÉTÉBEN FENNTARTJA
ÉS MINDEN TEVÉKENYSÉGÜKKEL EGYÜTTMÜKÖDIK,
MINDENT, AMIT ISTEN TEREMTETT, GONDVISELÉSÉVEL GONDOZZA ÉS KORMÁNYOZZA

/Hittételek/

A felsorolt dogmák a világról, minden dologról mint Isten müvéről; pontosabban minden dolog, a világ eredetéről, kezdetéről, a létezők létben maradásáról az isteni együttmüködésről, az eredeti és a folytatólagos teremtésről nyilatkozik; illetve még mélyebb értelmezésben tulajdonképpen Istenről tesz tanúságot, aki minden dolgot teremtett és folytatólagosan "teremt", amennyiben létükben azokat fenntartja és velük együttmüködik. Egyre mélyülő rétegben a dogmák feltárják a dolgok teremtettségét, teremtett jellegüket, ami rámutat a dolgok igazi, teljes értelmü eredetére és ennek kapcsán nyilatkozik magáról Istenről, mint Teremtőről, teremtő tevékenységéről; majd arról, hogy a teremtés egyedül Isten müve és Isten mindent a saját dicsőségére teremtett. Isten önmagában nyugvó abszolút, teljes lét, aki nem függ senkitől, minden tőle függ, ami rajta kivül bármilyen módon létezik. Minden dolog egész valósága szerint létében, mivoltában, fennmaradásában, tevékenységében teljesen a teremtő Istentől függ. A felsorolt dogmák tulajdonképpen hét tételben megfogalmazzák a létezők teremtettségét és a teremtő Isten titkát: Isten teremtő titka és a dolgok teremtettsége legbensőbben összetartozik; a dolgok teremtettsége kinyilvánitja Isten teremtő tevékenységét, dicsőségét és Isten megdicsőül a teremtésben. A Teremtő és teremtménye összetartozik; Isten léte, élete kinyilvánul a teremtményekben, a teremtmények utalnak Istenre és létükkel megdicsőitik a Teremtőt.

16.1/ Az egész világot, azaz minden dolgot, egész valósága szerint a semmiből Isten teremtette.

A teremtésre vonatkozó tanitóhivatali, dogmatikus kijelentések megértéséhez először is szükséges a teremtés fogalmának pontos meghatározása. Tételünk az egész világról, minden létező dologról beszél, nem a csak most létező dolgokról, amik a teremtés folyamatában vannak és közvetett módon kapcsolatban vannak az első dolgokkal, hanem elsősorban az első dolgokról állitja, amelyek létezni kezdtek, hogy Isten teremtő müvének köszönhetik létüket. Tételünk az anyagról, a világról, a dolgokról, az első létezőkről, az emberről tárgyal és azt állitja, hogy mindennek, ami bármiképpen van teljes valóságában Isten az egyetlen teremtetlen elve. Nevezhetjük ezt az első teremtésnek; a szoros értelemben vett teremtő tevékenységnek, amely kezdetben létrehozta az első létezőket, szellemeket,

- A teremtést érthetjük tágabb és szorosabb értelemben. Tágabb értelemben jelenti a teremtés szokatlan tökéletességü, igen eredeti dolog létrehozását, ami nem annyira az anyagi októl, mint a létrehozó októl függ. Ilyen értelemben beszélünk müvészi alkotásról, teremtő müvészetről. Szoros ér-

telemben a teremtés a létrehozás egyik módját jelenti. Kétféle módon történhet létrehozás:

- Formálás, alakitás útján, amikor az előző létező anyag új formát kap; ha ez az új forma lényeges forma, akkor a skolasztikus értelmezés szerint születésről beszélünk; igy hozza létre a növény a magot, az állat az ivadékot; ha az új forma járulékos, akkor különböző elnevezéseket kaphat a létrehozás /növekedés, fogyás, mozgás/.

- Teremtés útján, amikor a dolgok nemcsak valamilyen forma szerint, hanem teljességgel létrejönnek; minden, ami bennük létszerü teljes valóságában létrejön. Számunkra csak a formális létrehozás módja ismeretes a tapasztalatból, ott pedig a létrehozás előtt mindig létezik valami, amiből a formálás történik, ezért képzeletünk mindig zavar, amikor a teremtés fogalmát kialakitjuk, mert itt nem tételezünk fel egyáltalán semmit; valami abszolute létrejön.

Háromféleképpen határozhatjuk meg a teremtést:

- Negativ módon: a teremtés valamely dolognak, önmagának és anyagának a semmiből való létrehozása; minden ilyen létrehozás önmagának a semmijéből történik, ami ui. létrejön, az "önmaga előtt" egyáltalán nem volt. Egyedül a teremtés történik az anyag semmijéből, azaz semmilyen anyagi okból;

- Pozitiv módon: egy dolog létrehozása egész valósága szerint /szubsztanciája szerint/, vagyis egy létező létrehozása, amennyiben az létezik, léte szerint;

- Körülirás módján: egy létező létrehozása a semmiből egész valósága szerint Isten által úgy, hogy előzetesen semmilyen dolgot, azaz semmit sem tételezünk fel. Isten, aki a Teremtő, aki létét önmagában birja, önmagában nyugvó abszolút léttel rendelkezik. A semmiből való létrehozás nem azt jelzi, hogy a semmi volt az anyagi ok, ami képtelenség, amiből Isten a világot létrehozta volna. A semmiből kifejezés kétféleképpen értelmezhető, aszerint, hogy a -"ből" ragocskát hová tesszük; önmagában, vagy az egész formulával együtt értjük; ez jelentheti csupán a sorrendet /ősz lett a nyárból/, vagy pedig tagadjuk azt, amiből lenne valami. Igy a semmiből való teremtés jelentése: semmi nincsen, a világ létezni kezd.

Különbséget szoktak tenni a teológusok az első teremtés; a szoros értelemben vett teremtés és a második teremtés között, amikor a már meglévő anyagból jön létre valami más.

A teremtés katolikus dogmájával szembenállnak a materialisták, akik szerint csak az örök anyag van, mint egyetlen teremtetlen és teremthetetlen őselv, amely önmagában hordozza létének értelmét és az egész világ nem más mint ennek az anyagnak a kifejlése, szétszóródása és egyesülése, mozgása /v.ö. mechanikus és dialektikus materializmus/. Tételünket tagadják a pantheisták és annak számtalan variációja, akik Istent összekeverik a világgal; a világ Istenből kiárad, a világ nem más, mint az isteni lényeg folytonos fejlődése, módosulása. Ugyancsak másképpen értelmezik a teremtést a dualisták /gnosztikusok, manicheusok, albiak, stb./, akik szerint csak a jó dolgok vannak Istentől, a rosszak pedig valamilyen teremtetlen őselvtől vannak; mivel az anyag, a test rossz, ezért az anyagi világ nem Istentől van; egyébként szerintük a jó dolgok Isten részecskéi. Másképpen gondolkoznak a teremtesről a modernisták /Istennek csak az u.n. második teremtést tulajdonitották/; az ontologisták, Rosmini, akik pantheizmus felé hajlanak.

A teremtés fentiekben megfogalmazott dogmája hittétel: tanitják az összes Hitvallások, különösen fontos a IV. Lateráni, az I. Vatikáni zsinat tanitása. /DS 1-76; 125; 150; 800; 1333; 3021-3025; 2841-2847/.
Az egyházi Tanitóhivatal a Szentirás, az Ó- és az Ujszövetség kifejezett tanitását fogalmazta meg a szükségletek és az aktuális követelmények szerint. Az egyházatyák tanitásában kifejezetten a következő szempontokat találjuk: hitünk alapvető tanitása a teremtés ténye, egyedül az igaz Isten a Teremtő, akinek összehasonlithatatlan és csodálatos hatalma nyilatkozik meg a teremtésben; továbbá határozottan kizárják a platoni demiurgosz tant, a gnosztikus elgondolásokat, az örök anyag tanát. Ágoston már sajátos metafizikai értelmezésben kimutatja, hogy a dolgok teremtettsége folytonos változásukból és kontingenciájukból nyilvánvaló. A hagyományos skolasztikus dogmatika sajátos értelmezési rendszerén belül érthető módon állitja, hogy az emberi értelem bizonyitani tudja és képes belátni a következőt: ha Isten az első ok, önmagában lévő abszolút, szükségszerü, teljes lét, akkor tőle függetlenül nem lehet semmi a világon; ha ui. valami lenne a világon függetlenül Istentől, akkor az nem lenne létrehozott, hanem önmagától lenne, azaz szükségszerü lenne, abszolutum; vagyis egy másik Isten lenne; az pedig lehetetlenség, hogy maga az isteni lényeg megsokszorozódjék. Tehát bármi létezik, létét végeredményben Istentől kapja, vagyis Isten teremti. A józan ész beláthatja és igazolhatja a teremtést; minden dolognak Istentől való eredését, létrehozását. Mégis szükséges volt erkölcsileg a teremtés kinyilatkoztatása, hogy azt mindenki könnyen és tévedések nélkül megismerhesse. A skolasztikus értelmezésben nagy jelentősége van annak az állitásnak, hogy a teremtés nem változás, ui. a teremtésnél nincsen kiindulópont, ami változna. Aztán a teremtés nem időben történik, hanem Isten teremti az időt. Csak a szubsztanciáról mondhatjuk, hogy teremtődik és ezt jelzi a dolog létrehozása teljes valósága szerint. Nagy jelentősége van a teremtés tanának, mert általa megnyilvánul Isten végtelen nagysága és fölsége és az ember teljes Istentől való függése és Istenre való irányulása, ami a vallás alapja. Aktiv értelemben a teremtés mint isteni tett azonos az isteni lényeggel és mint ilyen formaliter immanens isteni aktus, virtuális módon pedig tranziens isteni aktus. Passziv értelemben a teremtés azonos a teremtettséggel, ami maga a teremtmény, a teljes függőség és irányulás.

16.2/ A teremtés egyedül Isten müve

Tételünk kétféleképpen érthető: tényleges egyedül Isten teremtett mindent; Ő a teremtés főoka és semmilyen eszközt nem alkalmazott a teremtésben. Másrészt lehetőség szerint, semmi és senki más nincsen, aki teremthetne, akár mint teremtett főok vagy eszközok. Főok az, ami saját erejében hoz létre valamit; eszközok az, ami a főok erejében működik. Különösen a gnosztikusok ellen kell hangsúlyozni a tételünket, akik a dolgok létrejövési folyamatában emanációs fokozatokat megkülönböztettek; valamint a dualisták ellen, akik különbséget tettek a jó és a rossz dolgok teremtése között. Az már skolasztikán belüli kérdés, hogy P. Lombardus és F. Suarez véleménye szerint Isten a teremtésben alkalmazott volna bizonyos fizikai eszközokságot. Állitásunk kifejezett hittétel; kifejezetten tartalmazzák az egyházi döntések /DS 455-464; 800; 3001-3002/. A Szentirás is egészen nyiltan állitja, hogy mindent egyedül Isten teremtett, semmiféle eszközről nem tesz említést, sőt kifejezetten állitja, hogy Isten akaratával, parancsával teremtett és úgy emlegeti a teremtést, mint ami megkülönbözteti az igaz Istent a hamis istenektől. Értelmünk is belátja, hogy senki nem adhatja csak azt, amije van; egyetlen teremtmény sem mondhatja sajátjának a létet és ezért nem is adhatja másnak. Ami a skolasztikus vitát illeti az eszköz és a főokságval kapcsolatban; az eszköz rendeltetése az, hogy a főokot összekapcsol-

ja az anyaggal, azt előkészitse a főok tevékenységéhez, hogy az anyagba átvigye a főok hatását. De a teremtésben nincsen anyagi ok, igy ez a kérdés tárgytalan. Aztán az eszközokságnál változásról van szó, változást létrehozva változáson megy keresztül, de a teremtésnél nem lehet szó változásról, tehát eszközt sem lehet alkalmazni. A skolasztikus teológia állitotta még azt is, hogy a teremtés a három isteni személy közös müve, mint Isten kifelé ható tevékenysége /v.ö. Lateráni és Firenzei zsinat tanitása/; az Atyának tulajdonitják a létesitő okságot, a Fiúnak a mintaokságot és a Szentléleknek a célokságot; az Atyának tulajdonitják a teremtés tervét, a Fiúnak a végrehajtást és a Szentléleknek az életadást. Skolasztikus értelmezésben nagy szerepet játszik az az állitás még, hogy Isten a világot saját örök eszméi szerint teremtette és ezt a mintaokság értelmezése alapján fejtik ki. Minden értelmes lény valami előzetes idea, eszme alapján tesz valamit, ami nem más mint forma, amely aztán irányitja a tevékenységet. Isten ideái csak örök eszméi lehetnek, amikor Isten saját lényegét kimeritően megismerve egyszersmind felfogja saját végtelen lényegének végtelen-véges utánozhatóságát és kinyilvánitja saját lényegének utánozhatóságát, leképezhetőségét, saját tökéletességének számtalan módon való utánozhatóságát. Igy értik az egyházatyák azt, hogy Isten a saját képmására teremtette az embert és az egész teremtés kifejezi végtelen tökéletességét és az Ige, a Verbum a mintaok.

16.3/ A világot Isten nem öröktől fogva teremtette

A tétel értelme az, hogy a világ szoros értelemben véve nem öröktől való, mert az örökkévalósághoz három szükséges; ne legyen kezdete, ne legyen egymásra következés és ne legyen vég. Márpedig a világban van egymásra következés, folytonos változás és a kérdés az, hogy van-e a világnak kezdete? Helytelenül igy is szokták kérdezni, időben történt-e a világ teremtése? Egészen biztos, hogy a világ teremtése nem időben történt, mert az idő a mozgások mértéke, ha nincsen mozgás, változás, nincsen idő. A világ előtt értelmetlenség időről beszélni, az idő a világgal együtt kezdett létezni, a világ teremtése egybeesik az idő kezdetével. De még a változó világot is el lehetne képzelni kezdet nélkül, úgy, hogy ettől a pillanattól kezdve folyton visszafelé számlálnánk a pillanatot, de soha nem érnénk az elsőhöz. Tételünk állitja, hogy ez nem igy van; a világ elkezdődött, ha visszafelé számlálunk, egyszer elérkezünk egy első pillanathoz, amely előtt nem volt más pillanat. Elméletileg elképzelhető öröktől fogva létező világ, azaz kezdet nélküli világ, de tételünk a lehetőséggel szemben állitja, hogy tényleg tudjuk, hogy a világnak kezdete volt a kinyilatkoztatásból, világunk tarta - ma véges.

A materialisták és a dualisták az anyagot mint teremtetlen elvet örök-nek vélik, a pantheisták szerint Isten szükségszerüen teremtette a világot, ezért örök mint az Isten, Eckhart azt állitotta, hogy a világ együtt-létezik az Istennel. Tételünk hittétel; a IV. Lateráni zsinat ezt kifejezetten tanitotta /DS 800/, az Egyház elitélte Eckhart tételét /DS 951-953/: a Vatikáni zsinat elismétli a IV. Lateráni zsinat tanitását. A Szentirás tényként megállapitja, hogy Isten kezdetben teremtette a világot. Az merőben bölcseleti kérdés, hogy lehetséges-e öröktől fogva való teremtés? Szent Tamás szerint nem lehet bizonyitani az örökkévaló teremtés lehetetlenségét /I.q.46.a2 in c/. Bonaventura szerint értelemmel bizonyitani lehet, hogy lehetetlenség az örök teremtmény fogalma, Surarez szerint nem lehetséges örök változó teremtmény; az már megint más kérdés, hogy lehetséges-e olyan teremtmény, amely egymásra következés nélkül létezik?

16.4/ Isten a világot saját dicsőségére teremtette

A tétel értelme az, hogy arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi a teremtés célja, vagy világosabban, mi a teremtmény célja? Nem olyan értelemben, hogy mi volt az Isten akarásának célja, amely nem lehet más, mint maga az isteni jóság, ő nem szerezhet magának valamit, ami eleve nem lenne meg neki. A kérdés igazi értelme; mi és milyen cél az, amelyet Isten a teremtmények elé tüzött, hogy azt elérjék? Amelyre törekedniök kell, hogy a teremtmény kapcsolata megvalósuljon Teremtőjével? A tétel azt válaszolja, hogy a cél, amelyre Isten a teremtményeket törekedni irányitotta, amelyre törekedniök kell: Isten dicsősége; Isten dicsőségére és dicsőségéért vannak.

Isten dicsősége kétféle: belső, ami nem más, mint Isten végtelen tökéletessége, jósága, szépsége, úgy ahogyan az magában Istenben van; külső dicsősége pedig az Isten dicsőitése teremtménye részéről. Isten külső dicsősége lehet ismét kétfajta: objektiv, ami az isteni tökéletességnek teremtményekben való megnyilvánulása; a teremtmények azzal, hogy vannak, kinyilvánitják Isten tökéletességét, hiszen az ő müvei; a külső dicsőség másodszor lehet formális: ami nem más, mint az isteni tökéletesség megismerése és elismerése, magasztalása az értelmes teremtmények részéről. Az értelmes teremtmények nemcsak létezésükkel nyilvánitják ki Isten dicsőségét, hanem meg tudják ismerni és hirdetni tudják azt. Szent Ambrus szerint ez a formális dicsőség: Isten dicséretével összekapcsolt világos ismeret. Isten belső dicsőségéhez senki és semmi egyáltalán nem adhat hozzá semmit. Tételünk csak Isten külső és objektiv-formális dicsőségéről tesz emlitést. Isten lényege egy és változatlan, önmagában teljes és abszolút, nem növekedhet és nem csökkenhet; a külső dicsőség nem változatlan, lehet kisebb-nagyobb a teremtmény oldaláról. Istennek ezzel a dicsőitésével összefügg az értelmes teremtmény boldogsága.

A tétel hittétel /DS 243;954,958;3002,3004/. Az egészséges és józan értelem belátja, hogy a rend azt követeli, hogy minden dolog a legtökéletesebb jóra irányuljon természetének megfelelő módon. Tehát az értelmes teremtményeknek természetüknek megfelelően Istenre irányitva kell lenniök, aki a legtökéletesebb jó és képességeiknek megfelelően utánozzák őt, dicsőitik. Mivel Isten a legfőbb jó, azért csak önmagára irányithat mindent, az ember nagyravágyó és rendetlen lenne, ha önmagára irányulna vagy önmagára irányitana mást és nem Istenre mint a legfőbb jóra. Isten teljesen szabadon teremtett. A teremtmény nem azonos az isteni lényeggel, ezért Isten nem szükségszerüen teremtette. Ami a világ tökéletességét illeti, azt kell mondanunk, hogy Isten jól rendezett el mindent. Ugy lehet ezt elgondolni, mint egy festményen a szint, az arányt. Megbomolna a festmény egysége, ha valami jobban kiválna. Amit Isten kitüzött teremtménye elé, annak megfelelően teremtette. Isten elsődleges céljához, az Isten dicsőitéséhez kapcsolódik a teremtés másodlagos célja, az értelmes teremtmény boldogsága. Isten ugyanis kitüzte a teremtményei elé a célt és egyúttal képességet, törekvést oltott bele a cél eléréséhez. Az értelmes teremtmény természeténél fogva törekszik a jóra, igazra; a legfőbb jót és igazat, megismerve és szeretve birtokolni akar; ekkor éltető törekvése beteljesedik, és az öröm a jó birtoklásában a boldogság. Ez a boldogság azonban nem elsődleges cél, csak másodlagos, feltételes és elérése az elsődleges céltól függ; ha elveszti az értelmes teremtmény elsődleges célját, akkor egyúttal elveszti másodlagos célját is. Ilyen értelemben függ a boldogságunk a szabad akarat helyes használatától; Akkor használjuk helyesen szabadságunkat, ha az Isten dicsőségére irányul. Minél inkább irányul a teremtmény Isten dicsőségére, annál inkább szolgálja saját boldog-

ságát. Az értelem nélküli teremtményeknek csak annyiban van ilyen másodlagos céljuk, amennyiben segitik az embert elsődleges célja elérésében, ösztönzik az embert Isten ismeretére és dicsőitésére, rendelkezésre bocsátják az emberek megélhetéséhez a szükséges dolgokat. A teremtett dolgok igy nem az ember miatt vannak, hanem inkább azt lehet mondani; azért teremtettek, hogy az ember miatt legyenek, minden teremtett dolog sorsa és állapota követi az eszes teremtmény sorsát és állapotát /Róm 8,19-23/.

16.5/ Isten minden teremtményét létében fenntartja

A teremtés megvilágitja a dolgok eredetét. Tételünk állitja, hogy minden dolog létében és a létben való megmaradásban is függ Istentől. Semmi sem léteznék, ha Isten nem adott volna neki létet és semmi sem maradna meg létében, ha Isten nem tartaná meg létében; ezt nevezi a teológia Isten létmegtartó tevékenységének. A létben-tartás lehet negativ, amikor Isten megszüntethetné egy dolog létét és nem cselekszi, és lehet pozitiv, amikor egy tettével megőrzi a dolgot a megszünéstől. Ez a pozitiv létmegtartás ismét lehet közvetlen, amely magát a létet adja és közvetett, amely olyan cselekvés, ami elháritja azt, ami megszüntethetné a dolgot. A közvetett létbentartásnak megfelel a dolog megszünése, megromlása; mig a közvetlen létbentartás megszünése magával hozná a dolog megsemmisülését. Tételünk azt állitja, hogy Isten mindent pozitiv és közvetlen módon létben tart, ha Isten ezt a tevékenységet nem folytatná, akkor minden egyes dolog abban a pillanatban megszünnék létezni. Tehát a létbentartás olyan isteni tevékenység, amely az esetleges dolgokat, amelyek nem indokolják meg önmagukban azt, hogy léteznek, létükben fenntartja. Tételünkkel ellentétben a deisták azt állitják, hogy az egyszer létrehozott teremtmény önmagában elegendő arra, hogy tovább megmaradjon létében és nincsen szükség külön Isten létbentartó tevékenységére. Tételünk hittétel, mivel világosan benne van a Szentirásban és az Egyház hagyományos életében és tanitásában /DS 3003/. Értelmünk azt belátja, hogy minden teremtmény, éppen mint teremtmény esetlegesen létezik, azaz nincsen elegendő alapja önmagában, hogy miért létezik, miért marad meg a létezésben. Ha tehát tényleg megmarad a létezésben, akkor megmaradásának oka rajta kivül keresendő, és ez az ok nem lehet más teremtmény, mert egyik teremtmény sem lehet a másik létezésének oka, csak egyedül Isten. Bármi is van, Isten által kezd létezni és Isten által létezik tovább. Hogy valami létezni kezd, annak oka Isten teremtő tevékenysége, hogy valami megmarad létében, annak oka Isten létbentartó tevékenysége. A teremtés és a fenntartás, mindkettő isteni tevékenység és egymás között egyenlő értékük, csak hatásukban különböznek; a teremtés új létezést hoz létre, a fenntartás pedig folytatólagos létet hoz létre és ezt lehet folytatólagos teremtésnek is nevezni, de nem megismételt teremtés, mert ebben Isten nem új létet ad, hanem az egyszer adott létet fenntartja. A megsemmisités nem más, mint a fenntartó isteni tevékenység megszünése, megszüntetése annak az isteni hatásnak, amely a dolgot létben tartja. Nem lehet a megsemmisités pozitiv cselekedet. Isten képes lenne minden dolgot megszüntetni, de ezt nem teszi, mert mindent azért teremtett, hogy legyenek /Bölcs 1,14/. Különbözik az isteni létadás és létfenntartás az emberi alkotástól és gondozástól, mivel Isten magát a létet adja, de nem teszi a dolgot szükségszerüen létezővé, úgy, hogy ennek a létezésnek az alapja a teremtményben lenne, hanem szüntelen újból adja a létezést.

16.6/ Isten minden teremtmény minden tevékenységével együttműködik

Tételünk skolasztikus értelmezésben azt állítja, hogy a teremtmények semmilyen tevékenységet nem fejthetnek ki Isten együttműködése nélkül. Minden teremtmény létének kezdetében és megmaradásában teljesen függ Istentől. Tételünk ugyanezt a függést állítja és teljessé teszi a teremtmények tevékenységét illetően. Amikor valami cselekszik, akkor abban új léttökéletesség jön létre és mivel minden lét Istentől függ, ez a cselekvés is létében függ Istentől. Ebben az értelemben a skolasztikus értelmezés a teremtményi cselekvést a másodlagos okság sikján értelmezi és Istent az első oknak nevezi. Tételünk minden Istenen kivüli cselekvőre érvényes, akár szabad, értelmes, akár nem. Istennek ezt a tevékenységét, amellyel minden teremtett oknak tevékenységét adja, isteni együttműködésnek nevezzük. Együttműködés az a cselekedet, amellyel valaki a másiknak a cselekedetéhez hozzájárul. Ez lehet közvetett, amikor Isten erőt, képességet ad a cselekvésre, mindent megad, amire a cselekvőnek szüksége van; és lehet közvetlen, mellyel Isten hozzájárul a cselekvéshez úgy, hogy nélküle nem jönne létre a tevékenység. Mindkét együttműködés lehet erkölcsi /rábeszélés, parancsolás, igérés/ és fizikai /a tevékenység megadása, a cselekedet lehetővé tevése, maga a cselekvés/. Tételünk a természetes, általános, közvetett és közvetlen, fizikai és erkölcsi együttműködést állítja minden teremtmény, minden tevékenységében. Ha tehát egy teremtmény cselekszik, biztos, hogy Isten együttműködik vele, különben megszünne cselekedni. Ezzel a tétellel szemben másként vélekednek a pelagiánusok, akik csak közvetett együttműködést állitottak; az okkazionalisták, akik eltúlozva azt is állitották, hogy maga Isten cselekszik minden tevékenységben; és a deisták, akik tagadják az isteni együttműködés szükségét. Tételünket minden teológus egybehangzóan tanitja, ezért általános és biztos teológiai vélemény, amelyet az Egyház tekintélyével tanit, elsősorban a Szentirás tanúságtétele alapján. Értelemmel belátjuk, hogy a teremtmény teljességgel függ Teremtőjétől és ez a függés minden területen megnyilvánul, még a konkrét cselekedetek területén is /operari sequiur esse/. Valamint azt is belátjuk, hogy a cselekvésben valami új léttökéletesség jön létre, új létiség, amelyet csak Isten hozhat létre, már amennyiben elfogadjuk és jóváhagyjuk a skolasztikus létértelmezést. A tevékenység a létet követi és a teremtmény léte teljesen Istentől függ. Mind a teremtés, mind a létbentartás és együttműködés isteni tevékenységek, melyet elsősorban hittel ismerünk fel és aztán értelemmel utólagosan igazolhatjuk hitünket. Tapasztalaton alapuló megismerésünk egyiket sem foghatja fel és nincsen ezekhez hasonló a teremtett okok működésében.

Az isteni együttműködés közelebbi kifejtésekor a teológusok a következő szempontokat dolgozták ki:

- Isten a főok és a teremtmény a másodlagos ok: az isteni együttműködés az okozatnak nemcsak egy része, hanem az egész okozatra kiterjed, de nem úgy, mint ez más okok együttműködésében szokott történni /pl. két ember ugyanazt a terhet viszi/. Az egész okozatot Istennek tulajdonitjuk és ugyanakkor az egész okozatot a teremtménynek is, de nem ugyanazon a módon; és ezt a főok és az eszközok együttműködésével értelmezzük /iró és irógép/.

- Az isteni együttműködés nem szünteti meg a szabadságot. Isten együttműködésében tekintettel van a teremtmény természetére és annak megfelelően működik együtt. Isten mindenben a legbensőbben működik, nem kényszerit és nem kivülről irányit és hat.

- Isten az együttműködésben nem oka a bűnnek. Minden bűnös cselekedetben meg lehet különböztetni magát a fizikai cselekedetet, a tett anyagát és a tett rendetlenségét, a helyes célrairányitás hiányát mint formai elemet. Maga a fizikai cselekedet önmagában véve létező dolog és ehhez van szükség az isteni együttműködésre. A tett rosszasága, a célrairányitás hiánya pedig nem-létező dolog és ehhez nincsen szükség együttműködésre, sőt nem is lehet ehhez az isteni együttműködést hozzáadni. A hiány magyarázata egyedül a másodlagos okban keresendő, tehát igy a bűnös tett a bűnös teremtmény tette, illetve tettének hiánya. Isten csak annyiban folyik bele a bűnös tettbe, amennyiben minden létnek ő az oka /pl. gondolkodásom az én tevékenységem teljesen, még akkor is, ha Isten adja, hogy gondolkozhassam/. Természetesen az isteni együttműködést csak analóg értelemben lehet együttműködésnek nevezni, mint ahogy Istent is ebben az értelmezésben analóg értelemben lehet oknak nevezni a teremtett okkal együtt. Tételünk részletesebb kifejtésénél két nagy vélemény, a tomista és a molinista vélemény áll egymással szemben /praemotio physica-concursus simultaneus/.

16.7/ Mindent, amit Isten teremtett, gondviselésével irányitja és kormányozza

Amit Isten teremtett, mindazt egyúttal isteni gondviselésével, kormányzásával átfogja; a legkisebbet és a legnagyobbat, a szabad és a véletlen dolgokat, sőt még a rosszat is átfogja és kézben tartja. A hagyományos teológusok megkülönböztetnek Istenben providencia-t és gubernatio-t; gondviselést és kormányzást. A gondviselés, illetve a providencia azt jelenti, hogy Isten minden dolgot megfelelő módon célra irányit, megfelelő eszközök alkalmazásával. Ez elsősorban az isteni értelem tevékenysége, ugyanis az értelem tekint előre és látja, mi a szükséges. Az értelmi tevékenység szükségszerüen magával hozza az akarati tevékenységet is, mivel a pro-videncia, a cél kitüzése, előre-látása magában foglalja Istenben egyúttal a cél akarását és az eszközök kiválasztását. A providencia öröktől fogva van Istenben. A gubernatio, a kormányzás, az isteni terv, a rend megvalósitása, megvalósulása annak, amit Isten a világ teremtése előtt kigondolt és akart. Ez a kormányzás már időben van és feltételezi a dolgok létezését. A providencia az közvetlen és minden egyes dologra vonatkozik, Isten figyelmét semmi sem kerüli ki. A kormányzásban Isten már részt enged a teremtményeknek is, amennyiben egyiket a másiktól függővé teszi, egyiket a másikra rábizza. H áromféle gondviselést különböztetünk meg: általános, amely mindent magában foglal; különös, amely az értelmes teremtményre vonatkozik, akinek végső célja maga Isten, s akit már nem lehet tisztán fizikai törvényekkel kormányozni, hanem erkölcsi törvényekre is szükség van szabad akaratuk miatt és végül a legkülönösebb gondviselés, amely Isten barátaira, Isten gyermekeire vonatkozik és azokra, akikre Isten külön feladatot bizott. Tételünk állitja, hogy nincsen semmiféle dolog, ami ne lenne alávetve az isteni gondviselésnek és nincsen semmi sem, ami az isteni tervet, kormányzást megmásithatná vagy meghiúsithatná.

Akik tagadják a világtól különböző személyes Istent, azok tagadják a gondviselést is: igy az epikureusok, a stoikusok, akik szerint Isten nem törődik a világ dolgaival, legföljebb az előkelőbb dolgokkal; a deisták és a racionalisták szerint Isten a világot a természeti törvényekkel kormányozza; a pesszimisták szerint többé-kevésbbé minden rossz ezen a világon; Abelard, Eckhart, Wicleff másként gondolkoztak a gondviselésről és külön említést érdemelnek még a fatalisták, akik egyszerüen tagadják a gondviselést, mivel a Fatumra, A Sorsra hivatkoznak, amely érzelem, értelem nélkül vakon hozza létre az eseményeket.

Tételünk hittétel, az Egyház elitélte a priscillianistákat és többször is, legutóbb az I. Vatikáni zsinaton meghatározta tételünket. Különösen szépen és igen határozottan tanitja tételünket a Szentirás; Isten a választott népét irányitotta, a Messiás eljövetelét előkészitette. Főbb gondolatai: Isten mindent gondoz, még a látszólag véletlen dolgokat is, a legkisebb dolgokra is gondja van, a rosszra vonatkozólag is, de legfőképpen az emberre, szabad cselekedeteire; a bünre és végül mindenre, ami történik vonatkozik az isteni gondviselés. A gondviseléssel kapcsolatban felmerülő konkrét nehézségek feloldásánál figyelembe kell venni, hogy nem mindenre ugyanolyan értelemben és mértékben vonatkozik a gondviselés. Sokszor rejtve maradnak Isten gondviselésének útjai. Legfőképpen az a lényeges, hogy Isten a természetfeletti célra irányitja a dolgokat és az ember életét, tehát ennek keretében kell megitélni a gondviselés útjait.

Külön kérdés; mit kell tartani a világban észlelhető fizikai vagy erkölcsi rosszról? A fizikai rossz is alá van vetve a gondviselésnek, akár a természet magasabb javai érdekében /egyik romlása a másik keletkezése/, akár az ember érdekében. A fizikai rosszat egyébként a bünnel kapcsolatban kell értelmezni, mivel annak büntetés jellege is van, másrészt alkalmak, sokszor szükséges feltételek bizonyos erények gyakorlásához /pl. türelem/. Az erkölcsi rossz is alá van vetve a gondviselésnek, Isten megteheti, hogy még a bünből is valami jó származzék. Isten megengedi a bünt és ez feltétele lehet valami nagyobb jónak /bünbánat, vértanúság/. Isten ugyan megakadályozhatna minden bünt, de erre nincs kötelezve. Esendőségünkből következik a tényleges elesés.

Mit kell tartani továbbá a javak egyenlőtlen elosztásáról az emberek között? A gonoszok jósorsa többnyire rövid és látszólagos. Egyébként a rosszak is tettek valami jót, amiért ebben az életben megkapják jutalmukat. Aztán a jók is tettek valami rosszat ebben az életben, amiért itt a földön bünhődniök kell. Nem lenne helyes, ha a bün után azonnal következne a büntetés, az érdem után a jutalom, mert igy nem lehetne megmutatni az álhatatosságot. Alapvető azonban, hogy ez az élet nem végleges, csak előkészület. Sokszor rejtve maradnak előttünk Isten szándékai, és ami elrejtett, az még nem helytelen, és végülis az örök hazában minden nehézség megoldódik.

17. Az ember eredetére, mivoltára rávilágitó dogmák értelmezése

AZ EGYES EMBEREK LELKÉT ISTEN TEREMTI, AMIKOR A LÉLEK EGYESÜL A TESTTEL.

AZ EMBERNEK SZELLEMI, HALHATATLAN, SZABAD LELKE VAN, AMELY VALÓBAN A TEST LÉNYEGI FORMÁJA /Hittételek/

Tételeink a teológiai antropológia főbb kérdéseinek dogmatikus jellegü megfogalmazásai, mivel az Egyház életében szükség volt eme tételek tisztázására, kifejtésére és megvédésére.

17.1/ Az egyes emberek lelkét Isten teremti, amikor a lélek egyesül a testtel

Az emberi lélek fogalmát általános értelemben vesszük. Végeredményben elfogadjuk Aristoteles meghatározását: a lélek első entelecheiája az életképes fizikai testnek, illetve egyszerüen az az elv, amelyből a vitális tevékenységek erednek; elv, mellyel élünk, érzünk és gondolkodunk; az organikus fizikai test első elve, amelynek aztán vitális funkciói vannak. Erről az életelvről, a lélekről állitja tételünk, hogy azt Isten teremtette, Istentől ered, minden egyes ember lelkét az Isten teremti. Ellenkezőleg vélekednek a materialisták, akik a lelket is az anyagból származtatják, a pantheisták, akik az isteni lényegből eredeztetik kiáradással az emberi lelket; valamint a traducianisták, akik szerint a lélek is a szülőktől ered, vagy valamilyen anyagi vagy szellemi magból; Averroes szerint a szülők hozzák létre a szenzitiv lelket, mely isteni megvilágitásban részesülve értelmessé válik; újabban Rosmini szintén hasonlót tanitott; Froschammer és Hermes azt tanitották, hogy a lelket a szülők azzal az erővel teremtik, hozzák létre, melyet Istentől kaptak; a szenzisták szerint nincsen csak fokozati különbség az emberi és az állati lélek között, ha az evolucionizmus hivei, akkor úgy értelmezik, hogy az emberi lélek az állati lélekből származik. Tételünk a materialisták, a pantheisták, szenzisták és a testi elvet valló traducianistákkal szemben hittétel /DS 189, 294, stb./, amit a Szentirás /Ter 2,7/ és a szentatyák egyértelmüen vallottak. A skolasztikus teológia értelmezési alapelvei, a spekulativ metafizikai antropológia alapelvei szerint, az emberi lélek szellemi, egyszerü elv, nem része az anyagnak. Létében és mivoltában teljesen független az anyagtól és mint ilyent nem teremthetik sem a szülők, nem lehet a szülők lelkéből leszakadt rész és nem lehet az anyagból való fejlődés eredménye. A szülőknek a gyermek lelkének eredetére egyenes és közvetlen befolyásuk nincsen, csak olyan diszpoziciókat hozhatnak létre az anyagban, amelynek feltételezésével teremti Isten a lelket, egyesiti a lelket az anyaggal. A szülők mindent megtesznek, amit az isteni rendelés szerint tenniök kell. Ujabban a teológusok már kidolgoztak az evolutiv értelmezés alapján is egy elfogadható értelmezést. A hagyományos skolasztikus értelmezést kreácionizmusnak nevezzük.

Tételünk másik része azt állitja, hogy az emberi lélek teremtése egyszerre történik a testtel való egyesitéssel. Emberi lelkünk össze van kötve testünkkel, de nem elválaszthatatlanul. Ez az egység a halállal véget ér és ezért jogos a kérdés, hogy létezik-e a lélek a testtel való egyesités előtt és létezhet-e a lélek test nélkül? Erre tételünk azt válaszolja, hogy a lélek számára ugyanazt jelenti teremtődni és a testtel egyesülni. Ugyanabban a pillanatban történik a lélek teremtése, amikor a testtel egyesül, ez előtt az egyesités előtt nem létezik. Néhány bölcselő

/Platon, Leibniz/ és a reinkarnációt valló nézetek szerint a lélek előbb is létezik. Origenes és a priscillianisták azt vallották, hogy Isten az összes emberi lelket megteremtette az angyalokkal együtt. A lelkek vétkeztek és büntetésül kerültek testbe, így tehát a testtel való egyesülés Isten büntetése. Ágoston kifejezetten nem vallotta ezt a nézetet, de valószinünek tartotta. Vigilius pápa elitélte a Bragai zsinaton Origenes tanitását /DS 403-404/ és az V. Lateráni zsinat kifejezetten tanitja tételünket /1440-1441/. A teremtéstörténeti leirás szerint a test formálása és a lélek lehelése egyszerre történt /Ter 2,7/. A katolikus tanitás szerint a lélek a test valóságos és lényegi formája és ennek ellene mond a lélek előzetes létezése. Origenessel szemben jogosan lehet hivatkozni arra is, hogy a büntetés csak akkor lehet javitó jellegü, ha valaki tudja, miért bünhődik, nekünk azonban nincsen tudomásunk előző életünk vétkéről. A lélek előző létezésével kapcsolatban fel lehet hozni ellenérvként a következőt; a lélek természet szerint vagy annak ellenére egyesül a testtel? Ha természet szerint egyesül a lélek a testtel, akkor miért akadályozná meg ezt Isten egy ideig? Ha pedig természete ellenére, akkor ez büntetés számára, de büntetés csak bün miatt lehetséges? Általánosságban azt is lehet mondani, hogy a skolasztikus értelmezés szerint a lélek önmagában nem teljes szubsztancia, tevékenységét nem képes kifejteni test nélkül, de szellemi természete szerint ugyan mit tenne a testtel való egyesités előtt? Külön kérdés, hogy melyik pillanatban egyesül a lélek a testtel? Katolikus tanitás szerint a lélek teremtődve egyesül és egyesülve teremtődik. Kérdés, hogy a lélek teremtése a testtel és a testtel való egyesitése mit tételez fel a testben? Csak megtermékenyitést vagy bizonyos fejlődést? Ha a lélek testtel való egyesitése egybeesik a megtermékenyitéssel, akkor maga az élet és a magzat fejlődése is vagy az anya lelke által irányitódik, ami nem valószinü, vagy pedig más lélek által /vegetativ-szenzitiv/, ami aztán helyet ad az értelmes léleknek, amit Isten közvetlen teremt. Gyakorlatban azt a véleményt kell tartani, hogy a megtermékenyitésnél történik a lélek teremtése és a testtel való egyesitése.

17.2/ <u>Az embernek szellemi, halhatatlan, szabad lelke van, amely valóban a test lényegi formája</u>

- Az emberi lélek szellemi természetü, ez jelenti először is azt, hogy szembenáll az anyaggal; önmagában anyagtalan elv, nem anyag és bensőleg nem függ az anyagtól. Az anyag önmagában kiterjedt, osztható, potenciális valóság. Továbbá a lélek szellemi természetü ugyan, de nem tiszta szellem, bár bensőleg nem függ az anyagtól, mégis ténylegesen az anyaggal, a testtel egységet alkot. Külsőleg függ az anyagtól; tevékenységét anyagi szerv segitségével végzi, még a megértéshez is az érzéklésen keresztül jut. Ténylegesen az ember világban, testben lévő szellem; létében nincsen ugyan az anyaghoz kötve, de valójában együttműködik a testtel úgy, hogy messze túlhaladja az anyag korlátait. Természeténél fogva kivánja a lélek, hogy a testtel egyesüljön, mert a test lényegi formája /forma subsistens informans/, természeténél fogva az egységre van teremtve. Tertullianus, amikor védte a szellem létezését azt állitotta, hogy a szellem valamiféle test. A materialisták a lelket anyaginak vélik. A spiritiszták pedig elismerik a szellem létét, az ember lelkét is szellemnek mondják, de úgy vélik, hogy minden szellemmel együtt jár bizonyos burok, ami igen finom anyagi valóság. Tételünk a IV. Lateráni és az I. Vatikáni zsinat tanitásai alapján hittétel /DS 800; 3002/. Tételünk elsősorban a skolasztikus teológiai értelmezést, kifejezést veszi alapul. A Szentirás másféle terminológiát használ az ember valóságával kapcsolatban. Az egyházatyák is másképpen értelmezik az

embert. Ők gyakran testnek veszik, ami önmagában van, ami valóság, tehát a szubsztanciát, azt ami változó. Kiváló módon értelmezte a skolasztika a megismerés és az akarás anyagtól független, szellemi tevékenységét. Főképpen hivatkoztak az emberi lélek reflexióképességére, hogy képes önmagát mint tevékenykedőt megismerni, amire csak a szellem képes, különösen nyilvánvaló ez, amikor a lélek önmagát megismeri. Minden szellemi lélek egyszerü, nincsenek kiterjedt részei, azért az egész lélek az egész testben van, a test minden egyes részében.

- Az emberi lélek halhatatlan. Halhatatlan az, ami nincsen a halálnak alávetve. A halál pedig az élet megszünése, csak az halhat meg, ami él. Az élet kétféleképpen szünhet meg; megsemmisüléssel, amikor az élő dolog teljesen megszünik létezni vagy romlás útján. A halál nem megsemmisülés, hanem az élet felbomlás, romlás útján való megszünése. A lélek megsemmisitéséről a tétel nem szól semmit. A romlás kétféle lehet; vagy önmagában romlik meg valami összetett dolog, felbomolva összetevő részeire, más szóval az anyagtól elválik a forma és járulékos romlás, ha az egész összetettség együtt megszünik. Önmagában való felbomlás az ember halála és járulékos felbomlás az állati lélek megszünése. Tételünk azt állitja, hogy az emberi lélek sem önmagában sem járulékosan nem szünik meg. Az emberi lélek halhatatlansága nem külön kegyelmi ajándék, hanem az emberi lélek természetéből következik. Minden egyes emberi lélek halhatatlan. Akik tagadják a lélek szellemiségét, azok tagadják halhatatlanságát is. Az Egyház mindig tanitotta a lélek halhatatlanságát, amikor szólt a halál utáni életről, az örök jutalomról és büntetésről. Az V. Lateráni zsinat /DS 1440/ definiálta a lélek halhatatlanságának tételét. Minthogy tételünk a skolasztikus teológiai értelmezést fejezi ki, érthető módon metafizikai érvekkel igazolja tételünket; a lélek egyszerü természetü és forma subsistens.

- Az emberi lélek szabad. Olyan értelemben érti tételünk a szabadságot, hogy az ember cselekvésben képes ezt vagy azt választani, cselekedni vagy nem cselekedni. Az emberi lélek természeténél fogva olyan, hogy ura tud lenni saját döntéseinek. Akkor szabad az ember, ha mentes mindenféle fizikai és morális kényszertől, ha spontán cselekedhet, ha választani és dönteni képes. Ilyen szabadság csak a részleges javak területén belül valósitható meg. Nem az egyes ember egyes döntéseiről van itt szó, hanem általában arról, hogy az ember természeténél fogva szabadsággal rendelkezik. Tételünket tagadja a determinizmus és annak számtalan formája. A fatalista determinismus, ennek mitológiai, asztrológiai, stoikus bölcselő vagy teológiai /Mohamedános és predistináciánusok/ formája; továbbá a pantheista, vulgáris determinista szemlélet, amikor biológiai-szociológiai-lélektani szempontok miatt tagadják az emberi cselekedet szabadságát. Az Egyház tanitja, hogy az ember metafizikai természetéből következik szabadsága és hogy az eredeti bün sem oltotta ki az ember szabad akaratát. Kifejezetten definiálta a Trienti zsinat az ember szabad akaratát az áteredő bün után /DS 1555/. Továbbá nyilatkozott a szabadság kérdésében M. Baius, C. Jansen tévedéseivel kapcsolatban /DS 1939, 1941, 1966; 2003/. A Szentirás feltételezi az ember szabadságát, amikor parancsokat, igéreteket, fenyegetéseket fogalmaz meg és igy gyakorol hatást az emberre, annak szabad döntésére. Az egyházatyák sokat irtak a pogány fatalizmus ellen, a skolasztika pedig kiddlgozta metafizikai értelmezés alapján az ember szabadakarati döntését /urai vagyunk önmagunknak, tudunk döntésünk jelentőségéről, felelősek vagyunk/. Pál apostol megfogalmazta Isten fiainak szabadságát, aki ezzel jelezte azt, hogy a krisztusi ember felszabadult a bün és a törvény szolgasága alól. Továbbá azt, hogy Isten gyermekei elhatározásukban álhatatosak,

mindig úgy cselekszenek, ahogyan az Isten előtt kedves, igy könnyü a választás és a döntés. Ebben az értelemben a szabadság a kegyelem ajándéka, ennek erejével az ember megingathatatlanná válhat, a rossz már egyáltalán nem vonzza. Meg kell még jegyezni az emberi szabadsággal kapcsolatban, hogy a szabadság képesség, amely megelőzi a cselekvést, de azt a képességet kitartó munkával, állandó gondolkodással, gyakorlással tökéletesiteni, tisztitani kell, hogy az ember tényleg szabad legyen, hogy a szenvedélyek, a körülmények ne uralkodjanak az emberen. Nem mindenki jut el a szabadság ugyanazon fokára. Különböző szinteket és fokozatokat látunk a szabadság megvalósulásában egyes embereknél, sőt az egyes ember különböző életszakaszaiban. Nem tagadjuk az inditékok befolyását szabadságunkra. Nem állitható az abszolút szabadság. Nagy különbség lehet a tiszta értelem és a bizonytalankodó akarat között. Némely ember értelmi gyengesége nem ok arra, hogy tagadjuk az akarat szabadságát. Egyedül Isten tudja, hogy ki milyen mértékben szabad egy meghatározott esetben és mennyire felelős érte, éppen ezért Isten irgalmasan itéli meg az embert.

- Az ember lelke valóban a test lényegi formája. Amikor a skolasztikus teológia értelmezte az embert, akkor három tényt vett figyelembe: az ember összetett, bonyolult lény, Isten az anyagból formálta testét és ebbe lehelte bele az élet lelkét, az ember megtestesült szellem és átszellemiesitett anyag; aztán az emberi lélek önmagában szellemi természetü, az anyagtól bensőleg független; és végül vitális tetteink bensőleg, szellemi tetteink pedig feltételszerüen és külsőleg függenek az anyagtól. Kérdés tehát, hogy mi az elve az olyan cselekvésnek, amely függ az anyagtól és ugyanakkor független is tőle? Elvileg tudjuk, hogy szellemünk független az anyagtól, de tapasztalataink mutatják, hogy valamiképpen mégis függünk tőle. Mi tehát az anyagtól belsőleg függő vitális tevékenység elve? Lehet-e állitani az emberben külön vegetativ, szenzitiv lelket, vagy pedig az összes vitális tevékenységek egyetlen elve az értelmes lélek? Ha pedig az egyetlen lélek az emberben a szellemi lélek, akkor hogyan kapcsolódik a lélek a testhez, hogy egy természetet, egy lényeget, az emberi természetet alkossa vele? Tételünk azt állitja, hogy egyetlen életelv van az emberben. Az egység elve pedig mint a tevékenységek végső elve az emberi lélek és ez úgy egyesül a testtel, hogy egy természetet, egy lényeget alkot vele. A lélek ebben az egységben úgy viszonyul a testhez, miként a forma viszonyul a metafizikai értelmezésben az anyaghoz és vele valóban, lényegileg egyesül. Bár két lényegi elv van az emberben /test és lélek/, de ezek önmagukban nem teljes szubsztanciák és csak egy lényegi forma van ebben az egységben, az értelmes lélek, amely mint lényegi meghatározó forma adja az egységet, informálja lényegileg a testet, formát ad neki. Semmilyen közvetitő közbejötte nem szükséges az egységhez. Egy életelv, a lélek virtualiter /erő szerint/, hármas; vegetativ, szenzitiv és értelmes, melyek egymás közt valóságosan különböznek, de az emberben mint egységben eggyé válnak.

Tételünkkel szemben igen sok nézet szemben áll; igy pl. Platon, aki szerint a lélek úgy kapcsolódik a testhez mint a mozgató a mozgatott dologhoz, mint a cselekvő az eszközhöz. Origenes szerint a lélek úgy van a testben mint börtönben, Descartes szintén mereven szétválasztotta a kiterjedt testet és a gondolkodó lelket. A manicheusok jó és rossz lélekről beszélnek az emberben /pneuma és pszükhé/. Apollináris két lélekről szól /szenzitiv és intellektuális/. Az averroisták részleges és egyétemes lelket emlegetnek. P.Olivi már egyenesen négy lélekrészről beszél. A spiritualizmus szintén tévesen fogja fel a lelket, amikor olyan aszkézist ajánl,

mely lerombolja a testet. Az Egyház elitélte a platonikus, apollinarista, origenista, manicheista felfogást és P.Olivi tanitását /DS 76, 301, 567, 657, 800, 902, 1440/. A Szentirás emberképe más mint a skolasztikus értelmezés. Az egyházi tanitóhivatal más értelmezésben és terminológiával a szükségletek, a fellépő eretnekségek miatt a Szentirás tanitását fejezi ki a skolasztikus értelmezéssel és ennek a kettőnek a megfelelésről /bibliai és tanitóhivatali/ kezeskedik a dogmatikus megfogalmazás; vagyis arról, hogy az Egyház tényleg a kinyilatkoztatott igazságot képviselte és fogalmazta meg a korabeli szükségletek szerint és a korabeli szellemi horizontban /arisztotelizmus/. Tapasztalatunk igazolja a metafizikai értelmezést, amennyiben ugyanaz bennünk aki érzékel és aki gondolkodik; tudatában vagyunk lényegi egységünknek, amit nem dönthet meg egyik másik patológikus eset. A különböző tevékenységek együttműködnek, bár egymást megzavarhatják, sőt meg is szüntethetik, de egymást segithetik és erősithetik; éppen ez utal az egyetlen egységes elvre.

17.3/ Vitatott kérdések az első ember teremtésével kapcsolatban

A hagyományos dogmatikában kifejezetten tárgyalták azt a kérdést, hogy az első ember testét Isten a szervetlen anyagból, Éva testét pedig Ádámból formálta és minden ember az ősszülőktől származik. Ez az értelmezés ténylegesen hivatkozott a Szentirás teremtéstörténeti leirására, valamint a hagyományra, és ugyanakkor a modern evolutiós értelmezést igen nagy fenntartással szemlélte. Valójában az volt a véleménye az evolucionizmusról, hogy az alig vagy egyáltalán nem egyeztethető össze a hagyományos teológiai értelmezéssel. A mai teológia tudatában van az evolutiv világszemlélet jelentőségének és azzal, hogy a teológia számára vannak nyitott kérdések, de megkisérelte ezeket a kérdéseket az evolutió távlatában újragondolni és evolutiv értelmezést felvázolni. A hagyományos dogmatika azt állitotta a Commissio de re Biblica /1909/ és XII.Piusz Humani generis Enciklikája nyomán, hogy a materialista-evolutiós értelmezés mindenképpen elvetendő. Amennyiben lehetőség van az evolutió spiritualista értelmezésére, úgy nyitva kell hagyni a kérdéseket. Azt állitotta, hogy az első ember testét ténylegesen Isten közvetlenül a szervetlen anyagból formálta, tehát nem teremtette a szó szoros értelmében. Különbséget tett az u.n. első teremtés, a semmiből való teremtés és a második teremtés, a már megteremtett anyagból való kiformálás között. Tehát az első ember testének kiformálásának esetében nem fogadta el az evolutiós magyarázatot. Az magától értődő, ebben az értelmezésben, hogy az első ember és a következő emberek lelkét Isten közvetlen teremti. Hivatkozott a hagyományos dogmatikai értelmezés a teremtéstörténeti leirásra, melynek értelmét egyértelműnek vallotta, de ugyanakkor elismerte azt is, hogy bár a Szentirás kézenfekvő, nyilvánvalónak tünő értelme a hagyományos értelmezést javallja, ebben a kérdésben csak az egzegézis nem dönthet. Az is tény, hogy aki azt állitaná, hogy az egész ember az állatvilágból származik, az eretnekséget állitana. Másrészt ebben a kényes kérdésben az is tény, hogy a spiritualista-transformista álláspontot a Tanitóhivatal nyitott kérdésként kezelte, nem tiltotta a tudományos kutatást, végső döntést nem hozott. 1950-ben csak azt állitotta, hogy az emberi testnek az állatvilágból való származtatása még nem bizonyitott tény. A spiritualista beállitottságú transformizmus elfogadta a lélek teremtését és azt is, hogy Isten irányitotta azt a hosszú és lassú folyamatot, amelyben az állati test kibontakozott és alkalmassá lett az értelmes lélek befogadására. A mai értelmezés ezen a vonalon továbbhaladt és már az evolucionista értelmezés horizontjában teszi fel kérdéseit és fogalmazza meg válaszait. Jóllehet a Szentirás kézenfekvő módon szervetlen anyag-

ról beszél, melyből Isten formálta az első ember testét, nem zárja ki azonban az élő anyagból való formálás lehetőségét. Rávilágit erre a kényes értelmezési kérdésre az, hogy ma az egzegézis is másképpen értelmezi a teremtéstörténetet, másképpen látja a Biblia értelmezését és a modern evolución szemléletet.

Ebbe a gondolatkörbe tartozik a hagyományos teológia ama állitása, hogy Isten közvetlen beavatkozással az első asszony testét az első ember testéből formálta. Hivatkozik ez az értelmezés a Ter 2,21-24-re, és arra, hogy ebben az esetben az elbeszélés történeti hitelessége nem vitatható. Az egyházatyák tovább bővitették az értelmezést, amikor azt mondták, hogy az Egyház Krisztus jegyese, Krisztusnak az új Ádámnak átdöfött oldalából született, amikor a halál álmát aludta a kereszten. A skolasztikus teológia megfelelőségi érvekre hivatkozott. Kifejezésre jut ebben az első ember méltósága, amennyiben ő az emberiség feje, a természetek azonossága a férfiben és nőben, a férfi és a nő kapcsolata; a férfi és a nő együtt valósitja meg az ember fogalmát, az ártatlanság állapotában is lett volna házasság Isten akarata szerint, az élet a férfi és nő életközösségéből fakad mindenképpen. A férj és feleség egysége minden más egységet meghalad. A mai egzegézis az emberlét ősmodelljét látja a leirásban /Ter 2,21-24/. Az oldalborda szimbolizálja a férfi-nő kapcsolat kölcsönösségét, a kölcsönös segitséget, a nemiségben megvalósuló egy testté levés szoros egységét.

A hagyományos dogmatika vallotta a tételt, hogy az összes emberek Ádámtól és Évától mint ősszülőktől származnak. Minden földön élő ember tehát az ősszülőktől származik. Nem tudjuk u.i., hogy bolygónkon kivül élnek-e emberek. Azt állitja a tétel, hogy az emberek születés útján származnak. Ha tehát visszafelé haladunk a nemzedékeken keresztül, eljutunk az ősszülőkhöz, akiket Isten teremtett. Ez a tétel a monogenista értelmezést feltételezi. Azért volt fontos ez a tétel, mert az hittétel, hogy minden ember az áteredő bünben születik, mivel Ádámtól származik. Továbbá lényeges tétel még az egész emberi nem egysége és az első ember, Ádám jelentősége. Azonfelül a megváltás általános érvényessége abban leli magyarázatát, hogy Krisztus testi származása alapján, közös eredet alapján mindannyiunk testvére. Krisztussal együtt mindannyiumk ősatyja Ádám. Akinek Ádám nem ősatyja, annak Krisztus sem testvére és az ilyen nem részesedik a megváltásban. Eme dogmák alapján úgy vélték a hagyományos értelmezést valló teológusok, hogy tételük bennfoglaltan hittétel lenne. A mai teológiai felfogás azonban ezeket a tételeket értelmezni tudja már az evolutiv világszemlélet távlatában is és már nem okoz nehézséget a poligenista felfogás sem. Egyébként a mai megalapozott vélemény az, hogy az eredeti bün dogmáját, az emberi nem egységét, a megváltás egyetemességét megfelelően értelmezni lehet úgy a monogenista, mind a poligenista felfogásban.

18. Az ember kegyelmi felemelésére rámutató dogmák értelmezése

ŐSSZÜLEINK MEGSZENTELŐ KEGYELMET KAPTAK ISTENTŐL, AMELY TERMÉSZETFELETTI AJÁNDÉK VOLT, A BŰN ELKÖVETÉSE ELŐTT AZ EREDETI ÉPSÉG ÉS A HALHATATLANSÁG TERMÉSZETEN KIVÜLI AJÁNDÉKÁT IS MEGKAPTÁK ÉS AZ EREDETI ÁRTATLANSÁG ÁLLAPOTÁT IVADÉKAIKNAK ÁT KELLETT ADNIOK. /Hittételek/

Isten nemcsak teremtette és mindennel megáldotta az embert, amit természete megkövetel, hanem azon felül különös szeretetének jeléül sok mindent hozzáadott, amelyek felülmúlják az ember természetét. Ezek a különös isteni ajándékok rámutatnak ősszüleink eredeti állapotára.

18.1/ Ősszüleink természetfeletti, megszentelő kegyelmet kaptak Istentől

Az első és legnagyobb isteni ajándék a megszentelő kegyelem volt, amely által az ember Isten barátja, az isteni természet részese, Isten fogadott gyermeke, a Szentlélek temploma, a mennyország örököse lett, meghivást kapott Isten közvetlen szinelátására, az örök boldogságra. A pelagiánusok azt állitották, hogy az ősszülők semmilyen különös ajándékot nem kaptak, ugyanolyan állapotban voltak, amilyenben ma születnek az emberek. A racionalisták sem ismerik el a kegyelem állapotát. A Trienti zsinat definiálta tételünket /DS 1510, 1521/. Az Ujszövetség azt állitja, hogy Krisztus visszaadja nekünk, amit Ádám elvesztett, de Krisztus a megszentelő kegyelmet adja vissza nekünk. Krisztus müvét új teremtésnek, megújitásnak, visszaváltásnak, kibékitésnek, helyreállitásnak, magát Krisztust pedig új Ádámnak hivja. Krisztus nem valami egészen új dolgot szerzett meg nekünk, hanem azt szerezte vissza, ami elveszett ősünkben, Ádámban. Az egyházatyák ehhez még hozzáteszik, hogy mindezt az is mutatja, hogy Isten milyen barátságosan társalgott ősszüleinkkel és őket eredetileg saját képére teremtette. Tételünk alátámasztására szolgál az a belátás is, hogy az eredeti bün megfosztotta az ősszülőket Isten szinelátásától, amely megvolt a bün előtt, és ami szükségszerüen magával hozza a megszentelő kegyelem állapotát. Ősszüleink a megszentelő kegyelemmel minden bizonnyal megkapták annak egész kiséretét, az erényeket és a Szentlélek ajándékát. Hogy mikor kapták ősszüleink a megszentelő kegyelmet, arra nézve három vélemény is van: az ember a kegyelem nélkül teremtődött és annak befogadására elő kellett magát készitenie; kegyelem nélkül teremtődött és eredeti állapotában szeretni kezdett Istent és igy nyerte el a kegyelmet; és végül, hogy az embert Isten a megszentelő kegyelem állapotában teremtette.

Ősszüleink megszentelő kegyelme Isten természetfeletti ajándéka volt. Természetfeletti az, ami meghaladja azt, ami a természet lényege, követelménye és képessége. Teljesen ingyenes valódi ajándék volt. Abszolút természetfeletti az, ami bármilyen teremtett természetet meghalad; relative természetfeletti az, ami bizonyos természetet halad meg. Itt az abszolút természetfelettiséget állitjuk. Természetes az, ami kijár egy természetnek. Mint embernek soha nem lenne joga senkinek, hogy magának követelje a megszentelő kegyelmet és saját képességeivel nem is tudná azt megszerezni. Tagadják a megszentelő kegyelem természetfelettiségét a pelagiánisták, a protestánsok, Baius és Jansen, valamint a modernisták. Az Egyház elitélte ezek tanitását és igy tételünk emè része keresztény tanitás, általános teológiai vélemény. A teológusok értelmezve a Szentirást, arra mutatnak rá, hogy a megszentelő kegyelemmel együttjár az istenfiúság, az isteni természetben való részesedés, az örök boldogsághoz való jog. Ezek pedig nem járnak együtt az emberi természettel és ezért ezeket természetfeletti-

nek kell nevezni. Bár a teremtmény saját erejével nem tudja megszerezni a megszentelő kegyelmet, viszont megkaphatja és tényleg meg is kapta. Ha tehát nem is hozhatja létre a megszentelő kegyelmet, de képes azt befogadni és ez a potentia oboedientialis, amennyiben a teremtmény Isten jóságából és bőkezüségéből megkapja a természetfeletti életet, neki engedelmeskedik, aláveti magát Isten ajándékozó tevékenységének. Csak értelemmel és akarattal felruházott lények kaphatják meg a megszentelő kegyelmet, általa az isteni életben részesedünk, amely nem más mint az isteni értés és akarás. A megszentelő kegyelem az ember hatalmában van, befogadhatja, elvetheti és elzárhatja magát befogadása elől. A potentia oboedientialis a tomisták szerint merőben passziv, a molinisták szerint aktiv jellegü.

18.2/ Ősszüleink a bün elkövetése előtt az eredeti épség és a halhatatlanság természeten kivüli ajándékát is megkapták

Tág értelemben az épség mindazoknak az ajándékoknak összessége, melyeket ősszüleink Istentől megkaptak, szoros értelemben pedig a rendetlen kivánságoktól való mentességet jelenti. Rendetlen kivánság /concupiscentia/ valamely jónak a helyes rend elleni megkivánása. Mindennapi tapasztalásból tudjuk, hogy támadnak bennünk kivánságok valamilyen érzékelhető jó iránt, melyek az értelem ellen vannak és ez háromféle módon is megnyilvánulhat: kivánunk valami érzéki jót az értelem odafigyelése nélkül, mielőtt az értelem igent mondott volna annak értékéről; aztán kivánjuk azt minden értelmi itélet ellenére, amit itt és most nem lenne szabad kivánnunk; sajnos kivánjuk ezt a jót akkor is, amikor elhatározzuk, hogy nem kivánjuk többé. Ilyen kivánság magában véve még nem rossz, rossz azonban annyiban, amennyiben az értelem és az akarat ellenére keletkezik és megmarad. Bünös lesz akkor, mikor az akarat ellenállása megtörik; akarjuk ezt a kivánságot, felkeltjük magunkban, tápláljuk és beleegyezünk részben vagy egészben. Eme rendetlen kivánságok gyökerét nevezték "fomes"-nek. Leginkább a VI. parancs területén jelentkeznek rendetlen kivánságok, de nemcsak ezt értjük ezen. Rendetlen kivánság lehet aktuális, vagyis maga a konkrét kivánság, lehet habituális és ez a kivánság gyökere a "fomes", ami maga az érzéki kivánóképesség mint a vágyak forrása. Nemcsak érzéki, anyagi, hanem szellemi dolgok iránt is lehet bennünk rendetlen kivánság; lázadás az értelem rendje ellen, hagyravágyás, kiváncsiság, irigység, de ezeket is vissza lehet vezetni az érzéki kivánságra, szellemi jót is lehet érzéki formában elképzelni. Állandó harc dúl bennünk a rendetlen kivánságok miatt a test és a lélek között, a földi és örök dolgokra irányuló törekvések között. Ez a folytonos harc erőnket lefoglalja, gyengiti és ezért aztán nem tudjuk magunkat teljesen a helyes dolgokra irányitani és igy már nincsen meg bennünk az épség ajándéka és állapota. Tételünk azt állitja, hogy ősszüleink az épség állapotában voltak, az érzékek alá voltak vetve az értelemnek, voltak bennük érzéki vágyak, de ezek mindig függtek az itélettől és az akarati elhatározástól, ezért épek voltak. Minden szellemi és érzéki erejüket a helyes értelem irányitása szerint tudták felhasználni. Ebből belső összhang, öröm származott, melyet mi is néha érzünk, mikor teljesen és minden akadály nélkül a jó szolgálatába állithatjuk magunkat.

A pelagiánisták és a racionalisták másképpen vélekednek. Tételünket a Trienti zsinat meghatározta, mikor állitotta, hogy a rendetlen kivánság bennünk a bün következménye /DS 1515/. A teremtéstörténeti leirás /Ter 2,25; 3,6-12/ szégyenérzést, mezitelenséget emlit és ezzel már a rendelten kivánságra utal. Különösen Pál emliti gyakran a rendetlen kivánságot /Róm

6,5.12;7,16/ és bünnek nevezi gyakran, mert a bün forrása és oka és általa lépett be a bün a világba. Az egyházatyák szerint ősszüleink a megszentelő kegyelmet mint ruhát öltötték magukra, angyali életet éltek, tökéletes volt bennük az értelem uralma, látásukat nem homályositotta el szenvedély és a test követelése. Az épség ajándéka és állapota ősszüleinkben a teremtésben mégsem volt természetes állapotuk következménye. Természetünknél fogva van bizonyos ellentét az érzék és az értelem között és ha nincs meg ez az ellentét, akkor az ha nem is természetfeletti ajándék, de mindenképpen természeten kivüli ajándék. Az Egyház Baiussal és a janzenistákkal kapcsolatban nyilatkozott erről a kérdésről /DS 1926, 1955, 2616/. Tételünk eme része általános és biztos teológiai nézet.

Tételünk másik része azt állitja, hogy ősszüleink a bün elkövetése előtt halhatatlanok voltak. Nem az emberi lélek halhatatlanságáról van most itt szó, hanem az első emberek halhatatlanságáról. Ők nem olyanok voltak az eredeti épség állapotában mint mi, nem voltak a halandóságnak alávetve. Az első emberek halhatatlansága különbözik a feltámadás után elnyerendő halhatatlanságtól is, amely feltétlen lesz, nem lesz már semmi feltételhez kötve. Ősszüleink halhatatlansága feltételes volt, feltételhez volt kötve; Isten parancsának engedelmeskedni. A feltámadottak nem tudnak meghalni, ősszüleink pedig tudtak volna nem meghalni, ha Isten parancsát megtartják. Azt állitja tételünk, ha ősszüleink nem vétkeztek volna, halál /test és lélek fájdalmas szétválása/ és feltámadás nélkül mentek volna át az örök boldogságba. Egyházunk meghatározta tételünket a Karthágói, az Orangei és a Trienti zsinaton /DS 222,372,1511/. A teremtéstörténet /2,14-17;3,2-19/, valamint Pál apostol /Róm 5,17;1Kor 15,21-22/ világosan feltételezik a bün és a halál összefüggését, ha bün miatt van halál, akkor a bün előtt ősszüleink ettől mentesek voltak. Ősszüleink halhatatlansága nem mondható természetesnek, mivel nem következik természetünk elveiből, nem szükségszerü követelmény, hanem természetenkivüli különös isteni ajándék volt. Természeténél fogva összetett lény az ember és éppen nem a halhatatlanság, hanem a halandóság, a szétbomlás lehetősége adott természetes állapotánál és helyzeténél fogva. Arra a kérdésre, hogy milyen módon voltak halhatatlanok ősszüleink, azt válaszolhatjuk, hogy Isten különleges gondviselése távol tartotta tőlük az összes veszélyeket. Lelkük különös ereje ezt lehetővé tette, a lélek u.i. önmagában véve romolhatatlan és a testtel lényegi egységben van és ezért saját erejével hathat a testre, különösen akkor, ha maga a lélek még nincs a bün következtében meggyengitve, ha mentes a konkupiszcenciától. Azonkivül a Biblia tanúsága szerint az élet fájának gyümölcsét élvezték, s ezáltal olyan erővel rendelkeztek, amely életerejüket megtartotta; ennek a gyümölcsnek vagy természeténél fogva, vagy isteni ajándékként volt ilyen hatása.

A kinyilatkoztatás alapján a teológusok egyéb ajándékokról is szólnak, melyekkel Isten megajándékozta ősszüleinket, sőt az egyetemes népi hagyomány is emliti ezeket az ajándékokat /aranykor/, amelyek által az emberek szerencsésebb és boldogabb körülmények között élhettek. Vitás kérdés az emberiség ősállapota. Semmiképpen nem lehetett barbár állapot. Primitiv népek történetéből arra következtethetünk, amely feltételezhetően hasonlitható az eredeti állapothoz, hogy néhol egy jó állapot bünök miatt dekadenciába süllyedt. Az emberiség általános felemelkedő tendenciájának elképzelését nem mindig igazolják a történeti tények, vagy csak egyoldalú elképzelésnek tünik /pl. egyoldalú technikai civilizáció barbársága erkölcsi háttér nélkül/. Ilyen isteni ajándékok a következők:

- A testi és lelki fájdalomtól való mentesség, mivel ebben az állapotban nem volt romlás és felbomlás, sem rendetlen kivánság.

- Teljes boldogság állapota, amit az előző mentesség és az istenközelség biztositott és ezt nevezzük a paradicsomi boldogságnak.

- Kiváló tudással rendelkeztek az első emberek; azonnal felismerték a dolgok lényegét, átlátták természetét és tájékozódtak minden helyzetben. Mindent tudtak, ami szükséges volt nekik és alkalmassá tette őket az előbbre jutásra és a folytonos fejlődésre. Tudásuk minden bizonnyal eredeti, tiszta és átfogó jellegü volt. Képesek voltak kialakitani a nyelvet, a tévedéseket elkerülhették, sőt még kinyilatkoztatást is kaptak, amelynek tartalmát és módját mi nem ismerjük.

- Ősszüleink megkapták Istentől a teremtmények feletti uralmat. Az emberi értelem és akarat természetszerüen erre irányul. Az egész látható és ember alatti világban az embernek kell uralkodnia, mert Isten erre megadta a képességet és a küldetést.

18.3/ Az eredeti ártatlanság állapotát ősszüleinknek át kellett adniok minden ivadékuknak

Azokat az ajándékokat, melyeket ősszüleink kaptak, nemcsak maguknak mint magánszemélyeknek kapták, hanem az egész emberiségnek, az emberi természetnek. Ádám az emberiség feje volt és Isten összes ajándékát azért kapta, hogy önmaga éljen velük és utódaira átszármaztassa. Tételünk hittétel a Trienti megfogalmazás nyomán /DS 1512/. A Szentirás azt tanitja, hogy Krisztus visszaszerezte számunkra a megszentelő kegyelmet, másrészt a fájdalmak, a tudatlanság, stb. a bün következménye. Mindez feltételezi, hogy ősszüleink büne miatt vesztettük el az eredeti ajándékokat és mostani állapotunk születésünkkel együttjáró állapot. Az eredeti állapot tehát nemcsak ősszüleinknek személy szerint nekik kijáró állapot volt, amelyet büneik miatt elvesztettek és ennek következménye minket is érint. Az eredeti állapot ajándékainak átszármaztatása az emberi természet továbbadása lett volna. Ádám u.i. mindannyiunk ősszülője és nemcsak az emberi természetet adta volna át nekünk, hanem ezzel együtt az emberi természetnek adott egyéb ajándékokat is. A természetes leszármazás módján közölte volna Ádám az ajándékokat, amely Isten akarata szerint eszközoka lett volna az átszármaztatásnak, a szülők nemzésükkel olyan diszpoziciókat hozhattak volna létre, melyek révén közölhették volna az eredeti ártatlan állapot ajándékait. Arra nézve, hogy milyen lehetne most az emberiség állapota, ha Ádám nem követett volna el bünt, nem tudunk semmi biztosat állitani. Talán csak annyit lehet állitani, hogy az ivadék állapota nem lenne alábbvaló mint őseiké, sőt feltételezhetően még érettebb és fejlettebb állapot bontakozott volna ki az idők folyamán, ha a bün ezt nem gátolta volna és a kegyelem erői akadály nélkül kibontakozhattak volna.

A teológusok átfogó módon nyilatkozni szoktak azokról a különböző állapotokról, melyekben az emberi természet található; az emberi természet lehetőség szerinti és valóságos állapotairól:

- Az eredeti természeti állapot/natura pura/, melyben minden megvan, ami konstitutive, exigitive és konszekutive az emberi természethez tartozik, ezek segitségével az ember elérhetné természetes célját, Isten természetes megismerését és szeretetét. Ez az állapot lehetséges ugyan, de tény-

legesen soha nem létezett. Isten ősszüleinket kezdettől fogva felemelte a természetfeletti állapotba. Szólni kell erről az állapotról, mert lehetőségét nem lehet tagadni és a katolikus dogmatikában előkerült Baius és a janzenisták elitélése következtében, akik azt állitották, hogy az ember számára a természetfeletti állapot szükségszerüen együttjár az emberi természettel.

- A felemelt természetfeletti kegyelmi állapot, az eredeti szentség állapota /natura elevata/, melyben a felemelés azt jelenti, hogy Isten természetfeletti célt tüzött ki az ember elé /Isten szine-látása/ és az ember megkapta azokat az eszközöket, melyek a cél eléréséhez szükségesek. Az ember teremtésének első pillanatától kezdve ebben az állapotban van ténylegesen. Jóllehet lehetőség lett volna az is, hogy Isten nem a kegyelmi állapotban teremti az embert, aki aztán természeti állapotában a természeten kivüli ajándékok segitségével tökéletesen megmaradhatott volna merőben természetes állapotában.

- Az eredeti épség állapota /natura integra/, az eredeti igazság, az ártatlanság állapota, melyben az ember megkapta a megszentelő kegyelmet és mindazokat az ajándékokat, amelyeket ősszüleink ebben az állapotban tényleg birtokoltak.

- Az elbukott természet állapota /natura lapsa/, a bün által létrejött bünös állapot, melyben Isten továbbra is természetfeletti célra rendeli az embert, hiányoznak azonban a természetfeletti cél eléréséhez a szükséges eszközök.

- A helyreállitott természet állapota /natura reparata/, melyben az ember Krisztus megváltása révén már képes elérni a természetfeletti célt, megszerezheti magának a megszentelő kegyelmet és mindent, ami a természetfeletti cél eléréséhez szükséges. Hiányzanak azonban az épség, a halhatatlanság ajándékai és mindazon ajándékok, melyeket ősszüleink birtokoltak. Ebben az állapotban van az emberiség a bünbeesés óta, mivel Isten a bünbeesés után azonnal megigérte a Megváltót, akiben bizva már Ádám maga is visszanyerhette a megszentelő kegyelmet.

- A megdicsőült természet állapota /natura glorificata/, amely a feltámadás utáni állapot lesz.

Az egyes állapotok értékelésében szem előtt kell tartani, hogy nincs az ember hatalmában, hogy maga határozza meg állapotát. Egyedül Isten határoz az ember tényleges állapotáról; Isten pedig természetfeletti célt tüzött ki minden ember elé. Konkrétan csak két lehetősége van az embernek; vagy üdvözül vagy elkárhozik. Továbbá csak elméletileg lehet megkülönböztetni természetes és természetfeletti jóságot. Tisztán természetes jóság, természetes cél nincsen. Ezért ami csak természetes módon lenne jó az embernek, az már nem lenne elégséges és jó a természetfeletti cél szempontjából. Ami valamiképpen nem irányul a természetfeletti célra, azt egyszerüen nem lehet jónak nevezni. Nincsen az ember hatalmában, hogy válaszszon, melyik célt akarja elérni. Csak természetfeletti célt lehet az embernek elérnie. Ha azt nem érné el, elvesztette természetes célját is. A természettörvény ellen elkövetett bün jelenlegi állapotunkban teológiai értelemben is bün. Nem létezhet csak filozófiai bün, amint azt VIII.Sándor pápa elitélte /DS 2291/. Felemelt állapotunkban aki megsérti a józan ész törvényeit, az vétkezik egyben természetfeletti rendeltetése ellen is.

19. Az eredeti bün dogmájának értelmezése

ŐSSZÜLEINK A PARADICSOMBAN ISTEN PARANCSÁT MEGSZEGVE BÜNT KÖVETTEK EL ÉS IGY AZ EREDETI ÁRTATLANSÁGOT ELVESZTETTÉK ÉS NEMCSAK A BÜNTETÉST, HANEM MAGÁT A BÜNT IS AZ EGÉSZ EMBERISÉGRE ÁTSZÁRMAZTATJÁK.

AZ ÁTEREDŐ BÜN NEM AZONOS A RENDETLEN KIVÁNSÁGGAL, NEM MÁS MINT AZ EREDETI ÁRTATLANSÁGTÓL VALÓ MEGFOSZTOTTSÁG ÁLLAPOTA ÁDÁM BÜNE MIATT.

AZ ÁTEREDŐ BÜN TOVÁBBADÁSA TERMÉSZETES NEMZÉS UTJÁN TÖRTÉNIK, MELY ÁLTAL AZ EMBER A BÜNTŐL KIFOSZTOTT ÉS MEGSEBESITETT ÁLLAPOTBAN VAN.

/Hittételek/

19.1/ A bünbeesésről

Ősszüleink eredeti állapota más volt, mint amilyenben az ember születik. Minden embernek Isten eredeti szándéka szerint ősszüleink eredeti állapotában kellene születnie. Az eredeti bün magyarázatát adja annak, hogy miért nem születünk abban az állapotban, melyben Isten eredeti terve szerint születnünk kellene. Ősszüleink elkövették az ősbünt, az eredeti bünt /peccatum originale originans/, amely minden emberre átszármazott mint áteredő bün /peccatum originale originatum/. A teremtéstörténeti leirás /Ter 3./ leirja a bünbeesést, a bünt és a büntetést. Tételünk az eredeti bünről, az ősbünről állitja, hogy ősszüleink megszegték Isten parancsát és olyan bünt követtek el, ami miatt saját maguk elvesztették az eredeti ártatlanság állapotát. Origenes szerint ősszüleink a bünt már az égben elkövették előzőleg. A pelagianisták elismerik ősszüleink bünét, de azt nem, hogy a rossz példán kivül más következménye lett volna ránk nézve. Másként értelmezik a protestánsok az eredeti bünt. A racionalisták mitosznak tartják. A modernisták pedig szimbolikusan értelmezik. Tételünket a Karthágói, a Trienti zsinat definiálta /DS 222, 1511-1512/. A teremtéstörténeti leirásnak az Egyház véleménye szerint sajátos történeti jellege van és úgy kell értelmezni, hogy ősszüleink valóban elkövették az ősbünt. A Róm 5. alapján azt is tudjuk, hogy elvesztették a megszentelő kegyelmet, az épség ajándékát és a halhatatlanságot és egyéb isteni ajándékokat.

Mi volt ősszüleink büne? Ősszüleink megszegték Isten kifejezett parancsát, tehát engedetlenek voltak. Tovább lehet kérdezni, hogy mi volt az inditók, ami az engedetlenségre vitt? Bár ördögi kisértés hatása alatt is voltak, de ténylegesen saját kevélységük, gőgjük volt bünük inditóoka; a jó és rossz tudása, Istenhez való legteljesebb hasonlóság, Istentől való legteljesebb függetlenség megkivánása, saját kiválóságának rendetlen felfogása. A leirás szerint Éva az ördögre hallgatva azt kivánta, hogy olyan legyen mint az Isten, aki jót és rosszat tud. A kevélység azt jelenti, hogy valaki olyanra tör, ami nem illeti meg. Ősszüleink nem ember, hanem Isten akartak lenni. Engedetlenségük hosszabb lélektani folyamat következménye volt. Első lépésben hallgattak a kisértőre, hitelt adtak neki, jóllehet mást beszélt mint amit az Isten mondott. Ezt követte a kevélység, amely az Istennel való hasonlóságot megkivánta, elkövetve ezt a bünt elvesztették az épség ajándékát, megkivánták a tiltott gyümölcsöt az értelem rendje ellenére, és ennek következtében megszegték Isten parancsát /figyelmetlenség, kétkedés, konkupiszcencia, bün elkövetés/. A bün elkövetésének folyamata Ádámban és Évában egyformán ment végbe, közösen és egyénileg részt vettek benne. Bünük igen súlyos bün volt, a legsúlyosabb bün, mutatja ezt a bün büntetése. Persze ez nem jelenti azt, hogy a legsúlyosabb bün volt, amit

valaha is elkövettek /pl. a káromkodás, Isten gyülölete/. De ősszüleink büne, kevélysége és engedetlensége, valamint a körülmények folytán /Ádám mint az emberiség feje/ még súlyosabb lett; az egész emberiség romlására vétkeztek. Hogy mikor követték el bünüket, csak valószinünek tünik a leirásból. Hogy nem sokáig voltak az ártatlanság állapotában, még nem volt gyermekük a bün előtt. Az asszony teremtése után történhetett a bünbeesés. A bün miatt Ádám elvesztette az eredeti szentség és épség állapotát, melyet pedig ivadékainak át kellett volna adnia. Ősszüleink bünbánatot tartottak, nem estek kétségbe, biztak Isten megváltó igéretében, a megigért Megváltóban.

Tételünk másik része azt állitja, hogy az ősszülők büne nemcsak a büntetést, hanem magát a bünt is az egész emberiségre átszármaztatják; ez már az áteredő bünről szól. Áteredő vagy eredeti bünnek nevezzük, mert az ember bünben van kezdettől, eredetétől fogva. Bünnek mondjuk nemcsak átvitt, jelképes értelemben, hanem szoros értelemben is, mert az eredeti bün miatt bünös állapotban születik minden ember. Mi a bün valódi értelemben? Valamilyen akaratlagos rendetlenségg, rossz, hiány, amikor az ember nem helyesen viszonyul céljához. Tényleges bün az valamilyen rossz cselekedet. A habituális bün a bünösség, az Istentől való elfordulás állapota. Halálos bün, amikor ténylegesen elfordul az ember Istentől és a teremtményhez fordul határozottan. Bocsánatos bün, amikor az ember gyengeségből vétkezik úgy, hogy nem fordul el végső céljától. Személyes bün a tudatos és szándékos bün. A természet büne az, ami a természetben van függetlenül a személyes cselekedettől. Egyetlen ilyen bün van az eredeti bün. Tételünk azt állitja, hogy mindazok, akik az ősszülőktől származnak nemcsak az ősbünnek büntetését kötelesek viselni, hanem maguk is annak hatása miatt bünösként, bünben születnek, ez a bün eredetük miatt van. Másként vélekedtek a gnosztikusok és a manicheusok, akik másként magyarázzák a rossz eredetét /test-lélek ellentét/; az origenisták, akik a lélek előző életében elkövetett bünre hivatkoznak; Pelágius és a protestánsok, akik vagy tagadják, vagy elhanyagolják és másként értelmezik az eredeti bünt. Az Egyház a Karthágói és a Trienti zsinaton kifejezetten definiálta az eredeti bün létezését /DS 231, 1512-1513-1514/. Az Ó- és az Ujszövetség bőséges adatokat szolgáltat az eredeti bünre vonatkozóan /Ter 3; Zsolt 50; Jób könyve; Róm 5,12-21/. Róm 5,12-21 szerint az eredeti bün nem az általános értelemben vett bün, nem a konkupiszcencia, nem a halál, nem Ádám személyes büne csak, nem egyes emberek elkövetett személyes büne, hanem az eredeti bün, mindenki számára valóban bün. Szervesen összefügg az eredeti bün dogmája nemcsak az emberiség megváltásának szükségességével, hanem a keresztség feltétlen szükségével mindenki számára. A Szeplőtelen Fogantatás dogmája sem érthető az áteredő bün feltételezése nélkül. Az egyházatyák sokszor emlegetik az emberiség nyomorúságos állapotát és a gyermekkeresztség szükségességét. Ágoston, amikor kidolgozta az eredeti bün tanitását, akkor egyrészt az Egyház hagyományára hivatkozott, másrészt az Egyház hivatalosan jóváhagyta tanitását, elismerte, hogy a kinyilatkoztatás adatait dolgozta fel és ezért dogmatikusan szentesithette tanitását. Az emberi ész kinyilatkoztatás nélkül nem tudja bizonyitani az áteredő bün létezését. De ha a hitből megismertük, akkor jobban megértjük az emberiség nyomorát, a bün uralmát és hatalmát, a rosszra való hajlamot, a gonoszságnak mind az egyes ember életében, mind a társadalomban való félelmetes hatalmát.

19.2/ Az eredeti bün lényege

Az eredeti bün lényegét kutatva azt kell mondanunk, először, hogy az nem azonos a rendetlen kivánsággal. Miután leszögeztük az eredeti bün létezését, most kizárunk egy véleményt, ami az Egyházon kivül elterjedt, amit azonban az sohasem fogadott el. Az eredeti bün és a habituális konkupiszcencia között különbséget kell tenni, nem lehet azonositani a kettőt, az egyik lehet a másik nélkül, ami a konkupiszcenciára nézve biztos igaz. Másképpen vélekedtek az ortodox protestánsok, akik részben vagy teljes egészében azonositották az eredeti bünt a rendetlen kivánsággal. Kálvin szerint az ember nem más mint konkupiszcencia, mindig és minden tettében vétkezik. Baius és Jansen szerint ott van az eredeti bün, ahol a konkupiszcencia jelen van. A Trienti zsinat állitotta, hogy a keresztség eltörli az eredeti bünt, de a rendetlen kivánság a keresztség után is megmarad. Ebből következik, hogy a kettő nem lehet egymással azonos /DS 1515/, valamint elitélte Baius tévedéseit /DS 1948-1951, 1974-75/. Pál apostol is állitja, hogy a megkereszteltekben megmarad a konkupiszcencia. Jakab apostol is megkülönbözteti a kivánságot az aktuális büntől /1,14-15/. Az egyházatyák kifejezetten erről a megkülönböztetésről igy nem szólnak. Ha az eredeti bünről tárgyalnak, emlitést tesznek a konkupiszcenciáról is, amely az eredeti bün jele és következménye. De ebből nem következik, hogy azonos lenne vele. Belátjuk azt, hogy az áteredő bün állapotában Isten ellenségei vagyunk, a rendetlen kivánság nem teszi az embert Isten ellenségévé; igy a kettő nem lehet azonos.

Tételünk másik része azt állitja, hogy az áteredő bün nem más mint az eredeti ártatlanságtól való megfosztottság állapota, ahogyan az vonatkozásban van a bünt elkövető Ádámmal. Az Egyház tanitása szerint az eredeti bün valódi bün, mindenkinek sajátja, habituális bün és nem személyes, a természetünk büne, mint annak alapvető hiányossága. Hogy igazi bünről lehessen beszélni, ahhoz két összetevő elem szükséges; a rendetlenség és az, hogy akart legyen, melyek másképpen jelennek meg a bün fajtáiban, Meg kell tehát állapitani, hogy az eredeti bünben mi a rendetlenség és mi a szándékosság, az akart-ság? Ez a szó, hogy bün, másképpen nyilvánul meg a bün különböző fajtáinál; a súlyos és bocsánatos, a bünös tett és állapot, a személyes és az áteredő bün megnyilvánulásaiban. Tételünk azt állitja, hogy az áteredő bünben az a rendetlenség, hogy hiányzik belőle az eredeti ártatlanság, melynek Isten terve és akarata szerint meg kellene lennie; amit Isten egyszer elrendelt, azt nem vonja vissza sohasem, amit egyszer megigért, azt mindörökké tartja. Ádám az örök életre szóló meghivást, a megszentelő kegyelmet az egész emberiség számára kapta, hogy minden utódjára átszármaztassa. Mivel személyes büne miatt elvesztette, átszármaztatni nem tudja és ezért már senki sem születik abban az állapotban, melyben Isten akarata szerint születnie kellene, és senki sem tudja megfogalmazni és megvalósitani azt az alapvető döntést, mellyel betölthetné Isten akarata szerint rendeltetését és hivatását. Ilyen értelemben jelenti az áteredő bün a kegyelemtől, az eredeti ártatlanságtól való megfosztottságot. Az is következik ebből, hogy az eredeti bün szándékosságát nem lehet abban keresni, aki eredeti bün állapotában születik. Ez a bün szándékos, de Ádám akaratával szándékos, aki tudva és szándékosan szegte meg Isten parancsát, jóllehet azt is tudnia kellett, hogy nemcsak magának, hanem minden ivadékának ártalmára lesz bünével. A rendetlenség tehát a hiány-állapotban jelenik meg. A szándékosság pedig az Ádám bünével való kapcsolat, a leszármazás és Ádám főségével való vonatkozás miatt. Minden ember kapcsolatba kerül természete révén Ádám személyes bünével és valamiképpen a leszármazás miatt Ádám személyével is. Ezért állithatjuk, hogy minden emberben megvan az eredeti ártatlanság hiányának állapota és az Ádámmal való kapcsolat. Az Egyház minden hivatalos megnyi-

latkozása állitja kifejezetten, hogy Ádám bünével a mi számunkra is elvesztette a megszentelő kegyelmet, az eredeti ártatlanságot. Tételünk hittétel. A Szentirás és az egyházatyák ebben a szellemben nyilatkoznak az első ember bünéről és az ember bünös állapotáról.

Igen nehéz kérdés az, hogyan szándékos, akaratlagos minden emberben az eredendő bün? Több teológiai megoldás között az látszik legvalószinübbnek, hogy Ádámban valamiképpen mindannyian egyek vagyunk; ő az emberi nem feje, akinek Isten ajándékozta az eredeti szentség ajándékait, aki mint ilyen követte el az eredeti bünt és Ádám, amikor vétkezett,benne mintegy az emberi természet vétkezett, lehetetlenné vált a természetfeletti cél elérése és akik Ádámtól kapják természetüket, már egy kifosztott, megfertőzött természetet kapnak. Bennünk az akaratlagosság az Ádámmal való kapcsolatunkból van meg, mintegy vonatkozásban vagyunk természetünk révén a bünt elkövető Ádámmal. Ujabb kérdés az, hogy milyen kapcsolat van az áteredő bün és a rendetlen kivánság között? Az áteredő bünnek a mindennapi életben leginkább szembeötlő következménye a rendetlen kivánság, éspedig a fékezhetetlennek tünő kivánság, melyet a kegyelem segitsége nélkül senki sem bir legyőzni. Ebből a helyzetből a kinyilatkoztatás fényében következtetünk arra, hogy az emberben megbomlott a rend. Nem azonos az eredeti bün és konkupiszcencia. A konkupiszcencia az eredeti bün kinyilvánító jele, és benne az eredeti bün anyagi elemét láthatjuk. Az áteredő bün minden emberben egyenlő, ami nem más mint az eredeti ártatlanságtól való megfosztottság, ez pedig nem lehet kisebb vagy nagyobb. Az viszont igaz, hogy az egyik emberben nagyobb lehet a rendetlen kivánság, mint a másikban; ennek oka nem az, hogy nagyobb lenne az áteredő büne, hanem itt az okot máshol kell keresni, akár külső vagy belső okban /nevelés, nem, kor, kisértések, körülmények, stb./.

19.3/ Az eredeti bün továbbadása

Az áteredő bün továbbadása természetes nemzés útján történik. Azt állitja tételünk, hogy az áteredő bünben való születés azt jelenti, hogy valaki az egymásra következő nemzedékeken keresztül természetes nemzés útján összekapcsolódik Ádámmal. Természetes nemzéssel a szülők előkészitik az anyagot, melybe Isten lelket teremt. Másképpen vélekednek a protestánsok, akik szerint a nemzés azért közvetitené az eredeti bünt, mert azt rendetlen kivánsággal hajtják végre a szülők. A pelágiánusok szerint csak az ősszülők rossz példája hat ránk. Az Egyház definiálta tételünket a Karthagói, a Firenzei, Trienti zsinatokon. Pál apostol a Róm 5,12-21-ben állitja, hogy kapcsolatban vagyunk mindannyian Ádámmal; s ezért mindannyian eredeti bünben vagyunk; ez a kapcsolat a tőle való természtes származás.

Kérdésként felvetődik, ha a szülők csak a testet adják tovább, a lelket Isten teremti, és az eredeti bün a lélekben van, akkor Isten valamiképpen oka lenne az eredeti bün továbbadásának? Föltételezhetjük, hogy az eredeti bün következtében a szülők anyagot előkészitő képessége csökkent, csak olyan diszpozíciókat tudnak előkésziteni, melyek nem a kegyelem állapotában lévő lélek teremtését és a testtel való egyesitését kivánják. Tehát az, hogy valaki szülőktől származik nem elegendő ahhoz, hogy a kegyelmet megkapja, hanem újjá kell születnie. Isten ugyan a megszentelő kegyelemtől megfosztott állapotban teremti a lelket és mint ilyent egyesiti a testtel. Isten azonban nem oka az áteredő bünnek, mert nem úgy kell elgondolni, hogy Isten megteremti a lelket a megszentelő kegyelem állapotában, aztán megfosztja a kegyelemtől és aztán egyesiti a testtel. Isten olyan lelket teremt, amilyent az anyagi diszpoziciók kivánnak és képesek befogadni. A szülők sem létesitő

okai az eredeti bünnek; ők csak diszponáló okok és csak annyiban okozzák az áteredő bünt, amennyiben nem hoznak létre olyan diszpozíciókat, amelyek az eredeti ártatlanság állapotában lévő lélek teremtését kivánná. Igy az áteredő bün továbbadásának oka az emberi természet továbbadása, mindenki olyan természetet kap és ad tovább, amilyent az első embertől nyert.

19.4/ Az eredeti bün az embert megfosztotta a kegyelmi adományoktól és természetét megsebesitette

A hagyományos teológusok felvetették a kérdést, hogy az áteredő bün következtében az ember nemcsak a természetfeletti kegyelmet, a természeten kivüli adományokat vesztette el, hanem természetes adottságaiban is meggyengült. A protestáns teológia szerint az emberi természet teljesen megromlott. Egyesek odáig mentek, hogy bármit is tesz az ember, mindig bünt követ el. A katolikus teológusok szerint az eredeti bün megfosztotta az embert a kegyelemtől és az ingyenes adományoktól és megsebesitette természetét. Tulajdonképpen kettős összehasonlitás rejlik ebben a tételben: az elesett természet sokkal alábbvaló állapot mint az eredeti szentség állapota és aztán még egy feltételezett merőben természetes állapothoz viszonyitva is megsebesitett állapot. Kétféle megsebesitésről lehet szó; belső, amikor a természet lényegi erői olyannyira meggyengülnek, hogy képtelen célját megvalósitani; és külső, amikor a természet belső képességei, erői sértetlenek maradnak, csak kivülről olyan nehézségek támadnak, melyeket a természet erői egyáltalán nem, vagy alig képesek legyőzni. Ha az embert történetileg nézzük, mint konkrét valóságos embert, akkor ténylegesen belsőleg is megsebesült, ha bölcseletileg értelmezzük a természetet, akkor csak külsőleg sebesült meg. Innen adódik a protestáns és a katolikus szemlélet közötti különbség. Az Egyház zsinatokon nyilatkozott erről a kérdésről /DS 330-339, 371, 1347, 1511, 1515, valamint Baius, Jansen és Quesnel elitélései/.

A teológusok az emberi természet négy sebét szokták felsorolni:

- Az értelem elhomályosodott; gyengébb lett az igazság megismerésében, nehezebben fogja fel az igazságot, kiváncsian figyel haszontalanságokra, könnyen tévedésbe esik.

- Az akarat elgyengült; az ember rosszabb lett, nehezére esik a jó megtevése, erősebben vonzódik a földi javak felé, készebb a rosszra.

- Az ember bátorsága meggyengült; szivesen kihúzza magát a nehézségek alól, könnyen megtorpan az akadályok előtt, hajlamos a haragra és dühre.

- Rendetlen kivánságok jelentkezése; az ember a gyönyörködtető felé fordul, rendetlen kivánságait könnyen követi, rendetlenség támadt az értelem és az akarat között, meggondolatlanul cselekszik.

Ezt a négy sebet a lélek négy erényének felosztása alapján határozták meg: az okosság, az igazságosság, a bátorság és a mértékletesség alapján. Ezek bölcseleti értelemben veszik az emberi természetet és igy csak külső megsebesitést jeleznek. Az elesett, bünös állapotban az ember rosszabb állapotba került, mint amilyenben a tisztán természetes állapotban levő ember lehetne; mert az áteredő bün következtében az ember elfordult Istentől, és tisztán természetes állapotban nem lehetne Istentől elfordulva. Az ember a bün következtében az ördög szolgája lett, nem tudja kikerülni az ördög

hatalmát, evilági sikereit és zsarnokoskodását, ennek következtében nem tudja huzamosan megtartani a természeti törvényt sem a kegyelem különös segitsége nélkül. Végül más lett az ember viszonya az anyagi világhoz, nem mindig segiti az embert célja elérésében. Siralmas és nyomorúságos az eredeti bünbe esett ember állapota; az embernek természetgeletti célt kellene elérnie, de még arra sem képes, hogy a természeti törvényt megtartsa, természetes célját elérje.

20. Az angyalok teremtését, felemelését, bünbeesését és feladatát megvilágító dogmák értelmezése

LÉTEZNEK ANGYALOK, TISZTA SZELLEMEK, ISTENNÉL ALACSONYABB, EMBERNÉL TÖKÉLETESEBB ÉRTELMES LÉNYEK, AKIK EGYMÁS KÖZÖTT NEM EGYENLŐEK.

ISTEN AZ ANGYALOKAT TERMÉSZETFELETTI ÁLLAPOTBA FELEMELTE, KÖZÜLÜK NÉMELYEK VÉTKEZTEK ÉS ROSSZAK LETTEK;

AZ ISTENI GONDVISELÉS AZ ANGYALOKAT A TEREMTMÉNYEK, ELSŐSORBAN AZ EMBER KORMÁNYZÁSÁBAN FELHASZNÁLJA. A JÓ ANGYALOK, AZ ŐRANGYALOK SEGITENEK MINDEN EMBERT ZARÁNDOKUTJÁN, A GONOSZ ANGYALOK AZ EMBERT KISÉRTHETIK, MEGSZÁLLHATJÁK ÉS A ROSSZRA SEGITHETIK.

/Hittételek/

20.1/ Az angyalok Isten teremtményei

Léteznek angyalok, Istennél alacsonyabbrendü, az embernél tökéletesebb értelmes lények. Az angyal héber és görög, latin neve küldöttet, követet jelent, ez nem természetüket, hanem hivatásukat jelzi. Ebből meg lehet érteni azt, hogy sokszor olyanok ezt a nevet viselik, akik nem rendelkeznek angyali természettel /papok, Messiás, püspökök/. A teológia az angyali természetet értelmes szubsztanciának értelmezi, aki Istennél alacsonyabb, az embernél magasabb létfokozatban van. A materialisták, szadduceusok, a liberálisok, a racionalisták, a spiritiszták tagadják az angyalok létezését. A Tanitóhivatal definiálta létezésüket a IV.Lateráni, a II.Lyoni, a Firenzei és az I.Vatikáni zsinaton /DS 800, 851, 1333, 3002/. A Szentirás és az egyházatyák is egyöntetüen vallják tételünket. Értelmünk belátja a lét fokozatainak lehetőségét, a népek általános meggyőződését, sőt az egyes emberek saját tapasztalatát, melyek az angyalok létezését és befolyását jelzik. Az angyalok nem öröktől fogva vannak, mivel az örök teremtés gondolata lehetséges ugyan, de ténye nem bizonyitott, sőt az ellenkezője biztos. Tudunk az angyalok neveiről; Mihály /ki olyan mint az Isten/, Gábor /Isten ereje/ és Rafael /Isten orvossága/. Szokták őket nevezni Isten fiainak, lelkeknek, szenteknek, valamint tudunk angyali karokról /kerubok, szeráfok, angyalok, arkangyalok, trónállók/. A Szentirás szerint az angyalok száma igen nagy /Dán 7,10; Mt 26,53/, de sem abszolút, sem relativ számukat nem tudjuk meghatározni.

Az angyalok természetét a teológusok közelebbről mint tiszta szellemeket határozták meg. Az angyalok szellemi mivolta magában foglalja mindazt, amit az emberi lélek szellemiségéről állitunk és még annál is többet. A tiszta szellemiség azt állitja, hogy az angyaloknak nincsen anyagi része, azaz bensőleg nem függenek az anyagtól, tökéletesen tudnak élni és működni az anyag nélkül is, mivel külsőleg sem függenek az anyagtól. Az emberi lélek is szellem, de természeténél fogva egységet alkot az anyaggal. Az angyalnál ez az anyaggal való egység nincsen. Régebben némely teológus az angyaloknak finom, légies, tüzes, világos testéről tett említést, ez azonban korabeli kozmológiai elképzeléstől függött. Ebben a kérdésben az Egyház kifejezetten nem döntött, az Egyházban tételünk általános teológiai vélemény. A Szentirás egyszerüen szellemeknek nevezi néha az angyalokat, Pál apostol pedig szembeállitja az emberekkel /Ef 6,12/. A skolasztikus teológia az angyalokban látta az egyik létfokozatot, mint az embernél magasabbrendü létfokot /Isten-angyalok-ember-anyag/.

A kinyilatkoztatás szerint az angyalok látható formában megjelennek az emberek előtt. Ha nincsen testük, akkor hogyan lehet értelmezni az angyali jelenéseket? Isten megjelenéséről is beszámol a Szentirás és mégsem következik ebből, hogy teste van. A test, ami az angyali jelenéskor látszik nem az angyal teste, az angyal nem élteti azt, hanem csak mozgatja. A látott test és a megjelenő angyal közötti kapcsolat nem olyan mint az emberi lélek és az emberi test között. A testet az angyal nemcsak mozgatja, hanem a felhasznált test egyúttal ábrázolja, jelképezi is a megjelenő angyalt. Az angyal szellemi erejével és hatalmával kialakit magának egy testet. A jelenések valóságosak, az angyal valóban jelen van, de a megjelenő test nem az angyal teste, hanem az angyalt ábrázoló és neki engedelmeskedő test.

Az angyalok tiszta szellemiségéből következnek tulajdonságai: az angyalok egyszerü lények, egyszerüségük a lényeg és a létezés, a szubstancia és az accidens, a természet és a személy egységéből adódó egyszerüség. Az angyalok halhatatlanok, értenek és akarnak, természetüknél fogva szabadok. Egymás között beszélgetnek, amennyiben a fogalmi közlés megfelel szellemi természetüknek, amennyiben közölni tudják akaratukkal szellemi közlendőiket. Nincsenek olyan értelemben hely és időben, mint az emberek, mivel nincsenek kiterjedt részeik, egyáltalán nincsenek helyen. Ha valahol jelen vannak, akkor tevékenységük, működésük révén jelennek meg. Ha valahol az angyal tevékenysége révén jelen van, akkor az egész angyal van jelen a hely minden egyes részében és az egész helyen. Mivel nem ismerjük igazán az angyali tevékenység és képesség határait, az angyal egyszerre több helyen is jelen lehet tevékenységével. Az angyalok nem egyenlők egymás között. A hagyomány kilenc angyali karról tud: angyalok, arkangyalok, trónok, uraságok, fejedelemségek, hatalmasságok, erősségek, kerubok és szeráfok. Az egyes angyalok nem egyforma tökéletességeket birtokolnak, különböző rendeket alkotnak. Erről nincsen tanitóhivatali nyilatkozat, csak a teológusok általánosan megegyező véleményéről tudunk. A Szentirás nyomán azonban hittételnek mondható tételünk. Értelemmel belátjuk, ha sok angyal van, akkor közöttük rendnek kell lenni, amely a különböző tökéletességek alapján történhet. Areopagita Dénes az angyalokat kilenc karra és három hierarchiára osztotta. Hogy az angyalok miképpen különböznek egymás között, abban a teológusok véleményei eltérőek. Némelyek szerint csak szám szerint, mások szerint fajta szerint, ismét mások szerint szám és fajta szerint különböznek egymástól. Szent Tamás szerint minden egyes angyal külön fajtát alkot.

20.2/ Az angyalok kegyelmi felemelése, próbatétele és bünbeesése

Az angyalokat Isten természetfeletti állapotba felemelte, az ő boldogitó szine-látására rendelte, tehát a természetfeletti rendbe bekerültek, és ehhez megkapták a szükséges megszentelő kegyelmet. Az Egyház elitélte Baius véleményét, aki szerint az angyalok boldogitó szine-látása természetes adottság lenne /DS 1901, 1903, 1904, 1905, 1909/. Tételünket tanitja a Szentirás, amikor az angyalokat Isten fiainak nevezi, szenteknek, választott angyaloknak, akik látják Istent /Mt 18,10/. Isten megadta az angyaloknak mindazokat az eszközöket, melyek a természetfeletti cél eléréséhez szükségesek. Hogy mikor kapták meg az angyalok a megszentelő kegyelmet? Valószinüleg, miként az embert, a megszentelő kegyelem állapotában teremtette Isten az angyalokat.

Némelyek az angyalok közül vétkeztek és rosszak lettek. A természetfeletti állapotba felemelt angyaloknak próbát kellett kiállniok, hogy méltónak mutassák magukat az örök boldogságra. A próbán némely angyal nem

állta meg helyét, ezért elvesztették természetfeletti ajándékaikat és mindörökre a bün állapotában maradnak. A manicheusok, a priscillianisták azt állitották, hogy az ördög kezdettől fogva, természeténél fogva rossz volt. A IV.Lateráni zsinat szerint Isten mindent, az ördögöket is jónak teremtette, akik aztán saját büneik következtében lettek rosszakká /DS 800/. Tételünk tehát hittétel. A Szentirás ilyen neveket emlit: gonosz szellem, tisztátalan lélek, gonosz lélek, gonosz szellemek, hazug és embergyilkos lélek; ilyenné pedig az angyal saját akaratának rossz használata révén lesz. Az angyalok bünét és büntetését a Szentirás kifejezetten is emliti /Jób 4,18,15,15 Iz 24,21, Mt 25,41, Lk 10,18, Jn 8,44, 1Kor 6,3, 2, Pét 2,4, Jud 6/. Ezek a szövegek feltételezik az angyalok vétkét és állitják Isten büntetését. Belátjuk, hogy Isten nem teremthet rosszat, tehát az angyalok nem természetüknél fogva, hanem saját bünük következtében lettek rosszak. Az angyalok szintén engedetlenséggel vétkeztek, amely kevélységükből származott /1 Tim 3,6/. Hogy miben állott az ördögök kevélysége, arra nézve különféle vélemények vannak, mert különféleképpen magyarázzák azt a kiválóságot, melyet a bünös angyalok rendetlenül megkivántak maguknak. Megkivánták maguknak az isteni természetet; saját maguk akarták saját erőből megvalósitani természetfeletti céljukat, függetlenedni akartak az isteni akarattól, mindenkit meg akartak előzni, hogy senkinek ne legyenek alávetve. Megismerve a kinyilatkoztatásból a megtestesülés titkát, az emberré lett Igét mint Urukat, Istenüket nem akarták imádni és Édesanyját, mint királynőjüket tisztelni nem akarták. A rossz angyalok vezére olyan egységet kivánt Istennel, amilyen Jézusban van. A felsorolt véleményeket mind lehet védeni, de bizonyitani egyiket sem lehet. Igy lehet elgondolni a helyzetet: Isten kinyilatkoztatta nekik a Megtestesülést, kötelesek lettek volna ezt tisztelni, ezt megtagadva sokan csatlakoztak egy kiváló angyalhoz, aki Isten akart lenni, akivel Mihály szembeszállt, az ördög ezért gyülöli Istent, az Asszonyt és Ivadékát és irigykedik az emberre és ki akarja mutatni, hogy az ember méltatlan Isten szeretetére és ezért megrontására törekszik. A bünbeesett angyaloknak nem volt lehetőségük bünbánatra, mert Isten vagy megtagadta tőlük a megtérés kegyelmét, vagy természetüknél fogva az angyalok megmaradnak változtathatatlanul egyszer tett elhatározásukban, mivel tettükben képesek egész egyéniségüket, lényegüket megvalósitani. A rossz angyalok tehát nem félrevezetve, hanem világosan átgondolva, gonoszságból vétkeztek; igy elvesztették Istent, az ő szinről-szinre való látását, aztán rajtuk kivül álló okok is gyötrik őket, kóborolnak világszerte és kisértenek. Természetes képességeik megmaradtak, de értelmük elhomályosodott, akaratuk megromlott és csak azt tehetik, amit Isten nekik megenged. Általában azt tartják a teológusok, hogy az angyalok kisebb száma vétkezett, minden rendből vétkeztek, valószinüleg vezérük kiválóbb angyal volt, akinek alá vannak vetve, aki hatalmat gyakorol a bukott angyalok felett, és ezt a Szentirás Sátánnak, Belzebubnak, Beliálnak, Ördögnek, Sárkánynak, Őskigyónak, a világ fejedelmének, a világ istenének nevezi. Azok az angyalok, akik nem buktak el, azonnal Isten szinelátására jutottak, akkor is látják Istent, amikor Isten küldetésében a világot meglátogatják.

20.3/ Az angyalok kapcsolata az emberekkel

Megkülönböztetve immár a jó és a rossz angyalokat, külön beszélünk azokról a kapcsolatokról, melyek akár a jó, akár a rossz angyalok és az emberek között vannak. Első tételünk azt állitja, hogy az isteni gondviselés az angyalokat a teremtmények, elsősorban az ember kormányzásában felhasználja. Az angyaloknak része van az isteni gondviselés terveinek végre-

hajtásában, Isten az ember segitségére küldi őket, hogy azok céljukat elérhessék. Tevékenységükben az angyalok teljesen Istentől függenek. Céljuk Isten dicsőitése és az emberek üdvözitése. Hogy szerepük van-e az értelemmel fel nem ruházott világ kormányzásában, arról nem mondhatunk semmit, mivel a kinyilatkoztatás mindig úgy szerepelteti őket, mint az üdvösség szolgáit. Tételünk hittétel a Szentirás, az egyházatyák tanitása és az Egyház általános igehirdetése alapján. Tételünk további konkretizálása az, hogy minden egyes embert zarándokútján külön őrangyal őriz. Isten minden egyes embert külön-külön angyal gondjára biz, akiket az egyes emberek gondviselésére rendelt. Tételünk általános teológiai vélemény, amelyet a Szentirásban megtalálunk /Ter 24,7, Tób 5,27, Jud 13,20, Mt 18,10/. Valószinü teológiai vélemény, hogy az egyes közösségeknek, erkölcsi személyeknek is van külön őrzőangyala, mivel erre utalás történt a Szentirásban /pl. Kiv 23,23/. Egyes személyeknek lehet több őrangyala. Az angyalok irányitják az embert születésétől haláláig, megvilágositják értelmét, jóra inditják akaratát, hatni csak a képzeletre és az alsóbb képességekre tudnak. Különösen az ember figyelmét befolyásolhatják. Védik az embert az ördög incselkedéseitől, javitó büntetéseket végrehajtanak, imáinkat Istennek felajánlják, pártfogolnak Isten előtt minket, imádkoznak értünk, halálunk óráján mellettünk állnak, vigasztalják a tisztitótüzben szenvedőket, segitik az embert a hazaérkezésig. Az angyalok tiszteletéről a II.Niceai zsinat szól /DS 600/.

Tételünk utolsó része a gonosz angyalok szerepéről szól; a gonosz angyalok az embert megkisérthetik, megszállhatják és a rosszra segithetik. Rossz angyalok az ördög és társai, akik az örök haza felé zarándokló embereket zaklathatják. Tételünk három részből áll; az ördögi kisértésekről, a megszállottságról és az ördöggel való szövetkezésről, összeköttetésről.

- Az ördögi kisértések. Kisérteni annyi, mint valakit próbára tenni, kisérletet tenni, valakit megismerni. Az ördögi kisértés az ördög próbálkozása, hogy az embert bünre vigye; ez lehet külső, ha a támadás külső okok útján történik /rossz példa, ingerlő tárgy/ és lehet belső, amikor a támadás az emberen belül történik /képzelet, vágy/. A valóságban a külső kisértés magával hozza a belsőt, ami viszont lehet külső nélkül is. A kisértésben az ördög azt akarja, hogy az ember az ő szándéka szerint cselekedjen, erre akarja rávenni, de nem kényszeritheti. Az ember a legsúlyosabb kisértésben is szabad és Isten kegyelmével azt legyőzheti. A Szentirás sokszor emliti az ördögi kisértést és az ördögöt mint kisértőt megnevezi. Mivel az ördög gyülöli Istent, azért irigykedik az emberre is, akit Isten szeret. Isten megengedi a kisértést, hogy jobban kérjük segitségét, alázatosabbak legyünk.

- Az ördögi megszállottságról. A megszállottságban maga az ördög teszi azt, amit ő akar, felhasználva és visszaélve az ember testével és képességeivel. Különböző fokai: az ostromlás /circumsessio/, amikor az ördög az ember testét kivülről gyötri; maga a megszállottság, amikor az ördög az embert belülről részben elfoglalja, jóllehet szabadságát, bensőségét nem tarthatja birtokában; és végül a birtoklás, amikor az ördög az ember egész testét, testi képességeit saját céljára felhasználja úgy, hogy az ember nem képes már testétől független emberi tettet végrehajtani, teste teljesen függ az ördögtől és szellemi képességei felfüggesztődnek, melyeket az ördög nem tud megszállni. Lehet részleges vagy teljes ördögi megszállottság, ilyenkor az ördög hozza létre az ember tevékenységeit, nem vitális módon, hanem mint mozgató, ilyenkor az ördög a felelős a cselekedetekért, az ember sem jót,

sem rosszat nem tehet, mivel nincs szabadsága. Az ördög birtokában tarthatja az egész embert vagy csak valamely képességét /pl. látó, beszélő vagy halló képességét/. A Szentirás beszámol ilyen esetekről /Jób, Tóbiás könyve, Mt 4,24,8.16,10,1 stb./. Tételünket a tapasztalat is igazolja különös esetekben, melyeket nem lehet természetesen magyarázni. Lehetőségét jelzi az ördög emberfeletti képessége. Ilyenkor az Egyház ördögüzést hajt végre /exorcizmus/.

- Az ördöggel kötött megállapodásról. Az ördög az embert rosszra segitheti. Ebben az esetben az ördög azt cselekszi, amit az ember akar, akár saját kezdeményezésből, akár ördögi kisértés folyományaként. Ez sokféleképpen történhet. Ide tartoznak megállapodások, szövetségek, melyek az ördög és az ember között akár kifejezetten, akár hallgatólagosan létrejöhetnek; mint pl. javaslások, mágia, spiritizmus, megrontások, stb., melyek lehetségesek. A Szentirás a pogányok isteneit ördögnek nevezi, sok esetről tud, amikor az ördög ilyen esetekben közbelép /Kiv 7,11-12, Lev 20,27, 1Sám 28, 6-20, Mt 4,9,24,24, ApCsel 8,9-24,13,8-12,2, Th 2,8-10/. Az ördög ravasz és hatalmas és ezért sok mindenre képes, ami az embernek lehetetlen és adott esetben egyet-mást az ember kedvéért is tehet, hogy aztán jobban félrevezesse és romlásba vigye. Ami a mágiát illeti, különbség van fekete és fehér mágia között. A fehér mágia nem más mint igen nagy jártasság és ügyesség a fizikai és a lelki törvények nagy ismerete és alkalmazása, melyek segitségével az ilyen dolgokban jártas emberek csodálatos dolgokat produkálhatnak. A fekete mágia viszont valamely csodálatosnak látszó produkció létrehozása az ördög segitségével, melyet az ördög megadhat az embernek kifejezett vagy bennfoglalt kivánságra, feltéve, ha ezt Isten megengedi.

Tételünkről nincsenek kifejezett hivatalos egyházi megnyilatkozások. Vannak azonban olyanok, melyek feltételezik, amennyiben elitélik az ördög tevékenységére vonatkozó helytelen magyarázatokat. Tételünk a kisértésre és a megszállottságra vonatkozóan hittétel, mert világosan tanitja a Szentirás és a hagyomány, az egyházi igehirdetés. Hogy az ördög segitheti az embert, ez általános teológiai vélemény. Általában tételünkre vonatkozólag azt kell állitani, hogy az ördög semmit sem tehet, csak azt, amit Isten neki megenged, akár a bünök büntetéseképpen, akár az erény gyakorlására való alkalomként. Az ördögi mesterkedés nem várakoztathatja és nem függesztheti fel az Isteni gondviselés terveit. Nincsen mindenkinek ördöge, mint ahogy őrangyala van. Nem minden kisértés az ördög müve. Csak akkor szabad az ördögre gyanakodni, ha közbejötte nélkül nem lehet egy dolgot megmagyarázni, ha a természet erejét meghaladó dologról van szó. Az ördög nem független Istentől és Isten sokszor megakadályozza működését. Az ördög nem mindentudó, nincsen mindenütt jelen. Ha szükséges az Egyház meghatározott feltételek mellett ördögüzést gyakorol. A világban lévő rossz nemcsak emberi bünök következménye, hanem egy sötét és titokzatos ellenség, az ördög müve is lehet. A rossz nem csupán hiány, hanem adott esetben lehet élő, romlott szellemi tényező, rettenetes és titokzatos valóság, melyet egyedül Krisztus tud legyőzni és azok, akik élő hittel kapcsolódnak Krisztushoz az Isten-emberhez és a Megváltóhoz.

Felhasznált irodalom:

Alszeghy Z.; A kezdetek teológiája, Róma, 1979.

G.Altner; Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung, Freiburg, 1984.

H.André; Natur und Mysterium, Einsiedeln, 1959.

Von C. Andressen, A.M.Ritter; Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte, Bde 1-3. Göttingen, 1988.

J.Auer; Die Welt-Gottes Schöpfung, Regensburg, 1983.

H.Urs von Balthasar; Theologie der Geschichte, Einsiedeln, 1959.

H.Urs von Balthasar, Galubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln, 1975.

K.Barth,; Kirchliche Dogmatik, Bd.III/1.2.3.4. Zürich, 1964.

St.N.Bosshard; Evolution und Schöpfung, Freiburg, 1988.

N.Bundscherer; Moderne Naturwissenschaft und christliche Glaube, München, 1961.

G.Colombo; Die Theologie der Schöpfung im 20.Jahrhundert, Freiburg, 1970.

J.Comblin; Das Bild vom Menrchen, Düsseldorf, 1987.

Cl.Cuenot, P.Teilhard de Chardin; Les grands etapes son evolution, Paris,1958.

Denzinger-Schönmetzer; Enchiridion Symbolorum, ed.36. Romae, 1976.

G.Ebeling; Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd.I.Tübingen, 1987.

Előd I.; Katolikus Dogmatika, Budapest, 1978.

M.Flick-Z.Alszeghy; Il peccato originale, Brescia, 1974.

M.Flick-Z.Alszeghy; Fondamenti di una antropologia teologica, Firenze,1982.

M.Flick-Z.Alszeghy; L'uomo nella teologia, Modena,1971.

J.Feiner-M.Löhrer; Mysterium Salutis,Bd.2.Einsiedeln, 1978.

A.Ganoczy; Schöpfungslehre, Düsseldorf, 1987.

A.Ganoczy; Theologie der Natur, Einsiedeln, 1982.

A.Ganoczy; Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, Mainz,1976.

P.Gisel; La creazione, Torino, 1987.

G.Greshake; Gott in allen Dingen finden, Freiburg, 1986.

M.Grison; Geheimnis der Schöpfung, München, 1960.

Gál F.; A teremtett és megváltott ember, Budapest, 1970.

R.Guardini; Der Anfang aller Dinge, Mainz, 1987.

R.Guardini; Welt und Person, Würzburg, 1955.

R.Guardini; Der Existenz des Christen, München, 1976.

Horváth S.; Angyalok-démonok, in Vigilia, Budapest, 1948/10.

W.Kasper; Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion, in Konturen heutiger Theologie, München, 1976.

B.Lauret,F.Refoulé; Initiation a la pratique de la theologie, Tome III. Dogmatique 2. Paris, 1982.

R.Lay; Unsere Welt, München, 1960.

V.Marcozzi,F.Selvaggi; Problemi delle origini, Roma, 1966.

V.Messori; Rapporto sulla fede, Milano, 1985.

J.B.Metz; Zur Theologie der Welt, Mainz, 1968.

J.B.Metz; Christliche Antropozentrik, München, 1962.

J.Moltmann; Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre, München, 1985.

Nemesszeghy E.; Az anyagi világ, Róma, 1982.

F.de La Noe; Le Monde en Creation, Paris, 1960.

A.Raffelt-K.Rahner; Weltall-Erde-Mensch, Freiburg, 1988.

K.Rawer-K.Rahner; Antropologie und Theologie, Freiburg, 1981.

K.Rahner; A hit alapjai, Budapest, 1983.

K.Rahner-H.Vorgrimler; Teológiai Kisszótár, Budapest, 1980.

K.Rahner; Hominisation als theologische Frage, Freiburg, 1961.

K.Rahner, Schriften zur Theologie, Bde.I-XVI.Einsiedeln, 1958-1984.

L.Scheffczyk; Die Welt als Schöpfung Gottes, Aschaffenburg, 1968.

L.Scheffczyk; Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt, 1987.

L.Scheffczyk; Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde, Ausburg, 1970.

L.Scheffczyk; Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln, 1977.

M.Schmaus,; Der Glaube der Kirche-Gott der Schöpfer,St.Ottilien, 1979.

M.Schmaus,A.Grillmeier; Handbuch der Dogmengeschichte,Bd.II.Faszikel 2a, 2b,3a,3b,3c. Freiburg, 1982.

Semmelroth; Die Welt als Schöpfung, F.amMain, 1962.

Schütz A.; Dogmatika,I.Budapest,1937.

F.Schupp; Schöpfung und Sünde, Düsseldorf, 1990.

O.Spülbeck; Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, Berlin, 1962.

J.Takács; De Deo Creante et elevante, Budapest, 1956.

P.Teilhard de Chardin; Az emberi jelenség, Budapest, 1980.

P.Teilhard de Chardin; A Mindenség Himnusza, Sao Paolo, 1970.

P.Teilhard de Chardin; Benne élünk, az isteni milió, Bécs, 1965.

Cl.Tresmontant; Introduction a la pensée de Teilhard de Chardin, Paris,1956.

P.Trigo; Schöpfung und Geschichte, Düsseldorf, 1989.

Vanyó L.; Az ókeresztény kor dogmatörténete,I-II.Budapest, 1988.

K.H.Weger; Theologie der Erbsünde, Freiburg, 1970.