

Institut für Reformatorische Theologie

Teológiai értekezések

Konszenzus vagy differencia?

***„A megigazulásról szóló Közös Nyilatkozat“
kritikai vizsgálata***

A 2001-ben nyilvánosságra hozott kiadás javított változata

2006

Bernhard Kaiser



Institut für Reformatorische Theologie gemeinnützige GmbH
Reiskirchen
www.irt-ggmbh.de

Tartalom

1. Bevezetés a problematikába	3
2. Az ökumenikus párbeszéd fejlődése a II. Vatikáni Zsinat óta.....	5
2.1. Történelmi folyamatok	5
2.2. A párbeszéd irányvonalai	8
2.2.1. Az elutasítások historizálása.....	9
2.2.2. A történet-kritikai írásmagyarázat hatása	9
2.2.3. Egy újszerű hermeneutikai megközelítés	12
3. A diskusszió tartalmi oldala.....	14
3.1. Az ember	15
3.1.1. Az emberi természet kárhozata és a szabad akarat	15
3.1.2. Az ember szerepe a megigazulásban	17
3.1.3. A kívánság (Konkupiscencia).....	21
3.2. A kegyelem értelmezéséhez	25
3.3. „Egyedül hit által“	28
3.4. Az üdvbizonyossághoz.....	30
3.5. A jó cselekedetek.....	32
4. Véggövetkeztetések	34
4.1. A Közös Nyilatkozat hangneme	34
4.2. Az alternatíva	34
4.3. A protestantizmus és az új ember	35
4.4. A jogi dimenzió: Egyházi közösség – igen vagy nem?	39

1. Bevezetés a problematikába

Ismeretes, hogy a megigazulás tan képezte a reformáció korában azt a teológiai vitát, mely a nyugati egyházat két részre osztotta. Ez az a tan, mely arra keres választ, hogyan jön létre a kapcsolat Isten és ember között, s ezáltal az üdvösségről szóló tan, valamint a keresztyén hit középpontját képezi. Innen magyarázva érthetőek az egyes teológiai rendszerek. Luther a Schmalkaldi Cikkekben (1537) szintén hangsúlyozza jelentőségét:

„E cikkektől éppenséggel nem tágíthatunk, itt nem engedhetünk, ha ég és föld összeomlik is mindazzal együtt, aminek maradása nincsen. *Mert nem adatott más név az embereknek, ami által üdvözülhetnének*, mondja Péter az Ap. cs. 4-ben (12. v.). És mi *az ő sebei által gyógyultunk meg*. Ézs. 53. (5. v.).

E cikken alapszik mindaz, amit mi a pápa, az ördög és az egész világ ellenében tanítunk és állunk. Azért erről bizonyosaknak kell lennünk és nem szabad kételkedniünk; különben vége mindennek, s győz és uralkodik a pápa, az ördög és minden ellenségünk.“¹

Luther ezeket a kijelentéseket a Krisztusról szóló cikkely összefüggésében teszi. Rámutat, hogy Krisztus a mi bűneinkért meghalt, és hogy a mi bocsánatunk az ő vére által van, majd megállapítja, hogy ezt hinni kell, s hogy nincs más, ami megigazíthatna Isten előtt, mint a hit. Az ő megfogalmazása arról az útról, mely a Krisztusban elnyert üdvösségre vezet alapvetően más, mint a római katolikus nézet, s ezért valójában a hit két különböző módjáról kell beszélnünk: a reformátori oldalon az üdvösség az Ige által tulajdoníttatik az embernek, erre támaszkodik a hit; katolikus oldalon pedig a sákramentumok általi megújulás áll, melyben a hit, remény és szeretet lelki morálként plántáltatnak az emberbe. Azok a dogmatikai tételek, melyeket a reformáció és a tridenti ellenreformációs zsinat az egyes pontokban megfogalmazott szintén ezt a központi dologban való eltérést mutatják. Ezért állt fenn joggal a megigazulás tant illetően a római katolikus és protestáns egyházak között a hasadás egészen a Közös Nyilatkozat aláírásáig.

1997-ben a Lutheránus Világszövetség (LVSZ) és a Pápai Tanács a keresztyének egysége érdekében kiadta a megigazulásról szóló Közös Nyilatkozatot (KNY).²

¹ Luther, M. Schmalkaldische Artikel, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (1930). 7. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976 (= BSLK) 415-416. Vgl. auch Luthers Äußerungen in WA 39/I, 205.20-22.

² *Lutherische Monatshefte* 10/97, 49-60. o. *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre Gemeinsame offizielle Feststellung Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung* Paderborn: Bonifatius/Frankfurt: Lembeck, 1999.

Ez egy hosszabb fejlődés csúcspontját jelöli, mely több mint 30 évvel korábban a II. Vatikáni Zsinattal indult meg, és a megigazulás tant illető intenzív párbeszédhez vezetett. A párbeszéd célkitűzése így hangzik:

„A kétoldali párbeszéd célja tehát, hogy egy teológiai megegyezést hívjon életre, mely nem szükségszerűen ad fel minden különbözőséget, de a fennálló eltéréseket olyannyira áthidalja, hogy az egyházi közösség létrejöhessen. Tehát az egyházi egység érdekében teológiai konszenzus születik, ez végéig minden kétoldali dialógus célja.“³

A LVSZ az általa képviselt egyházak elé tárta a KNY-t, és felkérte őket az összekötő álláspont elfogadására, melyet 1998. május 1.-ig kellett megadniuk. A lutheránus egyházak ehhez javarészt hozzájárultak, bár különböző formában.⁴ A római oldal válasza, mely 1998 júniusában vált ismeretessé, meglehetősen negatívan csengett. 1999 tavaszán azonban jelzés érkezett arról, hogy a nyilatkozat aláírása lehetővé vált.⁵ Ebben az összefüggésben a KNY a lutheri *egyaránt igaz és bűnös* nézetet elfogadandó, és a római egyház valamint a LVSZ partneri kapcsolatát hangsúlyozandó kijelentésekkel bővült.

Lutheránus oldalon a párbeszéd éveiben számos álláspont keletkezett a különböző aspektusokat illetően. De igazán a KNY megjelenését követően alakult ki heves vita annak elfogadása illetve elutasítása kapcsán. Az egymásnak ellentmondó kijelentések magas száma világossá tette, hogy a Helsinkiben 1963-ban a LVSZ 4. Nagygyűlésén felszínre kerülő ellentétek, melyek a lutheránus egyházban a megigazulás tan kérdésével kapcsolatban az ökumenikus törekvések miatt keletkeztek, továbbra is fennállnak.⁶

Ismeretes, hogy a LVSZ és a Pápai Tanács képviselői a KNY-t 1999. október 31.-én Ausburgban írták alá egy ünnepélyes, szimbolikus ceremónián belül, a keresztyének egységének igényével. Ezáltal egyházi jogi jelentőséget nyert, mivel a hozzájáruló egyházak elkötelezték magukat a

³ *Dokumente wachsender Übereinstimmung, Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, Band I, hg. von H. Meyer, H.J. Urban und L. Vischer. Paderborn: Bonifatius/Frankfurt: Lembeck, 1983, 17. o.

⁴ Vgl. Wallmann, J., "Der Streit um die Gemeinsame Erklärung", in: *ZThK*, Beiheft 10, Dezember 1998, 207-251. o.

⁵ Vgl. Hintzen, G. „Streit um die ‘Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre’ und kein Ende?“, in: *KIRCHE heute – Aufbruch der Kirche in eine neue Zeit, Monatszeitschrift für die katholische Kirche im deutschen Sprachraum*. 3 / März 1999, S. 8.

⁶ Ennek a vitának a lefolyását ábrázolja Wallmann, J., "Der Streit um die Gemeinsame Erklärung", in: *ZThK*, Beiheft 10, Dezember 1998, 207-251. o. V.ö. még Hilberath, B. J./Pannenberg, W. (Hg.). *Zur Zukunft der Ökumene. Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*. (Themen der Katholischen Akademie in Bayern). Regensburg: Pustet, 1999. Jellemző, hogy e diskusszió keretében az egyetemi tanárok magas számban az elfogadás ellen foglaltak állást. A http://www.w-haerle.de/Stellungnahme.htm#_ednref1 lapon 255 név van megnevezve.

benne felvázolt irányvonalak mellett.⁷ A vita befejeződött. De mit nyertünk ezáltal? A KNY-t kísérő párbeszédekben még hangsúlyozták, hogy két egyenrangú fél párbeszédéről van szó, de a *Dominus Iesus* kiadásánál a római kongregáció 2000. augusztus 6.-án már a római egyházat vallja egyedüli igaz egyháznak,⁸ ez megszegyenítő pofont jelentett az ökumenikus illúziókat dédelgető protestánsok számára.

A reformáció jogos örökösei a KNY-t nem fogadhatják el. Ezért szeretném a következő tanulmányomban, mely egy 1997-ben nyilvánosságra hozott írás⁹ átdolgozott és aktualizált változata, kifejtteni, mely teológiára hagyatkoznak a reformáció egyházai akkor, amikor a KNY irányát követik, s milyen végkövetkeztetéseket lehet ebből levonni. Azután áttekintés formájában röviden felvázolom a megigazulás tantárgyának és az ökumenikus párbeszéd fejlődését, miközben a diszkusszió irányvonalait kommentálom. A főrészen a megigazulás tan egyes vitapontjait tárgyalom egyenként. Itt a 16. század tanbeli döntéseit egymással szembeállítva mutatom be, miközben utalok a KNY ezirányú kijelentéseire. Az utolsó részben alapvető elméletek sorát nyújtom, melyek a protestantizmus jelenlegi helyzetét illetően jelentőséggel bírnak, hogy ezáltal a KNY a maga eltérő összefüggéseiben nyerjen ítéletet.¹⁰

2. Az ökumenikus párbeszéd fejlődése a II. Vatikáni Zsinat óta

2.1. Történelmi folyamatok

A II. Vatikáni Zsinat (1962-65) után, mely a római katolikus egyháznak a protestáns egyházak felé való nyitását szignalizálta, megindult az ökumenikus párbeszéd, mely nem csupán a megigazulás tantárgyát érintette. A fejlődés két vaskos kötetben is nyomon követhető.¹¹

⁷ Az EKD Tanácsa 1999. október 11-én írta alá a KNY-t. Az EKD-t alkotó egyházak számára tehát a KNY összekötő jellegű teológiai dokumentum lett, mely az egyházvezetés számára meghatározóvá vált.

⁸ Ratzinger, J.; Bertone, T. (Kongregation für die Glaubenslehre): *Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, Rom, 6. August 2000, 21-24. o.

⁹ *Konsens oder Differenz? Die Rechtfertigungslehre in der aktuellen ökumenischen Diskussion*. Walsrode: Gemeindehilfsbund, 1997.

¹⁰ A megigazulás tantárgyának teljeskörű bibliai-teológiai kifejtés megtalálható Kaiser, B. *Christus allein. Ein Plädoyer für den evangelischen Glauben*. Bielefeld: Missionsverlag der Luth. Gebetsgemeinschaften, 1996, 7-59. o. művében. Ebben a tanulmányban ugyanez nem ismételt meg.

¹¹ *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, Band I, hg. von H. Meyer, H.J. Urban und L. Vischer. Paderborn: Bonifatius/Frankfurt: Lembeck, 1983; Band II 1982-1990, hg. von H. Meyer, D. Papandreou, H.J. Urban und L. Vischer. Paderborn: Bonifatius/Frankfurt: Lembeck, 1992 (= *Dokumente*). Vgl. auch: *Rechtfertigung im*

Az ökumenikus párbeszéd első csúcspontja a *Máltai Jelentés* 1972-ből, melyet egy 1967-ben alapított evangélikus-lutheránus és római katolikus tanulmányi komisszió dolgozott ki. Ez az irat azt a meggyőződést hirdeti, miszerint a két egyház közt bár bizonyos eltérések vannak, de a modern tudományos világnézet és a természettudományi, történelemtudományi és biblikateológia nézetek tekintetében más perspektívákat jelentenek.¹² A teremtett valóságot, a történelmet és a Szentírást illető modern elképzelések, melyek a felvilágosodásból eredeztethetőek, a reformáció és ellenreformáció teológiai kijelentéseinek újszerű megítélését követelik meg. A modern valóságértelmezésre tett utalással természetesen egy olyan tényezőt vezettek be, melynek messzemenő következményei vannak. A későbbiekben erre bővebben kitérek.

Az evangélikus és katolikus teológusok ökumenikus munkaközösségében azóta lefolyt dogmatikai párbeszéd két további kimagasló publikációban kapott helyet.¹³ Az első könyv, melynek címe *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986) (= LV) az evangélikus és katolikus teológusok munkaközössége által elvégzett teológiai kutatást ismerteti, s az abból eredő kérdéseket veti fel. Római katolikus oldalról nyilvánosságra hozatalra nem alkalmas tanulmányi dokumentumnak ítélték, „kiemelten tudományos minőségű kutatásként”¹⁴ tekintenek rá. A témához kapcsolódó párbeszédhez az EKD zsinata 1986. novemberében a következőket fűzte:

„Minden érintettnek választ kell adni arra a kérdésre, hogy a 16. század kölcsönös elutasításai a mai egyházakra is érvényesek-e, tehát meg kell vizsgálni, hogy annak, aki az elutasítást kieszközli, tanai nem tévesek-e.”¹⁵

Ezt a kijelentést az érintett egyházaknak értékelniük kellett. Az evangélikus egyház nézetei az 1993-ban megjelent *Lehrverurteilungen im Gespräch* (= LG) című kötetben fellelhetőek. A németországi egyesült evangélikus-lutheránus egyházak és az Arnoldshaini Konferencia teológiai

ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung. Hg. von Harding Meyer und Günther Gaßmann; Frankfurt: Lembeck, 1987.

¹² „Bericht der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission ‘Das Evangelium und die Kirche’“, in: *Dokumente I*, 249. o.

¹³ *Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute.* Hg. K. Lehmann und W. Pannenberg. Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 1986 (= LV).

Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993 (= LG)

¹⁴ Zit. nach Baur, J. *Auf dem Weg zur sichtbaren Einheit?*, Lahr: Johannis, 1996, 14. o.

¹⁵ Zit. n. *Lehrverurteilungen im Gespräch, Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 18. o.

kommissziói valamint az egykori NDK egyházainak szövetsége helyenként egymástól eltérő, más esetekben megegyező álláspontra helyezkedtek, bizonyos kérdésekben pedig az adott nézőpontok mellett teljesen elutasító véleményen voltak. Az Arnoldhaini Konferencia nézete szerint azonban a véleménykülönbségek nem indokolják az egyháztestek között fennálló szakadékot. Másrészt utal arra, hogy a *LV* nem tisztázza, mit is jelent az egyház tulajdonképpeni látható egysége. Végül óv attól, hogy a *LV*- nel kivívott álláspontok a 16. századi dogmatikai szövegek interpretációjának mértékei legyenek. Annak ugyanis az adott szövegekre kell figyelnie amennyiben hamisítatlan végeredményt várunk el.¹⁶ Az Arnoldshaini Konferencia álláspontja felveti azt a kérdést is, miszerint léteznek-e ma is olyan tantételek, melyeket a római katolikus egyház már nem vall, s a kérdés magába foglalja a római egyház „tévedhetetlen” tanítói tisztének megítélését is. Ugyanígy azt is megállapítja, hogy a római tanítói tiszt lényege és magától értetődő volta valamint a tantételek történelmi körülményei közti viszony tisztázatlan.¹⁷

A *LG* közli továbbá a németországi egyesült evangélikus-lutheránus egyház (VELKD) közös bizottságának és a Lutheránus Világszövetség német nemzeti kommissziójának (DNK/LWB) álláspontját. Az érintett egyházi közösségek egyházjogi aspektusait ez az irat az Arnoldhaini Konferenciához viszonyítva differenciáltabban tárgyalja. A megigazulás tant illetően megnevezett pontok tekintetében a VELKD nézete szintén elfogadó jellegű, mindenesetre hangsúlyosabb megfogalmazást követel az egyes kijelentések interpretációja kapcsán. A specifikusan Lutheri törekvéseket összességében határozottabban kívánják figyelembe venni. Bírálják például, hogy a *LV* nem tárgyalja a törvény és evangélium kategóriákat.¹⁸

A tradicionális elutasításokat, melyek mindezidáig az egyházak közé ékelődtek, az evangélikus és katolikus teológusok Ökumenikus Munkaközössége a következőképpen értékelte:¹⁹

(1) Egyes elutasítások félreértésen alapulnak (A Tridenti Zsinat feltételezi, hogy a reformátori egyházak számára a Sákramentumok pusztá ceremóniák).

(2) Egyes elutasítások nem egyházi jellegű szélsőséges álláspontokon nyugszanak.²⁰

¹⁶ *LG*, 51. o.

¹⁷ *LG*, 52. o. Felvetődik a kérdés, mit használ egy „tévedhetetlen” tanítói tisztség feltételezése, ha minden „tévedhetetlen” tantétel történelmi jellegű, tehát relatív? Mennyiben köteleznek tehát ezek a tanbeli döntések?

¹⁸ *LG*, 90. o.

¹⁹ V.ö. *LG*, 23. o.

²⁰ Itt Luther azon kijelentésére gondolnak, hogy a hívő jócselekedeteiben is (v.ö. Luther, M. Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich

(3) Egyes elutasítások olyan tanokat érintenek, melyeket a mai partner már nem olyan mértékben képvisel, és az egyházi gyakorlat is különbözik a 16. századtól. (pl. a feloldozás²¹).

(4) Bizonyos pontokban a mai nézetek nagymértékű megértést hoztak (pl. az exegézis és biblika teológiai tekintetében, melyek állítólag a reformáció szigorúan forenzikus megigazulás tanát nem teszik elfogadhatóvá).

(5) Néhány elutasítást illetően a mai napig nem született egyetértés; bár ezek nem az alapvető tanokra, hanem mellékes tanításokra vonatkoznak. Kérdéses, hogy ezek alapján jogos-e az egyházszakadás megléte.

A diszkusszió a Közös Nyilatkozathoz vezetett.²² Ez megállapítja, hogy a lutheránusok és a katolikusok között a „megigazulás tan alapigazságait illetően konszenzus” keletkezett, és hogy a „fennmaradó különbözőségek beszéd, teológiai értekezések és a megigazulás tanban meglévő hangsúlyeltolódások egyeztetése által elhordozható²³, majd megfogalmazza az eredményt:

„Ezzel a 16. századi tanbeli elutasítások, amennyiben a megigazulás tanra vonatkoznak, új fénybe kerültek: A lutheránus egyházak ilyen értelmezést nyert tanait nem illeti a Tirdenti Zsinat elutasítással. A lutheránus hitvallási iratok ítélete nem az ilyen módon magyarázott római katolikus tanokra vonatkozik.”²⁴

2.2. A párbeszéd irányvonalai

Az eképpen megfogalmazott végeredmény nem olyan meghatározott körülmények nélkül jött létre, melyek lehetővé tették, hogy a hagyományos elutasítások a maguk évszázados lappangásából életre keljenek. A 16. századi kölcsönös elutasítások a maguk dogmatikai jellege miatt

verdammt sind [1520], *Münchener Ausg.* 2, 368-371; WA 7, 432-438). – Vitathatatlan, hogy Luther számos biblikus érvet hoz fel nézete alátámasztására. Jellemző nála, hogy az embert minden kompromisszum nélkül a törvény szerint ítélő Isten szemszögéből szemléli, melynek fényében a keresztyén ember is bűnös, s az is marad. Ezenkívül Augusztinuszt tartja szem előtt, miszerint az ember az önimádat bűnébe esik amikor jócselekedeteivel dicsekszik az Isten előtt (v.ö. Augustin, *Vom Geist und vom Buchstaben*, VII,11; VIII; ders., *Bekenntnisse* Buch 9, XIII,34). Ennyiben Augusztinus a tridenti nyomvonalban marad.

²¹ Éppen a feloldozás tekintetében nem mondható el mindez. A római katolikus tanítás az 1998 november 29-én kihirdetett *Incarnationis mysterium. A nagy 2000-es jubileum meghirdetése*. című bullában újra lefektettetett. A bullához csatolt „Utalások a feloldozás elnyerésére” az apostoli penitencia alapján azt mutatja, hogy a feloldozás a tisztítóútzben történt időleges büntetést követően, bár nem pénz által, hanem tettek – zarándoklatok, gyónások, imádságok és a szeretet cselekedetei által - elengedtetnek.

²² Ennek az útnak egyes állomásait írja le Wendebourg, D. „Zur Entstehungsgeschichte der ‘Gemeinsamen Erklärung’“, in: *ZThK*, Beiheft 10, Dezember 1998, S. 140-206.

²³ GE 40.

²⁴ GE 41.

véglegesnek tűntek, de a 20. századi új perspektívák a tételeknek másfajta megítélését tették lehetővé. Melyek azok az új irányvonalak, amik erre a végeredményre juttattak el?

2.2.1. Az elutasítások historizálása

Az idézett végeredményhez az a vélemény vezetett, hogy a 16. századi tanbeli elutasítások történelmi jellegűek. A történelem változhatósága okán, vallja a mai meggyőződés, az akkori döntéseket nem lehet egy az egyben áttemelni a mába. Ezzel az előfeltétellel bizonyos nehézségeket fel lehet oldani, hiszen ezáltal létjogosultságot nyer az a nézet, miszerint az egykori elutasítások a mai beszélgetőpartnerre nem érvényesek. Ezenkívül lehetővé válik egy olyan hermeneutikai munka, mely a tényleg *kimondottat* a maga idő- és helyspecifikus megfogalmazásával az *elgondolttól* megkülönbözteti, hogy ily módon a *törekvésbeli* azonosságok felszínre kerüljenek.²⁵ Alapjában véve tehát a reformáció korának dogmái historizáló értékelés alá esnek, ahogyan az a felvilágosodás óta már megszokottá vált. A történelmi adottságtól való függés által elismerjük a szituáció-függésünket, relatív autoritásunkat és az elutasítások esetleges egykori jogosultságát, de nem tulajdonítunk azoknak a mai kor tekintetében különösebb jelentőséget, hiszen az elfogadott vélemény szerint a mai helyzet különbözik az egykoritól és a mai beszélgetőpartnerek sem ugyanazok, mint akik a 16. században voltak.

2.2.2. A történet-kritikai írásmagyarázat hatása

Hangsúlyozzák továbbá, hogy mind protestáns mind római katolikus oldalon a történet-kritikai munka alapján a Bibliatudományokban olyan előrelépések történtek, melyek az egykori álláspontokat relativizálják. A módszerek és a kutatási eredmények mindkét oldal közeledését szolgálták.

„Az Írás kijelentéseinek a maguk történelmi összefüggéseiben való differenciált méltányolása mindkét oldalon egységes hangsúlytégeket eredményezett.”²⁶

A katolicizmussal ellentétben mindenekelőtt protestáns oldalon lettek a dogmák a Biblia kijelentései alapján általánosságban jóval erőbben relativizálva. Ezért a következőkben megállapítják:

„A reformátori megigazulás tan kijelentései és más reformátori tantételek kevésbé voltak az Írás tanításaival identikusak, mint azt a reformátorok gondolták.”²⁷

Ezzel azt akarják mondani, hogy a reformátorok a Bibliát nem helyesen magyarázták. Mág ismeretlen volt előttük a történet-kritikai exegézis, ezért nem voltak abban a helyzetben, hogy az Írás kijelentéseiről differenciáltan

²⁵ V.ö. LV, 22-23. o.; LG, 22. o. és 59. o.

²⁶ LV, 20. o.

²⁷ LV, 21. o.

dönthessenek.²⁸ De mit tett hozzá a történet-kritikai bibliamagyarázat a párbeszédhez? Mindenekelőtt egy meghatározott valóság-értelmezést erőltetett rá a Szentíráásra, nevezetesen a Kanti és mindenekelőtt Schleiermacheri nézetet, miszerint az olyan vallásos kijelentések, melyek a Bibliára jellemzőek, nem tényszerűek és nem az önmagában létező valóságot írják le. Sokkal inkább olyan kijelentések ezek, melyet az ember a maga vallásos tudatából, a maga vallásos világnézetéből és a maga Istentudatából kifolyólag tesz meg.²⁹ Vegyük például a Róma 7 értelmezésére vonatkozó tartalmi diszkussziót. A legújabb lutheránus exegézis³⁰ szerint Pál ebben a fejezetben nem a keresztyén tapasztalatról,

²⁸ A Kaiser, B. *Luther und die Auslegung des Römerbriefes. Eine theologisch-geschichtliche Beurteilung*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1995, című műben rámutattam, hogy a németországi lutheránus hagyomány modern írásmagyarázata a Római levél exegézisét illetően mennyire eltér a reformatori értelmezéstől. Mindenekelőtt a modern valóság-értelmezés tekintetében általában, de Krisztus művének az értékelésében és a hermeneutikai alapvetések tekintetében is eltérések mutatkoznak. Az evangélikus írásmagyarázat ezáltal mindenekelőtt a megváltott emberről vallott nézeteket illetően a római katolikus állásponthoz sodródott.

²⁹ A Bibliának ilyen megítélése először F.D.E. Schleiermachernél fedezhető fel, az ő híres beszédeiben „Über die Religion“ (1799), és azóta a protestáns teológia széles körében vált elfogadottá.

³⁰ V.ö. Schlatter, A. *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*. 5. Aufl., Stuttgart: Calwer Verlag, 1975, 231-252. o. Az ő tanítványa, Paul Althaus megerősítette ezt a nézetet a 20. századi pietista lutheránusságban, v.ö. Althaus, P. *Der Brief an die Römer*. NTD 6, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 73-84. o. Mindkét exegéta a 19. századi idealista gondolkodás elkötelezettje, hiszen a „test“ alatt a hústestet értik, „lélek“ alatt pedig a gondolkodást, tudást illetve az ember öntudatát. A természeti emberben mindkét tényező megvan, sőt harcol egymással, a keresztyénné lett Pál pedig ezekre a folyamatokra reflektál. De Boor, W. *Der Brief an die Römer*. Wuppertal: Brockhaus, 1962 („Wuppertaler Studienbibel“) ugyanígy elutasítja Róma 7-nek a keresztyénekre vonatkozó értelmezését. De az átlagos történet-kritikai exegézis is ugyanezen a vonalon marad; v.ö. Käsemann, E. *An die Römer*. HNT 8a, 4. Aufl., Tübingen: Mohr/Siebeck, 1980, 190-204. o.; Michel, O. *Der Brief an die Römer*. KEK IV, 14. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; Stuhlmacher, P. *Der Brief an die Römer*. NTD 6, 14. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 105-107. o.; Wilckens, U. *Der Brief an die Römer*. EKK VI/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980, 72-117. o. A katolikus Schlier is ezt az irányt követi, v.ö. Schlier, H. *Der Römerbrief*. HTKNT VI, 2. Aufl., Freiburg: Herder, 1979, 228-235. o. Käsemann az efféle magyarázathoz érvekkkel is szolgál: „A szokványos magyarázattal szemben, mely szakaszunkból egy antropológiai dualizmust olvas ki, Pál itt is, mint korábban is az egzisztencia egységességéből indul ki. Ez a maga testi valóságában nem okozhat feszültséget (...), mert a testiség szolgálai létet jelent és a szolgálai lét kizárja, hogy az ember egyidejőleg két úrhoz tartozzon.“ (u.ö. i.m., 200.o.). Käsemann ezzel azt mondja ki, hogy nem lehetséges az, hogy az ember egyaránt legyen Krisztusnak és a bűnnek a szolgálója. Ellenkező esetben ugyanis azt feltételezhetnénk, hogy az ember vallásos tudatában feszültség keletkezett. Ebben mutatkozik meg, hogy a vallási igazságnak a

hanem a maga megtéréséről, a maga tapasztalatáról, a maga törvény alatti voltáról beszél.³¹

A modern, történet-kritikai valóság-értelmezés vallási területen nem ismeri az objektív valóság fogalmát. Krisztus és az általa megszerzett üdvösség nem az emberen kívüli hatalmasságok, hanem csupán az individuális vallási tudat részei. Ezért nehezen követhető, hogy a vallási tudatban ugyanaz a Pál egyaránt megtapasztalja az üdvösség győzelmes bizonyosságát és ugyanakkor (*simul!*) átérzi az ember leküzdhetetlen bűnössége feletti elkeseredést. Vagy keresztyénné lett, és akkor a bűn, konkrétan a bűnösség tudata a múlthoz tartozik, vagy nem lett igazi keresztyénné, és a bűn még jelen van életében, s meghatározza őt magát.³²

A modern vallásos valóság-értelmezés képtelen az embert a Krisztus *extra nos* felől szemlélni, mert ez a kategória számára nem létezik. Krisztus csupán a szubjektív vallásos tudatban megragadható. Nem ismeri Krisztust, a helyettes áldozatot, hanem csak a jézusi vallási mozgalmat. Ha ez a mozgalom megragad egy embert, akkor annyira megérinti és megtölti az ő valóját, hogy a régi bűnös egzisztencia megszűnik, és egy új veszi kezdetét. A protestantizmusnak mind a liberális, mind az újpietista³³ oldala átvette ezt a nézetet. Mindkettő figyelmen kívül hagyja, hogy a „Krisztusban” való létezés Krisztusnak az emberen kívüli valóságán alapul, mint aki az emberért testté lett, megfeszítettet és testben feltámadott. Ezt a keresztyén hitben ragadhatja meg, ebben a hitben örvendezhet, és efelől bizonyos lehet. Hit által van Krisztus jelen a keresztyén szívében.³⁴ De az ő természetes, bűnös valója nem szűnik meg. Ez jellemzi őt továbbra is. Ha a

tudatra való leszűkítése szem elől téveszti a keresztyén lét komplexitását valló bibliai nézetet.

³¹ Természetesen Pál Róm 7-ben a keresztyén emberről beszél, aki a törvénynek van alávetve. Testi ember, feloldhatalan vágyódása van a bűnre, amelyet az ő tagjaiban lévő törvényként azonosít, tehát Isten törvényének fényében továbbra is bűnös ember marad. Éppen ezért van szüksége Krisztusra. Isten törvényének a fényében tehát bűnös, Krisztusban viszont igaz, tehát egyszerre bűnös és igaz, ahogyan azt Luther hangsúlyozta.

³² De itt is vannak kivételek, melyek a *simul*-nak érvényt kívánnak szerezni, v.ö. Härle, W. *Dogmatik*. Berlin: de Gruyter, 1995, 501. o. Ezen a ponton további kutatásra lenne szükség, hogy a *simul* a modern teológia egyes képviselőinél milyen paraméterekkel rendelkezik.

³³ Az *újpietizmus* fogalma alatt a Kant utáni pietizmust értem, a 19. és 20. századi pietizmust. Ez a pietizmus bár ragaszkodik a Biblia érvényének objektív valóságához, de az üdvösséget szubjektív tapasztalathoz, akarathoz, érzékeléshez köti, s nem egyedül Krisztushoz és a hithez. Az eképpen értelmezett emberi adalék az ember megváltása szempontjából *conditio sine qua non*, elengedhetetlen tényező. Az újpietizmus ezért lényegénél fogva szemipelagiánus. – Természetesen a biblikus nézet szerint Krisztus megismeréséről és hittel történő elfogadásáról kell beszélnünk. De ezt nem abban az értelemben, hogy az embernek egy meghatározott feltételt be kellene töltenie.

³⁴ V.ö. Ef 3,17.

törvény fényében szemléljük őt, ahogyan azt Pál Róma 7-ben elmondja, minden jó cselekedetével együtt is gyarló emberként jelenik meg. Ez a a józan belátás a bibliai realizmushoz éppúgy hozzátartozik, mint a Krisztusra épülő hit.

A reformáció ezért a megnevezett módon nem „szegény bűnös keresztyénségről” beszélt. Mind Luther mind Kálvin nyomatékosan azt hirdette, hogy a hit jó cselekedeteket szül, és hogy a keresztyén egy új életet él. A reformáció nem az üdvösség tagadását tanította, hanem azt a kérdést tárgyalta, hogy az üdvösség *Krisztusban és hit által* érhető el, vagy pedig a kegyelem által megragadott új emberben, az ő belső lehetőségeiben, az ő „önértelmezésében” illetve az ő cselekedeteiben áll. Itt a konzekvensen alkalmazott történet-kritikai biblia-magyarázat csak az utóbbit teszi lehetővé. Amennyiben azonban a protestáns teológia nem Krisztusban látja az üdvösség valóságát, hanem a hangsúly a megújított emberre tolódik át, magvában – a megigazulás tan centrális értelmezésének tekintetében – római katolikussá lesz.

2.2.3. Egy újszerű hermeneutikai megközelítés

A LV –ben négy alapvetést neveznek meg, melyek a reformáció és ellenreformáció dogmatikai megnyilvánulásának interpretációja számára útmutató jellegűek voltak:³⁵

(1) A megigazulás tan absztrakt csengésű megfogalmazásai (és az azok körül kialakult viták!) egy konkrét háttérben születtek, és az egyház keresztyéni életének egy konkrét pontjára vonatkoznak.

Ezzel az alapvetéssel nyer az elutasításoknak a fentnevezett historizálása jelentőséget. Feltételezik, hogy a 16. század megfogalmazásai az akkori feloldozási és vezeklési gyakorlatra vonatkoztak. Ebben az összefüggésben kell hát azokat szemlélni. Mivel pedig ez az összefüggés mára már érvényét veszítette, a kétoldali okokat az egykori helyzettől függetlenül újra meg kell hallgatni és össze kell vetni. Ugyanakkor hangsúlyozzák, hogy a kölcsönös tapasztalatok mindkét fél beszédét és törekvéseit megváltoztatták. Különösen a szóbeli megnyilvánulások tekintetében tesz különbséget a mai hermeneutika az elmondott és az elgondolt dolgok között. Így próbálja az ember az elgondoltak terén a közös vagy legalább is egymást kölcsönösen nem kizáró törekvéseket felismerni. Az, amit a reformáció és az ellenreformáció valóban kijelentett, ezáltal relativizálódik. Hogy amit egykor elmondtak, azt úgy is gondolták, s hogy a különbözőségek nem csak relatívak voltak, bár tudatosítják, de nem mérlegelik.

³⁵ LV, 45-48. o. V.ö. Baur, *Einig in Sachen Rechtfertigung*, 24-35. o.

(2) Nem kell utalnunk a gondolatmenet struktúrájában vagy a cél érdekében kifejtett kifejezőmódban meglévő megegyezésre.

Tehát mindkét fél „törekvéseit” és „írasmagyarázati hangsúlyait” figyelembe kívánják venni, és megvizsgálják, hogy az adott ponton nem ugyanaz vagy egymással összeegyeztethető nézetekkel van-e dolguk. Ez az előrejutási módszer a törekvések tudatos elhomályosításával jár. Vagy fennáll egy törekvéseket, gondolatokat és elmondottakat illető konszenzus, vagy ilyen konszenzusról szó sincs.

(3) Senki sem ítélné el azokat, és a keresztyén hit hanyatlása miatt nem panaszkodhat, akik bűneik nyomorúságának, az Isten elleni lázadásuknak, Isten és felebarátjuk iránti szeretetük hiányának megtapasztalása okán hitüket egyedül a megtartó Istenbe vetik, az ő könyörülete felől bizonyosak, és életükben e hitnek kívánnak megfelelni.

De senki sem ítélné el azokat, és a keresztyén hit hanyatlása miatt nem panaszkodhat, akik Isten határtalan hatalma felől meggyőződve, a megigazulás eseményeiben mindenekelőtt Isten tiszteletét és az ő kegyelmes cselekvésének győzelmét látják, és az ember csődjét, kétségbeesését ezzel a kegyelmi tettel szemben szigorú értelemben másodrendűnek tartják.

Itt a hermeneutikai mértékek tartalmi sarokköveit fektetik le. Metodikailag nézve már ez is problematikus. Az első mondat relativizálja a reformátori tételek katolikus elutasítását, a második a római nézet reformátori elvetését. Mindkét alapvetés az üdvösség valóságának kérdését tárgyalja. Miben, vagy inkább kiben áll az ember megváltása? Krisztusban vagy önmagában? Mindkét idézett esetben az ember áll a megfigyelés középpontjában – vagy úgy, mint aki bűnös voltára tekintettel bízik Isten könyörületében, és üdvösségét Krisztusban látja meg, vagy úgy, mint aki kevésre méltatja bűnös valóját, és Isten teremtő munkáját és önnön valójának megújulását állítja előtérbe. Az üdvösség valósága ez utóbbi esetben az embernél keresendő. Ebből adódik a nézetbeli alapvető különbözőség. Az első esetben a keresztyén Krisztusra tekint, és a hozzá kötődő isteni ígéretekben bízik. A második esetben pedig bár Krisztusra akar tekinteni, de Krisztus csak annyiban az övé, amennyiben az új életet legalább nyomokban felfedezi önmagában. De ez már nem a hithez való ragaszkodás, hanem a látáshoz. Az ilyen ellentétekre való tekintettel lehetetlen, hogy konszenzusról beszéljünk.

(4) Kétkedés abban a felfogásban, mely közelebb áll Augusztinuséhoz.

Ismeretes, hogy Luther munkásságának korai szakaszában nagyra értékelte Augusztinuszt és jelentős nézeteket vett át tőle. Ezért ez közös tájékozódási és integrációs pontnak kínálkozik. De nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Luther éppen a megigazulás tan kapcsán

kritikus megjegyzéseket tesz Augusztinusz nézeteire. Kifejezetten bírálja Augusztinusz bizonytalanságát Krisztus igazságának az embernek való tulajdonítását illetően.³⁶ Továbbá a nagy afrikai tudós nem csekély újplatonista kilengést tesz teológiájában, mely felelős azért, hogy a bűn Isten elleni lázadásként pusztán az igazság hiányává gyengül. Ugyanígy újplatonista nézeteket tartalmaz Augusztinusz azon álláspontja, hogy az ember Isten teremtményeként a maga lelki dimenziójában onkológiailag pozitív, Istennel rokon dimenzióval bír, s hogy ez a kegyelem által egyaránt felszabadul. Ez vitathatatlanul ellentétes a Biblia emberképével. Nem utolsósorban az Augusztinuszhoz való visszakanyarodással az Írás normatív jellege – mint a megigazulás tan egyedüli kritériuma – veszik el.

Az egyes irányvonalakhoz fűzött megjegyzések alapján nem tanácsos, hogy azokat dogmatikai diszkusszió kritériumaivá emeljük. Mindenesetre nem erősítik a diszkusszióban célzott eredmények iránti bizalmat.

3. A diszkusszió tartalmi oldala

Központi kérdés, hogy a megigazulás egy új, onkológiailag igaz ember létrejöttéhez vezet-e. Már a Máltai Jelentés is ezt vallja egy ponton:

„Manapság a megigazulás tan interpretációjában egy messzemenő konszenzus mutatkozik. A katolikus teológusok is hangsúlyozzák a megigazulás kérdését illetően, hogy Isten üdvajándéka nem emberi feltételekhez kötődik. A lutheránus teológusok hangsúlyozzák, hogy a megigazulás eseménye nem az egyéni bűnbocsánatra szorítkozik, és abban nem pusztán a bűnösnek egy külsőleges igazzá nyilvánítását látják. A megigazulásról szóló híradás sokkal inkább a bűnösnek a Krisztusban realizálódó isteni igazságát mint a benne meglévő valóságot foglalja magába, és ezáltal megalapozza a hívő új életét.”³⁷

Az *LV* ezt mondja:

„Isten megigazító tette a megváltásra szoruló emberre irányul, aki Isten kegyelme által nem 'helyettesítve', hanem új életre ébresztve áll Isten előtt (így beszél egyébként FC, SD I,34-49; *BSLK* 855,11-860,10 is).“³⁸

Mindkét idézet az érvelés tartalmi irányát szabja meg: a megigazulás tanban nem csupán a bűnök bocsánatáról és Krisztus igazságának a nekünk tulajdonításáról van szó, hanem Krisztus teremtető megnyilvánulásáról az emberben. Ez a klasszikus római katolikus nézet, mely a Máltai Jelentéstől a *LV*-n keresztül egészen a *GE*-ig húzódik. A megigazulás tehát az ember létbeli megújulását munkálja. Ebben áll a párbeszéd magva.

A biblikus reofrmátori nézet szerint a megigazulás Isten ítélete, mely az ő jóvoltából Krisztusra tekint: annak, aki Krisztusban hisz, megbocsátja

³⁶ V.ö. pl. WA 54, 186, 16-20.

³⁷ i.m., *Dokumente* I, 255.

³⁸ *LV*, 49,6-9. o.

bűneit, és neki tulajdonítja Krisztus igazságát.³⁹ A megigazulás nem az ember szubsztanciális vagy habituális megváltoztatása, vagy az ő lényének illetve belső diszpozíciójának megváltoztatása. Természetesen ez nem vezet ahhoz a fálreértéshez, hogy a hit nem egy a keresztyének evilági éltetének horizontját érintő valóság lenne, vagy hogy a hitnek ne lennének gyümölcsei. A megigazító hit mindig megszentelő hit is. Ha az ember hisz Krisztusban, szíve „megtisztul”.⁴⁰ De ez a tisztaság nem terjed ki a hit dimenzióin túlra egyfajta onkológiai-habituális tisztaságra. Ezenkívül a megigazulás nem azonos a megszenteléssel: Isten ítélete más, mint a hitben való élet, és a hit gyümölcsei sem az ember számára betöltendő igények az egykori, jövőben megtörténő megigazulás érdekében. Ezt az eltérést következetesen szem előtt kell tartanunk.

A témát immár részekre bontva kell tárgyalnunk. A részaspektusok nyilván gyakran szorosán kapcsolódnak egymáshoz. A következőkben mindig felvázolom a 16. század dogmatikai megnyilvánulásait a diszkusszió tárgyát illetően, miközben a protestáns nézeteket közlöm elsőként, majd dönt betűkkel a katolikus véleményt is.

3.1. Az ember

3.1.1. Az emberi természet kárhozata és a szabad akarat

„A szabad akarat a bűneset után csak pusztá név, és aki azt teszi, ami rajta áll, halálos bünt követ el.“ (Luther, Heidelberger Disputation 13, *Münchener Ausg.* 1,130, vgl. WA 1,354,5-6; vgl. 18,756,7)

„Az emberi akarat teherhordó állatként áll középen, ha Isten ül rajta, oda megy, ahova Isten akarja ... Ha a Sátán ül rajta, oda megy, ahova a Sátán akarja. Az pedig nem az ő szabad választásán alapul, hogy egyik vagy másik lovast válassza ...“ (Luther, Daß der freie Wille nichts sei. *Münchener Ausg.*, ErgBd. 1, S. 46-47; vgl. WA 18, 635,17ff.).

Hisszük, „hogy az újjá nem született emberi értelem, szív és akarat lelki és isteni dolgokban saját és természetes erőforrásból egyáltalán nem lehet semmit megérteni, elhinni, feltételezni, elgondolni, akarni, elkezdni, eltervezni, tenni, munkálni vagy együtt munkálni, hanem az teljes egészében meghalt és elkárhozott a jó számára ... Ezért a természetes szabad akarat a maga felborult módján és természeténél fogva azon munkálkodik, ami Istennek nem tetsző, és vele ellentétes.“ (Konkordienformel, SD II, 7: BSLK 873, 16-21; 874, 1-2.17-21).

„Aki azt állítja, hogy az ember szabad akarata Ádám bűne következtében elveszett vagy megszűnt, vagy csupán pusztá szó lenne, vagy akár csak név és tartalom, illetve végső soron egy olyan tett, melyet a Sátán vetett bele az egyházba, azt kiközösítjük.“

„Aki azt állítja, hogy minden cselekedet, mely a megigazulást megelőzi, valójában bűn, és hogy rászolgál Isten haragjára; vagy hogy az ember annál súlyosabban vétkezik, minél inkább igyekszik magát a kegyelemre felkészíteni, azt kiközösítjük.“

Aki azt állítja, hogy a pokoltól való félelem, mely által bűneink felett érzett fájdalom munkában Istenhez menekülünk vagy magunkat a bűn elkövetésétől távol tartjuk, bűn lenne,

³⁹ Róm 3,28; 5,1; 8,1.33-34; 2Kor 5,21, Ef 2,8-10.

⁴⁰ V.ö. ApCsel 15,9.

illetve a bűnöst még bűnösebbé tenné, azt kiközösítjük..“ (Tridenti Zsinat, *Rechtfertigungsdekret, can. 5, 7 und 8; NR 823; 825-826, vgl. DS 1555; 1557-1558*).⁴¹

Ezekben a tanításokban az a kérdés merül fel, hogy milyenné lett az ember a bűneset következtében. Megmaradt a szabad akarata, vagy akaratát annyira megrontotta a bűn, hogy többé képtelen a jót tenni és akarni? Ennek a kérdésnek a megválaszolásától függ, hogy az embernek milyen szerepet tulajdonítunk általában véve és különösképpen a megigazulásban.

A római katolikus tanítás már az ember természetes képességeire való tekintettel is más nézetet vall, mint a protestantizmus. Az ember eredeti igazsága itt egy esetleges képesség, tehát *donum superadditum* volt, és ez érvényes az eredendő bűnre is. Az ember a maga valójában Isten teremtménye, és az is marad, amely az Istennel való közösségre van programozva. A bűneset tehát nem változtat az ember lényegén, az ember *természeti* képességein, hanem a bűn – az eredendő bünt beleértve – a római nézet szerint arisztoteleszi értelemben vett akcidens. Ezért a római katolikus tanítás szerint az ember gond nélkül megszólítható természeti adottságainál fogva, és elvárható tőle, hogy természeti akaraterejét mozgósítsa.

A reformáció az emberre úgy tekintett mint aki teljesen a bűn alatt áll. Ezért tagadta az akarati szabadságot. Bár az ember Isten teremtménye, és megváltozhatatlanul teremtményként áll Teremtője előtt, de a bűneset az embert megjobbíthatatlanul átformálta. Olyannyira, hogy mindaz, amire az ember természeti képességeinél fogva képes, az gonosz. Mindazt, amit az ember önmagából tenni akar, teljesen áthatja a bűn. Ez érvényes nem csak a gonosz tettekre, hanem a jó cselekedetekre is, mert a természeti ember visszaél ezekkel, hogy Isten előtt dicsekedjék, az emberek előtt pedig naggyá legyen. Mivel ezzel az Istentől rabolja el a neki kijáró tiszteletet, jó cselekedeteivel is vétkezik, vagy pontosabban szólva: azzal a hozzáállásával, ahogy a jó cselekedetkhez viszonyul. Ez megfelel a Luther által gyakran idézett bibliai alaptételnek „ami nem hitből származik, az bűn.”⁴² A bűn nem csak tettek kérdése, hanem lényegi dolog. Az ember nem teheti egyszerűen félre a bűnöket, hogy onnantól kezdve jót cselekedjen, ahogy a munkát felcseréli az ember. Ezért Luther eljut oda, hogy az ember miután szabad akarati döntés által odafordul Istenhez, egyúttal halálra méltó bünt követ el, mivel önmagából kiindulva cselekszik, s az ilyen tett nem lehet lelki tett, csakis a bűnös ember cselekedete. Ez a

⁴¹ A Tridenti Zsinat minden szövegét Neuner, J. und Roos, H. *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Neubearb. v. K. Rahner und K.-H. Weger. 9. Aufl., Regensburg: Pustet, 1975 (= NR). című művéből idézem. A latin alapszöveget megtaláljuk Denzinger, H. und Schönmetzer, A. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 34. Aufl., Freiburg: Herder, 1976 (= DS) könyvében.

⁴² Róm 14,23.

nézet biblikus, mivel a Szentírás hangsúlyozza, hogy az ember „test“, és mindaz, amit önmagából, a rendelkezésére álló erőforrásokból kiindulva megtehet, „testi“, tehát esendősége és bűnössége által meghatározott.⁴³

A katolicizmus számára ezzel szemben a bűn nem az ember lényegéhez tartozik, hanem csak hozzátevőleges módon jellemzi őt. Bár az ember lényére befolyással bír a bűn, de nem járja azt át, s nem uralja. A Trident Zsinat ennek megfelelően megerősíti azt a benyomást, hogy az ember természeti akarati erői Istenre és a kegyelem elnyerésére irányulhatnak, ezért hirdeti, hogy a kegyelem elnyeréséhez elengedhetetlen a szükséges erők mozgósítása. Ezzel azonban az ember megigazítása az emberi akarattól válik függővé. A reformáció számára a Szentírás alapján mindez Isten szuverén döntésének megnyirbálása és kegyelmének félreismerése: a kegyelem nem függ emberi cselekedetektől.⁴⁴ Az ember ellentétes megítélése, ahogyan a fentiekből látható, a megigazulás tan felfogása szempontjából döntő jelentőségű. Ez válik az ember szerepéről vallott nézetekben is nyilvánvalóvá.

3.1.2. Az ember szerepe a megigazulásban

„A cselekedetektől megigazultak olyanok, akik „a kegyelmet és az örök életet tőle [Istentől, B.K.] nem ajándékként fogadják; ők mindent cselekedetekkel akarnak kiérdemelni.“ (*Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531*. Hg. H. Kleinknecht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, S. 85; vgl. WA 40 I, 224,30-32)

„Ezért akik a teológiával szemben istentelenül filozofálnak, azt mondják, hogy a természeti erők a bűneset után változatlanul megmaradtak. Hasonlóképpen azok is, akik azt mondják, hogy az ember Isten kegyelmét és az életet megszolgálhatná mindazzal, ami lehetőségében, erejében áll.“ (Luther, Disputatio de homine: WA 39 I, 176,20-23).

„Hisszük, tanítjuk és valljuk, ... hogy az eredendő bűn az emberi természetnek nem egy rossz hanem egy olyan mélygyökerű öröksége, hogy az ember testében, lelkében semmi egészséges vagy örököletlen belső és külső erő nem maradt...“ (Konkordienformel, Epit. I, Affirmativa III: BSLK 772, 10-16).

„Mindazonáltal ő [az ember, B.K.] a maga megtéréséhez egyáltalán semmit nem tehet hozzá, és az egyik esetben sok bosszúságot okoz, máskor megkeményedik, megint máskor ellenáll Isten ígéjének és akaratának, mindaddig, míg Isten a halálból és bűnből feltámasztja, megvilágosítja és megújítja.“ (Konkordienformel, SD II,59: BSLK 896,1-7).

„Aki azt állítja, hogy az ember döntési képessége nem munkálkodik együtt akkor, amikor Isten őt megmozgatja és felébreszti, hogy az ébresztető és hívogató Istennel egyetértve, a kegyelmi megigazulás elfogadására felkészüljön, s hogy annak ellenállni képtelen lenne, ha akarna, hanem mint egy élettelen dolog, semmit sem tesz, és pusztán passzívan viselkedik: azt kiközösítjük.“ (*Tridenti Zsinat, Rechtfertigungsdekret, can. 4: NR 822; v.ö. DS 1554*).

A reformáció korában a római katolikus egyházban a ferencesrendi teológia azt tanította, hogy az embernek magát természetes erejénél fogva

⁴³ V.ö. Ján 3,6; Róm 7,14; Gal 5,17-21.

⁴⁴ Róm 9,14-18; 11,6.

fel lehet és kell készítenie a kegyelem elfogadására. Az ilyen erőkből fakadó tettek egy bizonyos érdemen alapulnak, mégpedig az ún. szegénységi érdemen (*meritum de congruo*), melyel az ember lefekteti megújulásának alapjait. Ezt a nézetet bírálja Luther. Ez képezi a tőle idézett mondatok háttérét. Ma azonban már egyre kevésbé fogadják el. A GE hangsúlyozza, hogy az Isten akaratának elfogadása a kegyelem munkája:

„Amikor a katolikusok azt mondják, hogy az ember a megigazulásra való felkészülés által és annak helyeslése által az Isten megigazító tetteiben 'részét vesz', akkor ők maguk is ebben a személyes beleegyezésben a kegyelem hatását látják, nem pedig az embernek önerőből végzett munkáját.”⁴⁵

Ez a nézetet a Tridenti Zsinattól nem idegen, felismerhető annak horizontján. Az egykori és mai római katolikus álláspont különlegessége, hogy Isten és ember *együtt* munkálkodnak. Isten teszi meg az első lépést, a következőt pedig az ember. Ezután teheti meg Isten a harmadik lépést. Így az egész keresztyén élet az emberi és isteni munkálkodás együttműködése. Mindamellett az ember kifejezett kötelességének számít, hogy a rendelkezésére álló természeti erőket (a kegyelem ösztönzésére) aktivizálja. Akarnia kell a kegyelmet, s akarnia kell annak növekedését szívében, s csak ha akarja, akkor jönnek létre annak feltételei, hogy Isten jóváhagyja törekvését.

Az ökumenikus párbeszéd mindkét fele hangsúlyozta ennél a témánál, hogy az ember Istennel szemben semmiképpen sem hagyatkozhat pusztán a saját törekvéseire. A keresztyén ember munkája Isten kegyelmi munkájának függvénye, és ezért egyetlen keresztyén sem léphet fel semmiféle igényrel az Istennel szemben. Ez az érvelés az augusztinuszi irányvonal mentén halad. Augusztinusz ismeretes módon újra meg újra feltette Pállal a kérdést: „Mid van, amit ne kaptál volna?” Ezzel mindent, amilye a keresztyén embernek van, a kegyelem előfeltétele alá rendel. El kell ismernünk hogy a római katolikus oldal az érdemekről szóló ferencesrendi tanítással szemben azt a nézetet hangsúlyozza. Ezzel azonban még nem lesz evangélikussá. Ez az érvelés nem hat el messzire, s nem érinti a tulajdonképpeni problematikát. A kérdés nem az, hogy a keresztyénnek kell-e jót cselekednie vagy sem. A kérdés az, hogy a keresztyén ember egy benne lakozó képességre, tehát egy meglévő természeti állapotra alapozva cselekedhet-e jót, miáltal a kegyelem olyan belső törvényszerűség lesz, hogy az akarat vezetése alatt az ember újra mozgósítható lesz. Kérdés továbbá, hogy az embernek ily módon értelmezett tettei hozzájárulnak-e Isten munkájához. A római katolikus tan igenli, a reformátori tanítás pedig elutasítja mindkét felvetést.

Formálisan biblikus az a gondolat, hogy a pozitív emberi tettek is a kegyelem működésének tulajdoníthatóak. De gyakorlatilag itt a kegyelem

⁴⁵ GE 20.

munkája egy az ember által betöltendő feltétellé minősül át. Az ember ennek a követelménynek megfelelően szólíttatik fel a teljesítmény felmutatására. Ez tévedés. Mindennek következménye, hogy az igehirdetésben és lelkigondozásban egy új követelmény és kényszer lép érvénybe, s nem az ígélet és hit szabadsága érvényesül. Természetesen a protestantizmus sem tagadja, hogy Isten az ő munkája által az emberi akaratot úgy megváltoztatja, hogy az valóban akarja a kegyelmet, Krisztust szívből keresi és a végső megváltásra vágyakozik. De semmiképpen sem lehet Isten cselekvésének előfeltételévé ember által betöltendő követelményeket állítani sem általánosságban véve, sem a megigazulásra vonatkozóan különös értelemben.

A kegyelem ösztönzése alatt az ember a római katolikus teológia szerint kétféle szempontból szólíttatik meg. Egyrészt aktivizálnia kell *természeti* akaraterejét, hogy ezzel magát a kegyelem elfogadására felkészítse, másrészt az elfogadott kegyelem alapján *új* emberként kell jó cselekedeteket véghez vinnie. A fent idézett zsinati szöveg szeme előtt az előbbi lebeg, az utóbbiról bővebben a 3.5 pontban beszélek. A katolikus ember tehát úgy gondolja, hogy az elvégzendő munkához szükséges erőforrások benne magában bár az Istentől származóan vannak meg, de oly módon, hogy a természeti helyzetét kihasználva neki magának kell azoknak szabad folyást engednie. Annak bizonyítéka, hogy itt valóban az ember által elvégzendő teljesítményről van szó, abból látható, hogy a cselekedetek elengedhetetlen feltételekként jelennek meg. A megigazulás tekintetében ez azt jelenti, hogy az ember csak azután számíthat igaznak, hogy a szükséges szavakkal és tettekkel válaszolt Isten felhívására. A protestáns hívő számára viszont mind megtérésének, mind tetteinek, melyeket keresztyénként visz véghez, mozgató rugója önmagán kívül van. Ehhez az erőt kívülről, nevezetesen abból az evangéliumból meríti, melyben hisz.⁴⁶

⁴⁶ Az ember szerepéhez lásd Baur, J. *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: 'Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* Tübingen: Mohr, 1989. Baur ebben a találó állásfoglalással a tulajdonképpeni problémákat veti fel. Joggal kritizálja, hogy a *LV* szerzői azokat a kérdéseket, melyeket a 16. század elutasításai felvetnek, nem érintették. Bírálja továbbá, hogy a dokumentum éppen a bűn közelebbi meghatározását hagyja el. Ugyanúgy helyteleníti, hogy a Tridenti Zsinat határozatában az ember önálló módon áll az Istennel szemben, s vele a megigazulásban együtt munkálkodik, tehát hogy az ember a megigazulás folyamatában önállóan cselekszik. Ez nem felel meg az ember személy voltának excentrikus értelmezésének. Az ember személy voltának excentrikus értelmezése alatt azt kell értenünk, hogy az ember nem önmagából kifolyólag, hanem Krisztusból eredendően lehet keresztyénné és új emberré. Baur ezzel egy olyan sebezhető pontra mutat rá, melyet egy az optimizmus által jellemzett modern korban gyakran figyelmen kívül hagynak, mégis döntő jelentőségű.

Baur eljut arra a végkövetkeztetésre, hogy : „A végszót, mely az elért konszenzus összesítésének lenne mondható, ez a szöveg nem dolgozta ki ... A különbség a

A katolicizmus és vele együtt a humanizmus által elidegenített protestantizmus nem ismeri azt a bibliai törvényből eredő tapasztalatot, melyben az ember felismeri bűneit, elveszett és halálra méltó voltát. Ehhez hozzátartozik annak meglátása, hogy semmit sem tehet annak érdekében, hogy keresztyénné váljék, s hogy az üdvösséget önmagában biztosítsa. Az emberi cselekedet ebből a szemszögből hasztalan cselekedet, sőt bűnös cselekedet, amennyiben az a vélekedés áll háttérben, hogy ezáltal betöltetik egy Isten által megszabott feltétel az üdvösség elnyerése érdekében. Ez megfelelne a Pál apostol által bírált dicsekedésnek.⁴⁷ A biblikus reformatori tanítás szerint a bűnbánatot és a hitet Isten munkálja az ő Igéje által. Az ember „szerepe” csupán abban nyilvánul meg, hogy hisz Krisztusban. Ezáltal pedig éppen nem önmagára és a maga tetteire tekint, hanem Krisztus munkájára. A protestantizmus a kezdetektől hangsúlyozta, hogy ez a hit nem cselekedetek nélküli. De az Ef 2,8 és Tit 3,5 alapján

gyökerekig nyúlik vissza. Istent és a keresztyén embert a két fél különbözőképpen határozza meg.“ (109. o.). Igaza van: A LV túlon túl kevésbé veszi figyelembe az emberi bűnösséget, nem számol azzal, valamint túlon túl elhomályosul az ember Isten előtti helyzete és Isten munkája az emberben.

Kühn, U. és Pesch, O.H. *Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: 'Lehrverurteilungen - kirchentrennend?'* Tübingen: Mohr, 1991, tisztelettel adóznak Baurnak, s komolyan veszik a párbeszéd szövegeinek pontos tárgyalását. Amikor azonban Baurhoz idézett válaszukban felvetik, hogy az ember elveszett állapotára tekintettel nincs különbség a két felekezet között, nézetüket csak fenntartásokkal fogadhatjuk el. Még ha nem lennének is e témában kölcsönös elutasítások a két fél részéről, az embernek a megváltás folyamatában tulajdonított szerepét illetően az emberi képességekről akkor is különböző nézeteket találunk. Ezt a diszkusszióban nem szabad mellékesnek tekinteni még akkor sem, ha nem csupán a feladatokra szorítkozva közelítjük meg a megigazulás tanban fellelhető különbözőségeket.

Kühn és Pesch azonban megpróbálnak a Szentírás alapján rámutatni arra, hogy az embernek az üdvösség elnyerésében feladata van, bizonyos dolgokat neki kell elvégeznie. A döntő kérdésre azonban, hogy mi munkálja az emberben ezt a cselekedetet, írásuk nem ad feleletet. Bár a szerzők az augusztinuszi nézetek keretén belül megállapíthatják, hogy ez a kegyelem hatása, de éppen azt a kérdést nem válaszolják meg, hogy mely potenciából eredően – arisztotelianus módon szólva – visz véghez bármit a keresztyén ember. Baur érnye, hogy vallja a keresztyének excentrikus személyiségét, tehát a keresztyén embert a „Krisztusban lenni” kategóriája felől definiálja. De a keresztyénekben lakozó Krisztust és a keresztyének és Krisztus titokzatos egységét illető megfogalmazását el kell utasítanunk. Ezek egy olyan egységre utalnak, melyben valóban maga a keresztyén cselekedne. Ez a nézet nem veszi figyelembe, hogy a Szentírás tanítása alapján a Krisztussal való közösség csakis „hit által” jöhet létre, s nem egy szubsztanciális vagy habituális egység (22-32. o.). Krisztus éppen hogy nem oly módon egyesül a hívővel, hogy ezáltal egy tényleges alanyi identitás jönne létre.

⁴⁷ Ef 2,9. V.ö. fennt a 13-as megjegyzést.

tagadta, hogy a megigazulás Krisztus mellett emberi cselekedeteken alapulna. A keresztyének igazsága egyedül Krisztusban van, és hitben ragadható meg. Ezért a keresztyén ember nem tekinthet cselekedeteire olyan feltételként, melyet üdvössége érdekében be kellene töltenie. Ez ellentmondana Isten kegyelmének, Krisztus váltságműve tökéletes voltának és a maga hitének.

A katolikus ember ezzel szemben az emberi tetteket – vallásos cselekedeteket – az üdvösség elnyerésének feltételeként szemléli. Folyamatos felé az igény, hogy megigazulása alakot öltjön életében, hiszen a megigazulás számára egy olyan esemény, mely a konkrét emberben zajlik le, tehát kétségkívül az ember hozzájárulását teszi szükségessé. Máskülönben a megigazulás számára pusztán túlvilági történés lenne, a látható valósággal való kapcsolat nélkül, hiszen képtelen úgy tekinteni rá, mint ami Krisztus helyettes áldozatában megtörtént és hit által az embernek tulajdoníttatik. Amikor az ember cselekedeteiben szólíttatik meg, s a tettek a megigazulás feltételeivé válnak, a megigazulás eseményében az emberi tényező lép előtérbe.⁴⁸ A megigazulás tehát nem Isten munkáján alapul, hanem vallásos élményekre, tettekre illetve az ember döntésére hagyatkozik. Bár mindig hangsúlyozzák, hogy ez a cselekedet csakis kegyelem által történhet, de a kegyelem a gyakorlatban csupán elméleti valóság. Az ember aktív hozzájárulása nélkül nincs megigazulás. Itt sem beszélhetünk hát konszenzusról, sokkal inkább egy alapvető eltérésről.

3.1.3. A kívánság (Konkupiscencia)

„Aztán világosan bűnnek mondja [Pál, B.K.] a gonosz kívánságokat, bár hozzáteszi, hogy ezek a bűnök azoknak, akik Krisztusban hisznek, nem számítanak be, de önmagukban valóban halálos bűnök, melyek kárhozatra méltók.“ (Apologie 2,41: BSLK 155,22-25).

„Ennek alapján elutasítjuk és kiátkozzuk, amikor azt tanítják, ... hogy a gonosz kívánságok nem bűnök, hanem a természet teremtett, lényegi tulajdonságai, vagy mintha a fentnevezett hiány illetve kár nem valóságos bűnök lennének, melynek következtében az ember Krisztuson kívül csak a harag gyermeke lehet.“ (Konkordienformel, Epit. I,11-12: BSLK 772,40-773,10; vgl. SD I, 17-18: BSLK 850,12-14.19-22).

„Hogy azonban a megkeresztelt egyénben a vágy vagy a 'gyújtó anyag' megmarad, vallja és tudja a szent egyházi összegyülekezés. Mivel azonban harcra marad vissza, azoknak, akik nem helyeslik, hanem Krisztus Jézus kegyelméből tartósan ellenállnak, nem árthat. Sokkal inkább: 'aki szabályszerűen versenyez, koszorút nyer' (2 Tim 2,5). Amikor az apostol ezt a kívánságot esetlegesen bűnnek nevezi, a szent egyházi összegyülekezés megvallja, hogy a katolikus egyház ennek bűnnek tartását soha nem úgy értette, hogy az újjászületett emberben valóban és tulajdonképpen bűn lenne, hanem hogy a bűnből ered és hajlandóvá tesz a bűnre. Aki ennek ellenkezőjét gondolja, azt

⁴⁸ V.ö. Kaiser, B. „Die *causa secunda* als fundamentaltheologisches Problem“ in FTA 6, 33-54. o. Aquinoi Tamás kifejezetten hangsúlyozta, hogy: „Isten nem igazít meg bennünket nélkülünk.“ („*Deus non sine nobis nos iustificat.*“ ST II/1,111.2 ad 2.).

kirekesztjük.“ (Tridenti Zsinat, Dekret über die Erbsünde, can. 5, 2. Teil: NR 357; v.ö. DS 1515).

Itt a keresztyénekből megmaradó gonoszra való hajlam, a konkupiszcencia (= kívánság) leírását találjuk. Ez a kifejezés nincs pontosan definiálva. A középkorban számos eltérő módon értelmezték. A reformátori tanítás szerint nem csupán morális értelemben vett rosszra való esetleges hajlandóságot jelent, hanem azt az emberi törekvést, minek alapján olyanokká akarunk lenni, mint Isten. A konkupiszcencia tehát a teljes bűnösség fogalma. Ez pedig a keresztyénekből is jelen van.

Az alapvető kérdés itt is ez: Milyen mértékben terjed ki az emberre a kárhozat? Arisztoteleszi értelemben „akcidens”, tehát *nem* tartozik az ember lényegéhez, és a megigazulás által (effektív megigazítás, igazgató tétel által) felcserélhető tulajdonsága, illetve maradandóan jellemzi az ember lényét? Ehhez kapcsolódik a kérdés, hogyan ítéljük meg a konkupiszcenciát a keresztyén ember tekintetében.

A Biblia az ember természeti gyöngeségének és esendőségének leírására a *test* (σάρξ) kifejezést alkalmazza. Ez alatt nem az ember testi és teremtett voltát érti, hanem elbukott valóját. A *test* gonosz, küzd a Szentlélekkel szemben, ellenségeskedést (ἐχθρό!) munkál Istennel szemben, és halált okoz.⁴⁹ Ez jellemzi a keresztyéneket is, ahogy arról a Gal 5,17 is beszámol. Bár mindkét fél elismeri, hogy a bűn a keresztyénekből is megtalálható, de arra a kérdésre, hogy hogyan kell meghatározni a keresztyén ember valóját, különböző feleletet adnak. A katolikusok szerint a teremtett akarat a megtérés után a jóra irányul. Ami megmarad, az a konkupiszcencia, mely azonban már nem nevezhető bűnnek.⁵⁰ Ezzel szemben a protestánsok szerint az akarat továbbra is gonosz marad, még akkor is, ha nem érvényesül, hanem a Szentlélekben való élet által megvalósulása elakad. De továbbra is az marad, ami: bűn. Az új, a Krisztus ismerete által meghatározott akarat a régi akarat mellé lép. Így lesz valósággá Róm 7 tapasztalata, mikor is a keresztyén ember a maga jó, lelki akarata mellett érzékeli testi akaratát is, mely megakadályozza a jó cselekvésében, a gonosz tettek felé hajtja, és állandó harcra, önmegtagadásra készíti. Ezért a reformátorkor joggal beszéltek a keresztyének bűnre hajlandóságáról.

Ebben az összefüggésben kell látnunk a lutheri nézetet a keresztyén ember *egyszerre igaz és bűnös (simul iustus et peccator)* voltáról. Luther munkássága kezdetén ezt oly módon fogalmazta meg, hogy az ember teljesen bűnös, de amikor Isten előtt megalázza magát, bűneit bevallja, és

⁴⁹ Gal 5, 17; Róm 8,6-8.

⁵⁰ Az érdeklődés, mely a kívánságot nem akarja bűnnek látni, véleményem szerint azon alapul, hogy a keresztyén emberben valóban meglévő bűnt analitikus megigazító ítélet alá vessék, s ez a római katolikus fél tanítását kérdéssé teszi. A megigazító ítélet azért analitikus, mert Isten az ítéletben a bűnöst tartja szem előtt, őt „analizálja”, és amennyiben igaznak tűnik, igaznak ítéli.

hiszi, hogy ez az az út, melyen Isten őt megigazítja, megkezdődik az ő igazsága. Mivel ezáltal Istennel azonos véleményre jut, kezdőlegesen megigazul.⁵¹ Az érett Luther aztán egyértelműbben Krisztus felől szemléli a dolgokat: ha az ember Krisztusban van, *egészen* igaz és nem csak kezdőlegesen, mivel a megfeszített és feltámadott Krisztus lesz az ő igazságává. Önmagában az ember természetesen csak kezdőlegesen valóban igaz: a Krisztushoz való hitben adatott hasonlóság által, azáltal, hogy Istennek igazat ad, szavának hisz, és hitből cselekszik. Egyébként ez nem az emberben meglévő ontológiai hatalmasság vagy képesség, mivel a hit nem az emberi lehetőségekből származik. Nem egy emberben lakozó képesség megragadásával mozgósítható valóság. A hit Isten Igéjéből fakad, Isten döntése szerint. Ugyanúgy, ahogyan teljes a megigazulás Krisztusban, az ember bűnre hajlandósága is teljes: A törvény fényében ugyanis az ember bűnös, és az is marad egész életében, mivel Isten törvényét újra meg újra áthágja. Ha Isten az ember megítélését illetően érvényt szerez a törvénynek, akkor az mindig is bűnősként jelenik meg. Még ha rendezett életet él is, és „csak” a tizedik parancsolatot szegi meg, akkor is bűnös, és szíve ugyanúgy a hamisság forrása. Másrészt a keresztyének életében a bűn valóban háttérbe szorul, mert a kegyelem fegyelemre neveli őket.⁵² Amikor az ember az evangéliumba vetett hitben él és a bűnnel szemben Krisztus uralmát hirdeti, megtagadja bűnös lényét, tehát önmagát. Ezért nem él a keresztyén ember bűnben, és ennek megfelelően mondja azt az Írás, hogy „sem paráznák, sem bálványimádók, sem házasságtörők, sem bujálkodók, sem fajtalanok, sem tolvajok, sem nyereszkedők, sem részegesek, sem rágalalmazók, sem rablók nem fogják örökölni Isten országát.”⁵³ A lutheri *simul*-ra való tekintettel tehát egy olyan kerettel van dolgunk, melyben az ember meghatározását kapjuk: a törvény keretén belül valóban bűnös, a Krisztusban érvényes jogrendben pedig teljesen igaz.

Az ökumenikus párbeszédben a keresztyénben megmaradó bűn leírásához a kívánság (ἐπιθυμία) bibliai fogalmához nyúlnak, és abban az óember öncélú vágyait látják. Ebben nyilvánul meg már a *LV* szerint is a római katolikus gondolkodás közelítése a protestáns nézetek felé.⁵⁴ A KNY a témához hozzáteszi, hogy a megigazított ember „élete végéig szüntelenül Isten feltételek nélküli megigazító kegyelmére szorul”. Ő sem „mentesül a bűn még mindig kényszerítő hatalma alól” és „az óember istenellenes öncélú kívánságainak élethosszig tartó harca alól”.⁵⁵

⁵¹ V.ö. Kaiser, B. *Luther und die Auslegung des Römerbriefes*, 105-119. o.

⁵² Tit 2,11-12.

⁵³ 1Kor 6,9-10.

⁵⁴ *LV*, 51. o.

⁵⁵ *GE* 28.

Hozzáteszik, hogy a lutheránusok a megigazított egyént továbbra is bűnösnek látják és mondják.⁵⁶ A katolikusok azonban legfeljebb azt ismerik el, hogy a megigazult emberben megvan a bűnre hajlandóság, de ez önmagában már nem kárhozatra méltó.⁵⁷ Tulajdonképpen az ilyen ember már valóságosan megszabadult a bűntől. Az a tény, hogy a római katolikus oldalon a *simul* elfogadása problémát okoz, rámutat arra, hogy az újembert milyen mértékben tekintik ontológiai valóságnak. Ez az optimista nézet megfelel azoknak az elvárásoknak, melyeket a megigazultakkal szemben támasztanak.

Érdekes módon a KNY függeléke hangsúlyozza a lutheri *simul* fogalmát. Én ezt viszont egy pusztán formula közös igenlésének gondolom, anélkül, hogy a tartalmát mindkét fél ismerné. Amikor a lutheránusok elfogadják, hogy a kívánság a bűn kapuja,⁵⁸ a KNY 29-ben még vallott szilárd reformatori nézeteiket adják fel, miszerint a kívánság maga is bűn. Olyan ez, mint egy bűvészmutatvány: a római katolikus oldal a KNY bevezetőjében szóban elfogadja a *simul*-t, de végső soron a lutheránusok adják fel annak tartalmát. Nem mondható becsületesnek a római fél részéről, hogy a KNY 29-ben a lutheránusokkal együtt vallják, hogy a konkupiszcencia valóban bűn, de a KNY-ban ezt már nem mondják ki, hanem a keresztyének megújulására való utalással a nézetet átlendítik a római katolikus dogmatika térfelére. Különbség van aközött, hogy a keresztyén ki van téve a bűn lehúzó erejének, illetve hogy a törvény fényében valóban bűnös.

Még egy másik megjegyzést is kell tennünk a legfrisebb diszkúzióra való tekintettel. A KNY azt mondja:

„Amennyiben a katolikus meggyőződés szerint az emberi bűn létrejöttében a személyes elem is közrejátszik, ennek hiányában az istenellenes hajlamra nem tekintenek úgy mint tulajdonképpeni bűnre. Ezzel nem kívánják tagadni, hogy ez a hajlam nem egyeztethető össze Istennel az embert illető eredeti tervével, sem azt, hogy az objektív istenellenesség élethosszig tartó harc tárgya; de a Krisztusban elnyert megváltásért hálát adva hangsúlyozzák, hogy az istenellenes

⁵⁶ GE 29.

⁵⁷ Luther itt más véleményen van. Az Anti-Latomus-ban a hit ajándékának elfogadására való tekintettel ezt olvashatjuk: „Mialatt ez megtörténik, (az ember lényege) bűnnek nevezetik, és valóban ez jellemzi a természetét, de olyan bűn, mely mentes a haragtól, a törvénytől, halott bűn, kárt nem okozó bűn, ha te megmaradsz csupán a kegyelemben és annak ajándékában. Semmiben sem különbözik a kegyelem előtt és után elkövetett bűn a maga természetében, de különböző a megítélése. Mert most más ítélet alá esik, mint korábban.” (*Münchener Ausg.*, ErgBd 6,106; vgl. WA 8,107). Luther elismeri tehát a bűn megmaradását és változatlan természetét a keresztyénekben is. A keresztyének viszonyulása a bűnhöz fennmarad, de Isten másként tekint rájuk, mivel nem számítja be azokat bűnnek.

⁵⁸ GE, Annex 2.B.

hajlam nem szolgált rá az örök kárhozatra, sem a megigazultakat nem szakítja el Istentől.⁵⁹

Itt a bűnre kizárólag a személyes dimenzió felől tekintenek: csak az lehet katolikus nézet szerint bűn, mely két személy között, tehát Isten és ember között játszódik le. Ez önmagában nem helytelen, de nem is teljes. Ezáltal a bűnre nem mint lényegi meghatározásra tekintenek, hanem mint aktuális történésre illetve mint olyan emberi cselekvésre, mely Isten ellen irányul. A pusztá hajlam – a kívánság – ezért még nem bűn, nem méltó a kárhozatra. Csak amennyiben a keresztyén egyetért vele, és aszerint cselekszik, válik bűnné.⁶⁰ A bűn ezáltal teljes mértékben az arisztoteleszi akcidencia dimenziójába helyeződik át: a bűn pusztá fejlemény az emberben, de nem az ember lényegi velejárója. Amikor a lutheránusok ezt a nézetet helyeslik, megmutatkozik, hogy a legújabb teológia mértéke szerint a vallási valóság aktuális történést jelent, de ezalatt nem a bűneset következtében létrejött, tartós és ezáltal a teremtettségben jelenlévő valóságot értik. Itt a modern teológia egy alapvető nézete képez hidat a „megértés”-hez.

A megigazulást új teremtésnek mondva a római katolikus oldal hangsúlyozza, hogy a teremtés és megváltás között egy belső teológiai összefüggés áll fenn. Bár tanítja az ember kárhozatát, de hangsúlyozza, hogy az ember alapjában véve Isten jó teremtése, aki a Szentlélek munkája által képes az Istennel való együttműködésre. Az új viselkedés szabadsága azonban, melyet az emberben feltételez, nem az ember természetes helyzetéből adódik, hanem a kegyelem elhívásának és hatalmának következménye.⁶¹ Ez azt jelentené, hogy az ember azon dimenziója, melyet a Biblia *testnek* nevez, s azt mondja róla, hogy Isten ellen lázad, közvetlenül Isten szolgálatába állítható. A korábbi fejtegetések alapján azonban ez nem lehetséges. A diszkúzióban felismerhetővé válik a *simult* illető reformútori és római katolikus vélekedés alapvetően eltérő volta.

3.2. A kegyelem értelmezéséhez

„Miért nem beszélnek [mármint az ellenfelek, B.K.] itt a 'kegyelemről', mint ami 'Isten könyörülete irántunk'? (Melanchthon, Apologie IV,381: *BSLK* 232,3).

„A kegyelmet itt úgy értem, mint ami Isten jóindulata, ahogyan azt érteni kell, nem mint ami a lélek tulajdonsága, ahogyan azt a mi legújabb (teológusaink) tanították“ (Luther, Latomus ellen, *Münchener Ausg.*, ErgBd. 6, 104.o.; v.ö. WA 8,106, 10).

⁵⁹ GE 30; v.ö. DS 1515.

⁶⁰ Ide kívánczik az a kritikai megjegyzés, miszerint ha a bűn és a megújulás pusztán kapcsolati szintre vonatkozik, az ember lényegénél fogva sokkal jobbnak mondható. Ez esetben a természeti ember képes egy új minőségű kapcsolatba lépni az Istennel, anélkül, hogy valóban szükség volna lényegi megújulására. Az új kapcsolat már üdvajándéknak és üdvvalóságnak számít. A hagyományos katolikus megfogalmazásban az embernek szüksége volt a megjobbításra, itt viszont már csak az új lelki rendszerbe való betagozódásra van szüksége.

⁶¹ LV 49.

„Aki azt állítja, hogy az emberek Krisztus igazságának pusztá beszámításával igazulnak meg vagy pusztán a bűnöktől való szeretetből és kegyelemből történő eltekintés által, mely a szívekbe a Szentlélektől árad ki, és az embert beslőképpen ragadja meg, vagy pedig hogy a kegyelem, mely által megigazulunk csak Isten jóindulata volna, azt kiközösítjük.” (Rechtfertigungsdekret, can. 11: NR 829; vgl. DS 1561)

A reformáció számára a kegyelem Isten kegyelmes viszonyulása, mely által az ember megigazíttatik, tehát Isten tulajdonsága, egy a keresztyén emberen kívül eső valóság. A katolikusok számára a kegyelem ajándék, az emberi lélek új jellemzője, az ember belső újraprogramozása. Az ellentét aligha lehet világosabb. De mi is lehetne az ökumenikus párbeszéd számára kézefekvőbb, mint mindkét nézetet idejekorán elfogadni! A KNY azt mondja:

„Közösen valljuk, hogy Isten kegyelemből megbocsátja az ember vétkeit, életét a bűn szolgálai hatalomától megszabadítja, és neki Krisztusban új életet ajándékozik. Ha az ember Krisztusban hit által részesül, Isten nem számítja be bűneit, benne a Szentlélek által cselekvő szeretetet munkál. Isten kegyelmi munkájának mindkét tényezőjét szem előtt kell tartani. Ezek oly módon tartoznak össze, hogy az ember hit által Krisztussal egyesül, aki személyében a mi igazságunk (1 Kor 1,30): mind a bűnök bocsánatára, mind Isten megszentelő jelenlétére.”⁶²

Az embernek a Krisztusban való valós meghatározása érdekében az ökumenikus diszkúzió a bennünk lakozó Krisztus, a Szentlélek ajándéka és a keresztyének szívébe kiöntetett szeretet bibliai kijelentésére hivatkozik.⁶³ Egyébként a római katolikus oldal manapság már óvatosabban fogalmaz az emberben a sákramentum által létrejövő minőség ontológiai meghatározásánál. Már nem feltételeznek egy belső, valós, ontológiai isteni valóságot, hanem – amiképpen a KNY – inkább egy Istennel való személyes kapcsolatról beszélnek. Ez a kapcsolat azonban ismét csak ontológiai, tartós, változatlan valóság, egy mindig is meglévő Istenre utaltság.

Továbbá hangsúlyozzák, hogy a protestáns teológia tanítása alapján is kapja az ember a kegyelmet⁶⁴, mármint hogy a kegyelem az embert megragadja és a bűn elhagyására ösztönzi. A római katolikus tan nem veszi figyelembe a protestantizmus nézetét, miszerint a kegyelem nem az ember

⁶² GE 22.

⁶³ V.ö. LV 54.

⁶⁴ V.ö. LV 55. Luther különbséget tesz Latomus elleni írásában (1521) Róm 5,15-re támaszkodva a kegyelem (*gratia*) és az ajándék (*donum*) között. (WA 8,106; v.ö. *Münchener Ausg.*, ErgBd 6, 106-107). A kegyelem Isten kegyelmes viszonyulása az emberhez, melyet az ember „megkap” abban az értelemben, hogy Isten kegyelmesen tekint rá. Ajándék a hit, melyet Isten ad az embereknek, melyet igazságul számít fel. Luther azt is látja, hogy a hit kedvelté tesz Isten előtt. Mindamellet nem egy lelki habitus, egy új szellemi diszpozíció lebeg a szeme előtt, hanem a hit, melyet Isten Igéje által munkál, s mely az Igével megegyezik.

dologi tulajdona, és a protestáns tan nem fogadja el a katolikus nézetet miszerint a kegyelem nem valóban megújító jellege van.⁶⁵

„Ezért a megigazító kegyelem sosem válik az ember tulajdonává, melyre Istennel szemben hagyatkozhatna. Amikor a katolikus értelmezés szerint az élet megújulását hangsúlyozzák a megigazító kegyelem által, akkor ez a hitben, reményben és szeretetben történő megújulás mindig Isten kegyelmére hagyatkozik, és sosem nyújt a megigazulásban érvényes teljesítményt minek alapján Isten előtt dicsekedhetnénk. (Róm 3,27).“⁶⁶

A szavak reformátori hangvételüként csengenek, de a tárgyuk katolikus. Bár elutasítják az érdemszerzést, de kifejezetten hangsúlyozzák a keresztyének új minőségét. Protestáns igényként tekintenek arra, hogy a kegyelmet nem dologi, rendelkezésre álló tulajdonként értik. Amikor a római katolikus fél elismeri, hogy a kegyelem nem kiszolgáltatható, hanem Isten jótetszése alapján elnyerhető, akkor részben egy protestáns tényezőt vesznek figyelembe. A gyakorlatban azonban a római katolikus nézet a kegyelmet mint valóságos megújulást a sákramentum által korlátlanul elérhetőnek vallja. Amikor a KNY 22 azt mondja, hogy Isten a keresztyéneknek „Krisztusban új életet ajándékozik”, akkor ezzel a különbözőségeket homályosítja el. Ezalatt nem mást ért, mint a lelki-isteni valóság sakramentális kiadását. A Biblia azonban azt mondja, hogy *Krisztus* az élet és a keresztyének *hit által* van élete.⁶⁷

Egy további fontos különbséget sem vesznek itt figyelembe: arról a kérdéstről van szó, hogy a keresztyén ember milyen jogi alapon igazítottatik meg. Ez az alap a bibliai nézet szerint nem a keresztyénben keresendő („nem cselekedetek által”). De nem is pusztán Isten kegyelmes viszonyulásában áll, hanem Krisztus munkájában. Erre tekint Isten mint a megigazulás jogi alapjára. Ebből kifolyólag a megigazulás forenzikus, és az újprotestáns *propter initium novae creaturae* nézete mint a megigazulás feltétele és második pillére nyilvánvalóan hamis. A Szentírásból viszont tudjuk, hogy a megigazító hitnek gyümölcsei vannak. Ezt a reformátorok

⁶⁵ A protestantizmus valóban hangsúlyozta az ember megújulásának szükségességét. Mindenekelőtt P. Althaus – A. Schlatter tanítványaként – beszélt kifejezetten az *initium novae creaturae* (az új teremtés kezete) szükségességéről, mint ami a megigazulás alapvető feltétele. Ez az új teremtés igazolja a megigazulás tökéletességre jutását, és ebben egy új lét közléséről van szó, melynek alakja az új engedelmségben ölt testet. (Althaus, P. *Die Theologie Martin Luthers*. 5. Aufl., Gütersloh: Mohn, 1980, 205. o.). Kifejezetten hangsúlyozza továbbá Althaus, hogy az új teremtés a megigazulás feltétele: *A propter Christum* mellé egy *propter initium novae creaturae suae in nobis*.“ (ebd., 207. o.) lép. Itt egyértelműen egy analitikus megigazulás tannal van dolgunk, egy döntéssel, melynél Isten a megigazult emberre tekint, nem pedig Krisztusra. – Althaus ezekkel a szavakkal egy az újpietizmusban messzemenően elterjedt nézetet fogalmaz meg.

⁶⁶ GE 27.

⁶⁷ Ján 3,16; 20,31.

szakadatlanul hangsúlyozták. De ezek a cselekedetek nem szolgáltatnak jogi alapot a megigazuláshoz. Jakab levele⁶⁸ nyíltan kimondja, hogy az ember kizárólag olyan hit által igazul meg, melynek cselekedetei is vannak. Itt egy autentikus, élő hitről van szó. De még Jakabnál is a hit mindig Jézusba vetett *hit* marad, mely által a keresztyén ember megigazul. A megigazulás jogi alapja tehát nem a valóságosan megújult emberben keresendő, hanem Krisztus művében, melyre a hit tekint, s mely a hitért igazságnak számít be.

3.3. „Egyedül hit által“

„Ugyanígy azt tanítják, hogy az ember Isten előtt nem igazulhat meg saját erejéből, érdemei vagy cselekedetei által, hanem Krisztusért igazulnak meg hit által ajándékképpen, ha hiszik, hogy Isten elfogadja őket kegyelemből, és bűneiket Krisztus érdeméért megbocsátja, aki halála által eleget tett azokért. Ezt a hitet számítja be Isten igazságul, Róm 3 és 4 szerint.“ (Augsburgi Hitv. IV,1-3: BSLK 56,2-10; B.K. fordítása alapján).

„Ezért hát ezt [hogy Krisztus a mi igazságunkért halt meg és támadt fel, B.K.] hinni kell, és ezt semmi egyéb cselekedet, törvény és érdem nem helyettesítheti, ugyanígy világos és biztos, hogy egyedül az ilyen hit igazíthat meg bennünket ... E cikkektől éppenséggel nem tágíthatunk, itt nem engedhetünk, ha ég és föld összeomlik is mindazzal együtt, aminek maradása nincsen.“ (Luther, Schmalkald. Cikk. II,1; BSLK 415,14-17.21-22).

„Aki azt állítja, hogy a bűnös ember egyedül hit által igazul meg, és ez alatt azt érti, hogy semmi más nem játszik közbe a megigazulás elnyerésében, és semmi esetre sincs szükség a magunk akarati erejének felvértezésére és előkészítésére, azt kiközösítjük.“

„Aki azt állítja, hogy a megigazító hit nem más, mint az Isteni irgalmasságba vetett bizalom, mely Krisztus érdeméért a bűnöktől eltekint, vagy hogy egyedül ez által a bizalom által van megigazulásunk, azt kiközösítjük.“ (Rechtfertigungsdekret, can. 9 und 12: NR 827 és 830; v.ö. DS 1559 és 1562).

A reformátori „egyedül hit által” (*sola fide*) olyan formában ölt testet, hogy az ember Krisztusban részesedik. Kézenfekvő, hogy ez egy teljes mértékben döntő kérdés. Itt sincs egyezés a protestantizmus és katolicizmus között – még a KNY-ban sem.

A Tridenti Zsinat a *hit* fogalma alatt az értelemnek Isten kijelentett igéjével való egybecsengését érti, tehát az objektív hitet.⁶⁹ Ezért a reformátori „egyedül hit által” formula a tridentí zsinati atyák szemében jelentős leszűkítésnek tűnt. Ez az ő számukra a sákramentumok, a szeretet, a cselekedetek és ismeret hatásának kizárását jelentette. Ilyen értelemben érvelhetnénk azzal, hogy a katolikusok annak idején félreértették a lutheri hitfogalmat. Egyébként a Tridenti Zsinat egyértelműen elutasítja a reformátori hitfogalmat, amikor „a tévtanítók hiú bizalom-hit”-éről beszél,

⁶⁸ Jak 2,14-26.

⁶⁹ V.ö. Beinert, W. Art. „Glaube“, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Leipzig: St. Benno, 1989, 195. o.

és a hittel bíró bizonyosságot követel.⁷⁰ Ezáltal világossá válik, hogy szó sincs félreértésről. A KNY⁷¹ ebből semmi következtetést nem von le. Megállapítja egyrészt, hogy a hit a megigazulás szempontjából alapvető feltétel. Ez reformátori megállapításnak tetszik. De rögtön ezután katolikussá minősül, amikor a Tridenti Zsinattal és a katolikus egyház 1993-as katechizmusával egybecsengően kimondja, hogy a hit a remény és szeretet mellett a keresztség által áralmlik az emberbe; a hit tehát a megigazító kegyelem egyik része, és a megváltás a három lelki erkölcsnek (a hit, remény, szeretet) az emberi szívben végzett tartós hatásának következménye.⁷² A megigazító kegyelem a katolikusok számára egyúttal szentté formáló kegyelem. Ezáltal a hit egy erkölcsi tette válik, az ember lelki tulajdonságává, mely azonban önmagában nem elégséges, hanem kísérnie kell a szeretetnek és reménységnek is, hogy az új ember tökéletességre juthasson. Ahogyan a római katolikus egyház a megigazulás emberi oldalát megfogalmazza, az nem csak az Igére hagyatkozó hitről szól, hanem egyfajta megújulásról, mely a hitet kiegészíti, és az ember lényegévé válik. Ennek a hitértelmezésnek alapján a katolikusok és velük együtt a KNY nem vallhatják a reformátori *sola fide* elvet. Csak azt ismerik el, hogy a megigazító kegyelem nem érdemek alapján hat.

A reformátorok hangsúlyozzák, hogy a hit valóban Krisztussal köt össze. Az ő számukra ez a Szentírás értelmében vett Krisztust elfogadó hit (*fides Christum apprehensiva*). A háttérben az a nézet áll, hogy a hit a Szentlélek által hirdetett bibliai Ige és a Krisztus által szerzett sákramentumok gyümölcse. Az Ige és a sákramentum által jön el Krisztus az emberhez, mindazonáltal a sákramentum is egyfajta Ige, mely Krisztusról tesz bizonyosságot. Az Igét azonban csak hit által érthetjük meg helyesen. Ezért a hit az ígéretből táplálkozik, mely a bibliai Igében adatik, s a sákramentum által erősítteik meg. Ez az ígéret a történelmi Krisztushoz kötődik, és magába foglalja, hogy Ő a mi igazságunk. Ha az ember hit által ezzel az Igével egyezik, miközben megérti és ráhagyatkozik, akkor az ilyen Krisztus-hit igazságul számít be neki. A bizalom tehát nem „hiú”, hanem Krisztusra irányul

Másképp van mindez a a római katolikus teológiában, mert itt a Krisztushoz való kapcsolódás egy ontológiai-sakramentális úton történik. Az üdvvalóság csak azután jön létre, miután az emberIsten sakramentális, teremtő munkája nyomán újjá lett. A sákramentumok római katolikus nézet szerint ismeretesen *ex opere operato* hatnak, sőt a keresztség egy *character indelebilis*, egy eltörölhetetlen jelleget is maga után von. A hit, ahogyan azt

⁷⁰ V.ö. NR 804; DS 1533 és 1534.

⁷¹ KNY 27.

⁷² V.ö. *Katechismus der Katholischen Kirche*, München/Wien u.a.: Oldenbourg u.a., 1993, 1266.

fennt felvázoltam, egy sákramentum által kiáradt erkölcsiség. Ezért a katolikus gondolkodás valóságos megújulást követel meg, a szeretetet, a szeretet cselekedeteit, hogy ezzel bizonyítsa a hit meglétét. De nem ez a Biblia útja, még ha a római katolikus teológia a cselekedetekre és a megújulásra vonatkozóan a Bibliára hivatkozik is, és még ha ezzel az idealizmus által befolyásolt újprotestáns írásmagyarázat egyet ért is.

Protestáns oldalon is problematikus lehet, hogy a hitet csupán „igaznak tekintés”-nek gondolják, melynek nincsenek további következményei az életre vonatkozóan. Ezért szívesen alakítanak ki olyan elképzeléseket, melyek a katolicizmus felé hajlanak. De a gond nem az, hogy a *sola fide* elvéhez ragaszkodva nem lenne szó a megszentelődés fogalmáról, hanem a probléma egyrészt a hitfogalom értelmezésében gyökerezik, másrészt pedig abban, hogy mit tartunk az emberről. Ugyanis ha elválasztjuk az intellektust – az értelmet és gondolkodást – az élettől, vagy a szeretettől és a lelkiismerettől, ha tehát a gondolkodást és életet szembe állítjuk egymással, és a hitet a gondolkodás alá rendeljük, akkor azzal a problémával találjuk magunkat szemben, hogy hogyan alapozhatnánk a megszentelődést vagy az életet a hitre. A Szentírás alapján nem lehet ilyen izolált életről beszélni. Az ember a szívében gondolkodik, és azt teszi, amit elgondolt. A jó cselekedetek gyökere a szívben van, abban a szívben, mely hit által Krisztust megismerte, őt és az ő akaratát ismeri és szereti. Így nevezhetőek a keresztyének cselekedetei a Szentírás szerint a hit gyümölcseinek. Csak amennyiben az embert Isten Lelke szívből elfordítja énjétől, vele Krisztust megismerteti és az evangéliumi hitet neki ajándékozza, újulhat meg a keresztyén. De ez semmiképpen sem hit nélkül történik, mintha a keresztyénben egy új, belső képesség vagy jóra való potencia jönne létre.⁷³ Mindaddig, míg nem hitből cselekszik, testi gondolkodása motiválja tetteit. Folyamatosan azt tapasztalja, hogy gonosz tettekre hajlik, azokat cselekszi. Nem mentegetőzhet azzal, hogy nem akarja ezeket a gonosz tetteket véghez vinni. Szívében ugyanúgy jelen van a bűn, minek következtében olyan tetteket is elkövet, melyeket keresztyénként elítél.

3.4. Az üdvbizonyossághoz

„Mert egyedül a szívbeli hit tekint Isten ígéreterre, és egyedül a hit az a bizonyosság, melyen a szív megáll, hogy Isten kegyelmes, hogy Krisztus nem hiába halt meg, stb. És ugyanez a hit győzi le egyedül a halál és bűn félelmét. Mert aki még ingadozik vagy kételkedik, hogy bűnei megbocsáttatak-e, az nem bízik Istenben és elcsügged Krisztusban, mert nagyobbnak és erősebbnek gondolja a bűnt, mint Krisztus halálát és véréét.” (Melanchthon, Apol. IV,148-149; BSLK 189,33-44).

⁷³ V.ö. Kaiser, B. *Luther und die Auslegung des Römerbriefes*. 103-163. o.

„Aki azt állítja, hogy minden embernek a bűn elhagyásához szükséges, hogy bizonyosan és minden kétséget kizáróan gyöngesége és a hitre való csekély felkészültsége miatt az ő bűnei eltöröltettek: azt kiközösítjük.

Aki azt állítja, hogy az ember azáltal szabadul meg bűneitől és azáltal igazul meg, hogy bizonyosan hisz szabadulásában és megigazulásában, vagy senki sem szabadul meg valóban, ha nem hiszi, hogy megigazul; és egyedül ebből a hitből származik tökéletes szabadulás és megigazulás, azt kiközösítjük.

Aki azt állítja, hogy az újjászületett és megigazult ember hit által tartatik meg, s hiszi, hogy ő maga bizonyos a megtartottak száma felől, azt kiközösítjük.

Aki feltétlen és tévedhetetlen bizonyossággal állítja, hogy ő maga bizonyosan a végidőkig bitrokolni fogja az állhatatosság nagy ajándékát, anélkül, hogy ezt egy különös kijelentés által tudná, azt kiközösítjük.“ (Rechtfertigungsdekret, can. 13-16: NR 831-833; v.ö. DS 1563 - 1565).

Az ökumenikus párbeszéd az üdvbizonyosság tekintetében látja a protestantizmus és katolicizmus közti tulajdonképpeni problémát, abban a kérdésben, hogy az ember minden gyöngesége ellenére élhet Isten előtt. A katolikus tanítás egyrészt vallja, hogy a sákramentumok objektíven hatnak és érvényesek. De az ember oldaláról nem áll fenn, mondja a tridenti nézet, bizonyosság afelől, hogy az ember megfelelt-e a sákramentumnak.⁷⁴ Tehát valóságos üdvbizonyosságról nem lehet szó. Luther ezzel szemben hangsúlyozza Isten ígéreteinek objektív bizonyosságát, melyek szintén kötődnek a sákramentumokhoz. Felhívja az embert, hogy tekintsen önmagán túl, s lássa meg azt az ígéretet, hogy Isten éppen a bűnöst igazítja meg, így legyen bizonyos üdvössége felől. A római katolikus teológia azt feltételezi a lutheránus tanításban, hogy az üdvbizonyosságról szóló tan az emberben gyökerezik. Ez megint csak a maguk hitfogalmának felel meg, mivel ugye a hit a római katolikus tanítás szerint emberi cselekedet. Ilyen értelemben itt is bizonyos félreértéssel van dolgunk. Hozzátehetnénk, hogy a római oldal joggal határolódik el egy hamis, testi üdvbizonyosságtól.

A római taológia döntő módon az ember képességeit és tetteit vizsgálja. Ez az ő alapállásukban gyökerezik, hiszen sokkal pozitívabban értékelik az embert, mint a Szentírás, és az üdvösség megvalósulásának tényezőjeként van szükségük az emberre. Mivel azonban az ember mindig tökéletlen, rajta nem alapulhat semmiféle bizonyosság. Így a katolikus teológia saját csapdájába esik. A Biblia valóban alapot szolgáltat az üdvbizonyossághoz, és effelől a hívőt is biztosítja.⁷⁵ Ez Isten megbízhatóságána alapul, s az Igéjéhez való hűségén. Ezért szólnak a Tridenti Zsinat kiátkozásai a Szentírás ellenében. Az a szándékuk, hogy vitassák a testi üdvbizonyosságot, túllő a célon. A KNY ebben moderátor szerepet tölt be. De ha a megigazulás valós igazzá tételen alapul, viszont a keresztyén ember magát mégis bűnösnek látja, akkor a KNY számára itt egy lelkipozíciós probléma merül fel, mert miben gyökerezik a bizonyosság. A

⁷⁴ V.ö. NR 804; DS 1534.

⁷⁵ 1Ján 5,13.

megigazulás felől való kételekedés itt ugyanúgy előre programozott, ahogyan a jó cselekedetekhez, a vallásos élményekhez illetve a sákramentumok formális-külsőséges alkalmazásához való menekülés bizonyosságért. Ismét csak az ismerhető ebben fel, hogy az ember betagolása az üdvösség megszerzésébe minden pozitív szándék ellenére több problémát vet fel, mint amennyit megold. Amikor a KNY e tekintetben nem meri kimondani, hogy Isten a bűnös megigazulását „akarja”,⁷⁶ és hogy a hívők ráhagyatkozhatnak⁷⁷ Isten ígéreteire, akkor természetesen az üdvbizonyosság biblikus dimenziója sérül.

3.5. A jó cselekedetek

„Továbbá tanítjuk, hogy jó cselekedeteknek történniük kell, nem azért hogy az ember abban bizon, hogy ezáltal rászolgál a kegyelemre, hanem Istenért és Isten dicsőségére. A hit mindenkor a kegyelembe és a bűnök bocsánatába kapaszkodik. És amikor hit által adatik a Szentlélek, úgy a szív is késszé válik a jó cselekvésére.“ (Augsburgi Konf. XX, BSLK 80,13-21).

„... ahol nem követi jó cselekedet, ott a hit is hamis, nem pedig igaz.“ (Luther, Schmalkald. Cikk., BSLK 461,5-6).

„Aki azt állítja, hogy a megigazult ember bűnt követ el amikor az örökkévaló jutalom tekintetében jót cselekszik, azt kiközösítjük.

Aki azt állítja, hogy a megigazultak jó cselekedetei olyan értelemben Isten ajándékai, hogy nem a megigazultak jó érdemeinek számítanak; vagy hogy a megigazultak tulajdonképpen nem érdemelnek ki jó cselekedeteik által, melyeket az Isteni kegyelem és Jézus Krisztus érdeme erejéből visznek véghez, akinek élő tagjai, növekedést a kegyelemben, az örök életben, és ha a kegyelmi állapot elmúlik, belépést az örök életbe, sőt dicsőségük megnövekedését, azt kiközösítjük.“ (Rechtfertigungsdekret, can. 31 és 32: NR 849 és 850; v.ö. 842; v.ö. DS 1581 és 1582).

Luther kifejezetten hangsúlyozta, hogy a hitnek cselekedetei vannak. A Schmalkaldi Cikkekből idézett mondat ezt ugyanúgy bizonyítja, mint az témát illető írásai.⁷⁸ Ezért nem az a kérdés, hogy a keresztyén ember véghez visz-e jó cselekedeteket vagy kerül-e a bűnöket. A cselekedeteket illetően tulajdonképpen kettős problematikával van dolgunk: Egyrészt fel kell tennünk a kérdést, hogy milyen talajon keletkeznek a jó cselekedetek, másrészt hogy milyen szerepük van. Az első kérdést a 3.1.2. pontban a természeti emberre való tekintettel már megválaszoltam. Ezért itt most csak a második kérdéssel foglalkozom. Ezen a ponton azokról a cselekedetokről van szó, melyeket a keresztyén ember a „kegyelem” erejéből visz véghez, nem pedig az ember természetes képességéből kifolyólag. Az a gondolat, hogy a keresztyén ember cselekedeteivel a maga igazságát és szentségét nagyobbítja, az emberi képességek messzemenő elferdítését tükrözi. Az

⁷⁶ KNY 36.

⁷⁷ KNY 34.

⁷⁸ V.ö. Luther, M. Von den guten Werken (1520). WA 6,204-276; és Deutsch Katechismus (1529). WA 30 I,125-238. V.ö. Conf. Aug. 20.

ember valamit fel akar mutatni Isten előtt, hogy nála valamit kiérdemeljen. Éppen ezért állapítja meg a KNY:

„Katolikus megfogalmazás szerint a jó cselekedetek, melyek kegyelemből és a Szentlélek munkája nyomán keletkeznek, a kegyelmeben olyan növekedést vonnak maguk után, hogy az Istentől elnyert igazság megőriztetik és a Krisztussal való közösség elmélyül. Amikor a katolikusok ragaszkodnak a jó cselekedetek „érdemszerző” voltahoz, akkor azt akarják mondani, hogy ezekhez a cselekedetekhez a Biblia ígérete szerint mennyei jutalom társul. Ki akarják emelni az ember felelősségét tetteiért, de ezzel nem a jó cselekedetek ajándék jellegét vitatják, nem tagadják tehát, hogy a megigazulás nem kiérdemelt ajándék marad.“⁷⁹

Nyilvánvalóan római oldalról az idézet 1. mondata szerint a cselekedetek instrumentalizálódnak, acélból, hogy megalapozzák az érdemeket. Kifejezetten a kegyelemben való növekedést hivatottak szolgálni. Ismét felismerhető, hogy az ember felszólíttatik a lelki áldások feltételeinek betöltésére. Még ha a cselekedetek érdemszerző jellege azáltal relativizálódik is, hogy a kegyelem munkájaként tekintenek rájuk, az ember felé kötelességként hangzik a jó cselekedetek véghezvitele. Az igehirdetés és lelkigondozás következménye hogy a keresztyén embert nem hitben való életre, hanem cselekedetekre szólítják fel. De ez nem az a fajta hit, mely a Szentírás szerint jellemzi a hívőket, és nem egyezik a reformátori nézettel sem. A 2. modnatra való tekintettel meg kell állapítanunk, hogy a Biblia beszél a mennyei jutalomról. De ennek mértéke nem a jó cselekedetek minőségétől vagy mennyiségétől függ, hanem attól, hogy hitből születtek-e. Minezek felett a jutalom nem a teljesítmény függvénye, hanem örökség, melyet Isten hagy az ő gyermekeire. A jutalmat Isten ajándékozó kedvességének keretén belül kell szemlélnünk. Mivel azonban a római katolikus teológia az ember felelősségére hivatkozik, világossá válik, hogy a jutalom ennek a felelősségnek az aktív gyakorlásától válik függővé: ismét csak az ember az, aki Istennel együttműködve tettei által létre hozza a jutalmazás alapjait.

A reformáció hangsúlyozza, hogy a jó cselekedetek hit nélkül a tisztátalan szívből származnak, minek következtében az üdvösség szempontjából nincs értékük. Ahol nincs hit, ott öndicséret van, mely bűn még a keresztyének életében is. Ahol azonban hit van, ott a cselekedetek helyes szándékból fakadnak, és Istennek tetszenek, mert Isten a hívőre Krisztusban tekint.

Végül pedig még egy különbségre fel kell hívnunk a figyelmet, mely a megigazulás alapvető értelmezését illeti. Amikor a megigazulást bibliai értelemben ítéletnek nevezzük, melyre nézve a bűnös Isten előtt igaznak nyilvánul, akkor ez megfelel annak a bibliai nézetnek, mely kimondja,

⁷⁹ KNY 38.

hogy az ember „nem cselekedetekből”⁸⁰ igazíttatik meg. Ha azonban a megigazulást valóságos igazzá tételként értjük, akkor az ember tettei *kétségkívül* előtérbe kerülnek. Ez esetben a cselekedetek ugyanis a végítéletben történő végső igazzá nyilvánítás feltételévé válnak. Más szavakkal a megigazulás az üdvösség folyamatának része, mely az emberben megy végbe, s melynek végső betetőzése Isten elismerése a végítéletben. Itt Jakab kijelentését, miszerint az ember nem csupán hitből igazul meg, félreértik, és Pállal szembe állítják. Pedig Jakabnál sem a cselekedetek önmagukban, sem a hit mellé rendelt cselekedetek nem számítanak, hanem csak azok a cselekedetek, melyek hitből fakadnak, melyek így a hitet megigazító hitnek jelentik ki. Tehát itt is megmutatkozik a Tridenti Zsinat és a reformáció nézeteinek összeegyeztethetetlen volta.

4. Véggkövetkeztetések

4.1. A Közös Nyilatkozat hangneme

A megigazulás tanát illető legújabb megfogalmazások formájukban és módjukban nem különösképpen dogmatikai hangvételűek. Tudatosan visszafogottan szólnak, hogy az általános fogalmak az Apostoli Hitvallás mintájára lehetővé tegyék a konszenzus létrejöttét. De ennek a visszafogottságnak következményeként a párbeszéd alapján véve nem lehet kielégítő, mivel nem vezet el a probléma gyökeréig. Amikor pl. a római katolikus teológia az ember együttműködéséről beszél, akkor az emberre római katolikus nézet alapján tekint, miszerint az ember egy benne meglévő képességből kifolyólag cselekszik. Ezt alapvetően feltételezik, és nem vizsgálják felül. A protestáns teológiának ezt a tényt nem szabad elhomályosítania azzal a kijelentéssel, hogy a megigazulás az ember teljes bevonásával történik, emellett eltekintve a római katolikus gondolkodás előfeltételeitől.⁸¹ Így a Közös Nyilatkozat hangvétele homályos marad, függetlenül attól, hogy ez tudatos vagy sem.

4.2. Az alternatíva

A párbeszéd egyes témáinak megvitatásánál tett mkijelentések végső soron elvezetnek ahhoz a kérdéshez, hogy hol számít igaznak az ember Isten előtt. A reformátori álláspont itt egyértelműen Krisztusra utal, akit hit által fogadunk el, és a Bibliával együtt a keresztyénekre úgy tekint, mint akik hit által „Krisztusban” vannak. Krisztus az igaz, és aki benne hisz, habár Isten törvényének fényében akár csak ezelőtt, ezután is bűnösnek mondható, Krisztus igazságában részesül. A római katolikus álláspont ezzel szemben az individuális emberre és a sákramentumok által közölt

⁸⁰ Ef 2,9.

⁸¹ LG, S. 83-84.

megújulásra utal. Ebben a központi kérdésben tehát nincs konszenzus. A mindenkori hívők szempontjai nem lehetnek eltérőek. Alternatívát az sem szolgáltat, ha abból kifolyólag tesszük fel a kérdést, hogy hogyan lesz Krisztus a hívőé. A protestantizmus szerint hit által, a katolicizmus szerint ontológiai valóságként. Nem kétséges, hogy kié a Szentírás Krisztusa.

Amikor a protestantizmus ezen a ponton nem beszél világosan, és maga is elfogadja a hívők ontológiai megújulását, nem áll jogában elhatárolódni a katolicizmustól, hiszen ez esetben gondolkodása római lett. Gondolkodás nélkül elfogadhatja és helyeselheti a Közös Nyilatkozatot, még akkor is, ha más helyeken (üdvbizonyosság, sákramentumokról szóló tan, tisztségek, pápaság, Mária és a szentek tisztelete stb.) még érzékeli a különbségeket a katolikus és protestáns egyház tanaiban.

4.3. A protestantizmus és az új ember

Mivel a megigazulásról szóló párbeszéd központi témája kezdettől fogva a keresztyének teremtésbeli megújulása volt, ezt a kérdést itt külön is értékelnünk kell teológiai szempontból.

A felvilágosodás óta a protestantizmus az emberről vallott eredeti nézeteitől elhajolt. Az embert és az ő képességeit illető, minden korban felbukkanó optimista nézettel szemben a bibliai reformátori nézet az ember bűnösségéről beszél. Az ember erkölcsössége azonban az üdvösség központi fogalmává vált. A romantika korában az emberben lévő isteni rész gondolata olyan irányban fejlődött, hogy a hívőkben lakozó Krisztusról szóló kijelentés a hit dimenzióját háttérbe szorította, és ontológiai jelenlétként értelmezték. Amilyen mértékben a protestantizmus az üdvvalóságot az emberhez kötötte, olyan mértékben vesztette szem elől Krisztus történelmi munkáját. Ehhez társult, hogy a Kant utáni teológia rákényszerült az objektív üdvvényekről való lemondásra, és arra, hogy munkájának tárgyává a vallásos embert tegye, amennyiben ragaszkodni kívánt a tudományos kánon által elfogadott valóságértelmezésnek megfelelő tudományosság igényéhez.

A modern protestáns teológia kettős hibát követ el: egyrészt az ember számára látható illetve az ember által megtapasztalható üdvvalósághoz ragaszkodik,⁸² másrészt az átélt értelmi változást, mely Isten elfogadását a vallásos értelemben ragadja meg, az ember megmentésének szükséges feltételévé emeli. Így válik a hit lényege tévessé. Még beszélnek a hitről és a hitből való megigazulásról, de már nem azt a hitet értik alatta, mely az Igéből születik, és önmagán túl Krisztusra tekint, hanem egy olyan hitet, mely az egyén vallásos tapasztalatából származik illetve az emberi szellem

⁸² Számos teológus képviselőjeként említsük meg: Härle, W., *Dogmatik*, 277-279.; 494-505. o.

gyümölcse. Ez alatt kiváltképpen értem azt a tartalmat, amelyet a modern teológia az „Ige története” vagy az „igehirdetés eseménye” alatt ért, mely az emberi egzisztencia horizontján zajlik, és az ember keresztyén-vallásos mozdulásának kezdetét jelöli.

A jelenkor protestáns egyházai nagyrészt vagy teljesen elhagyták a bibliai-reformátori álláspontjukat, és éppen a megigazulás tanban váratlanul és legalább is struktúrálisan a katolicizmus felé hajlottak.⁸³ Amikor az újlutheránusok a keresztesítés aktusát összekötik Istennek az egyéni létben történő újjáteremtési munkájával,⁸⁴ egy jelentős ponton a katolikus oldalra állnak. Amikor továbbá a legújabb teológia az ember pszichikai vagy szociális felszabadulásának eseményét⁸⁵ követeli, illetve éppen a kognitív mozdulatra való tekintettel új önértelmezést, a világhoz való megújult viszonyt és új emberközi kapcsolatokat akar látni, akkor szerkezetében ahhoz közeledik, ami a katolicizmusban a sakramentalizmus nevében történik: Krisztus történelmi műve veszíti el központi jelentőségét. Az üdvvalóságot többé nem Krisztusban látják, hanem abban, ami vallásos impulzusként belőle ered. A bűnök bocsánatának és Krisztus tökéletes igazságának beszámítása helyére az egyéni üdvtapasztalat lép. Tartalmilag itt az embernek önmagához való visszavezetéséről van szó. Az embernek újra meg kell felelnie eredeti szerepének. Ez azonban azt is jelenti, hogy helyesli önmaga létének elfogadását, új önértelmezést nyer, és új viszonyokban él. A vallási, pszichoterápiás, politikai vagy szociális megmozdulás elfedi Krisztus helyettes áldozatát, illetve teljesen annak helyébe lép. Mindenesetre nem beszélnek többé a kiengesztelődésnek és Krisztus helyettes áldozatának kapcsolatáról vagy a Krisztus véérért való bűnbocsánatról.⁸⁶

Sajnos az újpietista és az evangélikál egyházak is megigazulás tekintetében a lényeges helyeken katolikus oldalon állnak, minek következtében az ő részükről a KNY-ot illetően kifejezett elfogadással találkozunk.⁸⁷ Bár náluk más a valóságértelmezés, mint a legújabb teológiában, és abból indulnak ki, hogy valóban van Isten és Teremtő a mennyben, de Isten cselekvését, nevezetesen hogy Isten adja az ember

⁸³ Bővebben v.ö.: B. *Luther und die Auslegung des Römerbriefes*. 181-279. o.

⁸⁴ V.ö. Sommerlath, E. „Taufe IV. Dogmatisch I.“, in: RGG³ VI, 646-647. o.

⁸⁵ Példaként v.ö.: Moltmann, J. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. 5. Aufl., München: Kaiser, 1987, 268-292. o.

⁸⁶ Példaként v. ö.: Härle, W. „Zur Gegenwartsbedeutung der ‘Rechtfertigungs’-Lehre“, in: *ZThK Beiheft* 10, Dezember 1998, 101-139. o.

⁸⁷ Például Chr. Morgner, a Gnadaui Szövetség elnöke részéről. V. ö. idea-spektrum 9/1998, 10. o. Az evangélikál oldal más képviselői visszafogottan nyilatkoztak, bár anélkül, hogy részletesen kifejtették volna, melyik álláspontot fogadják el. A Hitvalló Közösségek Teológiai Konventjének nevében Beck, H.W., Beyerhaus, P. és Neuer, W. in *diakrisis* 21. Jg., 3/2000, 194-196. o. a KNY óvatos elfogadását jelezték.

szívébe a bűnbánatot és hitet, ember által betöltendő illetve megtapasztalendő követelménnyé minősítik. Gyakran beszélnek „döntésről”, mintha magának az embernek kellene keresztyénné létele felől döntést hoznia. Így az embert nem Krisztusban való hitre vezetik el, hanem megtapasztalásához és cselekedeteihez kötődnek.

Az evanglikál teológia bár szavakkal hit általi megigazulásról beszél, de aztán platonizáló módon különválasztja a megigazulást a megszentelődéstől: a megigazulás vagy a bűnbocsánat a hit, a Krisztus melletti döntés és a külső Igére való ráhagyatkozás dolga. De mindez csupán a külső, a látható oldal. A tulajdonképpeni történések az ember belsőjében megy végbe: az újjászületés, a Szentlélek közvetlen újjáteremtő munkája.⁸⁸ Ezt pedig vagy pszichológiai vagy etikai síkra emelik. Pszichológiaiakra amikor az új valóságot mint szeretetet, önmagunkkal és embertársainkkal való megbékélést vagy üdvként megélt Istennel való kapcsolatot hirdetik. Etikaiakra amikor a Krisztushoz hasonló életre való impulzusként és a megszentelődés motivációjaként értik. Mindkettőt a megszentelődés fogalmával foglalják össze. Az így értelmezett megszentelődés ezáltal egy olyan jelentőséget nyer, hogy a megigazulás nélküle tulajdonképpen tárgyát veszti. Először a megszentelődés, alakítja ki az emberben a valós, megélt keresztyéni lét tudatát, és a Zsid 12,14-re való hivatkozással a megigazulás csak a megszentelődés után jut érvényre. Azzal érvelnek, hogy a Biblia mégiscsak hangsúlyosan beszél az újjáteremtett emberről és az új teremtésről.

Ezen a ponton közelebbről is meg kell néznünk, mit is mond valójában a Szentírás. A kijelentés, „ha valaki Krisztusban van, új teremtés az”⁸⁹ látszólag a katolikus és újpjetista felek álláspontját igazolja, és mindketten hivatkoznak is rá. De ez nem mást állapít meg, minthogy az ember „Krisztusban” új teremtmény. Ezt a „Krisztusban lenni” fogalmát az újpjetista ébredési mozgalmakban helytelenül értik, mivel úgy gondolják, hogy a hiten túl „valós életközösségre” kell vele lépni, az „ő hatásterületébe” kell kerülni, és a béke, szeretet ereje által mely az ember

⁸⁸ Az újpjetizmus ennek a nézetnek az ábrázolásához az *újjászületés* fogalmát alkalmazza. V. ö. ehhez példaként: Graham, B. *Wiedergeburt - wie geschieht das?* Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1977. Kuen, A. *Ihr müßt von neuem geboren werden.* Wuppertal: Brockhaus, 1969, 91 kk. o. világosan mutatja a két elem additív egymás mellé rendelését. Stadelmann, H. *Der Epheserbrief.* Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1993, 88-90. o. beszél Ef 2,10 magyarázatánál az újjászületésről mint „új teremtésről”, és ezért szimptomatikusan összefüggést mutat az ontológiai teremtői megújulás és a cselekedetek között, amikor a „megélésről” mint belső valóságként elgondolt újja létéről beszél; v. ö.: *ebd.* 186-187. o. Kaiser, B. *Christus allein. Ein Plädoyer für den evangelischen Glauben,* 60-78. o. írásomban bővebben foglalkozom ezekkel a nézetekkel.

⁸⁹ 2Kor 5,17.

tulajdona, fel kell ismerni, hogy az egyén Krisztusban van-e.⁹⁰ Itt nem a testté lett Krisztus a fontos, hanem az a Krisztus, aki egy jelenlévő lelki hatás szférájában munkálkodik. A Szentírás szerint azonban a keresztyén ember „Krisztusban” van a helyettes áldozat jogrendje szerint. Krisztus Isten testté lett Fia, aki Szűz Máriától született, itt a földön élt, meghalt és feltámadt. *Ebben* a Krisztusban békítette meg Isten a világot önmagával, *benne* tört be a világba a testi feltámadás mint új teremtés, és *benne* lett a keresztyén ember új teremtéssé. ha tehát a keresztyén ember magát új teremtésként felismerheti, akkor azt nem önmagában, hanem a feltámadott Krisztusban kell keresnie, ahogy itt élt a földön. Ezenkívül a keresztyén ember „élete” nem mindig Krisztussal való közösségben megélt és megtapasztalt élet, hanem mindezt a hit alakjában tudhatja magáénak.⁹¹

Pál többször felszólítja a keresztyéneket, hogy „ölsék magukra” az új embert,⁹² de ekkor szeme előtt semmiképpen nem a lényében új ember van. Az új ember Krisztusban van. Krisztus pedig a hívőkön kívüli valóság. Ezért figyelmezteti az apostol a keresztyéneket, hogy „ölsék magukra Krisztust”. Ez úgy történik, hogy őt hittel megragadják, és benne felismerik az újat, melyre benne Isten ígéretet tett, és ezzel élnek. Krisztus nem máshogyan él az ember szívében, mint „hit által”.⁹³ Pál nem tud egyfajta sakramentális megújulásról, egy feloldhatatlan, változhatatlan jelleg kiadásáról (*character indelebilis*)⁹⁴ vagy a keresztségben történő újjászületésről. Ugyanígy nem beszél az emberben fogant isteni vagy lelki életről. Ez nem más, mint kegyes babonáság, ha az ember azt hiszi, hogy Krisztus újjáteremtés előfeltételeként vagy lelki diszpozícióként az ő belsejében lakozik, vagy hogy olyan mértékben összekapcsolódik az egyéni egzisztenciával, hogy az egyénben már csak Krisztus cselekszik, és a régi ember megszűnt létezni.

Az életvalóságot ezzel szemben a polgári igazság mellett, mely a keresztyén embert magától értetődően kell hogy jellemezze, ijesztő mértékben jellemzi az értetlenség, a titkos és nyilvános bűnök, a kívánságok, a hatalmi igények és -harcok, a viták, a hitetlenség és az egyre nagyobb méreteket öltő paráznaság. Ez a tény mindenesetre az új ember illúzióját hiteltelenné teszi.

Így a katolicizmus és a protestantizmus is azzal bír, amit a szekuláris humanizmus már régen magáénak mondhat: az új ember illúziójával. Ez a paradicsom földi megteremtésének vagy közeli elérésének ideológiai alapja. Szem előtt kell továbbá tartanunk, hogy a megigazulásról szóló

⁹⁰ V. ö. Luther, R. *Neutestamentliches Wörterbuch. Eine Einführung in Sprache und Sinn der urchristlichen Schriften*. 17. Aufl., Hamburg: Furche, 1962, 128-129. o.

⁹¹ Ján 3,16.36; 20,31.

⁹² Róm 13,14; Ef 4,24; v. ö. Kol 3,12-14.

⁹³ Gal 2,20; Ef 3,17.

⁹⁴ V. ö. *Katechismus der Katholischen Kirche* 1244.

római katolikus nézetek lényegbeli igazságtételként a szentek kultuszának bázisát képezik. Egyes embereknek sikerült a szent életet igazán példamutatóan megélni; az ő aktív akarata és hatása a jó cselekedetek számos kincsét halmozta fel, már életükben olyan embereknek bizonyultak, akikre Isten kegyelmes munkája bőségesen kiáradt. Az emberi munka és Isten munkája – római katolikus elképzelés szerint – náluk gyümölcsöző egységet képeztek. A későbbi szentté nyilvánítás jelöltjeivé váltak, ezáltal pedig közvetítő kapcsolatot vállaltak a földön élő keresztyének érdekében. Ezek a nézetek csak abban az esetben lehetségesek, amennyiben az ember a megigazulásban valóban lényegileg megújul.

Ha a megigazulást az isteni szubsztancia kiáradásaként értjük, és az úrvacsorát ennek a szubsztanciának a közléseként értjük, akkor a keresztyén ember szubsztanciálisan isteninek mondható; akkor az ő teste szent, megistenült test – olyan elképzelés ez, mely már a korai keleti egyházban is messzemenően elterjedt. Innen már csak egy lépés a relikviáknak, az elhunyt szentek testrészeinek tisztelete. Végül pedig utalnunk kell arra is, hogy a pápai és püspöki családokhozatalanság igénye indirekt módon a megkeresztelt egyén ontológiai megújulásának hitéből táplálkozik; közvetlenül természetesen a római egyház számára a papszentelés a megfelelő sákramentum, mely bibliai alapok nélkül, akár csak a keresztség, változhatatlan jelleget, *character indelebilis*-t, tehát egyfajta lényegi isteni valóságot munkál az emberben, lelki állapotba emeli őt, és a megszentelő kegyelem közlőjévé, Krisztus földi képviselőjévé teszi.

Én magam tehát csak óvni tudok mindenkit a keresztyének lényegi megújulásának elképzelésétől, hiszen babonás módon a mennyet lekényszeríti a földre, és mindezt a római katolikus egyházban megvalósulóként érti. Ennek élén pedig nem a Szentháromság egy Isten áll, hanem a római püspök, aki szintén csak egy esendő, bűnös és megszentelésre szoruló ember. Ezért ez az elképzelés végső soron egy helytelen totalitarizmus alapját képezi. Ezt a KNY-t illető diszkúzióknak szem előtt kellene tartania.

4.4. A jogi dimenzió: Egyházi közösség – igen vagy nem?

Az ökumenikus párbeszéd célja ismeretes módon az egyházi közösség „a különbözőségek kiengesztelése mellett”.⁹⁵ Ez a megfogalmazás, ahogy Wallmann⁹⁶ hangsúlyozza, eltérő módon interpretálható. Kimondja azonban, hogy a kölcsönös tanbeli elutasítások érvénytelenítése által – és

⁹⁵ V. ö. Herms, E. „Die ökumenischen Beziehungen zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche im Spätsommer 1998. Stand, Aussichten, Wünschbarkeiten“ in: *epd-Dokumentation* 12,1-23. o.

⁹⁶ Wallmann, J. „Der Streit um die ‘Gemeinsame Erklärung’“, in: *ZThK*, Beiheft 10, 236-237. o.

azokon túl – egy hitbeli, sakramentális és szolgálati közösséget⁹⁷ kíván létrehozni. Mindez természetesen csak a pápának való jogi alárendelés által történhet meg, ahogyan azt a római kongregáció világossá tette a hittanként kiadott *Dominus Iesus* kihirdetésével. Ebben az irányban halad az ökumenikus vonal, és a Közös Nyilatkozat aláírása ennek az útnak volt egy jelentős megállója.

Az egyházi közösség a bibliai nézet szerint hitbeli közösséget jelent. Hogy ez reformátori és katolikus oldalról nem áll fenn, azt különböző aspektusok alapján már megállapítottuk, és a fenti fejtegetésekből nyilvánvalóvá vált. Az igehirdetésben és lelkigondozásban teljesen eltérő irányvonalak adódnak. A protestáns egyház Krisztusban való hitre hív, a katolikus sakramentális eseményre, melyben bár szó van a hotról, de teljesen eltérő értelemben. Nem marad más, mint a célok ütköztetése a tudatos közös munka mellett.

Továbbá a Ferner treffen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts d. századi tanbeli elutasítások javarészt, ha nem teljes egészében még ma is találóak.⁹⁸ Evangelikus oldalon egy olyan határt jelölnek, melyet a reformátori identitás elhagyása nélkül nem lehet áthágni. De a reformátori keresztyének részéről ennek a határnak a helyeslése nem szólhat pusztán arról, hogy szítsák az ellenségeskedést vagy harcoljanak a másfajta hit ellen. A határoknak békefenntartó szerepük van. A másképpen hívőkkel polgári szinten értelmes emberi egységre lehet lépni. De az az egyházzal és

⁹⁷ Schütte, H. *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*. Paderborn: Bonifatius, 1992, 173. o. – A szolgálati közösség több, mint munkaközösség. Magába foglalja, hogy a nem katolikus egyházak egyházvezetés tekintetében szükségesnek fogadják el a lelki tisztséget, és a pápát mint a keresztyén egyház főpásztorát és reprezentánsát elismerik. Ha ez a nézet helyes, akkor Isten örök országára való tekintettel tulajdonképpen nem az ember megváltásáról van szó, hanem a pápai hatalom bebiztosításáról, és az embereknek egy isteni hatalmat igénylő pápa fősége alatt való földi rendszerbe történő egységesítéséről. Akkor igaza lenne Luthernek is a bevezetőben idézett mondatával, hogy a pápa uralmat akar nyerni felettünk.

⁹⁸ Ezt részleteiben is kutatni kellene. A Tridenti Zsinat elutasításai lényegüknél fogva igencsak apodiktikusak. A felvetett tények római katolikus oldalról semmiképpen sem mindig ragadhatóak meg a lutheri gondolkodás horizontján, tehát itt is és más helyeken is szükség van a mindenkori megfogalmazások vizsgálatára. Ténylegesen rámutattam a 3.3 pont alatt azonban arra, hogy a reformátori hitfogalmat elutasítják. A Tridenti Zsinat ezirányú átokformulái tehát ma is érvényesek. Ugyanez igaz magára a megigazulás tanra is. Ha Isten döntéseként értjük, és tagadjuk az ember lényegi megújulásának tanát, vitathatatlanul a tridenti anathema érvénye alatt állunk, ég akkor is, ha bibliai értelemben tanítjuk a megszentelődést. Ugyanez érvényes Luthernek és Kálvinnak az eleve elrendelésről és az állhatatosságról szóló tanaira is – a korai reformátori hitvallások bár gyakran kritikusan nyilatkoznak a római katolikus álláspontot illetően, és elutasítják azt, de átkot a szó tulajdonképpeni értelmében nem mondanak ki. Csak a Konkordia formula hoz szisztematikus elutasítást a nem lutheri pozíciókkal szemben. Ezeknél sem látom, hogy a megigazulás tan tekintetében ne lennének ma is találóak.

a keresztyén hittel való visszaélés, ha ökumenikus rendezvényeken megcsaljuk magunkat egy olyan közösség képzetével, mely nem közös hit bázisán nyugszik. Tisztességes módon kellene kölcsönösen elfogadnunk, hogy a megigazulás tan tekintetében nincs közös hitünk. Az egyházi közösség, mely nem hitbeli közösség, üres együttlét. Megszervezettnek és egyesületinek hat. Ezért a reformátori egyházak a KNY-ot csak elutasíthatják.

Mivel azonban a reformáció egyházai – az EKD tagegyházai – a KNY-ot elfogadják, arról tesznek biznyságot, hogy többé már nem egyedül kegyelemből hit által akarnak Isten előtt élni. Humanista élmény- vagy cselekedet-teológiájuk a katolicizmushoz köti őket.⁹⁹ A KNY annak aláírása által az egyházak jogi érvényű dokumentumává vált. Át kell azt ültetni a joggyakorlatba, például a lelkészszentelés, az állások betöltése, az igehirdetés és a lelkigondozás tekintetében. Gyülekezeti szinten is érvényt kell neki szerezni, miközben a katolikus és evangélikus gyülekezetek közösen szervezkednek. A cél többek között az úrvacsorai közösség.

Az evangélikus egyházak úm. megvásárolják a római katolikus egyházzal való közösséget amikor elhagyják a maguk alapszabályzataiban megfogalmazott jogaikat. Ekkor azonban többé már nem a reformáció egyházai. Azok a keresztyének és gyülekezetek, melyek ezeknek az egyházaknak a tagjai, a KNY aláírásával egy olyan vonalhoz csatlakoznak, mely már nem a Szentírás által felmutatott irányba halad. Autentikus evangélikus egyház ott van, ahol reformátori módon gondolkodó keresztyének és gyülekezetek olyan egyház-képződményektől, melyek a KNY-ot lobogtatják, távol maradnak, és reformátori egyházként újra szerveződnek, hogy Isten Igéjét újra tisztán hirdessék – még olyan áron is, hogy ezáltal kisebbségi egyházzá válnak.

⁹⁹ Végül pedig meg kell gondolnunk, hogy a Róma és a protestantizmus között fennálló elkülönülés nem csak a megigazulás tan tekintetében létezik. A reformáció óta eltérő értelmezéssel találkozunk az Íráshoz és a hagyományhoz való viszonyulást illetően is, különbözik a tisztségekről és a sákramentumokról szóló felfogás is. Továbbá a római Szentszék a 19. és 20. században olyan tanbeli döntéseket hozott, melyeket a protestánsok nem fogadhattak el, hiszen nem bibliai kijelentésből fakadtak (1854: Mária szeplőtelen fogantatása; 1870: a pápa csalatkozhatatlansága; 1950: Mária mennybemenetele).