

JÉZUS A MI ÜDVÖZÍTŐNK

VARIA THEOLOGICA 2

JÉZUS A MI ÜDVÖZÍTŐNK

Konferenciakötet
a megváltás művéről



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2010

A KÖTETET SZERKESZTETTE
KRÁNITZ MIHÁLY és PUSKÁS ATTILA

ISSN 2061-6244
ISBN 978 963 277 230 1

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.
FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK
FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
KÉSZÜLT A BUDAPESTI AKAPRINT NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ: FREIER LÁSZLÓ ÜGYVEZETŐ IGAZGATÓ

Tartalom

FODOR GYÖRGY	
Az üdvösség fogalma az Ószövetségben, az iszlámban és a mai zsidóságban	11
RÓZSA HUBA	
Helyettesítés és engesztelés az Ószövetségben	27
KOCSIS IMRE	
Jézus üdvözítő műve Lukács irataiban	55
MARTOS LEVENTE BALÁZS	
Krisztus mint Isten üdvajándéka a páli levelekben	73
TARJÁNYI BÉLA	
Az „értetek és sokakért” kifejezés újszövetségi háttere és jelentése	96
TAKÁCS GYULA	
Jézus az örök Főpap és a tökéletes áldozat a Zsidókhoz írt levélben	106
PERENDY LÁSZLÓ	
Tertullianus az ember megváltásáról	131
OROSZ ATANÁZ	
Hitvalló Szent Maximosz szótériológiája, különös tekintettel az átistenülésre	146
DOLHAI LAJOS	
Canterbury Szent Anzelm szatiszfakció-elméletének hatástörténete és értékelése a mai katolikus szótériológiában	184
PUSKÁS ATTILA	
Jézus üdvözítő művének újraértelmezési törekvései a mai katolikus dogmatikában különös tekintettel a bennfoglalt istenképre	202

KRUPPA TAMÁS

- Hans Urs von Balthasar szótériológiája,
különös tekintettel a helyettesítés misztériumára 226

VÁRNASI JAKAB

- Heinz Schürmann hozzájárulása
a megváltás fundamentálteológiai megközelítéséhez 255

KRÁNITZ MIHÁLY

- Jézus az egyedüli üdvözítő – számvetés
a pluralista vallásteológiával 267

Előszó

Ebben a kötetben a 2010. január 25–27. között megtartott Teológiai Tanárok Konferenciáján elhangzott előadások szövegét veheti kezébe a kedves olvasó, melynek témája hitünk központi igazsága, Jézus üdvözítő műve volt. A szervezők a konferencia mottójának az *Apostolok Cselekedetei* egyik mondatát választották. Péter apostol, amikor kérdőre vonják a főtanács előtt, hogy kinek a nevében és hatalmával gyógyította meg a béna embert a jeruzsálemi templom Ékes kapujánál, ezt válaszolja: annak a Názáreti Jézusnak a nevében, akit ti keresztre feszítettetek, de Isten föltámasztotta a halálból. S az apostol még hozzáteszi: „Nincs üdvösség senki másban. Mert nincs más név az ég alatt, amelyben üdvözlünk lehetne” (ApCsel 4,12). Péter az üdvözítő Jézusról, Jézus egyetemes üdvözítő művéről tesz hitvallást ezekkel a szavakkal. Az újszövetségi írások és az Egyház a történelemben ezt a péteri hitvallást visszhangozzák, a krisztuskövető emberek erre a hitvallásra építik az életüket. A konferencia előadói és résztvevői ennek a hitvallásnak a tartalmáról, a Jézus által elhozott üdvösség titkának a mélységeiről cserélték ki gondolataikat. Azokkal a kérdésekkel foglalkoztak, melyekben ott dobog az egész keresztény hit, élet és teológia szíve. Arról gondolkodtak, és annak értelméről vitakoztak, amit Jézus Krisztus értünk, emberekért, a mi üdvösségünkért cselekedett és elszenvedett, mint Szabadítónk, Megmentőnk, Megváltónk és Üdvözítőnk.

A kötet első két tanulmánya vallástörténeti-teológiai háttérrel kíván rajzolni a jézusi üdvözítő mű lényegi sajátosságainak jobb megértéséhez. Az első referátum vallásteológiai összehasonlításra vállalkozik, amikor egybeveti az ószövetségi, a mai zsidó és a muszlim felfogást az üdvösség mibenlétéről. Célja, hogy kiegyensúlyozottan vázolja a hasonlóságokat és különbségeket e vallási hagyományok szótériológiai látásmódja között. A második tanulmány az Ószövet-

ség két kulcsfontosságú megváltástani alapfogalmát igyekszik kibontani, amikor a terminológiai tisztázást követően bemutatja, hogy a helyettesítés és az engesztelés gondolata miképpen van jelen az ószövetségi kultikus és a prófétai tradícióban, valamint a jézusi megváltás értelmezése szempontjából is döntő *Ebed-Jahve* dalokban.

Az újszövetségi szótériológiával foglalkozó tanulmányok sorát a jézusi megváltói mű sajátos hangsúlyokkal rendelkező lukácsi értelmezésének elemzése nyitja meg. Ezt egy olyan referátum követi, mely a rendkívül gazdag páli megváltásfelfogás új, eddig kellően fel nem tárt szempontjaira hívja fel a figyelmet. Látszólag részletkérdéssel foglalkozik az a tanulmány, mely a „sokakért” vagy „mindenkiért” kérdést járja körül. A szerző válasza hasznos eligazítást nyújt biblikus szempontból a liturgikus szövegváltoztatás, ill. az eredeti miseszöveghez való visszatérés megértéséhez is, miközben részletesen elemzi a „sokakért” és a „mindenkiért” újszövetségi kifejezések eredeti jelentéstartalmát. A *Zsidókhoz írt levél* áldozati és papi krisztológiáját/szótériológiáját szakavatottan és ihletett módon mutatja be a következő írás, mely feltárja a biblikus szöveg nyelvi finomságainak teológiai-dogmatikai mélységeit és ugyanakkor átfogó szintézisbe rendezi a levél gazdag mondanivalójának apró részleteit. Összességében feltűnő lehet, hogy a kötet tizenhárom előadásának csaknem a fele a biblikus kutatások eredményeit mutatja be. Ez az „aránytalanságnak” is tekinthető túlsúly annak köszönhető, hogy az elmúlt évek szentírástudománya éppen a szótériológia területén hozott jelentős változásokat: olyan alapvető megváltástani fogalmak újraértelmezését, mint áldozat, engesztelés, megszentelődés, megmentés, szabadítás stb. A biblikus kutatások emellett az egyes újszövetségi szótériológiai hagyományok sajátosságait és ezek egymáshoz való viszonyát is tüzetesebb vizsgálat alá vették az utóbbi időben, melyek Jézus üdvözítő művének kimeríthetetlen gazdagságát más-más szempontból világítják meg. A kötet biblikus tanulmányai a bibliai szótériológiai értelmezések e nagyfokú változatosságából szeretnének ízelítőt adni.

Az ókori Egyház két jeles teológusának, a keleti és a nyugati hagyomány egy-egy kiemelkedő képviselőjének szótériológiai látásmódját mutatja be a soron következő két referátum. A szótériológiai átfedések mellett is jól érzékelhetővé válik a különbség

a nyugati és a keleti felfogás között: a latin Tertullianusnál a jézusi megváltás inkább jogi megközelítése kerül előtérbe, a görög nyelvű Hitvalló Szent Maximosznál az áttistenülés bibliai megalapozottságú, de erős metafizikai jelentéssel és kozmikus dimenziókkal is bíró fogalma lesz a megváltásértelmezés kulcsa. A nyugati szótériológiában évszázadokra meghatározóvá lett anzelmi szatiszfakciós elméletet, valamint annak hatástörténetét ismerteti a következő írás. Az értekezés mérlegre teszi az elmélet előnyeit és hátrányait, kiegyensúlyozottan mutatja be a mellette és ellene felvonultatott érveket. E teológiatörténeti-dogmatikai referátumot két olyan dogmatikai természetű tanulmány követi, melyek a mai szótériológiai törekvésekbe adnak némi bepillantást. Az első a bennfoglalt istenkép szempontjából vesz szemügyre és értékeli három különböző típusú szótériológiai megközelítést: a helyettesítő elégtétel, a helyettesítő büntetés és a helyettesítő áldozat megváltástani modelljét. A másik írás Hans Urs von Balthasar megváltásfelfogását vázolja különös tekintettel a helyettesítés kategóriájára, melyet filozófiai és teológiai oldalról is számos bírálat ért már a felvilágosodástól kezdődően. A tanulmány hasznos eligazítást nyújt Balthasar nyomán a szótériológiai szakkifejezés helyes értelmezéséhez.

A kötet végén sorakozó két tanulmány az alapvető hittan szempontjából közelít a jézusi megváltáshoz. Az első egy kiváló német biblikus szakember, Heinz Schürmann szótériológiai tárgyú kutatási eredményeinek a szisztematikus teológiára gyakorolt hatását vizsgálja, melyet többek között jól mutat a „pro-egzisztencia” kifejezés gyors meghonosodása illetve átvétele a szakirodalomban. Végül, a biblikus források, a patrisztikus hagyomány és a kortárs újraértelmezési kísérletek belső területéről ízelítőt adó referátumok után a kötetet záró írás kitekintés, mely arra a kérdésre keresi a választ, hogy mit jelent a keresztényeknek Jézusba mint a mindenki, a minden ember Üdvözítőjébe vetett hite a pluralista vallásteológia kontextusában. A szerkesztők azzal a reménnyel adják az olvasó kezébe a kötetet, hogy a benne szereplő írások hozzájárulnak az üdvösség krisztusi művének mélyebb megértéséhez és a belőle táplálkozó keresztény egzisztencia újdonságának életre váltásához.

FODOR GYÖRGY

Az üdvösség fogalma az Ószövetségben, az iszlámban és a mai zsidóságban

A Paul Poupard bíboros nevével fémjelzett *Dictionnaire des Religions* a „salut” szócikk elején a szó profán, hétköznapi jelentéséből kiindulva jut el a szakrális, teológiai „üdvösség”-fogalomhoz. A „salut” háromféleképpen fordítható magyarra: „üdvözlét, megmenekülés, üdvösség”. Mikor, mire használjuk a „megmenekülni” szót? – teszi fel a szerző a kérdést. A választ mi is meg tudjuk adni: akkor, amikor valami súlyos veszélyből, egzisztenciánkat alapjában érintő negatív határhelyzetből menekültünk meg (súlyos betegségből, tömegszerencsétlenségből, háborúból stb.). Mit is implikál ez a történés?

Van egy fenyegető hely(zet) vagy állapot, melyből a megmenekült (vagy megmentett) ember kiszabadul és átjut egy másik, biztonságos állapotba. Ez a pozitív változás nem a saját erőnkől történik. Amikor bajban vagyunk, nem vagyunk urai a helyzetnek, a magunk erejéből képtelenek vagyunk azon változtatni.

Az elmondottakból logikusan következik a kérdésfeltevés: milyen erő volt az, amely által meg lettem mentve?

Ezen a ponton az út élesen kettéválik: a természetfelettiben, s különösen a transzcendens személyes Istenben nem hívók a testi (esetleg lelki) nyomorúságból való megszabadulást a véletlennek, a szerencsének, jobb esetben az orvosnak, pszichológusnak vagy a szerető családnak (barátoknak) tulajdonítják.

A hívó ember hívó alapállásból a megmenekülés hátterében – anélkül persze, hogy eltaszítaná a segíteni akaró emberi kéznyújtást – Isten tevékenységét fedezi fel, s tovább kérdez: Ki ő s miért

segít(ett) rajtam (vagy rajtunk), továbbá: milyen viszonyban állok én Veled, miután megmentett? Mit kell felelnem erre?¹

Ezeket a kérdéseket világítják meg a kinyilatkoztatott vallások (az is tény, hogy más vallások is adnak bizonyos válaszokat az emberi élet ezen alapkérdésére). Nem egyformán. Lássuk tehát, mit jelent az „üdvösség” az Ószövetségben, az iszlámban és a mai judaizmusban.

Mielőtt az ószövetségi elemzésbe belefognánk, szögezzük le: mindhárom monoteista világvallás követője számára vitán felül áll, hogy az üdvösség nem csak a testi vagy lelki vágyat kielégítő jólétet jelenti, hanem annál sokkal többet. Végso soron arra a beteljesült, harmonikus állapotra vonatkozik, amelyre személyes Isten-kapcsolatukban a zsidó, keresztény és muszlim hívő emberek vágyanak.

I. Az „üdvösség” fogalma az Ószövetségben

A héber Bibliában a *jāša'* (״שׂ) gyökből vezethetjük le a *jēša'*, *jēšu'a* főneveket, amelyeket teológiai szempontból leggyakrabban „üdvösség”-gel fordítunk. Az ige alapjelentése – bár Qal-ban nem fordul elő –: „tágasnak, szélesnek lenni”. Leggyakrabban hifil-ben használatos a *jāša'* ige, jelentése: tágassá tenni, megsegíteni, megszabadítani, megmenteni. A *Septuaginta* szószóval (σωζω) adja vissza a héber igét. Jelentése a héberhez viszonyítva tágabb: a megmentés mint alapjelentés kibővül a „meggyógyítani, megőrizni” árnyalatokkal. Visszatérve a héberhez: a hifil törzsön kívül nifal-ban fordul még elő a szóban forgó ige, melynek jelentése (passzív, visszaható): megsegítve, megmentve lenni, megszabadulni, üdvözíteni.²

1 Eddig a szócikk tartalmilag idézett gondolatmenete: DORÉ, J., *Salut-Rédemption*, in *Dictionnaire des Religions* (directeur Poupard, P.), Paris 1984, 1516–1518.

2 STOLZ, F., „״שׂ jš' hi. helfen”, in ThTHAT I., colls. 785–790., FOHRER, G., „σωζω” in ThW VII., 966–1024.

Az Ószövetség teológiája szerint semmi kétség nem férhet ahhoz, hogy az üdvösség Isten adománya. S ahhoz sem, hogy ez az üdvösség a valóság legszélesebb körére vonatkozik: a békében és biztonságban való élet, a tizenkét törzs integritása, az Ígért Földjének zavartalan birtoklása, a család, a gyermekáldás, az eső, az élelem stb., s természetesen az Izrael Istenével való bensőséges kapcsolat, amelyet nem borít fel hűtlenség és bűn. Láthatjuk, hogy az egyén és a közösség életének minden részletét átjár(hat)ja az üdvösség, mennyiségi és minőségi értelemben egyaránt.³

Izrael sokszor megtapasztalta történelme során (amelybe hitünk szerint bele van ágyazva az üdvtörténet) Isten üdvözítő jóságát. De azt a realitást is, hogy a megtapasztalt üdvállapotot akárhányszor kívülről és belülről (pl. szövetségi hűtlenség) olyan tényezők veszélyeztetik, amelyek csonkíthatják, vagy akár el is vehetik az üdvösség egészét. Amikor az üdvösség krízisbe kerül, Isten szabadító tette által (szövetségi hűsége miatt vagy kérésre) megszünteti a veszélyeztető tényezőket. Ez a szabadító tett az egyén, vagy a közösség számára az üdvösség helyreállítását jelenti.

Teológiailag a legkorábbi szövegek, amelyek Isten üdvösségszerző tetteiről szólnak Izrael javára, az exodusra és az azt követő nagy eseményekre vonatkoznak (pusztai vándorlás alatt aratott győzelmek, csodák, majd a honfoglalás). Külön ki kell emelnünk a bírák korát (kb. 1200–1000), amikor Isten karizmatikus bírakat, szabadítókat támaszt, hogy egy adott történelmi szituációban helyreállítsák a šālōm-ot, a békét, amely az üdvösséges állapotot pótolhatatlan velejárója.⁴

A későbbi teológiai reflexió (gondoljunk akár a Deuteronomisztikus Történeti Mű egyik rétegére, vagy a Krónikás Történeti Műre, de akár jó néhány zsoltárra is) Dávid uralkodásának idejét az üdvösség megtapasztalásának korszakaként mutatja be: az ősatyáknak tett ígéretek (föld, sok utód) beteljesültek, Dávid a törzsek széttagoltságából egyetlen JHWH-népet formált. Ő volt az, aki Izraelt megszabadította ellenségeitől és tartós békét teremtett, s ő volt az a király, aki töretlenül megtartotta a szövetségi hűséget.

3 RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest 2001, 18.

4 STENDEBACH, F. J., „שלום Šālōm”, in ThWAT VIII., colls. 12–46.

Az eddig elmondottakból azt a következtetést lehetne levonni, mintha Isten üdvösségszerző tettei csak Izrael népére vonatkoznának, az egyes ember elhanyagolható. Ez azonban nem így van. Egyrészt tudjuk, hogy az ókori keleti gondolkodásmódban egyén és közösség, individuum és kollektívum között nincs olyan éles határvonal, mint az európaiban. Másrészt megállapíthatjuk, hogy a zsoltárokból, a prófétáknál és a bölcsességi irodalomban az egyén sorsa fokozatosan előtérbe kerül, különösen a fogság alatti és utáni időben.⁵ A betegség, szegénység, ellenség vagy gonoszok által gyötört hívó izraelita Istenhez kiált megmentésért, üdvösségért, majd magasztalja őt, mint üdvössége szikláját (vö. Zsolt 68,20, valamint ide sorolhatjuk a „szenvető igaz” emblematisztikus figuráját is).

A Kr. e. VIII. században valami rendkívüli történik: ítéletes próféták egész sora kezdi hirdetni, hogy Isten üdvadományai elveszítettek, mégpedig végérvényesen. Az eszkatológia Isten végérvényes tevékenységéről szól, aminek történelmi dimenziói is vannak. A kutatók többsége egyetért azzal, hogy létezik ószövetségi eszkatológia, amelynek fogság előtti szakaszában dominál a konkrét történelmi eseményekben megnyilvánuló ítélet (Óz 8,1: „Fűjd a harsonát! Sasként jön az Úr házára a baj...”; vö. még: Ám 5,18–20; Szof 1,14–18). Az Úr napja elközelgett, sőt lesújtott: 722-ben az északi országrészre, 587-ben a délre. A tizenkét törzs, a föld, a lakosság, a templom, a királyság léte alapjaiban ingott meg (sőt némelyik véglegesen eltűnt). Nem térhetünk ki mindenre, de fontos megemlíteni: a próféták egységes egészként, univerzálisan szemlélik a történelmet, amelynek Isten az Ura. Miután népét megbüntette, Isten kiterjeszti ítéletét a pogány népekre is, elsősorban Asszíriára, Babilonra és szövetségeseikre (pl. Edomra). Sokan felvetik a kérdést: gondoltak-e a fogság előtti ítéletes próféták egyáltalán az eljövendő üdvösségre? Tény, hogy nem sokat beszélnek erről a témáról; az ítélet az, ami előtérben áll és feltartóztathatatlanul közeledik. De az is tény, hogy nem lehet minden egyes üdvösség-szóról, amely ma a nekik tulajdonított könyvekben felbukkan, irodalomkritikailag és redakciótörténetileg teljes bizonyossággal azt állítani, hogy fogság

utáni kiegészítés. Számos kutatóval együtt azt a véleményt osztjuk, hogy az a sok felhívás a megtérésre, gyökeres fordulatra, amelyeket a fogság előtti ítéletes prófétáknál találunk, teljesen értelmetlen lenne, ha ezek a próféták csak a végérvényes pusztulásban gondolkodtak volna (a „szent maradék” kifejezésről sem lehet minden esetben bizonyítani, hogy glossza; az ítélet több esetben értelmezhető tisztulásnak is).

Az ószövetségi üdvösségfogalom jelentésének lényegi fejlődéséről beszélhetünk a babiloni fogságot közvetlenül megelőző és a fogság alatti időben, mégpedig kettős értelemben. Egyrészt a *megtörtént ítélet után* (illetve azzal szemben) az üdvösség hirdetése lesz a prófétai igehirdetés témája. Másrészt ezt az üdv-időt *várják*. Úgy is mondhatjuk: „az üdvösség eszkatologikus távlatba kerül, amikor Izrael az Istentől remélt és ígért üdvösséget a jövő adományaként várja”.⁶ Ez az üdvösség is magán viseli a végérvényesség és az egyetemesség karakterét, hasonlóan az ítélethez, tehát eszkatologikus.

Az üdvösségvárásnak ezen új típusa Jeremiástól kezdve figyelhető meg. Nem csupán egy adott vészhelyzetből (pl. aszály, éhínség, északról fenyegető ellenség) való megszabadulást ígér, mint üdvösséget, hanem a vallási és társadalmi viszonyokat teljesen új alapokra helyező új közösséget, amelyben egy új Dávid uralma alatt jog és igazságosság uralkodik majd.⁷ Ezekiel, működésének második szakaszában szintén ilyen üdvösséget hirdet. A megszabadított új közösség Isten szent népe, megújított kultuszközössége lesz, amelyhez nem tapad bűn és tisztátalanság.

Deutero-Izajásnál a meghirdetett üdvösség minden korábbit felülmúl: az új exodus során maga Isten vezeti haza népét az Ígéret Földjére. Az eszkatologikus isteni uralom új teremtés is egyben, továbbá végérvényes, egyetemes és felülmúlhatatlan.

Mielőtt az ószövetségi „üdvösség”-fogalom utolsó, fogság utáni fejlődési szakaszára rátérnénk, hangsúlyozni kívánjuk: az eszkatologikus üdvösségvárás tartalmilag nem homogén, sőt igen összetett. Vannak evilági, történelmi dimenziói (pl. hazatérés Babilon-

⁶ RÓZSA, H., i. m. 27.

⁷ VON RAD, G., i. m. II., 183–190.

ból, Jeruzsálem újjáépítése stb.), s vannak olyan távlati, amelyek szétfeszítik az evilági-történelmi kereteket (pl. a hihetetlen termékenység, a teremtett világgal való csodálatos harmónia, a halál megszűnése, s mindenekfelett az új ég és új föld teremtése; vö. Iz 54,12kk, Iz 65,17–25).

Sajnos nincs idő mindenre kitérni, de a terminológiai pontosság miatt megjegyezzük, hogy az „üdvösség” (jēšū‘ā) szó szinonimájaként fogható fel a fogság idejétől a šālôm kifejezés. Az šlm gyök alapjelentése: épnek, egésznek, rendben lenni, eleget bírni.⁸ Az említett prófétáknál (Jeremiás, Ezekiel, Deutero-Izajás) azonban teológiai tartalommal gazdagodik, és Isten eszkatologikus adományaként jelenik meg.

Ebben az értelemben a šālôm az az üdvös állapot, az a béke, amely mindenre kiterjed és Isten ingyenes adományának, kegyelmi tettének a következménye.

A kutatók között egyetértés van a tekintetben, hogy a fogság után újabb fordulat következik az üdvösségvárárs tekintetében. A fogság előtti és alatti próféták egyben tudták tartani az eljövendő üdvösséggel kapcsolatban az evilági (prezentikus, konkrét történelmi) realitásokat és a – mondjuk így – történelem feletti, kozmikus dimenziót.⁹ Ez utóbbival kapcsolatban ők nem mondják ki, hogy pl. mikor lesz Jeruzsálem a végidőbeli isteni uralom középontja, vagy mikor szűnik meg a betegség és a halál stb., s azt sem teszik egyértelművé, hogy próféciájuk mely részét kell metaforikusan vagy spirituálisan értelmezni. Mindezeket nyitva hagyják. Nem így a fogság utáni idők prófétái: Aggeus, Zakariás, valamint Tritó-Izajás egyes próféciái mindannak azonnali beteljesedését várták, amit a korábbi próféták jövendöltek: nem hagynak sem időbeli, sem egyéb értelmezési lehetőséget a történelmi realitás és az eszkatologikus vízió összefüggésében (úgy is mondhatnánk: leegyszerűsítik a komplex eszmerendszert). Többet is idézhethetnénk, de most

8 GERLEMAN, G., „שלם šlm genug haben”, in ThHAT II., colls. 919–935.

9 HANSON, P. D., *Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment*, in RB78 (1971), 48–50.

álljon itt csupán egy releváns idézet Aggeustól: „A hónap huszonnegyedik napján másodszor is a következő szöveget intézte az Úr Aggeushoz: Szólj Zerubbábelhez, Júda helytartójához, és mondd neki: megrendítem az eget és a földet. Ledöntöm az országok trónját és összezúzom a pogányok országának hatalmát; felforgatom a szekeret és a rajta ülőt, elesnek a lovak, és egymás kardjától azok, akik rajtuk ülnek. Azon a napon – mondja a Seregek Ura – veszlek téged, Zerubbábel, Salátiel fia, én szolgám – mondja az Úr –, és mintegy pecsétgyűrűvé teszlek, mert téged választottalak ki – mondja a Seregek Ura.” (Agg 2,20–23)

Érthető, hogy – miután a felfokozott, akut várakozások nem teljesültek – csalódás és kiábrándultság lett úrrá sokakon. Hiába hangsúlyozza Tritó-Izajás és Malakiás (vö. pl. 1,6–2,17) könyve, hogy az üdv-idő elmaradásának okát nem Istenben, hanem a nép bűneiben kell keresni. A „klasszikus” prófétaság, amely a királysággal veszi kezdetét, a királyság megszűnésével lehanyatlak, és perifériára szorul. Helyét átveszi a teokrácia, melyben a Törvény teljesítésére elkötelezett közösség az igaz kultusz megújított szentélyében, a jeruzsálemi templomban a papság vezetésével hódol YHWH-nak.

Kérdés, hogy a Dávidra mint a múltbeli teokratikus közösség vezetőjére történő állandó hivatkozás a fogság utáni ószövetségi iratokban csupán legitimációs célokat szolgál-e, vagy burkolt reménységet is Dávid trónjának eljövendő megújulására.

Bár tény, hogy nem haltak el teljesen az eszkatologikus messiás-királyi remények (gondoljuk csak a Zak 9,9–10 versekre, amely Kr. e. 300 körül keletkezett és egy eljövendő királyról jövendöl), a fogság utáni századokban Izrael, mint kultuszközösség a jeruzsálemi templomban és a Tóra megtartásában éli meg Istennel fennálló egyedülálló kapcsolatát. Nevezhetjük-e ezt üdvösségnek?

Klasszikus értelemben (megmentés, megszabadítás) nyilván nem, hiszen az mindig egy adott krízis-helyzetet feltételez. Átvitt értelemben azonban igen. Igaz, hogy nem egy háborús helyzettel, vagy aszályal, éhínséggel állunk szemben, a fogság utáni Izraelt azonban – a királyság restaurációjának megghiúsulása és az eszkatologikus üdvösség elmaradása után – de facto fenyegette a vallási szétesés és az asszimiláció (gondoljuk csak a vegyes házasságokra és a szinkretizmus veszélyére). A szádoki papság által elméletileg

legitimált és gyakorlatilag is helyreállított vallási közösség identitást kapott, „megmenekült”.

Az is nyilvánvaló, hogy a perzsa korban nem beszélhetünk eszkatologikus üdvösségről. De! Ha arra gondolunk, hogy a hívő izraelita a kultuszban és a Tóra által bizonyosan megélte Isten szövetségi hűségét, és – annak minden méltatlansága ellenére – népéhez való jóságát, azt kell mondanunk, hogy a šālôm -nak egy dimenzióját mindenképpen megtapasztalta.¹⁰

A Jeremiás által beharangozott és mások által új vonásokkal gazdagított „üdvösség”-fogalom ezekben a fogság utáni századokban egyre több reinterpretáción megy keresztül, s fokozatosan az apokaliptikába megy át (csúcspontját a II. század közepén éri el, a protokanonikus *Dániel könyvében*).¹¹

Az apokaliptikus szemlélet szerint az üdvösség egy teljesen új aióban érkezik el (dualizmus). Lezárja ezt a történelmet, ezt a teremtet. Az új teremtés üdvösséget hozó állapota azonban beteljesedése is az isteni ígéretnek, ami azt jelenti, hogy a régi és az új teremtés folyamatosságban áll egymással (nincs teljes diszkontinuitás). Éppen ezért szerencsésnek tartjuk, ha nem „önmagában” beszélünk az apokaliptikáról, hanem a modern kutatásban egyre inkább elterjedt „apokaliptikus eszkatológia” kifejezést használjuk, ez ugyanis megfelelő módon fejezi ki az imént említett üdvösségtörténeti kontinuitást.¹²

II. „Üdvösség” az iszlámban

Először meglepődhetünk, hogy a legnevesebb, a muszlim teológiában legjáratosabb szerzőknél elő sem fordul az „üdvösség” szó. De hamar rájöhetünk, hogy teljesen igazuk van, amikor még véletlenül sem írják le ezt a szót az iszlám vonatkozásában. Mert az üdvösség – amint azt az ószövetségi elemzésnél láthattuk – „per defini-

10 VON RAD, G., i. m. I., 312–313.

11 COLLINS, J. J., *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death*, CBQ 36 (1974), 22–24.

tionem” azt a „megmentett” állapotot jelenti, amelyet Isten szerez népének, vagy a szorongatott helyzetben lévő egyénnek azáltal, hogy szabadulást szerezve belenyúl az események menetébe.

Allah nem tevékeny a történelemben, nem nyúl bele abba. Prófétaikat és küldötteket ugyan küld (a *nabi* és a *raszúl* között az a különbség, hogy ez utóbbiak – Mózes, Jézus, Mohamed – írásokat is közvetítenek), de ezek legfőbb feladata nem üdvösségközvetítés vagy -hirdetés, hanem tanúskodás és figyelmeztetés. Figyelmeztetniük kell az embereket arra, hogy egyedül Allah előtt boruljanak le, aki a világ teremtője, törvényadó és végidőbeli bíró.¹³ A Korán Istene örökké transzcendens marad, míg a zsidó-keresztény Biblia Istene a történelemben népe és az emberiség üdvösségét munkálja (megőrizve világfeleltségét).

De nem csak a teodícea és a szótériológia, hanem az antropológia szempontjából is nagy a távolság a Biblia és a Korán között. A Korán, bár ismeri mindkét teremtéstörténetet, következetesen tagadja az ember istenképiségét, a Krisztusban kapott istengyermeiséget (fiúságot) pedig végképp.¹⁴ Az ember a Korán szerint alattvaló, szolga, akinek hivatása e földön az, hogy Urának parancsait odaadással teljesítse. A szúfik és a dervisek megpróbálták kitörni ebből a rideg, jogi Allah-ember kapcsolatból (a szeretetet, az Istennel való egyesülést keresve), de a hivatalos muszlim teológiában nem találtak igazi befogadásra. A Mohamednek adott kinyilatkoztatás ugyanis mindenekelőtt *šar‘*, vallási Törvény, amit a Korán és a Szunna tartalmaz.¹⁵ Ennek a Törvénynek mindennapi alkalmazása a *fiqh* (= a muszlim „kánonjog”), ami gyakorlatilag egyenlő a hivatalos teológiával.

Sokan a halál utáni eseményekben (ítélet, paradicsom, pokol) látnak szoros kapcsolatot keresztény és muszlim tanítás között: a

12 HANSON, P. D., i. m. 35.

13 KHOURY, A. Th., *Der Glaube des Islams*, Leipzig 1981, 121–128.

14 GNILKA, J., *Biblia és Korán – ami összeköti és ami elválasztja őket*, Budapest 2007, 153.

15 ANAWATI, G.-C.–GARDET, L., *Mystique Musulmane. Aspects et Tendances – Expériences et Techniques* (Études Musulmanes VIII), Paris 1986, 16.

bűnösök örök gyötremre, az igazak pedig az örök életre mennek (vö. Mt 25,46).¹⁶

Mindazonáltal az igazak örök élete csak analóg módon hozható egy szintre a két vallásban. Az iszlámban alapvetően bér és jutalom (fizetség) a parancsok teljesítéséért, a keresztények számára pedig Istentől készített üdvösség, a Vele való eltéphetetlen szeretetközösség, amely már itt a földön elkezdődik (prezentikus eszkatológia). Isten Uralma a megtestesüléssel és a feltámadással végérvényesen elkezdődött.

A Korántól mi sem áll távolabb, mint a jelen idejű, prezentikus eszkatológia. Allah először a végső napon avatkozik bele a történelem menetébe, akkor azonban végérvényesen, ugyanis az utolsó nap egyben a világ végét is jelenti.

Ami a feltámadás napján történeteket (harsona, általános feltámadás, könyvek megnyitása, igazak és bűnösök helyzete és megítélése stb.) és a túlvilági élet bemutatását illeti, elmondhatjuk, hogy ezek szinte teljes egészében a késői zsidó apokaliptika keretében maradnak.¹⁷ Az egyetlen jelentősnek mondható eltérés az, hogy a Korán a paradicsomi boldogságot realiztikusan, sőt nem egyszer érzékies színekkel ecseteli. (Ez új, nem fordul elő a zsidó apokaliptikában!) Úgy tűnik, hogy ez a Paradicsom a földön van. Az utolsó napon Allah megsemmisíti az első teremtetést, és de facto új eget és új földet alkot (fontos megemlíteni: a teremtetés a Koránban nem Isten szeretetének és bölcsességének, hanem mindenhatóságának a bizonyítéka! – azt tesz vele, amit akar). A Biblia tanítása szerint is „új ég és új föld” lesz (Iz 65, Jel 21), de Isten nem lerombolja, hanem teljesen átalakítja, újjáteremti a kozmoszt, amely valamilyen mértékben szintén részese lesz Isten dicsőségének.

Az örök boldogság még egy ajándékára térjünk ki. Ez a boldogító színelátás, amikor színről színre látunk. Vajon létezik-e ez a muszlim tanításban?

16 Arra csak röviden utalnék, hogy mi az utolsó ítélet mércéje az evangéliumban és a Koránban: a kereszténységben a szeretet, az ebből fakadó tettek, az iszlámban az igaz hit és az engedelmesség, amely a Törvény odaadó teljesítésében nyilvánul meg.

17 GNILKA, J., i. m. 170.

A 75. szúra („A feltámadás”) 22. és 23. versében ezt olvashatjuk: „Azon a napon lesznek ragyogó orcák, amelyek Urukra tekintenek...” A racionalista mu‘tazilita iskola elutasítja ezt a színélátást (a Korán egyéb verseire hivatkozva), az ortodoxnak számító ‘asari-ta iskola ezzel szemben a legnagyobb boldogságnak nevezi Isten színélátását, amely az örök életre eljutott igazhívó férfiaknak és nőknek osztályrészül juthat. De nem mindenkinek, és nem mindig!¹⁸

Louis Gardet egyik, az iszlámot elemző meghatározó monográfiájában a következő gondolatmenettel zárja le a *Feltámadás és a jövőendő élet* c. fejezetet: kettős szemlélet jellemzi az ember és a világ viszonyát az iszlámban: amennyiben az igazhívó éjjel és nappal megtartja Allah parancsait Allah megengedi neki, hogy élvezze a föld gyümölcseit – de csak abban a mértékben (megszorítás!), ahogyan a Korán azt előírja.

Ugyanez a kettősség figyelhető meg az „odaát” való életben: Allah megengedi, hogy az igazak lássák őt, de (megszorítás!) nem minden igaznak és nem mindenkor! Csak azoknak, akiket Ő erre kiválaszt és csak akkor, amikor Ő akarja. A távolságtartás, a mindenhatóság szupremáciája odaát is megmarad.¹⁹

III. Az „üdvösség” fogalma a mai zsidóságban

Mielőtt konkrétan a mai helyzetre fókuszálnánk, néhány megfontolást kell tennünk az „üdv történet” fogalmával kapcsolatosan.

Az Ószövetség teológiája szerint Isten Ábrahám kiválasztása és az egyiptomi fogságból való szabadulás óta a történelmen át vezeti népét, üdvösséget készít számára, és rajta keresztül az egész emberiségnek. Ennek (az üdvösség elérésének) érdekében Isten sokféle

¹⁸ KHOURY, A. Th., i. m. 158.

¹⁹ GARDET, L., *Dieu et la Destinée de l'Homme* (Études Musulmanes IX), Paris 1967, 346. Vö. még GARDET, L.–ANAWATI, M. M., *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie Comparée* (Études de Philosophie Médiévale XXXVII), Paris 1981, 142–144.

módon segíti népét: szabadítókat támaszt, majd Dávidnak „házat”, dinasztiát épít, prófétákat küld stb., hogy csak néhányat említsünk. Ide tartozik a Tóra (mint szövetség-alkotmány) ajándékozása is, amelynek a célja az volt, hogy Izrael szent rendben éljen egyénileg és közösségleg, mert ez „illik” Isten népéhez. A fogság után a helyzet fokozatosan megváltozik: a Törvény egyre inkább elszakad eredeti funkciójától, azaz hogy betartása által Izrael őrizze a szövetséget és meneteljen az üdvösség felé, amit Isten készít neki.²⁰ De még a kultusz, a zarándoklatok (Örvendeztem, amikor azt mondták nekem: az Úr házába megyünk...; vö. Zsolt 122,1), a bölcsességi zsoltárok, amelyek a Tóra szeretetéről elmélkednek, továbbá az apokaliptikába hajló jövővárás – mindezek még egy ideig meggátolják, hogy a Tóra abszolút rangra emelkedjen, s ezáltal elszakadjon az üdvtörténettől.

A makkabeusi kor elején (Kr. e. II. század közepe) úgy tűnik, hogy visszatér medrébe az üdvtörténeti folyamatosság, de ma már tudjuk, hogy teológiai szempontból az események nem úgy alakultak.²¹ Egy dolog azonban bizonyos: a hellenizmussal, majd kimondottan a rómaiakkal folytatott küzdelemben újra felerősödik az akut, a közeli messiásvárás (utoljára kb. 500 évvel azelőtt volt ilyen erős közeli messiásvárás).

A második szentély pusztulása (Kr. u. 70) legalább olyan katasztrófa volt, mint a királyság megszűnése (Kr. e. 587). Sion hegye északi oldalán a királyi palota, déli oldalán a templom. A szakrális király a templom kegyura. Az állam ezen „kettős” létalapja elpusztult. A farizeusok és írástudók a megmaradt papokkal és levitákkal magukra veszik azokat a kultikus tisztasági törvényeket, amelyeket eredetileg csak a templomi szolgálatban résztvevőknek kellett betartaniuk. Eleinte azért teszik, mert várják, hogy a Messiás hamar eljőjön, újra felépítse a templomot, és akkor legyen, aki tudja a templomi szolgálat rendjét és követelményeit. Ez is egyik oka annak,

20 VON RAD, G., i. m. I., 279.

21 A katolikus és ortodox szentírási kánon azzal, hogy a deuterokanonikus könyveket sugalmazottnak és kánoninak tartja, biztosítja az üdvtörténeti folyamatosságot a Krisztus-eseményig, majd az újszövetségi kánon utolsó könyvén, a *Jelenések könyvén* keresztül egészen az idők végezetéig.

hogyan miért fogadták el olyan sokan Bar-Kochbát Messiásnak s miért harcoltak akkor körömszakadtáig a rómaiak ellen (Kr. u. 132–135). A katasztrófa bekövetkezett: nemcsak a felbecsülhetetlen emberi és anyagi veszteség, hanem az utolsó csapás: Jeruzsálem városának elvesztése is. Hadrianus kitiltja a zsidókat (beleértve a zsidókeresztényeket is) Jeruzsálemből.

Ami ezután történik, az teológiai szempontból érthető: az üdv-történeti folyamatosság megszakad, sőt az is megkérdőjeleződik, hogy mint ilyen, volt-e egyáltalán. Isten megteremtette a világot, és a világ végén eljön Isten királyi uralma. Közben volt egy pont, amikor Isten kiválasztotta Izraelt azért, hogy kivezette Egyiptomból, és neki adta a Sínai-hegyen a Tórát. A Tóra Isten népének adott szent életrend, amely által az azt megtartó hívő zsidó ember szentté és igazzá válik. A Tóra abszolút rangra emelkedik. Nemcsak Törvény, hanem szentély, kvázi „templom” is. Aki magára veszi a Tórát, Isten templomában, oltalmában érezheti magát (tehát mintegy a Tóra veszi át a Templom szerepét). A rabbinizmusban gyűjtik össze, egészítik ki, és írják le a *halákbát*, amely a Tóra parancsainak alkalmazása a hétköznapi élet minden helyzetére. Mint említettük, a Kr. u. 70-ben és 135-ben bekövetkezett pusztulás óta ez égetően szükséges volt a közösség újrászervezése szempontjából. A rabbinizmus korában Izrael vallása visszavonhatatlanul Könyv-vallás, Törvény-vallás lett.²² Azon sem csodálkozhatunk, hogy a Tóra lett a zsidóság számára a „par excellence” sugalmazott Isten Szava, a Próféták és a Többi Írások (ketubīm) kisebb jelentőségűek.

Általánosságban elmondható, hogy a héber kánon lezárása után a judaizmusban a messiásvárás nem központi téma. A Messiás alakjának megrajzolása kétféle bibliai hagyományra támaszkodik: egyrészt a tényleges „felkentek” (pap, király, próféta) vonásaiból merítenek, másrészt a próféták által meghirdetett jövőbeli „békefejedelmek” tulajdonságait applikálják rá.²³ Az, hogy a Messiás egy

22 STEMBERGER, G., *Das klassische Judentum Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.)*, München 1979, 157–159.

23 SCHEUER, M., *Messiaserwartungen im Judentum und Christentum*, in *Dialog – Du Siach* 75 (2009), 37.

Istentől küldött történelmi személy-e, vagy egy „messiási korszak” érkezik-e el (konkrét Messiás nélkül), szintén nem tartozik a legfontosabb hittételek közé. Maimonidész az általa megfogalmazott 13 „hittétel” leírásakor a 12. helyen hozza a messiásvárást.

Természetesen voltak, és vannak is olyan zsidó vallási irányzatok, amelyek újra és újra de facto várják adott időben egy konkrét messiási személy elérését, illetve konkrét személyekben vélik őt felfedezni (pl. a Lubavicsi Rabbi vagy Shabatai Zvi – ugyanúgy, mint annak idején Bar-Kochba és mások).²⁴

*Összefoglalva:*²⁵ a mai zsidóság hitében bizonyos szabadság figyelhető meg az Isten által adott végső üdv-időt illetően. Lesz-e emberi régeense ennek a korszaknak, avagy anélkül érkezik-e el Isten királyi uralma, nyitott kérdés, mint ahogy az is, hogy milyen tulajdonságokkal rendelkezik majd a Messiás, ha emberi (és csakis emberi!) személyként küldi Isten. Az ortodox irányzatokban túlnyomórészt a személyes Messiást, a reformzsidóságban inkább egy messiási idő elérését várják, de mindkét esetben Isten az, aki meghozza az egyéni és a kollektív üdvösséget. Ez a boldog messiási korszak a történelmen belül valósítja meg az ideális közösségi viszonyokat, tehát az „odaát”, az örök élet egy teljesen más dimenzió (hogy a földi messiási idő meddig tart, az szintén bizonytalan).

A diaszpóra zsidóság minden messiásváró irányzata tartalmazta (vagy tartalmazza) a Sionra való visszatérést, mint az üdv-idő lényegi történését. A „mikor”-ban és a „hogyan”-ban azonban különbségek figyelhetők meg. Az egyik oldalon ott találjuk a politikai cionizmust, amit pl. Nathan Peter Levinson neve fémjelez. Ő – őszinte meggyőződésből – azért küzd, hogy Izrael legyen minden zsidó otthona, ahol az emberek ideális társadalmat alkotnak bibliai alapokon, de Messiás nélkül. Messianizmus messiás nélkül. Nem az

24 Uo. 37–38.

25 Ebben a mai zsidóság messiásvárását (üdv-idő eljövételét) tárgyaló összegzésben a fentebb már idézett M. Scheuer cikkének utolsó két (38–39.) oldalára támaszkodunk. A szerző az ausztriai Innsbrucki egyházmegye püspöke, az Osztrák Katolikus Püspöki Konferencia Ökumenikus kapcsolatokért felelős megbízottja.

egyén megváltása, hanem a közösség jóléte és békéje a cél. Vele szemben ott állnak az anticionista csoportok, mint pl. a „Mea Shearim” ultraortodox hívei Jeruzsálemben, akik szerint a messiási ország nem emberi mű. Szerintük maga Isten fog véget vetni a diaszpóra-létnek, ha megérett arra az idő. Az emberi erőfeszítések csak hátráltatják a Messiás eljövetelét. S végül ott vannak még a „vallásos cionisták” is, akik – a politikai cionizmustól eltérően – személyes Messiást várnak és azt vallják, hogy nem a Messiás a zsidók hazájukba történő összegyűjtésének kezdeményezője, hanem maga a visszatérés teszi lehetővé a Messiás megjelenését (tehát ezért kell mielőbb visszatérni az Ígéret Földjére).

Bár e tanulmánynak nem célja az újszövetségi üdvösségfogalom elemzése, úgy érezzük, ritka alkalmunk nyílik a mai zsidóság és kereszténység üdvösségfogalmának összehasonlítására.

1. A „messiási” kérdés a mai zsidóságban nem játszik olyan központi, és a hit szempontjából döntő szerepet, mint a kereszténységben annak születésétől fogva. 2. A zsidóságban magának a Messiásnak nincs „megváltó” funkciója, *üdvösségkövetítő* ugyan, de csak tágabb értelemben, ti. egyedül Isten az, aki adja az üdvösséget. 3. A zsidó Messiás nem isteni természetű (csakis ember lehet). 4. Mindkét vallás vallja, hogy az üdvösség nem csak individuális, hanem közösségi dimenzióval is rendelkezik. 5. Abban is egyetértés van, hogy a messiási korszak teljessége még nem valósult meg, s abban is, hogy a hívő embereknek kötelessége azon munkálkodni, hogy annak emberi része mielőbb megvalósuljon. Hogy ez konkrétan mit jelent, abban vannak nézetkülönbségek a vallásos emberek között is. 6. Az egyértelmű, hogy markáns különbség van a két vallás között a tekintetben, hogy a keresztények vallják: a megváltás megtörtént, az üdvösség megadatott Jézus Krisztusban, és továbbra is adatik az Ő Titokzatos Testén, az egyházon keresztül. Zsidó testvéreink ezt elutasítják, mondván: a világban tapasztalható megannyi gyűlölet és gonoszság (vö. a világháborúk borzalmai) láttán nem lehet abban hinni, hogy az isteni megváltás megtörtént, Isten Uralma eljött. Ehhez szorosan kapcsolódik az a meggyőződésük, hogy a messiási üdv-ido láthatóan és radikálisan átalakítja a jelenlegi bűnös viszonyokat. Azt, hogy mi, keresztények hiszünk a „belső” Isten Uralmában és a „mustármagnyi” hit erejében, az álta-

lános zsidó felfogás szerint „megfelezése” (*Halbierung*) s ezáltal kvázi „feladása” a messiási üdv-ídő ígéreteinek.²⁶

Mindezen meglévő hitbeli különbségek azonban nem jelentik azt, hogy ne tudnánk közösen megvallani, hogy állhatatosan és imádkozva várjuk Isten jövőbeli, mindent mindenki számára láthatólag is átfformáló Uralmát és Szabadítását. Ami a mai zsidó vallás *de novissimis*ét illeti: természetesen benne van a végítélet, a paradicsomról és a pokolról szóló tanítás (sőt bizonyos „tisztítóhely” is). A paradicsom leírása nem más, mint az Édenkerté: közelség Istenhez és az angyalokhoz, finom angyali eledelek és mindaz a gazdagság, amit a bűnbeeséssel az ember elveszített. Azt mondhatjuk, hogy valahol a keresztény hit boldogító színélátása és a muszlim paradicsom élvezetekkel teli elképzelése között helyezkedik el.

S engedjék meg, hogy – zárszóként – idézzük a Pápai Biblikus Bizottság *A zsidó nép s annak Szentírása a keresztény Bibliában* c. dokumentumát, amely hangsúlyozza, hogy a zsidó messiásvárás korántsem hiábavaló: „Ez (ti. a zsidó messiásvárás) számunkra, keresztények számára jelentős ösztönzést fejthet ki a tekintetben, hogy hitünk élő eszkatologikus dimenzióját folyamatosan fenntartsuk. A különbség (közöttünk) abban áll, hogy számunkra az, aki el fog jönni, annak a Jézusnak a vonásait viseli, aki már (egyszer) eljött, és aki már jelen van és hatékony közöttünk.”²⁷

26 ROMAIN, A. J.–HOMOLKA, W., *Progressives Judentum Leben und Lehre*, München 1999, 241k. SCHEUER, M., i. m. 28k.

27 PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (Art. 21), Bonn 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152).

RÓZSA HUBA

Helyettesítés és engesztelés az Ószövetségben

1. Status quaestionis

A behelyettesítés, engesztelés/jóvátétel olyan fogalmak, amelyek üdvrendi valóságokat fednek le, és megtalálhatók mind az Ószövetségben, mind az Újszövetségben. A fogalmakat a dogmatika és a biblikus teológia teremtette meg, elsősorban Jézus üdvözítő művének, szenvedésének és halálának összefüggésében. Olyan alapvető kijelentéseket akarnak megragadni, amelyek Jézus üdvözítő művét értelmezik, mint pl. „*váltságul adja életét sokakért*” (Mk 10,45), Jézus meghalt „*értünk*” (Róm 5,8; 1Kor 15,3; 1Tessz 5,10 stb.), „*vétkeinkért halált szenvedett és megigazulásunkért életre támadt*” (Róm 4,24–25), „*ő elvette betegségeinket és bajainkat hordozta*” (Mt 8,17).

Az elmúlt évtizedben a kutatás előterébe került Jézus halálának értelmezése az Újszövetség bibliai hagyományában, főként a német nyelvterületen, s a témában monográfiák és értekezések sora jelent meg.¹ Minthogy az Újszövetség Jézus üdvözítő művének és halálának értelmezésénél ismételten hivatkozik az Ószövetségre, nyomtatékkal a negyedik Ebed-JHWH dalra,² ez az adottság magával hozta az Ószövetség kutatását is a behelyettesítés és az engesz-

1 Ennek reprezentatív képviselője: *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (szerk. Frei, J.–Schröter, J.), (WUNT 181), Tübingen 2005.

2 Az Újszövetség Jézus szenvedésével és annak értelmével kapcsolatban elsősorban az Ebed-JHWH dalokat vette segítségül. Erre két indoka is volt. A Szolga szenvedése és sorsalakulása hasonlít Jézuséra (áldozati bárányhoz hasonlítás). Keresztelő János ezt mondja Jézusról: „Íme, az Isten báránya, aki elveszi a világ bűneit” (*Ἰδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*) (Jn 1,29 = Iz 53,7); továbbá a Szolga szenvedésének miérte a mások bűneiért való behelyettesítés. Jézus a versengő tanítványokhoz így szól: „*Hisz az Emberfia nem*

telés/jóvátétel témakörében. Ez a kutatás kétségtelenül a Jézushagyomány függvényében áll, mégis önálló terület, és megállapításai jelentős mértékben hozzájárulnak a krisztológiai kijelentések megértéséhez és magyarázatához.

Az Ószövetség kijelentéseit a behelyettesítés és az engesztelés témakörben két lépésben tárgyaljuk: 1. A terminológia vizsgálata az Ószövetség bibliai hagyományában; 2. A behelyettesítés típusai az Ószövetség bibliai hagyományában, különös tekintettel a 4. Ebed-JHWH dalra.

2. A behelyettesítés és engesztelés az Ószövetség bibliai hagyományában

2. 1. A terminológia vizsgálata

A behelyettesítés és engesztelés/jóvátétel mibenlétének vizsgálatánál a leghelyesebb, ha a terminológia meghatározásából indulunk ki. Keressük azokat a szavakat, szófordulatokat és kifejezéseket, amelyeket a bibliai hagyomány használ a behelyettesítés témakörében.

A helyettesítés, behelyettesítés/jóvátétel olyan fogalmak, amelyeket a teológia alkotott meg, és egy teológiai természetű tényállást fogalmaz meg: valaki cselekvően vagy szenvedően a másik helyére lép, hogy segítségére legyen, egy olyan helyzetben, amikor annak a lehetőségei lezárultak.

A bibliai szóhasználat sem az Ó-, sem Újszövetségben nem ismeri a „behelyettesítés” szót, ehelyett a behelyettesítés gondolatát főként előljárószóval összekapcsolt igékkel fejezi ki. Az előljárószó közelebbi meghatározottságot kölcsönöz az igének, amely a behe-

azért jött, hogy szolgáljanak neki, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltáságul sokakért.” (καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) (Mk 10,45). Jézus a jó pásztorról szóló példabeszédében ezt mondja: „*Én vagyok a jó pásztor. A jó pásztor életét adja a juhokért*” (Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων) (Jn 10,11).

lyettesítés esemény jellegét húzza alá. Ezek az igék és elöljárószók az alábbiak³:

Igék:

נשא/סבל עון	„a bűnöket hordozni/hurcolni”	<u>Iz 53,11.12</u> vö. <u>53,4</u>
נשא תפלה בעד	„imádkozni, könyörögni vkiért ”	2 Kir 19,4; Iz 37,4; Jer 7,16; 11,4
נתן כפר	„váltásdíjat adni”	Kiv 21,30; vö. Szám 35,31k stb.
עמד (בפרץ)	„odaállni, belépni, résen állni”	Zsolt 106,23.30; Ez 22,30; Sir 45,23, vö. Ez 13,5
עמד לפני יהוה	„JHWH elé áll”	Jer 15,1.19; 18,20
עתד/העתיך	„imádkozik, könyörög”	Kiv 8,4.25; 9,28; 10,17 stb.
פנע/הפניע	„közbelép/esedezik vkiért/vkinél”	Jer 7,16; 27,18 stb.; hif. Jer 15,11; 36,25; <u>Iz 53,12</u> , vö. Iz 59,16
פלל/התפלל	„vkiért közbelép/imádkozik”	1Sám 2,25; Ez 16,52; Zsolt 106,30, hitp.: Ter 20,7; Szám 21,7; Dt 9,20; 1Sám 7,5; 12,19.23; Jer 7,16; 11,14; 29,7 stb.
קום ל	„esedezik vkiért”	Zsolt 94,16 stb.

³ A behelyettesítés fogalmának meghatározását szélesebb háttérben lásd: JANOWSKI, B., *Stellvertretung. Alttestamentlichen Studien zu einem theologischen Grundbegriff* (SBS 165) Stuttgart 1997, 13–39; *Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen der biblischen Theologie* (BThS 84), Neukirchen Vluyn 2009², 1–32. Az Ószövetség Bibliájában a behelyettesítés fogalmának körülírására használt kifejezések és szófordulatok bemutatását JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 24–25. munkájából vettük. Az aláhúzott bibliai helyek a kifejezés negyedik Ebed-JHWH dalban való előfordulását jelzik.

Elöljáró szók:

בֵּדַר		főnév: távolság; tér (köz); előljáró szó: „körül (védelmezőleg); érdekében, -ért”	
	+עָדַר	hif. „könyörög”	Kiv 8,24, vö. 8,5: +לָ
	+פָּלַל	hitp. „imádkozva közbenjár vkiért” (12x)	
תַּחַת		főnév: „alsó helyzet, legalsó, alja”; előljáró: „alatt, helyett, -ért”	(תַּחַת־תַּחַת נִפְשָׁךְ) Iz 43,4 vö. megtorlás-formula נִפְשָׁךְ תַּחַת נִפְשָׁךְ a Kiv 21,23-ban stb.
	+עָמַד	„vkinek a helyébe lép”	Préd 4,15
	+קָוַם	„vkinek a helyébe lép”	1Kir 8,20

Mint látható, a felsorolt kifejezések közös nevezője az a tényállás, hogy valaki cselekvően vagy szenvedően egy másik helyére lép, azaz a be/helyettesítés. A helyettesítés mibenlétét azonban nem azonos szinten fejezik ki (a behelyettesítés nem minden esetben „bűnöket hordozni” jelentésű, lehet csupán valakinek pusztá képviselte), ezért ezt külön-külön, a kifejezések szövegösszefüggésének szintjén kell meghatározni.⁴ A bemutatott terminológia alapján a behelyettesítés eszméjének különböző jelentésármalatai

4 Az Újszövetség szóhasználatában a behelyettesítést szintén előljárószókkal (ἀντι, δια, περι, ὑπὲρ) összekapcsolt igékkel fejez ki, mint pl. „*Hisz az Emberfia nem azért jött, hogy szolgáljanak neki, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.*” (καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) (Mk 10,45); „Krisztus meghalt bűneinkért az Írás szerint” (Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς) (1Kor 15,3), „Aki (ti. Krisztus) halálra adatott bűneinkért” (ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἡγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν (Róm 4,25); „Mert Krisztus is szenvedett egyszer a bűnökért, az igaz a nem igazakért” (Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων) (1Pét 3,18). A behelyettesítés terminológiájához tartoznak még főnevek, amelyek előljárókkal bővítettek, mint pl. váltságdíj (ἀντάλλαγμα) (Mk 8,37, párh.; Mt 16,26), váltság (ἀντίλυτρον) (1Tim 2,6), lásd JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 22–23; *Ecce homo*, 10–11; a terminológiát részletesebben lásd JEREMIAS, J., *Neutesta-*

határozhatók meg: képviselet, közbenjárás, az élet odaadása, a bűntéher átvétele/átruházása/hordozása és elvitele, kárpótlás.⁵

Értekezésünkben a behelyettesítésnek azon típusaival foglalkozunk, amelyek esetében többről van szó, mint pusztán képviseletről, és valamilyen formában kifejezésre jut bennük a képviselt személyek terhének átvétele vagy hordozása. A helyettesítés típusai közül a következőkre térünk ki: bűnbak, mint „rituális baj/vészhordozó” (Lev 16,20–22); a próféta, mint Izrael „közbenjárója” (Ex 32,7–14.30–34; Jer 15,10–20 stb.); Ebed-JHWH mint „szenvedő igaz”, aki bűnöket elégtételül/engesztelésül hordoz (Iz 52,13–53,12).

2. 2. A behelyettesítés típusai az Ószövetség bibliai hagyományában

2. 2. 1. Az engesztelés napjának rítusa

A behelyettesítés fogalmának megértéséhez különösen fontos az engesztelés napjának kultikus cselekménye (Lev 16; vö. Lev 23,27k; Num 25,9) és benne a bűnbak rítusa (Lev 16,10.20–22),⁶

mentliche Theologie, Teil 1. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 272–284; WILCKENS, U., *Zum Verständnis der Sühne-Vorstellung*, in: *Der Brief an die Römer* (EKK VI/I), Zürich–Einsiedeln–Neukirchen 1987, 233–243; RÖHSER, G., *Stellvertretung im Neuen Testament*, (SBS 195), Stuttgart 2002, 86–108 (lásd hozzá J. SCHRÖTER kritikáját *Stellvertretung im Neuen Testament* ThRev 2004 (100) 24–28); a behelyettesítés témáját az Újszövetségben együtt a terminológiával lásd még STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 2005⁵, 125–142; HOFIUS, O., *Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments*, in: *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* (szerk. Janowski, B.–Stuhlmacher, P.) (FAT 14), Tübingen 1996, 107–128, 117–128.

⁵ A behelyettesítés különböző modelljeit lásd JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 27–35.

⁶ Bövebben lásd: JANOWSKI, B., *Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte von Lev 16,10.21f.*, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (szerk. Janowski, B.–Koch, K.–Wilhelm, G.) (OBO 129), Freiburg–Göttingen 1993, 109–169; *Sühne als Heilsgeschehen. Tradition- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 2000², 211–221; *Ecce homo*, 25–31.

mert a bűnbak mint „rituális baj/vészhordozó”, jól szemlélteti a behelyettesítő funkciót. Maga a bűnbak rítusa azért is érdekes, mert az a papi kultikus engesztelő nap cselekményeink tetőpontja és egyben lezárása, minthogy a főpap, Áron a központi engesztelő rítusokat az engesztelés táblájánál (כפרת) a szentek szentjében, és az égő áldozat oltáránál végzi (Lev 16,11–19), és ezzel a bűnös Izraelnek lehetőséget teremt az engesztelésre a szent Istennel.

Maga a bűnbak rítusa a következő módon megy végbe:

Lev 16,10.20–22

10. (Áron) Azt a bakot, amely a sorsoláskor Azazelnek jutott, állítsa elevenen az Úr elé, majd végezze el rajta az engesztelés szertartását, és tegye ki Azazelnek a pusztába.

20. Amikor befejezi a szentélynek, a megnyilatkozás sátorának és az oltárnak a kiengesztelését (כפר piél), hozassa oda a még élő bakot.

21. Áron tegye mindkét kezét a fejére, és olvassa rá Izrael fiainak minden bűnét (עון), minden vétkét (פשע) és minden hibáját (חטאת). Miután így a bak fejére olvasta őket, vezettesse a pusztába egy emberrel, aki késznek mutatkozik rá,

22. s a bak elviszi minden bűnüket (נשא עליו את כל עונתם) egy kietlen helyre (אל־אֶרֶץ גֹּדֶר). Áron küldje el a bakot a pusztába.

A rituális cselekménynek két fontos karakterisztikus eleme van. Egyrészt a kéz feltevése az állat fejére, amellyel átruházzák Izrael bűnét a rituális bűn/bajhordozóra, és elküldik a pusztába, másrészt a főpap szava, amellyel ráolvassa, bevallja Izrael bűneit, az állat által hordozandó bűnterhet.

A 22. vers ugyanakkor jól szemlélteti a bűnbak helyettesítő szerepét. A bűnbak magára veszi Izrael bűnterhét, és egy kietlen helyre viszi. Ezzel Izrael kultuszközösségét tehermentesíti a bűnterhertől. A szövegben használt עון jelentése többretegű, jelenti magát a vétséget, a vétkes tettet, jelenti az ennek következtében bekövetkező bűnös állapotot, amelyet a tartozás, a jóvátétel, a büntetésre méltó volt jellemez, és végül jelenti a vétségért járó büntetést. A vétség, a bűnös állapot és a büntetés szorosan összetartoznak, és az עון jelentésárnyalatát esetenként, a szövegösszefüggés alapján kell

meghatározni.⁷ Az **נשא עון** (bűnt hordoz) kifejezés⁸ az **עון**-t (vétség, bűn; bűnhődés) mint „terhet” mutatja be, amely a bűnösön nyugszik és mint súlyos teher nyomja őt. Ezt a terhet magának a bűnösnek kell hordoznia, de nem feltétlenül csak magára a bűnösre nehezédhet.⁹ A papi nyelvezet a **נשא עון** kifejezés alanyát magán a bűnösön túl másra is kiterjeszti, nemcsak emberre, de a „bűnbakra” is, amelyre a főpap ráolvassa és átviszi Izrael bűnét.¹⁰ A **נשא עון** „bűnt hordozza” kifejezés közvetlenül a bűnhordozás tényét jelöli meg, de nem tartalmazza az ennek révén létrejött bűnbocsátást. Ha más a bűnhordozó, mint az, aki a bűnös tettet elkövette, akkor a kifejezéshez közelebb áll a helyettesítés vagy kicserélés értelme, mint a megbocsátásé, és a kifejezésben az sem látható, hogy a bűnhordozó mit tesz.¹¹ A bűnbak rítusánál tehát nincs bűnbocsánatról, engesztelésről/jóvátételről szó, csupán arról, hogy az állat térbelileg elviszi Izrael bűnterhét.

2. 2. 2. A prófétai közbenjárás

A helyettesítés további formái a prófétai hagyomány területére visznek, és ennek egyik élethelyzete a küldetésükből fakadó közbenjárás, illetve közvetítés,¹² amelynek során a próféta mint Izrael „közbenjárója” lép fel, azaz szószóló mások érdekében. Ez a közbenjárói tevékenység a prófétai sors szenvedéseinek a forrása is.

Az Ószövetségből nagy közbenjárók sora ismert (Ábrahám, Mózes, Sámuel stb.), akik mások, közelebbről Izrael érdekében

⁷ KNIERIM, R., art. **נצח** 'awon *Verkertheit*, THAT II. (1976), kol. 243–249, 245 (c.).

⁸ A **נשא עון** kifejezés részletes magyarázatát és kifejtését lásd KNIERIM, R., *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1967², 220–222.

⁹ KNIERIM, R., *Die Hauptbegriffe für Sünde*, 221.; KOCH, K., art. **נצח** awon, ThWAT V. (1986), kol. 1160–1177, 1173 (V.)

¹⁰ KOCH, K., art. **נצח** awon, ThWAT V. (1986), kol. 1160–1177, 1173–1174 (V.).

¹¹ KNIERIM, R., *Die Hauptbegriffe*, 221–222.

¹² SCHARBERT, J., art., *Fürbitte* (NBL I.), kol. 712–713.

szóban és tettben Isten elé lépnek. Rendszerint olyan helyzetben, amikor az egyed vagy a közösség Isten előtt bűnössé válik olyan mértékben, hogy a bűnös helyzete bűne következtében orvosolhatatlan. A közbenjáró, illetve a közvetítő – egészen a saját életének veszélyeztetéséig – mintegy belép abba szakadékba, amely a bűn révén Isten és ember/Izrael között létrejött, hogy közbelépése révén JHWH büntető, illetve megsemmisítő akaratát elfordítsa, és így egy üdvösséges Isten és ember/Izrael viszonyt indítson el.¹³ A közbenjáró vagy közvetítő a saját életét veszélyezteti, adott esetben Isten részéről, aki nem akarja vagy elutasítja a közbenjárást, de a bűn állapotában lévők ellenállásával is szembekerül.

A közbenjárás, valamint a közbenjáró életének ebből fakadó veszélyeztetése, azaz a szenvedés összefüggése a próféták sorsában mérhető fel, s ezt a kutatás elsősorban Jeremiás, Ezekiel és a deuteronomikus-deuteronomisztikus Mózes alakjában mutatja ki. Ezért a prófétai közbenjárás és a prófétai szenvedés összefüggése fontos tényező a behelyettesítés gondolatának előkészítésében, amely teljes érettségében a negyedik Ebed-JHWH dalban található.¹⁴

2. 2. 2. 1. JEREMIÁS

Elsőként Jeremiás alakját, illetve közbenjáró tevékenységét kell szemügyre venni. Jeremiás esetében jól látszik mind a prófétai kül-

¹³ JANOWSKI B., *Stellvertretung*, 27–28.

¹⁴ A prófétai közbenjárás, ill. közvetítés és a helyettesítés összefüggését lásd ZIMMERLI, W., *Zur Vorgeschichte von Jes 53*, in *Congress Volume Rome 1968* (szerk. Emerton, J. A.) (VTS 17), Leiden 1969, 236–244; ZIMMERLI, W., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Propheten. Gesammelte Aufsätze II*, München 1974, 213–221, főként Ezekielre tekintettel 217–221; SPIECKERMANN, H., *Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankens im Alten Testament*, in *Congress Volume Cambridge 1995* (szerk. Emerton, J. A.) (VTS 66), Leiden 1997, 281–295, 289–293; SPIECKERMANN, H., *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33), Tübingen 2004, 141–153, 147–151; JANOWSKI B., *Stellvertretung*, 36–38.

detésből eredő közbenjárói feladat, mind az ennek folyománya-ként következő szenvedés, amikor a bűnösökért való közbenjárása szembeállítja Istennel és kiváltja életének veszélyeztetését éppen azok részéről is, akikért Isten előtt könyörög.

A bibliai hagyomány szerint Jeremiás többször megkísérli (sikertelenül), hogy közbenjárásával elhárítsa a népére kimondott isteni ítéletet, még Istennel szemben is, aki tiltja ezt a közbenjárást (Jer 7,16; vö. 11,14; 14,11k; 15,1):

„Te meg ne imádkozzál ezért a népért (וְאַתָּה תִּתְפַּלֵּל בְּעַד־הָעָם הַזֶּה) ne mondj értük esedklő imádságot (וְאַל־תִּשָּׂא בְּעַדָם רִנָּה וְתַפְּלָה) és ne kérlelj engem (וְאַל־תִּלְוֵנִי), mert úgysem hallgatlak meg.” (Jer 7,16)

Jeremiás közbenjárását a szövegben a helyettesítés jellegzetes szóhasználatja fejezi ki (közbelépni, imádkozni vkiért **בְּעַד תִּתְפַּלֵּל** hit-paél; közbenjárni, imádkozni vkiért **רִנָּה וְתַפְּלָה**; közbelép, esedezik vkiért/vkinél **תִּלְוֵנִי** hifil).

Jeremiás együttérzésével és közbenjárásával Isten ítéletét kiérdemlő népe mellett áll. Ugyanakkor közbenjáró tevékenysége előidézi életének veszélyeztetését, azaz kihívja azoknak az ellenállását vagy ellenséges cselekedeteit, akikért könyörög:

„Vajon rosszal szokás-e fizetni a jóért? Miért ásnak bát vermet nekem? Emlékezzél! A színed elé álltam (עָמַדִי לְפָנֶיךָ), hogy jót beszéljek róluk (értscd: közben járjak értük), és elbárítsam a barmgodat róluk.” (Jer 18,20)

A szövegben megtaláljuk a helyettesítés jellegzetes kifejezését (JHWH előtt áll **לְפָנֵי יְהוָה**), amelyet a Jeremiás ellenfelei érdekében való „beszéd”-ként konkretizál, amely nem más, mint elhárítani róluk JHWH haragját.

A Jeremiás szenvedését kiváltó közbenjáró tevékenység egyenesen prófétai szolgálatának teljesítése. Ezt a helyzetet jól bemutatja a vallomások egy szakaszában (Jer 15, 10–18.19–21) a próféta panasza arról, hogy Istentől kapott szolgálatát teljesítette, amikor közbenjárt a szorongatás idején, még olyanokért is, akik ellenségei voltak:

„Hát nem tettem meg mindent, Uram, a szolgálatodban (שרת piél)? És nem jártam közben (ב+פוע+ב) hífel) nálad még ellenségeimért is, szorongatásuk és nyomorúságuk idején?” (Jer 15,11)¹⁵

A Jer 15,11 hasonló helyzetet követ, mint a Jer 18,20, de ebben az esetben hozzá teszi, hogy Jeremiás prófétai szolgálatát teljesíti (שרת piél) JHWH előtt, amikor ellenségei javára közbenjár JHWH-nál (ב+פוע+ב hífil), és ezzel küldetését teljesíti.

Összegzően elmondható, hogy Jeremiás esetében „a másokért való közbenjárás” összekapcsolódik a közvetítő „mások miatti szenvedésével”, de ez a szenvedés nem jelenti mások bűnterhének hordozását és a bűnökért való jóvátételt.¹⁶

2. 2. 2. 2. EZEKIEL

A helyettesítés gondolatvilágában egy további lépés Ezekiel próféta helyzete. Ezekielt Isten a nép felelősségteljes őrévé tette. A közbenjárás feladatát Ezekiel is gyakorolja. Könyörög Jeruzsálem népének megmentéséért (Ez 9,8), de eredménytelenül (Ez 9,10). Hivatását

15 A Jer 15,11 héber szövege (טוב אמלוא הפנעתי בך בעת צרה ובעת צרה אתהאב) (אמר יהוה אמלא שרותך שריתך) megromlott, amely értelmezésre szorul. A Jer 15,11 szövegkritikai kérdéseit és rekonstrukcióit lásd: BARTHÉLEMY, D., *Critique Textuelle de L'Ancien Testament* (OBO 50/2), Fribourg–Göttingen 1986, 589–593. A magyarázók egyik iránya JHWH-beszédként értelmezi: „Ezt mondta JHWH: Bizony javadat szolgáltam, bizony, arra készítettem ellenségedet, hogy esedezzek hozzád baj idején és szorongatás idején.” Lásd pl. FISCHER, G., *Jeremia 1–25* (HThKAT), Freiburg–Wien 2005, 492–494. A másik irány prófétabeszédként értelmezi: „Hát nem tettem meg mindent, Uram, a szolgálatodban? És nem jártam közben nálad még ellenségeimért is, szorongatásuk és nyomorúságuk idején?” Ennek az olvasatnak bővebb kifejtését lásd ITTMANN, N., *Die Konfessionen Jeremias. Ihre Bedeutung für Verkündigung des Propheten* (WMANT 54), Neukirchen-Vluyn 1981, 44–49. 70–74. Ezt az olvasatot követik az újabb kommentárokbán; lásd WANKE, G., *Jeremia Teilband I. Jeremia 1, 1–25, 14* (ZBK), Zürich 1995, 151–156; SCHMIDT, W. H., *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20*. (ATD 20), Göttingen 2008, 274–284. Magyarázatunkban ezt az utóbbi irányt követjük.

16 Jeremiás közvetítői tevékenységét lásd SPIECKERMANN, H., *Konzeption und Vorgeschichte*, 148–149 (VTS), 290–291 (FAT); JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 28–29.

személye egész bevetésével kell gyakorolnia (Ez 33,1k), a szimbolikus cselekedetekben pedig népének bűneit, Izrael házának bűneit hordoznia (Ez 4,4–8). Isten parancsára végrehajtott jelképes cselekedetei a próféta személyes világát érintik, és szenvedéssé válnak számára. A jelképes cselekedetek itt már nemcsak a bűnök bemutatását jelentik, hanem azt is, hogy azokat megbízott prófétai mivoltában hordozza. Maga is jelképpé válik (Ez 12,6), és a jelképes cselekedetek által Isten a prófétát is bevonja az ítélet elszenvedésébe (Ez 21,11).

A közvetítés, illetve a helyettesítés gondolatkörében jelentős mozzanat, amikor a próféta jelképes cselekedetben felidézi Jeruzsálem ostromát, és hordoznia kell Izrael házának bűneit (Ez 4,4–8):

Ez 4,4–8

4. *Feküdj a bal oldaladra, és vedd magadra Izrael házának bűnét* (וְשַׁמַּת אֶת־עֲוֹן בֵּית־יִשְׂרָאֵל). *Abány napig így fekszel, hordozod bűnüket* (תִּשָּׂא אֶת־עֲוֹנָם).

5. *Magam batározta meg bűneik éveit, napokban kifejezve: százkilencven napig viseled majd Izrael házának bűnét* (וְנִשְׂאֶת עֲוֹן בֵּית־יִשְׂרָאֵל).

6. *S amikor ennek végére érsz, feküdj a jobb oldaladra, és bordozd Júda házának bűnét* (וְנִשְׂאֶת אֶת־עֲוֹן בֵּית־יְהוּדָה) *negyven napig. Minden esztendő helyett egy napot róttam rád.*

7. *Te meg fordulj az ostromlott Jeruzsálem felé, feltűrt karral prófétálj ellene!*

8. *Nézd, megkötozlek, úgyhogy nem tudsz az egyik oldaladról a másikra fordulni, amíg szorongattatásod ideje le nem telik.*

A szöveg a helyettesítés szóhasználatának jellegzetes „bűnt hordoz” (נָשָׂא אֶת־עֲוֹן) kifejezését használja, akárcsak a bűnbak (Lev 16,10.20–22) esetében. Ezekiel megkötozve, oldalára fordultan, jelszerű megkötozottságében magára veszi Izrael és Júda házának bűnterhét, s mint terhet hordozza azt. Az עֲוֹן és אֶת־עֲוֹן kifejezés értelmezését már láttuk a bűnbak rítusának magyarázatánál.

Ezekiel esetében a bűntéher helyettesítő hordozásáról beszélhetünk, de semmi esetre sem annak teljes, az Iz 53. fejezetéből,

a negyedik Ebed-JHWH dalból ismert értelmében. Jelképes cselekedete bevonja ugyan a prófétát Izrael és Júda bűnébe, de azt tettével csupán láthatóvá, nyilvánvalóvá akarja tenni. Ezekiel bűnteher hordozása nem hoz létre elégtételt, bűnbocsánatot, vagyis nincs szó behelyettesítő szenvedésről.¹⁷

2. 2. 2. 3. MÓZES

A bibliai hagyomány sokoldalúan ábrázolja Mózes alakját,¹⁸ amelyben jelentős szerepe van mint közbenjárónak, és pedig mint sikeres közbenjárónak. Mózes közvetítő voltának arculatát ismerjük meg akkor, amikor mint Izrael képviselője Isten elé lép és népének ügyében közbenjár.

Mózes közbenjárását a bibliai szövegek egy meghatározott körben találjuk. Az Egyiptomból történt kiszabadulás után Izrael népe a Sínai-hegyhez vonul, ahol Isten szövetséget köt Izraellel, majd ezután a pusztán át az Ígéret földje felé vonul. Ennek a két eseménysornak a folyamán Izrael népe ismételen szembekerül az őt a szolgaságból megmentő és vele szövetséget kötő Istennel, s a jogos büntetését Mózes közbenjáró imái és kérései hárítják el. Részleteiben az epizódok a Sínai-hegyhez vezető úton (Ex 15,22–18,27), a sínai szövetségkötés összefüggésében (Ex 24,12–33,6), és a Sínai-hegytől az Ígéret földjére vezető pusztai vándorlás során (Num 10,11–20,13) találhatók. Mózes a Deuteronomiumban a nép előtt mondott beszédeiben utal az Isten elleni hűtlenségeire, elsősorban az aranyborjú esetére, és felidézi közbenjáró tevékenységét (Dt 9,9–21.22–29). Ezenfelül a Jer 15,1 Sámuellel együtt szintén köz-

17 ZIMMERLI, W., *Zur Vorgeschichte von Jes 53*, 219 (Studien), 242 (VTS); *Ezechiel 1–24* (BK XIII/1), 116–117; KOCH, K., art. *יְהוָה אֲוֹנִים*, ThWAT V. (1986), kol. 1160–1177, 1172 (IV/2); SPIECKERMANN, H., *Konzeption und Vorgeschichte*, 292 (VTS), 150 (FAT), 292.

18 Mózes alakjának rövid bemutatását az Ószövetség bibliai hagyományában, lásd RÓZSA, H., *Mózes, a közbenjáró*, in *Vallástudományi Szemle* 2 (2006), 26–38, 28–30.

benjárónak mondja Mózes, és a Zsolt 106,23 is Mózes közbenjárását ábrázolja.¹⁹

A helyettesítés szempontjából azokat a szövegeket emeli ki a kutatás, amelyekben Mózes a bűnös nép érdekében közbenjár, azonosul a vétkes és büntetésre méltó néppel és a megmentés érdekében kész a saját életét is veszélyeztetni.

Ilyen helyzetet találunk az aranyborjú elbeszélésében (Ex 32,1–33,6), amely összegzi a Sínai-hegyhez vezető és az onnan kezdődő pusztai vándorlás epizódjainak valamennyi elemét, amelyek az Isten elleni lázadást jellemzik²⁰. Ugyanakkor Mózes közbenjáró tevékenysége is most éri el tetőpontját, amikor közbenjárásával az aranyborjú bűne, „a nagy bűn”, által kiváltott isteni haragot akarja megfordítani, JHWH ítéletétől megóvni Izraelt (Ex 32,30–32). Közbenjár a bűnös népért egészen addig, hogy kész inkább meghalni, ha Isten nem bocsát meg és el akarja törölni népét (32,32). A szövegben hiányozik ugyan a helyettesítés terminológiája, de Mózes esetében a közbenjárást a megfelelő helyzet és a cselekmény jól ki-
fejezi:

19 Mózes közbenjáró tevékenységének részletes feldolgozását a bibliai szövegek elemzésével lásd: AURELIUS, E., *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mossebild im Alten Testament*, Lund 1988; VAN SETERS, J., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen 1994, 77–103, 165–207, 220–244, 290–318; VOGELS, W., *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome* (lire la Bible 112), Paris 1997, 167–184, 184–215, 216–241; rövid áttekintésben RÓZSA, H., *Mózes, a közbenjáró*, 30–38.

20 A perikópa szinkronikus elemzését lásd: VOGELS, W., *Moïse*, 198–215; HENDRIX, R. E. *A Literary Analysis of the Golden-Calf Episode in Exodus 32,2–33,6*, in *Andrews University Seminary Studies* 28 (1990), 211–217. További irodalmi utalások: AURELIUS, E., *Der Fürbitter Israels*, 57–126; DOZEMAN, Th. A., *Moses: Divine Servant and Israelite Hero: A Study of Moses as Mediator between Yahweh and Israel in Ex 32*, in *Hebrew Annual Review* 8 (1984), 45–61; WEIMAR, P., *Das Goldene Kalb. redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32*, in *BN* 38/39 (1987), 117–160; VAN SETERS, J., *The Life of Moses*, 290–318; SCHMITT, H. C., *Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex 32* und das deuteronomistische Geschichtswerk, in Rethinking the Foundations (FS J. Van Seters)* (szerk. McKenzie S. L.), *BZAW* 294, Berlin 2000, 235–250; SCHMIDT, K., *Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten*, in *Gottes Volk am Sinai* (szerk. Köckert, M.–Blum, E.), Gütersloh 2001, 9–40.

30. „Másnap reggel Mózes így beszélt a néphez: »Nagy bünt (חטֹאֵה גְדֹלָה) követtetek el. Azért most fölmegegyek az Úrhoz, talán kieszközölhetem bűnötök bocsánatát.« 31. Mózes tehát ismét az Úr elé járult és így szólt: »Nézd, a nép nagy bünt követt el és aranyból csinált magának istent. 32. Mégis bocsásd meg vétékét... ha nem, akkor törölj ki engem a könyvedből, amelyet írtál.«”

Mózes a megmentés egyedüli eszközét az isteni megbocsátás kieszközlésében látja (30b vers: „talán kieszközölhetem bűnötök bocsánatát”: אֲוִלִי אֶכְפֶּרָה בְּעַד חַטֹאֵהְכֶם), amely a 32. versben történik meg: „Mégis bocsásd meg vétékét... ha nem, akkor törölj ki engem a könyvedből, amelyet írtál.” A kijelentés szűkszavú, és nem magyarázza, hogy mit ért Mózes azon, hogy Isten vegye el életét, ha nem bocsát meg a népnek. A szöveg tehát nyitott, és értelmezésre szorul.²¹ Felmerült olyan magyarázat lehetősége, amely szerint Mózes ajánlata nem más, mint hogy engesztelésül a nép bűnéért behelyettesítőn meghalni kíván. A szövegben azonban nincs szó az engesztelő halálról, és más irányban kell keresni az értelmét. Eszerint Mózes csak azt kívánja, hogy a bűnbocsánat megtagadása esetén őt is az a sors érje, mint népét. Nem akar tovább élni, ha Isten elpusztítja Izraelt, mert ez esetben nem lenne többé értelme életének.²²

21 Az Ex 32,30–34 és 32,7–14 részletes elemzését behelyettesítés engesztelés szempontjából lásd JANOWSKI, B., *Sühne als Heilsgeschehen*, 142–145.

22 Mózes JHWH-hoz intézett kijelentése az Ex 32,31–32-ben a helyettesítés témájával, közelebbről a negyedik Ebed-JHWH dallal összefüggésben foglalkoztatja a kutatást, és a szöveget több irányban értelmezik: 1. Mózes kész a nép bűnéért saját életét engesztelésül felajánlani vagy legalábbis tágabb értelemben, mint behelyettesítő közbenjáró lép fel [pl. SCHARBERT, J., *Heismittler im Alten Testament und im Alten Orient* (QD 23/24), Freiburg–Basel–Wien 1964, „die Haltung des Mose an dieser Stelle der des Gottesknechtes in Jes 53 schon beträchtlich nahe” 85. Ezt a véleményét korrigálni látszik az Exodus könyvéhez írt kommentárjában (NEB) 1989: Mózes közbenjárása „gilt vielen Auslegern als Angebot Mose, für das Volk stellvertretend zur Sühne sterben zu wollen. Aber Mose will gar nicht stellvertretend für Israel sterben, damit das Volk weiterleben kann, sondern er will selbst nicht mehr länger leben, falls Jahwe Israel ausrottet” 124; VON RAD, G., *Theologie des Alten Testaments II.*, München 1975⁶, 286–287; J; VAN

A deuteronomisztikus teológia Mózesst úgy mutatja be, mint prófétát (Dt 18,9–22), akinek feladata, hogy közbenjáróként könyörögni a bűnös népéért.²³ A közbenjáró tevékenységét a Deuteronomium többször felidézi. A Dt 9. fejezetben Mózes beszéde hűtlenségére emlékezteti Izraelt, amelyet az aranyborjú készítésével követett el. A szöveg világosan az Ex 32. fejezet elbeszélésére, legalábbis annak alapállományára támaszkodik, és felidézi Mózes közbenjáró tevékenységét valamint Istenhez intézett engesztelő szavait is (Dt 9,9–21.25–29, vö. Ex 32,7–24.30–35).²⁴

Ez a közbenjárás azonban személyében érinti Mózesst. Azzal a következménnyel jár, hogy Isten Izrael elleni haragját Mózesre fordítja. Azzal bünteti, hogy nem jut el az Ígélet földjére, előbb kell meghalnia, s ezt Mózes többszöri kérése sem változtatja meg: „JHWH megnebeztelt rám miattatok, és megesküdü, hogy... nem jutok el arra a földre” (Dt 1,37; 3,23–28; 4,21–27). A Deuteronomium olyan ember vonásait rajzolja az olvasó elé, aki félelme elle-

SETERS, J., *The Life of Moses*, „Moses is ... the vicarious sufferer” 462; VOGELS, W., *Moïse* „Il (Moïse) ne se limite pas à être un simple intercesseur, il se offre même en substitut pour le péché du peuple” 204]. Ez az értelem azonban nincs a szövegben. 2. Mózes abban az esetben, ha JHWH nem hajlandó megbocsátani és eltörli a népet, akkor kész inkább meghalni a népével együtt [pl. SCHARBERT, J., *Exodus* (NEB), Würzburg 1989, 124; JANOWSKI, B., *Süßne als Heilsgeschehen*, 142–145]. Ez az értelmezési irány felel meg a szöveg értelmének. 3. Abban az esetben, ha JHWH nem bocsátja meg a nép bűnét, tekintse Mózesst úgy, mint egy bűnöst, mint aki nem áll többé JHWH-val kapcsolatban, JHWH-nak pedig a nép vezetésének új formáját kell keresnie (DOHMEN, Ch., *Exodus 19–40*) (HTHKAT), 326.

23 OTTO, E. art. *Mose*, I. Altes Testament RGG⁴ V. Tübingen 2002, kol 1534–1538, 1536.

24 Az Ex 32 és a Dt 9 összefüggését a kutatás többszörösen is vizsgálta. A témára vonatkozó szakirodalomból lásd SCHMITT, H. C., *Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex 32* und das deuteronomistische Geschichtswerk*, in *Rebinking the Foundations* (FS J. Van Seters) (szerk. McKenzie, S. L.), BZAW 294, Berlin 2000, 235–250; LOHFINK, N., *Mose als Fürbitter in Dtn 9,1–10,11. Zu einem Buch von Erik Aurelius*, RB 97 (1990), 85–111, in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur IV*, SBAB 31, Stuttgart 2000, 107–130; *Deuteronomium 9,1–10,11 und Exodus 32–34*, in *Gottes Volk am Sinai* (szerk. Köckert, M.–Blum, E.), Gütersloh 2001, 41–87; DOHMEN, Ch., *Deutungen der Sünde in Ex 32 und Dtn 9*, in: *Ex19–40* (HTHAT), Freiburg i. Bg 2004, 301–303.

nére a nép helyett magára vette Isten haragját, és helyettük halt meg a megígért földön kívül.²⁵

Mózes közbenjárásának ezt a típusú értelmezését találjuk meg a fogság utáni keletkezésű és a deuteronomisztikus hagyomány vonalában álló Zsolt 106-ban. A zsoltár a mózesi könyvek elbeszélésére támaszkodik.²⁶ Mózes közbenjáró szerepének leírásában a közbenjárás terminológiáját használja, עֹמֵד בַּפֶּרֶץ לַפָּנִי: közbenjáróan elébe áll²⁷: „Már arra gondolt (Isten), hogy eltörli őket (a népet), ha nem lett volna Mózes, akit kiválasztott. Az eléje lépett עֹמֵד בַּפֶּרֶץ לַפָּנִי), hogy félékezze haragját, és ne hozzon rájuk pusztulást” (Zsolt 106,23 vö. Ex 32,9k; Dt 9,25). Mózes könyörög a népért, a bűnös Izraelért, miközben maga is retteg az isteni haragtól, ám éppen ennek a haragnak a rettenetes volta indítja, hogy közbenjárásával elhárítsa azt a népetől.

A prófétai közbenjárás eredményeit összefoglalva, Jeremiás és Ezekiel, valamint a deuteronomisztikus Mózes alakjában a közbenjárás és szenvedés összekapcsolódik, de a szenvedés még nem lesz engesztelő/elégtételt nyújtó behelyettesítés. Ez a vonás Deuteró-Izajás Ebed-JHWH dalok szenvedő szolgálójának a többlete.

2. 2. 3. A helyettesítő engesztelő/jóvátételt szolgáltató szenvedés

A behelyettesítés az Ebed-JHWH dalokban, közelebből a negyedik dalban (Iz 52,13–53,12) éri el végső, teljes formáját, amely szerint az igaz Ebed-JHWH a bűnös ember helyére lép és a nép bűnterhét hordozza, ezzel engesztel, illetve jóvátételt szolgáltat, s

25 A Dt 1,37; 3,23–28; 4,21–27 szerint JHWH megneheztelt a nép miatt Mózesre, s így nem mehet be az Ígéret földjére. A Num 20,12 viszont Mózes bűnéről beszél (csak a papi szövegek nevezik meg Mózes bűnét), amiért nem mehet be az Ígéret földjére. Azonban a felsorolt szövegekből nem derül ki, hogy konkrétan miért neheztelt meg JHWH Mózesre vagy miben állt a bűne.

26 KRAUS, H. J., *Psalmen 60–150*, BK, XV/2, Neukirchen 1978⁵, 900–901; HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2008, 132.

ennek révén igazzá tesz sokakat. A behelyettesítés ebben a formájában egyedülálló teológiai teljesítmény, és az Ószövetség egészét tekintve csak a negyedik Ebed-JHWH dalban jelenik meg.

2. 2. 3. 1. HAGYOMÁNYTÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉS

A helyettesítés formáinak a vizsgálata az engesztelés napjának rítusában és a prófétai közvetítő tevékenység megnyilvánulásaiban felveti Ebed-JHWH alakjának és benne megvalósuló engesztelő behelyettesítés hagyománytörténeti megközelítését. Az egyik kiindulási lehetőséget a terminológia szolgáltatja, mégpedig az, hogy a helyettesítés terminológiájának fontos eleme (נשא עון) bünt/bünterhet hordoz) mind a prófétai és a papi hagyományban, mind pedig az Iz 53. fejezetben megtalálható, s ez arra utal, hogy az e kifejezésben megfogalmazott helyettesítésnek hosszabb előélete van.²⁸ Ezért a kutatás az Ebed-JHWH dalok szóhasználatával és értelmezésével összefüggésben elsősorban a prófétai közvetítő hagyományával keres kapcsolatot.

Ennek az álláspontnak a képviselői úgy vélik, hogy Ebed-JHWH alakjával összefüggésben az engesztelést/jóvátételt szolgáltató behelyettesítő szenvedés eszméjében a prófétai küldetés tapasztalatai, a közbenjárás és prófétai szenvedés tapasztalata kapcsolódnak össze, és Jeremiás, Ezekiel, valamint a deuteronomiumi Mózes alakjára utalnak.

A terminológia használatán túl egyéb megfontolások is Ebed-JHWH alakjának a prófétai hagyománnyal való szoros kapcsolatára

27 עמר בפרץ לפני: Deo punituro precibus obsistere = intercedere, ZORELL, F., *Lexicon*, 670.

28 Erre az adottságra ZIMMERLI, W. hívta fel a figyelmet lásd *Zur Vorgeschichte von Jes 53*, 219 (Studien), 242 (VTS). a נשא עון (bünt/bünterhet hordoz) terminológiából indul ki, amely az Iz 53-ban több változatban előfordul. A kifejezés hagyománybeli adottság. Egyrészt a papi hagyománnyal, a büntheher kultikus átvételével (Lev 10,17; 16,22), másrészt a prófétai közbenjárással, mint Ezekiel esetében (Ez 4,4–8). W. Zimmerli a papi és prófétai hagyományban is keresi az Iz 53-ban megjelenő engesztelő behelyettesítés eredetét.

utalnak.²⁹ JHWH Szolgájának küldetése alapvetően prófétai. Életművében, szenvedésében és feladatában (Isten ígéről kell tanúskodnia) a prófétai hagyomány tapasztalatai csapódtak le.³⁰ Életmű-

29 ZIMMERLI, W., art. *παῖς θεου* A/B, ThWNT V (1954), 665–676, 666; MOWINKEL, S., *He that Cometh*, Nashville–New York 1956, 187k, 213k, 218k; VON RAD, G., *Theologie des Alten Testaments II.*, 267; WESTERMANN, C., art. „עֶבֶד ‘eabaed Knecht” THAT II. (1976), 182–200. 194 kol.; FÜGLISTER, N., *Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie*: *Mysterium Salutis* III/1, Feiner, J. és Löhrer, M. szerk., Einsiedeln 1970, 105–224, 152k; 154k. Az újabb kutatás képviselői STECK, O. H. (*Aspekte des Gottesknechts in Deuterocesaja* „Ebed-Jabue-Liedern”, ZAW 96 [1984], 372–390 in: *Gottesknecht und Zion*, *Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja*, FAT 4, Tübingen 1992, 3–21; *Aspekte des Gottesknechts in Jes 52,13–53,12*, ZAW 97 [1985] 36–58 in: *Gottesknecht und Zion*, 22–43; *Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40–66* in: *Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft*, JBTh 7, Neukirchen-Vluyn 1992, 51–75; *Gottesknechts-Texte und ihre redaktionelle Rezeption im Zweiten Jesaja* in: *Gottesknecht und Zion*, 1992, 149–172), HERMISON, H. J. (*Israel und Gottesknecht bei Deuterocesaja*, ZThK 79 [1982] 1–24; *Gottesknecht und Gottesknechte. Zur ältesten Deutung eines deuterocesajanischen Themas*, in *Geschichte – Tradition – Reflexion*, M. Hengel emlékkönyv Bd I. [szerk. Schäfer, P.], Tübingen 1996, 43–68; *Das vierte Gottesknechtlied im deuterocesajanischen Kontext*, in *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte* [szerk. Janowski, B.–Stuhlmacher, P.], FAT 14, Tübingen 1996, 1–25) és B. Janowski (*Stellvertretung*, 75–78) Ebed JHWH-t prófétai Szolgának nevezik. A kifejezés használatának az az alapja, hogy a felsorolt kutatók a dalok autobiografikus értelmezéséből indulnak ki, vagyis, hogy legalább az első három dal Deuterocesajától ered és a prófeta küldetéséről szól. E. Haag (*Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt*: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* [szerk. Lohfink, N.], QD 96, Freiburg i. Bg 1983, 159–213, 177–195) azt a sajátos véleményt képviseli, hogy az Ebed-JHWH dalok szerzője a Szolga küldetésének megrajzolásához a deuteronomisztikus Dávid és Jeremiás képet használta fel. Más kutatók inkább a királyi közvetítő hagyományának tulajdonítanak döntőbb szerepet a Szolga alakjának és szerepének megrajzolásában pl. KAISER, O., (*Der königliche Knecht*, Göttingen 1962) vagy eldönthetetlennek tartják, hogy a királyi vagy a prófétai elemet tekintsük meghatározóbbnak, mert a kettő annyira egységben van pl. SCHMIDT, W. H., (*Die Obnmacht des Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagen im Alten Testament*, KuD 15 [1969], 18–34, 31–32).

30 ZIMMERLI, W.: *Frucht der Anfechtung des Propheten, Die Botschaft und die Boten*, H. W. Wolff emlékkönyv (szerk. Jeremias, J.–Perlitt, L.), Neukirchen-Vluyn 1981, 132–146.

vében az üdvösségre beállított prófétai küldetés valósul meg. Célja nemcsak Izrael, hanem a nemzetek üdvössége is. Kifejezésre jut az a felismerés is, hogy az üdvösségközvetítő megbízatás nemcsak lefoglalja a prófétát, hanem a közvetítői mivolt személyével teljesen azonossá is válik. Az írott prófétai hagyományban Jeremiás, Ezeiel és Deutero-Izajás esetében új vonás jelentkezik, amennyiben a küldetés teljesen lefoglalja a próféta egész személyes világát akárcsak Ebed JHWH esetében. A Szolga szenvedésének bemutatásában pedig különösen Jeremiás könyvével, a próféta vallomásaival találunk feltűnően azonos vonásokat (Jer 11,19; 17,14k; 20,11k stb.). A deuteronómiumi Mózes alakjában szintén hasonló vonások találhatók.³¹

A Szolga életműve választ ad arra a végső fokon teológiai kérdésre is, amelyet a prófétai élettapasztalat és a küldetéssel járó szenvedés vet fel: miért kell az Isten ügyét képviselő prófétának üldözést szenvednie és látszólag alulmaradnia a gonoszokkal szemben. A Szolga sorsa adja meg a feleletet. A közvetítő éppen az értelmetlennek tűnő bukás és szenvedés árán teljesíti feladatát, míg személye fennmarad.³²

2. 2. 3. 2. A NÉGY EBED-JHWH DAL ÖSSZEFÜGGÉSE

A Szolga küldetésének behelyettesítő jelentése a negyedik Ebed-JHWH dalban összefügg az első három Ebed-JHWH dallal. Az első három dal JHWH választott Szolgájának küldetéséről szól, a népekhez és Izraelhez, amelynek során a JHWH ügyét képviselő Szolga egész emberi voltát veszélyeztető ellenállásba ütközik. A szenvedésekben egyedül marad, s csupán JHWH közelségébe és segítségébe vetett bizalma ad neki erőt. Hogy valóban kudarcot szenvedett-e küldetése, s mi szenvedésének valódi értelme, arra a negyedik dal ad választ: a Szolga nem vallott kudarcot, JHWH mindig vele volt, és segítése, amelyet a harmadik dalban a Szolga csak remélt

31 A hagyomány ilyen irányú részletesebb kidolgozását Ezeiel, Jeremiás és a deuteronomisztikus Mózes alakjával összefüggésben lásd G. von RAD (*Theologie des Alten Testaments* II., 283–288).

32 FÜGLISTER, N., *Alttestamentliche Grundlagen*, 105–224, 152k, 162–163.

(Iz 50,7–9), most nyilvánvalóvá válik, mert jövője JHWH kezében van (Iz 52,13–15; 53,11b–12). A Szolga ártatlan volt, szenvedése behelyettesítő érvényű, nem a saját, hanem mások bűnterhe hordozásának eredménye, amely üdvösség forrása „sokak” számára (Iz 53,1–11a). Ebből az is világos, hogy küldetésének behelyettesítő jelentése már az első dalra is kiterjed, noha a negyedik dalban teljesebbé ki és válik világossá.³³

2. 2. 3. 3. AZ ENGESZTELŐ BEHELYETTESÍTÉS

A NEGYEDIK EBED-JHWH DALBAN (IZ 52,13–53,12)

Terminológia

A negyedik Ebed-JHWH dal terminológiájában központi helyet foglalnak el a behelyettesítő hordozás kifejezései, két „hordoz” jelentésű ige (נשא/סבל) a hordozás tárgyával összekapcsolva. A kifejezések tárgyük szerint változatosak: lehet a bűn terminológia (bűnterhet hordoz: עון + סבל [Iz 53,11]; vétket, bűnt hordoz חטא + נשא [Iz 53,12]), betegség/fájdalom (betegséget hordoz חלי + נשא [Iz 53,4] fájdalmat hordoz מכאוב + סבל [Iz 53,4]). A Szolga hordozásból következő szenvedések minőségét az Iz 53,5 írja le.

A behelyettesítés terminológiájához tartozik a negyedik Ebed-JHWH dalban a פגע ige „közbelép/esedezik vkiért/vkinél” (qal és hifil igetörzsben) használata (Iz 53,12: hifil igetörzs + ל). Ugyanakkor a פגע ige hifil igetörzsben + ל elöljárószóval egy másik értelemben, „ráhelyezi, rárakja a terhet” jelentésben is szerepel (Iz 53,6). Egyes kutatók magyarázatot keresnek a פגע ige kettős jelentésének használatára. Az a megoldás, amely a פגע ige kettős jelentését kiküszöbölni szeretné a 6. és 12. versekben – azaz a „közbelép/esedezik vkiért/vkinél” jelentés szöveg korrekcióval való átváltása „ráhe-

³³ Az Ebed-JHWH dalok összefüggését bővebben lásd JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 73–75; RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest 2005², 225–227.

lyezi, rárakja a terhet” értelemre a 12. versben³⁴ – nem elfogadható megoldás. Az ige kettős jelentése hifil igitörzsben fenntartandó.³⁵ Az ige kettős jelentésű használata jól kifejezi a Szolga behelyettesítő szenvedésében egyrészt azt a fontos tény, hogy a Szolga szenvedő sorsának végső szerzője maga Isten (Iz 53,6: „*JHWH őreá helyezte mindnyájunk bűnét*”), másrészt viszont a Szolga életének behelyettesítő odaadását (Iz 53,12: „*Sokak bűnét hordozta, és a bűnösökért közbenjárt*”). Ugyanazon ige különböző értelmű használata Isten és a Szolga esetében láthatóvá teszi az egy akaratban való közösségüket.³⁶

Bár nem tartozik a behelyettesítés terminológiájához, de az Iz 53,10-ben egy fontos fogalom jelenik meg, az אָסַם ('asam), amely a Szolga behelyettesítő szenvedését értelmezi. A jelentésével kapcsolatos értelmezési kérdésekre az értekezésben még visszatérünk.

Az Iz 52,13–53,12 szerkezete

A Szolga behelyettesítő szenvedésének megértéséhez segít a negyedik dal felépítésének feltérképezése, amely úgy épül fel,³⁷ hogy egy központi részt, az ún. „Mi-beszédet” (Iz 53,1–11a) keretként két JHWH-beszéd fog közre (Iz 52,13–15; 53,11b–12). A keretben és a

34 Lásd: ELLIGER, K., *Textkritisches zu Deuteronesaja*, in *Near Eastern Studies* (FS W. F. Albright) (szerk. Goedicke, H.), Baltimore 1971, 113–119, 115k, 119; *Nochmals Textkritisches zu Jes 53*, in *Wort, Lied und Gottesspruch* (FS J. Ziegler) (szerk. Schreiner, J.) (fzb 2), Würzburg 1972, 137–144, 143–144. Eszerint a 12. versben a פָּנֵה ige hifil helyett nifal igitörzsbe helyezendő (יָפַע) jelentése: teherrel sújtatik, teher helyezettetett rá), a bűnösökért kifejezést pedig bűneikért-re (אֲשֶׁר לַפְּשָׁעִים helyett לַפְּשָׁעִים) kell változtatni.

35 MAILBERGER, P., art. פָּנֵה *paga* ThWAT VI. (1989), kol 501–508. 505–506 (IV, 3).

36 SPIECKERMANN, H., *Kontemtion und Vorgeschichte* (VTS), 285–286 (FAT), 145.

37 A negyedik Ebed-JHWH dal szerkezetére nézve WESTERMANN, C. megálapításait vesszük át *Das Buch Jesaja Kapitel 40–66* (ATD 19), Göttingen 1976, 206–207, hasonló megoldást követ: STECK, O. H., *Aspekte des Gottesknechts in Jes 52,13–53,12*, ZAW 97 (1985), 36–58 in *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuteronesaja*, FAT 4, Tübingen 1992, 22–43 és JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 80.

központi részben egyaránt megtalálhatók azok az ún. „behelyettesítés-kijelentések”, amelyek kulcsként szolgálnak a Szolga szenvedésének, illetve sorsalakulásának magyarázatához. A két beszédben JHWH feltárja a szenvedő Szolga dicsőséges sorsát, majd a JHWH kijelentés fényében a „Mi-beszéd”-ben ismeri fel a „mi-csoport”, hogy üdvösségük, azaz megmentésük nem a saját érdemük, hanem valaki más, a Szolga tettének eredménye, akinek ártatlan, szenvedő sorsa JHWH terve volt, nem pedig a saját bűneiért kirótt büntetés. A Szolga szenvedő sorsa tehát behelyettesítő elégtétel. JHWH és a Szolga mindig szoros közösségben voltak. A „Mi beszéd” alanya az a csoport, amely a „sokakkal” azonos a keretbeszédekben.

Iz 52,13–15 vers. Keret: *A Szolga felmagasztalásának meghirdetése*

13. vers: a felmagasztalás meghirdetése

14–15. vers: a meghirdetés részletezése

14. vers: korábban: sokan megborznak láttán (megaláztatás)

15. vers: most: királyok és népek csodálkoznak felmagasztalásán.

Iz 53,1–11a. vers. Központi rész: *A Szolga szenvedésének és felmagasztalásának elbeszélése*

1. vers: bevezetés: a közlendők hihetetlen, hallatlan volta

2–9. vers: elbeszélés a Szolga szenvedéséről

2. vers: nyomorúságban nőtt fel, és jelentéktelen volt

3. vers: megvetett volt

4–6. vers: az ő szenvedését – a *mi* bűneink okozták

4. vers: ő (viselte) – mi (néztük, tartottuk)

5. vers: ő (összetöretett) – mi (bűneink miatt)

6. vers: mi (magunk útján) – ő (JHWH sújtotta a Szolgát a mi gonoszságainkért)

7. vers: ő türelmesen szenvedett (elővezették)

8. vers: végeztek vele (bűneink miatt halállal sújtották)

9. vers: gonoszok közé temették (bár nem vétkezett)

10–11a. vers: elbeszélés a Szolga megmeneküléséről, megmen-
téséről

10a. vers: Isten a Szolga oldalán áll (JHWH tetszését találta benne)

10b vers: Isten a Szolga javára cselekszik (hosszú élet, látja utódait)

10c–11a. vers: a Szolga javára tett isteni beavatkozás következménye (a jövőben)

IZ 53,11b–12. vers. Keret: *Isteni kijelentés (az 52,13–15 folytatása):
miben áll a Szolga felmagasztalása és sikere*

11b. vers: sokakat megigazultá tesz, bűneiket hordozta

12a. vers: műve eredményében sokan részesülnek

12b. vers: mert életét halálra adta,

12c. vers: ezzel sokak vétjét hordozta, és közbenjáró volt.

A Szolga behelyettesítő szenvedése „sokak” üdvössége

Annak kifejtésére, hogy a szolga szenvedése behelyettesítő jóvátétel, a negyedik Ebed-JHWH dal „Mi-beszédéből” indulunk ki, mégpedig a központi részből, amely a Szolga szenvedését beszéli el (IZ 53,2–9). A Szolga szenvedő állapotának bemutatása az egész életére kiterjed, életének kezdetétől egészen a haláláig és a temetéséig.

A 2–9. vers a központi rész szíve, minthogy ebben jut kifejezésre a Szolga ártatlanságának felismerése és elismerése. Két réteget különböztetünk meg benne. Az egyik réteg a „mi” korábbi, téves látásmódja, ahogyan a Szolga szenvedését, mint bűneiért való isteni büntetést értékelték (2–3. vers). A másik réteg a „mi” jelenlegi álláspontját rögzíti, amely szerint a Szolga ártatlan, és a „mi” vétkes tetteink következményeként érte őt a szenvedést (4–6 vers). A 7–9. versek az ártatlan Szolga további, egészen a haláláig tartó szenvedését beszélik el.

A „mi” korábbi látásmódja, az ún. erkölcsi okság elvén nyugszik. Eszerint, aki szenved és a közösségben való lét képtelenségét hordozza sorsában („*Úgy nőtt fel előttelünk mint a bajtás, és mint a gyökér a száraz földből. Nem volt sem szépsége, sem ékessége,*

hogy nézzük őt, és külseje sem, hogy gyönyörködhattünk volna benne. Megvetett volt, elbagyott az emberek között, a fájdalmak férfija, a betegség ismerője, mint aki elől az ember elrejtí arcát, megvetett volt és nem becsültük őt”; Iz 53,2–3) az a saját bűneinek isteni büntetését hordozza sorsában. Ez a szemléletmód azonban téves a JHWH-beszéd fényében.

Ebből a felismerésből ered a „mi” jelenlegi látásmódja, amely szerint a Szolga ártatlan, s maga JHWH „igaz szolgámnak” (עבדי צדיק) nevezi őt (Iz 53,11). Ő a „mi” bűneinket hordozta, a „mi” bűnös tetteinek következményeként érte őt a szenvedés (Iz 53,4–6). A felismerés fordulata a 4a vers behelyettesítés-kijelentésében következik be: „*Valóban a mi betegségeiket ő viselte (נשא חלינו), fájdalmainkat ő hordozta (סבל מכאובינו)*”, majd a két látásmódot az Iz 53,4–6 a „mi” és az „ő” ellentétek sorozatában szemlélteti: „*a mi bűneinkért töretett össze, a mi békességünkért van rajta fenyíték, az ő sebei révén van nekünk gyógyulás*”. A Szolga sorsának összefüggése mások bűneinek hordozásával a Iz 53,6-ban világos megerősítést nyer, amikor a „mi” kimondja, hogy „*Mi mindnyájan mint a jubok eltévelyegtünk, ki-ki a saját útjára tárt, JHWH őt sújtotta mindnyájunk bűnéért (ויהיה הפגיע בו את עון כלנו)*”. Még világosabban mondja ki a az Iz 53,12, amikor azt mondja a Szolgáról, hogy „*sokak bűnét hordozta (הוא חטא־רבי נשא)*” (vö. Iz 53,11).

A Szolga sorsalakulásának értelmére további fény derül, amikor nyilvánvalóvá válik, hogy JHWH akarta választottjának szenvedését mások bűnei miatt. Nemcsak úgy, hogy a Szolga küldetésének teljesítése érdekében megengedte azt, hanem az egyenesen terve volt: „*De JHWH akarata volt, összetörje betegséggel... és JHWH akarata teljesül keze által*” (Iz 53,10ac vö. 6. vers).

A Szolga behelyettesítő szenvedése JHWH akarata, de ebben a Szolga nem csupán akarat nélküli eszköz, nem csupán passzív szenvedő. A bibliai szövegben kifejezésre jut, hogy JHWH akarata a Szolga készségével találkozik.³⁸ Egyrészt hivatkozunk a ige kettős értelmű használatára (lásd Iz 53,6 és 12), amelyet részletesebben bemutattunk a negyedik Ebed-JHWH dal terminológiájának ismer-

³⁸ A Szolga készségének részletesebb bemutatását lásd SPIECKERMANN, H., *Konzeption und Vorgeschichte* (VTS), 285–286, (FAT), 144–145.

tetésénél. Másrészt az Iz 53,12 kijelentésében – „*a hatalmasok között részesül zsákmányban, azért mert balálra adta lelkét*” (értsd életét)” (יִחְלֶק שָׁלַל תַּחַת אֲשֶׁר הָיְתָה לְמוֹת נִפְשׁוֹ) – az עָרָה ige, amelynek alapja a Szolga, hifil igetörzsben „kiszolgált, feláldoz” jelentésben jól visszaadja a Szolga készségét a behelyettesítés művére.

A Szolga mások helyett szenved, egyúttal azonban javukra is szenved, vagyis életének odaadása az üdvösség forrása, mind a központi rész (Iz 53,4–6), mind a záró JHWH-beszéd (Iz 53,11b–12) szerint, s ezzel a Szolga az első dalban kapott küldetése végkifejletéhez ér. A záró JHWH-beszéd szerint „*igaz Szolgám sokakat (רבים) megigazulttá tesz, ő bordozta bűneiket*” (Iz 53,11b vö. 12). Az, hogy a Szolga mindig igaz volt, megerősítést nyer abban a tényben, hogy képes másokat is megigazulttá tenni. Isten jóvá tevő cselekedete most ezt feltárja a világ előtt. A 11b. de a 12c. vers is a megigazultak számát „*sokak*”-ban (רבים) jelöli meg. A Szolga küldetése Izraelhez és a nemzetekhez szól, ez az első és második dalban megnevezett küldetés (Iz 42,4; 49,6) most beteljesedéséhez ér. *Kérdés, hogy a „sokak” jelentése kikre vonatkozik?*

A „sokak” értelme a kutatók körében vitatott, és lényegében két irány állapítható meg. Azok, akik a Szolgát a végidő üdvösségközvetítőjének tekintik, az egyetemes üdvösséget látják megvalósulni, és a nemzetek, vagyis az emberiség képviselőinek tekintik a „sokakat”. A másik magyarázat szerint a „sokak” Izraelt jelentik, beleértve azonban a Szolga szenvedésének egyetemes üdvözítő távlatát: a Szolga küldetése révén JHWH-hoz megtért Izrael a nemzetek üdvösségét is meghozza.³⁹

Azt az értelmezést tekintjük mérvadónak, amely szerint a Szolga művének egyetemes távlatai vannak – a „*népek*” és „*sokak*”, és az „*utódok*” (Iz 53,10) a jóvátétel mozzanataiban túllépik a zsoltárok-ból ismert kórus kereteit – s hatásaiban az egész emberiség az isteni üdvösség részese lesz.

39 HERMISSON, H. J., *Der Lohn des Knechtes*, in *Die Botschaft und die Boten*, H. W. Wolff emlékkönyve (szerk. Jeremias, J.–Perlitt, L.), Neukirchen-Vluyn 1981, 285–287; STECK, O. H., *Aspekte des Gottesknechts in Jes 52,13–53,12*, 40; JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 81–92; RUPPERT, L., „*Mein Knecht, der gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen – er trägt sie*” (Jes 53,11), BZ NF 40 (1996), 1–17.

Az אָסאַם ('asam) fogalom szerepe és értelmezése

Az elmondottakból kiderül, hogy a Szolga ártatlan, JHWH üdvözítő akaratából hordozta mások bűnterhét, vagyis szenvedését és életadását engesztelő behelyettesítésként értelmezhetjük. Felmerül a kérdés, hogy miben áll ez a behelyettesítés? Erre vonatkozóan az Iz 53,10b adhat eligazítást: „és ő odaadta életét אָסאַם-ként”. Az idézett versben a kulcsszó az אָסאַם héber szó (a Szolga mint 'asam-ot adta oda életét), amelynek értelmezésével kapcsolatban megoszlik a kutatók véleménye⁴⁰.

Megoldásként először az Ószövetség héber szövegének ókori görög fordításához, a Septuagintához fordulunk. Esetünkben azonban a Septuaginta szövege erősen eltér a héber TM szövegtől,⁴¹ ezért nem nyújt segítséget az 'asam értelmezésénél. A héber szöveg 10. versében a אֲמַתְיָשִׁים אָשָׁם נָפְשׁוֹ (ha adja ti. a Szolga [korr „adod” helyett] engesztelő áldozatul lelkét) megfelelője görög szövegben ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας (ha bűnökért való áldozatot adtok; szó szerint: ha adtok a bűnökért). A Septuaginta szerint az 53,1–7 versekben szereplő „mi”, (s nem pedig a Szolga) kap felszólítást arra, hogy bű-

40 Az אָסאַם magyarázatára vonatkozóan bővebben lásd: KUTSCH, E., *Sein Leiden und Tod – unser Heil. Eine Auslegung von Jesaja 52,13–53,12* (1967), in *Kleine Schriften zum Alten Testament* (szerk. Schmidt, L.–Eberlein, K.) (BZAW 168), Berlin–New York 1986, 186–187; KNIERIM, R., art. „אָסאַם 'asam” THAT I., kol. 251–257; KELLERMANN, D., art. „אָסאַם 'asam” ThWAT I. kol. 463–472; SCHENKER, A., *Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham: Studien zu Opfer und Kult im alten Testament* (szerk. Schenker, A.) (FAT 3), Tübingen 1992, 45–66 45–66; JANOWSKI, B., *Stellvertretung*, 86–92; HEIKE, H. H., *Bemerkungen zum ASCHAM – Begriff in Jes 53,10*, ZAW 109 (1997), 618–626; SCHENKER, A., *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder* (SBS 190), Stuttgart 2001, 86–91.

41 Az Ebed-JHWH dalok Septuaginta szerinti görög és a maszoréta héber szövegének egybevetését és teológiai kiértékelését lásd: EKBLAD JR., E. R., *Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint. An Exegetical and Theological Study*, Leuven 1999, az Iz 53,10 vers egybevetését lásd 240–249; az Iz 53,10 vers egybevetését lásd még GRELOT, P., *Les Poèmes du Serviteur*, LD 103, Paris, 1981, 82–117, 107–108; HENGEL, M., *Zur Wirkungsgeschichte von Iz 53 in vorchristlicher Zeit*, in *Der leidende Gottesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte* (szerk. Janowski, B.–Stuhlmacher, P.) (FAT 14), Tübingen 1996, 49–92, 79.

nökért való áldozatot mutasson be azzal a céllal, hogy szolgának ígért üdvösségben részük legyen. A δίδωμο a Septuagintában alkalmasan „bemutatni”, „áldozatot bemutatni” jelentéssel is bír. Az אָפֶלֶת megfelelője a görög szövegben περὶ ἁμαρτίας (bűnökért való áldozat). A ἁμαρτία a Septuaginta szerinti Pentateuchusban, Prófétákban és az Írásokban adott esetben megfelel a bűnért való áldozatnak.

Az אָפֶלֶת értelmezésében a vélemények két csoportba oszthatók. Az egyik csoport a negyedik Ebed JHWH dal azon kifejezéseire utal, amelyek a Szolga szenvedésében tanúsított magatartását és helyzetét a leölésre vezetett bárány és nyírásra vezetett anyajuh hasonlatával világítják meg (Iz 53, 7b), és a Lev 5,14–26-ra, a jóvátételi áldozatra, vagy a Lev 16,10.20–22-re, az engesztelés napjának szertartásából ismert bűnbakra hivatkozással az ‘asam szót engesztelő, illetve jóvátételi áldozatként értelmezik. A Szolga tehát engesztelő, jóvátételi áldozatként ajánlotta fel és adta oda életét.⁴²

A kutatók másik csoportja elutasítja, hogy az ‘asam kapcsolatban állna az áldozatbemutatással, illetve az áldozat terminológiájával, s alapjelentését emelik ki. Eszerint az ‘asam olyan helyzetet jelöl meg, amely valakire az adósság, a tartozás, a jóvátétel kötelezettségét rója ki, illetve azt cselekedetet is, amellyel az adósságbeli vagy jóvátételi kötelezettségének eleget tesz.⁴³

⁴² Ezt az értelmezést képviselik többek között HAAG, E. (*Das Opfer des Gottesknechts* [Jes 53,10], TThZ 86 [1977] 81–98, 95 köv.), RUPPERT, L. (*Schuld und Schuld-Lösen nach Jes 53: Schuld erfahrung und Schuld bewältigung. Christen im Umgang mit Schuld*, Padernborn 1982, 17–34, 27k), WESTERMANN, C. (*Das Buch Jesaja Kapitel 40–66* [ATD 19], Göttingen 1976, 216), SCHENKER, A. (*Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham*, 45–66; *Knecht und Lamm Gottes*, 86–91) főként azonban FOHRER, G. (*Stellvertretung und Schuldopfer in Jes 52,13–53,12* [1969]: *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen* [1966–1972], [BZAW 155], Berlin–New York 1981, 24–43, 24k). Az ‘asam szót „Sühneopfer, Bussleistung Schuldopfer” kifejezésekkel fordítják.

⁴³ KNIERIM, R. szerint az ‘asam körülírása: „die aus einem Schuldiggeworden-sein resultierende Verpflichtung, die Schuld pflicht, Schuldverpflichtung, das Schuld pflichtet sein oder die Haft pflicht. Dabei zielt Verpflichtung immer auf die Ableitung”, „‘asam als Mittel der Schuld ableistung zu nennen” (art. אָפֶלֶת ‘asam, THAT I. kol 254–255); JANOWSKI, B. szerint „Die aus Schuldsituation resultierende

A Szolga esetében az ‘asam tehát azt jelenti, hogy önként, behelyettesítően a „sokak” jóvátételi kötelezettségének helyzetébe lépett egészen a jóvátétel tényleges teljesítéséig⁴⁴. Ezt az utóbbi értelmezést tekintjük elfogadhatóbbnak, amely a Szolga életének nemcsak egyetlen mozzanatát, hanem küldetésének vállalásától beteljesítéséig egész életét is figyelembe veszi.

Összefoglalóan elmondható, hogy a negyedik Ebed-JHWH dal Szolgájának alakjában a mások bűnterhének hordozásában megvalósuló behelyettesítés engesztelő jóvátétellel válik. A Szolga helyettesítő jóvátételt, engesztelést szolgáltató szenvedése Isten műve, azaz Isten akaratából indul ki, de akarata a Szolga készségével, illetve akaratával találkozik. A négy dal összefüggése alapján küldetése Izrael és nemzeteknek egyaránt szól, ezért joggal elfogadható, hogy engesztelő jóvátétele egyetemes üdvösséget eredményez.

Az engesztelő jóvátételt szolgáltató behelyettesítés teológiai kidolgozása az Iz 52,13–53,12-ben az Ószövetségben páratlan és még egyszer nem ismétlődik meg, erre csak az Újszövetségben kerül majd sor. Az Újszövetség a dalok Szolgáját Jézus Krisztussal azonosítja és ezáltal a dalok eddig nem ismert távlatot kapnak. Azt lehetne mondani, Jézus Krisztus üdvözítő művének fényében a dalok, s bennük a Szolga alakja új életre kel. Ennek az adottságnak a kifejtése és értelmezése azonban már újszövetségi bibliamagyarázat feladata.

Verpflichtung zur Schuldableistung” [Stellvertretung, 90; *Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in Der leidende Gottesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte* (szerk. Janowski, B.–Stuhlmacher, P.) (FAT 14), Tübingen 1996, 27–48, 40–44]; HOFIUS, O., *Jes 53 in den Evangelien und in der Apostelgeschichte, in Der leidende Gottesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte* (szerk. Janowski, B.–Stuhlmacher, P.) (FAT 14), Tübingen 1996, 107–127, 110.

⁴⁴ A 43. lábjegyzetben felsorolt szerzőkön túl ezt az értelmezést képviseli többek között KNIERIM, R. (art. „שָׁמָא ‘asam” THAT I. kol. 251–257), HEIKE, H. H. (*Bemerkungen zum ASCHAM Begriff*, 622k), JANOWSKI, B. (*Stellvertretung*, 89–92). Az ‘asam szót „Schuldableistung, Schuldtilgung”-ként fordítják.

KOCSIS IMRE

Jézus üdvözítő műve Lukács irataiban „Az Emberfia azért jött, hogy megkeresse és megmentse, ami elveszett” (Lk 19,10)

1. Az üdvösséggel kapcsolatos szóhasználat

Az üdvösségre vonatkozó kifejezések közül mindenekelőtt a *σῶζω* ige és származékai érdemelnek figyelmet.¹ Az ige Lukács evangéliumában 17-szer, az *Apostolok Cselekedeteiben* 13-szor fordul elő.² Az újszövetségi könyvek szerzői közül éppen Lukács használja leggyakrabban, de „előnye” nem túlságosan nagy, hiszen a *σῶζω* más iratokban is meglehetősen gyakori (páli levelek: 29-szer; Mk: 15-ször; Mt: 15-ször; Jn: 6-szor). Más a helyzet a főneveket illetően: a *σωτηρία* és *σωτήριον* szavak, valamint a *σωτήρ* cím Márknál és Máténál nem fordulnak elő, Lukács műveiben viszont igen: *σωτήρ* (Lk 1,47; 2,11; ApCsel 5,31; 13,23) – *σωτηρία* (Lk 1,69.71.77; 19,9; ApCsel 4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34) – *σωτήριον* (Lk 2,30; 3,6; ApCsel 28,28). Figyelemre méltó, hogy ezek a főnevek a páli leve-

1 Az üdvösséggel kapcsolatos szóhasználatához, illetve a lukácsi szoteriológia rendszerező kifejtéséhez vö. FOERSTER, W., art. *σῶζω κτλ.*, in ThWNT 7 (1964), 989–1018; GEORGE, A., *Le vocabulaire du salut*, in Uő, *Études sur l'œuvre de Luc*, Paris 1978; TAEGER, J.-W., *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, Gütersloh 1982; RADL, W., art., *σῶζω*, in EWNT 3 (1983), 765–770; SCHEKLE, K. H., art. *σωτήρ – σωτηρία*, in EWNT 3 (1983), 781–788; BOVON, F., *Le salut dans les écrits de Luc*, in Uő, *L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et théologie*, Paris 1987 165–179; O'TOOLE, R. F., *Luke's Presentation of Jesus. A Christology*, Roma 2004, 55–94; BOVON, F., *Luc le théologien*, Genève 2006³, 255–307; SELLNER, H.-J., *Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerkes*, Berlin 2007.

2 A lukácsi iratokban az összetett *διασῶζω* is előfordul (egyszer az evangéliumban, ötször az ApCsel-ben), de nem teológiai értelemben.

lekben is gyakorta szerepelnek, igaz a találatoknak majdnem a fele a tanítványoknak tulajdonított deuteropáli levelekhez tartozik.

Egyéb, üdvösséggel kapcsolatos kifejezések csak ritkán figyelhetők meg. Mindazonáltal érdemes legalább megemlíteni őket: λύτρωσις (Lk 1,68; 2,38) és ἀπολύτρωσις (Lk 21,28), δικαιοσύνη (Lk 1,75). Érdekes, hogy a δικαίω ige többször szerepel ugyan, de csak három helyen van teológiai vonatkozása (Lk 18,14; ApCsel 13,38.39). Ugyancsak figyelemre méltó az ἄφεσις főnév, amely az újszövetségi szóhasználatnak megfelelően szinte mindig az ἄφεσις ἁμαρτιῶν (bűnök bocsánata) összetételben jelenik meg.³ Ám a Lk 4,18-ban a főnév kétszer is önmagában áll, s a foglyok szabadon bocsátására vonatkozik.

Érdemes a σῶζω ige és származékai konkrét használatáról is néhány szót ejteni:

1. 1. Leszámítva néhány helyet, ahol az ige veszélyhelyzetből való szabadulást jelöl teológiai vonatkozás nélkül (ApCsel 27,20.31), illetve a keresztre feszített Krisztust gúnyoló személyek ajkán szerepel (Lk 23,35.37.39), hármaskor alkalmazást figyelhetünk meg:

1. 1. 1. Csodatettek eredménye: valamelyik beteg meggyógyítása (Lk 6,9; 8,48; 17,19; 18,42; ApCsel 4,9); egy halott leány feltámasztása (Lk 8,50), valamint a démoni megszállottságból való szabadulás (Lk 8,36).

Nem hagyható figyelmen kívül, hogy Lukács számára a szabadulás többet jelent, mint a fizikai vagy szellemi értelemben vett egészség helyreállítását. A többet egyfelől abban mutatkozik meg, hogy néhány esetben a csodatett következménye nem csak a gyógyulás, hanem egy újfajta kapcsolat Krisztussal és Istennel: látásának visszanyerése után a korábban vak jerikói Krisztus követőjévé válik (Lk 18,43); a démonoktól megszabadított gerázai férfi missziós feladatokat lát el, amikor elhíreszteli, mit tett vele Jézus (Lk 8,39); a

3 Vö. Lk 1,77; 3,3; 24,47; ApCsel 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18.

leprától megtisztított szamaritánust pedig új lelkület tölti el, amely Isten dicséretében és a Jézus iránti hálában mutatkozik meg (Lk 17,19).

A csodás gyógyulásokhoz kapcsolódó többlet másfelől abban áll, hogy a csodatettek voltaképp nem mások, mint az üdvösség jelei. Maga Jézus értelmezi így a csodáit, amikor Keresztelő János kérdésére válaszol, s éppen a csodatettekre hivatkozva igazolja, hogy ő az „Eljövendő” (Lk 7,22)⁴, vagy amikor a farizeusok vádjával szemben védekezve kijelenti: „Ha én Isten ujjával űzöm ki az ördögöket, bizonyára elérkezett hozzátok az Isten országa” (Lk 11,20). Mindazonáltal a most említett helyeken nem szerepel sem a *σῶζω* ige, sem pedig valamelyik vele rokon értelmű szó. Ezért különösen is fontos az ApCsel 4,5–12 szakasza, amelyben éppen a *σῶζω* ige használata által válik szemmel láthatóvá a gyógyítás és az üdvösség közötti szerves összefüggés. A béna meggyógyítását követően a főtanács képviselői felelősségre vonják Pétert és Jánost, akik védekezésüket így kezdik: „Ti ma felelősségre vontok minket, mert jót tettünk egy beteg emberrel, hogy megtudjátok, hogyan gyógyult meg.” (4,9) Ebben a mondatban a *σῶζω* ige *perfectum passivum* alakja (*σέσωται*) a meggyógyult, egészségesé vált értelemben szerepel. A következő mondatokban az apostolok tudtul adják, hogy a Názáreti Jézus nevében gyógyítottak, majd végkövetkeztetésként kijelentik: „és nincs üdvösség senki másban, mert más név nem adatott az embereknek az ég alatt, amelyben üdvözülniük kell” (4,12). Itt is a *σῶζω* ige (*σωθηῖναι*⁵) található, de már az üdvözíteni értelemben. A beteg meggyógyítása tehát látható jele és bizonyítéka annak, hogy Jézus Krisztus – akit a zsidó vezetők keresztre feszítettek, de Isten feltámasztott (4,11–12) – a végső üdvösség munkálója, sőt Isten egyedül őt rendelte az emberek Üdvözítőjének.⁶

4 A válaszban különböző, *Izajás könyvéből* származó jövendölések (Iz 26,19; 29,18; 35,5–6; 61,1) visszhangját fedezhetjük fel. Jézus ezáltal az ószövetségi prófétai ígéretek fényébe helyez saját tevékenységét.

5 Az aorisztosz infinitivus szenvedő alakja.

6 Figyelemre méltó a *δεῖ* (kell) szócska is, amely a Biblia – főleg az apokaliptika – nyelvén Isten előre elhatározott tervét juttatja kifejezésre.

1. 1. 2. A bűnök bocsánata, amelyet Jézus a szavaival, az egyház pedig a keresztség szentségével közvetít

A σωζω ige a bűnök bocsánatának kifejezéseként is előfordul. A bűnös asszonyról szóló elbeszélés ezzel a mondattal fejeződik be: „A hited megmentett, menj békével” (Lk 7,50). A szakasz egészét figyelembe véve a megmentés az Istennel való közösséget jelent, amely a bűnöktől való megszabadulás eredménye. Ugyancsak a bűnök bocsánatára vonatkoztatható Péter apostolnak a pümkösi beszédet követő felszólítása: „Mentsétek meg magatokat ettől a bűnös nemzedéktől” (ApCsel 2,40). Ez a felszólítás ugyanis szorosan összefügg egy másikkal: „Térjetek meg, és mindegyiktek keresztkedjék meg Jézus Krisztus nevében bűneitek bocsánatára” (ApCsel 2,38).

1. 1. 3. A végidőbeli üdvösség, amely persze szoros kapcsolatban áll a Jézus által máris jelenvalóvá tett üdvösséggel

Ez az értelem a Jézushoz, illetve az apostolokhoz intézett kérdésekben (Lk 13,23; 18,26; ApCsel 16,30), valamint Jézus, illetve az apostolok buzdításában egyaránt megjelenik. Szemléltetésként álljon itt néhány példa: A kereszthordozásról szóló mondást követően Jézus kijelenti: „Mert aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt; aki pedig elveszíti életét énérettem, megmenti azt” (Lk 9,24). A pümkösi beszéd elején Péter Joel próféta jövendölését (3,1–5) idézi, amelynek végén ez a mondat áll: „Mindaz, aki segítségül hívja az Úr nevét, üdvözülni” (ApCsel 2,21). Az apostoli zsinaton ugyanez az apostol így érvel: „Mi hisszük, hogy Jézus Krisztus kegyelme által üdvözülnünk, amint ők is.” (ApCsel 15,11)

1. 2. A σωζω igéből képzett főnevek közül a σωτηρία és σωτήριον szavakkal Lukács Jézus Krisztus üdvözítő művét, illetve az általa hozott üdvösséget jelöli (Lk 1,69.71.77; 2,30; 19,9; ApCsel 13,26.47; 16,17), és pedig olyan szövegrészekben, amelyekkel célszerű külön foglalkozni. A σωτήρ cím is általános érvényű. Ugyanakkor figye-

lemre méltó, hogy a Lk 2,11-ben és az ApCsel 5,31-ben egyéb címekkel együtt szerepel, amelyek hasznos eligazítást nyújtanak Jézus szabadító, megmentő voltának értelmezésében. A Lk 2,11-ben, amelyben a karácsonyi örömhír meghirdetését találjuk, Jézus az Üdvözítő, a Messiás és az Úr. Nem általános értelemben vett szabadítóról van szó, hanem az Ószövetségben megígért és a zsidó nép által várt Messiásról, akinek hatalma messze meghaladja a földi királyokét és hatalmasságokét. Megjegyzendő, hogy a σωτήρ a *Septuagintában* gyakran Isten megnevezése, s a héber מושיע megfelelője (vö. Iz 45,15; 1Mak 4,30). A cím Jézusra alkalmazva, s az Úr (κύριος) címmel kiegészítve azt jelzi, hogy benne nyilvánul meg Isten szabadító hatalma. Az is megfontolandó, hogy a σωτήρ szót a görög-hellenista világban is gyakran használták istenek, uralkodók és más jelentős személyek megnevezésére. A Priénében talált feliratban (Kr. u. 9) a σωτήρ Augustus császár címe. Mivel a szóban forgó fenségcím Lukács evangéliumában éppen Jézus születésének jelenetében olvasható, amelynek elején Augustus császárra is utalás történik (2,1), érdekes társítási lehetőség adódik. Világossá válik, hogy a Dávid városában született gyermek az igazi Szabadító, s nem a világhuralomra törekvő politikai uralkodó.

Az ApCsel 5,31-ben a σωτήρ mellett az ἀρχηγός megnevezés áll, amely összetett szó: ἀρχή (kezdet, eredet, fő) + ἄγω (vezet). Németre az *Anführer* főnévvel szokás fordítani. Magyarul talán a „fővezér” szóval lehetne leginkább visszaadni a görög főnév sajátos értelmét, amely mind a főséget, mind a vezető tevékenységet magában foglalja. Az 5,31 mondatában Jézus vezér és szabadító volta Izrael megtérítésében és bűneinek bocsánatában áll. Figyelemre méltó, hogy az ApCsel 3,15-ben az ἀρχηγός τῆς ζωῆς (életre vezető) formát találjuk. Ez egy igen szép összefüggésre világít rá: Jézus mint σωτήρ, mint megmentő voltaképp az életre, az örök életre vezető a benne hívókat.

2. Üdvösséggel kapcsolatos szövegegységek

Az üdvösség témájának felvezetése: Jézus mint a választott nép és az emberiség Üdvözítője a gyermekségtörténet himnuszai

Az üdvösség témája szempontjából a gyermekségtörténet himnuszai közül a *Benedictus* (Lk 1,68–79) és a *Nunc dimittis* (Lk 2,29–32) érdemel figyelmet.⁷ A *Benedictus* két részből áll. Az elsőben (1,68–75) a hangsúly Izrael megváltásán van, amelyet Isten az ősatyáknak adott ígérete alapján a Messiáson keresztül valósít meg. A második részben (1,76–79) Keresztelő János küldetésének lényege kerül bemutatásra: a Magasságbeli prófétájaként az Úr útját fogja előkészíteni. A két rész formailag is különbözik egymástól, hiszen az elsőben múlt időben, a másodikban jövő időben állnak az igék. H. Schürmann⁸ és W. Radl⁹ úgy vélekedik, hogy a két rész eredetileg független volt egymástól. Az első rész zsidó-keresztény körökből, a második Keresztelő János tanítványainak köréből való.¹⁰

Az ének kezdő sorában Zakariás Istennek végidőbeli üdvözítő tetteire utal, amely Isten látogatását jelenti, és Izrael megváltását

7 A harmadik himnuszban, a *Magnificat*-ban (1,46–55) is előfordul a σωτήρ cím, de nem Krisztus, hanem Isten megnevezéseként (1,47). Az üdvösség gondolata persze ezt a szövegegységet is áthatja.

8 SCHÜRMANN, H., *Das Lukasevangelium* I, Freiburg 1984³, 93k.

9 RADL, W., *Das Evangelium nach Lukas* I, Freiburg 2003, 90k.

10 A *Benedictus* eredetéről persze más nézetek is napvilágot láttak. Egyesek a himnusz egészét Keresztelő János tanítványi köréből származtatják. Vö. VIELHAUER, P., *Das Benedictus des Zacharias (Lk 1,68–79)*, in Uő, *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 28–46; ERNST, J., *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1983, 68; BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas* I, Zürich 1989, 99. Más kutatók a himnuszt zsidó-keresztény körökre vezetik vissza. Ez utóbbi nézet képviselői többnyire úgy vélik, hogy a 76–77. verseket Lukács iktatta be az áthagyományozott szövegbe. Vö. BROWN, R. E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1977, 377–379; FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke I*, New York 1981, 377–379; FARRIS, S., *The Hymns of Luke's Infancy Narrative*, Sheffield 1985, 90–98; MITTMANN-RICHTERT, U., *Magnificat und Benedictus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias*, Tübingen 1996, 35–43, 120–132; ECKEY, W., *Das Lukasevangelium* I, Neukirchen-Vluyn 2004, 122.

eredményezi (68. v.). Ezt követően a megváltás konkrét módjára irányul a figyelem: „Az üdvösség szarvát felállította nekünk.” (69. v.) Az „üdvösség szarva” (κέρας σωτηρίας) kifejezés ószövetségi eredetű. A „szarv” a Bibliában az erőt és a hatalmat jelképezi (vö. MTörv 33,16–17). A 132. zsoltárban kifejezetten Dávidnak, illetve a Dávid házából származó Messiásnak a hatalmát jelöli: „Dávid szarvát ott megerősítem, fáklyát állítok felkentemnek.” (Zsolt 132,17) Az „üdvösség szarva” olyan ellenállhatatlan erőre utal, amely az üdvösséget valósítja meg. A kifejezés a Tizenhét áldás elnevezésű ima babiloni változatában is előfordul: „Dávidnak, szolgáltnak sardjádékát keltsd fel sietve, és emeld fel szarvát segítséged által. Légy áldott, Jahve, te, aki az üdvösség szarvát felkeltetted.”¹¹ Nem kétséges, hogy ez a fohász a Messiás eljövételét sürgeti. A Dávid házában kitétel a 69. vers végén egyértelművé teszi, hogy az „üdvösség szarva” kifejezés a *Benedictus* szövegében is a Messiásra vonatkozik, aki különleges erővel hajtja végre a választott nép megszabadítását és biztosítja az üdvösséget.

Az ének első felének hátralevő verseiben az ellenségtől való megszabadításról olvasunk. Kiket kell értenünk az „ellenségeink” szón? Nem kizárt, hogy az áthagyományozás korábbi szakaszában Izrael ellenségeire, a római elnyomókra gondoltak.¹² Lukács azonban biztosan nem politikai értelemben fogta fel a megváltást. Nem feledhetjük, hogy az ellenség fogalma már az ószövetségi zsoltárokból gyakran tágabb értelemben szerepel: mindazokat a veszélyeket jelenti, amelyek el akarnak szakítani az Istentől. Ezen háttér ismeretében a *Benedictus* azt hirdeti, hogy a Messiás minden olyan akadálytól megszabadít, amely az Istennel való kapcsolatot veszélyezteti.

Az ének második részében is hangsúlyos az üdvösség gondolata, hiszen Keresztelő János útkészítő tevékenysége éppen abban áll, hogy „üdvösség ismeretét” közli, vagyis ismertté teszi az üdvösség lehetőségét, amelyet most a végidő közeledtével Isten a népének felajánl. Az üdvösség konkrétan a bűnök bocsánatában áll,

11 Idézi: LIPTAY, Gy.–RÓZSA, H., *Krisztus Jézus született. Gyermeksége evangélium Lukács és Máté szerint*, Budapest 1978, 143.

12 Vö. SCHÜRMAN, *Lukasevangelium*, 87; RADL, *Lukas*, 95.

amelyet a „Magasságból Felkelő”, azaz a Messiás közvetít. A bűnök bocsánatának hangsúlyozása egyértelműen bizonyítja, hogy Lukács szemléletében a Messiás által megvalósított szabadítás nem politikai, hanem lelki vonatkozású. Ennek ellenére tagadhatatlan, hogy *Benedictus* szemlélete nacionalista, hiszen a Krisztus által hozott üdvösség alapvetően Izraelnek szól.

Ezt az egyoldalúnak látszó szemléletet jól kiegészíti a *Nunc dimittis* (2,29–32) egyetemes távlata. Amikor Simeon hálát ad Istennek azért a kegyért, hogy megláthatta az „üdvösséget”, egyúttal azt is kifejezésre juttatja, hogy ezt az „üdvösséget”, vagyis a Messiást minden nép szemlélheti. A himnusz következő mondata a figyelmet egyértelműen a pogányokra irányítja, akik számára Jézus világosságot visz, amennyiben megismerteti velük az egy igaz Isten tanítását. Jézus Krisztus küldetése lényegében megegyezik azzal, amit Deutero-Izajásnál az Úr Szolgája kap Istentől: „Nézd, a nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem eljusson a föld határáig.” (Iz 49,6) Ugyanakkor a választott nép, Izrael ebben az énekben sem marad figyelmen kívül. Az ének utolsó sorában arról olvasunk, hogy Izrael számára a Messiás eljövele dicsőséget jelent. A megfogalmazás ez esetben is ószövetségi színezetű: „Szabadulást szerzek Sionnak, és dicsőséget adok Izraelnek.” (Iz 46,13)

A pogányok és Izrael különválasztása nem jelenti azt, hogy Jézus két különböző küldetést töltene be. Az általa hozott világosság Izrael dicsőségeként ragyog fel először, hogy azután – mint kinyilatkoztatás – kiáradjon a pogányokra (vö. Iz 60,1–3).

2. 1. Jézus az üdvösség munkálója a nyilvános működés során

2. 1. 1. Jézus a názareti zsinagógában (Lk 4,16–30)

Márk (6,1–6) és Máté (13,53–58) evangéliumában is található elbeszélés arról, hogy Jézus a neveltetési helyén, Názáretben is tanított a szombati napon tartott zsinagógai istentiszteleten, de honfitársai hitetlenül viszonyultak hozzá, és elutasították. Ám a másik két szinoptikusnál a názareti látogatás nem Jézus első fellépéseként szerepel, hanem a nyilvános működés későbbi epizódjaként. A bibli-

kus szaktudósok egyetértének abban, hogy Lukács saját teológiai célkitűzése alapján fogalmazta meg a jelenetet, és helyezte a mostani helyére.¹³ Az Iz 61,1–2 idézete és rövid kommentárja (4,18–21) képezi a harmadik evangéliumban Jézus programbeszédét, amelyből az olvasó megismerheti Jézus működésének lényegét. De nemcsak Jézus működésére vonatkozólag programszerű ez a jelenet, hanem a Krisztus és az egyház sorsára vonatkozólag is. Názáret lakói egész Izraelt képviselik. Magatartásuk Izrael későbbi magatartását vetíti előre: a kezdeti szimpátiát határozott elutasítás váltja fel, amelyet követ a pogányok felé történő nyitás.¹⁴

Témánk szempontjából mindenekelőtt az Ószövetségből vett idézet és annak rövid magyarázata jelentős. Bár nem kétséges, hogy az idézet teljesen megfelel Jézus küldetéstudatának, mégis a Lk 4,18 szövegében van néhány különlegesség, amelyet nem hagy-

13 Az exegéták között vita folyik arról, hogy Lukács mely forrást vette alapul a szóban forgó szakasz megfogalmazásakor. Mivel a *Lukács-evangéliumban* található elbeszélések többségénél a *Márk-evangéliumot* tekinthetjük forrásnak, ezt a lehetőséget most is fontolóra kell vennünk. Kétségtelenül vannak közös pontok: názáreti látogatás – tanítás szombati napon a zsinagógában – a hallgatók kételkedő reakciója – Jézus mondása a prófétasorsról. Ám azt sem feledhetjük, hogy Márk és Lukács változata között jelentős különbségek figyelhetők meg. Jézus prédikációjának a tartalma, az orvosról szóló mondás, az Illésre és Elizeusra történő utalás, valamint a názáretiek gyilkos szándéka csak Lukács elbeszélésében szerepelnek. Márknál a hallgatók a beszéd után rögtön kételkedően nyilatkoznak (6,3), Lukácsnál viszont az első hatás kifejezetten kedvező (4,22). A márkí, illetve lukácsi elbeszélések közötti eltérések miatt egyes exegéták úgy vélik, hogy Lukács a szóban forgó elbeszélés megírásakor nem Márk evangéliumára, hanem egy másik forrásra vagy hagyományra (Q vagy Slk) támaszkodott. Vö. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 241–244; TUCKETT, Ch., *Luke 4,16–30. Isaiah and Q*, in *Logia. Les paroles de Jésus*. Mémoial J. Coppens (szerk. Delobel, J.), Leiden 1982, 343–354; BOVON, *Lukas*, 207k. A magunk részéről a Márktól független forrás létét elfogadjuk, ugyanakkor azt is valószínűnek tartjuk, hogy Lukács Márk szövegét sem hagyta teljesen figyelmen kívül. Hasonlóan vélekedik: BUSSE, U., *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30*, Stuttgart 1977, 62–67; ERNST, *Lukas*, 117k; FITZMYER, *Luke*, 526–528; SCHRECK, C. J., *The Nazareth Pericope*, in *L'Évangile de Luc* (szerk. Neirynck, F.), Leiden 1989², 399–471, 450–455; RADL, *Lukas*, 249–252.

14 Vö. ELTESTER, W., *Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope*, in *Jesus in Nazareth* (szerk. Grässer, E. és mások), Berlin 1972, 76–147.

hatunk figyelmen kívül. Az idézet lényegében a *Septuagintát* követi. A „vakok látásának” meghirdetése ugyanis az eredeti héber szövegben nincs jelen, s csak a görög fordításban olvasható. Feltűnő az is, hogy néhány kitétel („meggyógyítsam a megtört szívűeket”; „Istenünk bosszújának napját”), amely az ószövetségi változatokban (maszoréta szöveg, *Septuaginta*) szerepel, Lukács szövegéből hiányzik. Ráadásul az idézetben levő egyik mellékmondat – „hogya felszabadítsam az elnyomottakat” – *Izajás könyvének* egy másik helyén (Iz 58,6) található. Ezek a különlegességek azt sugallják, hogy a szakaszunkban található idézet, ebben a keverékformában, az ősegyháznak vagy magának Lukácsnak a reflexióját tükrözi.

Az idézettel kapcsolatban csak néhány megjegyzést teszünk. A foglyok szabadulását és a vakok látását meghirdető mondatok egyrészt Jézus csodáira vonatkoznak. Az ördögűzésekkel megszabadítja a megszállottakat a Sátán hatalmából, gyógyító csodáival pedig visszaadja a látást a vakoknak. Másrészt az említett mondatok átvitt értelemben is felfoghatók. Jézus a bűnbocsánattal szabadulást ad a bűn fogságában élőknek, tanításával pedig lehetővé teszi a helyes látást, vagyis Isten igazi ismeretét. A két értelem nem független egymástól, miként erre fentebb már utaltunk.

Az idézet utolsó mondata a csúcspont: „és hirdessem az Úr kegyelmi esztendejét”. Ez a mondat a jubileumi év gyakorlatával függ össze. A Lev 25,8–19 tartalmazza azt az előírást, miszerint minden 50. esztendőt különleges évnek, jubileumnak kell tekinteni, amelyben a rabszolgák felszabadításának is meg kell történnie: „Mindenki kapja vissza birtokát, mindenki térjen vissza családjához.” (Lev 25,10)

Jézus egyetlen mondattal kommentálja a felolvasott részt: „Ma beteljesedett ez az Írás fületek hallatára.” (4,21) Azzal, hogy Jézus felolvasta Izajás szövegét, el is kezdte megvalósítani mindazt, amit az meghirdetett. A próféta által jelzett üdvösség Jézusban meg tapasztalható – látható és hallható – valóság lett. Amit az Ószövetség idején csak minden 50. esztendő hozott meg, az Jézus fellépésével végleges valósággá vált. A „ma” O szó ennek következtében nem csak arra a napra vonatkozik, amikor a názáreti prédikáció elhangzott, hanem Jézus Krisztus működésének egészére, amely az üdvösség jegyében áll.

2. 1. 2. Jézus Zakeus házában (Lk 19,1–10)

Már az előzőleg ismertetett szövegekben is megfogalmazást nyert az a tény, hogy a Jézus által valósággá váló üdvösséghez szervesen hozzátartozik a bűnök bocsánata. A Zakeusról szóló történetben ennek egy kiemelten hangsúlyos példája áll előttünk. Az elbeszélés elején Zakeusnak, a vámosok fejének arról a törekvéséről olvassunk, hogy lássa Jézust. Kis termete miatt a tömegben nem tud megfelelő helyet találni magának az út szélén. Ezért előrefut, és felmászik egy eperfügefára. Ez a tette azt sugallja, hogy nem merő kíváncsiságtól vezéreltetve érkezett a helyszínre. Jézus előtt sem Zakeus személye, sem mély benső vágya nem marad rejtve. Néven szólítja, lehívja a fáról, és közli vele, hogy be kíván térni a házába. Zakeus örömmel veszi az ajánlatot, hiszen azzal vágya minden várákozást felülmúlóan teljesül. A jelenlevő néptömeg azonban zúgolódva veszi tudomásul a bűnös fővámos iránt megmutatkozó különleges jóindulatot. A nép zúgolódásával szemben kettős védekező magyarázatot találunk. A 8. vers nyilvánvalóvá teszi, hogy a bűnösnek számító Zakeus megtért, hiszen a szokásosnál messze nagyobb összeget ajánl fel az általa okozott károk jóvátételéül.¹⁵ A 9. versben pedig világossá válik, hogy Jézus küldetése Ábrahám minden fiához, azaz minden izraelitához szól, beleértve a bűnösöket is: „Ma üdvösség köszöntött erre a házra, hiszen ő is Ábrahám fia.” A „ma” O szó hangsúlyosan áll a mondat elején, akárcsak az

15 A biblikusok közül sokan „zavarónak” tekintik a 8. verset, mert szerintük nélküle sokkal logikusabb lenne az átmenet a 7. és a 9. vers között. A 8. vers tartalmát ezért úgy tekintik, mint ami az áthagyományozás folyamán vagy Lukács szerkesztői tevékenysége révén került a jelenlegi helyére. Az tagadhatatlan, hogy a 9. versben Jézus nem Zakeus 8. versben tett ígéretére, hanem a nép 7. versben említett zúgolódására válaszol. A kérdés részletesebb tárgyalásához, illetve a szakasz magyarázatához a fentebb említett kommentárokon kívül vö. KARIAMADAM, P., *The Zacchaeus-Story (Lk 19, 1–10). A Redaction-Critical Investigation*, Kerala 1985; HERRENBRÜCK, F., *Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen*, Tübingen 1990, 275–281; MITCHELL, A. C., *Zacchaeus Revisited. Luke 19,8 as a Defence*, Bib 71 (1990) 153–176; DUPONT, J., *Le riche publicain Zachée est aussi un fils d'Abraham*, in *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Festschrift G. Schneider* (szerk. Bussmann, C.–Radl, W.), Freiburg 1991, 265–276.

5. vers második felében. A két mondat egyébként szorosan összetartozik: „Ma a te házában kell megszállnom” – „Ma üdvösség köszöntött erre a házra”. Az üdvösség jelenléte tehát Jézus jelenlétével azonos.

A szakasz utolsó mondata újabb szemponttal egészíti ki a megokolást: „Az Emberfia ugyanis azért jött, hogy megkeresse és megmentse, ami elveszett” (19,10). Az Emberfia küldetéséhez lényegileg hozzátartozik az elveszett keresése és megmentése. Jézus azt a feladatot tulajdonítja magának, amelyet Ezekiel próféta Istenről állít: „Megkeresem az elveszettet, visszaterelem az elszéledtet.” (Ez 34,16) Hasonló tartalmú az elveszett bárányról szóló példabeszéd is (Lk 15,4–7). A mondás igazában túlmutat Zakeus történetén, hiszen Jézusnak a bűnösök iránt mindenkor megmutatkozó különleges figyelmére és nyitottságára ad magyarázatot. Ezt a nyitottságot egyébként az evangélisták közül éppen Lukács domborítja ki leginkább (vö. Lk 7,36–50; 13,6–9; 15,1–31; 18,9–14).

2. 2. Jézus halálának üdvözítő jellege

A üdvösség témájával kapcsolatban a legvitatottabb kérdés arra vonatkozik, hogy Jézus üdvözítő művében milyen szerepet tulajdonít Lukács a kereszthalálnak. A lukácsi kettős mű vizsgálata során meglepetést okoz, hogy Jézus halálának engesztelő értéke, amely a páli iratokban igen hangsúlyos, Lukács írásaiban – úgy tűnik – háttérbe szorul. Nyíltan csak két helyen jelenik meg: az eukarisztia alapításáról szóló elbeszélésben, a kenyér és a kehely feletti mondanásokban (22,19–20), valamint Pál Milétoszban tartott búcsúbeszédében (ApCsel 20,28).

A múlt század 2. felében több exegéta is azzal vádolta Lukácsot, hogy Jézus Krisztus kereszthalálát megfosztotta üdvözítő értékétől. Ezen kutatók szerint Lukács felfogásában Jézus halála csupán a zsidóság félreértésének eredménye, amelyet a feltámadás korrigált.¹⁶

16 Vö. CONZELMANN, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas-evangeliums*, Tübingen 1954, 187k; KÄSEMANN, E., *Das Problem des historischen Jesus*, in ZThK 51 (1954), 125–163, 138; VIELHAUER, Ph., *Zum „Paulinismus” der*

E tekintetben egyfelől el kell ismerni, hogy szenvedéstörténetben a szenvedő Igaz motívuma áll a figyelem középpontjában, hiszen Jézus ártatlanságát többen is tanúsítják: Pilátus háromszor (23,4.14. 22), Heródes Antipász (23,11.15), a megtérő lator (23,41), a római százados (23,47) és Arimateai József. Ezt a tényt többnyire úgy értelmezik, hogy Lukács saját kortársai előtt akarta bizonyítani: Jézus nem volt lázadó és nem volt a római birodalom ellensége. Ebből kifolyólag Jézus követői, a keresztenyek sem jelentenek veszélyt a római birodalomra.

Ugyanakkor nagyon megfontolandó F. Bovon meglátása, miszerint Jézus igaz volta hangsúlyozásának teológiai célzata is van. „Lukács szenvedéstörténetének gondos exegézise azt a végkövetkeztetést teszi lehetővé, hogy Jézus halála egy igaz ember halála, aki a gonoszok sorsára jutott, azért, hogy a gonoszok – mármint mi – az igazak menetéhez csatlakozhassanak.”¹⁷ Bovon ezzel kapcsolatban a Lk 22,37-re hivatkozik, amelyben Jézus az Iz 53-ból idéz egy mondatot: „Mert mondom nektek, be kell teljesednie rajtam annak, amit az Írás mond: És gonosztevők közé sorolták.” Bovon szerint ez az idézet tárja fel a szenvedés drámájának értelmét: a kereszten az Emberfia nem tesz mást, mint folytatja és betetőzi üdvözítő művét: keresi és megmenti az elvesztettet.¹⁸

E tekintetben érdemes röviden szemügyre venni a Jézus keresztre feszítéséről és haláláról szóló beszámolót (Lk 23,33–49). A keresztre feszítés rövid közlése után Lukács, a másik két szinoptikushoz hasonlóan, viszonylag hosszasan szól Jézus kigúnyolásáról.

Apostelgeschichte, in Uő, *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 9–27, 22. Persze Lukács „védelmezőkre” is talált: KÜMMEL, W. G., *Lukas in der Anklage der heutigen Theologie*, in *Das Lukas-Evangelium* (szerk. Braumann, G.), Darmstadt 1974; 416–436; BOVON, *Salut* (ld. 1. jegyzetet); SZÉKELY, J., *Az Újszövetség teológiája*, Budapest 2003, 180–187. Érdekes A. George nézete. Szerinte Lukács elsősorban Jézus feltámadásának tulajdonít üdvözítő értéket. A kereszthalál a feltámadással való szoros összefüggésből nyer üdvözítő jelleget. A halál engesztelő voltának háttérbe szorítását George azzal magyarázza, hogy a görög olvasók számára az emberáldozat gondolata túl idegennek tűnhetett. Vö. GEORGE, A., *Le sens de la mort de Jésus*, in Uő, *Études sur l'œuvre de Luc*, Paris 1978, 185–212.

¹⁷ BOVON, *Salut*, 170.

¹⁸ Uo.

A gúnyolódásban a nép főemberei, a kivégzést végrehajtó római katonák és az egyik Jézussal együtt megfeszített gonosztevő vesznek részt. Feltűnő, hogy mind a három gúnyos mondatban szerepel a σῶζω ige: a gúnyolódók arra szólítják fel Jézust, hogy mentse meg magát, s így bizonyítsa nyilvánosan, hogy ő a Messiás. A gúnyolódókkal szemben áll a „másik gonosztevő”, a megtérő lator, aki megfeddi társát, mert nincs benne sem istenfélelem, sem szolidaritás. Gúnyolódása annál inkább elítélendő, mert Jézus ártatlan. A megtérő lator egyúttal bűnvallomást is tesz, amikor kijelenti, hogy ő és társa jogos büntetést szenved. Ezután Jézushoz fordul és közbenjárását kéri. A lator kérését a szöveg tanúk eltérő formában hozzák: „...amikor eljössz királyságodba” (p⁷⁵ B L) – „...amikor eljössz uralmaddal” (S A C). Nehéz eldönteni, melyik az eredeti forma.¹⁹ Persze a különbség csak árnyalatnyi, hiszen a lényegyet tekintve a két változat nagyjából ugyanazt tartalmazza: a lator biztos abban, hogy Jézus a Messiás-király, s ezért kéri tőle a megemlékezést. Éppen azt ismeri el, amit mások kétségbe vontak: Jézus képes arra, hogy a benne bízókat megmentse.

Jézus, az ünnepélyes „amen” formulával bevezetve, arról biztosítja a megtérő latort, hogy még „ma” vele lesz a paradicsomban. A hangsúly a „ma” szón van, amely jelzi: az a közösség, amely a lator megtérése által közte és Krisztus között létrejött, nem szűnik meg a halállal. Jézus a halálát követően az Atya által neki készített égi uralomba fog belépni, s a megtért bűnös ott is közösségben lesz vele. Jézus tehát – W. Eckey német biblikus szavaival élve – „mint életre vezető” (Anführer des Lebens; ApCsel 3,15) mutatkozik be a megtért bűnös számára.²⁰ A „ma”, miként a fentebb említett szövegek-

19 A görög szöveg kritikai kiadásában a ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου változat található. A választás indoklásához vö. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1975, 181. Természetesen a kommentárok is tárgyalják a kérdést. Hasznos eligazítást nyújt még BROWN, R. E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels II*, New York 1994, 1005–1007.

20 ECKEY, W. *Das Lukasevangelium II*, Neukirchen-Vluyn 2004, 951. Jézus ígéretének értelmezéséhez vö. még GRELOT, P., „Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis” (*Luc XXIII, 43*), in RB 74 (1967), 194–214; GROSS, D.–RUSS, R., *Jesu letzte Worte im Evangelium nach Lukas*, in BiKi 50 (1995), 128–135; GIESEN, H.,

ben (4,21; 19,9), a Krisztusban jelenlevő üdvösség valóságát jelöli. Ugyanakkor az is kifejezésre jut, hogy ez az üdvösség a Krisztussal közösségre lépők számára a halál után nyeri el teljességét.

Fontos megjegyezni, hogy a gúnyolódókkal nemcsak a megtérő lator áll szemben, hanem a jelenlevő nép is. Még a gúnyolódás elbeszélése előtt Lukács megjegyzi, hogy a nép (λαός) ott állt a keresztnél, és szemlélte az eseményeket. Jelenlétük nem ellenséges és nem elzárkózó. Ezt Lukács a θεωρέω ige használatával is nyomatékosítja. Az ige ugyanis nem felületes nézést, hanem szemlélést és megfontolást jelez. Ez a nyitott szemlélődés Jézus halála után megtérésbe torkollik. Az a tény, hogy a halál bekövetkezte után a tömeg „a mellét verve ment haza”, a bűnbánat és a megtérés jeleként értelmezhető. Hasonló értelmű a pogány százados magatartása: dicsőíti Istent és elismeri Jézus igaz voltát.

Ennek a mozzanatnak is van szoteriológiai vonatkozása: Krisztus ártatlanságának, igaz voltának felismerése a saját bűnösség beismeréséhez, majd az Istennel való kiengesztelődéshez vezet. Találón fogalmaz Székely János: „Tehát ilyen értelemben is engesztelés Jézus halála, az embert szembesíti bűnével, és rábírja arra, hogy kiengesztelődjön Istennel.”²¹

2. 3. Jézus üdvözítő műve és az egyház az *Apostolok Cselekedetei* beszédeiben

Az üdvösség gondolata valamilyen formában a könyv első felének (1–15. fejr.) szinte mindegyik beszédében megjelenik. A téma főleg három beszédben hangsúlyos: Péter pütkösi beszéde (2,14–41) – Péter és János védekezése a főtanács előtt (4,5–12) – Pál beszéde a pizidiai Antiochiában (13,16–41). Ezekben a beszédekben nemcsak az jut kifejezésre, hogy Jézus Krisztus az egyedüli Üdvözítő,

„Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein” (Lk 23,43). Zur individuellen Eschatologie im lukanischen Doppelwerk, in „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel”. Festschrift J. Zmijewski (szerk. Müllet, Ch. G.), Hamburg 2005, 151–177.

²¹ SZÉKELY, *Teológia*, 187.

hanem az is, hogy az általa hozott üdvösség immáron az egyházon keresztül tapasztalható meg, illetve érhető el.²²

A pünkösdi és a főtanács előtti beszédekről fentebb (az 1. pontban) már röviden szó volt, ezért itt Pál beszédére összpontosítunk, amelyben egyébként – az *Apostolok Cselekedetei* tekintve – a téma legbővebb kifejtését találjuk. A beszéd voltaképp egy üdvtörténeti áttekintés, amelyben először a pátriárkáktól Keresztelő Jánosig terjedő időszakról van szó, különösképp kiemelve Dávid személyét és a neki adott ígéretet. Ez az ígéret Jézusban teljesedett be: „Az ő ivadékából támasztotta Isten az ígéret szerint Izraelnek Üdvözítőül (τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρι) Jézust” (13,23). Jézus ebben a mondatban Izrael Üdvözítőjeként jelenik meg: olyan személyként, aki által Istennek népe javára történő tevékenysége a végső céljához érkezett. Ám nemcsak Jézus Krisztus tevékenysége áll az üdvösség jegyében, hanem a róla szóló igehirdetés is: „Ennek az üdvösségnek az ígéje hozzánk küldetett” (13,26). Az „üdvösség ígéje” (ὁ λόγος τῆς σωτηρίας),²³ vagyis a Krisztus üdvözítő művéről szóló tanúságtétel azért különösen jelentős, mert általa Izrael újabb lehetőséget kap a megtérésre, illetve újra döntéshelyzetbe kerül. Nem véletlen, hogy az idézett mondat után Jézus halálra ítélésére és feltámadására irányul a figyelem. Krisztus feltámadása – éppúgy, mint földi működése – az ószövetségi ígéretek teljesíti be (13,32–35), s így egyértelmű bizonyítéka annak, hogy egyedül tőle lehet és kell várni a megigazulást és az üdvösséget: „Vegyétek tehát tudomásul férfiak, testvérek, hogy őáltala hirdetjük nektek a bűnök bocsánatát, és hogy mindattól, amitől Mózes törvénye által meg nem igazulhatta-

22 A beszédekkel kapcsolatos kérdésekhez (eredet, a könyv egészében betöltött szerep, teológiai jelentőség) a kommentárokon kívül vö. DUPONT, J., *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres*, in Uő, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 133–155; PLÜMACHER, E., *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1972, 32–79; WILCKENS, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Neukirchen-Vluyn 1974.

23 Figyelemre méltó az „üdvösség útja” (ὁδὸς σωτηρίας) kifejezés is, amely azonban különös módon egy jós szellemtől megszállott pogány leány ajkáról hangzik el (ApCsel 16,17).

tok, „általá mindenki megigazul, aki hisz.” (13,38–40) A mondatokban Pál apostol megigazulás-tana tükröződik, igaz, eléggé leegyszerűsített formában.²⁴ Ugyanakkor igen jelentős az egyetemes távlat. A beszéd előző részében Krisztus Izrael Üdvözítőjeként lett bemutatva, itt viszont egyértelműen kifejezésre jut, hogy a hit által mindenki (nemzeti hovatartozástól függetlenül) a megigazulás részesévé válhat.

Érdemes a beszéd hatásáról is szót ejteni. A beszéd felkelti a helyi zsidóság érdeklődését, s arra kéri Pált és Barnabást, hogy a következő szombaton szintén tanítsanak ezekről a dolgokról. Ám amikor erre sor kerül, a város pogány lakossága is megjelenik, hogy a keresztény örömhírt hallgassa. Ezt látva a zsidókat féltékenység tölti el, és cáromkodások közepette ellene mondanak Pálnak, amire ő így válaszol: „Először nektek kellett hirdetnünk Isten igéjét, mivel azonban ti visszautasítjátok azt, s nem tartjátok magatokat méltóknak az örök életre, íme a pogányokhoz fordulunk, mert így parancsolta nekünk az Úr: »A pogányok világosságává tettelek téged, hogy szolgálj az üdvösséget a föld végső határáig«” (13,46–47). Érdekes, hogy az Iz 49,6 mondata az evangéliumban Jézus Krisztusra vonatkozik, az *Apostolok Cselekedeteiben* viszont Jézus Krisztus követéire. Ezáltal nyilvánvalóvá válik, hogy az őskeresztény igehirdetők Jézus üdvözítő művét folytatják, illetve aktualizálják.

24 Ph. Vielhauert (*Paulinismus*) követve egyes magyarázók úgy vélik, hogy az idézett mondatokban Lukács nemcsak leegyszerűsítette, hanem módosította is Pál megigazulás-tanát, amennyiben a mózesi törvénynek is egyfajta üdvözítő jelleget tulajdonít: bizonyos dolgoktól a törvény által is meg lehet igazulni, ám nem mindentől. Ott, ahol a törvény kevés, a Krisztusba vetett hit nyújt segítséget. Más magyarázók viszont úgy látják, hogy az ApCsel 13,38–40-nek ez a fajta értelmezése nem megalapozott. F. Mussner szerint a szóban forgó mondatokban Lukács hitelesen tolmácsolja Pál teológiáját, hiszen egyértelműen szembeállítja Mózes törvényét és a Krisztusba vetett hitet. Ami Lukácsnál hiányzik, az a polemikus háttér: MUSSNER, F., *Apostelgeschichte*, Würzburg 1988², 81k. Hasonlóképpen FITZMYER, J. A., *The Acts of the Apostles*, New York 1998, 510.

3. Összegzés

Az előző megfontolások nem hagynak kétséget afelől, hogy Lukács számára Jézus egész életének, sőt az egyház tevékenységének is szoteriológiai jelentősége van. Jézus már születésekor Üdvözítőként nyer bemutatást, első nyilvános fellépésekor kijelenti, hogy általa a kegyelmi idő, vagyis az üdvösség ideje köszöntött be. Küldetése céljának tekinti az elveszett keresését és megmentését, s halálakor is a bűnösök menedékének bizonyul. Az egyház igehirdetői az „üdvösség szavát” (ApCsel 13,26) közlik, és az „üdvösség útjára” (ApCsel 16,17) vezetnek, a keresztség által az üdvösség jeleként a bűnbocsánatot közvetítik, a nyomorúságban élőkhez való odafordulásukkal pedig Jézus Krisztus szabadító hatalmát teszik nyilvánvalóvá. Az üdvösség jelenlétének tudata ugyanakkor minden keresztyént hálára kell, hogy ösztönözzön: hálára, amely a gyermekségtörténet himnuszaihoz és egyéb imákhoz hasonlóan az Üdvözítő Isten dicsőítésében és magasztalásában mutatkozik meg.

MARTOS LEVENTE BALÁZS

Krisztus mint Isten üdvajándéka a páli levelekben „Krisztus Jézus Istentől bölcsességünké, megigazulásunkká, megszentelődésünké és megváltásunkká lett” (1Kor 1,30)

Nincs olyan levele Pál apostolnak, sem az esetleg nevében író tanítványi körének, amelyben ne utalna többször is Jézus halálára és feltámadására. Ahogy egy jól megkomponált zenedarab meg-megnyugszik egy kadenciában, az ismerős téma új meg új változatban, de mindig felismerhetően hangzik el, a páli levelekben – időnként szinte váratlanul is – hitvallásokat, himnuszokat, kisebb fejtegetéseket olvasunk Jézus haláláról és annak a levelek címzettjei vagy minden ember számára való jelentőségéről. Pál vissza-visszatért Jézus halálának és feltámadásának megvallásához, mint olyan forráshoz, amely saját hitét és levelei címzettjeinek hitét is kifejezte, megerősítette. Ezek a rövid mondatok érvelésének támaszát és nyugvópontját jelenthették.

Az apostol részben az őskeresztény hagyományból vette át a rövid hitvallások és himnuszok szövegét, ám kiegészítette azt saját reflexiójának gyümölcseivel is.¹ Amikor tehát a Jézus halálára és feltámadására vonatkozó kijelentéseket, illetve ezeknek a hívek üdvösségével való összefüggését vizsgáljuk, a teljesség vágya többszintű munkát követel. Igyekszünk felfedni a közösség helyzetét, amelyet Pál megszólít (retorika); el kell különítenünk a páli szövegben található hagyományelemeket attól, amivel Pál ezeket a szövegeket kiegészítette (hagyománykritika); végül pedig rámutatunk

1 Ld. újabban pl. D. M. MOFFITT, „Affirming the ‘Creed’: The Extent of Paul’s Citation of an Early Christian Formula in 1 Cor 15,3b–7*”, *ZNW* 99 (2008) 49–73. Moffitt az 1Kor 15 gondolatmenetének egységét vizsgálva úgy látja, hogy a korai keresztény hitvallás nem csupán az 1Kor 15,3–5, hanem a 15,3–6a.7 verseket foglalta magában, s ezt Pál csak a 15,6b verssel egészítette ki.

arra a referencia háttérre, amelyben a hitvallásban használt fogalmak értelmezhetők, azaz megmutatjuk, milyen logika szerint magyarázta az adott szöveg Jézus halálát és feltámadását. Közismert példával a Fil 2,6–11 Krisztus-himnuszára utalhatunk, amelyet Pál a kutatók többsége szerint az őskeresztény hagyományból vett át, de kiegészített többek között a kereszthalál megemlítésével. A himnusz második részében ugyanakkor egy olyan Izajás prófétától vett szöveg tükröződik (Iz 45,23), amely eredetileg az egyetlen élő Isten előtti meghajlásra vonatkozott, új összefüggésében pedig (Fil 2,10–11) a Jézus Krisztus előtti méltó egyetemes hódolat kifejezését szolgálja.²

2 Bizonyára nem haszontalan ezzel a Krisztus-himnusszal kapcsolatban a téma egyik szakértőjének reflexióját felidézni: M. HENGEL, *Der Sohn Gottes* (Tübingen 1975) 9–11: „Am Passafest des Jahres 30 wird in Jerusalem ein galiläischer Jude wegen messianischer Umtriebe ans Kreuz genagelt. Etwa 25 Jahre später zitiert der ehemalige Pharisäer Paulus in einem Brief an die von ihm gegründete messianische Sektengemeinde in der römischen Kolonie Philippi einen Hymnus über eben diesen Gekreuzigten. Die Diskrepanz zwischen dem schändlichen Tod eines jüdischen Staatsverbrechers und jenem Bekenntnis, das diesen Exekutierten als präexistente göttliche Gestalt schildert, die Mensch wird und sich bis zum Sklaventod erniedrigt, diese – soweit ich sehe auch für die antike Welt analogielose – Diskrepanz beleuchtet das Rätsel der Entstehung der urkirchlichen Christologie. Paulus hatte die Gemeinde in Philippi etwa im Jahr 49 n. Chr. gegründet, und er wird in dem ca. 6/7 Jahre später geschriebenen Brief den dortigen Gemeindemitgliedern keinen anderen Christus vorgestellt haben als in seiner gemeindegründenden Predigt. Das bedeutet aber, dass sich diese „Apotheose des Gekreuzigten“ schon in den vierziger Jahren vollendet haben muss, und man ist versucht zu sagen, dass sich in jenem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten christologisch mehr ereignet hat als in den ganzen folgenden sieben Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas. Ja man könnte sich fragen, ob die Dogmenbildung in der Alten Kirche in der ihr notwendigerweise vorgegebenen griechischen Sprach- und Denkform nicht im Grunde nur konsequent weiterführte und vollendete, was sich im Urgeschehen der ersten beiden Jahrhunderte bereits entfaltet hatte.”

3 J. SCHRÖTER, „Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu“, In: J. FREY, J. SCHRÖTER, *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (UTB 2953; Tübingen 2007) 53.

Jens Schröter szerint Jézus halála újszövetségi említéseinek közös jellegzetessége, hogy mindegyik a feltámadás ténye felől közelít a halál eseményéhez.³ Azt a kereszthalált, amelyet a nem hívő világ – legyen zsidó vagy görög – csak botrányosnak vagy egyenesen butaságnak tarthatott,⁴ az első keresztényeknek önmaguk, illetve közönyös vagy éppen ellenséges környezetük számára is érthetővé kellett tenniük. A halál értelmessége és érthetősége ez esetben azt jelenti, hogy az nem mond ellent a Jézus Krisztusról mint Isten Felkentjéről és Isten Fiáról szóló hitvallásnak, sőt annak megfelel.⁵ Azaz éppen a halál értelmességének felismerésén keresztül juthatunk el Jézus kilétének felismeréséig. Ez véleményünk szerint előre jelzi az újszövetségi krisztológia és szótériológia eredeti egységét.

Schröter felsorol néhány szövegcsoportot az Újszövetségből, amelyek egy-egy gondolatkörnek megfelelő fogalmakkal modellezzik Jézus halálának jelentőségét.⁶ Megkülönbözteti a kultikus gyakorlatra hivatkozó szövegeket (Zsid 9,1–10,18; Róm 3,25; Ef 5,2; 1Jn 1,7; 2,2; 4,10; 1Pt 1,19); a rabságból való kiváltás képét (Mk 10,45; 1Kor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5; 1Tim 2,6); az élet odaadását, amellyel valaki másokra leselkedő veszélyt hárít el (Jn 10,11–18; 11,50k; Róm 5,6–10; 1Tessz 5,9k); a példaértékű halál és szenvedés elképzelését (Jn 15,13; 1Jn 3,16; 1Pt 2,21). Jézus halálának hatásait írja le, amikor arról ír az Újszövetség, hogy ebben a halálban mindenki részt vesz (2Kor 5,14k; Róm 6,4–6; Gal 2,19; Fil 3,10); hogy e halál által megszabadulunk a bűntől (Mt 26,28; 1Kor 15,3; Gal 1,4); a közösség egysége és védelme valósul meg (1Kor 5,7; Jn 11,52); vagy éppen eljön a Vigasztaló (Jn 16,7).

3 J. SCHRÖTER, „Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu”, In: J. FREY, J. SCHRÖTER, *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (UTB 2953), Tübingen 2007, 53.

4 Vö. uo. 54. Schröter kiemeli Juszminosz *Dialógusát* a zsidó Trifónnal (32,1; 90,1), Tertullianusz védekezését a MTörv 21,23-mal érvelők ellen (Adv. Iud. X,1; Adv. Marc. III,18,1), illetve a pogány világból a Minuciusz Félix és Lukiánosz ellenvetéseit, vagy a Palatinuszon talált gúnykeresztet, amelyen Alexamenosz egy keresztre feszített számár előtt hódol.

5 Ld. uo. 51.

6 Ld. uo. 57.

Martin Hengel szerint az események többféle, egymást ki nem záró értelmezése a keleti gondolkodás sajátossága.⁷ Pál éppen azal emeli ki Jézus kereszthalálának és feltámadásának jelentőségét, hogy többféle megközelítésben utal rá. A sokféleség ebben az esetben valóban a gazdagság jele. Mindegyik elképzelés közös pontja, hogy Jézus Krisztus halálát Isten emberek iránti kezdeményező szeretetének összefüggésébe állítja. A bíróság világával érintkezik az igazság, megigazulás gondolata; a jog elképzeléseire épít a megváltás, kiváltás metaforája; politikai-szociológiai modell a kiengesztelődés, kultikus színezetű az engesztelés kategóriája és a húsvéti bárány tipológiája. Ezeknek a fontos értelmező kategóriáknak valószínűleg meghatározható a közelebbi helye is az őskereszténységben belül. A kiengesztelődésre vonatkozó mondások inkább a hellenizált világban élő zsidókeresztényektől eredeztethetőek. Jézus halálának egyfajta kultikus értelmezése elsősorban a palesztinai zsidókeresztények körében képzelhető el.⁸

7 M. HENGEL, „Der Kreuzestod Jesu Christi als Gottes souveräne Erlösungstat. Exegese über 2Kor 5,11–21”, In: *Theologie und Kirche. Reichenau-Gespräch der Evangelischen Landessynode Württemberg* (Stuttgart 21967) 83–84. Idézi: H. MERKEL, Art. *katallasszó ktl.* EWNT II., 648.

8 H. MERKEL, Art. *katallasszó ktl.* EWNT II., 646. *Egyfajta* kultikus értelmezést mondunk, hiszen a kutatás az utóbbi időben arra törekszik, hogy a kultikus háttérrel rendelkező szövegeket és fogalmi tárházukat differenciáltan kezelje. *Szoros értelemben* véve nem minden engesztelés, ami áldozat, nem minden „áldozat”, ami kultikus vérontás, és nem is minden kultikus, ami vérontás. Vö.: I. WILLI-PLEIN, „Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang”, in B. JANOWSKI, M. WELKER (Hgg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte* (Frankfurt 2000) 170. Az ószövetségi áldozati rend újszerű értelmezését képviseli több kutató, akik az áldozatok „kvázi-szakramentális” jellegét vélik felfedezni a bűnért való áldozatban. Elgondolásuk lényege, hogy az ószövetségi áldozati rend középpontjában nem az Izrael népétől Istennek adott ajándék áll, amiről lemond és amit Isten voltaképpen megsemmisít. Az áldozat egyfelől kifejezi az Istentől ajándékba kapott javak bőségét, másfelől pedig Isten elérhetővé teszi magát Izrael számára a bemutatott áldozatban. Vö.: K. H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (Regensburg 2008) 134, aki Adrian Schenker, Bernd Janowski, Josef Blank véleményére támaszkodik. Ld. még A. MARX, „Opferlogik im alten Israel”, in B. JANOWSKI, M. WELKER (Hrsg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte* (Frankfurt 2000), 129–149. Marx szerint Iz-

Az utóbbi idő szakmai vitáiban főként a zsidó kultikus elemek újszövetségi hatása vált kérdésessé.⁹ Számos kutató tagadja a kultusztipológikus értelmezés jogosságát az újszövetségi szövegekben. A többség fenntartja ugyan az áldozat kategóriájának használatát, de az újszövetségi szövegek sokkal szűkebb körére alkalmazva, a kultusztipológia jelentőségét a zsidókhoz írt levél mellett a Róm 3,25 esetére szűkítve. Mivel a húsvéti bárány leölését a korai zsidó időkben is csak sajátos értelemben tekintették áldozatnak, ennek a páli korpuszban egyedül az 1Kor 5,7 szövegében használt fogalomnak a jelentését az engesztelés fogalmától és kultikus gyakorlatától elkülönítve keresik.¹⁰

Különböző kutatók összesen négy a zsidó liturgiából vett elemet hoznak kapcsolatba Jézus halálának újszövetségi értelmezésével.¹¹ Ezek Ábrahám áldozata, vagyis az ún. *aqēda*; a Lev 16-ban leírt engesztelési szertartás; ennek mintegy a részeként a Lev 16,20–22-ben leírt bűnbak-rítus; végül a húsvéti bárány leölésének szertartása. A zsidó hitvilág elemei közül külön említjük a szenvedő igaz mártírhálálát, amely többek szerint szintén áldozati jel-

raelnek az áldozatban kell Istent megismernie, ezért az áldozatok rendje valójában a kinyilatkoztatás egy formája.

9 Egyfelől szükséges az ószövetségi és korai zsidó kultikus gyakorlat alapos felderítése, másfelől az a kérdés, hogy ennek a kultikus gyakorlatnak és gondolati rendszernek pontosan melyik eleme tükröződik az egyes újszövetségi szöveghelyeken. Ennek a „tükröződésnek” sajátos elnevezése a kutatók körében a „kultusztipológia”. Vö.: K. H. MENKE, *Jesus is Gott der Sohn*, 121–122. Menke jelzi, hogy ez a tipológikus gondolkodás már az Ószövetségben belül is megjelenik pl. a Jer 16,14k és Iz 43,16–21 esetében, amelyek a kivonulást használják fel a babiloni fogságból való hazatérés értelmezésére.

10 Ld. ehhez: MARTOS L. B., „Krisztus, a mi húsvéti bárányunk.’ Retorikai és hagyománytörténeti szempontok az 1Kor 5,7 kapcsán”, *Teológia* 42 (2008) 18–23.

11 Az első három elemhez ld. K. H. MENKE, *Jesus is Gott der Sohn*, 121–140. Menke mindhárom elem érvényességét tagadja az újszövetségi szövegekben. Ld. még S. SCHREIBER, „Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25”, *ZNW* 97 (2006) 88–96.

legű.¹² Újabb az „istenségnek szentelt ajándék” (Weihegeschenk) elképzelése is felmerült Jézus halálának értelmezésére, amely mind hellenista, mind pedig zsidó környezetben igazoltan megjelenik, s mintegy a korabeli népi vallásossághoz tartozik.¹³

A következőkben néhány olyan páli szöveget vizsgálunk meg és hasonlítunk össze, amelyek Jézus Krisztus megváltó haláláról szólnak. Elsősorban azt vizsgáljuk, milyen hagyományokra támaszkodva értelmezi Pál Jézus halálát, illetve hogyan kapcsolódnak egymáshoz az egyes szövegek. Elsősorban az 1Kor 1,30 szövegét elemezzük, majd pedig néhány szempontot említünk a 2Kor 5,21; Róm 3,24–26 és Róm 8,32 szöveghelyekkel kapcsolatban. A szövegek részletes olvasása azt a benyomást kelti, hogy bár Jézus halálának miértjét különböző logikával magyarázták, és különböző hatást is kívántak elérni vele, a háttérben felfedezhető a gondolati modellek érintkezése.

1Kor 1,30

Az 1Kor 1,18-ban kezdődő szakaszban Pál apostol azokkal a korintusiakkal szemben érvel, akik legalábbis hajlamosak evilági értelemben bölcsnek és okosnak tartani magukat.¹⁴ Magatartásukból fakadhatott az az egyenletlenség is, amely ellen az első korintusi levél első nagyobb egységében Pál olyan nagy hévvel küzd. A

12 Vö. S. SCHREIBER, „Das Weihegeschenk Gottes”, 96–99. Itt kerül szóba az *Ebed Jabve* dalok értelmezése. Másfelől meg kell jegyezni, hogy bár a szenvedő igaz témája felmerül a 2Makk 7,37k-ben is, itt nem áldozati, inkább erkölcsi, példaértékű szerepe van, hiszen kitartásuk, hűségük áll az elbeszélés középpontjában. A római világ is ismerte a hazáért vállalt halál eszményét (Horatius: *dulce et decorum est pro patria mori*). 8 SCHÜRMANN, H., *Das Lukasevangelium* I, Freiburg 1984³, 93k.

13 Vö. S. SCHREIBER, „Das Weihegeschenk Gottes”, 100–110.

14 A korintusi feszültség sokak szerint az Apollós személye körül kialakuló szociális elit számlájára írható, akik a világ előtt is bölcses és előkelők kívántak lenni. Ld. ehhez V. H. T. NGUYEN, „God’s Execution of his Condemned Apostles. Paul’s Imagery of the Roman Arena in 1 Cor 4,9”, *ZNW* 99 (2008) 33–34 [33–48]. Nguyen szerint az 1Kor 4,9-ben látványossággá váló apostol önmagát a római arénába helyezi, s ezzel hatásosan inti a közösség felfuvalkodott tagjait arra, ne váljanak az apostol megszegyenülésének rajongó nézőivé.

kommentátorok kiemelik, hogy bár Pál a világi okosság ellenében érvel, maga rendkívül művesen felépíti mondandóját.¹⁵ Ellentétpárookra épített mondatok sorozatát olvassuk, amelyek az isteni bölcsesség és emberi oktalanság körül keringenek. Pál a Jézussal ténylegesen történt eseményekre emlékeztetve hatásos retorikai fordulattal előbb a keresztparadox igazságát fogalmazza meg Isten minden emberi erő és okosságot felülmúló oktalanságaként és gyengeségeként (vv. 18–25), majd egy megszólítással újra indítva érveléssorát megtérésük körülményeit, szociális státuszukat felidézve jelzi, hogy a korintusiak Jézus Krisztusban „mindent” Istennek köszönhetnek (vv. 26kk). A keresztyének sorsa, amely Istenben most az üdvösség felé halad (ezért mondja Pál: „nekünk, akik üdvözülünk”), a tény, hogy Isten éppen őket választotta ki, a világ szemében balgaság, de valójában Isten egyazon bölcsességének megnyilvánulása, amelyet ő a kereszten, Jézus Krisztusban megmutatott.

Az 1Kor 1,30–31 verseket az 1,18-cal kezdődő szakasz befejezéséként tarthatjuk számon.¹⁶ Pál apostol a keresztről adott tanítás méltóságát képviseli, amelyet „Isten erejének” nevez. „A keresztről adott tanítás azoknak, akik elvesznek, balgaság ugyan, de nekünk, akik üdvözülünk, Isten ereje. Hiszen az Írás így szól: Lerontom a bölcsék bölcsességét, s az okosak okosságát megghiúsítom.” Az idézet az Iz 29,14 szövegéből való. A szakaszt kezdő és lezáró két vers keretet alkot, szerkezetük megfelel egymásnak. A 18. vers szerint Isten ereje nyilvánul meg a keresztről szóló tanításban, a 30. vers szerint pedig a hívek Istentől Jézusban kapnak bölcsességet, igazságot, megszentelődést és megváltást. Ezután mindkét esetben

15 Vö. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther I.*, 204: „Der Abschnitt ist kunstvoll aufgebaut”; C. S. KEENER, *1–2 Corinthians* (NCBC; Cambridge 2005) 32: „Despite his audience’s dissatisfaction with his rhetorical skill in person (2:1–5; 2 Cor 10:10), Paul displays it lavishly in this paragraph. The threefold repetition of “not many...” in 1:26 is anaphora (x .../x ...); the threefold repetition of “God chose” in 1:27–28 is antistrophe (... x/... x). Paul deliberately develops the same three elements in 1:27–28 that he introduced in 1:26.”

16 Így J. A. FITZMYER, *1 Corinthians*, 151–167. Megkülönböztetve tárgyalja az 1Kor 1,26–31 szakaszt W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther I.*, 203–222.

őszövétségi idézet következik, a már említett Iz 29,14 párja a Jer 9,23:¹⁷ „Aki dicsekszik, az Úrban dicsekedjék.”

A 26–28. versekben Pál negatívan fogalmaz. A levél címzettjei aligha hallgatták szívesen, ahogy az apostol példálózott velük: „Gondoljatok csak meghívástokra, testvérek! Nem sokan vannak köztetek, akik a világ szerint bölcssek, nem sok a gazdag, nem sok az előkelő. Ami a világ előtt alacsonyrendű és lenézett, azt választotta ki az Isten, a semminek látszókat, hogy megsemmisítse azokat, akik valaminek látszanak.” (1,26.28) E versek lezárásaként Pál előbb kijelenti, hogy „senki sem dicsekedhet Isten előtt” (1,29), azután ugyanezt a mondatot újraértelmezve zárja a fejezetet: „Aki dicsekszik, az Úrban dicsekedjék.” (1,31). Nem áll meg tehát a negatív fogalmazásnál, hanem pozitív kicsengéssel zárja le a szakaszt.

Ebben az összefüggésben, a két „dicsekvéssel” kapcsolatos mondat közé ékelődött be az előadás címében idézett páli mondat. Az összefüggés világos: Nem *dicsekedhetünk Isten előtt*, Istentől függetlenül, Isten ellenében, de¹⁸ mivel általa Krisztus Jézusban vagyunk, dicsekedhetünk. Mivel? A tőle eszkatológikus értelemben kapott, tehát benne visszavonhatatlanul hozzáférhetővé tett bölcsességgel, megigazulással, megszentelődéssel, megváltással. Az Úrban dicsekedhetünk, mert ő maga lett a mi bölcsességünk, megigazulásunk, megszentelődésünk és megváltásunk. A Krisztus Jézusban való lét Istentől van. Isten a kiválasztásnak, a Krisztus Jézusban való beavatásnak a végső kezdeményezője és mozgatója. Erre utal mind az „általa” (*ex autu*), mind az „Istentől” (*apo theu*) kifejezés. Az az esemény, amely által mindez lehetségessé vált, s amely ebben a versben kimondatlan marad, a már felidézett szövegösszefüggés fényében nyilvánvalóan a kereszt eseménye. A hívők Krisztusban vannak, de Krisztus által is vannak – a magyarázók felhívják a figyelmet az *en Khrisztó* kifejezés kettősségére, eszközhatározói

17 Az idézet azonosítása nem egyértelmű. Ld. ehhez Fitzmyer és Schrage kommentárja mellett J. P. HEIL, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (SBL 15; Atlanta 2005) 37–39.

18 A mondatot bevezető görög *de* szócska tényleges adverbatív értelmét hangsúlyozza G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, Michigan 1987) 84–85.

és képes helyhatározói értelmére. A szöveg tehát nem az üdvösség közvetítésének vagy kieszközlésének módjára koncentrál, hanem magát az üdvösség tényét kívánja kiemelni. Négy fogalmat használ, amelyek a keresztények jelenlegi állapotát fejezik ki együtt és egyenként. Egységük Krisztus személyében gyökerezik.

A szakaszt lezárja az idézet: „Aki dicsekszik, az Úrban dicsekedjék!” Nehezen dönthető el, hogy kire vonatkozik az 'Úr' szó. Krisztológiai vagy szűk értelemben vett teológiai értelmet kell neki tulajdonítani? A megelőző versek végig Istenről beszéltek, mint aki a világ bölcsseit megszégyeníti, illetve a keresztényeket kiválasztja, ezért könnyen lehet, hogy az ószövetségi idézetből vett szövegkörnyezetben az 'Úr' továbbra is Istent jelenti. A négytagú felsorolás, illetve annak krisztológiai bevezetése viszont nyilván Jézus Krisztusra, az Úrra is irányíthatja a figyelmet, „akiben” a keresztények dicsekedhetnek, s „akiben” vannak. Ha így értjük Pál szavait, eszünkbe juthat Pál „reménnyel dicsekedni” kifejezése (Róm 5,1–11). A dicsekvés ebben az esetben már nem annyira az emberek előtti dicsekvést jelenti, mint inkább az igazságban kormányozó Istenhez való tartozást, ahogy arra a Jer 9,23 szövege itt is következtetni enged. Pál valószínűleg nem akarta élesen elkülöníteni mondandójának ezt a két lehetőségét. Különben nyilván egyértelműbben fejezte volna ki magát. Lényegében egymásba csúszik az, amit Jézus jelent a keresztények számára az Isten rendeléséből, illetve az, ahogy Isten cselekvése nyilvánul meg őbenne a keresztények számára.

Mielőtt tovább mennénk, és a páli mondat tágabb összefüggését keresnénk, még a négytagú felsorolás belső logikáját kell röviden megvizsgálnunk. Egyesek megkísérlik ezt a felsorolást fokozásként beállítani, mások a négy fogalommal bemutatott üdvesemény fokozatos kibontakozását látják benne. Ezek a kísérletek nem meggyőzőek. Viszont igaz, hogy a görög szöveg szórendje, de a levél szövegösszefüggése is bizonyos mértékig elszakítja a bölcsesség fogalmát a többi háromtól. A bölcsesség a megelőző versekben játszott kulcsszerepet, tehát érthető, hogy első helyre kerül. De hozzá társul a megigazulás, megszentelődés és megváltás is, amelyek más és más hasonlattal utalnak az üdvösség jellegére, azaz megvalósulásának módjára, de egymás mellett felsorolva éppen az üdvösség

egész szerinti szemléletét tükrözik.¹⁹ A három fogalom közül az „Isten igazsága – igazságossága – megigazulás” fogalomcsoport vált a páli kegyelemtan legjellemzőbb kifejezésévé, főként a római levélben. A megszentelődés kategóriája, amely eredetileg az Istennek lefoglalt választott népre vonatkozott, etikai konnotáció hordozására lesz alkalmas. A megváltás fogalma pedig a kereskedelmi életből vett képpel fejezi ki az üdvösség valóságát. Itt mindhárom kifejezés egyenrangú, egyenként és együtt az egész üdvösséget hangsúlyozza.²⁰

Szakaszunkat gyakran úgy értelmezik, mint a Jer 9,22–23 szövegére épülő érvelést. Ez a prófétai szöveg ugyanis, amelyet a szakasz végén Pál kifejezetten idéz, felmutat néhány lexikális megfelelést a páli szöveghez, illetve úgy tűnik, hogy ezek rendje is befolyásolta a páli szöveg szerkesztésének módját.²¹

A 30. vers négy fogalomból álló felsorolása azonban nem vezethető vissza a jeremiási szövegre. Ehelyett feltűnik az a rokonság, amelyet szövegünk az 1Kor 6,11 verssel mutat: „Néhányan bizony ilyenek [bűnösök – vö. 6,9–10] voltak. De megtisztultatok, szentek lettetek, és megigazultatok Urunk, Jézus Krisztus nevében, Istennünk Lelke által.” Valószínű, hogy ez az utóbbi háromtagú felsorolás egy őskeresztény keresztelési formulát vagy a keresztségre vonatkozó hitvallást őriz. A megtisztulást a görögben az *apeluszaszthe* szó fejezi ki, amely valójában tisztára mosást jelent. Ez tehát jelzi, hogy az első keresztények és Pál szerint a keresztségben való lemosásban valósult meg a keresztények megszentelődése és megigazulása. A megigazulás és megszentelődés fogalma ebben az ősi

19 Vö. F. LANG, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen 1986, 34, aki szerint a három fogalom egyenként az üdvösség egész eseményét jelzi. Idézi: W. SCHRAGE, *Der Brief an die Korinther I.*, 215, 664. jegyzet.

20 A keresztség és általában a szentségek kegyelmi hatásának bibliai értelmezéséhez ld. GÁNÓCZY S., *Bevezetés a katolikus szentségtanba* (Napjaink teológiája 3) Pannonhalma 2006, 268–273.

21 Jeremiás szövegében ezt olvassuk: „Ezt mondja az Úr: Ne a bölcsességgével dicsekedjék a bölcs, s ne az erejével az erős, és a gazdag se a gazdagságával dicsekedjék, hanem aki dicsekedni akar, azzal dicsekedjék, hogy van benne értő lélek és ismer engem, mert én vagyok az Úr, és én kegyelemben és igazságban kormányozom a földet; ezekben lelem kedvemet – mondja az Úr.”

keresztségi szövegben igei alakban fordul elő, míg az első fejezet végén főnévi formában találjuk meg őket. Ha a bölcsség fogalmát elvlasztjuk a másik háromtól, akkor itt is, ott is háromtagú formulát kapunk, ahol csupán a megváltás és megtisztulás fogalmát kell behelyettesítenünk egymással, illetve a megigazulás és megszentelődés fogalmának sorrendjét kell megváltoztatnunk. Az 1Kor 1,30 felsorolását nem tartjuk közvetlen átvett anyagnak, inkább Pál saját alkotásának, amelynek elemeit már készen kapta az őskeresztény hagyományból.²²

Az 1Kor 1,30 nem tekinthető liturgikus töredéknek, hiszen akkor vagy itt, vagy az 1Kor 6,11-ben helytelen volna a szavak sorrendje, ez utóbbi szöveg utalása a keresztség eseményére pedig sokkal nyilvánvalóbb. A fogalmak megfelelése viszont arra utal, hogy Pál a Jézusi üdvözítő esemény értelmezésének ezeket az alapvető kategóriákat az őskeresztény hagyományból merítette.

Az 1Kor 1,30 mondatában Pál úgy hivatkozik Jézus halálára, mint a keresztények új életének alapjára. Nem fejt ki sem halálának módját – bár erre utal a szövegösszefüggésben –, sem azt a módot, ahogy a keresztények megkapják Istentől ezt az új életet. A megváltás eseménye mint egész jelenik meg, amely elsősorban a keresztényekre tett eszkatológikus hatása miatt, illetve ennek erkölcsi következményei miatt fontos. Eredeti egységben látjuk az Istentől adott üdvösség tényét, s ennek az üdvösségnek a szerzőjét, Jézust. Jézus Krisztus maga az üdvösség, a keresztényeknek szánt és megadott üdvajándék Istentől. Az őskeresztény hagyományból átvett elemeket Pál az üdvösség bizonyosságának megfogalmazására használja abban a környezetben, amelyben az emberi vetélkedés háttérbe szoríthatna volna a megváltás közös kincsének ismeretét.

2Kor 5, 19–21

Több ponton kapcsolódik az 1Kor 1,30 szövegéhez a 2Kor 5,19–21. Pál ebben a szakaszban apostoli működésének lényegét a kiengesztelődés szolgálatában mutatja meg. Valójában egyszerre

²² A két szakasz kapcsolatához ld. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther I.*, 204–205.

utal a hívek már megtörtént és még szükséges Istennel való kiengesztelődésére, amely ugyanakkor a hívek és közte, az apostol közötti kiengesztelődés alapja is. A 2Kor 5,19ab szövegét Pál valószínűleg a hellenizált zsidókeresztények hagyományból merítette („Isten Krisztusban kiengesztelődött a világgal, nem tartja számon vétkeinket”),²³ majd tovább is értelmezte („ránk bízta a kiengesztelődés ígését”). Saját szolgálatát a kiengesztelődés szolgálatának nevezi (5,18), amely által a hívek részesülnek és részt vehetnek Isten kiengesztelő tetteiben, és így „Isten igazságosságává” válnak (5,21). A kiengesztelődés kezdeményezője Isten, de az ő Krisztusban végbevitt kiengesztelő tette választ is vár a kiengesztelt féltől. Norbert Baumert szerint erre utal az „engesztelődjete ki Istennel” forma visszaható alakja.²⁴ Tehát helyes, ha a szövegösszefüggésnek megfelelően Isten kezdeményezésére helyezzük a hangsúlyt. (Vö. a 18. versben: „Isten viszi végbe, akit Krisztus kiengesztelt irántunk, és aki minket a kiengesztelődés szolgálatával megbízott.”) Ezt fejezi ki az a formula is, amely új teremtésről beszél (v. 17): „Mindenk, aki Krisztusban van, új teremtés. A régi megszűnt, valami új valósult meg.” Isten kiengesztelő tette Krisztusban mindenestre válasza vár.

Csak a szakaszt lezáró mondat (2Kor 5,21) fogalmazza meg a kiengesztelés módját, hogy miként cselekedett Isten: „Ő azt, aki bűnt nem ismert, bűnné tette értünk, hogy benne Isten igazságossága legyen.” Ebben a mondatban az „Isten igazságossága” kifejezés a hívekre vonatkozik, míg az 1Kor 1,30 szerint az maga Krisztus Jézus. A híveknek ezt az igazságosságot el kell fogadniuk és meg kell valósítaniuk. Krisztus az, aki bűnt nem ismert, de Isten bűnné tette. Pál beszédmódja túlzó. Isten abban az értelemben „tette bűnné” Jézust, hogy engedte, hogy elborítsa a bűn, ami nem más, mint Istentől való elszakadás és elszakíttóság.²⁵ Az újabb értelmezők szerint

23 P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Göttingen 1966) 77., 2. jegyzet. Idézi: H. MERKEL, Art. *katallaszó ktl.* EWNT II., 646–647.

24 N. BAUMERT, *Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes* (Würzburg 2008) 121.

25 Vö. J. LAMBRECHT, „Sünde und Gerechtigkeit Gottes in 2 Korinther 5,21”, In: R. BIERINGER, J. LAMBRECHT (ed.), *Studies on 2 Corinthians* (BETL 112), Leuven 1994, 508: „Die Sühnevorstellung in 5,21a (ist) ganzheitlich personal. Sühne geschieht durch Existenzstellvertretung, durch personale Identifikation. Durch sei-

ezt a mondatot nem annyira a Lev 16,21 szerinti „bűnbak” logikája szerint kell magyaráznunk, amelyre ráolvasták Izrael bűneit, hanem inkább az izajási szenvedő szolga alakjából kiindulva, akire Isten maga terhelte rá sokak bűneit, hogy békét hozzon Izraelnek (Iz 53,5–6).²⁶ Nem véletlen, hogy a 2Kor 6,2, tehát a soron következő buzdítás (6,1) utáni első mondat éppen az izajási szöveg további részletét idézi (49,8).²⁷

Az 1Kor 1,30 és a 2Kor 5,19–21 szakaszt összekapcsolja a megigazulás kategóriájának használata. Krisztus megigazulásunkká lett az 1Kor 1,30 szerint, a 2Kor 5,21 szerint pedig „mi”, vagyis valószínűleg Pál és munkatársai válnak Isten igazságosságává, mivel az ő szolgálata által válik elérhetővé Isten igazsága.²⁸ A kezdeményező mindkét esetben Isten, de a megigazulásnak és kiengesztelődésnek mindkét esetben van maradandó, feladatszerű, vagy legalábbis megújítandó, életre váltandó összefüggése is. Krisztus keresztjét kifejezetten említi az 1Kor 1,18, csak értelmezve utal rá a 2Kor 5,21, illetve előbb a 2Kor 5,14–15. Az első szövegben a keresztről a világ szemében, de éppen a keresztről lett Jézus Krisztus Isten üdvözítő ajándéka. A második szöveg összefüggése a kiengesztelődés szolgálata. Ez a szolgálat Isten meghívása, illetve Jézusnak „értünk” elszenvedett halála által lett lehetségessé. Az „értünk” (*hüper hémón*) kifejezés az 5,21-ben valójában az 5,14-ben megkezdett gondolatot teszi teljessé. Ott a mindenkiért (*hüper pantón; hüper autón* – 5,15) elszenvedett halálról van szó, mint amely előre jelzi

nen Sühnetod nimmt Christus den Menschen nicht etwas, nämlich ihre Sündenschuld ab. Christus wird vielmehr eins (gemacht) mit der Realität der Sünde und seiner Folgen.”. Idézi: N. BAUMERT, *Mit dem Rücken zur Wand*, 119.

26 N. BAUMERT, *Mit dem Rücken zur Wand*, 119.

27 Vö. C. S. KEENER, *1–2 Corinthians*, 187, aki a két elem, a kultikus háttér és a szenvedő szolga alakjának kapcsolatát is lehetségesnek látja.

28 C. S. KEENER, *1–2 Corinthians*, 187; valamint M. D. HOOKER, „On Becoming the Righteousness of God: Another Look at 2 Cor 5,21”, *NovT* 50 (2008) 358–375. Hooker Käsemann álláspontjára hivatkozva úgy értelmezi az „Isten igazságosságává lenni” kifejezést, hogy Pál és munkatársai által Isten üdvözítő ereje működik. „Käsemann’s understanding of *dikaioσzünē* *theu* here as a reference to God’s active power of salvation fits the context well: ‘inChrist’, believers become what he is, and God’s righteousness is manifested through them.”

az apostoli küldetés odaadást igénylő természetét.²⁹ A „Krisztus szeretete sürget minket” kifejezés egyszerre jelent Krisztustól jövő, a kereszten megnyilvánuló szeretetet (genitivus subjectivus), s ugyanakkor a Krisztus szeretetére válaszoló apostoli viszonzó szeretetet is (genitivus objectivus), amely bekapcsolódik Istennek a bűnösökre, tehát a vele „ki nem engesztelődöttekre” is kiterjedő szeretetébe.³⁰

Róm 3,24–26

A Róm 3,21–26 az első részlet a római levélben, amely részletebben foglalkozik Jézus Krisztusnak az üdvösség történetében betöltött szerepével.³¹ A római levél első tartalmi részének kétségtelenül igen hangsúlyos szakaszáról van szó. A 3,20-ban Pál kijelentette, hogy nincs megigazulás a törvény által. Az eddigi többszörös negatív megfogalmazások helyébe most a pozitív kifejtés lép. Pál Jézus halálával érvel – itt meg sem említi Jézus feltámadását, csupán a 4,25-ben.

A 3,24 szövege összekapcsolja a megigazulás és a megváltás fogalmát. A megigazulás ingyenes, mégpedig a Jézus Krisztusban adott megváltás által: „Megigazulásukat ingyen kapják az ő [Isten] kegyelméből a Krisztus Jézusban való megváltás által.” Tudjuk, hogy az *apolütrószisz* szó megváltást jelent, s benne a *lutron*, váltáságdíj szó rejtőzik. Az értelmezők gyakran aláhúzzák, hogy ezen utóbbi kifejezés csupán a Mk 10,45 és a párhuzamos Mt 20,28 szövegében szerepel Jézus Krisztus megváltói halálára vonatkozóan az

29 A másokért elszenvedett halál képze ismert volt a hellenizált világban is, ezért könnyen részévé vált az őskeresztény igehirdetésnek. Vö. 1Kor 15,3; Róm 4,25; 5,6–8; 8,32; Gal 2,20; Ef 5,2,25; 1Pt 3,18.

30 Vö. G. FISCHER, K. BACKHAUS, *Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel – Themen 7), Würzburg 2000, 79. Ld. még: T. SÖDING, „Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes jesu im Römerbrief”, In: J. FREY, J. SCHRÖTER, *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (UTB 2953), Tübingen 2007, 375–396; J. LAMBRECHT, „Two Brief Notes: Romans 3,19–20 and 25b–26”, In: U. SCHNELLE (ed.), *The Letter to the Romans* (BETL 226), Leuven 2009, 733–737.

31 J. A. FITZMYER, *Romans*, 343.

Újszövetségben.³² Igaz, hogy a Róm 3,24 versben csábít az „ingyen, kegyelemből” ellentétpárjaként a Krisztusban megfizetett váltságdíj képzete. Az ingyenesség azonban közvetlenül nem a megváltással, hanem a megigazulással kapcsolatban hangzik el. A megváltás nem a megfizetett váltságdíjra, hanem a megszerzett szabadságra vonatkozik elsősorban, ahogy a Róm 8,23; Ef 1,7; Kol 1,14 esetében is. Utóbbi két esetben a bűntől való megszabadítás a megváltás párhuzamaként jelenik meg, ami visszautal a római levél összefüggésére: a megigazulás a bűnös, Istennel szembeforduló állapotból való megszabadulást jelenti Jézus Krisztus által.

A szakasz értelmezése számos exegetikai kérdést vet fel. A kutatók szerint a Róm 3,25–26 szövegében Pál a korai keresztény hagyományból vesz át egy hitvallást, amelyet azonban saját értelmezéssel gazdagít. Az értelmezés meghatározó kérdése a *hilasztérion* szó pontos magyarázata. Ez a szó a Zsid 9,5 mellett egyedül itt fordul elő az Újszövetségben. A LXX szövegében több helyen a *kap-poret* szó fordításaként szerepel, ezért sokak számára nyilvánvaló, hogy a Róm 3,25 szerint Jézus az Újszövetség Isten által adott *hilasztérion*-ja. Egyesek szerint ez egy „kétszeres” tipológia alapja: Jézus nemcsak a szövetség ládájának vérrel meghintendő fedele, hanem maga a bárány is, amelynek vérét erre a helyre hintik. Mások szerint a *hilasztérion* szót itt általánosabb értelemben „engesztelés eszközeként” kell fordítani. Eszerint a kereszten függő Jézus – a kiontott vér lényegében a keresztre való utalást jelentene – maga az az új hely, amelyet Isten eszkatológikus értelemben az engesztelés helyévé tett.³³

32 J. C. EDWARDS, „Reading the Ransom Logion in 1Tim 2,6 and Tit 2,14 with Isa 42,6–7; 49,6–8”, *Bib* 90 (2009) 264–266 szerint a Mk 10,45-ben olvasható Jézus logiont a Timóteushoz és Tituszhoz írt levelek szerzője egyazon módon alakította át, mégpedig az Iz 42,6–7 és 49,6–8 szövegét is figyelembe véve.

33 Krisztus keresztiének ez a bemutatása Cilliers Breytenbach szerint egyenesen ellentétet kíván kifejezni a zsidó szertartással szemben, tehát azt bizonyítja, hogy az immár feleslegessé vált. Breytenbach véleményéhez és ennek kritikájához ld. J. M. GUNDRY-VOLF, „Expiation, Propitiation, Mercy Seat”, In: G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dictionary of Paul and his Letters* (Dowling Grove), Leicester 1993, 284.

Bár az egyes kutatók különböző árnyalatokkal fogalmazznak, a klasszikus kultusztipológiai szótériológiai álláspontot mégis összefoglalhatjuk Knut Backhaus szavait idézve:³⁴ „Vére által Jézus Krisztus a végső idő *kapporet*-jének bizonyul, az a hely, amelyet Isten véglegesen és tökéletesen odaajándékozott az engesztelés helyéül. A kereszten (‘az ő vérével’) Isten által valósággá válik az, amire a földi szentély engesztelő szertartása irányult. Isten üdvözítő akarata ezzel hatályon kívül helyezi a cselekvés és sors közti kárhozatos kapcsolatot, megbocsátást és új kezdetet ajándékoz. A kereszti Krisztust úgy mutatja meg, mint Isten kiengesztelő cselekvését testté váltan, személyesen, mindent eldöntően. Ez a cselekvés megszűntet minden templomi kultuszt, mert Krisztusban maga a ’szentek szentje’ nyílik meg minden bűnös számára. Nem a templomban, hanem Krisztusban találkozunk az ember az élő Istentől adott üdvösséggel.”

A *bilasztérion* szó, illetve a szakasz illetően értelmezésével kapcsolatban két alapvető nehézséget lát a kutatás. Az egyik, hogy ezt a szót a korai zsidó hagyomány nem minden esetben a *kapporet* fordításaként használja. Inkább azt kell mondani, hogy olyan tárgyat vagy helyet jelöl, ahol Isten megjelenik. Így pl. *bilasztérion* a Ter 6,15 szerint Noé bárkája Szümmakhosz fordításában. Ez a jelentés ugyan nem vált általánossá, de létezett az Újszövetség kialakulásának idején. A másik tény, hogy a templomi szertartásra való utalás ebben a szövegben nem egyértelmű, ahogy a Zsid 9,5 esetében. Az értelmezők joggal vetik fel, hogy Pál, ha valóban erre a rítusra gondolt, esetleg alaposabban megmagyarázhatta volna az általa használt képet, amely másutt nem szerepel írásaiban, tehát nem nevezhető közismertnek.

Ismeretnünk szeretnénk még azt az újabb értelmezést, amely Isten Jézusban végbevitt üdvözítő tettének jellegét az „istenségnek szentelt ajándéktárgy” (Weihegeschenk) elképzelését felhasználva értelmezi. Stefan Schreiber³⁵ abból indul ki, hogy Pálnak olyan elképzelést kellett alkalmaznia, amelynek megértését feltételezhette hallgatóságáról. Négy Kr.u. I. századi görög feliratot, illetve egy rö-

34 G. FISCHER, K. BACKHAUS, *Sühne und Versöhnung*, 95.

35 S. SCHREIBER, „Das Weihegeschenk Gottes”, 100–110.

vid szöveget talál Josephus Flaviusnál, amelyekben a *bilasztérion* szó valamely istenségnek szentelt ajándékot – szobrot, áldozati edényt, feliratot stb. – jelent, amelyet valaki nyilvánosan állítat fel. Az ilyen istenségnek szentelt ajándék gyakran azt az emberi igyekezetet fejezi ki, amellyel az ember helyre szeretné állítani megtört kapcsolatát az istenséggel, s ezért fogadalmat tesz, szobrocskát vásárol stb. Ez a jelenség, amelyet búcsújáró helyeken ma is tömegeken láthatunk, az ókorban is igen elterjedt volt.

Schreiber így fogalmaz:³⁶ „Az a véleményem, hogy Pál a *bilasztérion* fogalmával a Róm 3,25-ben szándékosan az istenségnek szentelt ajándékok sokrétű gyakorlatára utal. Ehhez illik a *proetheto* ige, amely mediális alakjában azt jelenti, 'nyilvánosan felállítani', mégpedig úgy, hogy a cselekvő személyesen is jelen van. Pál tehát közismert, konkrét gyakorlatot idéz fel hallgatóiban. Azonban míg az ismert ténykedésben mindig az ember ad valamit, hogy az istenséget kegyelemre hangolja, Pálnál ez éppen fordítva működik: Isten állít fel szent ajándékot az emberek számára. Mégpedig teljes nyilvánosság előtt, mindenki számára látható módon.” Pál azért illeszti be „a hit által” szókapcsolatot, folytatja Schreiber, hogy hangsúlyozza: ha valaki nem hisz Jézus Krisztusban, annak számára ez a nyilvánosan felállított ajándék nem ér semmit. Krisztus azonban mint Messiás Isten képviselője, s ezért halálában – amelyre az „ő véreben” kitétel utal – Isten teljes elköteleződése jelenik meg (vö. Róm 5,5–8). Ahogy az Istennek adott tárgyacskában az ember saját komoly szándékát, saját magát fejezi ki, Isten Jézus Krisztusban megmutatja az emberek iránti jóindulatát.

Az eddigi magyarázatokat összevetve azt kell mondanunk, hogy a kutatók még nem tudták teljes pontossággal meghatározni a Róm 3,25 háttérében álló elképzeléseket. Minden megoldási kísérlet közös pontja egyfajta paradox helyzet: Isten valamilyen értelemben azt vállalja át, amit az embernek kellene tennie. Istené a kezdeményező szerep egy olyan folyamatban, amely Jézus Krisztus kereszthalálában csúcsosodik ki, s amely végül is minden embert aktív részvételre hív. A kultikus magyarázati modellek – a kultikus gyakorlat értelmezésétől függően más és más értelemben – a kultusz

rendjével magyarázzák a korai keresztények és Szent Pál kategóriáit. A kultusz újabb értelmezései itt is személyesebb kategóriákat állítanak fel, mint korábban, s arra utalnak, hogy az áldozatokban valóban Isten teszi magát elérhetővé. Az istenségeknek szentelt ajándékok terminológiája a vallásos élet ősi gyakorlatát veszi alapul, amelyben végső soron szintén az emberhez lehajló Isten, illetve a Jézus Krisztusban önmagát adó Isten jelenik meg. Isten, aki megmutatja igazságosságát, valóban saját magát mutatja meg. Jézus Krisztus tehát valóban a mi igazságosságunk Istentől. Őbenne vált számunkra Isten „igaz és igazzá tevő” Istenné, amennyiben felismerhetővé tette magát mint ilyet.

Róm 8,32

Csupán röviden említjük az *aqéda* kérdését, amelyet a rituális modelleket felsorolva már felvetettünk. Egyes kutatók (más újszövetségi szövegek mellett: Mk 1,11; 9,7; 12,6–8; Jn 3,16; 1Jn 4,9) a páli Róm 8,32 szövegében egyértelműnek látják Izsák megköltözésének tipológikus értelmezését.³⁷ Arra utalnak, hogy a korai zsidóságban nemcsak Ábrahám engedelmességét, hanem Izsák készséges együttműködését is szívesen magyarázták és példaértékűnek látták. A Róm 8,32 szövege, miszerint az Atyaisten „saját Fiát sem kímélte, hanem odaadta mindannyiunkért”, erre a gondolatra utalna.³⁸ Isten az ő szeretett Fia által maga vezeti ki az embert abból a lehetetlen helyzetből, amelybe bűne sodorta.

Ennek az értelmezésnek a kritikusai arra utalnak, hogy az Ábrahám által bemutatott áldozat „kedvezményezettje” nem az ember

37 Vö. G. FISCHER, K. BACKHAUS, *Sühne und Versöhnung*, 80.

38 T. SÖDING, „Sühne durch Stellvertretung”, 393–396 úgy látja, hogy a Róm 8,32 ugyan nem használ közvetlen kultikus környezetre utaló nyelvezetet, de a levél előző állításait mintegy újraolvasva és összefoglalva mégis ebben az értelemben kell kifejtetni a jelentését. Söding szerint a hangsúlyozott fiúi mivolt a Róm 8,3, a „mindannyiunkért” a Róm 5,6–10, az odaadás pedig a 4,25 szövegére emlékeztet. A szöveg végső értelmezési horizontját Söding a Kiv 3-ban látja, amelyben Isten népe szabadítójának és szüntelen megtartójának bizonyul. Söding szerint Pál nem azért hagyja el az áldozati engesztelés kategóriáit, mert tagadná őket, hanem azért, mert „transzcendálja” őket, s egyedül érvényes áldozatként már csak Jézusra, Isten küldöttjére és a Lélekkel felkentre tekint.

lett volna, hanem Isten (vö. Ter 22,2). A római levél szövegében viszont arról olvasunk, hogy Isten odaadta „mindannyiunkért” a Fiát. Míg az esetleges áldozat iránya az embertől Istenhez vezet, itt arról van szó, hogy Isten odaadja a Fiát az emberekért és az embereknek. Ennek az odaadásnak a hátterét ezért többen nem az áldozati rendben, és nem is Ábrahám áldozatában keresik, hanem az Iz 53,6.12 szenvedő szolgájának olyan értelmezésében, amelyet a másokért vállalt halálról alkotott görög elképzelések is befolyásolnak. Cilliers Breytenbach szerint ugyanis az az „átadási formula”, amely a Róm 4,25 szövegében megjelenik, mintegy visszhangzik a Róm 8,32-ben is. Breytenbach szerint már azok a Pál előtti misszionáriusok, akik a Róm 4,25 őskeresztény formuláját megalkották, az Iz 53,6.12 szövegére alapoztak, és annak a Szeptuaginta szerinti változatát ismerték.³⁹

Christina Eschner még radikálisabban az antik görög kultúra motívumaira építi a Róm 8,32, illetve általában a másokért vállalt halál motívumának magyarázatát.⁴⁰ A Gal 2,20; Róm 4,25; 8,32; Gal 1,4; 1Tessz 5,10, illetve az Iz 53 valamint Ter 22 szövegét összehasonlítva úgy látja, hogy nincs kellő megfelelés a páli terminológia és a háttérként feltételezett biblikus szövegek között. Az Iz 53 szövegéből elsősorban a *büiosz* szó hiányzik, amelyet csak nehezen lehetne a *paisz* szó átalakított formájaként megfeleltetni a szöveggel. A Ter 22 előnye, hogy tartalmazza a *büiosz* szót, ámde semmi esetre sem felel meg a „mindannyiunkért odaadta őt” kitételnek,

39 C. BREYTENBACH, „The Septuagint Version of Isaiah 53,6.12 and the Early Christian Formula ‘He Was Delivered for Our Trespasses’”, *NovT* 51 (2009) 339–351. A (pogány) görög hagyomány ismeri valakinek az ellenséges erőknél való kiadását. Breytenbach szerint például a Cassius Dio 63 [64]. 13.1–3 és 192.6–18 szövegében leírt gyakorlat, hogy jobb valakinek meghalni a többiekért, hogy azok életben maradjanak, feltűnően emlékeztet a Jn 11,49–50-ben leírt főpapi jóslatra Jézus halálával kapcsolatban. Ezt az elbeszélést Breytenbach történelmi tényként értékeli, és azt állítja, hogy a keresztényeket esetleg ez a kijelentés vezette a Jn 3,16-ban megfogalmazott hitvalláshoz Istenről, aki odaadja a Fiát mindenkiért.

40 C. ESCHNER, „Die Hingabe des einzigen Sohnes ‘für’ uns alle: Zur Wiederaufnahme des Sterben-‘für’-Motivs aus Röm 5,6–8 in Röm 8,32”, In: U. SCHNELLE (ed.), *The Letter to the Romans* (BETL 226), Leuven 2009, 659–677.

amelyet Pál használ. Eschner ezért a pogány irodalomhoz fordul, ahol véleménye szerint számos analóg összetételt talál. A görög irodalomban már Euripidész idejétől fogva, majd Plutarchosznál és Dio Cassiusnál, Philón szövegeiben, végül Aelius Aristidesnél olyan szövegeket tud felmutatni, amelyekben megtalálható mind egyvalakinek másokért való önátadásának motívuma, mind pedig az a helyzet, amelyben valakinek a halála nélkül nem hárítható el a másokra leselkedő halálos veszedelem (apotropaikus elképzelés). A páli szövegeknek viszont, állítja Eschner, éppen ez a jellegzetessége. Pál azt állítja, hogy Jézus halála olyan helyzetből mentette meg a keresztényeket, amelyből csak a halálig tartó odaadás vezethette ki őket. Eschner szerint ezek a görög-római mitológiában már létező elképzelések csupán alkalmat adtak Pálnak arra, hogy Jézus halálának tényét megmagyarázza. A mítosz nyelvezetét tehát Jézus halálára alkalmazta, hogy azt értelmesnek tudja bemutatni. A Róm 8,32 Eschner szerint visszatér a Róm 5,6–10 szövegéhez. Újdonsága a pogány szövegekhez képest, hogy nem a halált vállaló Jézus szeretetéről, hanem az őt *átadó* Isten szeretetéről beszél. Az átadás vagy odaadás motívuma (*paradidómi*) az, amely végül összekapcsolja a Róm 8,32–34 és a Gal 2,20 részleteket, s amely e két esetben Eschner véleménye szerint is az Iz 53 befolyására vezethető vissza.

Úgy látjuk, hogy a vázlatosan ismertetett értelmezések közös vonása Isten kezdeményező és ajándékozó kegyelmének hangsúlyozása.⁴¹ Az *aqêda* tipológikus alkalmazása Jézus megváltó halálára magába foglalja az Isten titokzatos tervébe belefoglalt, s az emberben mindhalálig töviseként megmaradó szenvedés szükségességének kérdését. Miért „kell” kiszolgáltatnia Fiát Istennek? Mi-

41 Ezt hangsúlyozza T. J. Do, „The LXX background of *bilasterion* in Rom 3,25”, In: U. SCHNELLE (ed.), *The Letter to the Romans* (BETL 226), Leuven 2009, 641–647 is. 647: „In Rom 3,21–26 stress must be put on the infinite mercy of God taking the initiative to forgive. In that sense, *bilasterion* in Rom 3,25 clearly proclaims Paul’s overall teaching about Christ’s death as an expiating death. The sacrificial death of Christ on the Cross is rightly understood to be God’s own act of love and forgiveness. (...) All Christians can partake in the death of Christ as expiation, and not in the necessity to propitiate God’s wrath.”

ért „kellett” ebben a formában megmutatnia szeretetét és igazságosságát? A pogány világban ismert apotropaikus, azaz ártó eseményt távol tartó halál elképzelése és az izajási szenvedő szolga alakjának összekapcsolása viszont jobban megfelel a Róm 8,32b értelmének, amely szerint Isten *vele* – Jézussal – *együtt* mindent nekünk fog ajándékozni. Ha ezt a verset összevetjük a szakaszt lezáró Róm 8,39-cel, amely Isten szeretetének összefüggésébe helyezi a kereszteseményt és az üdvösség reményét, ismét joggal beszélhetünk arról, hogy Jézus Krisztus a páli levelekben Isten üdvajándéka.

Hogy Isten nem kímélte a Fiát, eszerint annyit jelent, hogy nem vonta vissza abból a helyzetből, amelybe végsőig tartó szeretete sodorta, és ezzel egészen és visszavonhatatlanul „átadta”, kiszolgáltatta az embereknek. Jézus Krisztus eszerint abban az értelemben áldozat, hogy benne Isten elérhető lesz a bűnösök számára, illetve a halálba indulók számára is.⁴²

Tanulmányunkban hosszabban foglalkoztunk azzal a kérdéssel, hogy vajon mennyire jogos a kultikus modellek használata a páli megváltástan kifejtésére. Úgy látjuk, hogy az elemzett szövegek közti különbségek egyfelől abból adódnak, hogy eltérő mértékben

42 Vö.: K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 147. „Als Opfer kann das Sterben Jesu deshalb bezeichnet werden, weil Jesus durch seine Beziehung zum Vater (durch Liebe) befähigt wird, die Folge der Sünde, das Kreuz, in ein Zeichen des Gebens zu verwandeln. Selbst da, wo er die Folge der Sünde als Gottesverlassenheit erleidet, bleibt er in der sich gebenden Beziehung zum Vater und 'unterfasst' so den Tod, den die Bibel als Trennung von Gott beschreibt. Weil nicht das Kreuz ihn, sondern er das Kreuz besiegt (Auferstehung), ist sein Opfer (sein Geben) ein unzerstörbarer, endgültiger Zugang zur Gemeinschaft mit Gott: der 'neue Bund' (1Kor 11,25; Mk 14,24; Zsid 9,15; 12,24). Adressat der mit der eigenen Person identischen Opfergabe Jesu ist nicht Gott, sondern der Sünder. *Sühnende* Wirkung hat Jesu Opfergabe nicht als ein die Schuld des Sünders vor Gott ausgleichendes Verdienst, sondern weil sie die Stelle der Sünde (=das Kreuz) in eine Stelle des Gebens (=Liebe) verwandelt. In dem Osterbild der Ostkirche steigt der Mensch, der ganz und gar Beziehung ist, herab an die Stelle, an der die Sünde sich als Tod jeder Beziehung, Hoffnung und Zukunft (=Hölle) erweist. Seitdem, so formuliert Hans Urs von Balthasar, hat die Hölle einen Ausweg.”

jelenik meg bennük a megváltás mikéntjének leírása. Míg Pál egyes esetekben egyértelműen az ingyenesen kapott üdvösség Istenőtől eredő és Jézus Krisztusban⁴³ ajándékozott valóságát hangsúlyozza, másutt ennek az alaptapasztatatnak a kifejtésére kultikus és személyes kapcsolatot feltételező terminológiát használ. Célja, hogy összekapcsolja a közösség jelen életét és a megváltás megtörtént eseményét, és ezzel Isten ügye melletti döntésre sarkalljon. Azok a szövegek, amelyek Krisztus halálának (és feltámadásának, illetve egész értelemben életének) „értünk” valóságát hangsúlyozzák, minden bizonnyal csak olyan áldozati értelmezéssel rokoníthatók, amely megengedi az áldozatban Isten cselekvésének abszolút elsőbbségét, és nem az emberi igyekezetre vagy az áldozat ember általi megsemmisítésére helyezi a hangsúlyt.

Találónak érezzük Bernd Janowski gondolatait, amelyekkel Jézus halálának újszövetségi értelmezését summázza: Jézus halála „ugyan felváltja a templomi kultuszt, de megmaradnak a kultuszhoz kötődő nézetek arról, ahogy Isten világa megközelíthető. Ezek ugyanis mindennél alkalmasabbak arra, hogy az Isten és ember közti távolság eszkatológikus megszűnésének őskeresztény elképzelését árnyaltan megfogalmazzák.”⁴⁴

Jogos kérdés, de valójában nem a biblikus tudomány hatáskörébe tartozik, hogy a korábban mindenütt kultikus terminológiát használó beszédmód helyett manapság szabad-e vagy érdemes-e a rituális beszédmódot mindenünnen száműzve csak és kizárólag személyközi fogalmakkal tanítani és magyarázni Jézus halálát (összetartozás; hűség; önátadás stb.). A biblikus tudomány leginkább azzal tud segíteni, ha igyekszik mind teljesebben és mind világosabban kifejteni egy olyan világértelmezést és vallási felfogást, amelynek része az „áldozati rend”, a „kozmosz kultusz”, az Istennek kijáró dicsőítés, illetve Isten haragja. Isten és ember kapcsolatát-

43 Vö.: 1Tessz 1,10; 5,9; Róm 5,9.

44 B. JANOWSKI, „Homo ritualis. Opfer und Kult im alten Israel”, *Bibel und Kirche* 64 (2009) 139. Janowski szerint a kultikus rend nem szűnik meg, inkább átalakul, metaforikus értelmezése, amely az Ószövetségben megkezdődött, új irányt és távlatot kap.

nak végső kérdéseinek mindenkori megválaszolásához nyilvánvalóan nem úgy járulhatunk hozzá, hogy kiválasztjuk a számunkra szimpatikusnak tűnő értelmezési módot. Inkább arra kell törekednünk, hogy megtartva a bibliai értelmezések sokszínűségét ezekkel egybehangzóan tanítsunk Isten Jézusban végérvényesen felajánlott, nyilvánvalóvá tett, az ember számára a földön kezdődő boldogságot és végső beteljesedést ígérő üdvösségéről.

TARJÁNYI BÉLA

Az „értetek és sokakért” kifejezés újszövetségi háttere és jelentése

Latin nyelvű liturgiánk szentmise-szövegében az „értetek és sokakért” kifejezést 1991-ben – a német és más nyugati nyelvekre törtenként fordítások nyomán – „értetek és mindenkiért”-re módosították. 2009 Pünkösdjétől pedig ismét az „értetek és sokakért” formát kell használnunk, miután a Szentszék arra kérte a világ összes országának püspöki karát, hogy a népnyelvi liturgiában is mindenütt ezt a kifejezést használják.¹

Érdekes lelkipásztori tapasztalat, hogy míg az 1991-es változás, azaz az „értetek és mindenkiért” bevezetését a hívek minden további nélkül, örömmel fogadták, addig az eredeti szöveghez való visszatérést számos tudatos keresztény – mondhatni – sajnálattal vette tudomásul. A kívülállók pedig inkább élcelődve reagáltak, hiszen jelent meg erről híradás ilyen szalagcímmel is: „Még ilyen! A katolikusok 18 évig rosszul mondták a mise szövegét! (Heti Válasz Online, 2009. június 8.) Egyébként maga Francis Arinze bíboros, az Istentiszteletek Kongregációjának prefektusa, aki levélben közölte a Vatikán döntését a világ összes püspöki konferenciájának elöljárójával, ezzel kapcsolatban kérést is intézett a püspöki karokhoz: „Azon országok püspöki konferenciái tehát, amelyekben a »mindenkiért« vagy ezzel ekvivalens kifejezés van használatban, arra szólíttatnak fel, hogy a következő egy vagy két évben tartsanak a

1 A téma részletes feldolgozását ld. P. Michael Wildfeuer, *Hűen az Úr testamentumához: „SOKAKÉRT” vagy „MINDENKIÉRT”?*, in: Jeromos füzetek 77. sz., 3–19.

híveknek katekizmusokat e témáról, hogy őket a »pro multis« pontos fordításának – például »sokakért«, »for many« (angolul), »per multi« (olaszul) – bevezetésére a népnyelvben előkészítsék.”

Tekintettel erre kérésre, valamint a hívekben és a kívülállókban felmerült kérdésekre hasznosnak látszik foglalkoznunk ezzel a témával egy rövid előadás keretében. Ennek során azt is figyelembe kell majd vennünk, hogy az „értetek és sokakért” kifejezés így, ebben a formában csak a liturgiában szerepel, az Újszövetség megfelelő helyein sehol sem, azaz mindig vagy az egyik, az „értetek” (Mt, Mk), vagy a másik, a „sokakért” (Lk, Pál) kifejezést olvashatjuk a szövegekben. Ezért a kérdéskör tárgyalása során először az egyes szent szerzők tanítását, sajátos mondanivalóját szeretnénk közelebbről megvizsgálni, ezt követően kerülhet sor az Egyház tanításának és lelkipásztori céljának elemzésére, ismertetésére.

1. „SOKAKÉRT” – *Máté és Márk* evangéliumában Jézus a kelyhet ezekkel a szavakkal nyújtja tanítványainak: „Ez az én vérem, az új szövetségé, amely sokakért kiontatik” (Mt 26,28 – Mk 14,24). Vajon Márk és Máté miért nem azt mondja, hogy „mindenkiért”? Hiszen az Újszövetségben szép számmal találunk olyan kijelentéseket, hogy Jézus mindenkiért áldozta életét. Néhány példa:

„Íme, az Isten báránya, aki elveszi a **világ** bűneit” (Jn 1,29);

„Ő engesztelő áldozat bűneinkért, de nemcsak a mieinkért, **hanem az egész világ bűneiért** is” (1Jn 2,2);

„A kenyér, amelyet én adok, az én testem a világ életéért.” (Jn 6,51);

„Mert magunk is hallottuk, és most már tudjuk, hogy valóban ő a **világ** üdvözítője” (Jn 4,42);

„Én meg, ha majd fölmagasztaltatom a földről, **mindenkit** magamhoz vonzok” (Jn 12,32);

„Átala nyertük a kegyelmet és az apostoli küldetést, hogy neve dicsőségére munkálkodjunk a hitért **minden** nép között” (Róm 1,5);

„Amint tehát egynek vétke minden emberre kárhozatot hozott, ugyanúgy egynek üdvösséget szerző tette **minden** emberre kiárasztotta az életet adó megigazulást” (Róm 5,18);

„Isten ugyanis minden embert az engedetlenségben fogott össze, hogy **mindenkin** könyörüljön.” Róm 11,32;

„Amint ugyanis Ádámban mindenki meghal, úgy Krisztusban **mindenki** életre is kel” (1Kor 15,22);

„És ő azért halt meg **mindenkiért**, hogy akik élnek, ne maguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt” (2Kor 5,15);

„[Isten] azt akarja, hogy **minden** ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére” (1Tim 2,4);

„Hiszen egy az Isten, egy a közvetítő is Isten és ember között: az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta magát **mindenkiért** és tanúságtételül a meghatározott időben” (1Tim 2,5k);

„Hiszen azért fáradunk és küzdünk, mert bízunk az élő Istenben, aki **minden** embernek üdvözítője, kivált a hívőnek” (1Tim 4,10);

„[Jézus] Isten irgalmából **mindnyájunkért** megízlelte a halált” (Zsid 2,9).

a) Tudatos szóhasználat

Nem szabad azt gondolnunk, hogy az evangélisták megfontolás nélkül, véletlenszerűen fogalmaztak. Számtalan esetben megfigyelhetjük, hogy mindegyikük saját mondanivalójának, nézőpontjának megfelelően mondja el az eseményeket és idézi Jézus szavait. Példák:

– A családfa: Máténál Ábrahámától Dávidon keresztül vezet Jézusig, mert ő azt akarja igazolni (a kereszténnyé lett zsidók számára), hogy Jézus valóban a megígért Messiás – Lukács Ádámgig vezeti vissza Jézus őseit, hogy jelezze: Jézus az egész emberiség Megváltója.

– Gyermekségtörténetek: Máténál József a főszereplő, igaz emberként minden utasítást végrehajt – Lukácsnál Mária áll a középpontban, és mindenki ujjongva fogadja az Üdvözítőt.

– Keresztelő János: Máténál, Márknál valahol a Jordán partján jelenik meg (= ő a visszatért Illés) – Lukácsnál a Római Birodalom meghatározott helyén.

– Jézus működésének kezdete: Márknál, Máténál Kafarnaumban, sokan csodálják, a zsidó írástudók szembefordulnak vele – Lukácsnál Názáretben, ahol saját honfitársai ellene fordulnak, meg akarják ölni, de ő elmegy közöttük (utalás arra, hogy Jézust saját népének vezetői halálra adják, de ő feltámad).

– Hegyi Beszéd: Máténál a hegyen hangzik el (Jézus az új Mózes) – Lukácsnál a síkságon, a nép körében.

– Nyolc Boldogság: Máténál boldogok a „lélekben szegények”, akik „éheznek és szomjazzák az igazságot” (= akik követik Jézust) – Lukácsnál azok boldogok, aki éhesek, szomjasak... (mert Jézus segít rajtuk).

– Jézus imái: Máténál Jézus elmondja, hogyan kell imádkozni (Egyházát tanítja) – Lukácsnál Jézus minden olyan alkalommal imádkozik, amikor valamilyen fontos esemény történik (keresztelés, az apostolok kiválasztása, színeváltozás stb.)

– Jézus a Getszemáni kertben: Márknál, Máténál teljesen elhagyatott, a tanítványok alszanak, Isten nem válaszol (Jézus teljese elhagyatott) – Lukácsnál Jézus nem kér segítséget, Isten pedig erőt ad neki (válaszol).

– Jézus a kereszten: Máténál, Márknál „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” – Lukácsnál „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet!”

És sorolhatnánk a példákat. Mindebből egyértelmű, hogy az egyes evangélisták nagyon is megfontolták, amit leírtak, saját mondanivalójuknak, Jézus-képüknek megfelelően mondták el az eseményeket, és idézték Jézus szavait. (A példákból láttuk, hogy Máté leírása gyakran egyezik Márkéval, Lukács rendszerint saját látásmódját tárja elénk.)

b) Márknál és Máténál: Nem mindenki!

Fentebb láttuk, hogy az Újszövetség számos helyén olvashatunk arról, hogy Jézus mindenkiért áldozta életét. Márk és Máté evangéliumában azonban egyetlen egyszer sem. Márk következetes ebben, hiszen a szolgálatról szóló részben is a „sokakért” kifejezést használja: „Az emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és életét adja váltságu **sokakért**” (Mk 10,45). Emellett több alkalommal kiemeli, hogy nem mindenki részesül a Jézus által hozott jótéteményekben, **csak a választottak**:

„...a választottakért, akiket kiválasztott, megrövidíti azokat a napokat” (Mk 13,21);

„...egybegyűjti választottait az ég négy tája felől” (Mk 13,27);

Vö. még: a magvetőről szóló példabeszéd és magyarázata (Mk 4,1–20).

Máté ebben is Márkot követi, de őnála Jézus még kifejezettebben fogalmaz:

„Nem mindenki, aki azt mondja nekem: ‘Uram, Uram!’, megy be a mennyek országába, csak az, aki megteszi Atyám akaratát, aki a mennyben van” (Mt 7,21);

„Nem mindenki érti meg ezt a dolgot, csak azok, akiknek megadatott” (Mt 19,7);

„Sokan vannak a meghívottak, de kevesen a választottak” (Mt 22,7).

Ugyanakkor Máténál számos esetben megjelenik a kárhozat fenyegetése, ill. lehetősége, vö. „ott lesz sírás és fogak csikorgatása”, 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; ld. még: örök gyötrelem, 25,46.

c) A „sokakért” értelme Márknál és Máténál

Jézus tanítványai jól ismerték az Ábrahámnak adott ószövetségi ígéretet: „Általad nyer áldást a föld **minden** nemzetsége!” (Ter 12,3), és szívükbe vésték Jézus parancsát: „Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá **mind** a népeket!” (Mt 28,19). Ennek ellenére azt látjuk, hogy Márk és Máté evangéliumában Jézus az utolsó vacsorán így szól: „Ez az én vérem, amely **sokakért** kiontatik.” Vajon Jézus miért nem azt mondja, hogy „mindenkiért”?

Jézus tanítványai már a legkorábbi időkben kénytelenek voltak szembesülni azzal a fájdalmas ténnyel, hogy az emberek közül nagyon sokan elzárkóznak az örömhír befogadásától, a Krisztusban való hit és élet elfogadásától. Ez történt a zsidók többségének esetében, de a pogányok közül is nagyon sokan hitetlenkedve, sőt ellenségesen fogadták az üdvösség jó hírét. Ebben az időben a keresztény apostolok és igehirdetők úgy gondolták, hogy aki nem hisz Jézusban, az nem részesül az üdvösségben, Krisztus áldozatának gyümölcseiben – más szóval: elkárhozik. Sokan, egyre többen hisznek – de távolról sem mindenki. A „sokakért” megfogalmazással így Márk és Máté azt juttatják kifejezésre, hogy Jézus mindazokért az életét adta, akik hisznek benne – és ők sokan vannak és sokan lesznek. Az a kor ez, amikor még azt is tisztázni kell, hogy vajon az elhunyt hívek nem maradnak-e ki a dicsőséges Krisztussal való találkozásból (1Tessz 4,13–18). Ekkor még nem problémáztak azon, hogy vajon Jézus azokért is adta-e az életét, akik nem hisznek

és elkárhoznak. A „sokakért” itt egyszerű, pozitív állítás: *Jézus életét adta mindazokért, akik hisznek benne, követik őt, és így Krisztus áldozata által a megváltásban részesülnek és üdvözülnek.*

2. „ÉRTETEK” – *Lukács evangélista* az utolsó vacsora leírása során a „sokakért” helyett az „értetek” kifejezést használja, méghozzá mind a kenyér, mind a bor esetében: „Ez az én testem, mely értetek adatik... Ez a kehely az új szövetség az én véremben, amely értetek kiontatik” (Lk 22,19–20). *Pál apostolnál* az 1. Korintusi levélben ugyanezt az „értetek” formát találjuk (de csak egyszer, a kenyér esetében, ld. 1Kor 11,24–25). Az „értetek” a „sokakért”-hoz képest szűkítés: vonatkozik a jelenlévőkre, és bennfoglaltan természetesen a többi krisztushívőre, a krisztusi közösség minden tagjára – a „sokakért” viszont sokkal nyitottabb és határozatlanabb. Vajon miért szűkíti le a kedvezményezettek körét Lukács – és az ő nyomdokain járó Pál apostol? Vagy helyesebben: Miért szűkíti le a megjelöltek körét Pál apostol, és az ő nyomában az ő tanítványa, Lukács evangélista? Ez azért is nagyon figyelemreméltó és meglepő, mert láttuk, hogy leveleiben Pál számos más helyen mindenkiért valónak mondja Krisztus áldozatát: Róm 5,18; 1Kor 15,22; 2Kor 5,15 (vö. 1Tim 2,5k; 4,10; Zsid 2,9; Jn 4,42; 12,32; 1Jn 2,2). És azért is igen feltűnő, mert éppen Lukács és Pál apostol hangsúlyozza leginkább Isten egyetemes üdvözítő szándékát. Példák Lukács evangéliumából:

A családfa (Jézus Ádám fia – az emberiség nagy családjában jelent meg);

„Békesség a jóakarátú embereknek!” (2,14);

„Látták szemeim üdvösségedet, melyet minden nép színe előtt készítettél” (2,30–31);

„Minden test meglátja Isten üdvösségét” (3,6);

„Mondom nektek: még Izraelben sem találtam ekkora hitet!” (7,9);

„Jönnek majd napkeletről és napnyugatról, északról és délről, és letelepszene az Isten országában” (13,29);

„Azok közül, akik hivatalosak voltak, senki sem ízleli meg a lakomámat” (14,24);

„...elpusztítja a szőlőműveseket, a szőlőt pedig másoknak adja” (20,16).

Bár Lukács és Pál egyértelműen hirdeti Isten egyetemes üdvöztető szándékát (miként már Izajás próféta is tette ezt az Ószövetségben, és teszi ezt burkoltan vagy kifejezetten minden újszövetségi szent szerző), itt ők, mármint Lukács és Pál, alapvetően Krisztus áldozatának eredményességét tartják szem előtt. Azokhoz és azokról beszélnek, akik Krisztus kegyelme által valóban részesülnek a megváltásban. Az „értetek adatik”, „értetek kiontatik” valójában azt jelenti, azt fejezi ki: *az én áldozatom árán ti részesültök a megváltásban, ti elnyeritek az üdvösséget*. Csodálatos kijelentés ez, reményt és bizonyosságot adó kinyilatkoztatás, amely csak azok felé hangozhat el, akik üdvözülnek. Az ő üdvösségük ára a keresztség. Isten Fia értük jött a földre, értük vállalta az földi lét minden fáradalmát és a kereszthalál gyötrelmét.

És a többiek? Ó, nem, ebben az ünnepélyes percben nem rájuk figyelünk. Júdás már elment, ő és sokan mások a sötétséget választották. A lehetőséget ők is megkapták, de nem éltek vele. Az emberré lett Isten felvállalta a visszautasítást, a kudarcot is. Mindenható létére senkit sem kényszerít. A jóra sem. Ez is része áldozatának, és jele szeretetének. Mi azonban itt vagyunk, és nem engedjük, hogy örömlőnk elhomályosítsa azok magatartása és sorsa, akik visszautasítják Isten emberszeretetének azt a csodálatos ajándékát, hogy *az ő áldozata árán részesülünk a megváltásban*.

Mindezek tudatában érdemes elgondolkoznunk azon, amit Pál apostol írt a korintusi híveknek: *„Amikor ezt a kenyeret eszitek, és ezt a kelyhet isszátok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön. Aki tehát méltatlanul eszi a kenyeret, vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen. Vizsgálja meg tehát az ember önmagát, és úgy egyék e kenyérből és igyék a kehelyből, mert aki úgy eszik és iszik, hogy nem különbözteti meg a testet, saját ítéletét eszi és issza. Ezért van köztetek sok beteg és gyengélkedő, és sokan meghaltak”* (1Kor 11,26–30). Jézus azoknak nyújtja szent Testét és Véré a szentmisében, akik az ő áldozata árán részesek az üdvösségnek. Nekik viszont nyújtja, végtelen szeretettel. (Tulajdonképpen meg kellene kérdejeznünk az általános gyakorlattá vált egyszerű szentmise *hallgatást* is!)

3. **„ÉRTETEK ÉS SOKAKÉRT”** – Ez az összetett kifejezés egyik újszövetségi beszámolóban sem szerepel: Márknál és Máténál a kehelynél a „sokakért” hangzik el, Lukácsnál a kenyérnél is és a kehelynél is az „értetek”, Pálnál úgyszintén az „értetek”, de csak a kenyérnél. A négy, részleteiben egymástól eltérő és egymást kiegészítő leírásból született meg a keresztény egyházaknak az az ősidők óta egységes gyakorlata, hogy a szentmisében a bor konsekrációja során az „értetek és sokakért” forma hangzik el. Láttuk fentebb, hogy az eredeti szövegösszefüggésben mindkettő előfordul, de más-más hangsúllyal: a korábbi „sokakért” azokra vonatkozik, akik Krisztus áldozata által részesülnek a megváltásban (beleértve természetesen a jelenlévőket is), a későbbi „értetek” pedig azokat a jelenlévőket tartja szem előtt, akik a keresztdózat által részesülnek az üdvösségben (beleértve rajtuk kívül mindazokat, akik hozzájuk hasonlóan üdvözülnek). Bár szerintünk tökéletesen elegendő lett volna a kettő közül bármelyiknek az egyedüli használata, mégis a kettő együtt sokkal kifejezőbb, miután az „értetek” inkább szűkebb körre (azaz a jelenlevőkre) utal, a „sokakért” pedig az emberek nagyobb, pontosan meg nem határozott csoportjára. Így ennek az összetett kifejezésnek mindkét tagja valójában azt mondja ki, amit a másik eredetileg bennfoglaltan tartalmazott (ti [és még sokan] – so- kan [és természetesen ti is]).

4. **„ÉRTETEK ÉS MINDENKIÉRT”** – Évszázadokon keresztül, 1962-ig ott állt a hivatalos római misekönyvek első oldalain a „Hiányosságok, melyek a celebrációnál előfordulhatnak” cím alatt a konsekráció teljes szövege, majd pedig a következő intelem: „Ha valaki a test és vér konsekrációs szavait megrövidítené vagy megváltoztatná, és a változás más értelmet adna a szavaknak, a szentség nem jönne létre. Ha azonban olyasmit fűzne hozzá vagy venne el belőle, ami a jelentést nem változtatja meg, ugyan bemutatná az áldozatot, de súlyosan vétkezne (gravissime peccaret).” Vajon mi is történt az alatt a mintegy két évtized alatt, amikor néhány nyugat-európai országban – beleértve hazánkat is – római jóváhagyással (!) a szentmisében Jézus szavait „értetek és mindenkiért” formában idéztük?

Semmi különös. Meggyőződésesem ugyanis, hogy az egyház megtehetné, hogy úgy rendelkezik: a szentmisében Máté szövege szerint mondjuk el az alapítás szavát, vagy Márk szövege szerint (tehát csak annyit mondanánk, hogy „ez az én vérem, az új szövetségé, amely *sokakért* kiontatik”), vagy éppen Lukács, netán Pál apostol szövege szerint (ahol az „értetek kiontatik” szerepel). Az átváltoztatás akkor is megtörténne, a szentmise akkor is érvényes lenne. Az egyház azonban nem teszi ezt, mert ősi és a keresztény egyházak körében egységes gyakorlat alakult ki ebben a tekintetben, vagyis az átváltoztatás szövege valójában a négy leírás alapján készült összeállítás, melynek során elhangzik minden jézusi szó, amit ezek a beszámolók tartalmaznak.

Az pedig, hogy a „sokakért” helyett azt mondtuk: „mindenkiért”, nem volt téves állítás, hiszen 1. az Újszövetség (és maga Jézus is) számos helyen fogalmaz úgy, hogy Jézus mindenkiért adta életét; 2. nyilvánvaló Jézus egyetemes üdvözítő szándéka, ő senkit sem akart kizárni a megváltásból, és az ő áldozata végtelen értékű, tehát elegendő is ahhoz, hogy mindenkit megváltson; 3. nyelvtanilag pedig lehetséges (kiterjesztő értelemben).

Hogy miért nyert teret egy időre néhány európai országban, az valószínűleg elsősorban annak tudható be, hogy az utóbbi időkben egyre több teológus elképzelhetőnek tartja, hogy végső soron senki sem fog elkárhozni, az isteni bölcsesség meg fogja találni annak módját, hogy a gonoszokat is megmentse, és végül senki se kerül örök kárhozatra. Az üdvözültek számát illetően egyházunk egyébként eléggé nyitott. Ezen a téren az első lépés az az ősi meggyőződés, hogy az ószövetségi igazak, bár Jézust nem ismerték, Jézus áldozata révén üdvözültek. A második nyitást az jelenti, hogy manapság kifejezetten elismerjük, hogy a többi keresztény egyházak hívei is üdvözülhetnek Jézus kegyelméből. Ezenkívül az újkori teológusok közül sokan meggyőződéssel állítják, hogy vannak a világban ún. anonim keresztények, akik Jézusról ugyan nem tudnak, de igazak, és mint ilyenek, tudtuk nélkül részesülnek a megváltásban. Ez a nyitás manapság mindenki számára elfogadható. Azt azonban, hogy végül senki sem kárhozik el, legfeljebb csak remélhetjük, bár ezt a reményt a Szentírás sok-sok kijelentése egyértelműen kétségbe vonni vagy egyenesen. kizárni látszik.

Mindenesetre az „értetek és sokakért” forma meglehetősen kérészetűnek bizonyult. Az egyház hamar visszaterelt minden népet ahhoz a formulához, amely saját ősi hagyománya, és amely az összes keresztény egyháznak kezdetektől fogva közös és töretlen gyakorlata.

Isten egyetemes üdvözítő szándéka és Jézus áldozatának végtelessen értéke senki számára nem kétséges. A konsekráció szavai azonban nem erre vonatkoznak. Sem Jézus, sem az újszövetségi szent szerzők nem akartak az utolsó vacsora kapcsán Jézus áldozatának erről a távlatáról beszélni – jóllehet más helyeken rendre megfogalmazták ezt és hirdették. Jézus az utolsó vacsorán azokhoz szól és azokat ajándékozza meg feláldozott Testével és Vérével, akik részesülnek a megváltásban, nem azokat, akik visszautasítják az üdvösséget.

A kérdés persze még így is, továbbra is nyitva marad. Hiszen Júdás is ott van azok között, akiknek Jézus azt mondja: „ez a vér értektek ontatik.”

TAKÁCS GYULA

Jézus az örök Főpap és a tökéletes áldozat a Zsidókhoz írt levélben

I. A Zsidókhoz írt levél papi krisztológia – Jézus passiójának szótériológiai megértése

A Zsidókhoz írt levél – egyedül ez a mű az Újszövetségben – Jézust papnak, illetve főpapnak nevezi. A *pap*, a *hiereus* címet hétszer (Zsid 5,6; 7,11.15.17.21; 8,4; 10,21), a *főpap*, *archiereus* címet tízszer (Zsid 2,17; 3,1; 4,14.15; 5,5.10; 6,20; 7,26; 8,1; 9,11)¹ alkalmazza Jézusra. A *főpap* címet a mű legeminensebb pontjain, a 8,1-ben és a 9,11-ben állítja Jézusról.²

A titulus használata Jézusról abszolút novum az Újszövetségben. Szent Pálnál a szó sehol sem fordul elő. Az evangéliumokban csak a zsidó papságra alkalmazva található. A Jelenések könyvében a *pap*, a *hiereus* szó háromszor, éspedig a keresztényekre alkalmazva fordul elő (Jel 1,6; 5,10; 20,6).³ Ezen kívül még Szent Péter első levelében a *hierateuma*, a *papi testület* kifejezést találjuk a keresztények megjelöléseként.⁴

A Zsidókhoz írt levél a papi cím Krisztusra való alkalmazásának újdonsága mellett egyúttal Krisztus papságának tökéletesen kidol-

1 L. BALÁZS, K., *Újszövetségi szómutató szótár*; Budapest, 1998. 294. és 71. o. Dr. OPÁLÉNY, M.–BALÁZS, K., *Újszövetségi szómutató szótár* (Konkordancia) Budapest 1987. 831. és 335 skk. o.

2 A Zsid 8,1 a mű középponti egységének kezdő mondata, amely az állítást mind *legfőbbet* (*kefálajon*) minősíti. A Zsid 9,11 pedig a középponti egység Krisztusra vonatkozó második részének kezdő mondata.

3 L. BALÁZS, K., *i. m.* 294. o. Dr. OPÁLÉNY, M.–BALÁZS, K., *i. m.* 831. o.

4 Az 1Pét 2,9 a Kiv 19,6 idézése.

gozott teológiáját is nyújtja. A mű szerzője nem csupán elsőként és egyedülként felveti a gondolatot, hanem teljes szintézisében be is mutatja. Ugyanakkor utalnunk kell arra is, hogy ez a magányos óriás, a Zsidókhoz írt levél, mégsem izolált sziget az Újszövetség iratai között. Ha indirekt és implicit módon is, de az Újszövetség lépten-nyomon érinti Krisztus papságának teológiáját. Épp a Zsidókhoz írt levél ad segítséget ahhoz, hogy ezeket az utalásokat felismerjük és megértsük.

Az Újszövetség teológiájának legfontosabb célja a krisztológia, Krisztus misztériumának megfogalmazása, azaz Jézus azonosítása. Jézus azonosítása már életében elkezdődik laikus profán szinten. „*Mi ez?*” – kérdezik az emberek (Mk 1,27). „*Kinek tartanak engem az emberek?*” – kérdezi Jézus (Mk 8,27).⁵ Az azonosítás szociológiai kategóriákkal történik: a származási hely (*názáreti* – Mk 1,24; Lk 4,34); a család (*József fia* – Lk 4,24; Jn 1,45); a foglalkozás (*ács* – Mk 6,3) megjelölésével. Majd politikai szinten folytatódik: zsidók királya (Mt 2,2; Mt 27,11 és par; Mt 27,29 és par; Mt 27,37 és par).

Alapvetően azonban Jézus azonosításának teológiai szinten kellett megvalósulnia. A tanítványok hitvallása, az apostolok igehirdetése és a sugalmazott írások ezt a feladatot teljesítik. „*Te vagy a Krisztus*” – vallja meg Szent Péter (Mk 8,29 és par). „*Isten Úrrá és Krisztussá tette őt*” – hirdeti az első pünkösdi beszéd (ApCsel 2,36). Az evangéliumok az Ebed Jahve analógiáját, vagy a Szenvedő Igaz hasonlóságát emelik ki Jézus passiójában.

Ennek az azonosításnak egyik nagyon jelentős állomása a Zsidókhoz írt levél, amely Jézust papként, főpapként mutatja be. Krisztus misztériumát az ószövetségi kultusz fogalmaival, a papi szolgálat és az áldozat terminológiájával írja le. A Zsidókhoz írt levél Krisztus papi krisztológiája.

Ha a Zsidókhoz írt levél szerzőjével tennénk fel a Pilátuséhoz parafrasztikusan hasonló kérdést Jézusnak: „Tehát pap vagy te?” (vö. Jn 18,37), Jézus parafrasztikusan hasonló kiegészítést tenne hozzá az igenlő válaszhoz: „...de az én papságom nem ebből a vi-

⁵ Vö. TAKÁCS, Gy., *Az Újszövetség irodalma – Jézus élete*, Budapest, 1999. 100–104. o.

lágból való” (vö. Jn 18,36). *„Ha ő a földön volna, nem is volna pap”* – olvassuk a Zsidókhoz írt levélben (8,4). *„Olyan főpapunk van, aki a Fönség trónjának jobbán ül az egekben”* (8,1). *„Krisztus, mint a jövődő javak főpapja jelent meg, a nagyobb és tökéletesebb, nem kézzel készített, azaz nem ebből a világból való sátoron át... ment be egyszer s mindenkorra a szentélybe”* (9,11 sk). Íme, a kiegészítés: „nem ebből a világból”, és „nem ebben a világban” – Krisztus mennyei papsága mennyei kultusz.

Az imént idézett mondatban a szerző hozzáteszi még: *„...és örök váltságot szerzett”* (9,12). Ezzel tanúsítja, hogy az általa kifejtett papi krisztológia egyben papi szótériológia is. A szerző itt a *litrósis* szót használja, az 5,9-ben viszont az *„örök üdvösség oka”*-ként jelöli meg Jézust, ahol a *sótéria* névszót alkalmazza.

Az előbbi kiegészítéssel azonban Jézus nem fejezné be a titulus korrekcióját. Nem elégednék meg azzal, hogy papságát megvallja, és mennyekként definiálja. – És higgyük el, ezen a ponton több van, mint amit várnánk! Mert Krisztus mennyei papságához némi előkészítésül szolgálhat Krisztus királyságának mennyei volta. De arra a kiegészítésre, ami még ezután következne, valóban nem készülhettünk fel. *„...amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az ember szívébe föl nem hatolt...”* (1Kor 2,9; vö. Iz 64,3). – Jézus ennyit mondana még: *„...és nem csak!”* Papságát tisztázandó hozzátenné: *„...és egyben áldozat”*. A hangsúlyt az egyben-re tenné.

A Zsidókhoz írt levél lényegét jól összefoglalja a kettős kifejezés: Jézus az Örök Főpap és a Tökéletes Áldozat. A kettős kifejezés teljes megértéséhez mégis szükséges egy kiegészítés. A kiegészítés ez volna: és a kettő egy! A Főpap és az Áldozat minősítés Krisztus számára nem úgy érvényes, hogy Ő Főpap, és mellette Áldozat is. A két állítás nem egymással ugyan nehezen összeegyeztethető, mégis e rendkívüli esetben egymást megtűrő, vagy egymást kiegészítő kijelentés, hanem egymást fedő valóság. És ez a mozzanat még annál is lényegesebb, mint amit a Zsidókhoz írt levél abszolút novumaként ismerünk, hogy tudniillik Krisztust papnak ismeri föl, és mutatja be. Ahogy láttuk, az Újszövetségben egyedül ez a mű alkalmazza Krisztusra a pap és a főpap titulust, de nemcsak a titulust alkalmazza, hanem a mű egész krisztológiája, Krisztus misztériumának a megértése ennek a fogalomnak a fényében történik.

A mű teológiai teljesítményét tekintve azonban még ennél az újdonságnál is lényegesebb, hogy a Zsidókhoz írt levél arról tud, és azt tudatja olvasóival, hogy Krisztus úgy Főpap, hogy Áldozat – és tegyük hozzá: csak úgy. Krisztust áldozat-volta teszi pappá – és olyan pappá, amilyen egyedül Ő, amely papsághoz csak ezen az úton, tudniillik önmaga áldozattá válása által juthatott el. Krisztus papságára is alkalmazható az a mondat, amelyet Ő az emmauszi tanítványoknak mondott a dicsőségéről: *„Hát nem ezeket kellett el-szenvednie a Krisztusnak, hogy bemehessen dicsőségébe?”* (Lk 24,26). – Hát nem ezeket kellett el-szenvednie a Krisztusnak, hogy bemehessen a papságába? Hát nem kellett áldozattá válnia, hogy pappá váljék? Krisztust önnön kiontott vére konszekrálta. Másrészt áldozatként azért tökéletes, mert Ő maga mutatja be önmagát áldozatként, mert Ő maga a Főpap.

Krisztus áldozat-volta jól ismert előttünk. Az evangéliumok passiói úgy fogalmazzák meg Jézus szenvedését, hogy abban ne csupán brutális büntetés végrehajtását lássuk, hanem felismerjük benne az áldozat bemutatásának óráját, és megértsük, Jézus a kereszten az áldozat báránya. *„A húsvét készülétnapja volt akkor, körülbelül hat óra”* (Jn 19,14). – Ekkor hangzottak el a szavak: *„feszítsd meg őt”,* és *„aztán kezükbe adta őt, hogy feszítsék meg”* (Jn 19,15.16). A megjelölt időpontban áldozták fel a pászka-bárányokat a templom udvarán. És a Szent János-i leírás szerint – nem egészen érthető módon – Pilátus a „zsidóknak” – akiknek élén minden bizonnyal Kaifás és társai álltak – *„kezükbe adta őt, hogy feszítsék meg”*. A zsidó főpap végzi el Jézus keresztre feszítését talán? Bizonnyal nem! Az *autois* = *nekik* névmás közvetlen előzménye a szövegben azonban az *archiereis* = *főpapok* névszó. A szöveg grammatikája azt a benyomást kívánja kelteni – és tudatosan, okkal – hogy Jézus keresztre feszítése felszentelt papi kézzel végzett rituális cselekmény, áldozat bemutatása. Jézus tehát áldozat a kereszten. Emiatt a *„dicsőség órája”* (Jn 12,28) ez, hiszen az áldozat bemutatása Isten dicsőítése. És ezért nevezheti Szent Pál Jézust *„az ő vérében”* levőt *bilastérion*-nak, azaz az engesztelő napi áldozat vérével meghintett *kappóret*-nek (Róm 3,25). Emiatt írja le Szent János Jézus halálát engesztelő napi áldozatként: *„ő az engesztelés a mi bűneinkért”* (*„autos bilasmos estin peri tón hamartión bémón”*) (1Jn 2,2).

Jézus halálának áldozati karakterét Jézusnak magának a haláláról mondott szavai is világosan kifejezik. Talán Illés áldozatbemutatójára (vö. 1Kir 18,20 skk. 38–39) emlékeztetnek a szavak: „*Azéért jöttem, hogy tüzet bocsássak a földre; s mennyire szeretném, ha már föllobbanna! Keresztséggel kell megkeresztelkednem, és mennyire vágyom utána, amíg be nem teljesedik!*” (Lk 12,49–50). Mindezenetre a Messiásnak Illéssel való azonosítása vagy összekapcsolása előfordul Jézus korában. Jézust magát vélik Illésnek (vö. Mk 8,28 par). A Keresztelő Szent Jánosnak feltett kérdések között a Messiás és a Próféta cím mellett az Illés-szerep is felmerül (vö. Jn 1,25). A. S. van der Woude szerint Illés a papi Messiás megfelelője lenne a Qumráni kettős Messiás koncepció értelmében, azaz a királyi és papi Messiás várásában.⁶ A Színeváltozás jelenetében (Lk 9,28–30) megjelenő Illés alakja talán ugyanúgy papi szerepű személyiség, amint Mózes is. És mindkettő a szövetségi áldozat bemutatását végző, úgymond rendkívüli papi személyiség. Mózes a Sínai szövetség megkötésének áldozatát mutatja be (Kiv 24,6.8), Illés pedig a hűtlenül elhagyott szövetség megmentése végett mutat be áldozatot: „*belyreállította az Úr lerombolt oltárát*” (1Kir 18,30). Az áldozat bemutatása egész Izraelnek újra Istenhez való kötése: „*vett ugyanis tizenkét követ, Jákob fiai törzseinek száma szerint..., és oltárt épített e kövekből az Úr nevében*” (1Kir 18,31–32). A Színeváltozás jelenetében Mózes és Illés Jézussal az új szövetség áldozatáról beszélget: „*...és beszéltek az ő eltávozásáról, amelyet Jeruzsálemben készült beteljesíteni*” (Lk 9,31). Az „eltávozás” szó Jézus „exodusát” fordítja, amely Jézus pászkájának, azaz húsvéti bárányként való feláldozásának az eseménye.

A kafarnaumi eucharisztikus beszédben Jézus a halálát, mint a világért bemutatott áldozatot jellemzi: „*A kenyér pedig, amelyet én adok, az én testem a világ életéért*” (Jn 6,51). A szinoptikus evangéliumok konszekrációs szavaiban Jézus a vérrel kapcsolatban mond a halálát hasonlatosan értelmező szavakat. Szent Márknál (14,24) és Szent Lukácsnál (22,20) az új szövetséget megkötő áldozatként;

⁶ WOUDE, A. S. van der, *Le Maître de Justice et les deux Messies de la Communauté de Qumran*, in: *La Secte de Qumran et les origines de Christianisme* [Rech. Bibl. 4], Bruges 1959. 121–134. o. 158–167. o.

Szent Máténál (26,28) ehhez hozzájárul az engesztelő napi áldozat motívuma is: „*amely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára*”.

A Zsidókhoz írt levél szerzője Jézus passiójának megértésében az áldozat fogalma mellett kidolgozza a főpap alakját is. Ennél azonban még tovább megy egy lépéssel: a két fogalmat egyesíti, és Krisztust úgy mutatja be, mint aki egyszerre Örök Főpap és Tökéletes Áldozat. Épp ezen a ponton ragadhatjuk meg a mű teológiájának legfontosabb tanulságát: az egység elvét. Ennek az elvnek következetes végigvitelével tárja eléink ez a mű Krisztus papságának lenyűgöző ábrázolását.

II. A levita papság bírálata

A pap – a fogalom általános struktúrája szerint – közvetítő összekötő híd Isten és az ember között.⁷ Az ember teremtményi léte folytán is, bűnössége miatt még inkább alkalmatlan és képtelen arra, hogy Istennel kapcsolatba lépjen. Illetve Isten, az Abszolútum leereszkedése az emberhez szintén elgondolhatatlan. Isten elérhetetlen és érinthetetlen az ember számára. Az ember pedig hogyan lehetne az Isten társasága, az Isten családja és barátja? Az Isten és az ember távolságát közvetítő szereplőnek kell áthidalnia. Olyan személyiségre van szükség, aki alkalmas és méltó arra, hogy az Isten elé járuljon, aki fel tud emelkedni Istenhez, és magával viheti az ember adományát. Olyan személyiségre, aki ugyanakkor az isteni áldást is elviszi az emberekhez. Ez a közvetítő a pap.

Az ember – a pap – az Isten hármasságán túl azonban egy negyedik elemmel is számolnunk kell. A pap közvetítő szerepének az egyesítést kellett volna megvalósítania, azonban az ember Istennek adottsága mégsem történik meg reálisan, hanem csupán egy az embert helyettesítő szimbólum alakjában, az áldozat formájában. A pap a feláldozott objektumot konszekrálja – és emeli fel Istenhez a rituális cselekménnyel. A hármasság tehát négy eleműre bővült: ember – pap – áldozat – Isten. A közvetítő, a pap mellett a helyettesítő, az ál-

⁷ VOUX, R. de, *Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1967. 2. II. kötet. 210–211. o.

dozat is megjelenik. Az áldozat a pap „papja” lesz, az áldozat a közvetítő a Megközelíthetetlenhez. Vajon létrejött-e ezzel a kívánt egység? Úgy tűnik az egység helyett bonyolult szeparáció lépett életbe.

Az ószövetségi papságot nem az Istennel és az emberrel való reláció, hanem a szeparáció jellemezte. A pap ugyan a konszekráció rítusaival, a rituális lemosások, a konszekráló áldozatok, a felkenés és a papi ornátus felöltése (vö. Kiv 29; Lev 8–9) által rituálisan beavatást nyer az isteni szférába, a „szent”-be, mégsem léphet reálisan Isten színe elé, hiszen emberek közül lévén megmarad a teremtmény és a bűnös szintjén. Ezért lehetetlen, hogy a Teremtetlent és Szentet elérje. *„A törvény ugyanis embereket ültetett (fő)papokká, bírókat gyengeséget”* (Zsid 7,28). Ezért szükséges, hogy *„minden nap először a saját vétkeiért mutasson be áldozatokat”* (Zsid 7,27). *„Egyszer évenként egyedül a főpap... felajánl ön maga felett és a nép tudatlanságai felett”* (Zsid 9,7). Ezekkel az áldozatokkal azonban a Szenthez, az Istenhez nem juthatott közel, hiszen *„még nem nyilvánított ki a Szenteknek az útja”* (Zsid 9,8), *„képtelen ugyanis bikák és bakok vére elvenni bűnöket”* (Zsid 10,4).

A szeparáció az emberhez való viszonyulásban is jellemzi az ószövetségi papságot. A pap ugyanis nem csupán az Istennel való unió személyisége, hanem mivel a pap *mesítés, közvetítő* (vö. Zsid 8,6; 9,15; 12,24), *pontifex*, a *híd készítője* Isten és az ember között, szükségképpen az emberrel is relációban kell lennie. Az ószövetségi papságot azonban ebben a tekintetben még radikálisabban a szeparáció jellemezte. Éppen azért, hogy megőrizze a szentség karakterét, hogy méltó maradjon a Tisztához, távol tartotta magát a bűnösnek ítélt embertől, a néptől. Ezt a szeparációt szemléletesen fejezi ki Szent Pálnak a Római levél elején az apostolságra alkalmazott terminusa, az *aphórismenos* (Róm 1,1). A szóban az *apo-* prepozíció *eltávolítást* fejez ki. A *horidzó* igéből képzett participium eredete pedig a *boros* névszó, amely *mezsgyét, batárt, korlátot* jelent.⁸ A Zsidókhöz írt levél ugyanebből a szóból eredő ige participiumát használja a főpap prerogatívumainak felsorolásánál: *„elkülönített a bűnösöktől”* (Zsid 7,26: *kechórismenos*).

8 Liddel, L. H. G.–Scott, R., *A Greek–English Lexicon*, Oxford, 1968. 292., 1255 sk. o. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec–Français*, Paris, 1950. 1406. o.

A konszekrálás rítusa a rituális öltözetek nem csupán az isteni szférába való beavatást, hanem a profántól való elszakadást is kifejezik és szolgálják. Az elkülönülés a papi testületen belül is érvényesül. Kifejeződik abban a hierarchiában, amely a levitákat megosztja. Egyik réteg csak a járulékos tevékenységeket végezheti. Áron családja elkülönül a törzs többi tagjától, és áldozatot csak ők mutathatnak be (vö. Kiv 40,14–15; Sir 45,7–20). A Szentek Szentjébe való bemenetelt, az Isten sekinája elé járulást pedig csak egyetlenegy, a papok közül is elkülönített főpap teheti meg, ő is csak egyetlenegyszer egy évben. Így tehát önmagával sem azonos. Nem érvényesül a papi cselekmény folyamatossága, még kevésbé annak örök állandósága.

Az izraelita papság nem azonos az áldozattal sem. Nem azonos a kultusz rítusaival és a kultikus szentélylyel. Mindhárom elem tárgyas, materiális objektum, és nem személyes, csupán helyettesítő közeg. A szerep pedig, amit betölt, csak árnyszerű jelzés, nem maga a valóság.

Az áldozat és a hozzá kapcsolódó rítusok lényege és értelme az Istennel való egység, az Istennek odaadottság. Istennel pedig, aki „lélek”, csak a személyes lélek egyesülhet. A szamaritánus asszony az Isten imádásának helyét kérdezi. Jézus az imádás helyességéről tanít: „Az Isten lélek, és akik őt imádják, lélekben és igazságban kell őt imádniuk” (Jn 4,24). A kérdés is és a válasz is az áldozatra vonatkozik. Így is fogalmazhatnánk: „Az Isten Szeretet” (1Jn 4,16), neki tehát csak „szeretet” adható ajándékkul, az áldozat tárgya csak a szeretet lehet, ami személyes. És a szeretet kultusza valóban eléri a kommuniót Istennel: „aki szeretetben marad, Istenben marad, és Isten öbenne” (1Jn 4,16). Isten minden bizonnyal nem Izsák testét, hanem Ábrahám szívének szeretetét kérte áldozatként: „vedd..., akit szeretsz” (Ter 22,2). És az áldozat gyümölcseként adott áldás indítéka a személyes odaadottság: „mivel engedelmeskedtél szavamnak” (Ter 22,18).

Ezzel szemben az ószövetségi áldozatok⁹ gyakran és éles bírálatot kapnak, hiszen az áldozati rituálé könnyen válik ironikus paródiává. „Minek nekem véres áldozataitok sokasága? – mondja az

⁹ Lásd a témáról bővebben: Abba, R., *The Origin and Significance of Hebrew Sacrifice*, in: *Biblical Theology Bulletin*, 1977. VII. kötet, 3. szám, 123–138.

Úr. Elegem van kosáldozatokból és bízott állatok bájából; bikák, bárányok és bakok vérében nem lelem kedvemet” (Iz 1,11).

A pap elkülönül a néptől, nem azonosul az áldozattal, és elidegenedik önmagától is, legfőként azonban nem éri el az Istennel való egységet. Az áldozat sem azonos az emberrel, csupán jelképes helyettesítő, de materiális volta miatt arra sem alkalmas, hogy Isten elfogadja és befogadja, és így önmaga szerepét sem töltheti be, önmagától is idegen. Az ember és az Isten kommuniója, egysége tehát mégsem valósul meg a két köztes szereplő, a pap és az áldozat beiktatásával. Az ember idegen marad Istentől, csupán „szolga”, nem válik örökössé, barátta, testvérré. Az Isten pedig távol marad. Ha kapcsolatot keres, ő is közvetítők útján teszi: *„a próféták által szól”* (Zsid 1,1), és papok kezére bízta az áldást (vö. Szám 6,22–27).

III. Krisztus az egység Főpapja

Krisztus ezzel szemben következetesen és tökéletesen asszimilálódik, és ezáltal megvalósítja a reális uniót. Jézus egységben van az Istennel, egységben van az emberrel, és papként Ő maga az áldozat.

1. Egység az Istennel

Talán külön nem kell hangsúlyozni, hogy Jézus embersége összekeveretlen, de elválaszthatatlan egységet alkot a Fiú istenségével. A hypostatikus unió, azaz az emberi természetnek és az isteni természetnek a második Isteni Személyben való egysége révén a Jézus által tett cselekmények és a vele történt események a második Isteni Személy tettei és történetei. Jézus halála a Fiúisten áldozata, és az áldozatot bemutató Főpap is Ő, az Örök Fiú.

Jézus a Szentlélekkel is unióban van az engedelmesség révén. Megtestesülése a Lélek műve (vö. Lk 1,35). A Lélek tölti el a Jordánnál, és a Lélek úzi a pusztába (vö. Lk 3,22; 4,1). A Lélek erejével tér vissza Galileába (vö. Lk 4,14), és az Úr Lelke kente fel, hogy örömhírt vigyen, hogy szabadulást hirdessen (vö. Lk 4,18 skk). Mindezekfelett pedig Jézus a vére kiontásában, vagyis az áldozatbemuta-

tás művében a Szentlélekkel egységben cselekszik: „*az örök Lélek által önmagát felajánlotta gáncstalant/szeplőtelenlétet az Istennek*” (Zsid 9,14). A Zsidókhoz írt levél szövege itt a *felajánlás*, a *prosfora*, az áldozati cselekmény terminus technikusza igei alakját használja (*prosénegken*).

Krisztus egy az Atyával (Jn 10,30: „*Én és az Atya egy vagyunk*”). Jézus valóságosan egy az Istennel, hiszen Ő az „*Istentől született*” (1Jn 5,1: „*ek tou Theou gegennétai*”), Ő az „*Egyszülött Isten*” (Jn 1,18: „*monogenés Theos*”), Ő az örök Fiú.

A Zsidókhoz írt levél Jézus papsága bizonyításának előkészítésében, a mű exordiumában (1,1–4) és az I. Részében (1,5–2,18), valamint Jézus papsága első kifejtésében, a mű II. Részében (3,1–5,10), amikor Jézusnak az Istennel való relációját tárgyalja (3,1–6,14), nyomatékosan használja a „Fiú” titulust, mégpedig transzcendens jelentéssel. A mű nagyon részletesen kifejti azt az argumentumot, hogy Jézus „Fiúként” pap. Jézus ugyan „nem ragaszkodik az isteni formához”, a kenóizist vállalja, „*kiüresítette önmagát, szolgai alakot vett fel*” az inkarnációban (vö. Fil 2,6–7). A „Fiúságot” azonban nem vetette le, mert „*engedelmes lett a halálig, mégpedig a kereszthalálig*” (Fil 2,8).

Engedelmes, azaz „fiúi” volt Jézus az inkarnációban. „*Ezért mondta, amikor a világba jött: ... íme eljövök, hogy megtegyem a te akaratodat*” (Zsid 10,5.7.9). „*Nem magamtól jöttem, hanem ő (Isten) küldött engem*” (Jn 8,42).

Engedelmes, amikor a világban volt, tanításában és tetteiben. „*Én azt mondom, amit az Atyától láttam*” (Jn 8,38). „*Azt az igazságot mondtam, amelyet az Istentől hallottam*” (Jn 8,40). És „*mindent, amit hallottam Atyámtól, tudtul adtam nektek*” (Jn 15,15). „*Semmit sem teszek magamtól, hanem úgy mondom ezeket, amint az Atya tanított engem, ... mert mindenkor azt teszem, ami kedves előtte*” (Jn 8,28–29). „*Nem a magam akaratát keresem, hanem annak akaratát, aki küldött engem*” (Jn 5,30). „*A Fiú nem tehet magától semmit, hanem csak azt, amit lát, hogy az Atya cselekszik*” (Jn 5,19). „*Az én eledelem az, hogy annak akaratát cselekedjem, aki küldött engem, hogy elvégezzem az ő művét*” (Jn 4,32).

Végül Jézus engedelmes a halálában. Életét úgy adja oda, amint azt parancsként kapta az Atyától (vö. Jn 10,18). A szenvedés kely-

hét engedelmesen fogadja, az Atya kezéből: „*Ne az legyen, amit én akarok, hanem amit te*” (Mk 14,36). Jézus az Írások szerint, azaz „*Isten elhatározott terve és előretudása szerint*” (ApCsel 2,23) szenvedett és halt meg a kereszten (vö. Mt 26,54; Lk 24,26–27).

Az engedelmesség állapotában Jézus az Istennel való reális és egzisztenciális egységet éli meg. Ebben az állapotban Jézust méltán illeti meg a Név, amely Magasztos, és „*minden más név fölött van*” (Fil 2,9). A Név talán az Egyszülött, a Monogenés – a Fiú név. És ez a Név Jézus Főpapságának fundamentuma. Jézus papsága az Istennel való egységén alapszik tehát.

2. Egység az emberrel

A Zsidókhöz írt levél – összhangban az evangéliumok Jézus-képével és az egész Újszövetség teológiájával – hangsúlyosan kifejti, hogy Jézus egységben van az emberrel.

A kifejtés először a Jézus papi titulusait előkészítő Első Rész Harmadik Szakaszában (2,5–18) történik, ahol Jézus „Testvér”-titulusát dolgozza ki és a megváltói szolidaritást elemezi. „*A megszentelő és a megszenteltet egytől mind, amely ok által nem szégyelli őket testvéreknek hívni*” (2,11). A „testvér”-séget alátámasztó szentírási idézetek (2,12–13) után ismét az emberekkel való asszimilációt fogalmazza meg: „*Mivel tehát a gyermekek közössé váltak vérben és testben, ő maga is hasonlóan részese lett ezeknek*” (2,14). Már itt is a halálígg menő szolidaritást írja le (2,14–15). Majd az Első Részt összefoglaló és Második Részt elővételező záradékban (2,17–18) ismét a közösséget hangsúlyozza: „*tartozott mindennek szerint a testvérekhez hasonlítani*” (2,17). A „mindenek” határ-területeként a szenvedést jelöli meg (2,18).

A szolidaritás következményeként fejti ki a mű Második Részének Második Részegységében (4,15–5,10) az „együttérző” titulust, mint Jézus papságának egyik karaktervonását. Ebben a kifejtésben is az „együttsszenvedésen”, a megkísértettségben való hasonlóságon van a hangsúly (vö. 4,15). Az 5,7–8 realiztikus passió-leírásnak hat.

A Zsidókhöz írt levél úgy mutatja be Jézust, mint aki asszimilálódik az emberrel. Nem félti szakralitását a bűnöstől. Igaz ugyan,

hogy – épp az ószövetségi papságtól eltérően – egyetlenben nem részes, tudniillik a bűn nem érinti Őt: a „*mindenekben hasonlóság*” „*bűnön kívül*” – van (4,15). Ő az ártatlan, és ártatlansága nem kerül veszélybe az irgalom által. A „*kegyelem trónjához*” „*nyúltsággal*” mehetünk (4,16).

Jézus képes az együttérző irgalomra, és ez a képessége alkotja a papsága egyik alappillérét. Jézus képes megtenni azt a speciálisan papi tettet, amellyel megragadja az embert. Az emberrel olyan relációban van, úgy egyesül vele, hogy magára veszi a bűn átkát, „*átokká lett értünk*” (Gal 3,13), alászáll a holtak országába, és meglátogatja a halál árnyékában sýnylódó rabokat. Teljességében, „*mindenek szerint*” (Zsid 2,17: *kata pantón*), „*mindenekben hasonlóság szerint*” (Zsid 4,15: *kata pantón kath' homoiotéta*) azonosul az ember nyomorúságával, és éppen ezért Ő képes arra is, hogy megtegye az „*apokastasis pantón*”-t (ApCsel 3,21), azaz a mindeket bemutató áldozatot odavigye az Atyának, „*hogy Isten legyen minden mindenben*” (1Kor 15,28). Amikor önmagát áldozatként Istennek adja, akkor benne van a teljes restaurált mindenség. Jézus „*az általa Istenhez közeledőkéét... közbenjár*” (Zsid 7,25; vö. 9,24), és teszi ezt úgy, hogy ő az „*előfutó*”, a „*prodromos*” (Zsid 6,20).

Jézus nem tartja távol magát az embertől. Ő a pásztor, aki a nyáj élén halad, és a rábízottak azért találnak legelőre, mert egységben vannak vele, mert követik (vö. Jn 10,1–16). Jézus az orvos, aki a beteg sebeket gyógyítja (vö. Mt 9,12 par). És Ő az a szamaritánus, aki papként nem siet el az összevert, a félholt, vagy holtként tisztátalan és Őt tisztátalanná tevő mellett, ahogy a levita tette, hanem odahajol hozzá, és Ő maga az olaj és a bor, aki érinti, megtisztítja és meggyógyítja a sebet. Ő maga a mi terheink hordozója, és Ő a fogadó, aki gondunkat viseli (vö. Lk 10,30–35). Jézus az a pásztor, aki ismeri az elveszettet, és megkeresi, és amikor megtalálta, akkor nem elítéli, hanem magához öleli, vállára veszi – nem fél a beszennyeződéstől (vö. Lk 15,4–7). Nem űzi el magától a bűnös asszonyt, hagyja, hogy érintse Őt. Simon farizeus csak Jézus prófétai minőségében ütközik meg ezen (vö. Lk 7,36–46). Ha tudná, hogy Jézus papként tesz így – hiszen Ő a bűnbocsánat osztogatója, a béke közvetítője (vö. Lk 7,47–50) – jobban elszörnyülködne. Jézus leül a bűnösök asztalához (vö. Mt 9,10 sk), Ő a vámosok és bűnösök barátja (vö. Mt 11,19; Lk

7,34). „Közeledtek hozzá mind a vámosok és a bűnösök” (Lk 15,1). A „mind”, a *pantes* szóban a kozmikus bűnösség fejeződik ki.

Jézus tehát azonos az emberrel. A megváltásban megtette, amit megtett Fiúként már a teremtésben is, hogy *mesítés, közvetítő* legyen. Hiszen ha a teremtés Istenhez kötöttsége a Fiú papi szolgálata révén válik valóra – és ezért van az, hogy „Benne teremtetett minden” (Kol 1,16) – akkor az üdvözítés papi szolgálatát is méltán Ő vállalja magára – „Benne van számunkra a megváltás az Ő vére által, a bűnök bocsánata, kegyelme gazdagságának megfelelően” (Ef 1,7; vö. Kol 1,14.20).

A Zsidókhöz írt levél egy ponton egész meglepő módon azt sejteti, hogy Jézus az egyetlen üdvözített. „Ő testének napjaiban kéréseket és esedezéseket erős kiáltással és könnyekkel bemutatta annak, aki üdvözítette őt haláltól, és meghallgatást nyert” (Zsid 5,7). A mondat a *sódzein* = *üdvözíteni* igét használja. Majd hozzáteszi: „És bevégzetten lett minden engedelmeskedőknek neki örök üdvösségnek oka” (Zsid 5,9). Jézus az üdvösség helye, az üdvösség oka – Jézus maga az üdvösség. A Jézus név is ezt jelenti: „Jahve üdvözítő”. Valóban „*nincs üdvösség senki másban, mert más név nem is adatott az embereknek az ég alatt, amelyben üdvözülnünk kell*” (ApCsel 4,12). S ez akként történik, hogy Jézus üdvözítettet. Úgy üdvözítettet, hogy akkor, amikor azonosult az emberrel, ebben az állapotában talált utat az Istenhez. Együttérzőn hűségesnek bizonyult. Neki valóban odajutása van a Szentekbe, abba a Szentbe, ami nem kézzel épített templom, abba a Szentbe, aki maga az Isten – és magával viszi az egész létezést éppen az asszimiláció miatt. És nem szégyelli ott testvéreinek vallani őket, és nem szégyelli a dicséret áldozatát, a himnuszt Isten Nevének, testvérei, az *egyház* (*ekklésia*) közepén énekelni el (vö. Zsid 2,11–12).

Jézus, mint pap nem tartja fontosnak a szeparációt az embertől, még ha az bűnös is. „Amikor még bűnösök voltunk, Krisztus meghalt értünk” (Róm 5,8). Viszont fontosnak tartja az emberi egzisztencia reális participációját, mert az Ő célja az ember benső és totális megszentelése. „Krisztus szerette az egyházat. Önmagát adta érte, ... hogy megszentelje, és dicsővé tegye magának az egyházat, hogy sem folt, sem ránc, sem más efféle ne legyen rajta, hanem legyen szent és szeplőtelen” (Ef 5,25).

3. Azonosság az áldozattal

Krisztus következetesen és tökéletesen asszimilálódik az áldozattal, azonos vele. Krisztus úgy pap, hogy Ő a áldozat. Nem külső, nem tőle elkülönülő áldozati tárggyal választja el önmagát az Istentől. Épp önmagát egyesítendő vele? Miért volna ez a helyes magatartás? Miért mondaná: Menj el tőlem?, vagy miért rejtőzne el félelemmel? – Nem idegen vérrel, hanem „*a saját vérén át*” (Zsid 9,12) ment be a Szentélybe, „*az ő égőáldozata által*” (Zsid 9,26).¹⁰

Az áldozat lényege az unió Istennel. A rituális cselekmények arra szolgálnak, hogy Istenhez emeljék fel és általa elfogadottá tegyék az áldozatot. Az áldozat azonban, ha külső, személytelen, materiális tárgy, alkalmatlan arra, hogy a bensőként létező, a személyes lélekként valóságos Istennel valóságos unióba lépjen. Már az Ószövetség prófétai írásai és a deuteronomisztikus teológia is hangsúlyozza, hogy a külső rituális cselekményhez, vallási-etikai dispoziciónak kell társulni. Enélkül a kultusz középpontjának tekintett, de materiális-rituális áldozat értéktelen, és Isten nem-tetszését váltja ki. Később, az intertestamentális korban nagy hangsúlyt kap a Törvény előírásainak aprólékosan pontos követése, amelyben az engedelmesség, mint személyes teljesítmény fejeződik ki. Innét megnyílik az út a materiális áldozatot helyettesítő, a Törvényt teljesítő tettek „áldozati” értékelése felé is a Qumráni etikában és a rabbinikus zsidóságban, különösen a farizeusi mozgalomban. Ez az út a teljes kibontakozását az Újszövetség írásaiban éri el, ahol az áldozati terminológia megjelenik a keresztény élet leírásaként. A Római levél morális részének élén (12,1–2) az *égőáldozat* terminus technikusza a *thüsia* az Isten akaratát teljesítő életmód megfelelője. Az első Szent Péter-levél a keresztény életet, mint „*lelki ház*”, azaz *lelki* (pneumatikos) templom építését, „*szent papságként*” (*hierateuma bagion*) „*lelki áldozatok*” (*pneumatikos thüsiás*) bemutatását írja le (1Pét 2,5). A Zsidókhoz írt levél a hit megvallását, a jöcse-

10 A Zsidókhoz írt levél áldozat-tanításához lásd: Daly, R., *The New Testament Concept of Christian Sacrificial Activity*, in: Biblical Theology Bulletin, 1978. VIII. kötet, 3. sz. 105–107. o.

lekedetet és a közösséget az *égőáldozat* (*thüisia*) terminussal azonosítja (Zsid 13,15–16).¹¹

Az Újszövetség áldozat-fogalma Jézus passiójának áldozatként való megértésében gyökerezik. Jézus passiójában megszűnik az áldozat kultikus környezete és rituális körülményrendszere, ugyanakkor teljességgel megvalósul a személyesség, a lelki jelleg. Jézus önmagát adja, „*saját vérét*” (Zsid 9,12), és „*az örök Lélek által*” (Zsid 9,14) mutatja be áldozatként Istennek. Ennek az áldozatbemutatásnak nem kultikus helyszíne, „*kézzelel épített sátor*” (Zsid 9,11) van, hanem a templom is Jézus maga, az Ő odaadottsága, a feláldozott test (vö. Jn 2,21) a nem kézzel épített személyes szentély.

Jézus ekkor az Istennel való tökéletes unió állapotában van, egy az Atyával. Jézus az Atyával való harmonikus beszéd, az imádság állapotában hal meg. Az „*Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet!*” (Lk 23,46), a „*Beteljesedett!*” (Jn 19,30) szavakat így értékelhetjük. Ugyanígy értelmezhető a „*nagy kiáltás*” (Mt 27,50; Mk 15,37), de az „*Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?*” (Mt 27,46; Mk 14,34) sem csupán a 22. Zsoltár kezdő sorának recitálását, hanem minden bizonnyal a zsoltár végigimádkozását, vagy a korabeli idézőmódnak megfelelően a zsoltár egészére való utalást jelenthette. Ez a zsoltár pedig az Istenben való teljes bizalom, és e bizalom által a tökéletes Istenre hagyatkozás imája.

Jézus személyes áldozatként valóban a papság tökéletességét és az áldozat teljességét valósítja meg. A Zsidókhoz írt levél a mű középponti, Harmadik Részében (5,11–10,39) fejti ki speciális módon Krisztus papságát. Míg a Második Rész (3,1–5,10) Krisztus papságát statikus jelleggel, a pap két epitetonjának, a hűségnek és az együttérzésnek a bemutatásával igazolja, a Harmadik Rész dinamikus módon, a papi akció, az áldozatbemutatás leírásával érvel Krisztus papsága mellett. A Rész középpontját képező három Részegységből álló kifejtés következetesen szembeállítja a levita papságot Krisztus papságával.

A szembeállítás pozitív oldala azt emeli ki, hogy Krisztus papságának lényege az Istennel való reláció. Jézus „*más pap*” (Zsid 7,15), és a „*mátság*”, a „*testi parancs törvénye*” és „*az örök élet ereje*”

11 DALY, R., i. m. 99–104. o.

(Zsid 7,16) kontrasztban rejlik. Jézus papságát az Isten bensőjének megnyilvánulása, az önmagára tett „*eskünek a szava*” (Zsid 7,28) alapozta meg, illetve az áldozatot bemutató papon belül megmaradó akció, az „*önmagát felajánló*” (Zsid 7,27) áldozat teljesítette be.

Az Istennel való közvetlen relációt emeli ki a „*Melkizedek rendjére*” (Zsid 7,11) való hivatkozás is. „*Melkizedek rendje*” ugyanis nem az „*Áron rendjével*” párhuzamba állítható másik intézmény. Ennek lényege épp az „intézmény” hiánya, vagyis a közvetlenül és következetesen, egyedül és teljesen az Istentől való függés, az Istennel való összefüggés. Melkizedek rendje nem intézmény, nem „ordo”, „rend”, hiszen neki nincs genealógiája. Melkizedek papsága nem objektivizálódik, nem intézményesül. Melkizedek „*Istennek, a Magasságosnak papja*” (Zsid 7,1), mert Istennel, az ő bensőjével, az esküvel közvetlen relációja van, és ezért „*hasonlóvá lett az Isten Fiához*” (Zsid 7,3).

Jézus papsága ilyen: a „fiúi” reláción alapszik, és a „fiúi” odaadásban áll.

Az áldozatbemutatás kultikus helye „*a Fenség jobbán az egekben*” van, „*az igaz Sátorban, amelyet nem ember, hanem az Úr épített*” (Zsid 8,1–2; 9,24), vagyis Isten bensőjében történik az áldozat bemutatása. Az áldozat „tárgya” pedig e bensőhöz méltó, odaillő odaadás személyessége, a „*saját vér*” (Zsid 9,12), „*önmaga felajánlása*” (Zsid 9,14. 25). Ez az áldozat az engedelmesség: „*megtenni, ő Isten, a te akarásodat*” (Zsid 10,7.9).

IV. Jézus papsága a Zsidókhoz írt levél szövegrendszerében¹²

A szerző a mű Exordiumában (1,1–4) és Első Részében (1,5–2,18) előkészíti Jézus papságának kifejtését. A mű Második (3,1–5,10) és Harmadik Részében (5,11–10,39) pedig kifejti Jézus papságát. Majd a Negyedik (11,1–12,13) és az Ötödik Részben (12,14–13,19) és az

¹² A Zsidókhoz írt levél irodalmi szerkezetéről lásd: Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1963. TAKÁCS, Gy., *Az Újszövetség irodalma II. Levelek – Jelenések könyve*, Budapest, 2000. 151–157. o.

Epilógusban (13,20–25) a keresztény létezést, mint Krisztus áldozat-papságából kinövő hajtást írja le.

Az Exordium (1,1–4) látszólag mintha nem érintené Krisztus papságát, mintha nem a Krisztus papságáról szóló művet nyitná meg. Valójában azonban a reveláció és a redempció egymás mellé állításával Istennek a kinyilatkoztatásban tett művét, és Jézusnak a megváltásban megvalósított tettét kapcsolja össze. A Biblia és a Kereszt kerül itt egymás mellé. Ami elkezdődött a Bibliában: szólt az Isten – Isten önmaga epifániája, az teljessé lett a Keresztben: Isten önmaga odaadása.

Az Exordium ezen túl a Fiúság megjelenítésével megnyitja az Első Részt, és az ebből kibontakozó Második Részt is. A bűnök megtisztításának említésével pedig elővételezi a Harmadik Rész hatalmas expozéját.

A mű Első Része (1,5–2,18) Jézus papságának kifejtését előkészítendő Jézusnak két nevét, két epiteton ornanszát, azaz lényegét kifejező karaktervonását dolgozza ki. Az Első Szakaszban (1,5–14) a Fiú nevet, és ebben a névben Jézusnak az Istennel való relációját világítja meg. A Harmadik Szakaszban (2,5–18) a Testvér nevet alkotja meg, és ezzel a névvel Jézusnak az emberekkel való szolidaritását fejezi ki. A két doktrinális szakasz között álló Második Szakasz (2,1–4) buzdító intelem. Az Első Rész konkluzív záradéka (2,17–18) inverz sorrendben először Jézusnak az emberekkel való asszimilációját megállapítva: „*mindenek szerint... hasonlítani*” (*kata panta... homoióthénai*) – őt a „könyörülő” (*eleémón*) titulussal látja el, majd az Istennel való reláció alapján: „*az Istennél (levőkhöz)*” (*ta pros ton Theon*) a „bű” (*pistos*) titulussal illeti. Ez a két titulus a szükséges feltétel ahhoz, hogy Jézus „*főpappá váljék*”.

Megjegyzendő, hogy a mondat több teret és figyelmet szentel az emberekhez való asszimilációnak, mint az Istennel való relációnak. A lényegi mozzanat, a kettős titulus meghatározása után ugyanis Jézus főpapságának célját (*eis* + infinitivus szerkezettel) a „*nép bűneinek megengesztelése*”-ként fogalmazza meg. Majd egy újabb bővítményben az asszimiláció módját részletezi a „*megkísértettekkel együtt megkísértettként*” történt szenvedéssel (2,18). A *kísértés* szó talán az első ember megkísértésére, és az ezt követő minden kísértésre, mint a bűn okára utal. Mindenesetre a határozott névelő és

a többes szám használata konkrét és egyetemes csoportra enged következtetni.

A Második Rész (3,1–5,10) a „könyörülő” és a „*bű*” titulus kifejtése lesz. Ez a két titulus ismét inverz sorrendben található. A Második Részben általános és alapvető kifejtést ad Jézus papságáról a „*bű*” és „együttérző” titulusok kidolgozásával. Ezzel igazolja, hogy Jézust megilleti az a két karaktersvonás, amely általánosan szükséges minden papnak, hogy betölthesse a papi feladatot, a közvetítő szerepét Isten és az ember között. Ehhez relációban kell lennie Istennel, hitelre méltónak kell lennie előtte, hogy Isten elfogadja őt, és ugyanakkor relációban kell lennie az emberekkel, hiszen őket képviseli Istennél, az ő adományukat viszi Isten elé, és hozzájuk közvetíti Isten ajándékát, az áldást. Az első Részegységben (3,1–4,14) Jézus hűségét tárgyalja, a Második Részegységben (4,15–5,10) Jézust mint együttérző Főpapot mutatja be. Mindkét részegység a témát tárgyaló doktrinális elem mellett buzdító exhortációt is tartalmaz.

Az Első Részegység doktrinális Első Szakasza (3,1–6) rendkívül rövid. Jézus hűségét Mózes hűségével való összehasonlításban világítja meg. Ezt követően hosszú buzdító jellegű Második Szakasz (3,7–4,13) következik, amelyben Mózes népének a pusztai vándorlás során tanúsított hűtlensége negatív példájával buzdítja a „*testvéreket*” (3,12) az „*aposztázia*” (3,12), az „*engedelmesség*” (4,11) kerülésére. A negatív terminusok kontrasztszerű ellentétként emelik ki Jézus hűségének tartalmát, az engedelmességet, az „*élő Isten mellett való állást*”, és ennek következményét, az „*Isten nyugalomába, a szabbatizmoszba való bemenetelt*” (4,9). A szakasz záradékában (4,14) Jézust mint olyan „*nagy főpapot*” mutatja be, aki „*átmenő az eget*”. A kifejezés az Istennel való uniót vallja Jézusról.

A Második Részegység (4,15–5,10) rövid buzdító bevezetés (4,15–16) után hosszas doktrinális tárgyalásban (5,1–10) fejti ki Jézus „*együttérző*” karaktersvonását. Már a buzdító bevezetésben Jézust, mint „*együttssenvedni tudó*” főpapot mutatja be, akit a kísértésben való asszimiláció („*a mindennekben hasonlóság szerint*”) jellemez (4,15). Ezért ő a „*kegyelem trónjának*” (4,16) uralkodója.

A doktrinális kifejtésben a „*minden főpap*” compassióját emeli ki, amit „*emberekből vett*” (5,1–3) mivoltuk indokol. Majd Áron Isten által történt hívására utal, ami szintén az emberekből való ere-

detét jelzi (5,4). Ezután inverz sorrendben párhuzamosan alkalmazza a két példát Jézusra. Az iménti második példával párhuzamosan Krisztus főpapi dicsőségének Istentől eredő voltát erősíti, és így Krisztusnak az emberekhez való tartozását sejteti (5,5–6). Az első példával párhuzamban pedig a krisztusi szenvedés-megváltás sorrendet készíti elő, ami szintén a szenvedőkkel való compassziót rejt magában (5,7–8).

A Második Rész végén az Elsőhöz hasonlóan visszatekintő jellegű előrejelző konklúziót (5,9–10) találunk. A mű Harmadik Része (5,11–10,39) Jézus papságának speciális kifejtése. Míg a Második Részben (3,1–5,10) Jézus papságát úgymond statikusan fejtette ki, azaz a két fenség-cím, a hűség és az együttérzés bizonyításával Jézus papi státusát igazolta, a Harmadik Rész dinamikusan mutatja be Jézus papságát, bemutatja azt az akciót, amelyet Jézus főpapként végez, azaz Jézus áldozatát. A Második Rész kifejtése szerint Jézus pap azért, mert megilleti Őt a papsághoz szükséges két titulussal, a hűség és az együttérzés, tehát relációban áll Istennel és relációban áll az emberekkel. A Harmadik Rész speciális kifejtése szerint Jézus pap azért, mert bemutatja az áldozatot. Ennél a kifejtésnél viszont fény derül arra is, – sőt ezen van a hangsúly – hogy Jézus úgy mutatja be az áldozatot, hogy Ő maga az áldozat. Ez esetben egy harmadik relációra derül fény: Jézusnak relációja van az áldozattal, azonos vele.

A Harmadik Részben (5,11–10,39) tehát speciális kifejtést ad. Itt Jézus áldozatát elemzi, és azt mutatja meg, hogy Jézus „*más pap*” (7,11.15). Jézus papságának speciális vonása pedig épp abban áll, hogy papként Ő maga az áldozat. A mű Harmadik, egyben középponti Része bonyolultabb felépítésű, mint az eddigiek. Előkészítő Preambulum (5,11–6,20) vezet be, amelynek Első Szakasza (5,11–6,12) a hallgatók dispozicióira irányuló buzdítás, Második Szakasza (6,13–20) pedig az Isten esküjére vonatkozó doktrinális kifejtés. Mindkettő arra a tökéletes teljességre tekint, amelynek a tárgyalása majd a középponti három Részegységben bontakozik ki. A Buzdítás (5,11–6,12) az „*ígéret öröklőinek*” (6,12) szól, és mivel „*tökéleteseké a kemény étel*” (5,14), azért a „*tétlenség*” (6,12) helyett a „*sietést*” (6,11) mutatja be, hogy a „*tökéletességre vitessünk*” (6,1). A Kifejtő Szakasz (6,13–20) pedig ennek a „*sietésnek*” „*borgonyát*”,

a „szilárdat és biztosat” (6,19) jelöli meg, tudniillik az Istennek „önmagára esküdött esküjét” (6,13), „az ő akaratának áthelyezhetetlenségét” (6,17), hogy „erős vigasztalást bírjunk... megtartani az elhelyezett reményt” (6,18).

Az előkészítő Preambulum (5,11–6,20) után kerül sor a Harmadik Rész középpontjában található három Részegység doktrinális tárgyalására. Az Első Részegység (7,1–28) a Melkizedek rendje szerinti örök papról szól. Két szakaszban ütközteti össze a levita papi rendet egy más papi renddel, amelyet Melkizedek nevével fémjelez. Jézus papságát ugyanis nem a levita papsághoz kapcsolja, hanem annak megszűnésével számolva Jézus papasága számára új papi alakzatot kell találnia. A kettő ellentéte lényegében a földi és égi ellentéte.

A Részegység két Szakaszban két szentírási szöveg kommentálásával ütközteti össze a két papi rendet. Az Első szakasz (7,1–10) A Ter 14 alapján bemutatja Melkizedeket (7,1–3), aki „*hozzá hasonlítatott az Istennek a Fiához*” – marad pap a folytonosságra, majd a második lépésben (7,4–9) az ábrahái tizedből és a melkizedeki áldásból levont következtetéssel a levita papság és a melkizedeki papság viszonyát „*a kisebb és az erősebb*” (7,7) fogalom-párral határozza meg.

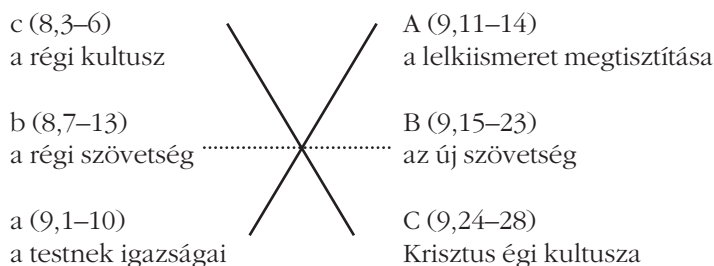
A Második Szakasz (7,11–28) a 110. Zsoltárt kommentálja, és arra a következtetésre jut, hogy a levita papságot megalapozó törvény letételével másik pap, a „*leoldatlan élet ereje*” szerinti örök pap állítatik (7,11–19). Majd „*a törvény utáni*”, az „*esküvel*” pappá állított „*Fiúnak, az örökre tökéletesítettnek*” (7,28) a levita papság felett álló voltát elemzi (7,20–28).

A Harmadik Rész (5,11–10,39) Második, középponti Részegysége (8,1–9,28) képezi a mű csúcspontját. Itt mondja el a szerző a leglényegesebb mondanivalót. A rövid Bevezetés (8,1–2) így hangzik:

„*Főbeli (kefalaion) pedig a mondottakra:
Olyan főpapot bírunk, aki ült a Nagyság trónjának jobbán az egekben,
a Szenteknek a liturgikusa,
és a Sátoré, az igazié,
amelyet létesített az Úr, nem ember*”.

Ezután két szakasz következik, mindkettő három-három elemmel, amelyek chiasztikusan, antitetikus szimmetria alapján felelnek meg egymásnak. Az Első Szakasz (8,3–9,10), amely a „*minden főpap*” kifejezéssel kezdődik (8,3), a régi kultusz elégtelenségét írja le. A Második Szakasz (9,11–28) pedig, amelynek élén a „*Krisztus főpap*” kifejezés áll (9,11), Krisztus áldozatának hatékony, és végleges voltát mutatja be.

Az Első Szakasz elemei: c (8,3–6) – b (8,7–13) – a (9,1–10). A Második Szakasz elemei: A (9,11–14) – B (9,15–23) – C (9,24–28). A megfeleléseket a következő ábrával szemléltethetjük.



A c elem (8,3–6) a régi kultuszt és annak áldozatait jellemzi, mint „*az égiek jelzését és árnyékát*” (8,5), amivel szemben Jézus „*átvivőbb liturgiákat elnyert*” (8,6). A b elem (8,7–13) a régi kultusz alapjául szolgáló szövetséget értékeli ki, és az „*első*” nem találja „*feddhetetlennek*” (8,7), ezért „*új szövetség*” (8,8) ígérete fogalmazódik meg (vö. 8,10–12), amely „*elrégítette az első*” (8,13). Az a elem (9,1–10) a régi kultusz hatásának fokát mutatja ki. A kultusz helyének, tárgyainak és cselekményeinek részletes leírása (9,2–7) után, mint „*testnek igazságait*” (9,10) minősíti a régi kultusz hatékonyságát, amelyek nem képesek „*lelkiismeret szerint tökéletesíteni*” (9,9).

Az A elem (9,11–14) a „*nagyobb és tökéletesebb, nem-kéz-készítette sátor*” jelöli meg a kultusz helyeként, amelyben „*Krisztusnak a vére*” (9,14) az áldozati cselekmény, és ez „*örök kiváltást találó*” (9,12), mert „*meg fogja tisztítani a mi lelkiismeretünket*” (9,14), tehát hatékony. A B elem (9,15–23) az „*új szövetség*” (9,15) létesítését bizonyítja. A C elem (9,24–28) Krisztus „*égoáldozatát*” (9,26) „*magába az égbe*” „*Isten színe elé*” (9,24) helyezi.

A Harmadik Rész (5,11–10,39) Harmadik Részegysége (10,1–18) Krisztus áldozatának hatékonyságát, az üdvözítés végleges megtételét, és Krisztus papságának örök és dicsőséges jellegét fejt ki: „*megszenteltek vagyunk Jézus Krisztus testének felajánlása által*” (10,10); „*ő pedig egy égőáldozatot felajánlván bűnökért örökre ült az Istennek jobbján*” (10,12). Ennél a kifejtésnél is kontrasztba állítja a régi áldozatok erejét Krisztus áldozatával: „*képtelen ugyanis birkák és bakok vére elvenni bűnöket*” (10,4).

A Harmadik Rész Záró buzdítással (10,19–39) fejeződik be, amelyben Jézus áldozatával a Szentélybe megnyitott utat, mint a keresztény életformát állítja hallgatói elé. Ezzel egyúttal bevezeti a mű második, morális felét (11–13), ahol a keresztény életet írja le az áldozat kontextusába illesztve.

A mű Negyedik (11,1–12,13) és Ötödik Része (12,14–13,19) – ha bizonyos mértékig alkalmazhatjuk a Szent Pál-i levelek kettős felosztását – a dogmatikus tárgyalást követő morális exhortáció. A keresztény élet területét vizsgálja, és erre vonatkoztatva vonja le a dogmatikus igazságok következményeit. Ezek a részek szimmetrikus kapcsolatban állnak a mű első felében lévő részekkel, a Negyedik a Másodikkal, az Ötödik pedig az Elsővel.

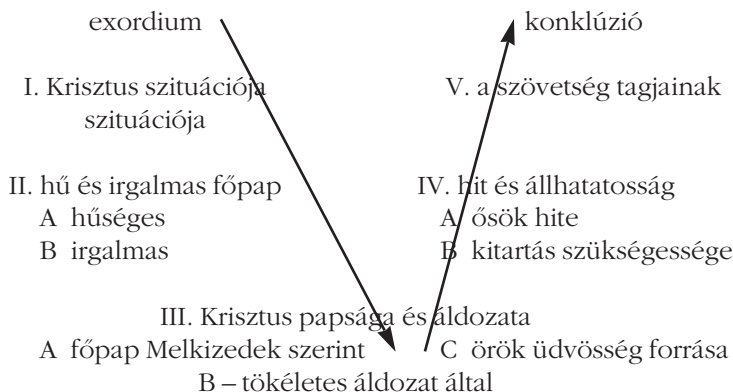
A Negyedik Rész (11,1–12,13) a hitre és a kitartásra buzdít. Első Részegységében (11,1–40) a hit példaképeit sorolja fel. A hit az ember Istennel való relációját biztosítja, ezért párhuzamba állítható a Második Rész (3,1–5,10) Első Részegységének (3,1–4,14) titulussal, a hűséggel. A *hit* (*pistis*) és a *bű* (*pistos*) szavak összecsendülése is alátámasztja a kapcsolatot. A Második Részegység (12,1–13) a kitartásra buzdít, vagyis a kereszténynek önmagával való azonossága a téma. A szenvedésben való állhatatosság párhuzamba állítható a Második Rész (3,1–5,10) Második Részegységének (4,15–5,10) titulussal, az együttérzéssel, amelyet szintén a szenvedés és a próbatétel viszonylatában vizsgál a szerző.

Az Ötödik Rész (12,14–13,18) eszkatologikus összefüggésbe helyezi a keresztény életet, az „*Úr látásának*” (12,14) távlatába. A keresztény élet „*az élő Isten városához, a mennyei Jeruzsálemhez*” (12,22) érkezik. Ez a Rész szimmetrikus az Első Résszel (1,5–2,18), ahol Jézus transzcendens fiúságáról és uralmáról van szó. A mű morális felét következetesen áthatja az áldozati terminológia. A ke-

resztény létezést, mint „égőáldozat-oltárra” (13,10) helyezett adományt, mint „dicséretnek égőáldozatát” (13,15) szemléli, amivel „jól tetszik az Isten” (13,16). A keresztény létezés tehát a krisztusi áldozat-papságnak gyümölcse és imitációja.

Végül az Epilógus (13,20–25) zárja a művet. Az Epilógus áldó formulájában (13,20–21) találunk néhány olyan kifejezést, amelyek ha implicit módon is, de utalnak a keresztény létezés papi jellegére, amely Krisztus papságában gyökerezik. A „békének az Istene” kifejezés az ember és az Isten relációját sugallja, a kiengesztelődött állapotot (vö. Róm 5,1), amelyben az ember Isten akaratát cselekedvén áldozati létet élhet meg, és papként úgy léphet Isten elé, mint „jöltetsző öelőtte” (13,21). Ennek a szakrifikális szacerdotális unióknak fundamentuma pedig az „örök szövetség vére” (13,20), Krisztus áldozat-papsága, aki „a juhok nagy pásztoraként” (13,20), vezeti „az általa megszentelteket” (13,24), és adja oda az Atyának jó illatú áldozatként.

A mű irodalmi szerkezetét a következő ábrával szemléltethetjük:¹³



¹³ Albert Vanhoye, *Le message de l'Épître aux Hébreux* (Cahiers Évangile 19) Paris, 1977. 30–31. o. Takács Gyula, *Az Újszövetség irodalma II. Levelek – Jelenések könyve*, Budapest. 2000. 157. o.

Összefoglalás: Jézus az Egység főpapja

Jézus úgy és azért pap, mert hű, kommunióban van Istennel. Jézus úgy és azért pap, mert együttérző, kommunióban van az emberekkel. És Jézus úgy és azért pap, mert Ő maga az Áldozat, mert azonos az áldozattal.

Krisztus az egység. Ő a Béke. A béke Istene Ő, és Ő Isten békéje. Ő harmóniában van Önmagával, és harmóniában van az Atyával. Harmóniában van velünk, és harmóniában van a szenvedéssel is.

Krisztus egysége a Zsidókhoz írt levél teológiájának alapvető tétele, talán a legfőbb. Krisztus egységben van Istennel, mert hozzá hűséges. Az ő akaratának engedelmes, és önmagát odaadja Istennek. Krisztus egységben van az emberrel is, mert együttérző, és ezért mindenben hasonlóvá válik hozzá. A testvére lesz. És Krisztus egységben van az áldozattal, azonos az áldozattal, mert az áldozatot bemutató papként Ő maga az Áldozat, önmagát adja. Ennek a minden irányban érvényesülő egységnek a titka pedig az asszimiláció. Az asszimiláció maga is egységes. Egyetlen esemény valósítja meg Krisztus egységét Istennel, és ugyanaz az esemény egyesíti Őt az emberrel. Sőt, ugyanabban az eseményben azonosul Krisztus, mint főpap az áldozattal, és ugyanez az esemény Krisztus főpapságának megvalósulása is. Ez az esemény a passió. A passióban adja oda magát az Atyának. A passióban válik hasonlóvá az emberekhez, lesz a Testvér. És a passióban válik áldozattá. És a passió Krisztus főpapságának a formája. Éppen ezért azt mondhatjuk, hogy a Zsidókhoz írt levél Krisztus passiójának a megértése. A passió egysége egyesíti a dráma mindegyik szereplőjét, az embert, Krisztust, a papot, Krisztust, az áldozatot, és Istent. Ez az egység Jézus papságának *teleiosis*a, a *tökéletesség*. Ez az egység Jézus áldozatának örök lángja.

Jézus úgy pap, és azért tökéletes pap, mert áldozatát nem bakok és borjak vérén át, hanem a saját vérén át teljesítette (9,12). Önmagát ajánlotta fel az Istennek (9,14). Emiatt Ő egyszer s mindenkorra bement a Szentekbe (9,12). Nem ugyanis kéz-csinálta szentekbe, hanem magába az égbe (9,24). Az ég pedig a végtelen Szent, az örök Isten, és így örök kiváltást találó (9,12). Megtisztítja a mi lelkiismeretünket (9,14). Megjeleníttetik az Isten arcának felettünk

(9,24). És hathatós közbenjáró értünk (7,25). Vére hangosabban kiált, mint Ábelé (12,24). Jézus papsága tehát hatékony. Mivel minden mozzanatában az egységből indul ki, azért el is éri az egységet.

Jézus papsága a béke dicsősége. Azé a békéé, ahol nincs viszály többet, nincsenek különbözőségek sem, és nincsenek messziségek. Nincs többet úr és szolga, hiszen az Úr szolga lett, és szolgált mindenkinek, hogy egyek legyenek. Kereste az elveszettet, és az eltévelyedettet vezette. Életet adott a holtaknak, és kiegyenesítette a kificamodott térdet. A vak szemet megnyitotta, és ölébe vette a kicsinyeket. És mind Őt követte, a megszámlálhatatlan sokaság. Önmagában egyesítette a mindenséget, és önmaga engedelmességében alávetette a mindenséget az Atyának. És mindenekben minden az Isten lett. És mindenek az Istenben. Szeretet volt, és béke, és ünnep. A hajnal pedig alkonyt nem ismer meg.

PERENDY LÁSZLÓ

Tertullianus az ember megváltásáról

A neves karthágói rétor szerepe a latin nyelvű keresztény irodalom és teológia kibontakozása terén közismert. Szótériológiával kapcsolatos kijelentésekkel is számos művében találkozhatunk. Ezek némelyike jelentős hatást váltott ki a későbbi nyugati szerzőknél is. Arról azonban időnként mintha elfeledkeznénk, hogy kiválóan tudott görögül is, jól ismerte a korábbi és a kortárs görög nyelvű keresztény irodalmat, sőt számos művet írt ezen a nyelven, amelyek azonban elvesztek. Különösen sajnálhatjuk, hogy az azonos témáról két nyelven is megírt művei közül (például *De spectaculis*, *De baptisate*, *De virginibus*) nincs birtokunkban a görög verzió, hiszen ez könnyebbé tenné a latinul fennmaradt művekben újonnan megjelenő teológiai kifejezések tartalmának mélyebb megértését. Szentírási idézetei azonban segítenek bennünket a latin teológiai kulcskifejezések eredetének feltárásában.

Az ember megváltásával kapcsolatos nézeteire kétségtelenül jelentős hatást gyakorolt Irenaeus.¹ A gnoszticizmus elleni küzdelem miatt mindkettejük számára központi jelentőségű kérdés a *salus carnis* eszméje. Közismert, hogy Tertullianus tömören így fogalmazza meg ezt a gondolatot: *caro salutis est cardo*.² Irenaeustól eltérően azonban Tertullianus az üdvösség rendjét már az Ige világ előtti létére vezeti vissza, és az isteni bölcsességről szóló ószövetségi kinyilatkoztatást az Igére vonatkoztatja:

1 Szótériológiájukkal külön alfejezetben foglalkozik Vanyó László dogmatörténeti munkája: *Bevezetés az őkeresztény kor dogmatörténetébe* (Ókeresztény Írók 20), Budapest 2009, 331–334.

2 *De carnis resurrectione* 8,1.

*Haec uis et haec diuini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur.*³

Véleménye szerint az isteni terv része volt az is, hogy már az első embert Krisztusra való tekintettel alkotta meg az Atya:

*quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus, et caro sermo, quod et terra tunc. sic enim praefatio patris ad filium: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. et fecit hominem deus, id utique quod finxit, ad imaginem dei fecit illum, scilicet Christi. et sermo enim deus, qui in effigie dei constitutus non rapinam existimauit parari deo. ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum dei opus erat et pignus.*⁴

Az Ige megtestesülésének fontossága a megváltás művén belül szintén jelentősebbnek tűnik nála, mint Irenaeusnál. Némileg különbözik tőle abban is, hogy sötétebb színekkel ecseteli a bűn hatalmát. Isten terveit a Sátán keresztelte, vele keményen meg kell küzdeni, még a halál vállalásával is.⁵ Krisztus feltámadásának jelentősége a megváltás művében ugyanakkor kevésbé prominens Tertullianusnál, mint Irenaeusnál. A keresztség hatékonysága szempontjából azonban egyaránt hangsúlyozza az Úr szenvedésének és feltámadásának fontosságát:

*itaque tinguebant discipuli eius ut ministri, ut Iohannes anteprecursor, eodem baptismo Iohannis, ne qui alio putet, quia non exstat alius nisi postea Christi, qui tunc utique a discentibus dari non poterat, utpote nondum adimpleta gloria domini, nec instructa efficacia lauacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolui posset nisi domini passione nec uita restitui sine resurrectione ipsius.*⁶

3 *Adversus Praxean* 6; A. KROYMANN (ed.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, Pars III (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 247), Vindobonae–Lipsiae 1906, 234.

4 *De carnis resurrectione* 6; A. KROYMANN (ed.), *Tertulliani Opera*, 33.

5 *De cultu feminarum* 8,3; *De carne Christi* 6,6.

6 *De baptismo* 11; A. REIFFERSCHIED–G. WISSOWA (eds.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, Pars I (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 20), Praeag–Vindobonae–Lipsiae, 1890, 210.

Irenaeuson kívül még számos korábbi keresztény szerző hatott Tertullianusra, például Jusztinosz és Antiokhiai Theophilosz. Kétségtelen azonban, hogy – amint már fentebb említettük – a görög teológiai terminológia latinra való átültetése és az általa alkotott szakszavak alkalmazása révén ő maga is igen nagy mértékben hozzájárult a szótérológia fejlődéséhez. Erről a terminológiai gazdagságról tanúskodik René Braun immár klasszikusnak számító művének az üdvösségről szóló fejezete.⁷ A szerző részletesen megvizsgálja a *salus*, *saluus*, *salutaris*, *salutificator*, *salvare*, *salvator*, illetve a *servare* és *conservare* szavak használatát a rendelkezésünkre álló korábbi forrásokban és Tertullianusnál, amelyeket a σωζειν, σωτηρία és σωτηρ fordítására alkalmaztak. Tertullianus minden jel szerint kerülte azokat a kifejezéseket, amelyeket a gnosztikus szóhasználat kontaminált. Jellegetes példája ennek, hogy a markioniták által használt *saluator* szó helyett inkább új szót alkotott, a *salutificator*-t. A *saluator* szót – amely egyébkén már igen korán megjelent a nyugati keresztény közösségekben – a gnosztikusok ugyanis annak az istennek a megnevezésére használták, amelyet az egyház ellenségének tartottak.⁸

René Braun szerint a megváltás misztériumának különböző aspektusait – a korábbi keresztény szerzőkhöz hasonlóan – Tertullianus sem foglalja egyetlen koherens rendszerbe. Ő sem tesz mást, mint hogy az *Újszövetség* jól ismert képeit veszi át és alkalmazza. A gnosztikusok a megváltást pusztán Krisztus istensége manifesztációjának tekintették. Velük szemben Tertullianus hangsúlyozza, hogy Krisztus valóságosan szenvedett és halt meg, és hogy szolidaritást vállalt a bukott emberrel és teremtéssel. Számos művében találhatunk utalást a megváltás misztériumának különböző vonatkozásaira. Braun ezeket a hagyományból átvett és továbbfejlesztett kifejezéseket négy jelentéskörbe rendezi: megszabadítás, fogolykiváltás, kiengesztelő mediáció, végül pedig az eredeti állapot visszaállítása, vagyis a *recapitulatio*.⁹

7 R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, 475–545.

8 *Ibid.* 494–495.

9 *Ibid.* 500–501.

A megszabadítással kapcsolatban Tertullianus a következő két kifejezést használja: *liberare* és *manumittere*. Mindkét kifejezés igen erős bibliai gyökerekkel bír. A jó pásztor megszabadítja nyáját a gonosz hatalmak uralmától, a rossztól, a bűntől és a haláltól. Érdekes, hogy a *liberare* származékszavai közül a *liberator* szót soha nem használja a szerző, bizonyára azért, mert Jupiter *epithetonja*-ként volt közismert. A *manumittere* kifejezés erőteljes jogi tartalommal rendelkezett, a rabszolga felszabadításának jogilag megfelelően szabályozott aktusát jelentette. A *Gal* 5,1-ben és a *Róm* 8,2-ben szereplő ἡλευθέρωσεν igét fordítja *manumisittel* Tertullianus.¹⁰

A rabszolgák, rabok kiváltásával kapcsolatos λύτρον kifejezést használja Jézus a *Mt* 20,28-ban és a *Mk* 10,45-ben. Braun úgy véli, hogy a λύτρον és a hozzá kapcsolódó egyéb szavak alkalmazását elsősorban a *Septuaginta* befolyásolta a keresztény szerzők műveiben, ahol ezek a kifejezések metaforikusan szerepelnek, vagyis Jahvét mint szabadító Istent mutatják be. Valamiféle váltságdíj tényleges kifizetése nem tartozott ennek a metaforának lényegéhez, hanem tulajdonképpen azt jelentette, hogy Izrael Isten jogos tulajdonává vált. Tertullianus a *redimere* szóval fordítja a λυτροῦσθαι igét. A *redemptio*, *redemptor* származékszavak jóval ritkábban fordulnak elő nála, mint a *redimere*.¹¹

Az *1Tim* 2,5-ben Jézus megjelölésére a μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων kifejezés szerepel. Tertullianus a *mediator*, *sequester* szavakkal adja vissza az újszövetségi kifejezést. Az utóbbi szintén erőteljesen jogi színezetű. A metafora kapcsán szerepel még nála a *reconciliare*, *reconciliator* kifejezés is, amelyek szintén a páli iratokra vezethetők vissza. Tertullianus egyébként kevésbé alkalmazza ezt a képet az emberiség és Isten közötti kiengesztelődést megvalósító Krisztusra, mint később például Ambrosiaster.¹²

A megváltás negyedik aspektusaként végül a *recapitulatio*-t tárgyalja Braun. Közismert, hogy az ἀνακεφαλαιώσις eszméje milyen fontos szerepet töltött be Irenaeus teológiájában. Tertullianus lényegében módosítás nélkül veszi át, de ez a gondolat sem tölt be

10 *Ibid.* 501–506.

11 *Ibid.* 506–511.

12 *Ibid.* 512–517.

nála központi szerepet. A *recapitulare* ige az *Adversus Marcionem*-ben szerepel nála (V 17,1). A korábbi latin nyelvű irodalomban nem találjuk. Braun valószínűnek tartja, hogy ez a latin szó az ő alkotása. Ugyanakkor számos összetett kifejezést, körülírást is találunk műveiben, amelyek a kezdeti állapot helyreállítására utalnak, például: *ad initium redigere, ab initio recensere, ad initium reuocare, reciprocare, recolligere*.¹³

Tertullianus szótérilógiai meglátásainak további elemzése során célszerű először Krisztus megváltói művéről, majd pedig az egyes ember üdvösségéről szót ejtenünk. A két résztema külön történő ismertetése azt is lehetővé teszi, hogy világosan kitűnjék a Tertullianus által meghonosított kifejezések pontosabb értelme. Az általánosabb dogmatörténeti munkákban bizonyos fogalmak használata néha összemosódik. Ilyen például a *satisfactio* kifejezés használata, amely nagy hatású lesz a latin teológia fejlődése során.

Jaroslav Pelican szerint Tertullianus tanítása a *satisfactio*-ról egyaránt származhatott a római magánjogból és a közjogból. Magánjogi értelemben a *satisfactio* azt a kártalanítást jelentette, amelyet egy másik személy számára kellett biztosítani, ha valaki elmulasztotta valamilyen kötelességét teljesíteni. Közjogi értelemben viszont már kifejezetten büntetésként lehetett értelmezni. Egyházi szóhasználatban azoknak a károknak a jóvátételét jelentette, amelyeket a keresztség után elkövetett bűnök okoznak.¹⁴

A bűnbánattartásról Tertullianus külön művet írt, amely magyar fordításban is olvasható.¹⁵ Ebben arról az elégtételről beszél, amelyet Istennek tartozik a bűnös ember:

*Gratus in dominum extiteris, si quod tibi denuo offert, non recusaueris. Offendisti, sed reconciliari adhuc potes: babes cui satisfacias, et quidem uolentem.*¹⁶

13 *Ibid.* 517–522.

14 J. PELICAN, *The Christian Tradition. A history of the development of doctrine*. Vol I. *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago–London, 1972, 141.

15 NÉMETH LÁSZLÓ (ford.), *A bűnbánatról*, in VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.), *Tertullianus művei* (ÓI 12), Budapest 1986, 151–167.

16 C. MUNIER (ed., tr.), *Tertullian: La pénitence. Introduction, texte critique, traduction et commentaire* (SC 316), Paris 1984, 176.

„Hálásnak fogsz mutatkozni az Úr iránt, ha nem utasítod vissza azt, amit ismét felkínált neked. Megsértetted, de most megengesz-telheted, van kinek elégtételt adnod, mégpedig készségesen.”¹⁷

A megtérő tehát az Úrnak ad elégtételt:

*Tantum releuat confessio delictum, quantum dissimulatio exaggerat; confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae.*¹⁸

„Ilyen súlya van a bűn megvallásának, melyet az elégtételadás szándéka hoz létre, elkendőzése viszont a megrögzöttség sugallatának eredménye.”¹⁹

A visszaeső bűnös azonban a Sátánnak jár kedvében:

*Ita qui per delictorum paenitentiam instituerat Domino satisfacere, diabolo per aliam paenitentiae paenitentiam satisfaciet, eritque tanto magis perosus Domino, quanto aemulo eius acceptus.*²⁰

„Aki tehát a bűnbánat által elégtételt kezdett adni az Úrnak, az a bűnbánat megbánása által a Sátánnak ad elégtételt, az ilyen annál inkább gyűlöletes lesz Isten előtt, minél inkább ellensége birtokába került.”²¹

Már a kései judaizmusban találkozhatunk azzal a jelenséggel, hogy az ember és Isten közötti kapcsolatot a jogból, sőt a kereskedelemből vett kifejezésekkel szemléltetik. Tertullianus is számos olyan szófordulatot és képet alkalmaz, amelyek a bűnt adósságként, a bűnöst pedig Isten adósaként szemlélik. Ezek a kifejezések az *Ószövetségben* és az *Újszövetségben* meglehetősen ritkák. Ebből a perspektívából szemlélve az erkölcsi törvény minden áthágása adósságbejegyzésként jelenik meg egy égi „főkönyv”-ben. Ennek a zsidóságban megjelenő elképzelésnek vannak egyiptomi és perzsa gyökerei, illetőleg párhuzamai. A bűnös ember elsődleges feladata, hogy megfizesse ezeket az adósságait, mivel a végső megtisztulás napján sorsát az határozza meg, hogy a „főkönyvi mérleg”

17 *A bűnbánatról* 7,14.

18 C. MUNIER (ed., tr.), *Tertullian: La pénitence*, 178.

19 *A bűnbánatról* 8,9.

20 C. MUNIER (ed., tr.), *Tertullian: La pénitence*, 162.

21 *A bűnbánatról* 5,9.

pozitív, vagy pedig adósságokkal terhelt. A bűnbánattartás lehetőséget biztosít a bűnösnek arra, hogy „hitelező”-jének, vagyis Istennek az elkövetett bűnök által létrejött adósságát rendezze (*compensatio pro debito peccati*), illetve az Úr – bizonyos feltételekkel – elengedheti a bűnös adósságát. A *satisfactio* eszméje tehát fontos helyet foglal el Tertullianusnak a bűnbánattartásról szóló tanításában. Látható, hogy Tertullianus időnként a római jogi intézményekre utal, hogy elképzeléseit szemléltesse. A *diabolo... satisfaciet* kifejezés Charles Munier szerint egyébként szójáték: „a sátánnak kedvében járni, neki örömet szerezni” jelentésben értendő.²²

A *satisfactio* kifejezés hasonló értelemben, tehát minden egyes bűnös ember feladataként szerepel még a *De pudicitia* 13,10-ben.²³

A *satisfactio* keresztény teológiai terminusként való megjelenésének fontossága csak később vált nyilvánvalóvá. Úgy tűnik, hogy először Hilarius azonosította a *satisfactio*-t a *sacrificium*-mal, és Krisztus kereszthalálát Istennek a bűnösök helyett lerótt elégtételnek tekintette.²⁴ Noha a Tertullianustól származó terminusnak Krisztus halálára való alkalmazása nem található meg magánál Tertullianusnál, a *De pudicitia* 22,4-ben található következő kijelentés lényegében e kifejezés egyértelmű megfelelőjének, mintegy kifejtésének tekinthető:

*Quis alienam mortem sua soluit, nisi solus Dei filius? ...Ad hoc enim uenerat, ut ipse a delicto purus et omnia sanctus pro peccatoribus obiret.*²⁵

A teológusok az egyház liturgikus és szentségi életéből vezethették le a Krisztus halálának megváltó erejével kapcsolatos megközelítési formákat. A váltságdíj terminus eredete azonban nem liturgikus, hanem exegetikai. Ennek alkalmazásához egyrészt a *Máté evangélium*, másrészt *Izajás próféta könyve* biztosított megfelelő alapot. *Mt* 20,28-ban ezt mondja Jézus:

22 C. MUNIER (ed., tr.), *Tertullian: La pénitence*, 217–218.

23 C. MICAELI (intr.)–C. MUNIER (tr.), *Tertullien: La pudicité (De pudicitia)* (SC 394), Paris 1993, 208–210.

24 HILARIUS, *Ps.* 53, 12–13 (CSEL 22:144–145).

25 *Tertullien: La pudicité*, 276.

ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.²⁶

„Az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon másoknak, és odaadja az életét váltságul sokakért.”²⁷

Izajás 53,5–6-ban pedig ezt olvassuk:

αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν· παιδεΐα εἰρήνης ἡμῶν ἐπ’ αὐτὸν, τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν. πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν, ἄνθρωπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη· καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν.²⁸

„Igen, a mi bűneinkért szúrták át, a mi gonoszságainkért törték össze; a mi békeségünkért érte utol a büntetés, az ő sebei szereztek nekünk gyógyulást. Mi mindnyájan, mint a juhok, tévelyegtünk, ki-ki a maga útjára tért, és az Úr mégis az ő vállára rakta mindnyájunk gonoszságát.”²⁹

A keresztény szerzők ezt az izajási helyet kezdettől fogva Krisztus szenvedésére vonatkoztatták. A *Diognétoszhoz írt levél* például ezt írja:

ἐπεὶ δὲ πεπλήρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδικία καὶ τελείως πεφανέρωτο, ὅτι ὁ μισθὸς αὐτῆς κόλασις καὶ θάνατος προσεδόκατο, ἦλθε δὲ ὁ καιρὸς, ὃν θεὸς προέθετο λοιπὸν φανερῶσαι τὴν ἐαυτοῦ χρηστότητα καὶ δύναμιν (ὧ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ θεοῦ), οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς οὐδὲ ἀπόσωατο οὐδὲ ἐμνησικακήσεν, ἀλλὰ ἐμακροθύμησεν, ἠνέσχετο, ἔλεων αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀνεδέξατο, αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν.³⁰

26 NESTLE–ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 2005, 56–58.

27 GÁL F. *et alii* (tr.), *Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás*, Budapest 2005, 1445.

28 A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta*, Aθῆνα–Stuttgart 1979, Vol. II, 639.

29 *Biblia*, 1090.

30 9, 2; K. BIHLMAYER–W. SCHNEEMELCHER (eds.), *Die apostolischen Väter*, Tübingen 1956², 147.

„Miután pedig gonoszságunk betelt, s egészen nyilvánvalóvá lett, hogy annak béreként büntetést és halált lehet remélni, eljött az idő, amikor Isten elhatározta immár jóságának és hatalmának ki nyilvánítását (Istennek micsoda túláradó szeretete és emberszeretete!), nem gyűlölt minket és nem törölt el, gonoszságainkat nem tartotta számon, hanem nagylelkű volt, eltűrte, irgalmasan magára vette bűneinket, ő maga adta oda saját Fiát váltságul bűneinkért, a romlatlant a romlottért, a halhatatlant a halandóért.”³¹

A szöveg utal az *1Pét* 3,18-ra:

ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν,
δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων,
ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ
θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ
ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι.³²

„Mert Krisztus is meghalt egyszer a bűnökért, az Igaz a bűnösökért, hogy az Istenhez vezessen minket. A test szerint ugyan megölték, de Lélek szerint életre kelt.”³³

Azonban sem az újszövetségi helyek, sem pedig a *Diognétoszhoz írt levél* nem mondja meg, hogy kinek adta a váltságdíjat az Atya. Pelican szerint, mivel a korai szerzőknél jelentős volt a démonológia szerepe, természetesnek vették, hogy a sátán kapta meg az ember felszabadítását lehetővé tevő váltságdíjat. Úgy tűnik, hogy Irenaeus még nem foglalkozott ezzel a kérdéssel, de Órigenész már igen: „Kinek adta lelkét váltságdíjul sokakért? Biztos, hogy nem Istennek! Akkor miért ne a sátánnak? Hiszen egészen addig birtokában voltunk, amíg nem adatott értünk váltságdíj, Jézus lelke” (ford. P. L.).³⁴

Az egyes ember megváltásának kérdése is megjelenik Tertullianus több művében. Jerónimo Leal *De anima* című művét vizsgálja szótériológiai szempontból.³⁵ Ez a mű nem szisztematikusan foglal-

31 VANYÓ L. (ford.), *Levél Diognétoszhoz*, in *Apostoli atyák* (ÓÍ 3), Budapest, 375.

32 NESTLE–ALAND, *Novum Testamentum...*, 604.

33 *Biblia*, 1757.

34 *Or. Matt.* 16,8 (GCS 40:498), idézi: J. PELICAN, *op. cit.* 148.

35 J. LEAL, *La salvación en el tratado De anima de Tertulliano*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I–III). XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 5–7 maggio 2005* (Studia Ephemeridis Augustinianum 96), Roma 2006, 505–506.

kozik a témával, de néhány utalás található benne a megváltásra, mégpedig kizárólag a második részben, ahol számos fejezetben foglalkozik a bűn (39–41. fejezet), a halál (50–53.) és az eszkatológia (54–58.) kérdésével. Tertullianus főleg arra törekszik, hogy hangsúlyozza az ember egységét, amely összetett voltában is megvalósul.³⁶ Alapeszménye, hogy nem létezhet teljes és sajátos értelemben vett emberi cselekvés, ha hiányos az ember teljessége. A bűn kérdésével kapcsolatban a test és a lélek egyenlő fontosságát hangsúlyozza: az ember mint egység követ el bűnt, tehát nemcsak a test, hanem a lélek is felelős a bűnért, „mivel” – szavai szerint – „a lélek semmit nem tehet a test nélkül” (*quia nihil anima sine carne*).³⁷

Tertullianus szerint tulajdonképpen már a teremtés is része az üdvösség történetének, és beleilleszkedik a megváltói műbe. A halál azonban ellentétes a természettel:

*Qui autem primordia hominis nouimus, audenter determinamus mortem non ex natura secutam hominem, sed ex culpa ne ipsa quidem naturali; (...) denique si non deliquisset, nequaquam obisset.*³⁸

A halál választja el a testet a lélektől. A *De anima* eszkatológiai kitekintéssel zárul, azonban nem részletezi a témát, mivel Tertullianus ekkor már készült *De carnis resurrectione* című művének megírására. A *De anima* tehát csak a feltámadás reményét kell, hogy felvillantsa, nem szükséges a teljes eszkatológia bemutatása ebben a műben.³⁹

A hiteles keresztény szótériológia prezentálása előtt szükséges a pogány és az eretnek szótériológia fő vonalainak felvázolása. A pogány szótériológia érdeklődése csak a halálig terjed, hiszen csak a test jóléte foglalkoztatja. A keresztény szótériológia ezzel szemben lényege szerint eszkatológikus, hiszen a halál utáni életre irányul.

36 Az ember egységének kérdésével már Athénagorasz is foglalkozott. Ezzel kapcsolatban lásd: PERENDY L., *Athénagorasz a feltámadásról. A keresztény antropológia kezdetei*, in *Teológia* 41 (2007/3–4), 165–174.

37 *De anima* 40,3.

38 *De anima* 52,2; A. REIFFERSCHIED–G. WISSOWA (eds.), *op. cit.* 384.

39 J. LEAL, *op. cit.* 505–506.

Leal megfogalmazása szerint az eretnek szótériológia érdeklődése csak parciális, hiszen nem terjed ki mindenkire, heteronóm, hiszen csak egyetlen isteni beavatkozásról tud, amelyet a teremtéssel azonosít, kizárólag spirituális érdeklődésű, hiszen szerinte a test kima-rad a megváltásból, mivel egyedül a léleknek válik hasznára a test-től való megszabadulás.⁴⁰

Tertullianus különböző műveiben száll szembe a pogány, illetve az eretnek nézetekkel. A *De carne Christi* című művében a Meg-váltó testének realitását hangsúlyozza, hiszen nélküle lehetetlen lenne a megváltás. Az *Adversus Valentinianos* és az *Adversus Mar-cionem* című műveiben a parciális, a heteronóm és az ún. „lelki” megváltás kérdéseivel foglalkozik. Amint már említettük, a *De car-nis resurrectione* című művében hangsúlyozza, hogy az üdvösség a test kérdésén fordul (*caro salutis est cardo*).⁴¹

Jerónimo Leal két elemet emel ki a Tertullianus mondanivalójá-ból. A szerző egyrészt azt hangoztatja, hogy ha az érdemeknek nem lenne szerepük és jelentőségük a megváltásban, akkor nem beszélhetnénk valódi ítéletről. Ezzel az állításával Tertullianus hangsúlyozza a megváltás autonómiáját a teremtéshez képest, hi-szen az érdemek fontossága mutatja, hogy a megváltáshoz szükség van az ember együttműködésére. Másik fő jellegzetessége ennek a műnek szótériológiai szempontból az, hogy a lélek üdvözülésének lehetőségét magától értetődőnek veszi:

*Ut animam saluam faceret, in semetipso suscepit animam Christum, quia salua non esset nisi per ipsum.*⁴²

Tehát csak Krisztus tudja megváltani a lelket, mégpedig – néme-lyek számára talán paradoxnak tűnő módon – saját teste által. Azonban az ember megváltásának teljesnek kell lennie, amiből pe-dig az következik, hogy a következő három fázisnak kell megvaló-sulnia: *descensus ad inferos*, várakozás a feltámadásra (*mora resur-rectionis*), végül pedig maga a végítélet.

A *descensus ad inferos* kérdésével egy külön műben is foglalko-zott Tertullianus, amely azonban elveszett. A *De anima*-ban ezt írja:

⁴⁰ *Ibid.* 506–507.

⁴¹ *De carnis resurrectione* 8,1.

⁴² *De carne Christi* 10,1.

*babes etiam de paradiso a nobis libellum, quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem domini.*⁴³

Krisztus alászállása a poklokra már előre azt jelezte, hogy minden egyes ember üdvössége milyen történések sorozatából áll. Az üdvösség kizárólag a halál által lehet hatékony, a test halála az üdvösséghez vezető út kezdete.

Ami azt a kérdést illeti, hogy mi a sorsa a léleknek a végítéletig, Tertullianus különbséget tesz a pogányok által ismert Hádész és a bibliai tradícióból ismert kifejezés, vagyis „Ábrahám kebele” között, amely a szegény Lázárról szóló példabeszédben szerepel.⁴⁴ Ez a különbségtétel lehetővé teszi számára, hogy a jók és a gonoszok halál utáni sorsában megnyilvánuló különbséget szemléltesse, amely már a testüktől megfosztott lelkek sorsában is megnyilvánul:

aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahae sinus. nam et magnum ait intercidere regiones istas profundum et transitum utrimque prohibere (...) eam itaque regionem, sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebere animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat, tunc apparitura caelesti promissione, – quam Marcion suo <deo> uindicat, quasi non a creatore promulgatam, – ad quam ascensum suum Christus aedificat in caelum secundum Osee, utique suis, ubi est et locus aeternus, de quo Esaias: quis adnuntiabit vobis locum aeternum?*⁴⁵

Az üdvösséget mindenki Krisztus nyomán, az ő példáját követve nyerheti el, tehát a halálban követnünk kell az ő poklra szállását is, hogy vele együtt az égbe emelkedhessünk. Amíg ez a föld fennáll, az ég kapui zárva maradnak számunkra. A testből és lélekből álló ember integritásának helyreállítása, tehát a test feltámadása után válik lehetségessé a teljes ember megítélése. Addig a lélek a testre várakozik, hogy együtt tehessék meg a végső üdvösséghez vezető teljes utat. Tertullianus tehát elveti azt a gondolatot, hogy a lélek üdvössége lehetséges lenne a test nélkül. A *cardo salutis caro*

43 *De anima* 55,5; A. REIFFERSCHIED–G. WISSOWA (eds.), *op. cit.* 389.

44 *Lk* 16,19–31.

45 *Adversus Marcionem* IV 34,11–13; A. KROYMANN, *op. cit.* 536–537.

formulában tömören megfogalmazott gondolat számára a hit lényegéhez tartozik. A lélek és a test tehát együtt bukik el a bűnben, de együtt is kel fel, együtt üdvözülni. A test és a lélek újra megvalósuló egysége mintegy kiváltja és lehetővé teszi az utolsó ítéletet:

*Haec erit tota causa, immo necessitas resurrectionis, congruentissima scilicet Deo: destinatio iudicii.*⁴⁶

Isten ítélete teljes és tökéletes lesz, ami mintegy megköveteli, hogy az ember is a maga teljességében jelenjen meg Isten ítélőszéke előtt, vagyis a test és a lélek egységeként.⁴⁷ Másként fogalmazva: az ítélethozatal időpontjában a testnek is jelen kell lennie, hiszen a test nélkül a lélek sem tudna megfelelő jutalmat kapni, illetve nem tudná a kellő büntetést elviselni.⁴⁸

Tertullianus számára tehát a szótériológia és az eszkatológia szorosan összefonódik, mégpedig olyan módon, hogy a szótériológiai alapmeggyőződésének függvénye az eszkatológia eseményeinek lefolyása, amelynek tehát legfontosabb összetevője a test feltámadása. Leal nyomán tehát összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy Tertullianus szerint az embernek nemcsak a teste vagy a lelke követi el a bűnt, hanem együttműködnek az Isten elleni lázadásban. A lélek és a test egymáshoz rendeltsége bizonyos fokig a halálban is fennmarad, legalábbis olyan értelemben, hogy a lélek várja újraegyesülését a testtel. A lélek képességét az üdvözülésre nem kérdőjelezi meg Tertullianus, de hangsúlyozza, hogy a Krisztus teste által elszenvedett keresztáldozat révén válhat lehetségessé. Az ember üdvözülését a kozmosz üdvözülése teszi lehetővé, ami a világ újjáteremtésében nyilvánul meg.⁴⁹

Tertullianusról szóló tanulmányának zárásaként érdekes kérdést vet fel Alessandro Capone: üdvözülhetnek-e az eretnekek a karthágói rétor szerint.⁵⁰ Az *Adversus Marcionem* című művében

⁴⁶ *De carnis resurrectione* 14,8; A. KROYMANN, *op. cit.* 43.

⁴⁷ *Ibid.* 14,10.

⁴⁸ *Ibid.* 17,1.

⁴⁹ J. LEAL, *op. cit.* 508–511.

⁵⁰ A. CAPONE, *Il problema del male in Tertulliano: l'eresia*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I–III). XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 5–7 maggio 2005* (Studia Ephemeridis Augustinianum 96), Roma 2006, 489–504.

Tertullianus ezt lehetségesnek tartja, mégpedig azért, mert a teremtésben az ember szabad akaratot kapott Istentől, amelyet még az eretnek sem veszíthet el, bármennyire is kerül a sátán uralma alá. Ha sikerül megszabadulnia a sátán hatalmából, a gonosz lélek végül még nagyobb vereséget szenved, és Isten jósága még nagyobb mértékben jelenik meg:

*certamini enim dedit spatium, ut et homo eadem arbitrii libertate elideret inimicum, qua succiderat illi, probans suam, non dei culpam, et ita salutem digne per uictoriam recuperaret, et diabolus amarius puniretur ab eo, quem eliserat ante, deuictus, et deus tanto magis bonus inueniretur, sustinens hominem gloriosiore in paradisu ad licentiam decerpendae arboris uitae iam de uita regressurum.*⁵¹

Az eretnekek üdvözülésének kérdésével Tertullianus más műveiben is foglalkozik. A *Jel* 2,20–23-t exegetizálva például lehetőséget lát arra, hogy Jezabel, aki prófétaasszonynak adja ki magát, végül megtérjen.⁵² Annak ellenére állítja ezt, hogy más műveiben élénk színekkel ecseteli az eretnekek bűnének nagyságát és jellegzetes megátalkodottságukat.⁵³ Alessandro Capone foglalja össze Tertullianus véleményét ebben a kérdésben. Számos helyen kiemeli, hogy Isten az embert életre és nem halálra teremtette, ezért inkább akarja a bűnös megtérését, mint halálát.⁵⁴ Még az eretneknek is van joga és lehetősége a megtérésre és üdvösségre. Akik azonban megmaradnak bűnükben, azok számára a bűnbocsánat és a közösségbe való visszafogadás gyakorlatilag lehetetlenség. Ennek ellenére még nekik is megadhatja Isten titokzatos és irgalmas szeretete az örök életet:

*Solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalita.*⁵⁵

51 *Aduersus Marcionem* II 10,6; A. KROYMANN, *op. cit.* 350.

52 Vö. *De pudicitia* 19,4–6.

53 Vö. *De praescriptione haereticorum* 44, *De carnis resurrectione* 2,4, *Aduersus Praxeum* 31,3.

54 Vö. többek között: *Aduersus Marcionem* II 8,1; II 17,2; IV 32,2; V 11,2.

55 *De pudicitia* 3,3; A. CAPONE, *op. cit.* 499–504.

Összefoglalásképpen megállapíthatjuk, hogy Tertullianus számos művében találhatunk szótérierológiai megnyilatkozásokat, amelyek a bibliai és a keresztény tradíció kiváló ismeretéről tanúskodnak. Szóhasználata ugyanakkor azt is mutatja, hogy a pogányság és a gnoszticizmus elleni küzdelem során igen kreatívan és árnyaltan jeleníti meg azokat a képeket, amelyek Krisztus üdvösségszerző életének és áldozatának bemutatását szolgálták. Nagy szolgálatot tett a kibontakozó latin teológiának azzal is, hogy a római jog terminológiájával is szemléltette az irgalmas Isten igazságosságát. Hatása különböző formákban érvényesülni fog nemcsak a latin nyelven író teológusok, leginkább Cyprianus és Ágoston műveiben, hanem Nagy Szent Leó *Tomus*-a révén a khalkédóni zsinat tanításában, tehát az egyetemes egyházban is.

OROSZ ATANÁZ

Hitvalló Szent Maximosz szótériológiája, különös tekintettel az átistenülésre

Szent Maximosz hitvalló, a 7. századi bizánci misztikus páratlan szintézisbe foglalja az alexandriaiak és kappadokiaiak legnagyobbteológiai felismeréseit: még a skolasztika virágkorában sem sikerült senkinek a krisztológia „ilyen mértékű szintézisére eljutnia”¹ – vallotta róla Alois Grillmeier, a 20. század nagy jezsuita dogmatörténésze. S ugyanakkor nem „akadémikus” teológus, mint a következő századok nagy összegzői. Szent Maximosz a szó szoros értelmében vett ortodox „hitvalló” volt, aki ötvenéves korától száműzetésben tengette életét, s mégis halála után hamarosan Isten Egyháza részéről megkapta a szentség elismerését. XVI. Benedek pápa alig két éve tartott katekézisében épp ezeket a szempontokat emelte ki szótériológiájából: „Szent Maximosz gondolkodása nemcsak teológiai, spekulatív, magába zárt gondolkodás, mert mindig a világnak és üdvösségének konkrét valóságát veszi célba. [...] S ahogyan Krisztus egyesítette magában az emberi lényt, a Teremtő az emberben egyesítette a világot. Megmutatta nekünk, hogyan egyesíthetjük Krisztusban a világot, hogy így valóban megváltott világhoz juthassunk el.”²

De a Szentatyá friss szintézisét olvasgatva azt is figyelembe kell vennünk, hogy éppen a 20. században rengeteg visszaélés is ott hagyta bélyegét Szent Maximosz örökségén. Francia domonkosok

1 Vö. GRILLMEIER, A., *Mit Ihm und in Ihm*, Herder, Freiburg 1975, 368.

2 http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080625_it.html. (A kutatás ideje: 2010. január 25.)

a Szent Tamás-féle habitus-tant³, görög ortodox szerzők Palamasz Szent Gergely energia-tanát keresték mindenáron a bizánci misztikus sorai mögött.⁴ Így ma már szinte mindenki „másodkézből vett” Maximosz-képet tart maga előtt.⁵

Ha Maximosz hitvalló szótériológiájával foglalkozunk, eleve nyilvánvaló, hogy az Athanasziosztól Alexandriai Kürilloszig egyed-uralkodó „inkarnatórikus” krisztológiai és szótériológiai alappmodellt fogjuk találni nála. A János-evangélium elejéről átvett alppmodellt egészítették ki a patrisztikus aranykor görög atyái sajátos szempontokkal, s ehhez kapcsolódnak a bizánci hitvalló újabb szótériológiai formulái és metaforái is. A régi görög alppmotívumok ezek: az Isten dicsőségének kinyilatkoztatása, részesedés Istenben és ezzel az enyészhetetlen életben. A mulandóságból és büntől való megváltást mindenekelőtt Isten Fia alászállása és megjelenése biztosítja.⁶ Márpedig Maximosz hitvalló ezt a görög logosz-elméletet annak minden szempontjával feldolgozta, s klasszikus pogány filozófiai árnyalatait visszautasítva magával az isteni akarattal és magával a második isteni Személlyel azonosította. „A Logosz kozmikus szerepe az isteni üdvtervben nyeri el igazi jelentőségét” – írta róla még professzorként Chr. Schönborn.⁷

3 Vö. GARRIGUES, J. M., *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Cerf, Paris 1976; RIOU, A., *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1973.

4 Vö. KARAYANNIS, V., *Essence et énergie. Ontologie de la distinction et connaissance de Dieu selon saint Maxime le Confesseur*, Fribourg 1992; IDEM, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris 1993; SAVVIDIS, K., *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas* (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 5), Eos, St. Ottilien 1997.

5 A Szent Maximosz hitvalló műveinek kiadására és feldolgozására vonatkozó friss bibliográfiához vö.: *Isten a szeretet. Válogatás Szent Maximosz hitvalló műveiből*, szerk. OROSZ, A., Jel, Budapest 2002, 270–287.

6 KESSLER, H., *Krisztológia*, in *A dogmatika kézikönyve*, szerk. SCHNEIDER, TH., Budapest 1996, I, 413–414.

7 PG 90, 624, idézi SCHÖNBORN, CHR., *Krisztus ikonja*, Holnap, Budapest 1997, 102 és 104.

A Hitvalló világosan fölismerte, hogy a III. és IV. Egyetemes Zsinat krisztológiai fölismerései csak a Nikaia-Konstantinápolyi Hitvallás és a további zsinati döntések fényében hangolhatók össze. Így lehetett elkerülni az isteni és emberi valóság közötti hamis dialektikát és így gondolható el a két Krisztusban egyesült természet szintézise a nesztoriánus és monofizita végletek nélkül. Mert hogyan is üdvözíthetne Jézus Krisztus emberi élete, hogyha ez nem érintené valamiképpen „személyesen” is a teremő Istent? A természet, a lényeg és lény ógörög filozófiai létdimenzióin túl Maximosz nyilvánvalóvá teszi a személy szerepét.⁸ De abban mindenképp különbözik epigonjaitól, hogy nem áll meg a III. és IV. Egyetemes Zsinat döntéseinél, hanem józanul szem előtt tartja a ma sokak által már csak „újkalkedoniánusnak” tekintett V. Egyetemes Zsinat teológiáját is.⁹ Kivételes alkalmat találunk tehát itt a szintézisre egy olyan szerzetesnél, aki mind az öt addigi egyetemes zsinat tekintélyét és tanítását maradéktalanul elfogadja¹⁰ és egy hamarosan következő újabb egyetemes zsinat tanítását meghatározza.

Ma ámulattal szemléljük, hogy „olyan emberek, mint Hitvalló Szent Maximosz (580–662), akit az emberiség legnagyobb géniuszai közé sorolhatunk, minden értelmi képességüket arra fordították, hogy megmagyarázzák a megtestesült Ige egyedüli személyében működő két akarat bonyolult viszonyát, és hogy ezekért az eszmékért a börtönt, a száműzetést és a kínzásokat is vállalták” – írta Áthosz-hegyi Elizeus archimandrita a „Krisztus az ortodox teológiában” magyar kiadása előszavában¹¹.

Mindezeket figyelembe véve nála a krisztológiai és szótériológiai motívumokat együtt kell vizsgálnunk, hiszen a görög atyák csak Krisztus személyének titkában látták biztosítottnak az ő megváltói működésének lehetőségi feltételét.

8 Vö. LÖSER, W., *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt a. M. 1976, 193–194.

9 Vö. LARCHET, J.-CL., *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996, 296–299 és 304–307.

10 Vö. CROCE, V., *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milano 1974, 101–105.

11 MEYENDORFF, J., *Krisztus az ortodox teológiában*, Budapest 2003, 8. o.

1. Maximosz hitvalló személyes szótériológiájának forrása

Az egyik első sajátos szempont Maximosznál az, hogy ha ismétli is a patrisztikus aranykor görög atyáinak válaszait, ugyanakkor teljesen személyes hangvétellel tudja megfogalmazni szótériológiáját: „érettem lett az Ige emberré, számomra végezte el a megváltás egész művét”.¹² Ez persze nem egészen új, hiszen főként Nazianzosi Szent Gergelynél gyakorta találkozhattunk „az én Jézusom” és „az én Megváltóm” kifejezéssel.¹³ De Maximosz hitvallónál ez már semmiképp sem maradhat szónoki-költői forma, mert ő valóban életét tette rá ennek a szótériológiai hitvallásának megvédésére. Sajatán testén-bőréen tapasztalta, mit jelenthet – mivel járhat – az, ha valaki az érettünk megfeszített Isten-Ige követője lesz. „Ebben a kontextusban, melyben szenvednie kellett, nem menekülhetett pusztán elméleti-filozófiai állításokba; az élet értelmét kellett keresnie” – mondotta róla XVI. Benedek pápa már idézett katekézisében.¹⁴

Teológiai ismeretelméletét sohasem rejti véka alá. Ahogy Miatyánk-kommentárjának kezdetén leszögezi: „Teológiára tanít Isten megtestesült Igéje, amennyiben saját személyében megmutatja az Atyát és a Szentlelket.”¹⁵ Bár a görög és bizánci filozófia minden lehetséges vívmányát fölhasználja a hit nagy kérdéseinek tisztázásához, de neki a megváltás és üdvösség teológiáját „Isten megtestesült Igéje tanítja”, mert „az Ige nélkül lehetetlen az Ige Atyjához jutni”¹⁶. Hozzá és kinyilatkoztatásához képest az emberi ész csak többé-kevésbé megbízható segédeszköz.

¹² *Thal.* 63: PG 90, 672C.

¹³ *Vízkeresztre* (Or. 39, 1): PG 36, 336, magyarul in *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei* (Ókeresztény Írók 17), szerk. VANYÓ, L., SZIT, Budapest 2001 (= a továbbiakban: ÓÍ 17), 249. Vö. VANYÓ, L., *Ókeresztény írók lexikona*, SZIT, Budapest 2004, 175.

¹⁴ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080625_it.html.

¹⁵ Magyarul: *Isten a szeretet*, 146.

¹⁶ *Cap. theol.* II, 45–47, in: *Isten a szeretet*, 244.

A Hitvalló megváltástanát és az egész keresztény életet az Isten-Ige megtestesülésére alapozza, ezt a megtestesülést pedig teljesen Isten szentháromságos terve szerint értelmezi, amelynek Krisztus volt a „küldötte (*angelosz*)”.

Nemegyszer hangsúlyozza, hogy a megtestesülés a Szentháromság kinyilatkoztatásává vált:

„Ezt a misztériumot az Atya, a Fiú és a Szentlélek minden időt megelőzően ismerte: az Atya azért, mert kedvére volt, a Fiú, mert ő maga vitte végbe, a Lélek, mert közreműködött benne” – idézi a Maximosz által Thalassziosz apáthoz intézett „Válaszok”-ból Chr. Schönborn¹⁷.

Maximosz minden dolgok végső és legbensőbb célját ennek a „hatalmas tervnek” a kinyilatkoztatásában és megvalósításában látja:

„Íme, a rejtett, nagy misztérium. Íme, az üdvözítő cél, aminek kedvéért a Mindenség létrejött. Íme, a végső szándék, amelyet Isten a teremtett dolgok kezdete előtt elméjében forgatott [...] – Isten e célra való tekintettel teremtette meg minden dolognak a lényegét. Íme, a rendeltetés és a végkifejlet, amire a gondviselés [...] irányul, amelyet céljának tekint avégett, hogy minden, amit Isten teremtett Őbenne, ismét az eredeti egységben egybefoglaltassék. Íme, a nagy misztérium, amelynek angyalává maga az Isten Igéje vált, amikor lényeg szerint emberré lett.”¹⁸

Mégis mielőtt erre rátérnénk, érdemes legalább nagy vonalakban föleleveníteni a Hitvalló szótériológiájának metafizikai és protológiai hátterét. A kiindulópont az, hogy a létezők világa számára maga Isten a kezdet (*Arkhē*), a közép (*meszotész*) és a vég (*telosz*).¹⁹ Az Ő háromsági természetét tükrözik (s ennek felelnek meg) a teremtményi létet is meghatározó „triászok”, kezdve ugyanezekkel a kategóriákkal.²⁰

17 PG 90, 624, idézi SCHÖNBORN, *Krisztus ikonja*, Budapest 1997, 102.

18 *Thal.* 60: PG 90, 621AB, idézi SCHÖNBORN, *Krisztus ikonja*, 103–104.

19 *Cap. theol.* I, 10: PG 90, 1085D–1088A, in: *Isten a szeretet*, 194.

20 *Uo.* I, 3–7: PG 90, 1084A–1085A, in: *Isten a szeretet*, 192.

2. A Hitvalló szótérológiájának metafizikai és protológiail- antropológiail háttere

Az órigenista (evagriánus) eretnekekkel szemben tisztázta ezt a Hitvalló, amikor igen nagy jelentőségű magyarázatot készített²¹ a „Teológus Szent Gergelynek 14. beszédében szereplő szavaihoz”. Köztudott, hogy a „Teológus” (Nazianzoszi) ekkoriban vitathatatlan tekintélynek örvendett. Az idézett szöveg az emberről szól, amely méltóság és alantasság keveréke, tehát ahol a szellem szárnyalását minduntalan földre kényszeríti a test földhözragadtsága.²²

„Miféle bölcsesség ez bennem, s mi ez a nagy titok? Vagy talán Isten akarja ezt tőlünk, akik Isten része vagyunk, s odafönről hullottunk le – csak hogy méltóságunk miatt el ne ragadtassuk magunkat, s fennhéjázva ne nézzük le a Teremtőt – hogy e testtel birkózva és küszködve mindig őt tartsuk szem előtt, s e hozzánk tartozó gyöngesség így fegyelmezze méltóságunk tudatát?”²³

Először is az órigenista értelmezést mutatja be a Hitvalló.

Órigenész követői „azt mondogatják, hogy valaha az értelemmel rendelkező lények mind együtt voltak”, vagyis az *Isten része vagyunk* kifejezés „olyan egységre” (*henószisz*) utal, „ahol mi Istennel közös természetünk révén öbenne” nyugalmi állapotban voltunk (*sztaszisz*). „Ám azután eljött a mozgás, melynek során az értelmes lények különféleképp szóródtak szét: s így jött létre ez a testi világ...” Vagyis hogy a testiség degradáció következménye, mert amikor az istenközelségtől megcsömörlött szellemek mozgásba jöttek (*kinészisz*), vétküik büntetéseként az anyagvilág sokféleségében testileg is létrejöttek (*geneszisz*), vagyis a testiségük egyfajta bűnhődés (*szóma* = *széma*).

21 *Ambiguum liber* (= a továbbiakban *Amb.*) 7 (PG 91, 1068–1101).

22 *A szegények szeretetéről* (Or 14), in *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei*, Óf 17, 88. Vö. Baszileiosz 2. homíliája az ember teremtéséről.

23 14,7 saját fordítása a PG 35, 865C alapján.

Ellenérveit²⁴ a Hitvalló azzal kezdi, hogy a változatlan Istennel szemben utal a mozgásban lévő teremtmények változandóságára,²⁵ és cáfolja, „hogy az értelmes lényeknek az eredeti egységből való szétszóródása hozta volna magával következményként a testek lét-rejöttét.”²⁶

Maximosz az ideális *sztasziszt*, az evagriánusok által helytelenül a teremtés elé helyezett nyugalmi állapotot a teremtményi változások jövőendő végcéljaként vázolja fel.

Végül azt állítja:

Az ember eleve „Isten része lehet: mint létező, az Istenben levő lételeve (*logosz tu einai*) révén; mint jó, az Istennek az ő jól létezéséről alkotott eszméje révén (*logosz tu eu einai*); és mint »Isten«, az Istennek az ő örök létezéséről alkotott eszméje (*logosz tu aei einai*) révén.”²⁷

„Aki ezeket az elveket tiszteletben tartja, s cselekvését ezekhez igazítja, az ... kegyelemből már maga is Isten lesz (...), ugyanakkor viszont Isten hozzája ereszkedve érette ember lesz”, hogy „az embert az Isten emberré levése folytán istenivé tegye.”²⁸

A keletkezés-mozgás-stabilitás (illetve az *uszia* – *dünamisz* – *energeia*) hármasságát egészíti ki tehát a *létezés* – „*jól-létezés*” – „*örökké-jól-létezés*” triász, amely már az ember életútját is jelzi. A természet sokféleségének egységét a „teremtő szándék misztériuma” biztosítja, ahol a Hitvalló a görög *logosz*-tant továbbfejlesztve a teremtmények *logosz*ainak „foglatát” magával az isteni akarattal és a megtestesülő-megváltó Igével azonosítja. S ha az ontológiai triáson valamiképpen rajta marad a Szentháromság „kézjegye”, kézenfekvő az a gondolat is, hogy a „*jól-létezés*” útját maga az örök *Logosz* jelöli ki azok számára, akik az *appropriatio* folytán legin-

²⁴ *Amb.* 7: PG 91, 1069B–1077B.

²⁵ 1069B. A Teremtő változatlanságát már Nüsszai Szent Gergely is szembeállította a teremtmények változandóságával, Maximosz ezt a meggyőződést veszi át. Vö. DIEKAMP, F., *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, Münster 1896, 216.

²⁶ 1072D.

²⁷ *Amb.* 7: PG 91, 1083B.

²⁸ *Amb.* 7: PG 91, 1084AD.

kább a második isteni személyhez kapcsolt sajátosságokat (bölcsség, jószág stb.) saját életükben is megvalósítják. Nekik van esélyük az „örökké-jól-létezés”-re.

Szent Maximosz életművében jutott tökélyre az az ősi görög szemlélet, mely szerint Krisztus követői az Istenhez hasonulással tudják beteljesíteni a minden emberben eleve adott istenképiséget.²⁹ A Nikaia előtti teológusokhoz hasonlóan a Hitvalló a Ter 1,26 hagyományos értelmezésében éles különbséget tesz a minden emberben meglévő istenképiség és az igazi keresztények életében megvalósuló hasonlóság között. Ez az exegetikai megoldása így elevenedett föl egyik legkorábbi kommentárjában: „Isten jósága folytán az ember ... értelmes szellemi lelket kapott, mégpedig Alkotója képmására. Heves vágyódásának megfelelően tehát minduntalan tudatosítania kell a tőle telhető legteljesebb istenszeretetet, hogy Istenhez hasonulva elnyerhesse az átistenülést”³⁰

Az istenképiség az emberi természetre vonatkozik, a hasonlóság pedig a személyre. A „képiség” potencialitást jelent, amely a személyes részvételt igényli a beteljesüléshez.³¹ A Hitvalló a következő megfogalmazásában a korábbi patrisztikus exegézist is összefoglalja: az egyházatyák szerint „kezdetben azért jött létre Isten képére az ember, hogy szabad elhatározással Lélekben is mindenképp megszülessék, s az isteni parancs megtartása által az ehhez járuló hasonlóságra is eljusson: hogy ugyanaz az ember természeténél fogva Isten teremtménye, kegyelemből a Lélek által pedig Isten fia, sőt egyenesen isten legyen”. Itt világossá válik az Istenhez hasonulás pneumatológiai szempontja, amit a Teológus Gergely kétértelmű helyeihez János apáthoz írt 42. kommentárjában fejt ki a Hitvalló.³²

29 Vö. OROSZ, A., *Az istenképiség és hasonlóság megkülönböztetése és összekapcsolódása a görög atyáknál*, in *Teológia* 40 (2006) 27–44.

30 *Amb.* 7: PG 91, 1068–1101.

31 Vö. LARCHET, J.-CL., *Saint Maxime le Confesseur (580–662)*, Paris 2003, 146.

32 *Amb.* 42: PG 91,1345D.

Az előző kommentár végén azonban már megjelent a megváltás végcélját előrevezető fény és program is:

„Isten gyermekei, teste, tagjai, Isten részei s ehhez hasonlóak vagyunk [...] Ilyen teremtmény lett tehát az ember, s ilyen célból jött létre. Ám ősatya személyében a rendelkezésére bocsátott lehetőséget rosszra használta fel... Így önként idegenítette el magát az isteni és boldog célkitűzéstől, mert ahelyett, hogy kegyelemből Istenné lett volna, szabad választással inkább por akart lenni.”³³

A végcél tökéletessége a teremtéskor még csak természetünk lényegében, tehát még nem megvalósult eszményként, hanem csak megvalósítható *úrsziaként* adott, amelyet idővel kell kinek-kinek kibontakoztatnia. Az örök Logosz ennek megvalósításához mindekelőtt a teremtmények különféle lételveiben (*logoi*), majd a Szentírás sok igéjében (*logosz*), végül pedig emberségünkben testesült meg a Lélek erejéből.³⁴

3. A megtestesülés miertje és módja Szent Maximosz szótériológiájában

A teremtés célja tehát az örök Logoszban, végső soron „Krisztusban tárult fel. Ez a cél: Istennek és embernek egyesülése egy paradox felülemelkedésben, amely... megújítja az emberit”.³⁵ A feltétlenül³⁶ öröktől fogva tervbe vett megtestesülés célja az, hogy az emberiség a körébe érkezett Istentől elnyerje az isteni létmódot: „Az Atyának Fia azért lett Emberfia és ember, hogy az embereket istenné és Isten

33 *Amb.* 7 (PG 91, 1092CD).

34 Órigenész többek között a János kommentár 13,42-ben fejt ki ezt: PG 14,472D–476A. Maximosz a *Műstagológiában* és több későbbi művében is visszatér erre.

35 SCHÖNBORN, CHR., *Krisztus ikonja*, 105.

36 RADOSLAVJEVIC, A., *Le problème du „présupposé” ou du „non présupposé” de l’Incarnation de Dieu le Verbe*, in *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, ed. HEINZER, F.–SCHÖNBORN, CHR., Fribourg 1982 (a továbbiakban: *MC Actes*) 193–206, itt 200. Az átistenítés ugyanis a legtöbb elemző szerint elképzelhetetlen volna Isten megtestesülése nélkül.

fiává tegye. Hisszük tehát, hogy majd mi is ott leszünk, ahol most a mi helyünkben maga Krisztus van.”³⁷

A „Cur Deus homo” klasszikus kérdésre³⁸ egyébként Maximosz hitvalló *„Aszketikus tanítása”* tér ki céltudatosan, s ott egy tömör szótériológiai releváns választ ad.

A kontextus egy hagyományos szerzetesi tanácskérés: „Egyik testvér ilyen kérdéssel fordult az idős atyához: Kérlek, atyám, mondd el nekem, mi volt az Úr célja a megtestesüléssel?”³⁹ Ez az Úr céljára vonatkozó kérdés olyan kopernikuszi fordulatot jelent az aszketikus írások sorában, amelyet csakis a Hitvalló krisztológiai és szótériológiai életművének fényében lehet megérteni. A tanítványt itt nem elsősorban a saját aszketikus teendője, hanem mindenekelőtt Isten akarata, az üdvösségre vonatkozó egyetemes terv érdekli. A gyakorlati „teendők” háttérbe kerülnek, és csak ennek keretében derülnek majd ki.

„Az öreg így felelt: Csodálkozom, testvérem, hogy te, aki napon-ta hallod a hitvallást, megkérded ezt. De azért megmondom neked: az Úr azért lett ember, hogy minket üdvözítsen.”⁴⁰

Az igazi etika megalapozásához tehát az üdvösségtörténet az elsődleges, mégpedig a legtömörebb összefoglalásban.

„A testvér erre így szólt: Hogyan érted ezt, atyám?”

Az öreg pedig elmondja a bűnbeesett „ember tragédiáját”. A bűn teológiájának kifejtése után kezdi megváltástanának összefoglalását. A megváltásról szóló következő mondatok lényegét pedig a következőképpen emelhetjük ki: „Istennek egyszülött Fia, az ... Ige, [...] a halhatatlanság forrása megjelent nekünk, akik a halál sötétségében és árnyékban laktunk. [...] bemutatta nekünk az isteni mintájú életmódot. [...] Végigszenvedte az üdvözítő kínszenvedést és feltámadt a halálból, megajándékozva bennünket a feltámadás és halhatatlan élet reményével. Engedelmisségével feloldotta az ős-

37 A teológiáról és Isten Fiának testben végbevitt üdvözítő művéről (a továbbiakban: *Cap. theol.*) II, 25; in *Isten a szeretet*, 236.

38 Vö. THEODOROU, A., *Cur Deus Homo? Aproipothetosz i embroipothetosz enantibropiszsz tu Theu logu*, in *EETSPA* 19 (1972), 297–340.

39 PG 90, 911.

40 Uo.

szülői vétékét sújtó ítéletet, halálával eltörölte a halál hatalmát. [...] elküldte a Szentlelket, az élet zálogát, hogy lelkünket megvilágosítsa és megszentelje, s hogy segítségükre legyen a parancsolatok megtartásában mindazoknak, akik üdvösségükért küzdenek. – Egészen tömören így lehetne megfogalmazni azt, hogy miért is lett emberré az Úr.”⁴¹

Maximosz hitvallóra különösen jellemző ez a gondolatmenet, ami a bűnbeeséstől üdvösségünk elnyerésének hitvallásához vezet el.

A megváltás művében még a teremtésnél is eredetibb isteni „jószándék” nyilvánult meg. A megtestesülésnek ez a feltétlen és örök terve „a Krisztus szerinti misztérium” lényegére: a „hüposztatikus egységre” utal: ez az igazi „nagy és elrejtett titok. Ez az a boldog cél, amelyért minden létrejött. Ez az a misztérium, amely minden korszakot átölel”⁴².

4. A „kiváltás”-motívum szótériológiai formulái Szent Maximosznál

Mielőtt szisztematikus teológiai elemzésbe fognánk, folytathatjuk a görög atyáitól átvett szótériológiai motívumok és metaforák keresését a Hitvalló „Aszketikus tanítása” közepéből:

„Ez volt tehát az Úr szándéka: hogy mint ember engedelmességedjék értünk Atyjának egészen a halálig, mindvégig betartva a szeretet parancsát, a sátánt pedig azáltal szégyenítse meg, hogy gyötrelmeket tűr el tőle, mégpedig az általa működésbe hozott írástudók és farizeusok közvetítésével. Mivel önként vállalta a legyőzetést, azért végleg legyőzte azt, aki diadalt remélt, a világot pedig teljesen kiragadta az ő hatalmából. Így valóban gyöngeséggel elpusztította a halált, és a halálon uralkodó hatalmat megsemmisítette.”⁴³

Már itt is láthatjuk, hogy a Hitvalló „inkarnatórikus” szótériológiai megoldásában a halál fölötti győzelem teológiája is bőven

⁴¹ Asc. 1: PG 90, 911.

⁴² Thal. 60: PG 90, 621A.

⁴³ Asc.: PG 90, 921 BC.

megfér,⁴⁴ sőt sajátos megoldást találhatunk a véges és végtelen szabadság drámájának megváltására. Krisztus az emberek iránti szeretetét mindhalálíg vállalva legyőzte a „diaboloszt”, aki annak idején szembeállította az embert Istennel és felebarátaival.

A Miatyánk-kommentárban is megjelenik ehhez hasonló, sőt még alaposabban körülírt „kiváltás”-motívum: hogy „Krisztus az Ádám esetében legyőzött testet szögezi fegyverként a bennünket csalárdul hatalmában tartó gonosz lélekkel szemben, s így diadal-maskodik fölötte. Ezzel [...] a test [...] egyszer csak maga ejtette rab-ságba fogvatartóját, mivel teste természetes halálával megrontotta annak életét, s olyan méreggá vált számára, amelynek hatására az kénytelen lett kihányni azokat, akiket elnyelve a halál uraként hatalmában tartott”.⁴⁵ Illetve még a Jónás-kommentárban is szerepel ez „csel-” vagy „csali-motívum”-ként, mert ott a Jónásnak árnyékot nyújtó tők gyökerét elrágó „féreg (ebben az értelmezésben) maga a mi Urunk Istenünk Jézus Krisztus...” (vö. Zsolt 21,7). „Féreg lett ő valóban a mag nélkül fogantatott test miatt ...A sátán megtevesztése végett csaliként helyezte el testét az istenség horgán, hogy ez a telhetetlen nagy szörny az ilyen természet miatt könnyű zsákmányként bekapva a testét, az istenség horgán fönnakadjon, és az Igének belőlünk vett szent teste révén korábban elnyelt egész emberi természetünket kiadja magából.”⁴⁶

A kereszt által történt megváltásnak ez a sajátos értelmezése, a „becsapás-motívum” már Órigenésznél is szerepelt. „Csel-” vagy „csali-motívum”-nak egyaránt mondhatjuk azt, hogy a keresztre feszített becsapta a sátánt, amikor testét a halálnak adta át, így ez a

44 Ahogy ezt szépen példázta Nagy Szent Athanasziosz fiatalkori műve is „Az Ige emberré levéséről”. Szent Athanasziosz művei, Ökumenikus Írók (ezentúl: ÓI) 13, Budapest 1991, 127.

45 *Isten a szeretet*, 150. A Miatyánk-kommentár itt idézett kezdeti összegzésében ezt szervesen kiegészíti az utalás a föltámadásra: Krisztus „így az emberi nem életének bizonyul, az egész természetet kovászként élesztve föl az élet föltámadására. Hiszen elsősorban ezért az életért válik Isten létére emberré az Ige – s valóban különös dolog és újság is ez – és éppen ezért vállalja önként a testi halált” (uo.).

46 *Thal.* 64: *Isten a szeretet*, 122.

„tengeri szörny” horogra került, avagy más megfogalmazásban: a „jómadár” a hálóban maradt.⁴⁷ Hasonló módon szerepel az istenség horgán fennakadt sátán képe Nüsszai Szent Gergelynél is, aki a sátán által bekapott „csaliként” magyarázta a kereszt jelentőségét.⁴⁸ Ez nála is nyilván a „fizikai megváltással” függ össze.⁴⁹ Azt azonban tudnunk kell, hogy ez az elmélet egyáltalán nem tetszett Nazianzosi Szent Gergelynek és Damaszkuszi Szent Jánosnak, akik elutasították azt, hogy a sátán bármire is joggal formált volna igényt.⁵⁰

Mindenesetre a „kiváltás”-motívum jogi értelmezési kategóriáihoz képest a Maximosz által összegzett keleti hagyomány inkább a „győzelem a halál és sátán fölött” motívumát emeli ki, mint például abban a részletes szótériológiai értelmezésében, amely szerint Jónás sorsa Krisztus kereszthalálának és föltámadásának előképe lett: „Mert Urunk és Istenünk emberré lévén az életnek a mély tengerét is megjárta érettünk, [...] s önként leszállva a föld mélyébe került, ahol a halál által mindnyájunkat elnyelő gonosz tartott minket rab-ságban, ám onnan föltámadása által kihúzott bennünket, s magával együtt egész megbilincselte természetünket a mennyekbe vitte. Ezért számunkra valóban ő a kegyelem.”⁵¹

47 Vö. GRILLMEIER, A., *Der Gottessohn im Totenreich*, in: *Mit Ihm und in Ihm*, 99.

48 *Orat. Catechetica* XXII–XXVI: PG 45, 60C. Magyarul: „Nagy kateketikai beszéd”, in *A kappadókiai atyák szerk.* VANYÓ, L. (ÓÍ 6), Budapest 1983, 536–546, főként 544: mivel Krisztus isteni természetét betakarta és elfödte emberi természet, ezért ez lett a csali, amelyet a sátán – veszére – bekapott.

49 Vö. VANYÓ, L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest 2009, 674.

50 Vö. GRILLMEIER, A., *Der Gottessohn im Totenreich*, 99. Ez Órigenész elmélete is volt, talán emiatt tiltakozott Nazianzosi Szent Gergely.

51 *Thal.* 64: PG 697D–700B; illetve CCSG 22, 195. 131–151, magyarul in *Isten a szeretet*, 111.

5. Az „elidegenedés” szótériológiai paradigmája és formulái Szent Maximosznál

Ha újabb metaforát keresünk, rájövünk, hogy az Istentől eltávolodott embert Maximosz hitvalló bibliai kifejezéssel „elidegenültnek” tekinti.⁵² Szentpáli mintájú szótériológiájának két alappillére Ádám és Krisztus. „Ádám ősatyánk a rendelkezésére bocsátott lehetőséget rosszra használta fel. [...] Így önként idegenítette el magát az isteni és boldog célkitűzéstől, mert ahelyett, hogy kegyelemből Istenné lett volna, szabad választással inkább por akart lenni.”⁵³ Utódainak nagy vétke is az, hogy bár Isten képére lettek megalkotva, „elidegenednek a hasonlóságtól.”⁵⁴ A rossz már Baszileiosznál⁵⁵ és Nüsszai Szent Gergelynél⁵⁶ is Istentől, illetve az ő képétől való „elidegenedés”-ként jelent meg. A Hitvalló hozzájuk hasonlóan a Teremtőtől eltávolodott ember rendetlen helyzetére és bűnének láncreakciójára is alkalmazta ezt a félig-meddig bibliai-filozófiai metaforát: *allotriószisz*.⁵⁷ Ott is, ahol az istenképiség teológiájának misztikus szempontjait alkalmazta az elbukott és megváltott emberiség történetére. Ebben is Nüsszai Szent Gergelyhez kapcsolódik,

52 Vö. OROSZ, A., *Allotriōsis (Ἀλλοτριωσις). L'alienazione da Dio e l'allontanamento dal peccato nelle opere di san Massimo il Confessore*, in *Folia Athanasiana* 3 (2002), 61–94.

53 *Amb.* 7: PG 91, 1092CD.

54 *Apéllotriōmenusz tész homoiotétosz – Quaest. dub.* 99,22: CCSG 10, 76.

55 *Könyve a Szentlélekről*, 15, 35 in *A kappadókiai atyák* (ÓI 6), 109. *Quod Deus non est auctor malorum*, 7: PG 31,348 A. Magyarul in *Nagy Szent Baszileiosz művei* (ÓI 16), szerk. VANYÓ, L., SZIT, Budapest 2001, 49.

56 *Contr. Eun.* II: PG 45, 545B. Vö. TÓTH, J., *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben*, Budapest 2006, 82–89 és RADUCA, V., *Allotriosis. La chute et la restauration de l'homme selon S. Grégoire de Nysse*, Fribourg 1985.

57 Az *allotriószisz* és *appropriatio* (*oikeiószisz*) ellentétes fogalmával Platón már a Lakomában (Agathón szól így az erősz funkcióiról) és „Az Állam”-ban is foglalkozott. Ez utóbbiban Szókratész szól az *appropriatio* (*oikeiószisz*) ellentétes funkciójáról is: „ami összeköti eggyé” – (mármint az államot). V, 462b: magyarul „Az Állam”, 1988⁴, 198.) Az Újszövetségi Szentírásból elsősorban a Kol 1,21 erről szóló versét vette figyelembe a Hitvalló.

aki elidegenedésünk gyökerét az Istenben való részesedés elmulasztásában látta.⁵⁸

Szent Maximosz is ennek jegyében fejti ki elméletét, amellyel egyúttal megoldást talált az elidegenedéssel küszködő ember lélektani válságára. A líbiai Thalassziosz apáthoz intézett „Válaszok” hosszú Prológusa szerint „a rossz nem más, mint az ember elidegenedése Teremtőjétől s egyúttal saját természetétől.”⁵⁹ Éppen emiatt bármennyire tele van Isten működése jósággal és emberszeretettel (*philanthrópia*), amelyek megvilágosítják a hozzá hasonulókat, ám ugyanezen Isten működése megégeti azokat, akik szembeszegülnék és elidegenednek a *hasonlóságtól*.⁶⁰ Aztán nem sokkal később Maximosz újra nagy alázattal bánkódva emlegeti, hogy ő maga is teljesen elidegenedett „az isteni kegyelemtől”.⁶¹

Maga a bűn az elidegenedés – mégpedig attól az identitástól, melyet az istenképiségben kapott az ember, illetve az Istennel való kapcsolatától, mely lehetővé tette volna istenképzű identitásának harmonikus kibontakoztatását az Istenhez hasonlításban. A bűn elidegenítő ereje megszünteti vagy legalábbis hatástalanítja az istenképiségben rejlő identitás dinamikus fejlődését és beteljesülését.⁶² Egyfajta szakadékot alakít ki Isten és ember között.⁶³ A bukás óta az ember a romlásnak egy olyan egyetemes folyamatába keveredett bele, ahol a szenvedélyek még az élet továbbadását is meghatározzák. Az Ige megváltó működése nélkül nem volna remény arra, hogy „a halál és romlás e világtól” megszabaduljunk.⁶⁴

58 *De infant.*: PG 46, 176BC. Cf. *De paup. amand.* I: PG 46, 456C; *De orat. dom.* 1: PG 44, 1132D.

59 *Thal. Prol.* (CCSG 7, 31, 235–236).

60 *Apéllotriómenusz tész homoiotétosz – Quaest. dub.* 99,22 (CCSG 10, 76).

61 *Ep.* 41: PG 91, 636B. Ezt a levelet GATTI, M. L., *Massimo il Confessore*, Milano 1987, 59 nem sokkal a „*Quaest. Thal.*” utánra, 636-ra datálja.

62 MATSOUKAS, N., *Koszmosz, anthróposz, kinonia kata ton Maximo Omologiji*, Athén 1980, 67 kk. Vö. G. VAPHIADIS, G., *I allotrioszi ke i kriszi tisz tautótitosz*, Armosz, Athén 2009, 65–68.

63 *Amb.* 10, 33: PG 91, 1172A.

64 Vö. *Thal.* 65: PG 90, 740B és *Thal.* 21: CCSG 7, 127,19–27.

Ám a bűntől a megváltás által történt megszabadítást is ki tudta fejezni a Hitvalló az *allotriószisz* és *appropriatio* (*oikeiószisz*) ellentétes metaforájával.⁶⁵ Sőt valamiféle „elidegenedésről” mert szólni Isten Igéjénél is, de ezúttal más értelemben és éppen az emberiség megmentése érdekében: Hiszen Ő Isten létére „idegenbe jött”, sőt „magáévá tette azt, ami a mienk”⁶⁶. A szolgálai alak vagyis az emberi természet fölvétele azt jelenti, hogy az „idegenhez” lett hasonló, minthogy „Krisztus a természetünkkel együtt magára öltötte azt a lehetőséget is, amely a természetünk sajátja. Márpedig tőle, mint-hogy természeténél fogva mentes a bűntől, valóban idegen a bűnös büntetése, azaz egész természetünk szenvedélyessége.”⁶⁷

A Krisztus megváltói és közvetítói szerepét elemző Hitvalló a világnak és üdvösségnek olyan grandiózus szemléletére jutott el, amelyet egyesek – *mutatis mutandis* – még Hegel krisztológiájával is párhuzamba állítottak.⁶⁸ Maximosz mindenekelőtt cáfolja azt, hogy az elidegenült ember önmagát megválthatná. Így jut el a megváltó Istenen belüli önkéntes „elidegenedés” hegeli problémakörének előrevetítéséhez. Ennek a kérdésnek is nyilván krisztológiai vonatkozásai vannak: hogyan is válthatott meg az örök Ige – Isten létére valódi emberi tevékenységet és akaratot fölvéve – anélkül, hogy „elidegenedett volna” saját lényegétől? Az *Amb.* 4. „idegen” (*to allotrion*) kifejezése kapcsán vetődik föl az a kérdés is: Hogyan hasonulhat az Egyszülött Fíú ahhoz, ami eleve idegen volt tőle? A Szentháromságon belüli elidegenedés hegeli alternatívája viszont – amelyre olykor H. U. von Balthasar „Kozmikus liturgiája” is hivat-

65 Vö. MANTZARIDIS, G., *Allotrioszi ke ikioszi tu anthrópu*, in *Meletesz* 2 (1978) 40–50.

66 „Idegen ugyanis az Ige természetétől az engedelmesség [...], amelyet ő magának alakított ki érettünk, akik megszegtük a parancsolatot. Így valóította meg emberi nemünk üdvösségét, hogy magáévá tette azt, ami a mienk. Ezért tartja az engedelmességet, úgy, hogy a régi Ádám miatt természeténél fogva új Ádámmá válik.” (PG 91, 1044BC)

67 *Amb.* 4 (PG 91, 1041C).

68 GATTI, *Massimo il Confessore*, 24 és 400. Vö. VON BALTHASAR, H. U., *Kosmische Liturgie*, Johannes, Einsiedeln 1961², 266 HEGEL, G. W. F., *Vallásfilozófia*, I, 64 (Glockner, XV, 80) idézetével.

kozik, a patrisztikus teológiában elképzelhetetlen abszurditás.⁶⁹ Legfőljebb Proklosz újplatonikus filozófiájának hatásait lenne érdekes párhuzamba állítani a Hitvalló krisztológiájával és Hegel rendszerével.⁷⁰

Mielőtt folytatnánk a szótériológiai formulák Maximosznál olvasható változatait, hadd tisztázzuk az üdvösség és megváltás fogalmi árnyalatait és különbségeit a Hitvalló életművében!

6. Az üdvösség és megváltás és az átistenülés

Maximosz hitvalló szerint „Isten elhatározásának műve (végső szándéka) a mi természetünk átistenítése”⁷¹. Ez az átistenítés a legtöbb elemző szerint elképzelhetetlen volna Isten megtestesülése nélkül⁷².

Az „embert istenivé tevő” Ige éppen annak helyreállítását kínálja föl az emberiségnek, amitől bűne folytán elesett. Megtestesülésével tette lehetővé az Isten és ember örök életközösségét, az átistenülést. Krisztus emberi természete már isteni természetével való hüposztatikus egysége pillanatában, a Megtestesüléskor istenült át.⁷³ A Hitvalló egyetért Alexandriai Kürillosszal abban, hogy a test az Isten-Igével való „egység folytán természeténél fogva válik

69 VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 159: „Was aber noch stärker ins Auge fällt, ist die Unmittelbarkeit dieses dynamischen Denkens zum deutschen Idealismus und zumal zu Hegel, dessen Grundintuition eben das bewegte Ineinander des universalen und partikularen Seins ist.”

70 Nyilvánvaló, hogy az ortodox teológia nem engedi meg a Szentháromságon belül az elidegenedésnek még a pusztá gondolatát sem. Vö. *Amb. Io.*: PG 91, 1268B és 1331A: *CCSG* 18 (ed. Jeauneau).

71 *Exp. orat. dom.* 873, *Isten a szeretet*, 145.

72 RADOSLAVJEVIC, A., *Le problème du „présupposé” ou du „non présupposé” de l’Incarnation de Dieu le Verbe*, in *MC Actes*, 193–206, itt 200, és EPIFANOVICS, S. L., *Prepodobnij Makszim Iszpovednyik i vizantyijszkoe bogoszlovije*, Kiev 1915. 69.

73 Vö. TÖRÖNEN, M., *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford University P., Oxford 2007.

istenivé.”⁷⁴ Hiszen az Ige „mint Isten a saját emberségének mozgatója volt” (*organon* – a hüposztatikus egysége folytán megvalósult teljes *perikhorészisz* alapján). Ez is az átistenülés „fizikai tanának” függvénye.⁷⁵ Ezt az átistenülést tehát Krisztus emberi természetének átistenülése révén az emberiség is eleve elérhette volna.⁷⁶ Maximosz szerint Krisztus mint új Ádám magában foglalt minden embert. Ezt az Athanasziosztól Alexandriai Kürilloszig egyeduralkodó alexandriai eszmét azonban már Nüsszai Szent Gergelyhez kapcsolódva mint „konkrét egyetemes természetet” fogadja el, aki-ben az összes egyén eleve benne van.⁷⁷ Emberi természete nem individualizálódott, minthogy hüposztaszisa nem emberi, hanem isteni. Így Krisztus hüposztatikus egysége folytán az egész emberi természet istenült át a Krisztus emberi természetében megvalósult *communicatio idiomatum* révén. Mindenesetre mivel az ősbűn terhét viselő emberek viszont konkrétan még nem voltak képesek az Ő megtestesülésekor befogadni az átistenülést, őket előbb meg kellett váltani.

A megváltás ellenben közvetlenül Krisztusnak a kereszthalálig tartó engedelmességéhez kapcsolódik (amit Maximosz nem hoz kapcsolatba az átistenítéssel). Ennek megvalósítása céljából az Üdvözítő egész elidegenült állapotunkat magára vette. Ez a *kenószisza* azt sem zárja ki, hogy emberi akaratával átélje az elesett és az Atyától magát elhagyatottnak érző emberiség állapotát. Ez tehát egy második *kenószis*: Krisztus önként lemondott bizonyos hüposztatikus egysége folytán kijáró előjogairól, és szabadon vetette alá

⁷⁴ Op. theol. 8.: PG 91, 104–105.

⁷⁵ Vö. VANYÓ, L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, 672–674. A „fizikai megváltással” kapcsolatban pedig uo. 676.

⁷⁶ LARCHET, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, 225–230 és 275–278.

⁷⁷ Ahogyan Nazianzoszi Szent Gergely mondja: „engem is egészen magában hordozott minden sajátosságommal együtt”, vagyis a Hitvalló meggyőződése szerint az *unio hypostatica* révén egész természetünket magában hordozta annak minden „el nem vetendő” szenvedélyével együtt: PG 91, 1041D–1044A. Vö. TÓTH, J., *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben*, Budapest 2006, 82–95.

magát az emberi természetet büntetésként sújtó „el nem vetendő” szenvedélyeknek és szenvedésnek egészen a kereszthalálig. Ezért Krisztus többnyire egyszerű embernek mutatkozott, de olykor azért látni engedte az átistenülést emberi természetén is, mint például amikor színében elváltozott.⁷⁸

A Hitvalló legjelentősebb krisztológiai újítása az a „hármass megfogalmazás” volt, amely végre feloldotta az Athanasziosztól Alexandriai Kürilloszig egyeduralkodó „két természet**ből**” és a Khalkédóni dogmát ismételtető antiochiai teológusok „két természet**ben**” megtalált egységmodelljét. Maximosz egy következetesen alkalmazott zseniális megfogalmazással a létige alkalmazásával konkrétan azonosította Krisztus személyét és két természetét: „mert ő nem csupán ezek**ből**, hanem ezek**ben** is van, sőt tulajdonképpen épp ezek (maguk) a Krisztus”.⁷⁹ Vagy elővehetünk egy későbbi, még pontosabb ilyen „hármass megfogalmazást” is a megtestesült Ige *hüposztaszisz*áról: „Ő igazán az is, amikből és amikben [...] van. Mert természete szerint istenségből és emberségből, illetőleg istenségben és emberségben van: természeténél fogva Isten és ember a Krisztus, és semmi más.”⁸⁰

7. A megváltás (és az átistenülés lehetőségi feltétele)

Ahhoz, hogy az Isten-Ige megváltson, magára kellett vennie egész emberi természetünket (annak minden természetes képességével és működésével). Egyrészt eredeti integritásában: tehát ahogy Isten megteremtette azt, s ahogy ez látható volt Ádámban még a bűnbeesése előtt. Ezentúl azonban magára kellett vennie emberi természetünket elbukott állapotában is: tehát ahogy az Ádám bűne folytán alakult, halandóságával és szenvedékenységgel együtt,

78 Vö. *Amb.* 7: PG 91, 1097AB; 31: PG 91, 1280B; 36: PG 91, 1289CD; 41: PG 91, 1311A; 42: PG 91, 1320AB; *Thal.* 21: CCSG 7, 123. Vö. LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur*, 164.

79 Ep. 15: PG 91, 573A.

80 Op. 9: PG 91, 121B.

természetesen a bűnt kivéve.⁸¹ Maximosz hitvalló ezt azzal fejezi ki, hogy különbséget tesz a pusztá létrejövétel (*geneszisz*), illetve a bűnbeesés óta általánossá vált „nemzés, szül(et)és” (*gennészisz*), terminológiája között. Krisztus ez utóbbit (amely magán hordja az emberi természetet büntetésként sújtó szenvedélyességet) az előzőnek a segítségével gyógyítja, s az előzőt az utóbbival újítja meg.⁸² Tehát az érzéki vágyakhoz kapcsolódó és az ősbűn következményeit továbbadó nemzést az örök Ige világra jövetelével (*geneszisz*) gyógyítja, s tökéletlen létünket a szűzi születéssel újítja meg.

„A természetek megújulnak (*kainotomuntai*) és Isten emberré lett” – hangzott Nazianzoszi Szent Gergely állítása⁸³, amit Maximosz hitvalló hosszasan kommentál.⁸⁴ Az emberi természet megújítása elsősorban a módra (*troposz*) vonatkozik, amellyel Krisztus megszületett. Az, hogy a nemzés érzéki szenvedélyhez kapcsolódó módját nála a szűzi születés váltotta fel, a természeti elv (*logosz*) meghagyása mellett itt alapvetően új módot jelentett. Ő sajátos hüposztatikus egysége síkján mindent megőrzött az emberi természetből (a bűn kivételével), de mivel a nemzéssel együttjáró érzéki vágyak az ő születésénél nem működtek, nála sajátosan megújult az emberi természet létmódja (*troposz*).⁸⁵ Tehát az emberi természet megújítása elsősorban Krisztus szűzi fogantatására és születésének (*gennészisz*) sajátos módjára (*troposz*), illetve közvetve az ő „romolhatatlanságára” vonatkozik: „Az Úr test szerinti születését nem előzte meg egyesülés [...], amennyiben mag nélkül született és minden megértést felülmúló módon fogantatott.”⁸⁶

A 15. dogmatikus levélnek az az állítása, hogy „az Ige (...) maga volt egyszerű kezdeményezője (*szpora*) önkéntes megtestesülésének”⁸⁷, messzemenő szótériológiai következményekkel jár. A Hit-

81 Vö. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 231–273, ill. 275–288.

82 Ezt tisztázta már idézett híres 15. dogmatikus levelében is Maximosz (PG 91, 553D–556A).

83 *Vízkeresztre*, in *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei* (ÓÍ 17), 260.

84 *Amb.* 42: PG 91, 1316B–1320A.

85 *Amb.* 42. Vö. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 264–268.

86 Thal. 64, in *Isten a szeretet*, 122.

87 Ep. 15: PG 91, 553D.

valló nagy jelentőséget tulajdonít az Ige megtestesülése újszerű módjának. Ő – mint isteni személy – világra jöhetett másként is, mint ahogy Ádám bűnbeesése óta az embereknek születniük kell: mag nélkül fogantatott (illetve ő maga volt ott mag helyett), és Szűztől született, tehát fogantatása és születése módjában nem játszhatott szerepet a nemi szenvedély, illetve az Ádám utódjainál ezzel együttjáró romlás. Az Ige lemondott az isteni természettel való hüposztatikus egysége révén emberi természetének kijáró bizonyos előjogokról (például hogy neki nem szükségszerűen kellett volna szenvednie és meghalnia). Isten Igéje elvileg „szabad volt ezekről” a „természeti” törvényektől, tehát Ő az egyetlen, aki teljesen önként és szabadon vetette alá magát az emberi természet büntetésként sújtó dolgoknak, hogy szenvedése és halála által megváltsa az emberiséget.⁸⁸

A János apáthoz intézett *Ambiguum* 42 szerint tehát a születés módjának (*troposz*) ez a „megújítása” azzal a következménnyel járt, hogy az emberi természet *logosza* is megújult, mert az Ige hüposztaszisában egységre jutott az isteni természettel. Így már Krisztus megtisztítja az emberi természetet: lerontja, megsemmisíti mindazt, ami idegen attól. Ezáltal visszahívja az emberi természetet az eredeti állapotára – ahogy ez Isten kezéből kikerült.⁸⁹

Nazianzoszi Gergely második vízkeresztí beszédéhez kapcsolódik itt a hármassz születés elmélete: „a test, a keresztség és a feltámadás születéséről” szóló.⁹⁰ Ez ad alkalmat Maximosz elvének kifejtésére: Krisztus a megváltást a szűzi születéssel kezdte el, amikor is

88 Exp. orat. dom.: CCSG 23, 35; *Amb.* 31: PG 91, 1276A; *Thal.* 61: CCSG 22, 87–91; *Amb.* 2: CCSG 48, 8; 5: CCSG 48, 26.

89 *Amb.* 42: PG 91, 1316B–1320A.

90 Or. 40 – A keresztségről. in Vanyó, L., (szerk.) *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei* (ÓI 17), 269–270: „Az első az éjszakai, a szolgálai és a szenvedélyekkel kapcsolatos; a második a nappali, a szabad és mentes a szenvedélyektől, amely levágja azt a burkot, amellyel születünk és elvezet a mennyei életre; a harmadik a legfélélmetesebb és legrövidebb, amely pillanatokon belül összeszedi a teremtményt. [...] Az én Krisztusom a születésnek összes fajtáját megtisztelte” (ti. „másodikát, [...] a keresztségben, [...] a harmadiknak ő maga a kezdete saját feltámadásával”).

helyrehozta a természet *logoszát* a létezés rendjében, kereszttelkéskor pedig a „Jól-létezés” rendjében, mert megvalósította az eredeti bűn miatt elmaradt lelki újjászületést a keresztségében. Föltámadásával pedig az ősbűn következtében eluralkodott halált megszüntetve saját „örökké-jól-létezés”-ének rendjébe veszi fel az emberiséget.⁹¹ Szent Maximosz eléggé eredeti – egyébként Nüsszai Gergelyéhez hasonlító –, az ősbűn antropológiájára épített szótérológiái modellt alkalmaz.⁹² Önmagára vonatkoztatott végkövetkeztetése pedig így hangzik: „Az Úr megtestesülésével tehát először is a testi születés járt együtt a reám nehezedő ítélet miatt, majd pedig ezt a hajdan elmulasztott keresztségi születés követte a Lélekben, a kegyelemből nekem ajándékozott üdvösség és visszahívás, vagy pontosabban az én újjáteremtésem miatt”.⁹³

Szent Maximosz szerint az újjáteremtést is elkezdő megtestesülés célja az, hogy az egész emberiség a körébe érkezett Istentől elnyerje az isteni létmódot: „Az Atyának Fia azért lett Emberfia és ember, hogy az embereket istenné és Isten fiaivá tegye. Hisszük tehát, hogy majd mi is ott leszünk, ahol most a mi helyünkben maga Krisztus van.”⁹⁴

8. A Krisztus szenvedékenységgel és halandóságával járó megváltástani következmények

Az Ige azzal, hogy teljesen önként és szabadon alávetette magát az emberi természetet büntetésként sújtó szenvedékenységnek, a viszonylagos tudatlanságnak és halandóságnak, szenvedése és halála által megváltotta az emberiséget. Lehetővé teszi az emberi természetnek, hogy már ne hordozza szükségszerűségként a nemzésel együttjáró érzéki vágyakat és fájdalmas következményeiket. Hiszen „az ember tapasztalatból tudja, hogy minden gyönyörűsé-

91 *Amb.* 42: PG 91, 1325BC. Vö. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, 414.

92 H. U. von Balthasar szerint ezt csaknem „geometriai szigorral” szerkeszti meg („Mit fast geometrischer Strenge”) – *Kosmische Liturgie*, 200.

93 *Amb.* 42: PG 91, 1348CD.

94 Vö. *Thal.* 60: PG 90, 621.

gre (*bédoné*) fájdalom (*odüné*) következik.”⁹⁵ Amíg a nemzéssel együttjáró érzéki vágyak szükségszerűen magukkal hozzák a szenvedés és halál fájdalmát, az Ige szabadon gyakorolt „engedelmességgel feloldotta az ősszülőktől örökölt halálfélelmet, halálával eltörölte a halál hatalmát”.⁹⁶ Az ősszülők vétkét sújtó ítéletet úgy oldotta fel, hogy természetünket magára véve már magáévá tette az emberi természetet sújtó büntetést is, és belülről győzte le azt.

Mivel önként vállalta a természetet büntetésként sújtó szenvedékenységet, mégpedig anélkül, hogy akár az érzéki vágyak élvezetére (*bédoné*) vágyott volna, akár a fájdalmat (*odüné*) visszautasította volna, ellent tudott állni a reá leselkedő sátáni erőknek.

Amikor visszautasította az őt háromszor is megkísértő Sátánt majd pedig a farizeusokon át ellene intézett kísértéseket, megszabadította az emberiséget az érzéki vágyak, a fájdalom és a halál zsarnokságából.⁹⁷ „Azért végleg legyőzte azt, aki diadalt remélt, a világot pedig teljesen kiragadta az ő hatalmából. Így valóban gyöngeséggel elpusztította a halált, s a halálon uralkodó hatalmat megsemmisítette.”⁹⁸ Az ő halálában Maximosz elsősorban az emberi lényt elnyomó halál hatalmának felszámolását látja, feltámadása pedig olyan győzelmet jelent, amellyel az emberi lények megszabadultak a haláltól és a sötétség minden hatalmától. „Jézus abban a titokzatos folyamatban, mely a Szűz méhében való fogantatásával kezdődött, megtapasztalta a természetes fejlődést, a tudatlanságot és a halált, feltámadása által pedig betöltötte az ember végső rendeltetését” – írja a Hitvalló krisztológiájáról J. Meyendorff.⁹⁹

95 *Thal.* Prol. (CCSG 7,31,251–258): Az ember ezért még inkább az élvezetre irányítja minden vágyát, s annál inkább iszonyodik a fájdalomtól. Azt reméli, hogy ilyen taktikával el tudja választani azokat egymástól, s „hogy önszeretetével egyszer majd csak az élvezethez fog ragaszkodni anélkül, hogy ez bármilyen fájdalommal járna”.

96 *Amb.* 4: PG 91, 1041C–1045C. *Thal.* 21: PG 90, 316 BC; *Exp. or dom.*: PG 90, 877–880A. Vö. STUDER, B., *Zur Soteriologie des Maximus Confessor*, in *MC Actes*, 239–246, itt 245.

97 *Exp. orat. dom.*: CCSG 23, 36; *Quaest. dub.* 157: CCSG 10, 109. Vö. LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur*, 167.

98 *Asc.* PG 90, 921BC.

99 *A bizánci teológia*, Budapest 2006, 63–64.

Magát a bűnt viszont Krisztus csak azáltal győzte le, hogy szeretetből beállt a mi, (lázado emberek) helyünkbe, s így alapvetően már mindnyájunkat kiengesztelt Istennel.¹⁰⁰

„A Logosszal való hüposztaszisz szerinti egyesülés következtében Krisztus embersége átistenült, s ez az átistenült emberség teszi lehetővé, hogy az átistenülés Krisztus Testének minden tagja számára kegyelemből elérhető legyen Krisztus Egyházában a Szentlélek működése révén”.¹⁰¹

9. Krisztus emberi akaratának szótériológiai szerepe

Isten Igéje elvileg „szabad az engedelmességtől”, hiszen a törvény teljesítése, illetve annak megszegése nem vonatkozhat rá. Engedelmisségének szótériológiai értékét arra alapozzuk, hogy ő szabadon vetette alá magát az emberi természetet büntetésként sújtó halálfélelemnek, noha ő sohasem szolgált rá „ilyen büntetésre” – így isteni erejével azt fölülmulta és alapjában véve már minden embert megszabadított a szenvedéstől és haláltól.¹⁰²

Mégis hogyan válthatott meg konkrétan az örök Ige – Isten létére valódi emberi tevékenységet és akaratot fölvéve?

„Das Drama der Erlösung” címmel „Kozmikus liturgiájának” egy alfejezetében von Balthasar a krisztológia „élesben” zajló „gyakorlati próbáját” látja az emberi akarat elsajátításának terén. A „természetes” („physische”) megváltás ezen a szinten egyúttal egészen „szellemi dráma” („geistiges” *Drama*): Isten és a teremtmény természetének életre-halálra szóló küzdelme a legmagasabb hüposztaszisz színterén.”¹⁰³ Von Balthasar Maximosz-monográfiája szerint ehhez még a mi lelki hozzájárulásunkra is szükség van: hogy a Megváltóval együttérezve „belemenjünk” „Isten megsemmisítésének” azonosságába az emberi akarással, amely Krisztus hüposztasziszának

100 Vö. Op. 20: PG 91, 237AC; Op. 19: PG 91, 220B.

101 MEYENDORFF, J., *A bizánci teológia*, 64.

102 *Amb.* 4: PG 91, 1041C–1045C. *Thal.* 21: PG 90, 316BC; Or dom: PG 90, 877–880A. Vö. STUDER, *Zur Soteriologie*... 245.

103 *Kosmische Liturgie*, 261–269, itt 269.

tevékeny-konstitutív része.¹⁰⁴ A Hitvalló Nazianzoszi Szent Gergely „*quod non assumptum – non sanatum*”¹⁰⁵ axiómáját – a Teológusra jellemző hangvétellel – egészen személyes formában teszi magáévá. Ha viszont (a monoteléta herezisnek megfelelően) az akaratot a megtestesült Ige nem vette magára, „akkor bizony én sem lehetek mentes a bűntől. Ha viszont nem mentesülhettem a bűntől, akkor nem is üdvözülhetek, mert ami nem lett felvéve, az nem lett orvosolva sem.”¹⁰⁶ Így az akarat fogalmát – épp a tévtanításokkal szemben – Maximosz helyezte a krisztológia és szótériológia középpontjába.

A két akaratról szóló fejtegetéseiben nyilvánvalóvá válik, hogy az Igének a mi „méltatlanságainkra” vonatkozó „*appropriatio*”-jának végcélja épp az volt, hogy megszüntesse az elidegenedés következményeit. Így az emberi akaratnak is oda kell tartoznia az embernek ama képességei közé, amelyeket lényegileg magára vett a megtestesült Ige.¹⁰⁷

Ilyen elvek alapján szállt szembe a Hitvalló a monoteléta ideológusokkal, akik csak az Üdvözítő isteni akaratáról és működéséről szóltak, de azt kizárták, hogy Jézus igazi emberi akaratla monda az Olajfák hegyén az Atyához intézett fohászát. Maximosz érvelésével alapvetően amellet állt ki, hogy Krisztusnak valóságos emberi akarata is volt és működött is. A halál vállalásától az Olajfák hegyén Jézus emberi természete is megborzadt, de engedelmessége még nagyobb volt. A bizánci misztikus a vitákban azzal jutott végső megoldásra, hogy ott az agónia közepette Jézus ajkáról egy ima

104 Uo. 269: „das teilnehmende Mit-Eingehen mit dem Erlöser in jene Identität der »Vernichtung« Gottes mit dem menschlichen Wollen, das die Hypostase Christi mit-konstituiert”.

105 *Ep.* 101 (PG 31, 181C). Magyarul: 1. levél Kledonioszhoz, *A kappadókiai atyák* (ÓI 6), 466.

106 *Pyrrh.*: PG 91, 325A.

107 Vö. OROSZ, A. *Allotriôsis* (Ἀλλοτριωσις). *L'alienazione da Dio e l'allontanamento dal peccato nelle opere di Massimo il Confessore II*, in *Folia Athanasiana* 4 (2002), 14–16. MANTZARIDES, G. I., *La christologie de Saint Maxime le Confesseur*, *Contacts* 1988, 112–120. BATHRELLOS, D., *The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University P., Oxford 2004, 148–173.

hangzott el, amelynek végén az emberi akarat az isteni akarattal összhangban nyilvánul meg. Emberi természetét neki is be kellett állítania abba az összhangba, mely öröktől fogva megvolt az Atya és a Fiú közt. De ezt készségesen és teljesen önként tette meg. Ezt tisztázták a 649-ben megtartott Lateráni Zsinat épp általa sugallt akatái, melyekben a nyugati püspökök egyöntetű hitvallást tettek arról, hogy „az Úr Jézus emberileg is akarta és végbevitte” a megváltás művét.¹⁰⁸

A Hitvalló elemzése szerint a természetek kettősségéből következik legalábbis az akaratnak és az akarási képességnek a kettőssége: Mindegyik természethez tartozik egy alapvető akarati képesség (*theléma phüszikón*). A konkrét választás és akarás (*theléma gnómikon*) ezzel szemben a személyre tartozik, és ebből Krisztusban egy van, mert Jézusnak az emberi akarati tevékenysége az isteni akarásnak a döntése és vezető befolyása alatt állt.¹⁰⁹

Minden, amit az ember-Krisztus tett, végső soron istenségének irányítása és ellenőrzése alatt tette. Embersége „Isten által irányított” („*theokinétosz*”) – emberi akarata pedig az isteninek bélyegét viselte magán („*tüpumenon*”) a hüposztatikus egysége folytán megvalósult teljes perikhorészis alapján.

Krisztus emberi akarata így maradhatott rendületlenül *intakt* minden kísértéssel szemben is. Így maradhatott meg Isten és az Atya iránti engedelmességében mindvégig. Így – ahogy megállapítottuk – isteni erejével helyreállítja természetünk eredeti állapotát, illetve helyreigazítja azt, ami eltorzult, legyőzte a gonoszt, mert nem vette magára a gonosszá vált akarat hibás dolgait (például a szembenállást, lázadást...), és alapjában véve már minden embert megszabadított a szenvedéstől és haláltól. Megszabadítja az emberi természetet az eredeti bűntől, az Ősbűn hatásaitól: szétzúzza az „engedetlenség törvényeit”. Megszünteti mindazt, amit Ádám bűne hozott az emberiségre. Egyúttal helyreállítja *gnómikus* akaratumkat, hogy mindig összhangban lehessen a természetünk logoszával és a jóra irányuljon, vagyis összhangban maradjon Isten és az Atya

108 Vö. OROSZ, A., *Krisztus emberi akarata a balálküzdelenben*. (Szent Maximosz és a VI. Egyetemes Zsinat hitvallása), in *Teológia* XX (1986), 244–247.

109 Vö. *Pyrrh.*: PG 91, 287–352.

akaratával.¹¹⁰ Ez jelenti az *apokatasztaszisz* alapját – ami egyúttal „visszahívás” is (*anaklészisz*) és egyetemes „újjáalkotás” vagy „újjáteremtés” (*anaplaszisz*)¹¹¹.

„Krisztus így lehetett az emberiség igazi megváltója, mivel benne sohasem volt semmiféle ellentmondás a természetes és gnó-mikus akarat között.” – fogalmazta meg Maximoszról szóló fejezetében J. Meyendorff. „Emberi akarata a hüposztaszisz szerinti egyesülés következtében – éppen azért, mert mindig alkalmazkodik az isteni akarathoz – egyúttal az emberi természet »természetes mozgását« is végzi.”¹¹²

Azzal, hogy a konkrét emberi természetben gyökerező és működő akarat szabadság megvalósítását (*theléma gnómonikon*) Maximosz hitvalló teljesen az Ige személyének (hüposztasziszának) tulajdonítja, Isten természetén belül ki tudott zárni mindenféle változást. Ugyanakkor biztosította az emberi természet szabadságát is, amely ez esetben sincs elnyomva: az ember az önzetlen szeretetben emberileg is együttműködik Istennel – akár még a világ átalakításában és egyesítésében is.¹¹³ Talán az nem egészen világos, hogy miként veszi magára egy isteni hüposztaszisz „az emberi természet ingadozásait és vonakodásait anélkül, hogy ezek a megváltó Krisztus belső lelki életének természetes elveivé válnának” – vetette föl még mindezek kapcsán B. Studer.¹¹⁴

Ennek a megváltói műnek a beteljesedése fogalmazódik meg a „három szent nap titkáról” szóló elmélkedésekben, amelyek a Hitvalló metafizikáját és etikáját is a szótériológiához kötik: „A hatodik nap a dolgok lételvét nyilvánítja ki, a hetedik már jól létezésük módját jelzi, a nyolcadik pedig a létezők boldog örökkévalóságának kimondhatatlan titkát adja tudtul.”¹¹⁵ Szent Maximosz szerint „aki ismeri Krisztus keresztféne és sírboltjának misztériumát, az is-

110 Vö. *Exp. orat. dom.*: CCSG 23, 34–35; *Asc.*: PG 90, 911. *Amb.* 31: PG 91, 1276C.

111 *Amb.* 42: PG 91, 1348CD (Nazianzoszi Gergely Or. 31 alapján).

112 MEYENDORFF, *A bizánci teológia*, 64.

113 Vö. STUDER, *Zur Soteriologie...*, 245.

114 Vö. uo. 246.

115 *Cap. theol.*, I, 56, in *Isten a szeretet*, 210.

meri minden dolognak az értelmét, aki pedig a föltámadás titokzatos erejébe hatol be, az megérti azt, hogy Isten miért is teremtette az egész világot.”¹¹⁶ Ez a hatodik napi kereszttáldozat után a hetedik nap, a *szabbat* nyugalmának titka, amikor a föltámadott Krisztusban talál magára az emberiség. A „három szent nap titkáról” szóló elmélkedések célja a „nyolcadik nap, ... az arra méltóknak átalakulása és eljutása az áttistenüléshez”.¹¹⁷ „Aki pedig a nyolcadik napra is méltó lett, az föltámadt a halálból, és már annak az Istennek boldogságos életét éli, aki voltaképpen egyedül nevezhető igazán Életnek. Így végül áttistenülve maga is Isten lesz.”¹¹⁸

10. A megtestesült Ige mindenkit egyesítő műve

Krisztus mint közvetítő tehát végrehajtja és beteljesíti az egész emberiséget és világot érintő egységesítést. Maximosz hitvalló szerint a megváltó Ige önmagában már egyesítette a szétDarabolódott világot: A két nem, a férfi és nő szintézisén túl összekapcsolta a paradicsomot a lakott földdel, az eget a földdel, egyesítette egymással az érzéki és szellemi világot, legvégül pedig a teremtett és teremtetlen természetet.¹¹⁹ A „Fejezetek a szeretetről” 4. százaz gyűjteményében fogalmazhatta meg először a Hitvalló az egész emberiséget érintő üdvösségtörténeti-szótérológiai alapelvet: „Az isteni gondviselés célja az, hogy akiket a gonoszság különféleképp szétszakított, azokat az igaz hit és szellemi szeretet révén egyesítse, mert pontosan azért szenvedett a Megváltó, hogy egybegyűjtse Isten szétszóródott gyermekeit.”

Egyfajta *apokatasztaszisz* zajlik itt le, de nem órigenista módon¹²⁰, hanem az Irenaeus óta megsejtett „*anakephalaiószisz*” for-

116 Uo. I, 66, in *Isten a szeretet*, 214.

117 Uo. I, 55, in *Isten a szeretet*, 210.

118 Uo. I, 54, in *Isten a szeretet*, 210.

119 *Exp. or. dom.* (PG 90, 889AB), in *Isten a szeretet*, 147–149 és 157–160. Vö. THUNBERG, L., *Microcosm and Mediator*, Lund 1965 és VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 271–273.

120 Vö. VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, Budapest 1980, 407–409.

májában. Krisztusban mint Főben illetve az ő titokzatos testében megvalósul a teremtkor még az egyetlen Igében rejlő teremtményi „logoszok” egysége, akiknek végső „foglalata” maga a megváltó Ige.

Ő vet véget annak az elidegenedésnek, amely nemcsak az emberiségen belül volt meg, hanem a lakott földet is elválasztotta az elveszített paradicsomkerttől. Ő egyesíti az eget a földdel, az érzéki és szellemi világot, legvégül pedig a teremtet és teremtetlen természetet.¹²¹

A Miatyánk-kommentárban a Hitvalló azt szögezte le, hogy Krisztus önmagában egyesítette az eget és a földet, s a szellemiekkel összekapcsolta az érzéki valóságot. Így „kinyilvánította az egész teremtet világ egységét éppen annak egymástól legtávolabb eső végleteiben, önmagában kapcsolva egybe mindezeket”¹²². Ennek megvalósulását teszi lehetővé az is, hogy „Krisztus önszántából, misztikus módon folyton megszületik a megváltottakban testet öltve, és saját szűz anyjává teszi az őt így megszüülő lelket”¹²³.

Így a szétszaggatott emberiség egyesítése is a megtestesült Ige jóvoltából most már a keresztény híveken múlik: nekik kell „mikrokozmoszként” és az Egyházban további közvetítőként működniük. Maximosz *Misztagogiájának* 1–5. fejezete szerint az Egyház „is ugyanilyen módon, ugyanazt teszi velünk kapcsolatban, mint amit Isten annak ősképeként tesz”.¹²⁴ Akik ugyanis újjászülettek, azokat istengyermekséggel ruházza fel. S így benne már nincs megosztás, mint ahogy „Krisztusban nincs férfi, sem nő, sem zsidó, sem görög..., hanem minden ő, és ő van mindenben, aki jóságának egyetlen-

121 *Amb.* 41: PG 91, 1304D–1313B; *Thal.* 22: CCSG 7, 139, illetve *Thal.* 60: CCSG 22, 75.

122 *Isten a szeretet*, 148.

123 *Exp. or. dom.* (PG 90, 889C), *Isten a szeretet*, 159. Vö. *Thal.* Prol. PG 60, 375.

124 *Myst.* 1: PG 91, 665 C. Vö. TOLLEFSEN, T. T., *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford University P., Oxford 2008, 183–184. „The work *Mystagogia* teaches that human beings should be integrated and regenerated in Christ through the Church. In this way one contributes to the completion of Christ [...] and acts as mediator in Him.”

len, egyszerű és bölcs ereje folytán mindent önmagába foglal, mint egy középpont a belőle kiinduló egyeneseket.”¹²⁵ A Hitvalló szerint Krisztus megváltott, és mintát adott az erényes élet pályafutására, amelynek beteljesedését úgy mutatja be a Hitvalló, „mint mikor a képmás visszatér az eredeti mintához, s egy pecsétnyom pontosságával illeszkedik az Ősképhez.”¹²⁶

Ennek előfeltétele az, hogy maga a keresztény hívő is „kiüresítse magát” a szenvedélyektől,¹²⁷ hiszen ezek „biztos jelei az elidegenedésnek”.¹²⁸ Akik viszont „az ő önként vállalt halálát utánózva földies tagjaikat halálra akarják adni az érzéki valóság szempontjából”¹²⁹, azokban ő maga is „kimutatja szenvedésének önkéntességét”¹³⁰, vagyis misztikus módon bennük is megszületik, mint ahogy önküresítése folytán a Szűz ölen e világra jött.¹³¹

Az Amb. 10 már idézett állítása szerint „aki önként elidegenedik saját testétől összes természetes ösztönének tökéletes körülmetélése által, az kegyelemből istenivé lesz még testben élve is az anyagvilág fölött”. Az aszkézis arra szolgáló eszköz, hogy az elidegenült test beilleszkedjék a Krisztus-testbe, úgy, ahogyan a körülmetélkedés a választott néphez tartozás jele volt.¹³² Aki pedig az ellenszerezetet gyakorolja, az testi világán és anyagi kísértésein fölül emelkedve Isten munkatársává válik az üdvösség rendjében.¹³³ A Megváltó kegyelméből egyetemesre kitérő szeretetben az ember visszavezetheti Teremtőjéhez az egész világot, s közben átistenülten maga is hazatalálhat.

125 „Müsztagógia”, in *Az isteni és az emberi természetről II, Görög egyházatyák*, szerk. VIDRÁNYI, K., Budapest 1994, 272–273.

126 Amb. 7. Vö. LARCHET, *La divinisation*, 152 skk.

127 *Exp. or. dom.*: PG 90, 876B.

128 *Exp. or. dom.*: PG 90, 889AB, *Isten a szeretet*, 159.

129 Uo., *Isten a szeretet*, 149.

130 Uo.

131 Vö. A. K. SQUIRE: *The Idea of the Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor*, in *Studia Patristica* VIII, Berlin 1966, 456–461.

132 Egy másik, ettől kissé különböző értelmezésmód szerint elemzi ugyanezt Amb. 30: PG 91, 1273C.

133 *Cap. car.* 1,71, *Isten a szeretet*, 19: hiszen „ezért szenvedett irántunk való szeretetét bizonyítva Urunk Istenünk Jézus Krisztus is az emberiség egészéért...”

11. Az átistenülés kegyelemtani szempontjai

Maximosz hitvalló szótérológiájának csúcspontján az átistenülést csakis a szent krisztológiai hitvallásának fényében lehet megérteni. A Szentháromság második Személye marad ennek az átistenülésnek a közvetítője és szerzője. A Hitvalló újra meg újra hangsúlyozza, hogy a megtestesülés során az Ige által fölvelt ember épp annyira megdicsőülhet, mint amennyire Teremtője megalázta magát. Ezt a megdicsőülést – „Istenből nyervén az isteni létmódot” – persze ki-ki csak annyira érheti el, amennyire „természetes istenképisége szépségét szabad elhatározásból érényei révén az Istenhez hasonlássá bontakoztatja ki [...] odatartozása folytán.”¹³⁴ Hiszen a megtestesült Ige eleven életpélda is, amelyet kinek-kinek gyakorlati cselekvésében is meg kell szívlelnie.

„Isten ezért teremtett mindent, [...] hogy az újjászületettek úgy lehessenek istenné, ahogyan ő emberré lett, és a szenvedélyeket magából kivető ember ugyanannyira elérheti az istenséget, amennyire Isten Igéje az üdvösség rendje szerint önszántából kiüresítette magát tiszta dicsőségéből, s valóban emberré lett.”¹³⁵ A Hitvallónak a megtestesülésről szóló elmélkedéseiben folyton visszatér az „annyira-amennyire” típusú mondatszerkesztés. Ez a forma juttatja kifejezésre nála az Isten Fia megtestesülésével végbement hatékony kölcsönhatást.

A nemegyszer *tantum-quantum* formulával kifejezett kölcsönösség Isten és az átistenülő ember közötti párbeszédre, a szeretet művére vonatkozik. „Azt mondják ugyanis, hogy Isten és ember példaként szolgálnak egymásnak, és hogy az ember számára Isten emberszeretetből annyira teszi magát emberré, amennyire Isten számára az ember a szeretet erejéből átistenülni engedi önmagát. [...] Mert ezek által lesz Isten mindenkor önszántából emberré”¹³⁶ De ezzel a gyakran használt „*tantum-quantum*” megfogalmazással is inkább azt hangsúlyozza a Hitvalló, hogy az átistenülés minde-

¹³⁴ *Amb.* 7: PG 91, 1084 A.

¹³⁵ *Exp. or. dom.*: PG 90, 877A.

¹³⁶ *Amb.* 10: PG 91, 1113BC. Vö. *Amb.* 7: PG 91, 1084C.

nekelőtt Isten kezdeményezésén múlik és Krisztus megtestesülésén alapszik.

De Maximosz szerint egy ponton az embernek ehhez (a maga részéről) már minden cselekvését abba kell hagynia. Isten működése (*energeia*) lehetővé teszi a „világából kilépő” és sajátos emberi működését „inaktiváló” ember átistenülését anélkül, hogy szükségyszerűségnek (*theurgizmus*) vetné alá, mert az átistenülő ember azért szabadon „inaktiválja” működéseit és akarja, hogy megnyíljon Isten felé a szeretetben. „A szeretet misztériuma az, ami bennünket emberekből istenivé tesz; ... egyedül a szeretet nyilváníthatja az embert a Teremtő képására alkotott lénynek”¹³⁷.

Az ember persze együttműködhet az átistenítő kegyelemmel: megtisztulással, a szeretet gyakorlásával, imádsággal és erényekkel felkészülhet az átistenülésre. Ám maga az átistenülés természetfölötti, tehát kizárólagosan Isten műve. Maximosz hitvalló épp ezért hangsúlyozza annak jelentőségét, hogy ehhez az embernek (a maga részéről) minden cselekvését abba kell hagynia. Az átistenülésre az ember természet saját erejéből nem képes: ez teljesen Isten ajándéka, a kegyelem műve. Teremtetlen kegyelemről itt van szó, Isten önközléséről.¹³⁸

Mégis elmondható, hogy az átistenült ember teljesen ember marad és megőrzi emberi képességeit, még szabadságát is (hiszen a szeretet ennek alapján működik, márpedig „a szeretet megmarad” [1Kor 13,13] mindvégig). Ezért Szent Maximosz az ellenségeknek is megbocsátó szeretetet tartja az Istenhez hasonulás átistenülésre vezető útjának¹³⁹.

Az ember természet szerinti működése nem szűnik meg, hanem az átistenítő kegyelem megőrzi azt. Ebből a szempontból beszélhe-

137 Ep. 2: PG 91, 393C és 396C.

138 Vö. LARCHET, *La divinisation*, 566–572 és 594–600.

139 *Exp. or. dom.*: PG 90, 899 in *Isten a szeretet*, Budapest 2002, 171: „...meg tud bocsátani az ellene vétkezőknek is... Az ilyen ember – ha szabad ezt mondani – saját magát állítja oda példaként Isten színe elé, s az Utánozhatatlannak mondja, hogy őt utánozza így: Bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek.” A mindenkihez jóságos Isten utánzásának ezt a merész képét hasonlóképpen fogalmazza meg a Hitvalló a Thalassziosz apát kérdéseire adott válaszáinak keretében is (Thal 63 és 65; PG 90, 769).

tünk az ember együttműködéséről az átistenítő kegyelemmel, de ezen nem azt kell értenünk, hogy az ember maga képes volna (akár Istennel együtt) megvalósítani az átistenülését, hanem csak hogy megfelelő megtisztulással, a szeretettel és imádsággal igyekszik méltóvá válni az átistenülésre. Mai ortodox elemzők úgy fogalmaznak meg ezt, hogy az ember „diszponibilissé váljék az isteni energia eljövételére, befogadására”¹⁴⁰. Az ember természetes akarata, működése nem szűnik meg, de „passzív” módon fogadja be az isteni kegyelmi kezdeményezést. Mert ekkor az emberi természet határai és korlátai bizonyos szempontból megszűnnek. Az ember természete fölé emelkedik; olyan átalakuláson megy át, amely természetét is messzemenőig érinti, és legmagasabbrendű képességeinek is át kell változnia.¹⁴¹ Épp ezért a Hitvalló Nüsszai Szent Gergelyhez kapcsolódva nemegyszer a „*metapoiészisz*”¹⁴² (átalakítás) szóval írja le a *theósziszt*.

Isten az átistenülő embert teljesen „átjárja”, „beborítja” kegyelmével. Mindezek ellenére az átistenülő ember nem természeténél fogva istenül át, nem lesz lényege szerint Isten, hanem megmarad embernek. Maximosz néha csak azt állítja, hogy az ember „olyasmi lesz, mint Isten”,¹⁴³ illetve pontosítja azt is, hogy az ember csak „annyiban lesz Istenhez hasonló és egyenlő vele, amennyire ez lehetséges (*bósz ephikton*)”¹⁴⁴. A *Müsztagógia* székesegyházhoz hasonlítja az átistenülő embert: lelke a szentély, szelleme az isteni oltár, teste pedig a hajó... : a szellem mint oltár által az Istenség elrejtett és megismerhetetlen, erős hangjának nagyszerű csendjét idézi fel

140 Vö. LARCHET, *La divinisation*, 576–581.

141 Vö. LARCHET, *La divinisation*, 582–584.

142 LARCHET, *La divinisation*, 588 idézi Thal 22: PG 90, 320CD (CCSG 7, 141, 72–78), illetve PG 90, 321CD (CCSG 7, 143, 114–116) és Thal 59: PG 90, 613B (CCSG 22, 61, 245–250 és 69) helyeit, valamint a *metamorphószisz* és *metaplaszisz* terminológiáját az Ep. 19: PG 91, 589C és Thal 64: PG 90, 725D–728A-ból: „A kegyelem törvénye pedig az a természetfölötti alapelv, amely a természet megváltoztatás nélkül is az átistenülésre hangolja át (*metaplattón*).

143 Thal. Prol.: PG 90, 257D; CCSG 7, 37, 344.

144 Illetve hogy az isteni sajátosságokat annyira veszi át, „amennyire ez lehetséges”. Vö. Ep. 2: PG 91, 408B.

... és a misztikus teológia révén kapcsolatba kerül az Istenséggel, és olyanná válik, amilyennek lennie kell annak, akit Isten arra méltatott, hogy benne lakjon...”¹⁴⁵ Mindenesetre az átistenülés az ember irányultságának beteljesítője, nem pedig a lényének megszűntetője.

Abban, hogy az átistenülés alapvetően átalakítja az embert és így legmélyebben érinti természetét, az emberi természet mégsem változik meg lényege szerint, kétségtelenül van némi ellentmondás. A megoldás az, hogy az ember nem természete szerint, hanem kegyelemből, részesedéssel válik istenné.¹⁴⁶ Új minőséget nyerve istenül át az ember : a tűzben átizzó vas illetve a fénytől átjárt levegő képét alkalmazza a Hitvalló: „mikor a levegőt már teljesen átragyogja a fény, s a vasat mindenestől átizzítja a tűz. Persze ebből csak hozzávetőlegesen foghatjuk fel azt, hogy miként részesülnek majd a Jóságban az arra méltók”.¹⁴⁷

Az ember átistenülésének erre a folyamatára is alkalmazható az, hogy ez elsősorban a módra (*troposz*) vonatkozik, nem a természet *logosz*-ára: ti. átistenülésekor az ember természetében átalakul ugyan, de lényegi sajátosságait megtartja. Nem természete *logosz*-a szerint, hanem létmódja szerint válik istenné.

Átistenülésekor az ember megtartja személyes önazonosságát, jöllehet Istennel egységre jutva testileg-lelkileg teljesen átistenül. S ez együttjár a fiúvá fogadtatással is, amely a keresztségben kapott kegyelem hatása és megelőzi az átistenülést, csak épp akkor teljessül be. Az „istenivé válás” tehát nem személytelen elragadtatás az

145 *Myst.* 4: PG 91, 672BC.

146 Azt, hogy az ember nem természete szerint, hanem kegyelemből, örökbefogadás révén válik istenné, Maximosz a *theszisz* szóval is kifejezi, amely rendelkezést, kinevezést, tulajdonítást is jelent. Illetve ahol a „*bexisz*” szerepel, ott létmódot, s nemcsak habitus jelent. Vö. LARCHET, *La divinisation*, 601–607.

147 *Amb.* 7: PG 91, 1076A. A tűzbe mártott vas nem veszíti el fém jellegét attól, hogy izzik, s a levegő sem attól, hogy megkapja a fényesség minőségét. Tehát a „minőség” kategóriája-fogalma is alkalmazható erre a folyamatra, ahol az átistenülő ember új „minőséget” (*poiotész*) nyer. Pürroszhoz írt (19.) levelében a Hitvalló Krisztusra az „átizzított kard” képét alkalmazta, ahol a gyöngébb elem alárendeltségének hagyományos szempontját is elhagyhatta (PG 91, 593B).

isteni lényegbe, hanem személyes részesedés a megtestesült Ige istenfiúságában. Ennek az örökbefogadásnak is egyedül Isten a szerzője és ajándékozója.¹⁴⁸

A fiúvá fogadtatásnál a Szentléleknek sokkal nagyobb szerepe van, mint az az eddigiekből kiderülhetett. Minden keresztyén számára ő „az örökbefogadás a szerzője a hit kegyelmében”,¹⁴⁹ de Krisztus az ajándékozója annak a Szentlélekben aszerint, hogy ki-ki mennyire méltó rá.¹⁵⁰

Az átistenülés szó nemcsak a lelki fejlődés legvégét jelenti, hanem a lelki élet különböző fokaira is vonatkozik (magára a folyamatra).¹⁵¹ Kire-kire „analóg” módon – befogadóképességének megfelelően.¹⁵² Annak ellenére, hogy Isten minden ember üdvösségét és átistenülését akarja, – mivel szabadságunkat tiszteletben tartja – ez az isteni óhaj csak akkor teljesülhet be, ha az illető ember is lehetővé teszi, hogy Isten Fia megtestesüljön benne. Bár Szent Maximosz szerint „Isten minden ember átistenülését akarja, ...ez nem teljesülhet be mindenkinél, mivel mindenki azért nem akarja”.¹⁵³

„A teológiáról és Isten Fiának testben végbevitt üdvözítő művéről” szóló centuriák végén a kérdéskört összefoglaló Hitvalló utal arra is, hogy ez a folyamat még itt a földön nem zárulhat le. „Ameddig valaki ebben az életben van, addig még [...] semmiképpen sem birtokolhatja magát a teljességet. Ha viszont majd az idők végeztével felszabadul a tökéletes nyugalomra, [...], akkor már nem pusztán egyik részét érheti el a teljességnek, hanem a kegyelemben részesedve annak egész tökéletességét kapja meg. ... Krisztus tökéletes érettségének mértékében.” S „amikor ez föltárl, akkor *ami töredékes, az megszűnik*”.¹⁵⁴

148 Vö. LARCHET, *La divinisation*, 566–568 és 616–625.

149 *Thal.* 15: PG 90, 297CD; CCSG 7, 103. 34–35.

150 Vö. LARCHET, *La divinisation*, 624–626.

151 Vö. LARCHET, *La divinisation*, 641–646.

152 *Exp. or. dom.*: PG 90, 897A, CCSG 23, 59; *Amb.* 7: PG 91, 1077B; *Amb.* 10: PG 91, 1172BC.

153 Vö. LARCHET, *La divinisation*, 654–662.

154 *Cap. theol.*, II, 87, in *Isten a szeretet*, 261–262, a 1Kor 13,10 záró idézetével.

A 88. fejezetben pedig már „a választottak túlvilági, tökéletes állapotára” illetve a szemlélődésben való továbblépésre vonatkozik az órigenészi kérdés: „Vajon lehet-e még ott szó haladásról, vagy pedig már mindenki ugyanabban az állapotban marad? S hogyan kell elképzelni a lelkek ottani állapotát?” A válasz igen distingvált, de azért végső soron negatív: „A lélek [...] táplálkozása az erényekben és szemlélődésben való előrehaladásra irányul mindaddig, míg minden lényt fölülmúlva el nem jut Krisztus tökéletes érettségének mértékére. Ide eljutva viszont már felhagy minden olyan fejlődéssel, amely köztes állapotokon keresztül irányult a mennél nagyobb előhaladásra és növekedésre. Ekkor már közvetlenül azzal a sajátos romolhatatlan eledellel táplálkozik, mely mindenféle gondolkodást és gyarapodást fölülmúl, hogy fönn tarthassa a neki adott isteni tökéletességet. [...] Mivel az ilyen ember már azt a képességet is magában hordozza, hogy mindörökké ugyanilyen jól létezzen, ezért az isteni kegyelemben részesedve istenivé lesz. Abba hagy minden szellemi és érzéki működést, sőt egyúttal nyugalomba helyezi testének természetes működéseit is, mivel teste is áttistenül vele, megfelelő módon részesedve az áttistenülésben. Így már csakis Isten fog megnyilvánulni a testén és lelkén keresztül.”¹⁵⁵ Ez a legutolsó mondat meghatározó lesz az ortodox szótériológia és kegyelemtan következő tizenhárom évszázadára.

Befejezés az egyetemes áttistenülésről

Nagy kérdés, hogy áttistenülhet-e végül minden teremtmény. Bár a Hitvalló nem osztja Órigenésznek az *apokatasztaszisz tón pantón*-ról¹⁵⁶ vallott felfogását, de nemegyszer céloz arra, hogy „Isten mindent átjár”.¹⁵⁷ Mindenképp különbözik ez az emberek áttistenülésé-

¹⁵⁵ Uo. 88. *Isten a szeretet*, 262–263.

¹⁵⁶ Vö. LARCHET, *La divinisation*, 654.

¹⁵⁷ *Amb.* 7 (PG 91, 1092C): „Így lesz majd minden mindenben maga Isten, aki mindent körülvesz és magába foglal.”

től, és inkább csak „analóg” módon – a teremtetett lények befogadó-képességének megfelelően – történik meg.¹⁵⁸

Ez teszi aztán lehetővé a világ megváltásának említett szintézisét, amelyben a megtestesült Ige önmagában és az átistenülő emberekből álló titokzatos Testében egyesíti a szétदारabolódott világot.¹⁵⁹

Ha Szent Maximosznak az üdvösségről és az átistenülésről vallott felfogását egybevetjük, talán az egyetlen problémát az átistenülés görögöknél szokásos „fizikai elmélete” okozta: tudniillik hogy Krisztusban az egész emberi természet már az ő isteni természetével való hüposztatikus egysége pillanatában, a Megtestesüléskor, tehát furcsa módon még az üdvössége előtt istenült át. Ezt az apóriát a bizánci teológusok úgy próbálják megoldani, hogy az Ige egyszerre lemond az isteni természettel való hüposztatikus egysége révén emberi természetének kijáró előjogokról (átistenülés), s ezeket csak apránként abban a mértékben adja vissza, ahogyan üdvözíti.¹⁶⁰ Úgy tűnik, Szent Maximosz nem törekszik különösebben arra, hogy szigorúan kapcsolatba hozza egymással azokat az állításait, amelyek Krisztus emberi természetének üdvösségére és átistenülésére vonatkoznak.¹⁶¹

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a Hitvalló életműve mindezekelőtt a kappadokiaiakhoz kapcsolódik, krisztológiai és szótériológiai tanaiban pedig Kürilloszhoz és az általa képviselt „fizikai megváltástanhoz”, illetve a IV–V. Egyetemes Zsinat tanításához tartja magát. A Hitvalló és társai a teológiai gondolkodás kopernikuszi fordulatan dolgoztak, hogy képessé tegyék „a krisztusi misztérium elgondolására, s hogy ezáltal az egyén spirituális életének szintjén csakúgy, mint a keresztény civilizáció szintjén egyaránt megélhetővé váljék az Örömhír”.¹⁶² „Az isteni üdvrend e egyszerű

158 *Myst.* 7: PG 91, 685C. Vö. LARCHET, *La divinisation*, 663–664.

159 VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (1961²), 271 kk. Vö. THUNBERG, L., *Microcosm and Mediator*, Lund 1965.

160 Jeruzsálemi Leontiosz már tett ilyen irányú kísérletet a krisztológiában (*Adv. Nest.* IV, 37: PG 86, 1712A). Vö. BRUNE, F., *Pour que l'homme devienne Dieu*, Saint-Jean-de-Bray 1992², 394 és 403 k.

161 Vö. LARCHET, *La divinisation*, 686.

látomásában Maximosz a megtestesülést tekinti az isteni terv szívének. S a paradoxon abban rejlik, hogy [...] Isten emberré lett, és nem szűnik meg az lenni.”¹⁶³ Amit a korábbi egyházatyák még célhatározói mellékmondatlall fogalmaztak meg: „Isten emberré lett, hogy mi átistenöljünk”, azt a Hitvalló *tantum-quantum* formulája úgy hangsúlyozza, hogy a megtestesüléssel fölvelt ember épp annyira megdicsölölhet, mint amennyire Teremtője megalázta magát. Mivel Krisztus egész természetünket magában hordozta annak minden „el nem vetendő” szenvedélyével együtt, Maximosz hitvalló meggyőződése szerint bármely megváltásra szoruló ember csak Krisztus személyéből újlulhat meg. „Krisztus átistenölte embersége teszi lehetővé, hogy az átistenölés Krisztus Testének minden tagja számára kegyelemből elérhető legyen a Szentlélek működése révén”.¹⁶⁴ A keresztelekör még csak potenciálisan elnyert lehetőség az átistenölésre az ő titokzatos Testében aktualizálódhat a Szentlélek által, amennyiben ki-ki maga is akarja és mindenestül Istenre hagyatkozva vállalja is az üdvösség és az átistenölés útját. Hogy mindez a szigorú értelemben vett monoteizmust miért nem veszélyezteti, azt a Maximosz után színre lépő bizánci teológusok fogják egész pontosan kimutatni, természetesen a Hitvalló által lerakott teológiai alapokhoz¹⁶⁵ igazodva.

162 Elizeus archimandrita MEYENDORFF, *Krisztus az ortodox teológiában*, Budapest 2003⁸ magyar kiadása előszavában.

163 SCHÖNBORN, CHR., *Krisztus ikonja*, 98 és 104.

164 MEYENDORFF, *A bizánci teológia*, 64.

165 Például „A teológiáról és Isten Fiának testben végbevitt üdvözítő művéről” szóló 2. centuria legelején, in *Isten a szeretet*, 227–228.

DOLHAI LAJOS

Canterbury Szent Anzelm szatiszfakció-elméletének hatástörténete és értékelése a mai katolikus szótériológiában

Anselmus Cantuariensis két művében is foglalkozott a satisfactio és a megtestesülés viszonyával: a *Cur Deus homo* c. könyvében és a *Meditatio redemptionis humanae* c. elmélkedésében. Teológiatörténeti szempontból a „*Cur Deus homo*” (röv. CDH) a fontosabb, melyben főként észérvekkel („a Szentírás tekintélye nélkül”) és rendszerezett módon kifejtette a helyettesítő elégtétel elméletét. „Valószínűleg nincs még egy olyan elmélet, amelyet oly szenvedélyesen vitattak volna, s amely – noha soha nem vált kötelező erejű egyházi tanítássá – mégis oly nagymértékben meghatározta számos keresztény hitéletét, mint Anzelm megváltástana”¹

Az elmélet értékelő bemutatásában *háromféle* jellegzetes véleményt figyelhetünk meg.

A latin nyelvű kézikönyvekben egészen a II. vatikáni zsinatig ismételtelen találkozunk a következő értékeléssel: „*A megváltás ténye hittétel, módja a helyettesítő elégtétel majdnem hittétel (fidei proximum)*”. Érthető módon a fogalom belekerült a megváltás klasszikus definíciójába.² A tridenti zsinat is használja a kifejezést, de nem a definícióban, hanem a magyarázó szövegben (DH 1529). Az elégtételre vonatkozó tanítás Trentóban még sokkal szélesebb összefüggésbe illeszkedik, amely magában foglalja az ártistenülés kiáradását a megigazult bűnösökre a Szentlélek által, aki őket Krisztus testének élő tagjává teszi (Conc. Trid. Sess. 6, can. 11). Az I. Vatikáni zsinat kitűzte ugyan célul, hogy a helyettesítő elégtétel tanát bib-

1 GRESHAKE, G., *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in: ThQ 153 (1973/4) 323. – A tanulmány a szerző tübingeni székfoglaló előadása volt.

2 SCHÜTZ, A., *Dogmatika*, 2. köt., 1937, 7.

likusabb formába öntve dogmává emeli, de a pápai állam bukása, a zsinat berekesztése miatt erre végül nem került sor.³ XI. Piusz részletesen kifejtette a satisfactio vicaria tanát a „Miserentissimus Redemptor” kezdetű enciklikájában. (AAS 20/1928/169–171). XII. Piusz a Humani generis körlevélben megvédte az elégtétel fogalmát a korabeli támadásoktól (DH 3891).

A másik, végletesnek mondható értékelés teljesen elveti ezt a megváltástani modellt. A felvilágosodással és a liberális protestantizmussal (főként A. Ritschl és Harnack) radikális kritika zúdult a megváltásnak erre a megközelítésére. A racionalisták gúnyolódva hangoztatták, hogy Anzelm gondolatmenetében a megváltó Jézus olyan mint a „Prügelknabe”, akit Isten megbüntetett az emberiség bűneiért.⁴ Harnack azzal vádolja Anzelmet, hogy elméletében Isten úgy jelenik meg, mint egy olyan ember, aki csak a saját dicsőségével törődik.⁵ Hogy ezt helyreállítsa, hagyta még saját fiát is szégyenletes és gyötrelmes halállal meghalni. Véleménye szerint Anzelm „jó szándéka és helyes meglátásai ellenére, soha nem született még egy olyan rossz teológiai elmélet, mint Anzelm elégtéeltana”.⁶

A régebbi és mai teológusok nagy része *elismeri a gondolatmenet dogmatörténeti jelentőségét, de azt a véleményt képviselik, hogy a satisfactio csak megfelelő kritikával és kiegészítésekkel alkalmas a megváltás lényegének megértéséhez.* Az elemzők azt is hangsúlyozzák, hogy a szatiszfakció elmélet nem kívánt átfogó szótériológiai megközelítést adni, hanem csak fel akarja mutatni a megtestesülésnek mint a megváltás módjának az ésszerűségét.

Az elégtétel-elmélet félreértett tanával foglalkozott *Joseph Ratzinger* is professzori működése kezdetén, *A keresztény hit* c.

3 Vö. Collac VII, 515–543; vö. SCHIERSE, F., *Christologie*, Düsseldorf 1979, 129.

4 Vö. a középkorban a germán nemesi udvarokban ott élt egy szegény származású gyermek, mégpedig azért, hogy az ifjú gróf által elkövetett bűnért járó büntetést magára vállalja.

5 HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Tübingen 1932, 388–410.

6 HARNACK, A., *Lehrbuch* III, 409.

könyvében⁷ a krédót magyarázva ezeket írja: „Az átlagos keresztény tudatot [...] ebben a kérdésben nagymértékben meghatározza Canterburyi Szent Anzelm elégtétel-teológiájának egy nagyon is elnagyolt formája. [...] Nagyon sok keresztény előtt úgy tűnik – főként, ha a hitet csak távolról ismerik –, hogy a kereszt csak a megsértett, majd újra helyreállított jog mechanizmusának keretében érthető. Mintha csak azt a módot képviselné, ahogyan a végtelenül megsértett isteni igazságosság végtelen elégtétel által újra kiengesztelést nyer. [...] Ájtatosságoknál használt szövegekben némelykor egyenesen az az elképzelés tolul fel tudatunkba, hogy a keresztény hit a keresztben olyan Isten képét tartja szem előtt, akinek engesztelhetetlen igazságossága emberáldozatot, saját Fiának feláldozását kívánta. És iszonyattal fordulnánk el attól az igazságosságtól, amelynek sötét haragja megfosztja a szeretet örömhírét hitre méltóságától. Amennyire elterjedt ez a kép, olyannyira hamis.”

A közelmúltban *Dér Katalinnak* köszönhetően magyar nyelven is megjelent a CDH.⁸ A párbeszédes (az interlocutor neve: Boso) formában megírt mű érvelése igen összetett és bonyolult. Éppen ezért a fordító Szent Anzelm teológiáját elemző könyvében az olvasás és megértés megkönnyítése céljából felvázolja érvelés logikai menetét, és a mű tartalmát.⁹

A magyar katolikus teológiában korábban alig foglalkoztunk Szent Anzelm szotériológiájával, és annak hatástörténetével. A magyar evangélikus¹⁰ és református¹¹ teológiában viszont találunk olyan műveket, melyekben a szerzők a protestáns teológia szempontjából méltatják Anzelm szotériológiai jelentőségét.

7 RATZINGER, J., *A keresztény hit*, Bécs 1976, 168–169.

8 *Miért lett Isten emberré?* Ford.: Dér K., in *Canterbury Szt. Anzelm összes művei*, SzIT, Budapest 2007.

9 DÉR, K., *Szépség és értelem, Canterbury Szt. Anzelm teológiája és filozófiája*, SzIT, Budapest 2001.

10 URBÁN, E., *Krisztus keresztje, Anselmus tanítása a válságszerző baláláról* (laurea dolgoz.), Budapest 1941.

11 NAGY, B., *Canterbury-i Anselmus satisfactio-elmélete* (magántanári dolgozat), Sárospatak 1908.

A következőkben röviden összefoglaljuk Szent Anzelm elméletét és annak sajátosságait, de a címnek megfelelően inkább a gondolatmenet hatástörténetével és mai katolikus értékelésével kívánunk foglalkozni.

1. Canterbury Szent Anzelm (1033–1109) elégtételtana

A *Cur Deus homo* tulajdonképpen az első rendszeres felelet arra a súlyos kérdésre: Mikor Istennek annyi más, könnyebb mód állott rendelkezésére az eredeti bűnbe esett ember megmentésére, miért választotta a legsúlyosabbat: a Fiúisten megtestesülését? A mű tárgya már az I. könyv 1. fejezetében egészen világosan, pontosan ki van tűzve: „*Micsoda racionális ok vagy szükségszerűség folytán lett az Isten emberré, s adta vissza halálával a világnak az életet?*” Olyan kérdés ez, amelyre a választ nem lehet csak észérvekkel megadni. Anzelm ennek ellenére „a Szentírás tekintélye nélkül”, egyedül az ésszerűség alapján keresi és adja meg a választ.

A zsidósággal és az iszlámmal konfrontálódva kap erre indítást, hiszen ők is hisznek az egy Istenben, de elutasítják a megtestesülés lehetőségét. Anzelm azt a hittételt akarja bizonyítani, mely szerint a Fiú megtestesülésének célja a megváltás a helyettesítő elégtétel által.

Érvelésében támaszkodik a latin-keresztény ordo-metafizikára (ordo rerum, rectitudo, justitia), jogi kategóriákra (adósság, visszafizetés, satisfactio) és a germán-feudális jogra (a magasabb rangú megsértése súlyosabb vétség, mint az alacsonyabb rangúé, az úr megsértése sérti az általa garantált társadalmi rendet is stb.).

Anzelm elmélete merész kísérlet arra, hogy korának társadalmi viszonyaira fordítsa le a megváltás keresztény értelmezését. G. Greshake szerint „Anzelm megváltástana nem érthető anélkül, hogy figyelembe ne vennénk azt a szociológiai kontextust, amely a háttere”.¹²

¹² GRESHAKE, G., *Erlösung und Freiheit zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in ThQ 153 (1973/4) 323–345; 330.

A mű legfontosabb alaptétele a következő: A bűn jóvátételt követelt, vagy büntetés vagy elégtétel formájában („*necesse est ut omne peccatum aut poena aut satisfactio sequatur*”). De mivel Isten boldogságra rendelte az embert, nem az örök büntetést választja, hanem megadja az embernek az elégtétel lehetőségét. A véges bűnös ember azonban nem képes a megfelelő elégtételre, ezért van szükség arra, hogy az Isten emberré legyen („*ergo necesse est, ut eam faciat Deus homo*”).

A CDH szótériológiája a következőképpen foglalható össze:

A kiindulópont az a meglátás, hogy az ember boldogságra teremtett, amelyet azonban nem lehet elérni ebben az életben a bűn miatt. Szükséges a bűnök bocsánata ahhoz, hogy az ember a boldogságra eljusson. Majd pedig a szerző lépésről lépésre rámutat az Istenember általi megváltás szükségességére. A tulajdonképpeni tárgyalás három részre oszlik:

1. Az elsőben azt bizonyítja, hogy a bűn, mint a teremtés rendjének megszegése és Isten dicsőségének megsértése, az igazságosság törvénye alapján feltétlenül jóvátételt követel.

2. A másodikban arról szól, hogy az elégtétel nemcsak a kár megtérítése, hanem a bűnnel megsértett Isten becsületének, dicsőségének helyreállítása is. Mivel Isten dicsősége végtelen, a megbántás is az, tehát az elégtételnek is végtelen értékűnek kell lennie. Az ember maga képtelen ezt a satisfactiót megadni Istennek.

3. A harmadik gondolati egységben fejti ki, hogy csak Isten tudja ezt az elégtételt megadni, ugyanakkor az ember részéről is kell, hogy történjen ez, hiszen az ember az, aki elkövette a bűnt, amely jóvátételt kíván. Ebből következtetett arra Szt. Anzelm, hogy egyedül az Istenember, Jézus Krisztus, a megtestesült Ige az, aki ezt az elégtételt meg tudja adni az Atyának. Egy „Isten-emberre van szükség, aki rendelkezik mind a képességgel (mint Isten), mind a kötelezettséggel (mint ember), ő tudná megfizetni az igényelt elégtételt. Ezért történik a megtestesülés. Tehát a megtestesülés az elengedhetetlen előfeltétele a elégtételnek és a megváltásnak.

Végül racionális érveket hoz fel Anzelm annak igazolására is, hogy Jézus halála megfelelő elégtétel volt: eleget tett a bűnökért, mennyiségi és minőségi szempontjaiknak egyaránt. Sőt a kereszten történt elégtétel túláradó, hiszen Krisztus valami olyasmit tett, amit

nem volt köteles megtenni, hogy elszenvedte a halált értünk. „Az Istenember halála így értelmesnek és szükségszerűnek bizonyul.”

2. Jelentősége és hatás története

Kétségtelen, Anzelm Krisztus elégtételéről szóló gondolatai igen nagy hatással voltak mind a katolikus, mind a protestáns megváltástanra.¹³ A bűneinkért helyettünk vállalt elégtétel (*satisfactio vicaria*) lett a kereszthalál által történő megváltás megértésének fő kategóriája a nyugati teológiában. Tény, hogy a szótérológia viszonylag későn fejlődött ki a teológiában. Iréneusz, Origenész, Atanáz, Nisszai Gergely és Ágoston sokat írt a megváltás lényegéről, de Anzelm volt az első, aki szisztematikus módon kifejtette a redemptio objectiva lényegét. A *satisfactio* kifejezéssel már találkozunk Tertullianus és Cyprianus műveiben, de Hiláriusz használta a fogalmat először Krisztus halálára vonatkozóan (az 53. zsoltár magyarázatánál), de ők még nem akarták a megváltás teológiáját erre az egy alapfogalomra építeni.¹⁴

Protestáns teológusok¹⁵ szerint Anzelm fő érdeme, hogy műve bevezetésében található alapos kritikával *a Sátán legyőzéséről, a Sátánnak adott váltságdíjról* szóló teóriákat egyszer s mindenkorra meghaladta. Az egyházatyák közül többen is (pl. Origenész, Ágoston) beszélnek arról, hogy Krisztus az ördögnek váltságdíjat fizetett, hogy kiengedje az embert rabságából. Úgy tűnik, hogy a hitet racionálisan is átgondoló teológus számára elfogadhatatlannak voltak ezek a mitikusnak tűnő metaforák. Neki köszönhetjük, hogy a sátánnak Krisztus által való legyőzése nem szerepel többé a teológiában önálló tanításként, hanem csak mind függelék húzódik meg az elégtétel elmélet mellett.

13 ALBANESI, N., *Cur Deus homo. La logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo, Tesi Gregoriana, Editr. Gregoriana, Roma* 2002.

14 Vö. SCHADE, S. *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 716.

15 Például: McGRATH, A., *Bevezetés a keresztény teológiába*, Osiris 1995, 312.

Anzelm szatizsfakciós elméletét a közvetlen utókor is csak módosításokkal vette át. A középkori teológusok módosító javaslatai főként azt hangsúlyozták, hogy *necessitas helyett inkább csak convenientiáról lehet beszélni.* Szentviktori Hugo (†1141) szerint Istennek nem *kellett* így cselekednie, de ez volt a megváltás legmegfelelőbb (*convenientissima*) módja.

A kortársak közül elsőként *Roscellinus* (1050–1120) támadta Anzelm elégtétel tanát. Két okból kifolyólag tartotta veszélyesnek Anzelm érvelését. Teológiai-módszertani hiányosság, hogy a mű nem veszi figyelembe az Egyház patrisztikus hagyományát. Tartalmi kifogása pedig az, hogy Anzelm, amikor a megtestesüléssel kapcsolatban logikai-ontológiai szükségszerűségről beszél, nem veszi komolyan Isten mindenhatóságát és tökéletes szabadságát.¹⁶ A nominalizmus fő képviselőjének támadására utal Anzelm is a Levél az ige megtestesüléséről c. művében, amit II. Orbán pápának ajánlott.

Roscellinus tanítványa, Petrus Abelardus kezdetben Anzelm védelmére kelt.¹⁷ *Abelard* (†1142) nem tagadta ugyan Krisztus halálának elégtételt adó értékét, de Anzelm egysíkú jogi gondolkodását nem tudta elfogadni. Kifogásolta, hogy Anzelm tanítása szerint nem történik más, mint Isten érzelmeinek áthangelése. A haragvó Istent Krisztus engesztelő halála szerető Atyává teszi. Pedig ő végtelen szeretetből képes arra, hogy ilyen büntetés nélküli is megbocsássa a bűnt. Ő inkább Isten szeretetének megnyilvánulására figyel, amely átfogja a bűnöst, s fölkelti benne a szeretetet, s így meghozza számára a megtérést és megbocsátást.

Aquinói Tamás (1225–1274) több ponton is módosítja Anzelm meglátásait. Kifejezetten ragaszkodik ahhoz, amit Anzelm elvetett: Isten „minden elégtétel nélkül is megszabadíthatta volna az embert a bűnből, pusztán irgalmasságból” (Sth III q a.2. ad 3). Azt is hangsúlyozza, hogy Krisztus elégtétele nemcsak isteni méltósága miatt, hanem elsősorban „szeretetének nagyságáért, amellyel szenvedett” nyújtott Istennek teljes és túlárado elégtételt az emberiség minden

16 Vö. CARPIN, A., *La redenzione in Origene, S. Anselmo e S. Tommaso*, Bologna 2000, 145–146.

17 Vö. ABELARDUS, P., *Epistola ad G. Parisiensem episcopum*: PL 178, 357B–358B.

bűnéért” (III, 48, art. 2). A tamási szótériológiában a legjelentősebb szempont az, hogy Jézus minden tette és szenvedése létrehozó oka üdvösségünknek, tehát nem volt szükséges a kereszthalál elszenvedése az elégtételadáshoz. Mivel ő isteni személy, ezért bármely imádsága, Krisztus bármely tette végtelen értékű volt (Sth II q.48 a.6c). Ide kell még vennünk Aquinói Tamás rendkívül mélyreható bírálatából azt is, amely szerint Anzelm elméletéből hiányzik a megbékélés folyamatának szubjektív oldala. Aquinói arra utal, hogy a keresztény ember részesedik abban, ami Krisztussal, a „Fővel” történik. Úgy tűnik, hogy a helyettesítés fogalma mellett a részesedés fogalma is fontos a megváltás értelmezéséhez, hogy a megvalósuljon az objektív és szubjektív megváltás egyensúlya.

Duns Scotus (†1308) könnyen megválaszolja Anzelm kérdését, hiszen azt a véleményt képviseli, hogy akkor is lett volna megtestesülés, ha az ember nem követ el bűnt. Krisztus halála pedig azért érdemszerző, mert ez Isten végzése. Egy véges ember is felajánlhatta volna ugyanazt az érdemszerző elégtételt, mert hiszen minden attól függ, hogy mi erre nézve Isten rendelése, és hogyan értékeli Isten az elégtételként ajánlott érdemet.

A *reformátorok* lényegében átvették az elégtétel anzelmi tanítását, de nem különböztettek úgy, ahogy a skolasztikusok az elégtétel és a büntetés között. *Luther* és *Kálvin* számára az elégtétel pontosan a büntetés révén megy végbe. A helyettesítő elégtétel helyébe a büntető elégtétel lép. Náluk a *satisfactio satisfactio* lesz. Krisztus nemcsak a bűn következményeit vette magára, hanem magát a bűnt is. „Irgalmas Atyánk egyszülött Fiát küldte a világba, és minden ember bűnét órá helyezte. Így szólt hozzá: Légy Péter, aki megtagadott, Pál, aki üldözött, Dávid, aki házasságot tört... Légy az a személy, aki minden ember bűnét elkövette. Ezért fizetned kell és elégtételt adnod értük” (L. Werke 40, 437). Miután Krisztus megfizette a köteles adósságot Istennek, bűneink miatt szenvedett, ezért mi fel vagyunk mentve minden törlesztés alól.

A gondolatmenet lényege felfedezhető a *bitvallási iratokban* is.¹⁸ A Heidelbergi Kátéban is megtaláljuk a helyettesítő elégtétel tanát, sőt Victor János szerint a Káté megváltásról szóló tanítása kö-

18 Vö. *Heidelbergi Káté*, 12–19; 40. kérdés-válasz.

zéppontjában a helyettes elégtétel gondolata áll. „Ezt is készséggel átvette a reformációval egyetértésben a Káté; a múltnak olyan örökségeként, amely visszavezethető magára a Szentírásra”.¹⁹ Az Augsburgi hitvallás IV. fejezete, amely a megigazulás kérdését tárgyalja, kijelenti, hogy megigazulhatunk „*propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit*”.

A CDH alapgondolata a szótériológiában fokozatosan uralkodóvá vált, de a középkorban és főként az újkorban is voltak olyanok, akik teljesen elvetették a satisfactio gondolatát.

Legismertebb Socinus (1539–1604) és követőinek (*szociniánusok*) tanítása. Ez a 16. századbeli protestáns szekta szerint Krisztus halála csak tanainak megpecsételése volt, s eszköz arra, hogy feltámadhasson. Nincs elégtétel szerintük és nincs is rá szükség, de lehetetlen is. A szocinianizmus tagadja Isten megtorló igazságosságát, amely szerint a bűn büntetést kíván. Krisztus halála ennél fogva nem engesztelte ki Isten a bűnért és nem is indította őt megbocsátásra. Krisztus Socinusék szerint csak példa volt a hű engedelmes-ségre és inspiráló a hasonló életre. Mint látjuk, ez valójában a régi pelagianizmus tanának felelevenítése. IV. Pál pápa ítélte el tanításukat (DH 1880).

Hugó Grotius (1583–1645) nem Isten akaratából, sem büntető igazságosságából vezeti le az elégtételt, hanem a *iustitia Dei rectoria*-ból, abból a szükségszerűségből, hogy az egész erkölcsi világrendet is védenie kell. Grotius szerint ennél fogva Krisztus nem Isten megsértett majesztásának, hanem az erkölcsi világrend becsületének tett eleget, úgyhogy Isten benne, mint egy példában büntette a bűnt, és ezt a döntést, mint ítéletet az egész emberiség fölött érvényesítette. Az ő értelmezése szerint Isten példát akart statuálni büntelen Fián.²⁰

Említésre méltó még *Albrecht Ritschl* feltűnően elutasító álláspontja is.²¹ Ritschl volt a 19. század végének legnagyobb tekintélyű református teológusa Németországban. Magyarországon is igen

19 *Heidelbergi Káté*, Budapest 1999, Bevezető, 35.

20 Vö. GROTIUS, H., *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* (1671).

21 Vö. RITSCHL, A., *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* I., Bonn 1903, 31–47.

nagy volt a hatása egészen K. Barth fellépésig. Ritschl a „sola scriptura” elv alapján minden filozófiai és teológiai spekuláció elvetett. Hírnevét sajátos megváltás tanával szerzete. Szerinte a megváltást nem szabad kapcsolatba hozni Istennel mint bíróval, büntető igazságosságával, vagyis haragjával, a jutalom és büntetés jogrendjével, mert ez Isten és az ember viszonyának un. juridikus farizeusi felfogása, és ezt a vallásban nem szabad eltérni. Isten ugyanis lényegében szeretet, és az embereket üdvözíteni akarja. De az emberiség bűnös, távol van Istentől, tehát büntudatban él; Ennélfogva nem mer Istenhez közelíteni, nem él Istennel közösségben. Jézus azért jött hát, hogy Isten szeretetét kinyilatkoztassa nekünk. Az volt a küldetése, hogy az embereket Isten országává egyesítse. Nyilvánvaló, hogy ez is egy racionalista megváltástan.

Ritschl két híres tanítványa A. Harnack és Loofs, a liberális protestantizmus jellegzetes képviselői szenvedélyesen támadták a szatizsfakció gondolatát.²² *R. Bultmann* a helyettesítő elégtétel gondolatának szakrális-mitológiai jellegét kifogásolja, amely a mai embernek nemcsak érthetetlen, hanem brutálisnak is látszik.²³ *F. Gogarten* teljesen elveti az anzelmi elégtételtant. Szerinte nem az Isten az, akit kiengesztel az ember. Isten a kiengesztelődés alanya, nem pedig tárgya.²⁴

Anzelm meglátásait a *klasszikus protestáns dogmatikák* is tárgyalják, de nyilvánvaló, hogy a protestáns teológiának megfelelő kiegészítésekkel. A legpozitívabb értékeléssel *E. Brunner* szótériológiájában találkozhatunk.²⁵ Krisztus helyettesítő elégtételének szükségszerűségét leginkább *K. Barth* hangsúlyozza, aki a „helyetünk elítélt bíróról” beszél.²⁶ A cím a Heidelbergi Kátéból származik, amely Krisztusról mint bíróról beszélt, aki „érettem Isten ítélőszéke elé állott, és rólam minden kárhoztatást elvett”. Barth szerint

22 Vö. RITSCHL, A., *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* I., Bonn 1903, 31–47.

23 Vö. BULTMANN, R., *Neues Testament und Mythologie*, Kaiser V, München 1985, 20.

24 Vö. GOGARTEN, F., *Die Verkündigung Jesu Christi*, 2. kiad., Tübingen 1965, 449kk.

25 BRUNNER, E., *Der Mittler*, Tübingen 1937, 413kk.

26 BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, 4/1. köt., 171; 259kk.

Krisztus keresztje reprezentálja azt a mozzanatot, amikor az igazságos bíró tudatja az ítéletet a bűnös emberiség felett, és ugyanakkor magára is veszi azt az ítéletet, hogy így módon véghezvihesse a mi vele való kiengesztelődésünket. A kereszt mint Isten ítélete olyan esemény, amit egyedül Isten vitt végbe. Valójában Jézus emberi természetete nem vesz részt aktívan a megváltásban.

E. Osterhaven, református teológus szerint Anzelm két okból is fontos a kiengesztelés tanának fejlődésében: először ő a figyelmet Isten természetére összpontosította, mint amely szükségessé teszi az Isten és az ember közötti kiengesztelődést az emberiség megszabadítása céljából, másodsor pedig ezt a témát részletesen és szisztematikus módon kifejtette. Rámutatott arra, hogy az Isten természetete és az emberi bűn tesz szükségessé a bűnért való elégtételt, amelyet csak Jézus Krisztus adhat. Ezeket a gondolatokat a protestáns teológia még jobban kifejtette, mint a katolikus és az engesztelés gondolatát még jobban előtérbe állította.²⁷

P. Althaus, evangélikus teológus a következőképpen értékeli a szatisfakció gondolatát: Maradandó jelentőségű Anzelm kiindulása, mellyel komolyan veszi Isten fenségét, az ember bűnét, és az emberi elégtétel lehetetlenségét. Véghezvitele azonban már megkérdőjelezhető. Krisztus keresztjét ugyanis a bűnbánat szentségének morális fogalmaival (*satisfactio*, *meritum*) értelmezi.²⁸ Sem Isten szentségét, sem az emberi bűnt nem érti elég radikálisan, amikor a vétek kiegyenlítését lehetségesnek tartja egy másfajta cselekvéssel (*Ersatzleistung*). A kiengesztelődés műve Anzelmnél egy értelmesen belátható folyamat. A kiengesztelődés felfoghatatlan csodája számára, amely nála az isteni jog érvényesülése, nincs hely az ő elméletében.²⁹

F. Lakner összegzése szerint az elmúlt évszázadokban háromféle elégtétel elmélet alakult ki attól függően, hogy a teológusok hogyan árnyalják pontosabban a helyettesítés fogalmát.³⁰

27 OSTERHAVEN, E., *Az egyház híte*, Kálvin Kiadó, 118–119.

28 PANNENBERG szerint Anzelm elégtétel tanára hatással lehetett az Egyház koraközépkori bűnbánati fegyelme (*penitencia tariffata*) is; vö. *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 36.

29 VÖ. ALTHAUS, P., *Grundriss der Dogmatik*, Gütersloh 1958, 215.

30 LAKNER, F., *Satisfaktionstheorien*, in LThK, 9. köt., 342–343.

a) A régebbi protestáns teológia büntetés elmélete (*theoria punitionis*), amely túlzottan hangsúlyozza az engesztelő szenvedés büntető jellegét, úgy hogy nem veszi figyelembe az engesztelő személyét. Szó szerint értelmezi a 2Kor 5,21-t, mely szerint Isten Krisztust, aki bűnt nem ismert „bűnné” tette. Luther nyomán azt tanítja, hogy Krisztus értünk bűnössé lett, meghalt, sőt még a kárhozatot is elszenvedte. Tévesen a szenvedés erősségétől tették függővé az elégtétel mértékét, holott az főleg az elégtételadó személyétől és lelkiületétől függ.

b) A kiengesztelés-elmélet (*theoria expiationis poenalis*) sarokpontja a szenvedés és engesztelés önkéntes vállalása és elviselése, hogy ilyen módon kiküszöbölje elégtételadás jogi értelemben vett követelésének gondolatát. Ilyen értelemben nem szükséges, hogy Krisztus szenvedése extenzív és intenzív egyenlőségben legyen minden bűnös szenvedésével.

c) A morális elégtétel elméletek (*theoria reparationis moralis*), amelyek az elégtétel erkölcsi mozzanatát helyezi előtérbe. A megváltáshoz a megsértett isteni fönséget kellett kiengesztelni. Ehhez pedig nem szükséges okvetlenül a büntetés elviselése. Történhet olyan tettekkel is, amelyek a sértéssel szemben Isten tiszteletét és dicsőségét hirdetik. Krisztus szenvedése ilyen volt, melyben a személyes hódolat és engedelmesség nyilvánult meg.

3. Értékelése a mai katolikus teológiában³¹

A régebbi dogmatikák megelégedtek annak igazolásával, hogy Anzelm elégtételtana összhangban van a kinyilatkoztatással (vö. 2Kor 5,21; Gal 3,13; 1Pét 2,24) és az egyház hagyományával.³²

Az elmúlt évtizedekben sokan foglalkoztak az elmélet módszertani kérdéseivel, kultúrtörténeti háttérével és hatástörténetével.

31 Jól tükröződik ez 1998-as Római Nemzetközi Szt. Anzelm konferencia előadásában; vö. *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*. Roma, 21–23 maggio 1998, Studia Anselmiana 128 (a cura di P. Gilbert, H. Kohlenberger ed E. Salmann), Róma 1999, pp. 864.

32 Például: L. Ott, és Schütz Antal neoszkolasztikus módszerű dogmatikája.

Egyre többen rámutattak a kifejezés félreérthetőségére, és a gondolatmenet jogi színezetének enyhítésére törekedtek. Hangsúlyozták, hogy az értékelésnél figyelembe kell vennünk az elmélet megszületésének körülményeit is.

Egyértelmű, hogy az anzelmi szatiszfakció fogalma nemcsak a római jogból származik, hanem az alapgondolat a korabeli germán törvényekből ered, amelyek előírták, hogy egy kárt az annak megfelelő fizetiséggel kell kiegyenlíteni, és a kár mértéke a sértett fél rangjával azonos. Anzelm Isten megkárosításának tartja a bűnt, és az okozott kárt az embernek jóvá kell tennie.

A mai dogmatikák jogos bírálatként három szempontot szoktak kiemelni:

1. Anzelm elégtétel tana túlságosan jogi szemléletű: a gondolatmenetből úgy tűnik, hogy az igazságosság követelte meg a megváltást.³³ Anzelm a jog rideg logikáját követi, s csupán a kvantitatív kiegyenlítésben gondolkodik, pedig nyilvánvaló, hogy a sérelmet és az elégtételt nem szabad úgy összehasonlítanunk, mint két mennyiséget. A személyes mozzanatok, Jézus konkrét élete, tevékenysége, szenvedése, személyes odaadottsága és közössége az emberrel háttérbe szorulnak. Szinte kizárólag csak Krisztus halála érdekli.

2. Komolyan kell vennünk, hogy Isten dicsőségének, szentségének nem volt szüksége jogi értelemben vett jóvátételre, hiszen Isten dicsősége nem függ a teremtmények elismerésétől. „Az Újszövetség nem arról beszél, hogy az emberek engesztelik ki Istent, amint azt tulajdonképpen elvárnánk, mert hiszen az ember hibázott, nem Isten. Ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy »Isten Krisztusban kiengesztelte magát a világgal« (2Kor 5,19). Ez igazán hallatlanul új – ez a gyökere a keresztény létnek és az újszövetségi keresztteológiának: Isten nem vár arra, míg az emberek közelednek hozzá, és elégtételt adnak; először Ő megy eléjük, és elégtételt ad helyettük. Ebben mutatkozik meg a megtestesülés, a kereszt által megszabott irány.”³⁴

33 Vö. KESSLER, H., *Die Theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970.

34 RATZINGER, J., *A keresztény hit*, 169.

3. A gondolatmenet nem hangsúlyozza eléggé, hogy az Isten szeretetből váltott meg minket (vö. J Jn 4,10; Róm 5,8). A megváltás műve az Atyaisten ingyenes, mindent megelőző szeretetéből ered. Nem a kereszthalálnak, mint „büntetés”-nek az elszenvedése, hanem az emberré lett Fiúnak a kereszten megnyilvánuló szeretete az a túlárado elégtétel, amely az Atya előtt kedves és elfogadott áldozat.

A *Nemzetközi Teológiai Bizottság* 1994-es nyilatkozata³⁵ a megváltás teológiájával kapcsolatban az elmélet három hiányosságát említi:

1. Miközben Anzelm Krisztus elégtételt adó halálát hangsúlyozta, hallgatott Krisztus feltámadása megváltó hatásáról (soteriologia paschalis),

2. Mivel lekötötte figyelmét a bűntől való megszabadulás, kevés figyelmet szentelt az átistenülés (divinisatio) szempontjának, aminek a fontosságára a keleti teológia figyelmeztet.

3. Az objektív megváltásra koncentrálna figyelmét, Anzelm nem tér ki a megváltás hatásainak hívók részéről történő szubjektív elsa-játítására.

Az értékelések szerint Szent Anzelm hatásaként a nyugati szóté-riológia túlzottan hangsúlyozta a megváltás emberi oldalát, míg a keleti egyházatyák megváltástana teocentrikus maradt. *P. Nemeshegyi* meglátása szerint a megváltás teológiájában fontos lenne, hogy a „lefelé szálló vonalat” jobban hangsúlyozzuk: az Atyától küldött Jézus a végső kinyilatkoztató, a gonosz legyőzője, a meg-istenítő és megigazulttá tevő Szentlélek küldője. A „fölfelé szálló vonalat” jelentő kifejezések – áldozat, szenvedés, elégtétel – magyarázatánál pedig vegyük figyelembe azt, amit sok mai teológus (Moltmann, Balthasar, Greshake) hangoztat, vagyis azt, hogy a megváltás az Atya és a Fiú közös cselekvése, melynek célja és vég-pontja a szentháromságos életben való részesedés.³⁶ A kortárs teo-lógusok többnyire keresik a lehetőséget, hogy fenntartsák a feszült-

35 *A megváltás teológiájával kapcsolatos néhány kérdés*, A NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG dokumentuma, SzIT, Budapest 1997, 32.

36 NEMESHEGYI, P., *Az Atya Isten Jézus tanításában*, in *Távlatok* 43 (1999/1) 13–14.

séget a klasszikus szótériológia „ascendens” és „descendens” témái között (vö. Pannenberg).

A 20. század második felének nagy katolikus teológusai (K. Rahner, H. U. von Balthasar, G. Greshake, W. Kasper) is fontosnak tartották a fogalom értékelését és a mai hermeneutikai alapelvek szerinti újraértelmezését.³⁷ Úgy tűnik, hogy már lezártnak tekintik az elmúlt évszázadok klasszikus vitakérdéseit (pl. a véges ember képes-e arra, hogy Istent végtelenül megsértse a bűn által), és új módon fogalmazzák meg az Egyház hitét.

K. Rahner külön említést érdemel, mert ő teljesen szakít a hagyományos szótériológiával, és Isten egyetemes üdvöztető akaratából, továbbá az isteni önközlés fogalmából vezeti le Krisztus halálának megváltó jellegét.³⁸ Rahner úgy gondolja, hogy „az üdvösség művében a helyettesítés fogalma félreérthető, és alkalmazását károk nélkül mellőzni lehet”.³⁹

H. U. v. Balthasar a Herrlichkeit második kötetében (*Fächer der Stile*) 46 oldalon keresztül értékeli Anzelm megváltástanát.⁴⁰ Értékelését a következő mondatral kezdi: „Anzelm arányaiban kiegyensúlyozott ragyogó műve tiszta formában valósítja meg a teológiai esztétika céljait”.⁴¹ Tulajdonképpen a Theodramatik egy teljes kötetét (*Die Handlung*) e kérdésnek szánja, mert szerinte az elégtétel fogalma az újszövetség minden szótériológiai kijelentésének belső vezérfonala.⁴² Az előszóban kijelenti, hogy művének fő célja az elégtétel fogalmának pontosítása és új megvilágításba helyezése. Az eredményt ismerjük. Balthasar trilógiájából a legfontosabb rész, a második, a drámai szótériológia, melyben szentháromságos

37 Vö. RAHNER, K., *Versöhnung und Stellvertretung*, in *Schriften zur Th.*, 15. köt., Köln 251–261.

38 Vö. RAHNER, K., *A hit alapjai*, SZIT, Budapest 1983, 309–327.

39 Vö. RAHNER, K., *Das christliche Verständnis der Erlösung*, in *Schriften zur Th.*, 15. köt., 262.

40 DÉR, K., *Szépséges értelem*, 291–293.

41 BALTHASAR, H. U. v., *Herrlichkeit*, 2. köt., Einsiedeln, 1962, 217–263; 217.

42 *Theodramatik*, Bd. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 11.

összefüggésben fejt ki Jézus helyettesítő-engesztelő szenvedésének jelentőségét.⁴³

G. L. Müller szerint a helyettesítő engesztelő halál anzelmi tanításának általános hermeneutikai horizontját nem annyira a középkori feudális viszonyok képezik, melynek kategóriáit Anzelm nyilván alkalmazta volna a szótériológiára. Anzelm tanítása mögött sokkal inkább *szövetség biblikus gondolata* a húzódik meg, és Jézus mint ember közvetítői tevékenységének hangsúlyozásán alapul, valamint azon a meggondoláson, hogy Jézus emberi akarata önálló volt, s ezért emberi engedelmességének keresztfájdolatának és érdemeinek jelentősége van az üdvösség szempontjából.⁴⁴ Ahogy Isten szövetségre lépett népével, Izraellel, éppúgy lépett szövetségre egyházával is. Krisztusa a kereszten tanúsított engedelmességével a szövetséges népet képviseli, és mint ilyen, áldásokat szerez számunkra. A hit által az egyén bekerül a szövetségbe, és részesül mindazokban az áldásokban, melyeket Krisztus megváltó halálának és feltámadásának köszönhetünk.

Hasonló gondolatokkal találkozhatunk Ch. Schönborn krisztológiájában is.⁴⁵ Szerinte Anzelm egész határozottan a szövetség szerint gondolkodik. Erre utal azzal, hogy az elégtétel gondolatát összeköti a szabadsággal. Az emberre hárítani az elégtétel kötelezettségét azt jelenti, hogy komolyan vesszük azt, hogy Isten a szövetség révén társunk: „Anzelm szótériológiája igazi szövetségi teológia, amely azért helyezi olyan magasra az emberi szabadság felelősségét, mert szövetségesként komolyan veszi az embert” (192). Éppen ezért Anzelm elégtételtana kegyelemtan is, hiszen jelen van benne Isten kegyelmi kezdeményezése és az emberi szabadság, amely együtt működik Isten kegyelmével.

Gisbert Greshake is azt hangsúlyozza, hogy az elégtétel elmélet az új értelemben felfogott szövetségteológia részét képezi. Isten hűséges az emberekkel kötött szövetségéhez. A szövetség arra kö-

43 Vö. PUSKÁS, A., *Balthasar drámai szoteriológiája*, in Vigília 70 (2005/6), 479–489.

44 MÜLLER, L. M., *Katolikus dogmatika*, Kairosz Kiadó, 2007, 368.

45 SCHÖNBORN, CH., *Isten elküldte Fiát, Krisztológia*, Agapé, Szeged 2008, 191–192.

telezi az embert, hogy a neki megfelelő módon cselekedjék, s egyben olyan szabadságra képesíti, amely lehetővé teszi azt, hogy a Jézus Krisztusban lehetőséget adjon az embernek az Istennel való kiengesztelődésre. A megváltást azért úgy foghatjuk fel mint „az emberi szabadság szabaddá tételét az egyetlen Szabad helyettesítése által”.⁴⁶ Balthasar is megállapítja: A megváltásnak, ha meg akar felelni az isteni rendnek, „az embert vissza kell helyezni a jogába, képessé kell tennie, hogy szabadon felelős legyen a megváltásért”.⁴⁷

A II. Vatikáni zsinat óta egyre többen – a teológiatörténeti érdem elismerése mellett – az *elégtétel-elméletek elutasítására hajlanak* (F. Hammer, H. Kessler).⁴⁸ Az állítják, hogy az elégtételről, az engesztelő áldozatról alkotott elképzelések igazán csak a kultúra és gondolkodástörténet meghatározott stádiumában voltak használhatók. A ma ember nem érti a keresztény szótériológiát. Nem talál élettapasztalatában ahhoz hasonlót. Nem tudja értelmezni az engesztelést, a helyettesítő áldozatot, az elégtételt.

Ezekre a szempontokra figyelve W. Kasper is arra törekszik, hogy érthetővé és elfogadhatóvá tegye a megváltás fogalmát, összhangban az Egyház tanításával és figyelembe véve Szent Anzelm meglátásait.⁴⁹ Gondolatmenetében a szolidaritás fogalmára építi szótériológiáját, kijelentve, hogy „a hit jövője szempontjából döntő fontosságú, hogy sikerül-e a helyettesítés bibliai tanítását összekapcsolni a szolidaritás újkori eszméjével”.⁵⁰

Szerinte a szolidaritás és az egymást helyettesítő összetartozás az emberi lét alapstruktúrájához tartozik. Ehelyett azonban elidegenedett világunk rendező elve az egyéni haszon és érdek, amely eszközként kezeli a másik embert. A másik embernek feltétlen elismerése és elfogadása valójában csak Istennek lehetséges egészen. Jézusban egy új, szolidáris emberiség élete kezdődik el.

46 GRESHAKE, G., *Erlösung und Freiheit*, 341.

47 *Herrlichkeit* II/1, 253–254.

48 HAMMER, F., *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms v. Canterbury*, Wien 1967, 13.

49 IANNONE, F., *Walter Kasper: redenzione e storia*, in *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 61–82.

50 KASPER, W., *Jézus, a Krisztus*, Vigília, Budapest 1996, 256.

Szent Anzelmmel mondhatjuk, hogy benne áll helyre az emberiség eredeti, Isten által kezdetről elgondolt rendje. Jézus az emberiségnek elszenvedett állapotát vállalja fel szolidárisan isteni szeretettel és hatékonysággal. Az evangéliumokból látjuk, hogy szolidáris velünk a kísértésben, szolidáris volt a beteg és szenvedő emberekkel és „halálában és feltámadása által Jézus valóban szolidaritást vállal a halottakkal, és ezzel megalapozza az emberek közt, halálán túlnyúló szolidaritást”.⁵¹

Ő is, mint Szent Anzelm rámutat a megtestesülés szükségességére, hiszen „a lét új lehetőségének és az emberek közti új szolidaritásnak, békének és kiengesztelődésnek alapját csak az teremti meg, ha Isten emberré lesz, és mint ember radikálisan a másikért élő embernek bizonyul”.⁵²

Összegzés

A katolikus teológiában helye és szerepe van Anzelm óta a helyettesítő elégtételnek, mint a megváltás egyik mélyreható magyarázatának. Az igaz, hogy Jézus művével kapcsolatban az elégtétel kifejezéssel a Bibliában nem találkozunk, de a keresztest az Újszövetség leggyakrabban engesztelő áldozatként írja le. Jézus áldozatának a bűn miatti engesztelő motívuma, melyek többek között vérevel megvalósított, szorosan együtt jár azzal, amit az Újszövetség helyettesítő szenvedésként mutat be.⁵³ Ennek a helyettesítő szenvedésnek, illetve elégtételnek a gondolata az egyházatyáktól kezdődően jelen van a teológiában.

„Nézd találsz-e bennem mást, mint szeretetet”. Istenről mondja ezt a nagy misztikus – Folignói Boldog Angéla. Vagyis az önzetlen szeretet távlata segít pontosan megérteni azokat a biblikus, illetve teológiai kifejezéseket, amelyekkel az Egyház kezdetről fogva megmagyarázta a kereszttitkának kimeríthetetlen gazdagságát: a megváltást, áldozatot, a kiengesztelődést, az elégtételt és az érdemet.

⁵¹ I. m. 260.

⁵² I. m. 259.

⁵³ Vö. GAÁL, E., *A helyettesítő szenvedés bibliai báttere*, in Gyürki L. Emlékkönyv, Kőrmend 2002, 89–96.

PUSKÁS ATTILA

Jézus üdvözítő művének újraértelmezési törekvései a mai katolikus dogmatikában különös tekintettel a bennfoglalt istenképre

A hagyományos nyugati megváltásfelfogás sajátos vonása a jogi szemlélet és a keresztközpontúság. E látószögben a megváltás alapvetően úgy értelmeződik, mint a bűn által megsértett isteni jogrend helyreállítása és a bűnadósság eltörlése, melyben a döntő esemény Jézus kereszthalála.¹ A nyugati teológiában Jézus üdvözítő

1 Vö. GRESHAKE, G., *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in *Erlösung und Emanzipation* (Hrsg. Leo Scheffczyk), in QD 61, Freiburg–Basel–Wien 1973, 83 k. A Jézus Krisztus általi megváltás újszövetségi és egyházi hitét a Tanítóhivatal közvetlenül és kifejezetten ünnepélyen formában nem dogmatizálta, noha mint ismeretes, az ókori krisztológiai vitákat és zsinati döntéseket végső soron szótériológiai szempontok határozták meg. E meglepő ténynek az az egyszerű oka, hogy a megváltás dogmáját közvetlenül egyetlen eretnecség sem támadta. A megváltás témáját érintő hiteles magisztériumi megnyilatkozások tehát nem tartalmaznak kifejezett dogmatikai definíciókat. A Trentói zsinatnak az áteredő bűnről, a megigazulásról és a szentmiseáldozatról szóló dekrétumai csak közvetve szólnak a megváltás krisztusi művéről, melynek során a Canterbury Szent Anzelm és az Aquinói Szent Tamás megváltás-értelmezésében alkalmazott érdemszerzés, elégtételadás és engesztelő áldozat fogalmát használják, anélkül azonban, hogy ezek pontos tartalmát meghatároznák. Vö. SESBOÜÉ, B.–WOLINSKI, J., *Storia dei dogmi. Il Dio della salvezza I–VIII secolo*, Monferrato 1996, 446 k. A Zsinat tanítása szerint megigazulásunk kiérdemlő oka „Isten felülmúlhatatlan módon szeretett Egyszülötte, a mi Urunk Jézus Krisztus, aki ... a kereszten elszenvedett szentséges szenvedése által kiérdemelte számunkra a megigazulást és elégtételt nyújtott helyettünk az Atyaistennek” (pro nobis Deo Patri satisfacit: DH 1529; vö. DH 1523; 1560). Ádám bűnét egyedül az egyetlen közvetítő, Jézus Krisztus érdeme szünteti meg, aki az Ő vére által kibékített minket Istennel (DH 1513). Jézus a kereszt oltárán halálával egyszer s mindenkorra föláldozta és följánlotta önmagát az Atyaistennek, hogy örök megváltást szerezzen (DH 1740). Ez a krisztusi áldozat válik jelenvalóvá a szentmise-

szenvedésének és kereszthalálának a következő három fő értelmezési iránya alakult ki az elmúlt évszázadokban: (1) helyettesítő elégtétel; (2) helyettesítő büntetés és (3) helyettesítő engesztelő áldozat. A szótériológia újraértelmezése kritikusan viszonyul ezekhez a fogalmakhoz és a bennük kifejeződő gondolkodásmódhoz. A mai szisztematikus reflexió a hagyományos modellek korrekciójára törekszik egy tágabb és egy szűkebb értelemben. Tágabb értelemben, amennyiben az örökölt értelmezési sémák hiányosságait és egyoldalúságait megfelelő kiegészítésekkel igyekszik kiegyensúlyozni. Ennek jegyében hangsúlyozza, hogy Jézus megváltói műve nem redukálható a kereszteseményére, hanem Jézus élete, halála és föltámadása együtt alkotja az egyetlen üdvözítő cselekvést, melyben az egyes mozzanatok kölcsönösen értelmezik egymást. Ugyanígy a megváltás objektív és szubjektív szempontjának, vagyis a megváltástannak és a kegyelemtannak a szoros, benső kapcsolatát igyekszik kidolgozni, fokozottan figyelve Krisztus és a Szentlélek együttműködésére a megváltás művében. További jellemzője e kiegészítő korrekciónak, hogy az üdvösség antropológiai dimenzióját is mélyebben akarja újragondolni. Teszi ezt azzal, hogy egyfelől párbeszédbe lép az újkori szubjektumfilozófia szabadság és emancipáció tematikájával.² Másfelől azzal, hogy kidolgozza az üd-

áldozatban, mely valóban engesztelő áldozat. Az újszolasztikus dogmatika kézikönyvek a helyettesítés fogalmával értelmezik aztán a Zsinat által használt szótériológiai kifejezéseket. Jézus közvetítői tevékenysége helyettesítő közvetítés, bűnadósságunkért helyettünk tett eleget Istennek és nevünkben engesztelte ki Istent.

2 Walter Kasper és Thomas Pröpper a szabadság transzcendentálfilozófiai elemzésére támaszkodva és elsősorban az egyén feltétlen szeretetben kibontakozó szabadságának a lehetőségi föltételét kutatva dolgozza ki a megváltott szabadság keresztyén fogalmát. Johann Baptist Metz az egyetemes társadalmi igazságosság és szolidaritás lehetőségének és a szenvedőkkel való tevékeny compassio etikájának megalapozását találja meg a krisztusi megváltói műben, Jézus szenvedésében, kereszthalálában és feltámadásában, mely szabaddá tesz a félelmektől és felszabadít a társadalmilag is elkötelezett jézusi stílusú cselekvésre. Mindkét szabadságközpontú szótériológiai megközelítés kritikus módon viszonyul az emancipáció szekuláris programjához és gyakorlatához. Vö. KASPER, W., *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996 (Jesus der Christus, Mainz 1974); PRÖPPER, TH., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Mün-

vösség fogalmának az egész emberre vonatkozó, annak testi-lelki, személyes-társadalmi, történelmi-eszkatologikus pólusait egyszerűre komolyan vevő és teljesebb tartalmát.³

A tágabb értelemben vett kiegészítő újraértelmezés mellett megfigyelhető egy szorosabb értelemben vett korrekciós törekvés is a mai dogmatikában. Ezt részben a biblikus kutatások eredményei, részben a szisztematikus reflexió azon igénye tette szükségessé, hogy olyan szótériológiát dolgozzon ki, mely nagyobb összhangban van a teológiai istentannal és az antropológiával. A kritikus számvetést ösztönözte a filozófia és a vallástudomány, valamint a gyakorlati teológia (kateketika, lelkipásztorkodástan) oldaláról érkező bírálat és igény is. Mindezek fényében a dogmatika két alapkérdés és egyben kritikai szempont mentén igyekszik újragondolni a fent nevezett három hagyományos helyettesítés-elméletet: (I) a bennük megfogalmazott vagy feltételezett istenkép igazolható-e a Szentírás tanításának egészéből és vállalható-e intellektuális felelősséggel; (II) maga a helyettesítés fogalma nem rombolja-e le az ember helyettesíthetetlen szabadságát és felelősségét. A teológusok egy részének a válasza úgy foglalható röviden össze, hogy vegyünk búcsút az említett elméletektől, mert szemléletmódjukat tekintve elhibáztak, és érthetetlenek, illetve félreérthetők a mai ember számára (pl. H. Küng, K. Rahner, E. Schillebeeckx). Helyettük keressünk a Szentírásban más típusú szótériológiai értelmezéseket kiindulópontul az igehirdetés és a reflexió számára. Más teológusok ellenben arra vállalkoznak, hogy gondosan megvizsgálva az említett szótériológiai elméletek építőelemeit olyan értelmezést dolgozzanak ki, mely a kinyilatkoztatás fényében megtisztított és nélkülözhetetlennek ítélt összetevőket megőrzi a korábbi megközelítésekből (pl. H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger, W. Kasper, K. Lehmann, B. Sesboué, K.-H. Menke). E munka megkívánja olyan szó-

chen 1988; METZ, J. B., *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, Budapest 2005, 113–128 (Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992).

3 Vö. Wiederkehr, D., *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg im Breisgau 1976, 27–34; LOHFINK, G.–WEIMER, L., *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg–Basel–Wien 2008, 333–365.

tériológiai alapfogalmak tisztázását, mint engesztelés, áldozat, helyettesítés, büntetés stb., ezek egymáshoz való viszonyának a pontosítását és kritikai hozzámérését a szentírási kinyilatkoztatás üzenetéhez. E kritikus, megkülönböztető és újraértelmező teológiai munka néhány lényegi szempontjáról szeretne beszámolni a jelen tanulmány, vizsgálódását leszűkítve a szótériológiai modellek istenképének a kérdésére.

1. Helyettesítő elégtétel

A „helyettesítés/helyettesítő” kifejezést maga Canterbury Szent Anzelm még nem használja. A *satisfactio vicaria* szakkifejezést csak a 17. századtól kezdve vált, kulcsfogalomként alkalmazta az óprotestáns ortodoxia és később, a 18. századtól a katolikus teológiában is egyre kedveltebb kifejezés lett.⁴ Az újszolasztikus megváltástan abban határozta meg a megváltás lényegi mozzanatát, hogy Jézus kereszthalálával bűnadósságunkért helyettünk eleget tett Istennek. A magyarázat szerint a bűn okozta sértést jóvátette, amennyiben Istennek megadta a legnagyobb tiszteletet, mely a megbántással egyenértékű, sőt túláradó és végtelen volt. Ezt az érdemszerző tettként adott elégtételt Isten az igazság szellemében elfogadta. Az Üdvözítő mint hivatalos közvetítő helyettesítette azt, aki köteles volt az elégtételre, vagyis a bűnös emberi nemet.⁵ Az anzelmi szatisfakciós elméletnek ez az újszolasztikus továbbértelmezése az elégtételadás jogi felfogását még inkább jogivá tette azzal, hogy egy részletesen kidolgozott érdemteológiával egészítette ki. Szent Anzelm összetett és szigorú logikájú gondolatmenetéből kiemelt néhány alapelemet – elégtétel fogalma, az Isten-ember egyedüli alkalmasága az elégtételadásra, a viszonzás szükségessége az Atya részéről

⁴ MENKE, K.-H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1997, 73 k.; SESBOÜÉ, B., *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza* 1, Milano 1990, 414.

⁵ SCHÜTZ, A., *Dogmatika* II, Budapest 1937, 6, 9, 22 k. A helyettesítő elégtételről szóló kijelentést majdnem hittételnek minősíti Schütz Antal, mely az I. Vatikáni zsinatnak a megváltásról szóló dokumentumtervezetében szerepelt.

– de a teljes gondolatívet és annak árnyaltságát már nem tudta visszaadni. Így például azt az alapgondolatot sem, hogy a megváltás művének a dinamikája Isten előzetes irgalmából és a teremtés eredeti tervéhez való hűségéből veszi a kezdetét, ám ez az irgalom csak az igazságosságnak megfelelően fejtheti ki hatását, mert egyedül ez méltó Istenhez és csak így lehet a bűnös embernek belsőleg átalakulnia. Ugyanakkor ez az igazságosság ismét beletorkollik Isten irgalmasságába, aki lehetővé teszi, hogy a bűnös ember az Üdvözítő elégtételét hittel elfogadva részesüljön a megváltásban. Az újszolasztikus értelmezésben ugyancsak háttérbe kerül az az Anzelmnél nyomatékosan szereplő gondolat, hogy a megtestesülés és a kereszthalál „kellje” a Fiú számára nem külső elvárás vagy még kevésbé valamiféle kényszer, hanem az Atya akaratát megvalósító saját akarat a Fiúnak: a megváltás műve az Atya és a Fiú közös akaratából forrsozik. Nem feladatunk itt részletesen bemutatni az eredeti anzelmi elmélet és az újszolasztikus reduktív értelmezés egyéb különbségeit. E néhány utalással csak jelezni szeretnénk, hogy az eredeti elmélet és a későbbi feldolgozás teljes azonosítása nem helytálló, s hogy éppen ez az azonosítás is felelős azért, hogy az anzelmi megváltástant számos jogtalan kritika érte az elmúlt évtizedekben (pl. bosszúálló istenkép, haragvó isten lecsillapítása véres áldozattal, Isten magatartásának megváltoztatása elégtétellel stb).

Mindenesetre megállapíthatjuk, hogy az alaptalan bírálatok levalasztása után is maradnak kérdéses pontjai Anzelm elégtétel-elméletének. A tudományos viták egyik tárgya ma az, hogy az Anzelm által kiindulópontként feltételezett igazságosság (iustitia), rend (ordo), elégtétel (satisfactio) és tisztelet fogalma (honor) mennyiben kötődnek a középkori feudális jogrendhez vagy mennyiben feleltethetők meg olyan bibliai alapfogalmaknak, mint Isten szövetségi hűsége, igazságossága, a szövetség rendje, a „koper” intézménye és Isten dicsősége. A szerzők közül nem kevesen bizonyos mozzanatok alapvető megfeleltethetőséget hangsúlyozzák (Greshake, Schönborn).⁶ Mások emellett arra is nyomatékosan rámutat-

⁶ Greshake így fogalmaz Anzelm igazságosság értelmezésével kapcsolatban: „A iustitia felfogását, mely eo ipso irgalom is, a keresztény megváltásban sokkal inkább és lényegét tekintve teljesen a bibliai iustitia-felfogás határozza meg, sőt egyenesen ebből a szempontból átgondolt. A bibliai iustitia *Isten szövet-*

nak, hogy mik az anzelmi megközelítésben azok a pontok, melyekkel szemben továbbra is fenntartások fogalmazhatók meg (O'Collins, Sesboüé).⁷ Ezek közül az egyik az, hogy az elmélet az igazságosság fogalmát a gondolatmenet lényegi pontjain a *iustitia commutativára* (csere-igazságosság) redukálja, s ennek megfelelően az elégtételadást nem annyira az Isten és ember közötti személyes kapcsolat helyreállításaként érti, mely megkívánja az ember belső átalakulását, hanem jogi értelemben vett teljes kártalanítás-ként szemléli, s ebből vezeti le a megtestesülés és Jézus kereszthalálának a szükségességét. Anzelm azt több oldalról is megindokolja, hogy Isten irgalmassága miért nem érvényesülhet igazságossága nélkül, de arra nem kapunk feleletet, hogy ennek az igazságosság-nak miért kellene teljes kártalanítást jelentenie.

ségi bűsége. Isten az ő 'sedakah' mivoltában (igazságosságában) a szövetség, a partneri viszony és a szabad kapcsolatban lét terét nyújtja az embernek, melyet az ember ajándékként és feladatként vehet át, hogy így 'szadik' (igaz) legyen. Ha tehát Nyugat Krisztus keresztáldozatát a iustitia eszméjének a látószögében az Isten és ember viszonyának jogi-helyes megtisztításában látja, úgy lényegét tekintve arról van szó, hogy Krisztus helyettesítő képviseleti áldozatában Isten lehetővé teszi az emberiségnek, hogy Istennel való alapvető és szövetségi kapcsolatát, az engedelmesség, az odaadás, s szeretet viszonyulását újra megvalósítsa. Az ember éppen így képes ő maga az őt képviselő-helyettesítő Krisztusban a gonosz hatalmát legyőzni, méltóságát és szabadságát újra megtalálni." GRESHAKE, G., *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in Erlösung und Emanzipation* (Hrsg. Leo Scheffczyk), 88 k. Schönborn Adrian Schenker nyomán kifejti, hogy az anzelmi satisfactio lényegi szerkezetét tekintve milyen közel áll az ószövetségi koper intézményéhez, mely a konfliktusok és a megromlott kapcsolatok rendezésének eszköze volt a büntetés elkerülésével. Ez egyszerre foglalta magában a sértett megbocsátásra való készségét, ennek kezdeményező kifejezését és a bűnös részéről a bocsánat kérését a jóvátételi szándék világos és jelszerű megmutatásával. Vö. SCHÖNBORN, CH., *Isten elküldte Fiát – Krisztológia*, AMATECA VII, Szeged 2008, 189 köv. (Gott sandte seinen Sohn. Christologie, Jaca Book) Milano). Balthasar szerint az Anzelmnél szereplő „honor Dei” megfelel a szentírási „gloria Dei”-nek. *Theodramatik* III, 238.

7 O'COLLINS, G., *Gesù Nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, in *Biblioteca di teologia contemporanea* 145, Brescia 2009, 143–149; SESBOÜÉ, B., *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 369–404.

Anzelm elméletének vitatott pontjai közé tartozik az is, hogy a teljes kártalanítás eszméje miatt végső soron Jézus kereszthalálának szükségszerűségét állítja az elégtételadáshoz, és így a bűnös igazzá válásához. Ez a kizárólag és elszigetelten a Jézus kereszthalálára összpontosító megközelítés homályban hagyja Jézus bűnbocsánatot hirdető életgyakorlatának jelentőségét és viszonyát a kereszthalál elégtételt adó eseményéhez. Noha Anzelmnél nincs arról szó, hogy Jézus kereszthalála Isten magatartásában változást idézne elő, hiszen éppen az irgalmas Isten adja a bűnös ember kezébe Jézus túláradó elégtételét a megtéréshez, az elégtételadás elméletnek az áldozatteológiával való későbbi összekötése az Isten befolyásolhatóságának és változékonyságának a gyanúját vetítette rá az anzelmi modellre. Ezen alaptalan vád elhárítása után is a teológiai reflexió számára feladat marad annak megvilágítása, hogy miként gondolható el az összefüggés Isten üdvözítő akaratának megvalósulása, vagy másképpen a kegyelemben részesedés és a Krisztus-esemény, illetve a keresztesemény között anélkül, hogy Isten változhatatlansága sérülne.

Az egyértelmű, hogy Jézus kereszthalála nem *ható oka* a mi üdvösségünknek abban az értelemben, hogy az Atya magatartását megváltoztatná velünk szemben. Jézus szenvedése és halála ilyen értelemben nem hat az Atyára. Az anzelmi elégtételadás-elmélet üdvösségünk *abszolút feltételeként* szemléli Jézus kereszthalálát, amihez az Atya nem önkényesen, hanem az igazságosság megvalósulása érdekében hozzáköti a mi üdvösségünket. Aquinói Szent Tamás már nem abszolút feltételnek tekinti, de továbbra is megigazulásunk-üdvösségünk fő kiérdemlő okának tartja, melyet aztán a Trentói zsinat is megismétel.⁸ A kiérdemlő okság egyfajta morális okság: Krisztus keresztáldozatának érdemére, annak értékére való tekintettel részesít a megigazító-üdvözítő kegyelemben az Atya. Eszerint a történelem kezdetétől működik Isten kegyelme az emberek életében, mert az Atya előrelátja és elfogadja Jézus keresztáldozatát. Rahner új megközelítést javasol, amikor arról beszél, hogy Jézus kereszthalála üdvösségünknek, azaz Isten ránk vonatkozó üdvözítő akaratának nem ható oka, nem is morális oka, hanem *kvázi szakramentális oka*, vagy másképpen *reálszimbóluma*. Jé-

zus élete, halála és feltámadása, (másként fogalmazva, életét összefoglaló halála az őt igazoló feltámadással együtt) annyiban „oka” Isten üdvözítő akarata, amennyiben Isten üdvözítő akarata éppen benne válik reálissá, visszafordíthatatlanná, győzedelmessé és nekünk adott végérvényes ígéretté.⁹ A kvázi-szakramentális ok ill. reálszimbólum fogalmával Rahner azt a kölcsönös egymást meghatározó viszonyt kívánja kifejezni, mely Isten üdvözítő akarata és Jézus kereszthalála (életével és feltámadásával együtt értett) között fennáll. Ahogyan a szentségi jelet a kegyelem saját maga reálszimbólumaként úgy hozza létre, hogy a kegyelem éppen benne lesz hatékony és jut teljességére, úgy Isten üdvözítő akarata és önközlése is létrehozó forrása Jézus kereszthalálának, ám ugyanakkor ez az üdvözítő akarat és önközlés éppen benne válik a világban jelenvalóvá és győzelmesen hatékonná.¹⁰ E rahneri megközelítéshez csat-

9 Vö. RAHNER, K., *A bit alapjai*, Budapest 1983, 305. A klasszikus nyugati szótérelológiával szembeni rahneri kritikához lásd: uo. 303, 309.

10 Vö. *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in *Schriften zur Theologie* XII, Einsiedeln 1975, 268. Megjegyezzük, hogy Rahner a kvázi szakramentális okság mellett céloksági hatást is tulajdonít a teljes Krisztus-eseménynek, s benne a megtestesülésnek és a kereszthalálnak. Ha az egész teremtnésnek és üdvösségtörténetnek, mely koextenzív az emberiség történelmével, a célja az isteni önközlés megvalósulása, akkor „e közlés eleve egy olyan történelmi esemény felé tart, amelyben visszafordíthatatlanná lesz mind a közlés, mind a közlés elfogadása, annak ellenére, hogy mindkettő szabad tett ... De éppen ez történik abban, amit az isteni Ige megtestesülésének, keresztiének és feltámadásának nevezünk” – fogalmaz Rahner (RAHNER, K., *A bit alapjai*, 340). Isten üdvözítő akaratának önközlésként való megvalósulása, másképpen a Szentlélek kiáradása és a Krisztus-esemény (kereszthalál) közötti kapcsolatot a ható-ok és a cél-ok kölcsönös kapcsolatával értelmezi. A megtestesülés és a kereszt ható oka a Szentlélek (isteni önközlés mint üdvözítés), mely eleve és történelem minden korában Krisztusra irányul, mint célra irányul, akinek életében, halálában és feltámadásában végbement a teljes, visszafordíthatatlan isteni önközlés és ennek maradéktalan befogadása. Ezért a történelemben működő Szentlélek mindig is Krisztus Lelke. Krisztus kereszti és a Szentlélek kiárasztása között nemcsak Isten elgondolásában létezik kapcsolat, mint valamiféle külsődleges összekapcsolás (intuitu meritorum Christi), hanem magában a történelemben is. Uo. 338 k. Végül megjegyezzük, hogy a kvázi szakramentális és céloksági hatáson túl, Rahner azt is hangsúlyozza, hogy Jézus halála mintaoikként is felfogható az Istennek való teljes és végső önátadás szempontjából. Uo. 318; *Zur Theologie des Todes*, QD 2 (1958).

lakozott többek között Thomas Pröpper, aki Jézus életének, halálának és föltámadásának az egységét úgy fogja fel, mint Istennek az ember iránti feltétlen és végérvényes szeretetének az egyetlen neki megfelelő reálszimbólumát. Pröpper számára a reálszimbólum az egyszerre feltétlen és konkrét emberi szabadság megvalósulásának, mint a másik ember melletti szeretetben elköteleződésnek a lényegi formája.¹¹ Rahner és Pröpper tulajdonképpen a szent tamási szótériológia egyik nyomvonalán halad, amikor a teljes Krisztus-eseményt, s benne Jézus keresztjét végső soron kinyilatkoztatás-eseményként fogják föl: az emberi üdvösséget megvalósító kinyilatkoztatásként, azaz reálszimbólumként.

2. Helyettesítő büntetés (bűnhődés)

Luther Márton keresztheológiája a helyettesítő büntetés irányába módosította és radikalizálta Szent Anzelm elégtételadás tanát. Anzelm szerint a teremtés igazságos rendje, melyet a bűn megbontott és így Isten külső dicsőségét/tiszteletét is csorbította, vagy büntetéssel vagy elégtételadással állítható helyre (aut poena aut satisfactio). Anzelm megváltástana ez utóbbi megvalósulását mutatja be. Szerinte Isten eredeti teremtői tervéhez való hűsége és az ember szabadsága a satisfactio útjának választását kívánta. Luther a másik utat gondolja végig, s így dolgozza ki a megváltás büntető helyettesítésének tanát. A reformátor a megváltást magában Istenben zajló drámaként fogja föl, melynek haszonélvezője az ember lesz. E drámát az evangélikus teológusok ilyen formulákba sűrítik: „Isten az Isten ellen az emberért”; „Az irgalmas Isten a haragvó Isten ellen a mi érdekünkben”; „Krisztus a személye és a műve által magában Istenben hozta létre a haragból az irgalomba fordulást”.¹² Luther szerint a kiengesztelés azt jelenti, hogy Jézus szenvedése és kereszthalála megváltoztatja Isten viszonyulását az ember iránt, Jézus

11 PRÖPPER, Th., *Erlösungsgalube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 194 k., 246 k.

12 Vö. PESCH, H. J., *Theologie der Rechtfertigung*, 126, 132 k. Idézve: SCHÖNBORN, CH., *Isten elküldte Fiát – Krisztológia*, 193.

mintegy áthangolja Isten magatartását. Ennek ára az, hogy Isten haragját magára Jézusra önti ki, aki magára vette nemcsak a bűn következményeit, hanem magát a bűnt is. Jézus a kereszten egyszerre ártatlan, igaz, ugyanakkor a bűn hordozója, Isten által bűnössé tett: *simul summus iustus et summus peccator*. A megváltás abban a cserében áll, hogy a mi bűnünk teljesen Krisztus bűne lesz azért, hogy Krisztus igazsága a mi igazságunkká lehessen.¹³ A helyettesítő büntetés elszenvedésének lutheri alapgondolata bontakozott tovább Kálvinnak, valamint a 20. század számos neves protestáns teológusának a megváltástanában.¹⁴ Luther felfogása hatott a katoli-

13 Luther a 2Kor 5,21 és a Gal 3,13 kijelentéseiből olvassa ki ezt a radikális módját a megváltásnak: „Jézust Isten bűnné tette értünk/helyettünk”, Krisztus „átokká lett értünk/helyettünk”. A Galata-levélhez írott kommentárjában így fogalmaz Luther: „Ő a legnagyobb rabló, gyilkos, házasságtörő, tolvaj, istenkáromló stb. Nincsen nála nagyobb bűnös”. Krisztus a helyettesítésünket elválalva mondhatja: „Elkövettem minden ember bűnét”. WA 40/1,442–433. Ez a dialektikus gondolkodásmód folytatódik aztán Luther megigazulástanában is, mely szerint a megigazult ember ugyanakkor bűnös is (*simul iustus et peccator*), egyidejűleg éli meg az Istentől való elfordulás és a hozzá való odafordulás eseményét.

14 Kálvinnál Lutherhez hasonlóan megfogalmazódik a büntetés jellegű helyettesítés gondolata, melyet összeköt az elégtételadás és az áldozat eszméjével. Így ír a genfi reformátor: „Neki valóban el kellett szenvednie az istenítélet egész szigorúságát, hogy elfordítsa Isten haragját, és elégtételt szolgáltatson az igazságos ítélletének. ... Nemcsak a *testét* adta váltságdíjúl, hanem sokkal nagyobb, drágább áldozatot mutatott be értünk azáltal, hogy lélekben elszenvedte az elkárhozott és elveszett ember borzalmas kínjait.” *Institutio Religionis Christianae* II 16,10. A 20. században többek között Barth dialektikus teológiájában él tovább ez a megközelítés. A bűnre, mint az Istenre mondott tagadásra Isten csak tagadással válaszolhat, a megváltásban ki kell fejeződnie a tagadás tagadásának a szempontja. Ez valósul meg a megfeszített Jézusban, aki paradox formulába öntve: „a helyettünk elítélt ítélő”. A helyettesítő büntető-szenvedés elméletének különböző változataival találkozunk J. Moltmann és W. Pannenberg szótériológiájában is. Az ortodox teológusok közül S. Bulgakov képviselt hasonló nézeteket. Vö. KESSLER, H., *Krisztológia*, in *A dogmatika kézikönyve* I, Budapest 1998, 446 k; MENKE, K.-H., *Stellvertretung*, 168–193; SESBOÜÉ, B.–WOLINSKI, J., *Storia dei dogmi. Il Dio della salvezza I–VIII secolo*, 448 k; SESBOÜÉ, B., *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 63.

kus teológiára és lelkeségi irodalomra is már a 17. századtól kezdődően, s aztán szinte általánossá vált a 19. században (pl. Bossuet, Bourdaloue, Hugon).¹⁵

A helyettesítő büntetés elszenvedésének modelljével szemben támasztott ellenvetések elsősorban az elméletben bennfoglalt istenkép tarthatatlanságát kifogásolják. A teljes kártalanítást magában foglaló *iustitia commutativa* elképzelését, mely már az elégté-

15 SESBOUË, B.–WOLINSKI, J., *Storia dei dogmi. Il Dio della salvezza I–VIII secolo*, 449 k. A hivatalos magiszteriumi megnyilatkozások sohasem beszéltek arról, hogy az Atyaisten Jézust helyettünk büntette vagy elítélte volna. Sehol nem olvasunk arról, hogy büntető vagy megtorló igazságossága Jézus, mint a bűnök hordozója ellen fordult volna. Ugyanakkor a Trentói zsinat a szentmiseáldozatnak mint Jézus Eukarisztiában megjelenített áldozata hatásának a leírásában (nem dogmatizálásában!) használja a „placatio” kifejezést: az eukarisztikus áldozat által kibékül (megengesztelődik) Isten (DH 1743). Ezt a gondolatot folytatva a Trentói zsinat katekizmusa az Ef 5,2-re hivatkozva így fogalmaz Krisztus szenvedéséről: „nagyon kellemes áldozat volt Istennek, mert a Fia ezt a kereszt oltárán mutatta be, és teljesen lecsillapította az Atya haragját, neheztelését.” *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini*, I,5 15§. Idézve: SCHÖNBORN, CH., *Isten elküldte Fiát – Krisztológia*, 203. Ezekben a szövegekben sincs szó arról, hogy az Atya haragja Jézus ellen fordult volna, vagy hogy őt büntette volna helyettünk. Mindazonáltal a harag és a „placatio” kifejezés használata akár ilyen képzetet is sugallhat, ahogy azt is, hogy Jézus áldozata Isten magatartásában változást idéz(ett) elő. A kérdéssel kapcsolatban a *Katolikus Egyház Katekizmusa* kijelenti: „Jézus nem ismerte az elvetettséget, mintha ő maga vétkezett volna. De a megváltó szeretetben, mely őt mindig egyesítette az Atyával, Istentől való bűnös eltévelyedtségünkben úgy vett magára bennünket, hogy a nevünkben elmondhatta a kereszten: »Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?»” Az idézett szövegrész egyfelől azt kívánja megfogalmazni, hogy Jézus teljesen azonosult velünk, még az Istentől való elhagyatottság érzését is átélte a kereszten; másfelől azonban ez nem volt azonos a bűnös Isten általi elvetettségével. Feltételezhetjük, hogy a KEK itt közvetve a helyettesítő büntetés (elvetés) elképzelésétől határolódik el, mely Jézusban az Isten által helyettünk megbüntetettet és elvetettet látja. A Nemzetközi Teológiai Bizottság megváltásról szóló dokumentuma még egyértelműbben fogalmaz: „Anélkül, hogy személyesen bűnös lett volna, vagy Isten büntette volna mások vétkeért, Jézus szeretetből azonosította magát a vétkes emberiséggel, és megtapasztalta az Istentől való elkülönülés szenvedését.” Nemzetközi Teológiai Bizottság, *A megváltás teológiájával kapcsolatos néhány kérdés*, in *Római dokumentumok VII*, Budapest 1997, 39. p.

teladás anzelmi elméletében is kritikus pont volt, itt tovább radikalizálja a büntető és megtorló igazságosság (iustitia punitiva et vendicativa) képzete, mely szerint az elkövetett rosszat meg kell torolni a rossz nagyságának megfelelő arányú büntetéssel. A modell szerint az Atya ezt teszi akkor, amikor helyettünk Jézust bünteti, ítéli és veti el, Jézusra öntve teljes haragját, aki a bűnök hordozójaként ezt önként elviseli. Ez az elgondolás egy a saját kérlelhetetlen haragjának foglyaként és végső soron az igazságosság követelményével is ellentétesen az ártatlan szenvedését akaró Isten képét feltételezi, aki csak ezen az áron hajlandó megbékélni és irgalmazni. Emellett akarva-akaratlanul állítja Isten változékonyságát, amennyiben a haragvó Isten irgalmassá válásának változását, Isten áthangelésének a folyamatát feltételezi.

Kétségtelenül igaz, hogy a Szentírás beszél Isten haragjáról, melyet a bűn fellobbant, és beszél Isten szentségéről, melyet a bűn sért. A mai szótértológiai újraértelmezés azt az alapkérdést igyekszik tisztázni, hogy mit jelent Isten haragja a szentírási tanításban és milyen összefüggés van az isteni harag és Jézus kereszthalála között. Ezzel kapcsolatban a következő lényeges szempontokat érdemes kiemelni a biblikus-szisztematikus megfontolások eredményeiből.

a) A bűn Istenre gyakorolt hatását a Szentírás antropomorf kifejezésekkel jelzi: Isten bánkodik, elszomorodik, haragra lobban. Ezek értelmezésénél tekintettel kell lenni az analógia szabályára: a hasonlóság mindig nagyobb különbséget foglal magában. Az antropomorf kifejezések, köztük a „harag”, azt jelzik, hogy az élő Istent valóban érinti az ember gonoszsága. Nem közömbös számára az, amit az ember tesz, ahogy viselkedik, ami vele történik. Azért érintheti a bűn az Istent, mert Ő szabadon és szeretetében akarta, hogy érínthesse. Ő, az abszolút és mindentől független Lét, azzal, hogy a szövetségkötés céljából embert teremtett, szabadon és jóságában elkötelezte magát az ember üdvözítése mellett, szövetséggel hozzákötötte magát az emberhez, s ezzel engedte, hogy mindaz érintse, amit szövetségesi partnere tesz. b) Szemben az emberi életben megvalósuló érzelmekkel, a Szentírás által antropomorf módon ábrázolt isteni érzelmeket az jellemzi, hogy soha nem válnak szenvedéllyé, és nincs semmi, még közvetett közük sem a bűnhöz.

A különböző érzelmek nem uralkodnak el Istenen, nem kerítik Őt hatalmukba, Isten nem elszenvedi őket, hanem mindig szabad döntései irányítják és határozzák meg azokat. *c)* Az Isten esetében az érzelmekhez soha sem társul a tehetetlenség, a kilátástalanság érzése, hanem a Biblia szerint Ő mindig cselekvőképés marad. A negatív töltetű érzelmek sem gátolják a cselekvésben, hanem inkább fokozzák cselekvésének intenzitását. *d)* A Szentírás néha dramatizálva ábrázolja a bűn hatását Istenre: először fellobban haragja, melyet azonban legyőz benne az irgalom (vö. Óz 11,8–9). Ez a dramatizáló nyelvezet különösen is alkalmas arra, hogy szemléletesen kifejezze, milyen mélyen érinti Istent a bűn. Ugyanakkor itt különösen is figyelni kell az analógia határait. A dramatizáló nyelvi megfogalmazást nem szabad szó szerint venni, mintha Istenben valós változás történne, haragos érzelme átválna irgalmasságra, egyik érzelme fölülkerekedne a másikon. Isten létének, életének teljessége és változatlansága minden effajta változást kizár. A haragból az isteni irgalomba való átfordulás bibliai képe azt is jól kifejezi, hogy Isten kettős módon viszonyul az ember bűnéhez. Egyrészt, szentségében teljes mértékben utálja, elutasítja a bűnt, és feltétlenül akarja annak megszűnését. Az isteni harag ebből a szempontból az isteni igazságosság és szentség súlyának, komolyságának és eltökéltségének a kifejeződése. Másrészt, irgalmában nem úgy akarja a bűn megszüntetését, hogy megsemmisítené a bűnös embert, hanem úgy, hogy szeretetében kész mindannak megtételére, ami ahhoz szükséges, hogy a bűnös megszabaduljon bűnétől. A haragból az irgalomba átfordulás képe jelzi a bűnt elutasító isteni harag és a bűnöst elfogadó isteni irgalom aszimmetriáját is. Az isteni harag sohasem öncélú, soha nem megtorló-bosszúálló, soha nem áll önmagában, hanem lényege szerint az irgalmas visszafogadásra irányul. Sőt, kezdettől az isteni irgalomba ágyazódik, mely a bűnös ember javát, megmentését akarja. Ebből a szempontból az isteni harag a feltétlen isteni szeretet első lépésének, az „érted haragszom” magatartásnak a kifejeződése. *e)* A skolasztikus értelmezési szabály szerint „terminative” kell értenünk az Istenre alkalmazott antropomorf kifejezéseket, vagyis a hasonlóság nem közvetlenül egy feltételezett isteni érzelem és egy emberi érzelem között van, hanem aközött, ahogyan Isten cselekvése hat a hozzánk való viszonyban, és

ahogyan az ember bizonyos érzelmek befolyása alatt szokott viselkedni (pl. Isten úgy viselkedik, mint az ember szokott akkor, amikor haragszik). Ebben a látószögben az antropomorf kifejezések nem közvetlenül egy-egy isteni tulajdonságot jelölnek, hanem azt, ahogyan egy bizonyos egzisztenciális helyzetben élő ember érzékeli Isten valóságát. Pl. A bűn fogságában élő ember számára Isten úgy jelenik meg, mint őt elutasító, megítélő, haragvó, büntető Isten. Már az Ószövetség egyes helyei is úgy fogják fel Isten haragját és büntetését, hogy Isten eltakarja, elrejtí arcát és kiszolgáltatja a szövetségnek hátat fordító embert saját bűne következményeinek (vö. Iz 64,1–12). Az isteni haragnak ez az értelmezése még meghatározóbbá válik Szent Pálnál: az emberek a Teremtőtől való elfordulásukkal kiszolgáltatottá magukat a mértéktelenül megnövekedett és visszas vágyaik romboló következményeinek, s ezt Isten haragjaként tapasztalják meg (vö. Róm 1,18–23). Ezen szentírási logika mentén Aquinói Szent Tamás sem külsődleges isteni szankcióként fogja fel a büntetést, hanem a bűn belső következményeként.¹⁶

Az isteni harag és büntetés szentírási jelentésének és teológiai értelmezésének eddig ismertett néhány szempontja is elegendő ahhoz, hogy a helyettesítő büntetés szótériológiai modell igazságtartalmára és ugyanakkor torzulásaira is fény derüljön. Raymund Schwager így foglalja össze a helyes értelmezés irányát: Krisztus „a büntetést nem kívülről jövő, Isten által vállára helyezett szankcióként viselte el mások helyett, hanem egészen belekerült az Istentől való távolságnak, a hazugságnak és az önrombolásnak ebbe a belső világába, amely a bűn szükségszerű benső következménye (= büntetése).”¹⁷ Nem az Atya bünteti tehát Jézust a kereszten helyettünk a megtorló igazságosság nevében, hanem megmentésünk kedvéért engedi, hogy a bűnösök elítéljék és keresztre feszítsék az ártatlan Fiút, engedi, hogy a bűn mechanizmusai és legfájdalmasabb, legmélyebb következményei, az Istentől való elhagyatottság átélését is beleértve, érvényesüljenek Jézuson.

16 „Mivel a bűn rendetlen cselekedet, nyilvánvaló, hogy aki vétkezik, egy meghatározott rend ellen cselekszik. Ebből következően maga a rend fogja megállítani, és ezt nevezzük büntetésnek.” STh I-II, 87,1.

17 R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 215 sk., 20. megjegyzés. Idézve: KESSLER, H., *Krisztológia*, in *A dogmatika kézikönyve* I, 447.

3. Helyettesítő engesztelő áldozat

Canterbury Szent Anzelm úgy dolgozta ki elégtételadás elméletét, hogy abba nem építette bele az Újszövetség áldozatteológiájának elemeit. Így hiába is keresnénk a *Cur Deus homo?* című művében olyan kifejezéseket, mint engesztelés, engesztelő halál, áldozat, engesztelő áldozat. Valószínűleg, Anzelm a maga tiszta szatisfakciós elméletével kivételnek számít a teológia történetében, hiszen a kiváltás, a bűn adósságának lerovása és az engesztelő áldozat szotériológiai fogalmak a legtöbb szerzőnél együtt szerepelnek és egymást értelmezik. Ez igaz már az Anzelm előtti teológiára is, de még inkább az utána következőre. Az újszolasztika megváltástani szintézisében a középpontban a helyettesítő elégtételadás mozzanata áll. Az engesztelő áldozat fogalma tartalmilag és lényegileg ugyanazt jelenti, mint az elégtételadás, tudniillik a bűnadósság helyettünk történő megszüntetését.¹⁸ A kereszthalál engesztelő áldozati jellegének hangsúlyozása modálisan színezi az elégtétel tartalmát, amennyiben egyfelől még jobban kiemeli, hogy Jézus önként adta életét értünk a kereszten; másfelől hozzáteszi azt az elemet is, hogy önkéntes elégtételével Jézus kiengesztelte Isten haragját, azaz megszüntette azt a szent isteni rosszállást, melynek következtében a harag fiai voltunk. Ez utóbbi bibliai megfogalmazást azonban képes beszédként értelmezi, melynek jelentése az, hogy Jézus megváltói tevékenysége következtében Isten szentsége már nem harag, hanem kegyelem a számunkra: nem Isten változott meg, hanem a mi ellenségeskedésünk vele szemben.¹⁹ Végül, az újszolasztikus dogmatikákban mellékesen szerepel még Jézus áldozatának két olyan eleme is, melyek kiegészítik a szoros értelemben vett engesz-

18 Lásd a megváltás meghatározását Schütz dogmatikájában: „Jézus Krisztus érdemszerző tetteivel, elsősorban áldozati jellegű kereszthalálával megváltott bennünket azáltal, hogy bűnadósságunkért helyettünk eleget tett Istennek.” SCHÜTZ, A., *Dogmatika* II, 9. A tartalmi azonosítás olyan nagyfokú, hogy Schütz Antal *A helyettesítő elégtévő áldozat elmélet* címszó alatt fejti ki Anzelm szatisfakciós elméletét, noha ez utóbbi egyáltalán nem használja az áldozatteológia kifejezéseit. Uo. 16.

19 Uo. 6 sk.; 30 sk., 49.

telés (bűnadósság lerovás) mozzanatát: Jézus keresztáldozatával megadta Istennek a legtökéletesebb és teljes hódolatot, nekünk pedig a legtökéletesebb istenközösséget közvetíti.²⁰

Mivel az utóbbi évszázadok teológiája lényegileg azonosította a helyettesítő engesztelő áldozat modelljét az elégtételadás modelljével, s a satisfactio fényében értelmezte magát az áldozatot is, ezért az elégtételadás modelljével szemben megfogalmazott kritikák egyben az engesztelő áldozat szótériológiájának bírálatát is jelentették. Annak köszönhetően pedig, hogy ez a teológia az engesztelés fogalmát az Isten haragjával hozta összefüggésbe, s ez utóbbi kiengeszteléseként (expiatio, propitiatio) értelmezte, noha jelezte e képes és antropomorf beszéd határait, mégis abba a gyanúba keveredett, hogy itt tulajdonképpen a helyettesítő büntetés elszenvedését állító modell egyik altípusával van dolgunk. Következésképpen, mindazok a fenntartások, melyek a helyettesítő büntetés modelljével szemben kikristályosodtak, azonnal áthárultak az engesztelő áldozat szótériológiájára is. Az ilyen indíttatású bírálatokon túl aztán olyan ellenvetések is megfogalmazódtak, melyek sajátosan csak az áldozati teológiára vonatkoznak.²¹ Ezek közül emeljük ki a kultúranropológia és a vallásfilozófia oldaláról érkező kritikát.

3.1 Girard és Schwager bűnbak-elmélete mint az áldozatteológia erőszakos istenképének kritikája

Girard a vallások kultikus áldozatának a kérdését az erőszak és az erőszak társadalmi-vallási kezelésének az összefüggésébe ágyazza, s innét kiindulva igyekszik megválaszolni.²² A Girard-i antropológia

20 Uo. 50.

21 Vö. DALFERTH, I. U., „Opfer” in *TRE* 25, 287 sk.

22 Girard áldozat-értelmezésének a bemutatásában elsősorban MIGGELBRINK, R., *Der Zorn Gottes* (Freiburg in Bresgau 2000, 405–419) c. művének összefoglalására támaszkodunk. Girardnak a témánk szempontjából legfontosabb művei: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*, Freiburg–Basel–Wien 1983; *Der Sündenbock*, Zürich 1988.

alaptézise, hogy az ember kitüntetett létezésének előzetes adottsága, hogy kikerülhetetlenül nyitott a lét teljességére, Istenre, azaz kívánságának és vágyakozásának az abszolút létre való ráirányulás a motorja. Mivel azonban az ember képtelen elérni az abszolút létet, állandó elégedetlenség jellemzi egzisztenciáját. Kívánságának a végső horizontja rejtve marad előtte, sőt önnön maradandó elégedetlensége is. Az ember úgy képzei, hogy kívánságát a közvetlenül számára elérhető dolgok kielégíthetik. Ezek közül aztán egy-egy konkrét tárgy azért látszik számára kíváncsnak, mert mások azt kívánják. Az önmagában meghatározatlan vágyakozás-kívánság így végső soron az utánzás, a *mimészis* révén válik meghatározottá. Mások kívánságának a nem tudatos utánzó átvétele és mintaként való követése azonban versengést hoz létre az emberek között, melynek során a konkurens másik ráadásul – s megint csak nem reflektált módon – úgy jelenik meg, mint aki birtokolja a kívánság tárgyát s ezért mintegy isteni hatalommal rendelkezik, melytől meg kell fosztani. A versengésnek ez az alaphelyzete az erőszaknak és annak a vak gyűlöletnek-haragnak a forrása, mely a „szörnyű hasonmást” el akarja pusztítani. A konkurens az őt ért támadásra szintén erőszakkal válaszol és létrejön az erőszak ördögi köre. A harag-érzés vakságának köszönhetően azonban kivezető út nyílik az erőszak és ellenerőszak helyzetéből, mert a vak gyűlölet és harag érzése semleges, harmadik tárgyra vagy személyre, mint bűnbakra irányulhat, melyen kitombolhatja magát. A közösségben felhalmozódott erőszak, mint közös erőszak egy áldozatra terelődhet, melynek révén „megbékélés” jön létre az adott társadalomban. A közösség tagjai előtt azonban teljességgel elfedett marad az erőszakgazdálkodás őket mozgató tudatalatti mechanizmusa, s éppen ez biztosítja a rendszer hatékony működését. Girard meglátása szerint az áldozat teológiájának a negatív szerepe éppen abban áll, hogy még inkább elleplezi a kultikus áldozati cselekmény valódi eredetét és lényegét – hogy tudniillik *erőszakcselekvést helyettesít és kanalizál* – amennyiben Istentől megköveteltnek állítja be az áldozatot. A francia kultúrantropológus azonban nemcsak a kultikus áldozat gyakorlatát, hanem a vallások központi eszméjét, magának a „szentnek” gondolatát is az erőszakgazdálkodással hozza összefüggésbe. Nézete szerint ugyanis a „szent” nem más, mint az em-

berben benne lakozó erőszak kivetítése és önálló nagyságként, isteni hatalomként történő tárgyiasítása. Az ember az istenségben önnön erőszakpotenciáljának fenyegető félelmetességét tiszteli, mely a legnagyobb veszélyt jelenti az emberre nézve s ezért a legnagyobb (kultikus) gondosságot igényli.

Girard szerint tehát a vallások az ember által előállított kulturális technikák az emberi természet leglényegesebb problémájának, a megsemmisítő erőszakra való hajlamnak a kezelésére. E probléma megoldására fejlesztik ki a vallások egyrészt a „szent” eszméjét, másrészt a kultikus áldozat gyakorlatát és teológiáját. A vallásnak ez a valódi lényege azonban rejtve marad az ember előtt, a „szent” és az „áldozati kultusz” vallása csak így tud működni. Girard úgy látja, hogy a vallás lényegének a felfedésében az első lépéseket a próféták tették meg, akik éles kritikát gyakoroltak a kultikus áldozatok gyakorlatával szemben. Az erőszak, az erőszak mechanizmusát kanalizáló áldozati kultusz és a hozzá kapcsolódó áldozati teológia végérvényes leleplezése és felülmúlása Jézus Krisztusnak köszönhető, aki az áldozatok oldalán álló Istent nyilatkoztatja ki. A Jézus által kinyilvánított Isten nem követel áldozatbemutatást, hanem az emberi erőszak áldozatainak a szószólója, erősítője, vigasztalója, aki az áldozatokkal azonosul. Jézus az erőszak nélküli igaz Istent nyilatkoztatja ki, aki úgy dönt, hogy elszenvedi az emberek részéről az erőszakot, mert másként arra kényszerülne, hogy az emberekkel szemben még nagyobb erőszakot alkalmazzon. Az erőszakmentes és az áldozatokkal azonosuló Isten kinyilatkoztatója, Jézus ezzel szükségképpen ki van szolgáltatva az emberi erőszaknak, mely rajta, mint „bűnbakon” ismét működésbe lép. Jézus Krisztus Istene nem tudja és nem akarja Jézus erőszakos halálát megakadályozni, mert különben a bűnösöknél is nagyobb erőszakot kellene alkalmaznia. Jézus tehát valóban bűnbak, de nem abban az értelemben, hogy az őt feláldozók számára egy haragvó Istennél üdvösséget eszközölne ki, hanem úgy, hogy az erőszaktól tartózkodva az erőszak áldozataival teljes szolidaritást vállaló Istent nyilatkoztatja ki. Girard óv attól, hogy a keresztény szótériológia visszaessen az áldozatok mitológiájának a szintjére, mely akkor történne, ha Jézus kereszthalálát a vallások áldozati kultuszának az értelmében fogná fel. A Jézus által hozott üdvösség – ahogy a passió-

ban élénk tárul – az erőszak és áldozati teológiájának a leleplezésében és az erőszak áldozataival azonosuló Isten kinyilatkoztatásában áll. Az erről szóló evangélium szövegének az olvasása képes megváltoztatni az embert, hogy Jézust követve ő maga is kilépjen az erőszak logikájának a világából.

A teológusok közül mindenekelőtt Raymund Schwager igyekezett beépíteni szótériológiájába Girard elméletének lényegi elemeit.²³ Schwager szerint a kinyilatkoztatás leleplezi az erőszak tudattalan hatásmechanizmusával, a bűnbak-képzés folyamatával együtt az erőszak mitológiájának megfelelő istenképet is, melyben egy áldozatot követelő, haragvó Isten vonásai rajzolódnak ki a vallásos ember előtt. Ezzel szemben a fokozatosan kibontakozó bibliai kinyilatkoztatás úgy tárja fel az igaz Istent, mint minden erőszaktól mentes tiszta szeretetet. Jézus passiójában nem az Atya haragja sújt le a kereszten szenvedő Fiúra, hanem a szívük bűnös kívánságának kiszolgáltatott emberek gyűlölete, haragja és ítélete éri el Jézust, az emberi erőszak rajta tör ki, mint bűnbakon. Jézus passiójában nem is ez a páratlan újdonság – hisz a bűnbakmechanizmus végigkíséri az emberi történelmet – hanem az, hogy Jézus teljességgel és önként kiszolgáltatja magát a jogtalan ítéletnek. Ennek alapja kettős: egyfelől maradéktalanul rábízta magát az Atya megmentő hatalmára (önátadás az Atyának), másfelől azonosul a bűn minden áldozatával, melyek között nemcsak a mások bűnének következményeit elszenvedők vannak, de maguk a bűnt elkövetők is, akik a bűn, azaz vak és bűnös kívánságuk, az erőszak hálójának áldozatai (vö. Lk 23,44).

3.2 Kritikai észrevételek a girard-i és schwageri áldozatértelmezéshez

1. Egzegetikai: Girard az erőszak mederben tartására és feloldására szolgáló bűnbakká-tétel társadalmi mechanizmusának kultikus-

²³ SCHWAGER, R., *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck–Wien 1996; NIEWIEDOMSKI, J.–PALAVER, W. (Hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck 1992.

szimbolikus prototípusát pillantja meg az ószövetségi „bűnbak-rítusban”, s ezt a rítust azonosítja a kultikus áldozattal, vagy legalábbis szerves részének és mintájának tekinti. Ezzel szemben főként az újabb biblikus kutatások (B. Janowski, H. Gese) arra hívják fel a figyelmünket, hogy maga a bűnbak-rítus egyáltalán nem áldozati aktus, hanem a bűn ártó következményeinek az eltávolítására szolgáló nem áldozati jellegű szimbolikus cselekvés. Az a Schwager által is átvett girard-i nézet sem helytálló, mely szerint az ószövetségi áldozatbemutatás a haragvó Isten kibékítésére szolgáló emberi erőfeszítésen alapuló cselekmény. Az engesztelő áldozatok legrészletesebb leírását adó Leviták könyve szerint ugyanis maga Isten a kezdeményezője és lehetővé tevője az áldozatbemutatásnak vö. Lev 17,11), melynek végzése révén az ember megtisztulhat az akaratlanul elkövetett, vagy fel sem ismert bűneitől is. Nem a haragvó, hanem a szent és kegyelmes Isten az áldozati kultusz forrása, aki saját népének megszentelésére adta az áldozatbemutatás szimbolikus eszközét. Egyébként is általában igaz az egész Papi írás teológiájára, hogy távol áll tőle a haragvó Isten képe. Továbbá vitatható az ószövetségi próféták és Jézus kultuszkritikájának girard-i és schwageri értelmezése.

2. Dogmatikai: Schwager drámai látószögű szótériológiájának értéke, hogy kibontakozásában teszi érthetővé Jézus megváltói művét és jól bemutatja annak az erőszaktól megszabadító hatását. A dogmatika részéről megfogalmazódó kritikának azonban szóvá kell tennie, hogy a girard-i-schwageri bűnfogalom egyoldalúan leszűkül az erőszakos cselekedetekben megnyilvánuló bűnre (a másik életének kioltása), s ennek következményeként a megváltás is pusztán az erőszak ördögi körének megtörésében áll, abban, hogy az ártatlan Jézus (és Isten) tartózkodik az erőszaktól, önként kiszolgáltatja magát az emberi erőszaknak és megbocsát ellenségeinek. Ahogy az erőszak nem azonosítható a bűnnel, úgy az erőszak legmélyebb gyökere sem pusztán a *mimészis* Girard által feltételezett mechanizmusa; az ember Istenre irányított alapvető vágyakozásának másfajta torzulásai is lehetnek. A teremtésben adott, alapvetően jó és helyes emberi törekvések, vágyak (önfenntartás, önérték elismerése, teremtés javainak az élvezete stb.) torzulnak, mértéktelenné válnak, kompenzációs mechanizmusokként mű-

ködnék és visszájukra fordulnak. Ezen torzulások gyökere valamilyen módon mindig a helytelen önszeretet. A megváltás egészen eddig a gyökérig hatolóan képes orvosolni és gyógyítani az embert.

3. Vallásfenomenológiai: Mindenekelőtt azt érdemes rögzíteni, hogy Girard áldozatértelmezése hipotézis, egy az áldozati kultusz eredetére adott számos nem bizonyított magyarázat közül. A vallásfenomenológia, túl azon, hogy a bűnbak-rítus és az áldozati rítus helytelen azonosítására felhívja a figyelmet, a kultikus áldozat eredetét magyarázó girard-i hipotézisnek két további hiányosságára mutathat rá. Egyfelől arra, hogy a francia kultúrantropológus a vallásokban előforduló sokféle áldozatoknak kizárólag egy típusát veszi figyelembe, s erre építi fel elméletét, amely így eleve nem lehet teljes körű magyarázat az áldozatbemutatás jelenségére, mint olyanra. Girard nem számol az adomány-áldozatokkal és a közösségi áldozatokkal, melyek egészen más funkciót töltenek be, mint az engesztelő áldozatok. Hipotézise az ún. agresszió-elméletek sorába illeszkedik, amely mellett az adományelméletek és a kommunió-elméletek magyarázatai is legalább olyan hihetőek bizonyos áldozatfajták esetében.²⁴ Girardnál azonban nemcsak az áldozat, hanem magának a vallás és központi kategóriája, a „szent” jelenségének a redukciójával is találkozunk. Nézete szerint a „szent” nem más, mint az emberben benne lakozó erőszak kivetítése és önálló nagyságként, isteni hatalomként történő tárgyiasítása. A vallásos ember az istenségben valójában önnön erőszakpotenciáljának fenyvegető félelmetességét tiszteli. A Feuerbach kivetítés-elméletére némiképp hasonlító effajta redukció vallásfenomenológiailag elfogadhatatlan, hiszen a vallás alapfenoménjének egy profán tapasztalatra való visszavezetésével magát az eredeti vallási tapasztalat lehetőségét vonja kétségbe: úgy magyarázza a vallási jelenséget, hogy megszünteti a sajátosan vallási minőséget benne. A vallási tapasztalat szerinte tehát nem lehet istentapasztalat, hanem csak az ember saját romboló erejének a megtapasztalása. Ez a redukció azonban ismét csak bizonyítatlan hipotézis marad.

²⁴ Vö. THEISSEN, G., *Az első keresztyének vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, Budapest 2001, 207 köv.

Összegzés

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a nyugati szótérológia hagyományosnak mondható modelljeinek – helyettesítő elégtétel, büntetés, engesztelő áldozat – bennfoglalt istenképével szemben három alapvető kritika fogalmazódott meg már a felvilágosodástól kezdődően, s az utóbbi évtizedekben magában a teológiában is egyre erőteljesebben. Az első azt az igazságosság fogalmat bírálja, melyet e modellek feltételeznek és az emberi kapcsolatok világából kivetítenek Istenre. Az elégtételadás anzelmi elmélete a *iustitia commutativa* (csere-igazságosság) elgondolásra nagy mértékben épít, melyet azonosít aztán a teljes kártalanítás követelményével. Az engesztelő áldozat helytelen értelmezései is magukban foglalhatnak egy ilyen típusú igazságosság elképzelést, mely szerint az ember azért mutatna be áldozatot Istennek, hogy Istentől cserébe kapjon bizonyos javakat (a *do ut des* logikája). A helyettesítő büntetés lutheri modellje a visszafizető, büntető igazságosság (*iustitia vindicativa et punitiva*) elképzelését tartalmazza, melyet Isten haragjának a bibliai fogalmával azonosít. A mai dogmatika arra törekszik, hogy korrigálja ezeknek az elgondolásoknak a tarthatatlan elemeit, de nem úgy, hogy eleve kiiktatná a szótérológiából az isteni igazságosság és harag bibliai tematikáját, hanem úgy, hogy jól meg akarja érteni ezek tartalmát és összefüggését az isteni irgalommal.²⁵

A második kritika azt rója fel a hagyományos modelleknek, hogy elgondolásuk Isten változhatatlanságának a tételét sérti. Ez az ellenvetés teljességgel alaptalan az eredeti anzelmi elégtételadás elméletét illetően, annál helytállóbb lehet azonban a helyettesítő büntetés lutheri elgondolására és a helyettesítő áldozat értelmezésének bizonyos torz formáira vonatkozóan. A teológiai reflexiónak, a bibliai tanúságtételnek megfelelően, olyan istenkép kidolgozásán kell dolgoznia, mely egyszerre érvényesít két alapszemponzt: egyfelől az isteni lét teljessége kizár minden növekedést, csökkenést, mozgást; másfelől az isteni valóság élet, a Szentháromság örök sze-

25 Vö. MIGGELBRINK, R., *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg im Bresgau 2000.

retetéleteként dinamizmus, a legintenzívebb és a legteljesebb élet. A szótériológia újraértelmező munkája sokat köszönhet az ó- és újszövetségi kutatások újabb eredményeinek, melyek feltárják az áldozatbemutatás sajátos, eredeti bibliai jelentését. A katolikus áldozatteológiába mára már jórészt beépült B. Janowski és H. Gese, valamint a rájuk támaszkodó H. Merklein szimbolikus áldozatértelmezése, mely elhárítja az Isten változékonyságával kapcsolatos kifogásokat és egyben a helyettesítés fogalmának is új megközelítését teszi lehetővé.²⁶ Ez nem jogi természetű, hanem kinyilatkoztató-reálszimbolikus cselekvésként fogja fel az ószövetségi helyettesítő engesztelő áldozatot és Jézus keresztszándókat. Ehhez a fajta biblikus áldozatteológiai olvasathoz tud kapcsolódni keresztesemény (és teljes Krisztus-esemény) Rahner-féle kvázi szakramentális és a Pröpper-féle reálszimbolikus értelmezése.

Végül a hagyományos szótériológiai modellek istenképével szemben megfogalmazott harmadik ellenvetés a vallásfilozófia és kultúrantropológia felől jön, s az erőszak tematikájával hozza összefüggésbe az áldozati gyakorlatot és az áldozati teológiát. Ahogy megmutatni igyekeztünk, a girard-i bűnbak-elmélet és annak schwageri recepciója egzegetikai, dogmatikai és vallásfenomenológiai szempontból is kifogásolható. A schwageri szótériológia a megváltás jézusi művének, mint drámai cselekménynek egy valóban lényeges, de mégiscsak egyetlen szempontját tudja megfelelően értelmezni, az erőszak ördögi köre megtörésének mozzanatát. Ez a szempont beépíthető és beépítendő a katolikus megváltástan egészébe, de a jézusi üdvözítő mű nem szűkíthető le pusztán erre a mozzanatra.

A hagyományos szótériológiai modellek istenképének felbukkanó torz vonásait úgy tudja kiküszöbölni a teológiai újraértelmezés, ha Jézus üdvözítő művében, a kereszteseményében is,

26 JANOWSKI, B., *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschaft und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchn-Vluyn 1982; VÖ. MERKLEIN, H., *Der Sühnedenke in der Jesustradition und bei Paulus*, in *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg im Breisgau 2000. GESE, H., *Die Sühne*, in: GESE, H., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1983.

a katabatikus és az anabatikus dimenzió egységét fenntartja, mely megfelel Jézusban az isteni és az emberi természet személyi egységének. A keresztáldozat, amint az egész Krisztus-esemény is, egyfelől, az Istentől Jézus emberségén keresztül az emberhez közeledő (katabatikus), másfelől az embertől Istenhez tartó (anabatikus) mozgás találkozási pontja, sőt egybeesése.²⁷ A kereszten Jézus, az emberré lett Fiú végsőként elmenő szeretete kinyilvánítja az Atya megmentő emberszeretetét, s ugyanaz az emberré lett Fiú, Jézus Krisztus, tökéletesen megdicsőíti az Atyát odaadva az életét áldozatul testvéreinek megmentéséért. A kinyilatkoztató katabatikus mozgás kezdettől átfogja az anabatikus dinamikát, s mindkettőnek ugyanaz a forrása: a Szentháromságban az isteni személyek örök szeretete egymás iránt, mely a teremtett és bűnös embert is be akarja vonni a szeretet közösségébe, megtisztítva a bűntől és fölemelve az isteni életre.

27 Vö. O'COLLINS, G., *Gesù nostro redentore. La via cristiana alla salvezza*, 58 k.

KRUPPA TAMÁS

Hans Urs von Balthasar szótériológiája, különös tekintettel a helyettesítés misztériumára

1. A helyettesítés teológia újraéléde

Wolfgang Beinert dogmatikai lexikonában Lothar Ullrich kimutatja, hogy egy hosszabb középkori szunyadozás után először az egyház közvetítő szerepének ekkleziológiai útkeresése, majd pedig a főként Karl Barth-i protestáns kiválasztás teológiája hozta újra mozgásba a helyettesítés teológiát. Ez hatott többek között Joseph Ratzinger és Hans Urs von Balthasar szótériológiájára is.¹ Az egyház identitáskeresésének örök központi kérdése ugyanis éppen a másokért való közbenjárás és áldozathozatal, amelyben Krisztus áldozata folytatódik, és jelenik meg újra és újra. A protestáns predestinációs teológia pedig eredetileg abból indul ki, hogy a kiválasztás isteni oldalán nem lehet tévedés, amit egyébként a katolikus dogmatika is vall. Isten tévedhetetlenül és csatlakozhatatlanul, öröktől fogva tudja, ki kicsoda, és mire képes, önmagát is beleértve. Választása ezért a jó akarásának és választásának tökéletes szabadsága miatt egyszerre szubjektív és befolyásolhatatlan, ugyanakkor objektív, tárgyilagos és következetes, minden esetben határozott és végtelenül értelmes is – és bár az emberi értelmi képességek ezt sokszor nagyon nehezen tudják belátni –, de istenien racionális döntés. Viszont ez az általa teremtett világ sorsát illetően közvetve azt is jelenti, hogy Isten tisztában van vele, hogy az üdvös cél elérésében főképpen magára számíthat, mert az ember értelme és szíve, teste és lelke, szabadsága és lelkesedése is tökéletesítésre, megvál-

¹ ULLRICH, L., *Helyettesítés*, in BEINERT, W., *A katolikus dogmatika lexikona*, Budapest 2004, 220.

tásra, növekedésre szorul. Ezért nem fogadhatja el Isten az önmagát felajánló Mózeszt, vagy a fiát feláldozni kész Ábrahám áldozatát sem a világ vagy éppen Izrael üdvösségéért, mert ezek feláldozása önmagában nem oldana meg semmit.

Innen érthető, hogy Isten igazsága miért nem „vérszomjas” és „bosszúálló” igazság, hanem csakis szeretetre szomjazó, „örömét az igazság győzelmében lelő”, kedvét a szeretet áldozatának jó illatában találó igazság, amelyet öröktől fogva tapasztal is Fia szeretetében. „Tanuljátok meg, mit jelent: Irgalmasságot akarok, nem áldozatot” (Mt 9,13) – mondja Jézus. „Mert nem az áldozat kell nekem, hanem a szeretet, nem az égőáldozat, hanem Isten ismerete” (Oz 6,6) – hirdeti Ozeás. Isten félreérthetetlenül kijelenti, hogy „én, az Úr vagyok a te szabadítód; hogy Jákob Erőse a te Megváltód” (Iz 60,16).² Jézus pedig ugyanilyen egyértelműséggel tanítja, hogy nincs más út az üdvösségre, mint amit Isten készített (vö. Jn 16), és nincs más üdvözítő emberi tevékenység, mint az ezt az utat követő hiteles élet (vö. Mk 16,16; Jn 3,13kk).

Ennek jelentőségét még a református Barthtal is sikerült beláttatnia Balthasarnak, amikor kimutatja, hogy a protestánsok által emlegetett egyedüli üdvözítő „hit” megélése is analógia, hiszen nem más ez, mint bizalmas elfogadása annak, amit Isten, minket mindig megelőzve, belénk vetett bizalommal eleve ad és adni akar. Balthasar az analógia kérdésében komoly vitába szállt Karl Barthtal, amint az 1951-ben publikált híres „*Barth*” könyvében ennek hangot adott. Könyve sok kiadást megért azóta, ami már önmagában is egy alapvető áttörést jelez az analógia megítélésében a katolikus és protestáns teológusok között. E. Przywara, aki jelentősen befolyásolta Balthasar gondolkodásmódját ennek tekintetében,

2 Vö. a következő bibliai szakaszokkal: Iz 41,14 („Izrael Szentje, a te Megváltód”); Iz 43,3 („Mert én, az Úr vagyok, a te Istened, Izrael Szentje, a Megváltód”); Iz 48,17 („Ezt mondja az Úr, a te Megváltód”); Iz 49,26 („Akkor mindenki megtudja majd, hogy én, az Úr vagyok a te Szabadítód, és a te Megváltód, Jákob erőse”); Iz 54,5 („Izrael Szentje lesz a Megváltód, akit az egész föld Istenének hívnak”); Iz 54,8 („Amikor haragom fölgerjedt, egy pillanatra elrejtettem előled arcomat. De most örökre szóló irgalommal megkönyörülök rajtad. Az Úr mondja ezt, a te Megváltód”).

már az 1920-as évek elején rámutatott, hogy a differencia kulcsa Barth istenfogalmában van. Barth ugyanis a lutheri alapelveket örököelve tagadta a véges szabadság teremtet világának, azaz a természetnek a jelentőségét, ellentétben a katolikus állásponttal, amely pontosan az Isten (és vele a kegyelem), valamint a véges teremtmény analógiájának elvén alapszik. Az alapvető probléma tehát a természet és a kegyelem közötti kapcsolat kérdése volt.

Barth álláspontja radikális elválasztást sürget Isten és az ember, illetve a természet és a kegyelem között. Ezzel a „vagy-vagy”-gyal szemben áll a katolikus „és”, ami arra a meggyőződésre utal, hogy a véges teremtménynek valódi – habár relatív – szabadsága van Isten előtt, illetve Istenben, a skolasztikus teológia szavaival élve: „*gratia supponit naturam*”, a kegyelem feltételezi a természetet. Barthot különösen E. Peterson befolyásolta abban, hogy hagyja el a tisztán dialektikus megközelítést. Barth ugyan továbbra is elutasítja az *analogia entis* fogalmát (amit Isten és az ő abszolút szuverén kinyilatkoztatásának egy mindent átfogó filozófiai fogalom alatti keresztezésének tart), ugyanakkor azonban egy valódi alternatívát ajánl: az *analogia fidei*-t. Az emberi szabadság alapvetően ágostoni értelmezését radikalizálva hangsúlyozza, hogy a véges szabadság az isteni szabadság által és attól való abszolút függésében nyílik ki. Az ilyen szabadság pedig nem egy semleges aspektusa vagy jellemvonása a létnek, hanem a titokzatos szentháromságos milióban a kegyelem által kinyílt egzisztencia, ahol viszont az autonómia és engedelmesség, a függetlenség és tanítványiség kölcsönösen feltételezik és meghatározzák egymást. Ez az analógiához való odafordulás a teremtet, természetes rendnek már egy új és pozitív értelmezését jelezte Karl Barthnál.³

G. Söhngen kezdte el feltárni Barth *analogia fidei*-jének jelentését a katolikus tradícióban, és hozzájárult Barth és a katolikus teológia közötti konszenzus növekedéséhez. Kimutatta, hogy Barth fel fogása a kegyelemnek köszönhető új emberi egzisztenciáról szükségszerűen magában foglal egy új ontológiai valóságot az emberben, amit a lét fogalmával kell valahogyan kifejezni. Az „*analo-*

3 Vö. RATZINGER, J., *Christian universalism: On two collection of papers by Hans Urs von Balthasar*, in *Communio* 22 (1995), 545k.

gia fidei” szükségszerűen magában foglalja az *analogia entis*, habár nem a filozófiának az ugyanolyan értelmű metafizikai elvont *analogia entis*-ét. Barth maga egyetértett Söhngen analízisével, de zavarban volt amiatt, hogy ez egy katolikus álláspontot javasolt. Tizenhat évvel később Barthnak a söhngeni perspektívában bemutatott katolikus értelmezését Balthasar alapvetőnek jelentette ki. Szerinte Söhngen egy olyan reprezentatív katolikus teológiát dolgozott ki, amely az analógiatannak kifejezetten egy krisztológiai, üdvtörténeti orientáltságú értelmezését fogalmazta meg.

A kegyelemnek mint a természet céljának az abszolút elsőbbsége a Krisztus-eseményben nyilvánult meg. Ugyanakkor Isten örök tervében a teremtet világ a kegyelem feltétele is. Mondhatni: a természet még inkább feltételezi a kegyelmet. Balthasar kimutatja, hogy Isten teremtet világban való kinyilatkoztatásának egy krisztológiai nézőpontból felépített barthi értelmezési módja tartalmazza az *analogia entis* mint *analogia fidei*-t. Emellett azonban azoknak a katolikus teológusoknak az értelmezési módja (mint Przywara, R. Guardini vagy M. Schmaus), akik Isten teremtő tervének értelmezésében magukévá tették a krisztocentrikus alapelvet, annak elismerésére készítette Balthasart, hogy az *analogia entis* konkrétan csak a mindent átfogó *analogia fidei*-n belül fejezhető ki.⁴

Balthasar Barth szövegeiben rámutat számos helyre, ahol a protestáns szerző láthatóan elfogadja a skolasztikus tanítást, és joggal kérdezi: „Mi többet várhatunk még el Barhtól?” „Üdvösségről, beteljesedésről, teljes létről beszél, és ez az, amit a teremtet lét nem birtokol saját magában. Barth már egy Isten létében részesedő teremtet létről szól, ami Istentől származik és Istenhez viszonyul. Az üdvösségnek ez a közeledése a világhoz Isten kegyelme maga. Isten ajándékozza oda teremtményének azt, ami csak ajándékként és csak ilyen módon lehet az övé, amit viszont tényleg odaajándékoz neki.”⁵

Balthasar azért kritikus szemmel is nézi Isten kegyelmes szuverenitásának protestáns túlhangsúlyozását, valamint az emberi szabadság és a teremtet rend relatív önállóságának alulhangsúlyozá-

4 Vö. BALTHASAR, H. U. v., *Karl Barth*, Colonia-Olten, 1951, 390.

5 BALTHASAR, *Karl Barth*, iii.

sát Barthnál, és bírálattal illeti az általa „krisztológiai beszűkítésnek” nevezett tendenciát. Barth szemléletében Balthasar szerint a filozófiai előfeltételek és a bennfoglalt javaslatok nem tükröződnek eléggé. Egy ilyen reflexió ki tudná mutatni a helyesen értelmezett katolikus analógia fogalom hasonlatosságát, illetve a teológia és a filozófia összefüggését. Ezek ellenére Barth gondolkodásának rokonsága félreérthetetlen. Balthasar azt írja: „Nincs többé értelme többé az *analogia entis* és az *analogia fidei* szembeállításának, ha csak nem foglaljuk le ez utóbbit az önreflexió emberi tevékenységében felragyogó belátással szemben az ember Istentől való megragadottságának jelzésére, ti. hogy a világ nem Isten, hanem – amilyen üres és negatív –, mindig egy felfoghatatlan »Másik«-ra mint »princípium-ra et finis«-re utal.”⁶

Hans Urs von Balthasar ezért az üdvözítő isteni kegyelem elsőbbségének bemutatása után szándékosan és nyomatékkal hangsúlyozza, hogy a teremtettség és relatív, de mégis valóságos emberi szabadságnak⁷ is van egy analóg kettőssége, amelyet ő az eredetinek tartott művészek példájával illusztrál, akik látszólag senkit nem utánoznak, hanem soha nem látott eredetiséggel ábrázolják mondanivalójukat, mondhatni szubjektívek és lázadók, de szabadságuk és kérlelhetetlen önfejűségük mögé nézve észrevehetjük azt a mindegyikükönél megtalálható rabul ejtettséget és elkötelezettséget, amit a felfedezett tiszta valóság iránt éreznek és tanúsítanak, s hogy a sokszor minden ismert szabályt felülíró magatartásuk mögött a tiszta valóság visszaadása iránti elkötelezettség objektivitásának szenvedéllyel és szenvedéssel teli engedelmessége áll.

⁶ Karl Barth, op. cit., iv., vö. MACKEN, J., *The Autonomy Theme in Karl Barth's Church Dogmatics and in Current Barth Criticism* (dissertation) Tübingen, 1984; BOUILLARD, H., *Karl Barth II*, Paris 1957, 215–217; ROSATO, P., *The Spirit as Lord. Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh 1981, 144.

⁷ Az Isten és a világ közötti valódi dráma gyújtópontjában Jézus Krisztus alakja áll, akiben – mint látni fogjuk – az isteni és az emberi szabadság szembesül egymással. Balthasar nagy gondot fordít ennek az elemzésére a második kötet első felében (cf. *Theodramatik II/1: Der Mensch in Gott*), különös nyomatékokat adva a végtelen és a véges szabadság bemutatásának.

„Egy művész sobasem szabadabb, mint amikor nem bezitálva többé a művészi lehetőségek között, egy őt önmagával véges formában megajándékozó valódi idea által mintegy rabul ejtve, annak a szuverén elvárásait követi.”⁸ „Valódi ihlet alkalmával a művészeti tevékenység egyszerre tárja fel a »szükségszerű« struktúra belső összetartozását, és a személyes géniusz illetve a teremtő »szabadság« jegyeit.”⁹

Balthasar szerint Istenben a Szentlélek – aki az egyházatyák dogmatikája szerint „az Atyától ered, de a Fiún nyugszik” – ehhez hasonlóan, mintegy isteni múzsaként inspirálja küldetésében a Fiút, bevonva és beavatva Őt az örök Atya lelkesedésébe, amit egyedül csak „Isten Lelke ismer”.¹⁰ Jézus sem saját ötletei és tervei szerint alakítja életét, hanem a Szentléleknek engedelmeskedve, aki az Atya szerető lelkesedését, azaz akaratának legbensőbb titkait megismertetve inspirálja őt. Ilyen módon a Szentlélek Jézust egyúttal a saját, legigazabb, örök, fiúi, kreatív szabadságához vezeti el, jobban mondva vissza. Jézus küldetése, személyes identitásának megfelelően: élő és dinamikus, és semmiképp sem valami előre gyártott, s egyfajta mechanikus kivitelezésre passzívan várakozó küldetés, mint amikor egy gyermek, már megrajzolt betűket tanul átmásolni. Ellenkezőleg, a Fiú küldetésben-levő-életét és alakját (*Gestalt*) belülről formáló Léleknek való hiteles engedelmesség kifejezetten igényli és feltételezi Jézus saját, kreatív szabadságát és felelősségét az Atya akaratának végrehajtásában.

Balthasar tehát egyértelművé teszi, hogy Jézus engedelmesége valódi, isteni szabadság megjelenése és gyümölcse. Ő képes egyedül egyszerre Isten felénk kimondott szava (*Wort*) és az emberiség ennek megfelelő igaz válasza (*Antwort*) is lenni. Végző soron ezért üdvözítő jelentőségű a világ számára ez az engedelmesség. Jézus engedelmességében az engedelmesség és a szabadság közötti bűnből fakadó feszültség túlhaladottá, tarta-

8 *Theo-Drama* 3 (TD II/2), 198.

9 Uo. 198.

10 „Ki ismeri az ember benső dolgait, ha nem a benne lakó emberi lélek? Hasonlóképpen Isten titkait sem ismeri senki, csak Isten Lelke” (1Kor 2,11).

lom nélkülivé, vagyis nem létezővé válik. A véges, emberi szabadság ilyen módon megváltásban, illetve a Jézus Krisztusban megjelent kegyelmes, isteni szabadságban részesül.¹¹

„Amennyiben a Logosz megtestesüléséről mint az emberi egyéniség tökéletesítéséről gondolkodunk (ami semmiképp sem az emberi természetnek és az emberi szabad akaratnak egy számottevően isteni akarat általi elbódítása és saját céljaira való igénybevétele), akkor egyfelől kötelességünk elismerni két dolog egységét Jézus Krisztusban, ami példát is ad a keresztényeknek: egyrészt a saját cselekedeteiért és magatartásáért való tökéletes és szabad felelősségvállalást; másfelől viszont az Atya akarata által megjelenített és a Szentlélek által közvetített abszolút, isteni szabadság felé való tökéletes orientáltságot is. A Szentlélek nem ráerőlteti, hanem csupán elébe állítja az Atya akaratát; aztán pedig mint a Fiú saját Lelke az ő emberi szabadságán belül azért dolgozik, hogy a Fiú rendületlenül nyitva maradjon Isten abszolút akarata felé.”¹²

Ezután újra Lothar Ullrich szavaiból merítsünk lendületet vizsgálódásunk folytatásához, aki azt mondja: „A helyettesítés-teológia minden formájának alapja a megtestesült Fiúba vetett hit, aki értünk emberré lett, élt, cselekedett és szenvedett, keresztre feszített és feltámadott. A minden emberrel vállalt szolidaritását (koegzisztencia, életének másokéval való összefonódása) *proegzisztenciájaként* (közbelépés, cselekvés valaki érdekében) minden ember helyett és minden emberért a halálba nyúlóan éli, mindez pedig *preegzisztenciájában*, Isten misztériumában gyökerezik.”¹³ Balthasar a *Theodramatik* harmadik kötetében,¹⁴ szinte az egész patrisztikus irodalmat átrostálva idézi meg az összes jelentős egyházatyát, aki csak megfogalmazza a megtestesülés csodálatos cseréjének patrisztikus és egyben szótériológiai alaptételét, ti. hogy „Isten Fia emberfiává lett, hogy az ember Isten fiává lehessen”.¹⁵ Ugyanígy

11 Vö. *Verbum Caro*, 33.

12 *Theo-Drama* 4 (TD III), 475k.

13 ULLRICH, L., *Helyettesítés*, in *A katolikus dogmatika lexikona* (szerk. Beinert, W.), Budapest 2004, 220.

14 Angolban ez a 4. kötet, vö. *Theo-Drama* 4, 246kk.

15 Irenaeus, *Adv Haer.* 3, 19, I.,

rendkívül izgalmas Szent Hiláriusz ((†367) megfogalmazása is, miszerint: „(Emberré levésében) Ő, aki Isten, nem vesztette el istenségét, és mégis lehetővé tette az embernek az istenné levést.”¹⁶ Különösen szép lenne, ha azt is hozzátenné, hogy úgy intézi mindezt, hogy az embernek miközben átistenül, szintén ne kelljen elveszítene lényegét, és egyéniségét, vagyis az emberséget, ahogyan Mária sem vesztette el szüzességét, miközben egyszerre anyává is lett. Mert hát a csodálatos cserének, amit valóban az isteni szeretet vezérel éppen ez az erőszakmentes, és mégis mindent átformáló ajánlódkozás a legnagyobb csodálatossága.

A *Mysterium Paschale* bevezetőjére is szeretnénk itt utalni, amelyben Hans Urs von Balthasar rögtön a dolgok közepébe vágva megkérdezi: „Mi okból és miért kellett ekkora árat fizetni Istennek értünk?”¹⁷ A kérdés a passió skotista értelmére irányul, ti. hogy a megtestesülés után nem fölösleges-e, vagy legalábbis nem járulékos, másodlagos tényező-e a szenvedés, a szerintük elsődleges célhoz képest, ami Isten megdicsőítése az emberi létben? (Vö. Ef 1,10.) Viszont ha a passió – ahogyan a tomisták vélik – a Krisztus-esemény középpontja, és a megtestesülés e célhoz vezető út csupán, akkor nem válik-e Isten önmegdicsőítése az emberi bűn függvényévé, és nem süllyed-e Isten a teremtés céljainak szolgálatában álló eszközzé? Balthasar tudatosan nem akar itt az ellentétek valamiféle felszínes összebékítésével kísérletezni, mivel meggyőződése alapján egyértelmű célja a fenti nézőpontok tökéletes egységének kimutatása. Miközben Isten szolgál, és tanítványai lábát mossa, Balthasar szerint legsajátosabban isteni mivoltában nyilvánítja ki di-csőségének teljességét.¹⁸

16 *Trin*, IX. 3.

17 BALTHASAR, H. U. von, *A három nap teológiája*, Budapest 2000, 9.

18 Uo. 9.

2. A kereszt mint Isten szentháromságos szeretetének kinyilvánítása

Szerzőnk szerint az üdvözítés drámájának jelképe és színtere a kereszt, s mint ilyen ősszentségi karakterrel bír, ami meg is jelenik a keresztség, a bűnbocsánat és különösen az eukarisztia reálszimbolikus tartalmaiban. „A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük” (1Kor 1,22) – idézhetjük Szent Pált.

„A keresztyénységet – Balthasar szerint főképpen – az különbözteti meg (a többi helykészítő vallástól), hogy Isten, akinek helyet készít, olyan Isten, aki maga is helyet készít: Isten az Atya, aki helyet készít a Fiúnak Istenben; és Isten a Fiú, aki úgy ismeri magát, mint akinek az Atya helyet készített, ezért odaad minden helyet az Atyának önmagában (az én eledelem, hogy annak akaratát teljesítsem, aki küldött); és Isten a Lélek, aki bizonyítja, hogy ez a kölcsönös helykészítés az Isten benső Isten-sége. Az átadás és helykészítés ezen folyamata a legnagyobb befogadó képesség, abszolút hatalom, de az önátadó szeretet hatalma.”¹⁹

Örök kérdésünk: Kicsoda Isten, aki úgy szerette a Fiát, hogy mindent átadott neki (Mt 11,27; Lk 10,22; cf. Jn 16,15; 17,10), és úgy szerette a világot, hogy Egyszülött Fiát adta oda érte (Jn 3,16)? Milyen lehet Isten arca, amely Krisztus kereszthalálának sötétségét számunkra megközelíthetővé teszi?²⁰ Balthasar, hogy

¹⁹ Balthasar, *Spirit and Institution*, 341; vö. *Katolisch*, 27.

²⁰ Rendkívül izgalmas, nemrég megjelent angol nyelvű publikáció segíti az ebben a témában való eligazodásunkat: O'HANLON, G. F., *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. O'Hanlon azt a balthasari szándékot mutatja be, melyben szerzőnk a valóság egységét mint az Abszolútum és a történelem, illetve az örökkévalóság és az időbeliség egységét szándékozik értelmezni, elkerülve a panteizmus buktatóit az egyetlen lehetséges módon: vagyis a keresztény magyarázat által. Balthasar tudatában van annak, hogy emberileg ez a titok csakis azért közelíthető meg, mert az abszolút Isten maga mutatta meg azt az utat, amelyen Isten kegyelmének segítségével mindig elindulhatunk. Úgy véli azonban, hogy az „Isten változatlanóságának” megfogalmazott értelmezése sok esetben akadályozta a hiteles keresztény istenkép igazi felismerését. A keresztény istenkép teljessége

választ adjon erre a kérdésre, Krisztus halálának és a Szentháromság misztériumának kölcsönös értelmezését ajánlja. Szerinte ugyanis a keresztesemény vezet el bennünket a szentháromságos valóság megközelítésére, viszont ez utóbbi kínálja szerinte az egyedül megfelelő nézőpontot ahhoz, hogy a kereszten történeteket helyesen foghassuk fel.²¹

Balthasar fölteszi a kérdést: Miként lehet elkerülni egyfelől Isten változhatatlanságának szélsőséges értelmezését, másfelől viszont szenvedést vagy romlást feltételezni Istenben? Ha Isten változhatatlanságát hangsúlyozzuk, akkor nehéz kimutatni, hogy az inkarnációban valami új történt. Az inkarnáció valóságának nyomatékosítása viszont mintha változás és valódi szenvedés feltételezését jelentené Istenben.²²

„Jól tesszük tehát a teológiában, ha elkerüljük az »Isten változhatatlanságáról« való beszédet, mivel lényegbe vágó szem előtt tartani azt az abszolút szabadságot, ami úgy nyilvánult ki tervében a világért, mint az ő (szentháromságos) szabadságát követő szabadság. Isten saját természete, nevezetesen az ő mindig-nagyobb szeretete által áll fenn, amit az Atya a Szentlelken keresztül a Fiú önátadó szeretetében nyilvánít ki: ez a legállandóbb, és ugyanakkor a világ kezdete óta a legmozgalmasabb valóság.»²³

Atanáz és Cirill, Nagy Szent Leó és Hiláriusz a maguk módján, valamilyen összefüggésben mind beszélnek arról, hogy a meg-

ugyanis csak ez lehet: „Az Isten szeretet” (1Jn 4,16), ahol a szeretetet úgy kell érteni, mint Istennek a háromsági önküresítésben és önátadásban megnyilvánuló dicsőségét. Vö. BALTHASAR, H. U. von, *Creation and Trinity*, in *Communio. International Catholic Review* 15 (1988), 285; LÖSER, W., *Jézus Isten örök Fia*, in *Communio* 4 (1994), 24k.

21 MARTINELLI, P., *Il mistero della morte in Hans Urs von Balthasar. Il mistero pasquale come rivelazione dell'amore Trinitario di Dio* (PUG Dissertatio), Roma 1996, 339.

22 „A megtestesülés nem egyszerűen annak az aktusa, hogy a Fiú belép az emberségbe, hanem az egész szenvedésre hajlamos emberi élet elfogadása a részeséről.” BALTHASAR, *Theo-Drama Theological Dramatic Theory 4: The performance*, Ignatius Press, San Francisco, (TDIII), 247.

23 *Theo-Drama* 2 (TD II/1), 280, A kiemelés tőlünk van.

testesülés „önkiüresítés”, méghozzá egészen olyan értelemben, mint ami valójában Isten áldozathozatala, vagy „maga-megalázása”.²⁴ Arról azonban náluk még nem esik szó, hogy Isten is növekedne, többé válna vagy nyerne valamit ezzel a cselekedetével, – csakis arról, hogy „kiüresíti”, megalázza önmagát. Az alapvető probléma azonban így magyarázat nélkül marad. Balthasar Hiláriusznál fedezi fel az első reménykeltő lépést. Nem véletlenül idéztük följebb is éppen őt. Hiláriusz szerint ugyanis Isten azon képessége, hogy a kereszthalálba torkolló szolgálai alakot felvegye, a látszattal ellentétben éppen az ő szuverén szabadságának a jele. A „dicsőséges alak” és a „rabszolgai forma” fogalma ebből következően Hiláriusznál ugyanannak az isteni szabadságnak a kifejezései.²⁵

Nyilvánvaló, hogy ezt a kérdést nem lehetett igazán gyümölcsöző módon megközelíteni egy továbbértelmezett és elmélyített szentháromságtan nélkül. Balthasar szerint olyan szentháromság-teológia lehet képes a legjobb megközelítést ajánlani, amelyik a személyeket egy szeretetben megvalósuló, örök önátadás relációiként értelmezi.²⁶ Ha valaki nem „abszolút hatalomként”, hanem „abszolút szeretetként” értelmezi Istent, s az Ő abszolút szuverenitását és autonómiáját sem az isteni hatalom változhatatlan önbirtoklásaként, hanem az Ő végtelenül szabad önátadásaként fogja föl, akkor sok mindent föllelhet az atyák írásaiiban. Balthasar azokkal az atyákkal ért egyet, akik a megtestesülés kenózisában nemcsak Isten felfoghatatlan szabadságának kifejezését látják, hanem mint önkorlátozását és lemondását

24 *Theo-Drama* 4 (TDIII), 247k. Vö. „A mi adoptálásunk nem Istennek jelent előnyt; arra vonatkozó akarata, hogy elviseli a megaláztatást, a mi előmenetelünket jelenti.” (Hiláriusz, *De Trinitate*, IX,3).

25 Vö. *Mysterium Paschale. A három nap teológiája*, Osiris, Budapest 2000, 33; vö. „Az Atya nagyobb, az ajándékozó szerzősége folytán; mégsem csekélyebb az, akinek ugyanazt a létet ajándékozza.” (Hiláriusz, *De Trinitate*, IX,54); WERBICK, J., *Szentháromságtan*, in AA. VV., *A dogmatika Kézikönyve II* (szerk. Schneider, Th.), Budapest 1997, 585.

26 Vö. *Theo-Drama* 4 (TD III). Vö. *A három nap teológiája*, 34.

is értelmezik azt, a megfeszített hatalomnélküliségét viszont Isten felfoghatatlan hatalma kifejezéseként fogják fel.²⁷

Balthasar többek között az orosz Szergej Bulgakov munkáiban fedez fel érdekes szempontokat erre vonatkozóan, amelyek később különösen fontosakká válnak számára.²⁸ Balthasar gyakran hivatkozik Bulgakov „őskenózis”-elméletére, aki *A megtestesült Ige* című munkájában nyomatékosan hangsúlyozza, hogy „a kereszt egy olyan esemény, amely magában foglalja a teljes Szentháromságot”.²⁹ Balthasar őt követve különböztet meg három kenózist Istenben. Mégpedig elsőként egy Szentháromságon belüli őskénózist, aztán a teremtés kenózisát és végül a megtestesülés kenózisát. Az első, a Szentháromságon belüli őskénózis – lényegében – nem más, mint a Fiúnak és a Szentléleknek az Atyától való örök eredete.

3. *Satisfactio* vagy *satispassio*?

A megfeszített Krisztus kereszthalálának eseménye – amelyben az isteni szeretet legfőbb üdvtörténeti kinyilvánítását szemlélhetjük – arra az alapvető jelentőségű tényre akarja ráirányítani a figyelmünket, hogy egyedül csak Krisztus kereszthalálának önküresítő eseménye teremthetett olyan tágas teret a maga szerető önátadásában az isteni és az emberi szabadság drámai konfrontációja számára, amiben a teremtetten, véges, emberi szabadság történetének minden részlete, és a teremtetlen, végtelen, isteni szabadság ajánlatának teljessége egyszerre található meg a maga helyét és értelmét. A kereszt vertikális iránya az emberiség történelmében megjelent vertikális dimenzió: Isten örök és im-

27 Vö. *A három nap teológiája*, 31kk; O'DONNELL, J., *Hans Urs von Balthasar*, London 1992, 46.

28 A Bulgakov és Balthasar közti különbségeket lásd: *A három nap teológiája*, 34.

29 *Le Verbe incarné: Agnus Dei*, Aubier, Paris 1943, 189, 299, 305k; vö. *Theo-Drama* 4 (TD III), 313kk, illetve Bulgakov alapötletének továbbértelmezésével különbözteti majd meg Balthasar is az isteni önküresítés immanens gyökereit a teremtésbeli, ökonómiai fázisaitól.

manens Igazsága, amely keresztezi a földből való és oda visszatérni kénytelen teremtett ember időbeli és időleges horizontális kiterjedésű gondolkodási és cselekvési síkját, miáltal feltárja annak természetfölötti beállítottságát, és sztaurologiai struktúráját is.³⁰

Nem azért teszi ezt, mintha emberi tekintetünket el akarná vonni annak saját teremtményi és alapvetően horizontális síkjáról és küldetéséről, hanem éppen hogy a bűn homályától megszabadítva a maga vertikális megjelenésű, és mindent átfogó jelenlétével³¹ átalakítsa és értővé tegye. Jézus útja olyan út, amelyen a horizontális és vertikális mozgások találkoznak. Ez az út ugyanis – ahogyan a balthasari életmű egyik kiváló ismertetője, John O'Donnell atya rámutat – „keresztút”, amelyben Isten olyan komolyan veszi a világot, hogy be is lép az emberi létezés tragikus ellentmondásaiba.³² „Balthasar megjegyzi, hogy Jézus alakja egy vertikális és egy horizontális dimenziót is magában foglal. Ez az alak annyiban vertikális, hogy Jézus mint megtestesült Fiú a mennyből szállt alá (vö. *preegzisztencia*). A megtestesülés ebben az értelemben egy isteni közbevetést jelent a történelemben. Ez a vertikális mozgás azonban helyett, hogy lerombolná a horizontálisat, inkább magába fogadja azt (vö. *proegzisztencia*).”³³ Balthasar ebben az értelemben idézi és értelmezi az Aquinói Szent Tamástól kölcsönzött alapelvet miszerint: „A Fiú

30 „Nemcsak arról van szó, hogy (a páli és jánosi módon a feltámadást is mindig beleértve) egyedül a kereszt teológiája alapján lehet a teljes Szentháromság doktrínát kibontani, illetve, hogy lehetetlen elválasztani attól: hanem hogy a Szentháromság-doktrínát úgy kell tekintenünk, mint a kereszt mindig-jelenlévő szükségyszerű előfeltételét. De ugyanilyen módon és azzal szimmetrikusan az egyház szövetségének doktrínáját (a szentségtant is belefoglalva) sem lehet a kereszt-esemény pusztá következményeként szemlélni, hanem inkább mint annak építő elemét.” *Theo-Drama* 4 (TDIII), 319.

31 Vö. KESSLER, H., „Krisztológia”, in AA. VV., *A dogmatika kézikönyve* I. (szerk. Schneider, Th.), Budapest 1996, 332.

32 Vö. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, 16.

33 O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, 29, 144, 147k.

üdvörténeti »missió«-ja az Ő Atyától való örök immanens »processió«-jának az üdvörténeti formája.³⁴

Balthasar egész teológiájában kulcsfontosságúnak tartja az általa személyes médiumnak vagy miliónek (közeg) is nevezett³⁵ Szentlélek mindent átjáró tevékenységének szem előtt tartását. Álláspontja szerint ugyanis csak az Ő isteni személye ölelheti egymást kölcsönösen értelmezni tudó egységbe a krisztológiai és szentháromságos tartalmakat. Ezen a „milión” belül tűnik elő Krisztus küldetésben lévő alakja (*Gestalt*), megtestesülésének és megváltó halálának helyettesítő, valamint Isten iránti hűséges engedelmességének üdvözítő misztériuma is.³⁶ És legvégül, Krisztus küldetésének mélyén, mint Isten misztériumának a teremtés kenózisában kezdetét vett, és a megtestesülésben, a kereszthalálban, illetve a pokolra szállásban beteljesedett üdvörténeti kinyilvánítása, a teremtés szabadságának alapját és beteljesedését jelentő Immanens Háromság kenotikus szeretet-misztériuma is a pünkösdkor az Atyától a Fiú által kiáradt Szent és Isteni Lélek által leplezi le a végső időben önmagát.

A dráma tehát azon a horizontális, időbeli síkon játszódik, amelyet a szeretetáldozatában egész küldetése folyamán kitárt karú Krisztus magára öltött, s amelyet paralel, mindent átölelő jelenléte által felmagasztal és átalakít az ő preegzisztens és megváltoztathatatlan örök vertikálitása.³⁷ Isten testet öltött Igazsága,³⁸ és övéire leküldött Szeretet-Lelke³⁹ szolgálatának metszéspontjában a küldött és megtestesült Fiú kitárt karú, hiteles emberségében jelenik meg az Atya Irgalmas jósága, aki szeretett Fia és

34 *Theo-Drama* 3 (TD II/2), 201, cf. *Summa Theologiae* I. 43, 1.

35 Vö. BALTHASAR, H. U. von., *A három nap teológiája*, 191.

36 Vö. BALTHASAR, H. U. von., *Crucifixus etiam pro nobis*, in *Communio* (magyar) (1995/1), 13.

37 DUMONT, C. „Action” et „Dénouement” dans la „Dramatique” de H. U. von Balthasar, NRT 116 (1994), 729.

38 „Én vagyok... az Igazság...” (Jn 14,6).

39 „...a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe az Isten szeretete” (Róm 5,5).

Szent Lelke küldésével, mint „két kezével”⁴⁰ maga „viszi végbe” (cf. Jn 14,10) üdvözítő tettét.⁴¹

A keresztt ilyen módon egyfelől Isten legbensőbb, ajándékozó szeretetének drámai kifejezésévé és szimbólumává, másfelől pedig a Szentháromság kölcsönösségen alapuló üdvözítő oikónómiai interakciójának helyévé, azaz szentélyévé válik.⁴² „A Szentlélek az egyes korok kérdéseire nem elméleti fejtegetésben ad választ – olvashatjuk *A történelem teológiájában* –, hanem azoknak a megszentelt életeknek a küldésében, akik Isten lelkesedésében osztozva valóra váltják a kinyilatkoztatás üzenetét. A Szentírás értelmében a hiteles élő hagyományt mindig a szentek hordozzák. Ezért képviselik ők a világban szüntelen a horizontális emberi áramlatokkal szemben az Úr jelenlétének radikális és vertikális irányát.”⁴³ Balthasar szerint ezért az Isten kinyilatkoztatott misztériumáról való beszédnek és gondolkodásnak a legautentikusabb módja: szent életet élni. Szerinte a Megtestesült Ige leghitelesebb kommentárjai a szentek, akiket a Szentlélek adott az egyháznak, s akik már hitelesen valódiak is.⁴⁴ Ők azok, akik beléptek Isten szeretetének misztériumába. Mert akik szeretnek, azok tudják a legtöbbet Istenről.⁴⁵

40 *Adversus Haereses* IV, 20, 1§ (H 2, 128).

41 „Az Atyára vonatkozóan Balthasar gyakran idézi Órigenész gondolatát: Talán az Atya sem szenvedés (pathosz) nélküli (Máté kommentár 17,17).” LÖSER, W., *Jézus Krisztus Isten örök Fia*, in *Communio* 4 (1994), 24; cf. *Theo-Drama* 4 (TDIII), 203kk; GUERRIERO, di E., *Hans Urs von Balthasar*, Milano 1991, 331.

42 „A megtestesülés az önátadás szentháromságos eseményének a kifejezése és megrendítő valósága. A keresztt pedig egyfelől jel (kifejezés), másfelől pedig kölcsönös interakció”. Vö. O'HANLON, *The immutability of God*, 101.

43 *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950, 82; cf. SCHINDLER, D., *Életszentség és szellemi élet*, in *Communio* (magyar) (1995/2) 36 (a kiemelés tőlünk van). Vö. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, 151k.

44 SCHINDLER, D., *Életszentség és szellemi élet*, in *Communio* (magyar) (1995/2), 36. Vö. BALTHASAR, H. U. von, *Theology and holiness*, in *Communio* (angol) (1987/4), 341–350.

45 „Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van, és mindenki, aki szeret, Istentől van, és mindenki, *aki szeret*, Istentől való és *ismeri Istent*.” (1Jn 4,7)

A keresztt, amelyen az emberiség történelmének központi eseménye az Isten Fiának tökéletes önátadása által végbement, Isten örök tervében bizonyára nem véletlenszerűen kapott teret, és korábbi lényegét (szégyen és halálfa) sem alap nélkül cserélhette egy egészen ellenkező értelműre (az Úr dicsőségének és az örök életnek fája). A fára függesztett (MTörv 21,22kk), értünk átokká lett (Gal 3,13; cf. MTörv 21,23b) és a mi üdvösségünkért kereszttüszúrt Emberfia alakja⁴⁶ (Zak 12,10), akire – mint az Istentől rendelt, Mózes által állított tüzes rézkígyóra a pusztában – gyógyulást szerző hittel lehet föltekinteni (Jn 19,37; Zsid 12,2; Szám 21,8), a próféták jóvendöléseiben évszázadokkal megelőzi Krisztus kereszthalálának időbeli eseményét.⁴⁷

4. A kiengesztelődés szolgálja

Amennyiben Krisztus az Istenhez és emberhez méltó „kiengesztelődés szolgálja”,⁴⁸ úgy világosan értenie és szeretnie kell a szembenállókat, hogy azonosulva szívük ellenállásával tökéletesen képviselhesse őket egymás előtt. Balthasarnál a „szolidaritás” magyarul „együttérzés” mint a szeretet képessége és hatalma kulcsfontosságú követelményként jelenik meg az engesztelő funkcióban, méghozzá kettős értelemben. Egyfelől szolidaritás Istennel, a feltétlen együttérzés és engedelmesség, illetve közösségvállalás szintjéig, de ugyanakkor szolidaritás a teremtetten emberrel is, aki bármilyen elvetemültté és szeretetlenné vált is életében, mégis Isten alkotása, ezért

46 Vö. KESSLER, H., *Krisztológia*, in AA. VV., *A dogmatika Kézikönyve I* (szerk. Schneider, Th.), Budapest 1996, 296.

47 Balthasar különösen Jézus „órájával” kapcsolatosan emeli ki, hogy minden mögött, ami Krisztussal történik, joggal kereshetjük az Isten üdvözítő akaratának és tervének az emberi szabadság minden konkrét történeti formáját a maga megjelenése által megszentelni tudó, mindenható és előrelátó bölcsességét. Vö. *Theo-Drama 3* (TD II/2), 161; „The Life of Jesus and the »Hour«” in *Theo-Drama 4* (TD III), 231–240; *A közelgő óra tudatában lévő egzisztencia*, in *A három nap teológiája*, 79kk; vö. *Crucifixus etiam pro nobis*, in *Communio*, Budapest, 1–6.

48 Róm 5,11; 2Kor 5,18; 2Kor 5,19; Kol 1,22.

sorsának alakulásáért a létrehozás felelőssége mint teremtet, Istent is terheli. Ráadásul a jónak teremtetett ember minden személyes felelőssége és bűne ellenére áldozata is az Isten és őellene acsarkodó és széthúzást szító Sátán és a Sátán szellemiségét hordozó megrontott emberek romboló tevékenységének. Valószínűleg ez az oka, hogy Isten a részben a megtévesztés és hazugság áldozatául bűnbe esett emberért, és a mi üdvösségünkért emberré lett, de a saját maguktól vétkezett angyalokat örök kárhozatra juttatja.

Hogy az ember bűnben fogantatik és nem tisztaságban, egy fokon már ez is inkább mentségére szolgálhat, mint elítélésére egy igazságos rendben. Mindenesetre Jézus bűnösök iránti megbocsátó szeretete láthatóan abból az együttérzésből táplálkozik, hogy világosan látja sebeztségüket és kifosztottságukat, amit irigységből és Isten iránti gyűlöletéből művelt velük a Sátán. Jézus Isten kiválasztotta, mert Istent, mint Atyját teljes szívéből, teljes lelkéből, teljes elméjéből és minden erejével önmagánál is jobban szereti, az embert pedig, akit Isten maga is szeret (vö. Jn 16,17), ugyanúgy szereti, mint saját magát.⁴⁹

Már az ószövetségi papi áldozatok mindegyikének is volt „helyettesítő” és „kiengesztelő” karaktere, ahogy a „*pro nobis*” előtörtének vizsgálatában azt Balthasar is megállapítja.⁵⁰ Az ember természeténél fogva is jogot formál arra, hogy könyörüljön, akin akar és segítsen azon, akin tud. Jézus ezt a jogot nem elvitatja, hanem szinte kötelességünké teszi és hatalmat ad hozzá.⁵¹ A kiengesztelődés igazi szolgálja nem lehet más, mint akit kölcsönösen elfogadnak a felek. Isten kiválasztotta és elfogadta az Igaz áldozatát, de számunkra is feladat marad, hogy elfogadjuk-e azt az Istentől való és

49 Vö. PUSKÁS, A., *Hans Urs von Balthasar drámai szótériológiájának súlypontjai*, in <http://www.vigilia.hu/2005/6/puskas.htm>, 33.1. „Balthasar szerint Jézus mint Istenember a kereszten Isten és ember drámai konfliktusát, a bűnt mindkét oldalról elszenvedi. Nemcsak mint embertől megsértett ártatlan Isten éli át a bűn utálatosságát és gonoszágát, hanem mint az Istentől való elszakadással, ítélettel és halállal fenyegetett ember is.”

50 Vö. *Crucifixus etiam pro nobis*, 1–6.

51 Vö. „Bocsássatok meg szívből egymásnak” (Mk 11,25; vö. Kol 3,13), vagy „Legyetek irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas!” (Lk 6,36); „Tegyetek jót mindenkivel, különösen hittestvéreitekkel!” (Gal 6,10).

Isten által kezdeményezett kiengesztelődést, amit Fiának halálával szerzett. Kiengesztelődésre a tovább lépéshez és az őszinte szeretet megéléséhez szükség van, mert a bűn közénk áll, és miatta panaszkodunk egymásra, amit el kell rendeznünk. Isten panaszait hirdették a próféták, szemünkre veti olykor Jézus is, de a lelkiismeretünk is, amit Isten tett érzékennyé bennünk az igazság iránt, szintén furdal miatta bennünket eleget. Ugyanakkor, talán meglepő ezt ilyen megfogalmazásban szemlélni, nekünk is van panaszkodunk, ami végső soron mindig Isten felé árad. És sokszor panaszainkkal van tele a szívünk, az imádságunk (vö. panaszszoltárok), és az igazság-érzetünk. Istent a Teremtő felelőssége terheli irányunkban, és mi felrójuk neki, hogy nehéz helyzetekbe hoz minket nap mint nap. Isten pedig sérelmezi, hogy szeretetlenek és hálátlanok vagyunk, pedig ő kiteszi értünk a Lelkét.

Igazán csak egy olyan közös barát lehet képes kiengesztelődésünket szolgálni, akinek irántunk való elkötelezett és tökéletesen együtt érző szeretetéről mindketten meg vagyunk győződve. Bár Istenben nincsen semmi sötétség vagy bűnös felelősség, mégsem hárítja ránk azt, ami valamilyen módon Őmiatta is van, hanem keresi és megteremti a kiengesztelődés lehetőségét. Bocsáss meg, mert bár nem akartalak, de látom, hogy megbántottalak, és nehéz helyzetbe hoztalak. Isten békeköveteire pedig, mióta csak küldi őket, mindig rázúdulnak a panaszok, és fogát vicсорítja rá a harag. Balthasar egyértelműen vallja, hogy Jézus tudatában kellett, hogy legyen ennek, amikor Isten embereként, követeként, Fiaként a teremtet világba jött. Az pedig, hogy habár „megkínózták, ő alázattal elviselte, nem nyitotta ki a száját” – mindenképpen az erre való tudatos felkészültségét is jelzi. „Mint a juh, amelyet leöltni visznek, vagy amint a bárány elnémul nyírója előtt, ő sem nyitotta ki a száját” (Iz 53,7; vö. Csel 8,32). Elviselte, amit előre hirdettek róla: „Gyalázód szidalmai rám hullottak” (Róm 15,3; vö. Zsolt 69,10). Elviselte, hogy kigúnyolják, leköpdössék, megverjék, megkínózzák, hogy megfeszítsék és eltemessék, aztán pedig, mint akik jól végezték dolgukat: megüljék a húsvétot. Azonban azt is látnunk kell, hogy amikor a mi panaszaikat Isten elé vitte, akkor Isten haragjának kelyhét is ki kellett ürítenie, ami Isten megsebzett szívéből tört elő ellenünk. Jézus tökéletesen érezte, mit érez az Atya a hűtlenség, a

hálátlanság és a bűn miatt, de az előtte jött prófétákkal együtt tökéletesen érezte azt is, hogy Isten mindezek ellenére mennyire vágyik arra, hogy hozzá visszatérjünk.⁵² Ugyanakkor tökéletes tudatában van annak is, hogy mi, az atyai háztól távol élő fiak, mennyire sajnáljuk, hogy megbántottuk Őt, és hogy mindent odaadnánk, amink még maradt, ha csak szolgálai közé befogadna minket (vö. Lk 15,18–19). Jézus Isten Szentje, aki „nem leli örömét a gonoszságban, hanem örömét az Igazság győzelmében leli”, az egymáshoz tartozók egymásra találásában, és minden áldozat megéri neki, ami ezt létrehozhatja.⁵³ Az ártatlanul miattunk szenvedő Atya megvigasztalása, aki angyalaival együtt jobban örül egy megtérő bűnösnek, mint kilencvenkilenc igaznak, és egy poklából kiszabadított, ruháiba felöltöztetett, sebeiből meggyógyított ember hálája neki mindig elég fontos és értékes ahhoz, hogy igent mondjon arra az áldozatra, amelyből ez megszülethet.

A helyettesítő áldozat olyan értelmezésére, amely szerint igazságtalanság Istentől, hogy ártatlan Fiát helyettünk ilyen pokoli szenvedésekre adta, azt kell válaszolnunk, amit Izajás bizonyára a mindenkori teológusnak is mond: *„Bár a mi betegségeinket viselte, és a mi fájdalmaink nebezédtek rá, mégis (Istentől) megvertnek néztük, olyannak, akire lesújtott az Isten, és akit megalázott”* (Iz 53,4). Nem eshetünk újra abba a tévedésbe, hogy Istentől megvertnek nézzük Őt. Valójában a mi bűneink brutalitása tette pokollá az életét, nem az Atya, aki feltámasztotta őt a halálból⁵⁴ és azt mondta

52 „Én magam vagyok az, aki ezeket mind eltörlöm, és bűneidre nem emlékezem többé” (Iz 43,25); „És többé nem lesz szükség rá, hogy az egyik ember a másikat, testvér a testvérét így tanítsa: Ismerd meg az Urat, mert mindnyájan ismerni fognak a legkisebbtől a legnagyobbig – mondja az Úr –, mivel megbocsátom gonoszságaikat, és vétkeikre többé nem emlékezem” (Jer 31,34); „Mondd meg ezért Izrael házának: Ezt mondja az Úr, az Isten. Térjetek meg, hagyjátok el bálványaitokat, forduljatok el iszonyatos tetteitektől” (Ez 14,6).

53 A megigazulásban kapott megszentelő kegyelmet, bizonyára ezért nevezi a skolasztikus teológia *teremtett* kegyelemnek, mivel, hogy csak Isten teremő-ereje tudja létrehozni újra ezt a fajta kapcsolatot, és minden esetben Krisztus által Ő létesíti azt.

54 Vö. „Atyáink Istene feltámasztotta Jézust, akit keresztfára feszítve megöltetek” (ApCsel 5,30).

neki: „Ülj a jobbomra, s ellenségeidet lábad alá teszem zsámolyul” (Mk 12,36), és aki nem hagyta őt a romlás honában.

Hans Urs von Balthasar úgy gondolja, hogy a megtestesült Fiúnak Atyja iránti feltétel nélküli totális engedelmessége leginkább szótériológiai szempontból lényeges, de hangsúlyozza, hogy mindez egyedül csak szentháromságos nézőpontból értelmezhető. Egyedül csak az Atyától származó Szentlélek által lehetővé tett engedelmisségben léphet be a Fiú a bűn istentelenségének valóságos mélységébe. Az Atya és Fiú között a Szentlélekben megvalósuló Szentháromságon belüli „egység a különbözőségben”⁵⁵ teszi lehetővé, hogy míg a Fiú az Atya akaratának tökéletesen engedelmeskedve egységben marad vele, ugyanakkor küldetésének megfelelően egy lehessen azokkal a bűnösökkel is, akik a bűn istentelensége által az Atyától „elhagyottak”.⁵⁶

„Ez az önmagát megtagadó kenózis, még egyre mélyülő és mind jobban koncentrált fázisaiban is Isten legsajátosabb titka marad; aki ilyen úton nyilvánítja ki és közli a maga romolhatatlan természetét a világgal.” Szerzőnk szerint „csak negatív határokat szabunk, amikor beszédünkben kiküszöbölünk két korábban említett szélsőséget: ha Jézus képes elhagyni lenni az Atyától, akkor ezen „elhagyás” alapfeltételének a Szentháromságon belül kell meglennie, méghozzá az Istenséget átadó és az azt elfogadó hüposztázisok közötti távolságban. Miközben ez a kettejük közötti távolság a tőlük származó hüposztázis által örökre megerősített és fenn- (avagy nyitva-) tartott marad, ugyanakkor az Istenség abszolút ajándékában, amit közösen birtokolnak, már meg is baladott.”⁵⁷ Hatalmas titok ez, másfelől végtelenül egyszerű, mint a legtisztább és legmélyebb szeretet. A titok, amit a sötétség soha fel nem foghat, hogy amit tébolyult

⁵⁵ „Amit Balthasar tenni akar, az nem más, mint még élesebben fókuszpontba állítani a hagyományos teológiák által helyesen Szentháromságon belüli processziókként azonosított szeretet dinamikus oldalát. Ilyen módon megkísérli a hagyományos teológia szívében úgy értelmezni az egységet a különbözőségben, hogy az kidomborítsa a Szentháromságon belüli szeretet interakciós természetét.” O’HANLON, *The immutability of God*, 111–112.

⁵⁶ *Theo-Drama* 4, 348; cf. 362.

⁵⁷ *Theo-Drama* 4, 333.

önzésében a gonosz erőszakkal szerez meg magának, annál mindig sokszorososan többet kaphatna, ha szeretetből és szabadon kapná ugyanazt. Nem ismerheti ezt az érzést, aki túl gyáva ahhoz, hogy a szeretet totális kiszolgáltatottságát vállalhassa amiatt és azért, aki után valóban mindennél jobban vágyakozik, és akit valóban mindennél jobban akar és szeret. Ezért is lehet felülmúlni és legyőzni őt, mert annál a pokoli távolságnál, amit a hűtlenség és a bűn hozhat létre, Isten szeretete sokkal meszszebbre is el tudja engedni övéit, ahogy Balthasar szerint Fiával is ezt tette.

„A svájci teológus a büntetés és a pokol fogalmát csak megszorításokkal tartja alkalmazhatónak a kereszthalálra. Isten igazságosságának mondana ellen, ha az igaz és ártatlan Jézust a szó objektív és szigorú értelmében büntetné Isten. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Jézus, aki semmilyen módon nem különbözteti meg magát azoktól, akiknek az Istentől való elhagyatottság szenvedését viselniük kellene, szubjektíve ne élhetné át büntetésként azt, ami objektíve számára nem az.”⁵⁸ Ezért írja Balthasar a *Crucifixus etiam pro nobis* című tanulmányában, többek között Keresztes Szent János misztikus tapasztalataira hivatkozva, hogy: „*senkit nem védelmez Isten jobban, mint akit Ő vezet át a kereszt éjszakáján.*”⁵⁹ Balthasar végül Szent Lukács beszámolóját elemzi, aki Jézus befejezett küldetésének a leírására a Zsolt 22,2 és a Zsolt 31,6 jelentését rendelte egymáshoz: „Atyám a Te kezedbe ajánlom Lelkemet” (Lk 23,46). Nem abból fakad ez a – minden szörnyűség ellenére, amit éppen most elszenved – fennálló bizalom Jézusnál, hogy ő maga hamarosan meg fog dicsőülni, hanem sokkal inkább abból a tudatból, hogy az őt látszólag elhagyó Atya akarata maradéktalanul megvalósult, és ezért minden rendben van, és rendben lesz.

58 PUSKÁS, A., *Hans Urs von Balthasar drámai szótérológiájának súlypontjai*, in <http://www.vigilia.hu/2005/6/puskas.htm#10>, 3.3.1. Vö. *Theo-Drama* 4, 336; *Crucifixus etiam pro nobis*, 127sk.

59 BALTHASAR, H. U. von, *Crucifixus etiam pro nobis*, in *Communio* 1 (1995), 10.

5. Admirabile commercium – commercium caritatis⁶⁰

Szent Pál apostol írja: „Isten Krisztusban kiengesztelődött a világgal” (2Kor 5,19). Azoknak, akik vitatják a csodálatos csere értelmét és igazságosságát, érdemes odafigyelniük Szent Ágoston másik kifejezésére, amelyben ő „szeretetteljes cserének” nevezi ugyanezt az eseményt, hiszen mindenekelőtt Istennek a világ iránti mérhetetlen és talán a meggyötört lelke mélyén a világnak Isten iránt érzett teremtményi szeretetéből történhetett meg mindez. Balthasar szerint sokan nem értik Szent Anzelm érvelésében, hogy a helyettesítés szerint lényegében nem csak egy „jogi aktus”. Bár az isteni rendben valóban nem lehet rendetlenség – ahogy Anzelm érvel –, ezért ha Isten felmentést ad és elenged valamit, annak nyilvánvalóan fedezetének is kell lennie valahol, amire való tekintettel Isten mindig igazságosan cselekszik. De éppen ezért fontos, hogy Isten nem egyszerűen megbocsát, vagyis felmentést ad a bűnösöknek és üdvözíti őket az igazakkal együtt – akár alkalmasak rá, akár nem –, hanem mikor megbocsát és kegyelmet ad, akkor gondoskodik a károsultak és vesztesek kárpótlásáról is, amit a bűnök megbocsátásában nem másokra, különösen nem az áldozatokra hárít, hanem mindig magára vállal. Enélkül a jóvátétel nélkül, amit erejéhez mérten Isten törvénye a bűnbánó embertől is megkövetel, valódi igazságszolgáltatás helyett valójában a bűnös élet igazolását szolgálná az igaz étellel szemben. Ha Isten csupán felmentené és kiszabadítaná a bűnösöket jogos büntetésük helyéről, azt inkább jogszolgáltatásnak kellene nevezni – ahogy sajnos ma számos társadalomban csupán ennyi történik –, nem igazságszolgáltatásnak, ami valódi helyreállítása és igazolása, s valóban megnyugtató helyreállítása a kizökkent világnak.

Ezért nem elég az, hogy valakinek van lehetősége, vagy „hatalma” odaadni az életét valakiért vagy valamiért, azaz áldozatot hozni, jobban mondvá áldozatul esni, amire egy szerencsétlen áldozati állat is képes. A bűnös helyett szenvedő igaz áldozatának mérhetetlen igazságtalanságát csak az igazolhatja, hogy aki önként magára vállalja azt a saját kontójára, annak legyen hatalma győztesnek bi-

60 ULLRICH, L., helyettesítés, i. m. 220.

zonyulni is az Isten angyalával küzdő Izraellel, és szállhasson áldás arra, aki értünk lett átkozott. Igaz és igazságos áldozat csakis az lehet, amiben végül az áldozatot hozó tisztaság és nemesség, igazolást és dicsőséget nyer, amihez viszont mindenekelőtt élnie kell.

„A világ kezdetétől leölt bárány” áldozata a Trienti Zsinat tanítása alapján „egyenértékű a megbántásokkal, sőt túlradó és végtelen” (DS 1689). Krisztus áldozata mégsem „fölöslegessé” és értelmetlenné teszi a többi ember áldozathozatalát, a szeretet áldozatait, hanem éppen hogy „értelmessé”, ami – bár elég sokan nem látják – igen nagy különbség.⁶¹ Az emberi áldozathozatalnak csakis Isten áldozathozatala teremtheti meg az alapját, és adhat értelmet és súlyt (dicsőség = súly). És valójában ez az ember egész létére és minden cselekedetére a bűntől függetlenül is igaz. Valószínűleg ez az oka annak a patrisztikus meggyőződésnek, hogy az Ige „akiért, aki által, és akiben Isten mindent teremtett”,⁶² mindenképp megtestesült volna a teremtett világ üdvösségéért, mert, ahogy az ember és a világ Isten üdvözítő kegyelme nélkül nem létezhet, úgy nem is növekedhet. „Krisztus... az ő megjelenése előtt és után meghaltaknak egyaránt felkínálja a vére által megszerzett üdvösséget, mellyel szemben mindenki állást foglalhat. Ebben a végső döntésében minden embert földi életének alapvető irányultsága befolyásol.”⁶³

Különleges figyelemmel kell megkülönböztetnünk itt annak jelentőségét, hogy Jézus Krisztus áldozata nem a bűnt, a rosszat, a szenvedést vagy a halált akarja értelmessé tenni vagy legalizálni ezek magára vételével, hanem csakis ezeknek az elviselését, ami szintén nagyon nagy különbség, és nagyon nagy jelentőségű cselekedet. Amit Krisztus türelme, alázata és szenvedéssel teli életének elviselése, kereszthordozása szolgál, az a bűn, a gonoszság és a halál ellenében is fenntartható és megélhető valódi, és súlyos következményekkel járó Isten és emberszeretet. Küldetésének és szolgál-

61 Vö. „Örömmel szenvedek értetek, és testemben kiegészítem, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik, testének, az Egyháznak javára” (Kol 1,24).

62 Vö. „Mert benne teremtett mindent a mennyben és a földön: a láthatókat és a láthatatlanokat, a trónusokat, uralmakat, fejedelemségeket és hatalmasságokat. Mindent általa és érte teremtetett” (Kol 1,16).

63 PUSKÁS, A., *Hans Urs von Balthasar*..., 3.3.1.

latának célja minden szenvedés és rossz megszüntetése, az isteni rend helyreállítása érdekében, amelyben ezeknek semmi keresnivalójuk nincsen.

A teo-dráma kifejezés így egyszerre jelentheti a belső isteni életben zajló örök szeretet-drámát (dráma Istenben) és Istennek az emberrel a történelemben folytatott drámáját, hiszen mindennek, ami Isten művében a teremtésben végbemegy, beleértve a megtestesülést és megváltást és a helyettesítés misztériumát, az Isten örök szentháromságos drámájában bírja hiánytalan alapját. Ezért értelmezhető egyedül helyesen a krisztológia a szentháromság felől, illetve emiatt tekinthetjük a krisztus-eseményt a szentháromságos szeretet kinyilatkoztatásának is amellet, hogy a világ üdvözítésének konkrét valósága. Balthasar nagyon sok összefüggésben hangsúlyozza, hogy Isten dicsőségét valójában az Ige konkrét tettei nyilatkoztatják ki, ahogyan Jézus maga is utal erre, mikor az mondja: „Legalább a tetteimért higgyetek nekem!” (Jn 14,11)

6. Pro nobis

Balthasar szerint Jézus kereszten való elhagyatottságának sajátosan szentháromságos jellege van. Ha Jézus valóban az Isten Fia, akkor az elhagyatottság, amit tapasztal, nem lehet más, mint a Szentháromságon belüli relációk oikónómiai formája. Balthasar azt állítja, hogy a Fiú mindig az Ő örök, „Atyától jövő” és „Atya felé irányuló” („*prosz tón theón*” [Jn 1,1]) egzisztenciája szerint létezik. A világ bűne ebbe a mozgásba van belevonva, és „*nem egy teljesen idegen*” akadályt jelent számára, *hanem* a Fiú saját személyes valóságának részeként, a szeretetben szabadon „*magára vett*” realitást.⁶⁴ Viszont mint bűnt, ezt a realitást el kell ítélni, és vissza kell utasítani. Balthasar szerint azonban mindez nem kerülhet kívülre az Atya és Fiú közötti „természetes” reláción. Az Atya és Fiú közötti örök kapcsolat – az elutasítás és hozzáférhetetlenség módján – olyan jelenlétet vesz fel, ami egyszerre távollét is. Balthasar szerint azonban ez egyedül csak a

⁶⁴ *A három nap teológiája*, 35–36.

Szentlélek által, vagyis egy valódi, alkalmas és mindezt lehetővé tevő „közegben” realizálódhat.⁶⁵ Balthasar szerint ugyanis a szeretet paradoxonának éppen a két legfőbb vonása a „lenni hagyás” és „rendelkezésre állás” paralel realitása.

A helykészítés (*Raumgeben*), vagy lenni-hagyás (*Sein-lassen*), amint Balthasar kimutatja, Isten szabadságának igazi lényegéhez tartozik. Csakúgy, mint a szentháromsági személyek különbözősége, ami az Istenség egységében nem tűnik el. Ezért van az egyetlen isteni szabadság is három személyes síkon megkülönböztetve. Balthasar a szabadság síkjairól beszél ugyanis, amelyekben a szentháromsági személyek mindegyike teljesen szabad és szuverén, annak ellenére, hogy a szentháromság egysége és az eredés rendje (*ordo processionis*) szerint determináltak.⁶⁶ Szerzőnk szerint Isten ennek „mintájára” képes a véges szabadság létezése számára is olyan módon helyet készíteni, hogy annak az abszolút szabadságban való részesedése és így bizonyos értelemben azzal való egysége, a kettejük közötti radikális különbséget – és ezzel a véges szabadság relatív függetlenségének valóságos síkját is – megőrizze. Ez alapján válhat világosabbá az is, hogy milyen értelemben beszél Balthasar az Atya Szentháromságon belüli önkiüresítésének analógiájára egy második kenőzisiról a teremtésben.

Mivel saját természete szerint a véges szabadság nem abszolút, azért léte csak a személyek Szentháromságon belüli különbözőségének valódi természetében lehet megalapozva. Ezen a helyen utalhatunk arra is, hogy a véges szabadság – éppen mint véges – hogyan kiált beteljesedésért a végtelen szabadság felé.

„...a személyek szembenállásának eredményeképpen az, hogy – a Fiú nem az Atya, az Atya nem a Fiú, és így tovább – végtelenül pozitív értelmet hordoz; Ugyanilyen módon lehet az isteni természetbe való »kapaszkodás« helyett annak odaadása is az isteni lét abszolút pozitivitásának része (...): és ennek a létezése a példa arra is, hogy a végtelen szabadságból a véges szabadságok teremtésébe való átmenetnek (annak minden velejáróval

⁶⁵ *A három nap teológiája*, 191k.

⁶⁶ *Theo-Drama 2* (TD II/1), 258.

*együtt) sem szükséges a gondolkodás „abszolút paradoxonát” képeznie.*⁶⁷

A Szentlélek személye, aki nemcsak a Fiút az Atyához fűző bensőséges kapcsolatnak, hanem ugyanakkor a bűnösökkel vállalt teljes szolidaritásának is köteléke, lehetővé teszi a Fiúnak az Atya általi elhagyását a kereszten. A háromságos „bensőségeség” nyitottnak és képesnek mutatja magát arra, hogy befogadja, és ezáltal legyőzze azt az elidegenedettséget, amit a bűn okozott Isten és a világ között. Balthasar szerint ez a misztérium valójában közvetlenül az egyház misztériumára mutat, mert bár az egyház a bűnösök egyháza, de ugyanakkor Krisztus folytatódó jelenléte is a világban, és az ő Teste és Menyasszonya.

A Fiúnak a bűn sötétségébe való elküldése és az elbukott világ bűnösségével való engedelmes azonosulása csúcspontra ér halálában a kereszten. Kifeszítve ég és föld között, teljesen elhagyatva az Atyától és az emberiségtől függ a kereszten. A világ bűnének sötétsége, amibe küldetett, abban is megakadályozza, hogy szenvedése értelmét és sikerét lássa, mivel a bűn lényege Isten kegyelmesen adott szeretetének horizontján teljesen értelmetlen, ezért érthetetlen is.⁶⁸

*„A Fiú... éppen ott válik a legteljesebb mértékben áttetszővé és közvetítővé Isten felé, ahol semmi más, mint egy emberi létező, aki a halál sötétségébe süllyed: az Atya végső akarata egybeesik a Fiú végső engedelmességével, és a Szentléleknek és saját baldokló lelkének az együttes visszalebelése lehetővé teszi, hogy a Fiú embersége végérvényesen felvétessen a Szentlélek Atyától és Fiútól való aktív lehelésének egyetlen princípiumába.”*⁶⁹

Balthasar hangsúlyozza, hogy Krisztus emberségének örökre szóló jelentősége van. Eközben azonban azzal az érdekes elmélettel áll elő, hogy a Fiú megtestesülésében a Boldogságos Szűz Mária megárnýékolásán keresztül megvalósított egyedülálló szerepénél fogva a Szentlélek is különleges módon működik közre.

67 *Theo-Drama* 2 (TD II/1), 261.

68 *Theo-Drama* 4, 356.

69 BALTHASAR, H. U. von, *Exploration in Theology III: Creator Spirit*, Ignatius Press, San Francisco 1993, 122.

A Szűz megárnnyékolása ugyanis, a Fiú megtestesülésével analóg speciális benső kontaktust jelent a Lélek számára az emberi nem, illetve az emberi tapasztalás irányában. A Lélek bizonyos értelemben „megtapasztalja” itt az Istennel szembeni emberi szabadság különféle lehetséges dimenzióit, miáltal Jézus és Mária kíséretében az emberiség egyfajta kimerítő, „tapasztalati tudását” sajátítja el. Ez a tapasztalat még a bűn tapasztalatát is magában foglalja, ami abban a szenvedésben lepleződik le, aminek a Fiú aláveti magát. Szent Pál kijelentéseit is ezen a nyomon haladva értelmezi Balthasar. Aki a hívők szívében „kiáltja: »Abba, Atya«” (Gal 4,6), aki „gyöngeségünkben segítségünkre siet” és aki „közben jár értünk, szavakba nem önthető sóhajtozásokkal” (Róm 8,26), vagyis a Szent Lélek azért teheti meg mindezt, mert egyrészt belülről ismeri, ami az ember szívében van (Róm 8,27), másrészt viszont felülről tudja, ami az emberi szíveket vizsgáló Atya akarata.⁷⁰

„Azonban még ha a Fiú (és anyja) kíséretéből fakadóan birtokában van is már a Lélek az »emberi létezés« tapasztalatának, egy ettől eléggé különböző és új módon, de még egyszer birtokolni fogja azt azon keresztül, ahogy a haldokló Fiú kezdi majd kielebelni őt..., ebben a második »tapasztalatban« – amiben a Lélek a haldokló Fiú által visszalebelődik az Atyához –, a Lélek mindig a végső pontból indul ki azért, hogy Isten atyai és fiúi szeretetét abban is megtalálhassa, ami a legistentelenebb; és azért is, hogy az Istentől való (a tapasztalás értelmében „örök”) elbagyatoságban megtapasztalja annak a felfoghatatlan mélységű kölcsönös szeretetnek az igazi mélységét, amit a Fiú az Atya részéről tapasztal.”⁷¹

A Jézus missziója végén kilehelt, és az Atya kezeibe átadott Szentlélek, az Atyától és a megdicsőült Fiútól a hívők szívébe kiáradva is ugyanaz a Lélek, aki ott állt Jézus küldetésben-levő életének a kezdetén. *„Ugyanaz a Lélek fejezi be művét a Fiú testének feltámasztásában, aki az Atya szándéka szerint az anya*

70 Vö. *Creator Spirit*, 122, cf. *The Glory of the Lord* 7. Theology: *The New Covenant*, T & T. Clark, San Francisco 1989, 512.

71 *Creator Spirit*, 123–124.

*megárnnyékozásában megtestesülését is véghezvitte.*⁷² Halálát mint olyat, egyedül csak a feltámadással és a Lélek kereszten való kilehelésével, illetve a Léleknek az Egyházra való kiárasztásával és a világ pünkösdi megvilágosodásával együtt lehet elgondolni.⁷³ Az örök élet „forrása”, ami elnyelte a halált, nem más, mint a kereszten átadott Szentlélek.

A *Herrlichkeit* utolsó kötetében mutat rá szerzőnk a keresztheológia végső meghatározó eseményére, amikor azt mondja: „Csak a keresztfedheti fel, hogy mi volt Jézus élete valójában; viszont csak a feltámadás mutathatja meg, hogy mi a kereszti igazi jelentése – ti. a kozmosz megváltása. Mert pontosan az abszolút dicstelenség, a kereszti »átka« (Gal 3,13) és a »bűnök foglalata« (2Kor 5,21) az az előfeltétel, ami lehetővé teszi, hogy a feltámadásban szerzett mindenható szintézis, tiszta isteni dicsőség és ajándék lehessen. Az evangéliumnak és a hitnek..., ezért a keresztyén életnek pontosan ez a szintézis a központi, sőt kizárólagos tartalma.”⁷⁴

Rendkívül fontos teológiai szempontok állnak még itt a háttérben, amiről kijelölt témánk szerint feltétlenül szólnunk kell: Az egyik, hogy a kegyelem ingyenessége nem jelenti azt, hogy amit Isten ajándékképpen ad, az neki sem kerül semmibe, hiszen hihetetlen értékről van szó, az élet, mégpedig az örök élet ajándékáról. Az élet felbecsülhetetlen értéke öröktől szemlélt evidencia a Szentháromságban. „Nagy volt a ti váltságdíjatok!” – írja Szent Pál a korintusiaknak (1Kor 6,20). Nem véletlen, hogy nem csak élni és üdvözülni lehet Krisztus kegyelméből, de vissza is lehet élni vele, véteni is lehet ellene, és el lehet kárhozni annak ellenére, hogy ez a mindenre kiterjedő és minden megbántást felülmúló elégtételadás objektíve már realitás, amire való tekintettel senkinek sem kellene többé elvesznie.

A feltámadás Balthasar szerint különös módon is szentháromságos esemény, mert lényegénél fogva képes kinyilatkoztatni a világnak az isteni szeretet dicsőségének (hatalmának, súlyának)

72 *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950, 70.

73 *Creator Spirit*, 123–124.

74 *The Glory of the Lord (Herrlichkeit)* 7, 363.

és a Fiú „kereszthaláig tartó hullá-engedelmességének” a korábban említett hiláriuszi azonosságát.⁷⁵ Karl Barthot idézve pedig még radikálisabban állítja: „Isten és a világ igazi valósága, és a közöttük levő kapcsolat lehetősége és valósága egyedül Jézus Krisztus keresztségében és feltámadásában nyilvánult ki, és sehol máshol.”

Elvi szinten, a feltámadás dicsőségének fényében már biztosan állítható, hogy Istennek a részleteket minden szinten igényesen kivitelező gondossága,⁷⁶ Fia halálát sem hagyta a véletlen, vagy a gonoszság kiszámíthatatlan szeszélyeinek martalékává válni. A rá váró szenvedés pohara: „Isten haragjának” kelyhe, amelyet a teljes Szentháromság mindenre tekintettel lévő bölcs szeretete töltött tele a mi üdvösségünkért.⁷⁷ A hiteles keresztény teológia számára sohasem lehet közömbös vagy lényegtelen, hogy Isten Fölkentje, halálában erőszakosan lemeztelenítve (Mt 27,28) is egyenesen áll az „ok nélkül gyűlölő” (Jn 15,25) bűnösök elidegenedett tekintete előtt, mintegy örök időkre szólóan teljes felelősséget vállalva Isten tetteiért, mint ahogy az sem, hogy szeretetben kitért karjait az Isten Fia engedte odaszógezni a fához, hogy azokra tekintve szavak nélkül is szüntelenül eszünkbe jusson az Atya megszabadító üzenetének legfőbb tartalma, miszerint: „...sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók sem eljövendők, sem hatalmasságok, sem magasság, sem mélység, sem egyéb teremtmény el nem szakíthat bennünket Isten szeretetétől, amely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van” (Róm 8,38).

⁷⁵ *The Glory of the Lord* 7, 250; vö. *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebete*, Einsiedeln 1977, 71–75.

⁷⁶ Cf. Lk 12,27–28párh.

⁷⁷ Vö. *Theo-Drama* 4 (TD III), 338kk. (A harag kelyhe) és O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, 109.

VÁRNAI JAKAB

Heinz Schürmann hozzájárulása a megváltás fundamentálteológiai megközelítéséhez

„Schürmann képes volt arra, hogy a módszertanilag kristálytisza szak-exegézis pusztán történet-kritikai kérdéshorizontját feltörje a teológiai tartalom felé.”¹ Joachim Wanke erfurti püspök méltatja így Heinz Schürmann érdemeit a róla írt nekrológiumban. Szavaihoz kapcsolódva jogosnak tartjuk, hogy a szisztematikus teológia oldaláról is elismerjük Schürmann meglátásainak jelentőségét. Szempontunk abban az értelemben fundamentál-teológiai, hogy ennek a szakterületnek feladata a közvetítés a szentíráskritika és a szisztematikus teológia között. Milyen eredményekre támaszkodhat a dogmatika? Kihez forduljon eligazításért a Szentírás értelmezésében? Nem lebecsülendő nehézségek, amelyekkel különösen is szembesülnek a tanulmányaikat kezdő hallgatók.

Mielőtt azonban rátérnék Schürmann néhány megváltástani szempontjának bemutatására és méltatására, halálának 10. évfordulóján illő, hogy először alakját és pályafutását is felidézzük.

1. Életrajzi adatok

Heinz Schürmann 1913-ban született Bochumban, de Dortmundban nőtt fel, és ott végezte a gimnáziumot is. 1932-ben lépett a paderborni szemináriumba, és ott szentelik pappá 1938-ban, a világháború előestéjén. A háború alatt az észak-német diaszpórában élő katolikusok között lekipásztorkodik. 1946-ban kinevezik a

¹ WANKE, J., *Im Auftrag Lehrer. Zum Tod von Heinz Schürmann*, in *Christ in der Gegenwart* 52 (2000) 4.

paderborni konviktusba, ahol a háború élményétől sújtott fiatalembereket kell ráhangolnia a papnevelő intézet követelményeire. Itt kezdi el a tudományos munkát. Időközben 1949-ben létrejön az NSzK és az NDK. Schürmann 1950-ben doktorál Münsterben, témája az Utolsó Vacsora a Lukács-evangéliumban. Ezután lehetősége nyílik Rómában a Biblikus Intézetben vendéghallgatóként kutatni, minek eredményeképpen 1952-ben a münsteri egyetemen benyújtja habilitációs dolgozatát, és magántanár lesz. Ugyanebben az évben, 1952. május 26-án zárják le a határt a két Németország között. Az NDK területén nincs papképzés, ezért azt Erfurtban megszervezik. Schürmannnt hívják meg az Újszövetség tanárának, aki igent mond a felkérésre, áttelepül, és 1953. február 15-én kezdi meg itt működését. Vállalja, hogy a tudományos munkát sokkal nehezebb feltételek mellett, az egyházüldözés és korlátozás ismert körülményei között kell majd folytatnia. A későbbi igen komoly elismerések és kecsesgető professzori meghívások ellenére (Münster, Bonn, Bécs) Erfurtban marad, onnan emeritál 1978-ban, és azután is ott él. Schürmann a német püspökök hivatalos *peritusa* a zsinaton, 1969 és 1985 között a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja, 1965 és 1970 között a Pápai Biblia Bizottság tagja. Hét egyetemen avatták díszdoktorrá: Louvain-La-Neuve (1976), Uppsala (1977), Paderborn (1978), Aberdeen (1979), Bécs (1984), Bochum (1985) és Strasbourg (1988). 1999. december 11-én hunyt el.

Schürmann munkásságáról összességében elmondhatjuk, hogy teológiai művei alapos filológiai munkára támaszkodnak, és főleg a következő témákban jelentenek fontos kutatásokat: az Utolsó Vacsora, az evangéliumok² – különösen a befejezetlenül maradt Lukács-kommentárt kell említenünk –, az újszövetségi etika és Jézus

2 René Latourelle SJ, a Római Pápai Gergely Egyetem fundamentális teológia professzor különösen is nagyra értékeli Schürmann munkáját, amellyel az ún külső és belső Sitz-im-Leben megkülönböztetésével lépi túl a Bultmann által meghúzott határokat: Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu, in RISTOW, H.–MATTHIAE, K. (szerk.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1960, 342–370. – idézi: LATOURELLE, R., *L'accès à Jésus par les évangiles – histoire et herméneutique*. Tournai-Montréal, 1978, XI. fejezet.

halálának értelmezése. Kutatásai a szisztematikus teológia szerzői számára is széles körben tekintélyt jelentenek. Méltatói kiemelik, hogy egzisztenciális kutatásában mindig megőrzi a tiszteletet Isten kifürkészhetetlen valósága iránt. Tudatosan választott munkahelye intenzív szembesülést hozott azzal a kérdéssel, hogy a keresztény tanúságtétel hogyan maradhat gyümölcsöző egy agresszíven szekularizált környezetben. A keletnémet papság nemzedékeire nyomta rá bélyegét, és jelentős indítást adott a térség egyházi életéhez a biblikum mellett a keresztény lelkiség és a liturgia terén is.³

2. Jézus „saját halála”

A megváltástani kérdéshez Schürmann első hozzájárulása a *Jesu ureigener Tod*. Schürmann meglátásainak értékeléséhez bele kell helyezkednünk a mű keletkezési körülményei közé, és tudatosítanunk kell, hogy ez egy hozzászólás egy vitában. Ha nem ebben az összefüggésben akarjuk megérteni a könyvet, félő, hogy nem látjuk meg véleményének igazi jelentőségét. Schürmann érdeme ennek során – összegzően fogalmazva – az volt, hogy Jézusnak „visszaadta” a saját halálát, amelyet Bultmann „el akart venni tőle”. Bultmann még 1960-ban is a következőképpen ír, miután akkor már vagy hét esztendeje tanítványai is élénken vitatják álláspontját:

„Csak az biztos, hogy a rómaiak keresztre feszítették, tehát politikai gonosztevőnek kijáró halált szenvedett el. Aligha vélhetjük úgy, hogy Jézus kivégzése belső szükségszerűséggel következik tevékenységéből; inkább annak politikai félreértésén alapult. Történetileg tekintve tehát csak értelmetlen végzet. Azt nem tudhatjuk, hogy Jézus látta-e értelmét

3 A méltatás mellett bibliográfiát is közöl: MÄRZ, C.-P., Heinz Schürmann (1913–1999) címszó in BREYTENBACH, C.–HOPPE, R. (szerk.), *Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler*, Neukirchen-Vluyn, 2008, 417–426.; Verlag Traugott Bautz: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, http://www.bautz.de/bbkl/s/sl/scheurmann_h.shtml

halálának, és ha igen, milyen értelmet tulajdonított neki. Nem szabad kizárnunk annak lehetőségét, hogy a halállal szembesülve összetört.”⁴

A Bultmann-i vélemény által meghatározott irányvonalától eltérő hangok Ernst Käsemann 1953-as programmá lett előadása után jelennek meg a kutatásban. Schürmann munkássága lényegében egybeesik az ún. *Neue Suche* időszakával, a Jézus-élete kutatás második szakaszával. Ennek alapgondolata, hogy az őskeresztény kérügmában több a hiteles történetiségű hagyományanyag, mint azt a történetkritika addig feltételezte. A történeti Jézus elérhetőségének pedig teológiai jelentősége is van: ha a kérügma Krisztusát elvlasztjuk a történelem Jézusától, akkor ez azzal a veszéllyel jár, hogy mítosz lesz a Krisztusból. Az őskereszténység Jézus történetének bemutatásakor nem vonatkoztatott el hitétől, de nem is helyezett mítoszt a történelem helyére.⁵

A történeti Jézus elérése azonban nem lesz ezután sem magától értetődő és feltételek nélküli. Amikor Schürmann 1973-ban előadja álláspontját Jézus halálának értelmezésével kapcsolatban, azt a módszert választja, hogy elfogadja Käsemann szűkítéseit, amelyet ő a „kritikai elkülönítés elvének” nevezett: „Némileg biztos talaj egyetlen esetben van a lábunk alatt: ha a hagyomány valamilyen okból sem a zsidóságból nem vezethető le, sem az őskereszténység számlájára nem írható.”⁶ Ez azt jelenti, hogy figyelmen kívül hagyja Jézusnak a saját haláláról mondott, de a kritikában vitatott szavait. Schürmann sajátos módszere pozitív értelemben pedig az, hogy a kérdést „Jézus összképéből kiindulva” akarja átgondolni. A kutatás helyzetét jól érzékelteti, milyen óvatossággal igyekszik Schürmann

⁴ „Az őskeresztényen igehirdetés viszonya a történeti Jézushoz”, in: BULTMANN, R., *Hit és megértés. Válogatott tanulmányok*, L'Harmattan, Budapest, 2006, 303.

⁵ Vö. KÄSEMANN, E., Das Problem des historischen Jesus, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954) 125–153.

⁶ SCHÜRMAN, H., *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg, 1975, (a továbbiakban: JuT) 20.

visszanyerni a történetileg hiteles támpontokat: „Ennek során okosan tesszük, ha – miközben eredmények után kutatunk a kutatás rommezején a történelmi sötétségben – óvatosan helyezzük egyik lábunkat a másik elé, és apró lépésekben tapogatózva haladunk előre.” (JuT 26.)

Idézzük fel azt a nyolc lépést, amellyel Schürmann végigvezeti, hogy Jézus halála nem értelmetlen balsors, hanem az ő tudatosan elvégzett üdvözítő szolgálata. Az eredetileg kérdés formájában megfogalmazott alcímeket kijelentésekké alakítottam:

I. Jézus komolyan számolhatott annak lehetőségével, hogy erőszakos halált szenved.

II. Valószínűsíthető, hogy Jézus készen volt egy lehetséges halálos sors elszenvedésére.

III. A felismert halálos veszély befolyásolta Jézus magatartását, de nem térítette el útjáról.

IV. Jézus össze tudta egyeztetni a rá váró halálos sorsot a küldetésével.

V. Jézus úgy fogta fel előre látott halálát, mint ami előidézi az üdvösséget.

VI. Közeli haláláról és annak üdvösséges jelentőségéről Jézus nyilvánosan nem beszélt,...

VII. ... de a tanítványok szűkebb körében igen.

VIII. Az Utolsó Vacsorán Jézus a saját halálát üdvhozónak mondta.

Ebből a gondolatsorból az V. tételt szeretném kiemelni (JuT 46–53.). A „kritikai elkülönítés elvének” megfelelően Schürmann lemond arról, hogy érvként vonultassa fel az Utolsó Vacsora szavait, a *lüttron* szót és az Iz 53-ra történő utalásokat. Jézus követelményeiből (ezeket hitelesként ismerik el) következtet vissza magának Jézusnak a magatartására.

a) Felidézi a szolgálatra való felhívást: „úgy vagyok köztetek, mint aki szolgál” (Lk 22,27; vö. Mk 10,45), szemlélteti további jézusi szavakkal, és felteszi a kérdést: vajon nem képzelhető-e el, hogy Jézus ezt a cselekvő és szerető alapmagatartását meghalásának aktusára is kiterjesztette?

b) Felidézi az általánosan történeti hitelességűnek tartott jézusi szót az ellenségszeretet követelményéről (Lk 6,27-30), és joggal vélelmezhetőnek tartja, hogy Jézus ezt a követelményt saját magára is vonatkoztatta. Ezt a magatartást nevezi „pro-egzisztenciának”, és feltételezhetőnek tartja, hogy Jézus halála órájában is megmaradt ebben a magatartásban.

c) Végül még tovább „tapogatózik”: vajon nem vonatkozik-e Jézus halálára is az, amiről egész életében beszélt, vagyis hogy ő a bűnösökhöz jött, őket kereste? Ezt a jézusi szót is hitelesnek ismeri el a kritika, Schürmann viszont belehelyezi Jézus „összképébe”.

Ezek az érvelések Schürmann számára abban futnak össze, hogy joggal feltételezhetőnek tartja: Jézus a saját halálát úgy élte át és úgy fogta fel, hogy megmaradt a szeretetben, a másokért való könyörgésben, az áldásban és az üdvösség iránti bizakodásban. A nyolc lépésben végigvitt igazolás eredményét azután így összegzi:

„Jézus nem csupán Nagypénteken »élte át« halálát, hanem már korábban megtanulta, hogy halálát »meghalván beteljesítse« – legkésőbb a templom megtisztításakor –, és legkésőbb az utolsó vacsora termében képes volt arról beszélni, azt értelmezni és hatékony gesztusok révén jelentéssel megtölteni.” (JuT 63.)

3. Jézus életében és halálában is szolgál

Tíz évvel később Schürmann újból felszólal a Jézus Húsvét előtti ígahirdetése és a Húsvét utáni keresztyén ígahirdetés közti kontinuitás érdekében.⁷ Megállapítja, hogy e két időszak és helyzet között most szótériológiai címen állítottak fel ellentétet, mondván: Jézus az Isten Országának eszkatológikus üdv-üzenetét hirdette, és ehelyett eljött a keresztre összpontosító megváltástan. Ez a vita jelenti az újabb pontot, ahol Schürmann szükségesnek látja, hogy „a szak-exegézis pusztán történet-kritikai kérdéshorizontját feltörje

⁷ SCHÜRMANN, H., *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg, 1983. (a továbbiakban: GRJG).

a teológiai tartalom felé”. Az evangéliumi szótériológia egzgetikai kutatásának akkori helyzetéről megjegyzi, hogy az „mély befolyást gyakorol a szisztematikus teológiára is” (GRJG 14.).

Schürmann két kérdésre bontja a témát, a *lehetőség* kérdésére („Tulajdoníthatott-e Jézus üdvös jelentőséget halálának?”), illetve a *tény* kérdésére („Ténylegesen tulajdonított-e...? – GRJG 15.). Az Isten Országáról szóló jézusi igehirdetés és a keresztközpontú megváltástan kreált ellentétének feloldása Schürmann szerint azon múlik, hogyan értjük Jézus ajkán az „Isten Országát”? A Jézusra jellemző felfogás szerint nem hogy nem áll ellentétben a keresztre összpontosító megváltástannal, hanem mélyen egybecseng vele. Gondolatának megértéséhez ezért először azt kell megvizsgálnunk, Schürmann szerint hogyan értette Jézus az Isten Országát?

a) Az Ország mindig az Atya műve

Erre a felfogásra először és mindenekelőtt az jellemző, hogy mindig szorosan összefonódik Jézus „Abba”-imádságával. Ez a két téma egymást feltételező és magyarázó hatásként, Jézus lényének középpontjából kiindulva határozza meg Jézus sorsát, életének alakulását, szavait és tetteit. Ezért az Ország Jézus számára *mindig is egészen az Atyaisten műve*. Jézus az Isten Országát nem birtokolja mint programot, tudást, titkos energiát. Úgy hordozza lényében „Isten Országát”, hogy szüntelenül az Atya felé fordul, ebben az önátadásban mindent tőle kér, önmagát és az „Országot” egészen az Atyára bízva. Arra tanít, hogy imádságunkban az Ország eljöveteletét mindig kérnünk kell. Ennek a felfogásnak a szótériológiai vonatkozása, hogy a megváltás mindig az Atyától jön, és mivel Jézus szüntelenül az Atya felé fordul, ezért Jézus révén a megváltás beléphet a világba. Jézus üzenete ezért nem választható el személyétől, és csak életének alakulásából tudhatjuk meg igazán, mit értett az „Isten Orzága” alatt.

Schürmann egyetért más kutatókkal abban, hogy *ezt* az Ország-felfogást egyik felségcím sem fejezte volna ki pontosan, ezért Jézus kerülí használatukat. Jézus sorsának ez adja meg a krisztológiai jelentőségét. Jézus életének azokat az elemeit, amelyek a felségcímek nélkül, magát az „Isten” szót kerülve mégis szóba hozzák Jézus különleges kapcsolatát Istennel, az 1950-es évek közepétől az

implicit krisztológia kifejezéssel kezdik jelölni. Schürmann ehhez egy fontos megkülönböztetést fűz:

„Széles körű az egyetértés arról, hogy Jézus igehirdetése egy 'implicit krisztológiát' tartalmaz; implicitet, amennyiben nem törekszik 'explicit' krisztológiai címekre. Ezzel azonban a voltaképpeni tényállást még mindig nem mondtuk ki egészen helyesen. Azt is állítanunk kell ugyanis, hogy Jézus a maga 'legsajátabb' Isten-Országá-hirdetésében ténylegesen 'önmagát is ezzel együttjáróan témává tette' ('*mitthematisiert*') (vö. Lk 10,23p). Persze ezt nem explicit módon (= felségcímeikkel) teszi, hanem mintegy 'önmagáról elfelejtkezve', egyedül Isten eljövételére szögezett tekintettel. Ezzel az 'együttjáró tematizálással' azonban Jézus mégis egészen közvetlenül önmagát is témává teszi igehirdetésében, úgyhogy nem lenne szabad 'indirekt krisztológiát' emlegetnünk. Igehirdetésében vannak implicit, de direkt krisztológiai kijelentések saját magáról. Az Isten Országáról szóló igehirdetés így jelenti a krisztológia 'kiindulópontját'.⁸

b) Az Ország eljövetele kudarc és sikertelenség közepette

Jézus sajátos Ország-felfogásának másik jellemzője az, hogy kezdettől fogva „a kereszt jegyében” áll: „Jézus Ország-sorsát nem értettük meg mindaddig, amíg nem már kezdettől fogva egyúttal mint Isten (és Jézus) földi bukását gondoltuk el” (GRJG 45.). Jézus életében az Ország sorsa példabeszéd-szerűen mint vakmerőség, mint kudarc, mint Isten leereszkedése mutatkozik meg. Ide tartozik, hogy Jézus igehirdetése szinte kezdettől fogva „veszélyes”. Azt kell látnia, hogy üzenete szembeállítja őt a korabeli zsidóság minden irányzatával, és meghirdetett üzenete olyan mozgalmat indít el, amely veszélyforrássá teszi őt a hatalom szemében. Az Országról szóló igehirdetés történeti sikertelensége fogalmazódik meg azokban a példabeszédekben, amelyekben az Ország *mégis* jön el: mus-

tármag, kovász, vetés. Jézus látja, hogy csak a kicsinyek gyűlnek köréje, szava erőszakot szenved, üldöztetés vár rá. Márpedig élete a maga egészében mindig is példabeszéd az Isten Országáról. Az Ország üzenetének evilágban látható sikertelensége Jézus saját sorsának bukását is jelenti. Halálának üdvhozó jelentősége csak akkor ismerhető fel, ha figyelembe vesszük az Isten Országá hirdetésének alacsony sorsát és sikertelenségét.

c) A pro-egzisztencia szerepe

Jézus sajátos Ország-felfogásának harmadik fontos jegye, hogy ő az Országot mindig egy sajátos életvitelben hirdeti, amit Schürmann a „pro-egzisztencia” szóval jelez. Jézus sorsában a *folymatosságot* a pro-egzisztencia jelenti, amellyel az Országot hirdeti. Életében végzett szolgálata (akár sikeres, akár sikertelen) és halálában végzett szolgálata (akár a kudarc körülményei között is) egyaránt az Ország jelenvalóvá válását szolgálja. Mivel Jézus mindig mélységesen nyitott marad arra, ahogyan az Atya elküldi Országát („jöjjön el a Te Országod”), ezért tudja, hogy az Ország ezután is az ő sorsa lesz, ahogy eddig is.

Ez jelentheti az alapvető kapcsolatot a kiinduláskor jelzett ellentét: Jézus eszkatológikus igehirdetése és az apostolok keresztet hangsúlyozó megváltástana között: „Itt talán megpillanthatjuk Jézus (implicit) szótériológiáját” (GRJG 55.). Ez a szótériológia azért implicit Schürmann szerint, mert teljes valóságának kifejezéséhez Jézusnak nem álltak rendelkezésére meglévő sémák – ugyanúgy, ahogy az „implicit krisztológia” esetében a felségcímek sem fejezték ki megfelelően identitását. „Számolnunk kell azzal, hogy Jézus a neki sorsként kijutó, halálíg menő önátadást olyan mélységben élte és értette, hogy annak üdvösséges jelentőségét megfelelő módon nem lehetett kifejezni.” (GRJG 58., ld. még 223.) Természetesen itt is alkalmaznunk kell Schürmann megjegyzését, amelyet az implicit krisztológia kapcsán mondott el, vagyis az implicit jelleg nem jelenti azt, hogy „öntudatlan”, szándék nélküli lett volna.

A názareti Jézus implicit (bár szándékos) szótériológiája tehát – egyelőre csak a lehetőség szintjén – abban áll, hogy életének „pro”-struktúráját kiterjeszti halálára, és abban fordul a bűnösökhöz, megvalósítva az ellenségszeretetet.

d) A konvergencián alapuló érvelés

Miután Schürmann a GRJG 1. fejezetében a *lehetőségét* mutatta ki annak, hogy Jézus üdvösségszerzőként fogta fel halálát, könyvének 4. fejezetében a *tényszerűséget* keresi. A megoldást Walter Kasper meglátásának irányában keresi: „Jézus *baszileia*-tanításától meglehetősen egyenes út vezet szenvedésének titkához.”⁹ Ezt azonban nem Kasper (illetve Albert Schweitzer) módjára az „eszkatologikus gyötrelmek” témájával indokolja, amely az Ország igazi eljötté *előttre* teszi a végső gyötrelmeket, hanem szorosabbra vonja az összefüggést: magában Jézus halálában jön el az Ország.

Érvelésében itt nem új egzisztenciális felfedezésekre alapoz, hanem a „konvergencia” jelenségére. Négy, hitelesnek elfogadott evangéliumi adatot helyez egymás mellé, és ezeket mint egyazon irányba mutatókat írja le.

1. érv: Jézus helyzete egyedülálló mint abszolút eszkatologikus üdvhozó, és ehhez a feladatához mindvégig hűséges marad.

2. érv: Jézus halálában is kitart a pro-egzisztencia alapvető magatartásában: „a halálában is fenntartott pro-egzisztenciát Jézus értette-e egyáltalán másképp, mint engesztelést?” (209.)

3. érv: Jézus várakozása a feltámadásra, ahogy azt Mk 14,25 mutatja: „Bizony mondom nektek, hogy nem iszom többé a szőlő terméséből addig, amíg majd az újat nem iszom az Isten országában.” Jézusnak ezek a szavai elárulják, hogy (1) az Ország a küldött halála ellenére elérkezik, és (2) hogy maga Jézus nem marad a halálban, hanem részt vesz a végidők lakomáján.

4. érv: Jézusnak az Utolsó Vacsorán elvégzett szolgáló gesztusai és azok tudatos értelmezése. Nem az eukarisztia átváltoztatási szavainak eredeti változatát keresi, hanem a közös vonást mindegyik evangéliumban: hogy Jézus gesztusát eszkatológiailag és a keresztre vonatkoztatva értelmezik. „Ahogy Jézus 'krisztológiai' igénye tematizálódott az ő Ország-igehirdetésében, úgy tematizálódott az ő (kereszt-központú) szótériológiája a szolgáló (és azután valamilyen értelemben) gesztusokban. Ennek az étkezésnek a kínáló gesztusai *szolgáló* gesztusok, a kínált adományok az *üdvösség* ado-

mányai, jelszerűen artikulálják Jézusnak a halálban végzett szolgálatát és annak üdvösséges gyümölcsét.” (216–217.)

Zárszó

Heinz Schürmann két művét idéztük fel mint a krisztológia alapkérdéseinek tisztázásához adott szempontjait, melyek a teológiában meghatározónak bizonyultak. Ennek maga a szerző is tudatában volt, és a GRJG végén átfogó látásmódban helyezi el szándékát:

„A teológiai tárgyak egymás felé valamiképpen áttetszőek, úgyhogy egymásnak világosságot tudnak átadni – az egyes tárgyak sajátos módszerének tiszteletben tartásával. Úgy tűnik, hogy ha elég mélyen értjük meg Jézus „pro-egzisztenciáját”, akkor olyan tényállás tárul fel, amely nemcsak több dogmatikai traktátust, de a legtöbb teológiai diszciplínát egy mély középpontból tudja megvilágítani.” (223.)

A „pro-egzisztencia” eszerint a teológia kulcsfogalma, „az Írás középpontja” Schürmann szemében. Ebből érthető annak a doktori dolgozatnak a címe, amelyet e fogalom elemzésének szenteltek: „Heinz Schürmann Jézus-képe: az egzisztikai reflexió hittanúsága és az ő Jézussal való kapcsolatának kifejezése”.¹⁰ A „pro-egzisztencia” teológiai értelemben túlmegy a „másokért élő ember” humanisztikus eszményén. Schürmann 1984-ben egy előadásában (amelyet Krakóban kellett volna tartania, de nem kapott kiutazási engedélyt¹¹) ezt a teológiai gondolatot két irányban viszi tovább:

a) Beletartozik a *feltámadt Krisztus működése* is: a Jézus életében és halálában mutatott pro-egzisztencia a megdicsőült létmód-

10 LANGNER, C., *Pro-existenz Jesu. Das Jesus-Bild Heinz Schürmanns: Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion und Ausdruck seiner Jesus-Beziehung*. Religion und Biographie 9. LIT, Münster–Hamburg–London, 2004.

11 „Pro-Existenz” als christologischer Grundbegriff, in *Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, SCHOLTISSEK, K. szerkesztésében, Paderborn, 1993, 286–315.

ban éri el csúcspontját és válik igazán hatékonyá. A Feltámadott a Lélek által működik Egyházában, és bennünk is hordozza a pro-egzisztens magatartást. A feltámadásról szóló első keresztény hitvallások immár explicit formában fejtik ki a földi Jézus implicit szótériológiáját.

b) Beletartozik továbbá – bár ez már szinte szójátéknak tűnik – a *preegzisztencia* kijelentése is, ahogy Kaspert idézi Schürmann: a pro-egzisztencia feltételezi a preegzisztenciát, pontosabban, „a jézusi pro-egzisztencia által kinyilvánított szentháromságos isteni létből a szeretet metafizikája fakad”.¹²

Ha a bevezető sorokban Wanke püspök méltató szavait idézem, szeretném zárszónak is őt idézni: Schürmann „nemcsak szavaival, de életével is feltárta nekünk azt, amit ő úgy ismert fel, mint az Írás középpontját: Isten Jézusban »szegénnyé lett«, hogy minket így paradox módon »gazdaggá« tegyen.”¹³

12 I. m., 308.

13 WANKE, J., Im Auftrag Lehrer. Zum Tod von Heinz Schürmann, in *Christ in der Gegenwart* 52 (2000) 4.

KRÁNITZ MIHÁLY

Jézus az egyedüli üdvözítő – számvetés a pluralista vallásteológiával

Bevezetés: A vallások értékelése

A vallások teológiájának újdonsága a II. Vatikáni Zsinat után került a figyelem előterébe és ezzel együtt Jézus Krisztus egyetlenségének és egyetemességének megfogalmazása a más vallásokban lehetséges üdvösség kérdésével összefüggésben. Isten egyetemes üdvakarat, mely többek között az emberiség vallási hagyományainak a sokszerűségében is megnyilvánul, nem ellentétes örök tervével, hogy egyetlen Fia, Jézus Krisztus által részesítsen minket az ő isteni természetében. A vallási pluralizmus tehát nemcsak egyszerűen egy történeti esetlegesség vagy az etnikailag és kulturálisan is sokszínű emberiség egyszerű következménye, hanem mindez meg-egyezik Isten titokzatos tervével. Az emberiség vallásos története kezdettől fogva egyúttal üdv történet is, mely egyszerre jelenti az ember részéről a történelemben Isten után tapogatózó keresését, és jelenti Isten részéről az ember keresését is. Éppen a tisztánlátás erőfeszítése eredményezte a vallások kérdésében a vallásközi párbeszéd teológiai alapjainak a kidolgozását.¹

Amint ezt a *Domínus Iesus* kezdetű, tíz évvel ezelőtti nyilatkozat is bizonyítja, a vallások teológiája a katolikus teológia forró pontja

1 VI. Pál pápa 1964 Pünkösdjén hozta létre a Nem Hívók Titkárságát, mely 1988-ban a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa nevet vette fel. Az előbbi titkárságnak volt a konzultora Nyíri Tamás (1920–1994) magyar filozófus-teológus. A II. Vatikáni Zsinat negyedik ülésén fogadták el a *Nostra aetate* és a *Dignitatis humanae* kezdetű, a vallások kérdésével foglalkozó nyilatkozatokat.

lett.² Negyvenöt évvel a zsinat után még jobban érződik a zsinati tanítás szinte forradalmi jellege, első alkalommal adva pozitív értékelést a világvallásokról, melyeket az Egyház korábban pusztán „pogány” vallásoknak nevezett. A vallási pluralizmus teológiájának kidolgozása során merült fel a nem hívők üdvösségének a teológiája is, valamint Isten egyetlen üdvözítő tervén belül a különböző vallási hagyományok értékének a jelentősége.³ Hogyne ismernénk fel pozitív elemeket nem csak a személyekben, hanem magukban a vallásokban, anélkül, hogy a kereszténységet mint igaz vallást leértékelnénk, mely a Jézus Krisztusban megvalósult üdvösség teljességéről tesz tanúságot. Napjainkban a teológia azt a helyes egyensúlyt keresi, mely a vallásokra vonatkozó teocentrizmus, vagyis istenközpontúság és a keresztény vallás számára fenntartott krisztocentrizmus, vagyis krisztusközpontúság, a Jézus Krisztus által adott üdvösség kizárólagos megnyilvánulása között áll fenn. Az üdvösség egyedül Istentől származik, de ez keresztény hitünk szerint Jézus Krisztuson keresztül ment végbe, aki az isteni akaratot valósíttotta meg az ember üdvözítésében.⁴ Így elmondhatjuk, hogy más

2 A *Dominus Iesus* (2000) nyilatkozat mellett az Egyház álláspontját fejtette ki a *Redemptoris missio* (1990) és a *Veritatis splendor* (1993) körlevél is.

3 Vö. NA 1: „Az Egyház fokozott figyelmet szentel annak a kérdésnek, hogy miképpen viszonyul a nem-keresztény vallásokhoz.” VI. Pál pápa 1975-ben adta ki az *Evangelii nuntiandi* apostoli buzdítást a mai világ evangelizálásáról, mely a vallások összefüggésében előremutató megnyilatkozás. Vö. A II. Vatikáni Zsinat *tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 511–546.

4 Vö. Jn 3,16: Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, el ne veszzen, hanem örökké éljen.” és Róm 3,23–24: „Mindnyájan vétkeztek, és nélkülözik az Isten dicsőségét. Megigazulásukat azonban ingyen kapják Isten kegyelmének erejéből, Jézus Krisztus megváltása árán.” Az üdvözítő elemek felismerése más vallásokban még nem zárja ki a missziót. Általánosságban lásd: *Ad gentes* zsinati határozat, a *Redemptoris missio* (1990) pápai körlevél és a *Vallások és a kereszténység* (1996), a Hittani Kongregációhoz tartozó Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentuma. Ez utóbbi bizottság külön dokumentumot adott ki még a megváltásról is: *A megváltás teológiájával kapcsolatos néhány kérdés* (1997). *Párbeszéd és ígebírdetés* (1991) címen jelent meg a *Nostra aetate* nyilatkozat kihirdetése huszonötödik évfordulójára a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa és a Népek Evangelizációja Kongregáció közös doku-

vallások is hordoznak bizonyos „üdvözítő értékeket”, mégpedig Krisztus egyetemes misztériuma jelenlétének az értelmében, aki maga a történelem középpontja.

Mára a globalizáció idejében egyre inkább tudatára ébredünk emberi állapotunk egyetemességének. Teljesen természetes, hogy a hagyományos vallási formák a kulturális találkozások során kérdéseket vetnek fel, sőt az ismeretek elmélyült szintjén bizonyos fejlődést is előrevetítenek. Ekkor már átlépik a vallások között meglévő határokat is. A mai információáradat világában a vallási kultúrák egyre közelebb kerülnek egymáshoz, s így nem élhetnek csak a „maguk módján”. A monoteista vallások univerzalizmusa a jelen helyzetben kihívás előtt áll, melyet nem fenyegetésként, hanem inkább egy ígéretes jövőként kell értelmezni. A vallásokkal való találkozás magára a kereszténységre is többletfényt sugározhat, mely akár a párbeszédet is vállaló egyeztetések során a saját „katolicitására” tekinthet új módon, vagyis arra a reményre, mely minden elképzelésünket meghaladva eljuthat azokhoz, akiknek úgy tűnik, minden okuk meglenne arra, hogy reménytelenségben éljenek. A vallások találkozásának modern kiindulópontja az 1986-os *Assisi béke-imatalálkozó*, melynek alapjait a II. Vatikáni Zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatában találhatjuk.⁵ Erre a találkozóra azért is volt szükség, mert nincs mindig kezünkben a béke lehetősége, mely mindig Istenben található meg eredetét, s az imádság által részesülünk benne, megfelelő módon előkészülve. Erre a nagy felkészülésre szólít fel a vallásközi párbeszéd, befogadva azt az ajánlást, melynek lehetőségével válaszolhatunk az emberek legalapvetőbb kérdéseire.⁶

mentuma a vallásközi dialógusról. A „Hagyományos vallásokkal szemben megnyilvánuló lelkipásztori gondoskodás” (1993) szintén a Pápai Tanács kiadványa.

5 Vö. *Nostra aetate*, Nyilatkozat az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról, in *A II. Vatikáni zsinat dokumentumai*, SZIT Budapest 2000, 399–403; BÜRKLE, H., *Das Modell „Assisi 1986” und der interreligiöse Dialog*, in *Forum Katholische Theologie* 5 (1989), 117–127.

6 DURAND, J.-D., *L'esprit d'Assise. Une contribution à l'histoire de la paix*, Cerf Paris 2005.

A II. Vatikáni Zsinat szerint „a vallások nem az üdvösség rendes útjai”, ám mégis világértelmezésük, és a legvégső valóság keresése közel hozza őket a Jézus Krisztus igazságáról meggyőződött keresztényekhez, akik immár nem elvetik, hanem sokkal inkább értelmesebbé a vallások és a vallási hagyományok tartalmát és jelentőségét.⁷

Jézus az egyetlen üdvözítő

Az angol John Hick (1922–) radikális teocentrikus pluralizmusa arra a vallásteológiában megfogalmazott kopernikuszi fordulatra épít, hogy a kereszténység már megszűnt a vallások konstellációjának a középpontjában lenni. A kereszténység „egocentrizmusa” a világ földközpontú látomásában gyökerezett, de mára már nem követelheti magának ezt a központi helyet, és nem tekintheti a többi vallást önmaga körül forgó szatellit bolygóknak, akik arra várnának, hogy a központi maghoz csatlakozzanak.⁸

A II. Vatikáni Zsinat ellenben reménnyel tekint a nem keresztények bizonyos értékeire, sőt Karl Rahner „anonim keresztényekként” nevezte meg őket. Ennek következtében a kereszténységre „előkészítő útnak” vélték a vallásokat, de ez érezhetően keresztény nézőpontból osztályozta és értékelte a vallásokat.⁹ A vallási plura-

7 VÖ. NA 2, és VI. PÁL, *Evangelii nuntiandi* 80, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 542. Ezt megerősíti és újból leszögezi a Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozata (2000): „Amenyiben igaz, hogy a többi vallás követői elnyerhetik az isteni kegyelmet, az is igaz, hogy tárgyilagosan nézve súlyosan hátrányos helyzetben vannak azokkal szemben, akik az Egyházban az üdvösség eszközeinek teljességét birtokolják. VÖ. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus* nyilatkozat, 22, in *Római dokumentumok*, SZIT, Budapest 2000, 41.

8 HICK, J., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989.

9 RAHNER, K., *Die anonymen Christen in Schriften zur Theologie* VI, Benziger, Einsiedeln 1965, 545–554; *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen” in Schriften zur Theologie* X, Benziger, Einsiedeln 1972, 531–546, magyarul: *Megjegyzések az „anonim keresztények” problémájához in Isten rejtelem*, Egyházfórum Budapest 1994, 67–77.

lizmus igénye, hogy egyetlen vallás se követelje magának a központi helyet, és ne azonosítsuk a kereszténységet magával Krisztussal. Ebben az elgondolásban a központi hely Isten misztériumát illeti meg. Ő az az egyetlen nap, aki körül a vallások forognak, s a kereszténységnek így le kellene mondania monopol helyzetéről.¹⁰

Úgy tűnik, John Hick fenntartja Krisztus normatív voltát és a kereszténység identitását, de a megtestesülést pusztán metaforikus értelemben fogja fel, és kérdéssé teszi Krisztusnak az isteni üdvrendben normaként megnyilvánuló jogát.¹¹ A keresztény hit azonban mindig is azt hirdette, hogy Krisztusnak, az Isten-embernek egyetlen közvetítése tárja fel végső soron és normatív módon Isten arcát. John Hick azonban továbbra is azt állítja, hogy le kell leplezni a kereszténység visszaélését, mely arra törekszik, hogy Krisztus helyét foglalja el. Ezáltal azonban Hick éppen Jézus normatív voltát kérdőjelezi meg.¹²

Nekünk ezzel szemben állítanunk kell, hogy Jézus Krisztus épp azért normatív, mert ő azt az Istent nyilvánítja ki, akinek a Fia. Hick problémaként veti fel Krisztus misztériumának egyetemes jelenlétét, melyet nem lehet abszolutizálni, s így a történelmi Jézus személyét sem lehet bálványozni, vagy a kereszténységet megtenni legfőbb tényezőnek. A nem keresztény vallásokban Krisztus rejtett jelenléte figyelhető meg, egy úgynevezett bennfoglalt krisztocentrizmus, amely ugyanakkor nyitott más irányba is. Jacques Dupuis (1923–2004) belga jezsuita szerint ez a megközelítés kétségek nélkül a legnyitottabb a vallások keresztény teológiája felé.¹³

Jézus személye és műve, vagy másképp szólva eseménye, amelyben a keresztény hisz, normatív marad az Isten által elgondolt egyetemes üdvtörténet misztériumában, mivel Jézus a Fiú, s ő az egyetlen, aki eljött, hogy Atyja misztériumát feltárja. Tévedés

10 Vö. LEROY, G., *Le salut au-delà des frontières*, Éditions Salvator, Paris 2002, 80.

11 Vö. HICK, J., *The Metaphor of God incarnate*, John Knox Press, Westminster 2006; Uő., *God has many names. Britains' new religious pluralism*, London, Macmillan 1980.

12 Vö. HICK, J., *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Orbis, Maryknoll, New York 1987.

13 DUPUIS, J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, DDB, Paris 1989, 138.

lenne ebben a problémakörben egy „titkos imperializmust” gyanítani, mely a többi vallásban a bennfoglalt keresztény értéket fürkészi, mely által sebezhetővé tenné őket a kereszténységbe való eljövendő integrációjuk esetében. A kereszténység mint történelmi vallás Krisztus misztériumával kapcsolatos, és ezáltal lehetséges, hogy a többi vallás beteljesedését is elgondoljuk.¹⁴

Jézus maga mondta a kereszten: „Amikor majd felemelnek a földről, mindenkit magamhoz vonzok.” (Jn 12,32) Ebben a teológiai súlyos kijelentésben két szempont, a partikularitás és az univerzalitás egyesül. Ha nincs sem zsidó, sem görög, sem szolga, sem szabad ember, mivel mindannyian egyek vagyunk Jézus Krisztusban, akkor ez csak akkor valósul meg, ha Jézus a teljességet hordozza, s ha önmagunkat szabadon felajánljuk a Lélek által megvalósított radikális átalakulásnak.¹⁵ A haladás e felé a metamorfózis felé a mi reményünk tárgya. Egyedül Krisztus nyitott az egyetemessre, s ennek mi tanúi vagyunk. Mi a megtestesülés motívuma? Miért akarta Isten, hogy az emberiség üdvössége a kereszthalálon át jusson el hozzánk a Názáreti Jézus meghatározott idejében és egy meghatározott helyen? Aquinói Szent Tamás (1274–1225) domonkos teológus számára a megtestesülés végső oka és célja az emberiség üdvözítése. Hogy az igazság követelményeinek eleget tegyen, és megszerezze az üdvösséget, illetl, hogy maga az Isten Fia testüljön meg. Az isteni tervben – Aquinói Szent Tamás szerint – Jézus Krisztus a megváltásra volt rendelve.¹⁶

Ha az emberek nem követtek volna el bűnt, vajon megtörtént volna a megtestesülés? Erre a kérdésre ad választ Duns Scotus (1274–1308) ír származású ferences teológus a XIII. század végén. Nála Krisztus mint társteremtő jelenik meg, mely a teremtett világ értelmességének a princípiuma. Jézus Krisztus ezután – amint Jacques Dupuis megjegyzi – esetlegesen üdvözítő lesz a megváltás

¹⁴ LEROY, *Le salut au-delà des frontières*, 81.

¹⁵ Vö. Gal 3,27–28.

¹⁶ STh, III, 48,2c. Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A megváltás teológiájával kapcsolatos néhány kérdés*, 18, SZIT, Budapest 1997; art. *Redenzione* in MONDIN, B., *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 516–518.

szükségessége miatt, ami után a bűnös emberiség vágyakozik. A *skotisták* szerint azonban az ember bűne nélkül is megtestesült volna a Fiú Jézus Krisztusban.¹⁷

Az egy és egyetlen isteni tervet azonban nem foghatjuk fel úgy, mint ami a történelem eseményei miatt folyamatosan változik. Mi tehát a Jézus Krisztus-esemény értelme Isten ingyenes tervében? Isten adta a létet, és most Isten önmagát adja, hogy megbocsátást nyújtson, és visszahelyezze az embert Isten a saját életébe. Az Isten által akart önátadás a Fiú megtestesülésében, Jézus Krisztusban abban áll, hogy Isten személyesen lép be az emberi történelembe, helyrehozva, amit a bűn elrontott. Isten megtestesülése tehát a kegyelem és az üdvösség új megközelítését teszi lehetővé. Ahogy erről Péter apostol tesz tanúságot: a megtestesült Fiú halála, feltámadása és megdicsőülése által Ő Úr és Messiás, és Fejedelemmé és Megváltóvá lett.¹⁸ Ebből következik – amint Jacques Dupuis is megjegyzi –, hogy „az Isten Lelkében való élet, mely a kegyelem és az üdvösség lényege, minden embert elér Jézus Krisztus megdicsőült emberségén keresztül, mivel Isten Lelke Krisztus Lelkévé lett, és általa jut el mindenkihez.”¹⁹

Pál apostol Timóteushoz írt első levelében határozottan állítja, hogy „Krisztus az egyetlen közvetítő Isten és az emberek között”²⁰, és hogy „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözljön”²¹. Látható, hogy Krisztus mindenhol az isteni mű középpontjából emelkedik ki. Ő maga ennek az isteni akaratnak a megvalósítója.²² Péter apostol pedig kijelenti: „Nincs más név az ég alatt, amelyben üdvözülhetnénk.”²³ Az üdvösség a Jézus által megélt húsvéti esemény történetiségéhez kötődik, „mert benne lakik testi formában az is-

17 Art. *Scoto Giovanni Duns*, in MONDIN, B., *Dizionario dei teologi*, ESD, Bologna 1992, 554–556. A ferences teológusról lásd: TODISCO, O., *Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà*, EMP, Padova 1996.

18 Vö. ApCsel 5,31.

19 Vö. DUPUIS, J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 184.

20 1Tim 2,5.

21 1Tim 2,4.

22 Vö. DUPUIS, J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 121.

23 ApCsel 4,12.

tenség teljessége, s benne lettetek ennek a teljességnek részesei. Ő minden fejedelemségnek és hatalmasságnak feje.²⁴

Jézus tehát üdvözítő, és egyetlen közvetítő. Az egyház sohasem tekint saját titkára anélkül, hogy ne utalna az őt megalapozó Krisztus misztériumára. Az egyház az ő *jele*, az ő *szentsége* – ahogy ezt a II. Vatikáni Zsinat is tanítja – vagyis az Istennel való egyesülés eszköze.²⁵ Az egyház a szentháromságos Istennel való kommunió, és ennek az egyesülésnek az életéből képes táplálkozni. Az Egyház teszi láthatóvá azt a testvéri közösséget, melyet az emberi különbözőség minden formájában kinyilvánít. Hivatásának két súlypontja – a *communio* és a *praxis* – elválaszthatatlan egymástól.²⁶

Jézus Krisztus, az Üdvözítő ott van, ahol Isten Lelke van. És ha Isten Lelke a világ vallásaiban működik, akkor az üdvösség lehetősége az egyetlen Üdvözítő által, aki Lelke által szüntelenül tevékeny, a világ vallásai számára is lehetőség. Isten olyan utakon is tud üdvözíteni, melyeket egyedül ő ismer.²⁷ A *Dominus Iesus* 2000-ben azért tett pontot a pluralista vallásteológia által felvetett különböző lehetőségek végére, hogy hangsúlyozza Jézus Krisztus üdvözítő misztériumának egyetlen és egyetememes voltát: „Ellenkeznek tehát a keresztény és katolikus hittel azok a megoldási kísérletek, melyek Isten üdvözítő tevékenységét Krisztus egyetlen közvetítésének mellőzésével tételezik fel.”²⁸

Jézus egyetlensége és egyetemessége elválaszthatatlan

Mivel Jézus Krisztus egyetlensége és az ő eseményének egyetememes jelentése a keresztény hit alapját alkotja, Jézus Krisztus egyetlensége és egyetemessége az üdvösség rendjében egyszerre a vallások

²⁴ Kol 2,9.

²⁵ Vö. LG 1, 7, 9.

²⁶ Az Egyház gyakorlata a közösség megélése a szeretetben. Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A kereszténység és a vallások* (1997), SZIT, Budapest 1998, (49–50: *A párbeszéd és az Egyház missziója*).

²⁷ Vö. GS 22. *A kereszténység és a vallások* (1997), SZIT, Budapest 1998, 29.

²⁸ *Dominus Iesus*, 14.

keresztény teológiájának középpontja és alapja.²⁹ Az üdvösség a húsvéti esemény történetiségéhez kapcsolódik. Ez a kapcsolat nem szakítható meg a történeti Jézus és a krisztusi misztérium között. A krisztusi hit elválaszthatatlan a történelem Jézusától. Mindenütt való jelenlétét és tevékenységét azonban a keresztény határok nem gátolják. A krisztusi misztérium mindenhol jelen van, ahol Isten belép az emberek életébe, és ott, ahol jelenlétét megtapasztalják. Ez a titok azonban „anonim” marad egy bizonyos értelemben annak számára, akinek nem vált lehetségessé, hogy ezt megismerje a Názáreti Jézus emberi körülményei között. Mindannyian a krisztusi misztériumot tapasztalják meg, de csak a keresztények képesek arra, hogy ezt meg is nevezzék.³⁰ Azt mondani, hogy Jézus az egyetlen, megfelel annak a kijelentésnek, hogy Jézus Krisztuson kívül nincs más út, amely minden embert elvezetne az üdvösségre.³¹ Amit egy keresztény Jézus Krisztus Istenéről mond, az abban áll, hogy Jézus Krisztus által és Benne Isten kinyilvánította magát, éspe dig a legmeghatározóbb és páratlan módon, melyet nem lehet sem megismételni, sem meghaladni.³² Megtestesülése és megváltása Isten üdvözítő „tervében” szerepel. Jézus Krisztus ennek a tervnek megvalósító misztériuma. Az inkarnáció tehát Isten megjelenése, aki visszavonhatatlan módon kötelezte el magát az emberiség felé Jézusban, az ő szavaiban, tetteiben, szenvedésében és halálában. Jézus Krisztusban van Isten egyetlen és egyetemes tervének a központja és a célja.³³

Az emberiség teremtése és megváltása Isten ingyenes ajándéka. De miért Jézus Krisztusban és miért a kereszten ment ez végbe? Szent Anzelm (1033–1109), a „skolasztika atyja” szerint a megtestesülés szükséges volt a megváltás számára, mely Istent kiengesztelte

29 *Dominus Iesus*, 13–15 (Jézus Krisztus üdvözítő misztériumának egyetlen és egyetemes volta).

30 DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 119.

31 ApCsel 4, 12.

32 *Dominus Iesus*, 5.

33 Vö. Zsid 12,2. Krisztus és az Egyház szoros kapcsolatáról az üdvösség kérdésében lásd: SESBOÜÉ, B., *Hors de l'Église pas de salut*, DDB, Paris 2004.

a bűnös emberiség által elkövetett vétkek miatt.³⁴ Aquinói Szent Tamás is szükségesnek tartja a megtestesülést az emberiség üdvössége számára. Az üdvösség megvalósítására csakis a Fiú vállalkozhatott. Így az isteni tervben Jézus Krisztus eleve a megváltásra volt rendelve. Szent Tamás ezt olyannyira hangsúlyozza, hogy kijelenti: „Ha az emberiséget nem kellett volna megváltani, kétségkívül nem lett volna megtestesülés sem.”³⁵ Láttuk, hogy Duns Scotus ezzel elmentetben azt állítja, hogy Krisztus megtestesülése nem kötődött az emberiség bűneihez. Nem képzelhetjük el Isten tervének a változását, melynek első részében Jézus még nem volt jelen, majd pedig mint Megváltó lép a színre.³⁶

Ha nincs ez az egyetlenség, akkor az egyetemes isteni akarat a pluralista felfogásban szóródik szét, és minden vallás joggal követelhetné, hogy biztosítja az üdvösséget.

A vallásteológia újdonsága

A vallásteológia vagy maga a pluralista vallásteológia nem egy új fejezet a teológián belül.³⁷ Ez magának a teológiának egy megnyilvánulási formája, mely egyúttal figyel a ma élő emberekre és Isten Igéjére. Figyelembe véve a vallási sokszínűséget, mint egy meglévő történeti tény, a teológia arra hivatott, hogy magában Isten titokzatos tervében fedezze fel a pluralizmus elvét. Itt a legfontosabb, hogy elkerüljünk egy alapvető tévedést, mely gyakran a vallások

34 SZENT ANZELM, *Miért lett Isten emberré in Canterbury Szent Anzelm összes művei*, SZIT, Budapest 2007, 250–320. Anzelm tételének magyarázatáról lásd: *Satisfactio. Miért lett Istenemberré?*, in DÉR, K., *Szépséges értelem. Canterbury Szent Anzelm teológiája és filozófiája*, SZIT, Budapest 2001, 194–255.

35 DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 128–129.

36 A megtestesülés középkori értelmezéséről lásd: CROSS, R., *The Metaphysics of the Incarnation. The period from Thomas Aquinas to Duns Scotus*, UPO, Oxford 2005.

37 A tanítóhivatal világos megkülönböztetést tesz vallásteológia és pluralista vallásteológia között: VÖ. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A kereszténység és a vallások* (1997), SZIT, Budapest 1998, 39–44 (Az igazság kérdése a vallások teológiájában és a pluralista álláspont).

teológiájának és a nem hívők és a más vallásokhoz tartozók üdvösségéről szóló tanításának az összekeverésében áll. Kik a hitetlenek? Hogyan részesülhetnek az üdvösségben? Csak a kereszténységben lehetséges ez? Vagy esetleg egy titkos vágykeresztséggel? Más vallások tagjainak helyes lelkiismerete által?

Lényeges kitétel, hogy nem szabad azonosítani a más vallások tagjait általánosságban a más hívőkkel. Keresztény szóhasználatban hosszú időn át a „hitetlen” (pogány) kifejezés arra vonatkozott, aki nem vallotta a keresztény hitet, illetve azokat jelezte, akik nincsenek megkeresztelve, vagy még nem jutott el hozzájuk az evangélium.³⁸ Mivel az üdvösség csak a hit által érhető el, ezért nem is lehetett szó a hitetlenek üdvösségéről. A kifejezés maga tehát félreérthető, ezért helyesebb a nem evangelizáltak üdvösségéről beszélni, akik azonban megkülönböztetendők attól a bűnös állapottól, mely főleg azokra vonatkozik, akik már részesültek a hitben, de azt megtagadva bünt követtek el. Ez a „pozitív hitetlen” esete, szemben azzal, aki nem ismerte a kinyilatkoztatást, és nem is tudott az ellen vétkezni. Az ő helyzete a „negatív hitetlené”.³⁹

Ami a többi vallásra vonatkozik, velük kapcsolatban fel kell tennünk az esetleges „üdvözítő értékükről” szóló kérdést. Ezek – a II. Vatikáni Zsinat szerint – nem „az üdvösség rendes útjai”, hanem épp ellenkezőleg annak rendkívüli útjai. Viszont a bennük lévő hitteles értékek, bár nem üdvözítő hatásúak, mégis segítő eszközök, melyek „a teljes Krisztus misztériumába” foglalhatók.⁴⁰ A II. Vatikáni Zsinat további érdeme, hogy a vallási különbözőséget immár nem a tévedés vagy eltévelyedés (*deviatio*) fogalmával adta vissza.

Eljutva a globális vagy planetáris felfogás korába, a vallások teológiája az ökumenizmus szókészletéből táplálkozva úgy látja, hogy az egész emberiség a „Föld” elnevezésű közös házban talál otthont. A vallások teológiáját mégsem szabad összekeverni az ökumenikus teológiával, mely utóbbinak a célja, hogy egyesítse mindazokat,

38 Art. *pogány*, in KRÁNITZ, M.–SZOPKÓ, M., *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, SZIT, Budapest 2001, 145.

39 NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A kereszténység és a vallások* (1997), A valálasközi párbeszéd és az üdvösség misztériuma, 44–48.

40 Vö. LG 16: „...ami jó és igaz van náluk, azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az egyház”; Lásd még: AG 3; *Dominus Iesus*, 21.

akik Krisztusban hisznek, egyetlen közös egyházként, s így megvalósítsa Krisztus akarátát.⁴¹ Az ökumenikus gondolkodás végeredményben valamennyi felekezet által vallott közös hitből indul ki, hogy Krisztus az Isten által küldött Isten Fia, a Messiás.⁴² Ezzel ellentétben nehéz helyzetben vagyunk, amikor egy közös nevezőt keresünk oly különböző vallási hagyományok számára, mint amilyen többek között a buddhizmus, az iszlám és a kereszténység.⁴³

A vallásközi párbeszéd végső soron a vallások teológiáját folytatja, s ezzel együtt ez a másikról és önmagunkról is a leghelyesebb felfogás, mely egy megbékélt és tisztelettel teljes különbözőséget hoz magával. Valamennyi vallási hagyomány tagjainak az egysége azonban azok identitását szüntetné meg. A vallások teológiájának a célja pedig épp az, hogy feltárja Isten tervében a vallási pluralizmus jelentőségét. Így az Egyháznak egy új magatartást kell felvennie a többi vallás megközelítésekor, melyet teológiailag is meg kell alapoznia.⁴⁴

A kérdést mégis csak fel kell tenni, hogy miképpen tudja elérni az üdvösséget egy, a kereszténységen kívüli más valláshoz tartozó és más vallási hagyományokat követő emberek sokasága. Ez a val-

41 Vö. Jn 17,21. *Unitatis redintegratio*, 1 (1964); II. JÁNOS PÁL, *Ut Unum Sint* (1995), SZIT, Budapest 1996; II. JÁNOS PÁL, *Ecclesia in Europa*, 54, SZIT, Budapest 2003, 55.

42 Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A kereszténység és a vallások* (1997), SZIT, Budapest 1998, 40: „A pluralista teológiák eljárás módját illetően, valamint különböző vélemények és az állandóan változó álláspontok tekintetében megállapíthatjuk, hogy alapjában „ökumenikus” stratégiát folytatnak a párbeszédben, vagyis elsődleges szándékuk a vallások közötti egység létrehozása.” Az egységkeresés alapja a teljes ember figyelembe vétele: *Ut Unum Sint* 47: „A dialógus nem korlátozódik kizárólagosan tanbeli kérdésekre, hanem az egész személyt átfogja: a szeretet dialógusa is.”

43 Vö. *Charta Oecumenica*, in *Teológiai szemle* (2001/3), 172–176, és a 2007-es imahét függelékében (MKPK–MEÖT kiadása), 47–55.

44 FÉDOU, M., *Les religions selon la foi chrétienne*, CERF, Paris 1996; DHAVAMONY, M., *Teologi delle religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997; AIME, O.–OPERTI, M., *Religione e religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999. KRÁNITZ, M., *Die Annäherung der Religionen aus christlicher Sicht und der Pluralismus der Religionen*, in *Folia Theologica* 14 (2003), 59–86.

lások teológiájának nagy kérdése. A vallások teológiája azonban nem szűkíthető le egyedül az üdvösségre. Az ateisták sorsáról gondolkodva, akiknek esetleges üdvösségét saját helyes lelkiismeretük követésében fedezhetjük fel, azt is megkérdezhetjük, hogy az egyes vallásokat alkotó elemek, – mint a rítusok, szimbólumok és az erkölcs –, vajon rendelkeznek-e olyan üdvözítő hatással, amitől az ateisták elesnének.

A vallások közötti egység keresésének a kritériuma inkább antropológiai jellegű. De ebben a keresésben vitathatatlanul fellelhető a történelem végességének meghaladására való igény, és az üdvösségre való vágyakozás, szemben az emberi feltételeket az élettől elidegenítő adottságoktól, mint amilyen a rossz, a fájdalom, a halál és a bűn.⁴⁵

Még ha sok valláskutató a világ egységesítésére tesz is kísérletet, ez valójában a keresztény nyugat alapján érhető csak el. Hosszú évszázadok után a II. Vatikáni Zsinatra kellett várni a vallások pozitív értékeléséhez, és pozitív szerepük felismeréséhez tagjaik támogatásában az üdvösség felé vezető úton.⁴⁶ A zsinat nem mondta ki, hogy a vallások az üdvösség útjai, a *Redemptoris missio* (1990) pápai körlevél mégis ebbe az irányba mutat, főképp az 1986-os Assisi béketalálkozóval, amely mintegy felülírt minden korábbi várakozást.⁴⁷

A vallási pluralizmus kihívása az emberiség vallási hagyományainak egészében teszi fel a teológiai kérdést. Ez pedig az egyház és a többi hagyomány összefüggésére vonatkozik. Vajon ez a kapcsolat csak egy „horizontális” kötődést jelent vagy pedig egy közös

45 Erről lásd: KÜNG, H., *The World Religions in God's Plan of Salvation*, in *Christian Revelation and World Religions* (szerk. J. Neuner), Burns and Oates, London 1967, 25–66. Uő., *Világvallások etikája*, Egyházforum, Budapest 1994. A vallásközi párbeszéd szabályai végső soron egymás tiszteletében és megbecsülésében tárnak fel. Vö. *Le sette parole del dialogo*, in SALVARANI, B., *Vocabolario minimo del dialogo interreligioso*, EDB, Bologna 2008, 55–104. (A hét kulcsszó: önazonosság/különbözőség, empátia/szenvedés, meghallgatás, ismeret, megnyílás, befogadás/jóság és elbeszélés.)

46 DORÉ, J., *L'annonce de Jésus-Christ et la rencontre avec les autres religions*, in *Spiritus* 126 (Janvier–Mars 1992), 3–4.

47 II. JÁNOS PÁL, *Redemptoris missio*, 55–57.

pont körüli rendeződést? A találkozásokban alá- és fölérendeltség nyilvánul meg? Beszélhetünk vertikális kapcsolatáról, mely a jelenlévő Krisztushoz kapcsol, aki a világban továbbra is működik?⁴⁸

A vallások teológiái

A keresztény teológia ma már nem áll meg a hitvallás szentírási bizonyításainál. Az Újszövetség természetesen ennek a hitvallásnak a forráseseményét jelenti. Ugyanakkor saját történelmünk értelmére is rákérdezünk, melyet nem közvetlenül világít meg a kinyilatkoztatás. A vallások léte kihívást is jelent a keresztény teológiára, melynek számot kell adnia „reményéről” (1Pét 3, 15) egy posztmodern társadalomban is, mely nyitott minden vallási tapasztalat előtt.⁴⁹

A keresztények saját hitüket konkrét helyzetekben élik meg, és a jelenlévő Krisztust egyre jobban szeretnék felismerni mindennapi életükben. A többi vallás léte magát a kereszténységet is válasszeresésre ösztönzi, s ennek szép jele, hogy az Egyház a II. Vatikáni Zsinat kezdetétől törekszik a különböző vallási hagyományokkal való párbeszédre. Szakított a múltra jellemző szembehelyezkedéssel, s ma inkább az értelemkeresésről kell beszélni, mivel a vallási hagyományoknak széles palettája hatással van a teológiai gondolkodásra. Sok keresztény szerzőnél a vallások teológiája fokozatosan a vallási pluralizmus teológiájává fejlődött, a jelen teológiai kutatások szerves részeként, s amely mára mint egy vallásközi teológia jelentkezik.⁵⁰

Ez hozzá segít bennünket ahhoz, hogy közelebbről szerezzünk ismereteket más hagyományokról vagy hogy megismerjük a másik

48 Az Egyház kötelessége az evangélium hirdetése, a buzdítás a hit és a keresztség felvételére, mert „az Egyház az üdvösség rendes útja”. Vö. *Redemptoris missio*, 55.

49 II. JÁNOS PÁL, *Ecclesia in Europa*, 55 (Dialógusban a többi vallásokkal).

50 Vö. KRÁNITZ, M., *A vallási pluralizmus*, in *Teológia* (2001/1–2), 39–53. VI. Pál pápa 1964-ben Indiában tett látogatása alkalmával kifejtette: „A zsinat a népek vallásaiban is meglátja Isten ujjának működését”. Vö. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002 (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002, 299.

vallás valamely tagját, és azt, hogy milyen felfogása van a végső dolgokról, amely felé a tiszteletét fejezi ki. Egyúttal azonban a keresztény hit új megfogalmazására is felszólítást kapunk, egy igazi megnyílással a különböző vallási hagyományok felé.⁵¹ Ekkor a más vallásokkal való párbeszéd során saját hitünket kell egy más vallási hagyományban élőknek megfogalmazni: Miképp állítjuk Jézus Krisztus személyes identitását mint Isten Fiát, és hogyan fogjuk fel ezt, fenntartva egy esemény különlegességét, bemutatva olyan történelmi tényként, amelyben Isten mondja el az embernek, hogy ő kicsoda önmagában, hogy miként tartozik az emberekhez, és milyen kapcsolatot épít ki velük?⁵²

Az egyházközpontú értelmezés

Ha Isten igaz ismerete a kereszténységen keresztül jut el hozzánk, akkor az ember ezt Jézus Krisztus Egyházában fogja fel. Ebben az esetben a többiek „istene” csak bálvány, és a Jézus Krisztus által az Egyházban vallott üdvösség minden más út számára kizárólagos. „Az egyházon kívül nincs üdvösség” tanította évszázadokon át maga az Egyház. Az ismert axióma – *extra ecclesiam nulla salus* – Karthágó püspökének, Szent Cipriánnak (†258) tulajdonítható, ám a kizárólagos felfogásban Szent Ágoston tanítványának, Szent Fulgentiusnak (†533), a VI. századi Sfax melletti Ruspe püspökének volt szerepe, aki a kijelentést az Egyháztól való elszakadás vagy eretnekség által eltávolodott keresztényekre alkalmazta.⁵³ Érvelése abban állt, hogy aki eltávolodik az egyháztól, az eltávolodik Krisztustól is, s egyben az üdvösség forrásától is. Az ilyen ember nem is

51 A vallásokkal való találkozás kérdéskörébe megfelelő bevezetést lásd: DUPUIS, J., *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniiana, Brescia 2001.

52 II. János Pál pápa figyelmezteti a vallásközi dialógusban résztvevőket, mert előfordulhat, „sajnos még a keresztények között is széles körben elterjedt közömbösség, mely gyakran pontatlan teológiai nézetekből fakad, és áthatja a vallási relativizmus, mely szerint az egyik vallás olyan, mint a másik.” Vö. *Ecclesia in Europa*, 55.

53 CYPRIANUS, Ep. 73,2; FULGENTIUS, *De fide ad Petrum*, 38,79.

üdvözülhet, mert önként helyezte magát a közösségen kívülre (*ad extra*). Hasonló megfogalmazással találkozunk azok esetében, akik tudatosan hagyták el az Egyházat a középkorban, s akikkel kapcsolatban a XIII. században a IV. Lateráni Zsinat (1215) fogalmazta meg hitvallását.⁵⁴ 1302-ben pedig napvilágot látott az *Unam sanctam* bulla, megerősítve az egyház és az üdvösség szoros kapcsolatát.⁵⁵ 1442-ben a Firenzei Zsinat kiterjesztette a megfogalmazást az eretnekeken túlmenően a „pogányokra” és a zsidókra is.⁵⁶

Az egyházközpontú meglátás mintegy negatív módon képzei el az üdvösségre való eljutást az Egyházhoz való tartozás kizárólagosságával, ahol – és csakis ott – az üdvösség elérhető, míg a többiek természetfölötti istenfelfogása nem más, mint bálvány. Azt a merev felfogást, amelyben az egyén az üdvösségét csakis az Egyházhoz való tartozás által érheti el, a Szent Officium 1949. augusztus 8-án a bostoni érsekhez intézett levelében elítélte.⁵⁷

Az egyházközpontú felfogást azok a teológusok osztják, akik az üdvösségre való eljutást kizárólag az Egyházban megvallott Jézus Krisztus által tartják elfogadhatónak. Az Egyház azonban misztérium, melyet Krisztus titka hoz létre, és ezért vele össze is függ. Az Egyház egy olyan mérce lett, amelyhez mindenki másnak az üdvössége mérhető, melyet Isten a megtestesülés által akar megvalósítani.⁵⁸

54 Vö. DH 802.

55 *Unam sanctam ecclesiam catholicam et istam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, ... extra quam nec salus est, nec remissio peccatorum.* Vö: DH 870.

56 1953-ban Leonard Feeneyt névszerint kiközösítették. Vö. DH 1351.

57 Vö. DH 3870: „Ahhoz, hogy valaki elnyerje az örök üdvösséget, nem mindig kívántatik meg, hogy mint tag valóban az Egyház testéhez tartozzék”. Lásd még: DUPUIS, J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, coll. *Jésus et Jésus-Christ*, DDB, Paris 1989, 135.

58 NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A kereszténység és a vallások* (1997), SZIT, Budapest 1998, 29–34 (Az Egyház az üdvösség egyetemes szentsége).

A krisztusközpontú értelmezés

A krisztusközpontú felfogás bizonyos értelemben helyrehozza az egyházközpontú értelmezés szűk horizontját. Nem az Egyházból, hanem Isten üdvtervéből indul ki, melynek szentírási alapját Szent Pálnak a *Timóteushoz írt első levelében* találjuk: „Üdvözítő Istenünk azt akarja, hogy minden ember üdvözljön, és eljusson az igazság ismeretére. Egy az Isten, egy a közvetítő is Isten és ember között: az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta magát „mindenkiért”.⁵⁹ Tehát minden ember üdvözülhet, s így nem beszélhetünk Isten tervén kívüliekről, mivel minden az ő tervén belül van.⁶⁰ Az egyetemes üdvösség tehát csak Krisztus személyétől és művétől függ. Isten Jézus Krisztus által és benne üdvözít, aki az isteni akarat egyetlen közvetítője. Ő a szenvedő szolga és maga Jézus, az üdvözítő, a világ megváltója.⁶¹

Minden üdvösség Jézus Krisztuson keresztül valósul meg. Ez – amint a *Gaudium et spes* is írja – nem csak a Krisztusban hívőkre, hanem minden jóakarátú emberre vonatkozik, akiknek a szívében ott működik a kegyelem. A Szentlélek mindenkinek megadja a lehetőséget, hogy a húsvét misztériumához kapcsolódjon.⁶² E megközelítés képviselője, mely egyetemes és kozmikus szinten fogja fel az üdvösséget, többek között Karl Rahner (1904–1984), aki nem akart egy zárt rendszert kidolgozni, inkább olyat, amely nyitott más

59 Vö. 1Tim 2,4–6.

60 KÜNG, H., *The World Religions in God's Plan of Salvation*, in *Christian Revelation and World Religions* (Joseph Neuner editions), Burns & Oates, London 1967, 46.

61 Vö. Mt 1,21: „Jézusnak nevezed, mert ő szabadítja meg népét bűneitől”; 1Tim 4,10: „Bízunk az élő Istenben, aki minden embernek üdvözítője”; Jn 4,42: „Tudjuk, hogy valóban ő a világ üdvözítője”. Teológiai háttérként lásd: BORDONI, M., *Christus omnium redemptor*, Libreria Editrice Vaticane, Città del Vaticano 2010, 119–172.

62 Vö. GS 22.

teológusok meglátása előtt, ezért elgondolása ma is vitára ad alkalmat.⁶³

Az istenközpontú értelmezés

Azok, akiket az ekkleziocentrikus és krisztocentrikus felfogás nem nyugtatott meg teljesen valamennyi ember üdvössége felől, a világ-mindenség teocentrikus felfogását javasolják, melyhez két irányzat kapcsolódik. Az első Jézus Krisztust mint ideális szimbólumot vagy tökéletes modellt Isten és az ember kapcsolatában, az üdvösség rendjében „normatívnak” tekinti. Itt egy „normatív” krisztológiáról beszélhetünk, mely többek között Paul Tillich (1886–1965) nevéhez köthető. A második irányzat nyíltan elutasítja, hogy az egyházban megvallott Jézus Krisztus által lehetne eljutni az üdvösségre, illetve hogy az ő misztériuma a keresztény közösségek határain túl is hatást gyakorolna. Ez a második irányzat a „nem normatív teocentrikus” felfogás. Nem fogadja el Jézus Krisztus egyetlen közvetítői szerepét. Ehhez a kissé bizonytalan megközelítéshez köthető John Hick (1922–) és Raimundo Panikkar (1918–2010), akik számára a Názáreti Jézus embersége nem más, mint a transzcendens és pre-egzisztens, egyúttal ember és Isten Krisztus, számos más, ehhez hasonló személy egyikének a megnyilvánulása.⁶⁴

Ezen a ponton már eltűnik a kereszténység önazonossága, mely az igaz Isten és az igaz ember Jézus Krisztusban az egyetlen közvetítőt mint tökéletes kinyilatkoztatást látta. Egyesek, mint például Alan Race, kifogásolják a kereszténység krisztológiai igényeit, míg mások ezt egy időre zárójelbe szeretnék tenni, hogy a többi vallás-

63 RAHNER, K., *Die anonymen Christen in Schriften zur Theologie* VI, Benziger, Einsiedeln 1965, 545–554; *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen” in Schriften zur Theologie* X, Benziger, Einsiedeln 1972, 531–546, magyarul: *Megjegyzések az „anonim keresztények” problémájához in Isten rejtelem*, Egyházfórum Budapest 1994, 67–77.

64 Vö. HICK, J., *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985; PANIKKAR, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Longmann, Darton and Todd, London 1964.

sal való párbeszéd lehetőségét fenntartsák, mégpedig egy olyan párbeszédét, amelynek része a Krisztus misztériumával kapcsolatos keresztény követelések érvényességének a fenntartása.⁶⁵

A keresztény hit exkluzív vagy inkluzív?

A kereszténységnek nem az a feladata, és még csak nem is azt szeretné elérni, hogy a keresztény hittől eltérő más hitet vallók előtt bezárja az üdvösség útját. Hivatása inkább annak a tanúsítása, hogy ez az út maga Jézus Krisztus, aki „az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6). Ugyanezt találjuk Szent Pálnál, aki ezt írja a rómaiaknak: „Ha tehát száddal vallod, hogy Jézus az Úr, és szívedben hiszed, hogy Isten feltámasztotta a halálból, üdvözülsz.”⁶⁶ Ebből természetesen nem következik az, amit Szent Pál nem mond, hogy az, aki nem vallja, hogy Jézus Krisztus az úr, *ipso facto* kizárná magát az üdvösségből. Krisztus egyetlen és egyetemes. Ha ez az egyetlenség és egyetemesség nem társul kizárással, akkor talán bennfoglaltan is értelmezhető? Ezzel kapcsolatban határozott kijelentést olvashatunk az *Apostolok Cselekedeteiben*: „Nincs üdvösség senki másban. Mert nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnénk.”⁶⁷ Vajon ez azt jelenti, hogy a többi vallás azért, mert nem vallja Jézus Krisztust, híveit megfosztja az üdvösségtől?⁶⁸

Ez a sajátosan keresztény „akadály” arra kötelezi a keresztényeket, hogy két veszélyt kikerüljenek: az egyik veszélyt, amely egyszerűen arra késztetne, hogy kizárjuk a többi vallást, és a másik veszélyt, a „bekebelezőt”, amely a többi vallást a sajátjába akarja ol-

65 Vö. RACE, A., *Christians and Religious Pluralism*, SCM Press, 1983. HEDGES, P.–RACE, A., *Christian approaches to other faiths*, SCM Press, London 2009.

66 Vö. Róm 10,9; ld. még Mk 16,15–16: „Menjetek el az egész világra, és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek. Aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözül...”

67 ApCsel 4,12.

68 Erről lásd: KNITTER, P. F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1985.

vasztani. A nagy világvallások különböző emberi kereséseket, gyakran tapogatózó megközelítéseket fogalmaznak meg ugyanarról az egyetlen isteni valóságról. Ez azonban nem teszi kérdéssé Krisztus közvetítésének egyetlenségét, aki a kegyelem forrása és oka is egyben. Ez inkább a kegyelem természetének a felismerését, mint annak birtoklását jelenti. Bár a kegyelem krisztusi, de ez mégsem a kereszténység kiváltsága. El kell fogadnunk, hogy a többi vallás is lehet a kegyelemnek – Isten ajándékának – a címzettje, és képes arra, hogy Isten kegyelmének a csatornáit vagy kifejeződési területei legyenek. Tehát senki, még egy *egyház* vagy bármilyen közösség sem engedheti meg, hogy magának követelje a kegyelem szétosztását, és hogy valamiképp magának tulajdonítsa a kiosztás előjogát!

Az üdvösség útja eszerint magában foglalja valamennyi üdvözítő út lehetőségét, beleértve mindenkinek a sajátját. Ez azt jelenti, hogy az Egyház látható határain kívül is fennáll a lehetőség, hogy a kegyelem az emberiség vallástörténetében szétáradjon. Szent Pál határozottan jelenti ki a *Timóteushoz írt első levelében*: „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözljön.”⁶⁹

A vallások nehéz együttélése – A vallási fundamentalizmusról

A világ lakosságának mintegy 70 százaléka vallási diszkrimináció áldozata. Ez derül ki egy legújabb felmérésből, mely megállapítja, hogy a vallásszabadság biztosítása a legjobb orvosság az extrémizmus és a fanatizmus ellen, egy olyan lényeges eszköz, mely végső soron lehetővé teheti az immár 6,8 milliárd lakosú világ biztonságát.⁷⁰ A II. Vatikáni Zsinaton a világszerte egyik legnagyobb pozi-

⁶⁹ 1Tim 2,4.

⁷⁰ A *Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life* mutatta ki a *Global Restriction on Religion* elnevezésű program keretében, hogy a vallási alapú elnyomás a kormányok megszorításai, a vallások közötti ellenségeskedés, valamint az egymással szembenálló csoportok intoleranciájának köszönhető. A vizsgálások főleg a iszlám és buddhista országokban érzékelhetők. Vö. <http://pewforum.org/docs/?DocID=491> (a kutatás ideje: 2010. január 4.)

tív visszhangot kiváltott dokumentum éppen a vallásszabadsággal foglalkozó *Dignitatis humanae* kezdetű nyilatkozat volt.⁷¹

A „*Mi Atyánk*” megvallása a vallások közötti egység reális, de mégsem tökéletes kifejezése.⁷² Nemcsak a keresztények, hanem más vallás követői is törekszenek Isten akaratának megismerésére és teljesítésére. Isten országának értékei (*semina Verbi*) a kereszténységen kívül is megtalálhatók. Itt ismét fontos tudatosítani, hogy a vallásközi párbeszéd célja más, mint a keresztények egységtörekvése. Az ökumenizmus Krisztus valamenynyi tanítványának egységét szeretné elérni, míg a vallásokkal való párbeszéd célja nem lehet a vallások közötti egység keresése, csak a különböző vallások tagjai közötti béke és a kölcsönös tisztelet harmóniájának megtalálása és művelése.⁷³

Európában nem sikerült a multikulturális társadalomnak integrálnia a vallásokat, azok láthatóan és érezhetően megmaradnak a maguk keretén belül, sőt határozottan különállónak tekintik magukat saját templomokkal, saját iskolákkal és óvodákkal. Erre szolgált megfelelő példával 2009-ben a svájci népszavazás a minaretek építéséről, melyet a svájciak nagyszámban elutasítottak.⁷⁴ Egyre nagyobb az iszlám aránya főleg a nyugat-európai országokban, ahol

71 Vö. *Dignitatis humanae*, nyilatkozat a vallásszabadságról (1965), in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 493–506.

72 FITZGERALD, M. L., *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, (*Fondamentalismi religiosi nell'epoca contemporanea*, 178–190).

73 Uo. *Testimoni di un solo Signore: ecumenismo e dialogo interreligioso*, 191–209.

74 *Wer fürchtet sich vor dem Minarett?* in *Die Presse*, Dienstag, 1. Dezember 2009, 3.

vegyes a fogadtatása.⁷⁵ A minaret-szavazás emblemikus magatartás egy olyan elvilágiasodott Európában, amelynek – egyelőre el nem ismert módon – mégis keresztény gyökerei vannak. Eltekinteni nem lehet a vallások és főleg az iszlám megismerésétől.⁷⁶

A kereszténység és az iszlám: vallási panoráma Európában

Svájcban népszavazás során 2009. november 29-én a lakosság többsége (26 kantonból 22 kanton) ellenezte minaretek, vagyis imatornyok építését. A korábban épült négy minaret ugyanakkor megmaradhat. A svájci püspöki konferencia sajnálatát fejezte ki, mivel az elutasítás, a vallási békét gátolja és az iszlám országokban élő keresztények helyzetét is nehezíti.⁷⁷

Hollandiában 450 mecset van (2009-es adat), Rotterdamban a jelenleg épülő mecset mellé szeretnének két ötvenöt méteres minaretet felállítani, melyek Európa legnagyobb kikötő városának fényét emelnék – hangoztatta egy imám.

75 Vö. BOULAD, H., *Az iszlám a misztika, a fundamentalizmus és a modern kor feszültségében*, Kairosz, Budapest 2009. A vallási fundamentalizmus áldozata lett az a hat kopt keresztény (és egy muszlim rendőr), akiket a 2010. január 6-i éjféli mise után lőttek le amint kiléptek az egyiptomi Nag-Hammadi templomból. Szintén január első napjaiban kilenc keresztény templomra dobtak gyújtóbombát Malajziában, ahol az ország lakosságának mintegy kilenc százaléka keresztény. A hatvan százalékból iszlám ország vezetői 2009-ben megtiltották, hogy a keresztények Isten nevét Allah-hal adják vissza. Egy bírósági ítélet mégis a keresztényeknek adott igazat, s erre volt válasz a merényletsorozat.

76 Átfogó ismeretet nyújt az iszlámról SIMON RÓBERT címszavakba rendezett kötete: *Iszlám kulturális lexikon*, Corvina, Budapest 2009. Lásd még: JOURDAN, F., *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans. Des repères pour comprendre*, L'oeuvre Éditions, Paris 2008.

77 Vö. http://www.kath.ch/sbk-ces-cvs/text_detail.php?nemeid=118906&sp_rache=f (a kutatás ideje: 2010. január 12.)

Dániában 2005-ben jelentek meg a Mohamed-karikatúrák a Jyllands-Posten napilapban, mely 2006 során kiváltotta az iszlám világ haragját, s mintegy 140 ember halt meg. 2010. január 1-jén a napilap karikatúristáját, *Kurt Westergaardot* támadta meg otthonában egy szélsőséges szomáliai radikális.

Olaszországban az egyetlen mecset Rómában van, s ez Európa legnagyobb mecsete, egy 39 méter magas minarettel. Ugyanakkor a strasbourgi Európai Emberi Jogi Bíróság ítéletében megtiltotta a kereszt használatát az olasz iskolákban, mivel ezt úgy értékelték, hogy sérti a gyerekek szabad választási jogát. Az uniós rendelkezés ellenében megnyilvánuló páratlan összefogás miatt eddig a végrehajtásnak nem tettek eleget. A Vatikán 2001 novemberében hivatalosan tiltakozott a názareti mecset felépítése ellen, melyet az Angyali Üdvözet bazilika közvetlen közelében akartak felépíteni. Izrael végül 2002-ben tiltotta meg a muzulmán imaház építésének megkezdését.

Franciaországban a vallás és az állam szétválasztására hivatkozva az iszlám fejkendő viselését tiltotta meg a parlament az állami oktatási intézményekben. Strasbourgban a 2004-ben emelt mecset hatalmas kupoláját 2009 novemberében tették a helyére.

Németországban 2008-ban Duisburgban adták át a sok vitát kiváltó 1200 főt befogadó mecsetet. Korábban, 2006-ban XVI. Benedek pápa regensburgi kijelentése váltott ki tüntetéseket világszerte az iszlám közösségekben és egy szerzetesnő is ennek lett áldozata Afrikában.

Belgiumban a „Vlaams Belang” szélsőséges szervezet kezdeményezte a minaretek építésének betiltását.

Angliában él Salman Rushdie, indiai származású író, akire még Khomeini ajatollah, vallási vezető mondott ki *fatvát*, azaz halálos ítéletet. Az ország lakosságának fele nem szeretne mecsetet lakóhelye közelében.

Magyarországon is több mecset található. Jelenleg Budapesten a XI. kerületben épülne „iszlám vallási központ”, vagyis mecset, melyet a kerületi polgárok helytelenítenek.

Muszlimok Európában⁷⁸

Ország	Lakossági arány (%)	Létszám
Kosзовó	89,6	1 999 000
Albánia	79,9	2 522 000
Bosznia	40,0	1 522 000
Macedónia	33,3	680 000
Montenegró	17,7	111 000
Bulgária	12,2	920 000
Franciaország	5,9	3 554 000
Hollandia	5,7	946 000
Németország	4,9	4 026 000
Svájc	4,3	323 000
Ausztria	4,2	353 000
Szerbia	3,2	244 000
Nagy-Britannia	2,7	1 647 000

Összefoglalva: Az Egyház a II. Vatikáni Zsinat óta bár tudatában van, hogy Krisztusról – aki számára az abszolút üdvözítő –, vagyis egy őt magát meghaladó igazságról tesz tanúságot, más vallásokkal kapcsolatban mégsem lehet szerepe az elutasítás, sem pedig a beolvasztás. A kereszténység ama transzcendens Lény felé tart, aki nem ő maga, hanem az, akiben hisz, s aki a kereszténységet is az igazság összefüggésében kapcsolja a többi valláshoz. Ez az elv, mely önmagát is meghaladja, elvezethet egy igazi párbeszédre a többi vallási hagyománnyal, ahol mégis mindenki meríthet azok tiszteletének a forrásából, akik nem vallják ugyanazt a hitet, mint mi keresztények.

⁷⁸ Forrás: *Die Presse*, Dienstag, 1. Dezember 2009.