

# Széles Tamás

## Paleokeresztény teológia

### 1. A választott nép

Kezdetben volt az Ige és minden általa lett, a benne lévő élet áradt ki, hogy bennünk, teremtményekben is élétté legyen (Jn 1,1-4). A teremtés lényegének szent jánosi, elvont leírása nem könnyen érthető, pedig nem mond el vele mást, mint hogy minden egyetlen teremtő akaratból ered, melynek lényege a létezés.

Egyáltalán nem olyan elrugaszkodott gondolat ez, ugyanazt fejezi ki, mint a Teremtés könyvének első fejezete és ugyanazt, mint a kortárs csillagászat legelfogadottabb elmélete az univerzum keletkezésére. Kezdetben volt az ősrobbanás. Isten teremtő akaratát egy végtelenül sűrű és végtelenül kicsi és tömör pontból teremtett mindent, jelenlegi ismereteink szerint közelítőleg 14 milliárd évvel ezelőtt. Végtelenül rövid idő alatt felszabadult az egy pontban összesűrűsödött, mérhetetlen energia, s ebből származik minden, ami ma létezik.

Belegondolunk-e néha, hogy az ősanyag, mely a Napot alkotja és üzemelteti, ott fortyog a Föld bennsejében is, ami fölött, mint egy vékony kérgen élünk mi és civilizációnk? Ugyabból a *materia primaból*, abból az egykor végtelenül sűrű és kicsiny, egynemű anyagból ered minden, ami ma létezik, ez alkotja minden élő és élettelen fizikai testét. Belegondolunk-e néha, hogy az ősrobbanás gigászi erejének lendülete tartja mozgásban ma is a bolygókat, ez a lendület az, amiből a földi élet is ered, ami éjt és nappalt, sötétet és világosságot ad számunkra? Belegondolunk-e néha, hogy ez az egykor volt egyneműség és teremtő gesztus határoz meg mindent, minden vonatkozásban?

Az ősrobbanás elméletét egy belga katolikus pap és csillagász, *Georges Lemaître* fedezte fel 1931-ben. Levezetését akkor mindenki elutasította és lenézte, ám néhány évvel később, maga *Albert Einstein* követte meg az abbét, amiért nem értette meg tudományos munkájának jelentőségét. Lemaître hitte, hogy az ősrobbanás volt a teremtő pillanat, amikor Isten Igéje egyetlen pontból, egyetlen Igei aktussal alkotott mindent és lehelte művébe az életet. XII. Piusz pápa 1951-ben a hit oldaláról, nyilvánosan is megerősítette ezt az elméletet.

Nem csupán arról van szó, hogy a zsidó-keresztény teremtés hit tudományos igazolást nyert. A legfontosabb következtetés – legalábbis számomra – az, hogy nem csak egy akarat teremtett mindent a világegyetemben, nem csak egy létforrásra és pillanatra vezethető vissza minden, hanem ugyanabból a porból, vagy talán porszemből lettünk mindannyian (Préd 3,20), hogy nem csupán lelkileg vagyunk egyek Krisztusban, hanem atomi és szubatomi szinten is ugyanazon struktúra részesei vagyunk. Mindazon különbözőség mögött, amit víz, kő, levegő, fű, fa, állat és ember között látunk, a legelembibb és legátfogóbb egység és azonosság áll fenn. Az ősanyagból származó világegyetem minden atomja magában hordozza ezt az egységet, származási közösséget, s azt a teremtő elvet és létet is, mellyel Isten Igéje meghatározta őket.

„Mivel közös az anyaguk, ezért minden élőlény már csak egyet alkot“ – írta *Teilhard de Chardin*.<sup>1</sup> „Én teremtettem a földet, az embert és az állatokat, amelyek a föld színén vannak, nagy hatalommal és kinyújtott karral.“ – írja a Biblia (Jer 27,5).

Szó szerint a legteljesebb egységben él, mozog és létezik az egész teremtés. Persze ennek felismerése nem új, már Szent Ferenc atyánk is ugyanezt ragadta meg a maga trubadúr költőiségével, amikor a teremtésről énekelt a *Naphimnuszban*. „...urunk-bátyánk, a Nap, ...Hold

---

<sup>1</sup> de Chardin, Teilhard, *Út az Ómega felé*, Budapest, Szen István Társulat 1980, 30.

nénénk, ...Szél öcsénk, ...Víz húgunk, ...Tűz bátyánk, ...Földanya nénék.“<sup>2</sup> Ő nem tudományos érvekkel, hanem szellemével ragadta meg az emberfeletti valóság mindent átható igazságát. Ferenc lelki tapasztalata is igazolja, hogy Istennel mindenki önmagában, lélekben találkozhat, hiszen a szövetség immár lélekben és igazságban valósult meg (Jn 4,24).

Az embernek – teremtettsége okán – veleszületett képessége, hogy megérezze Isten jelenlétét, ösztöne, hogy Istent keresse és lehetősége, hogy találkozzon vele. *Szent Ágoston* erről így tanúskodott: „Az értelem a testi dolgokról az érzékszerveken keresztül szerez ismeretet, úgy a szellemiekről önmaga által.“<sup>3</sup> Vagyis, ahogy az anyagi világról az érzékszerveken keresztül informálódunk, úgy a lelki-szellemi világról lelkünkben, szellemünkben, azaz bennsőleg szerezhethünk ismeretet. Augustinus nyomában haladt *Aquinói Szent Tamás*, amikor felismerte, hogy „amit lelkünk a szellemi lényekről megismerhet, azt önmagán keresztül ismerheti meg“.<sup>4</sup> Tehát az embernek teremtményi képessége, hogy lelkében Istennel találkozhat. Ám nem csak találkozni és felismerni képes, hanem lehetősége van neki engedelmessé válni is.<sup>5</sup> Mindez az ember számára azért lehetséges, mert Isten saját képmására alkotta meg (Ter 1,26), vagyis az ember lényében van Isten hasonmása,<sup>6</sup> akit megismerni szüntelenül vágyakozunk. Ez az Istenképesség a kulcs az ember természetes készségéhez, amellyel szüntelenül Isten felé törekszük.

Mint ahogy minden ember a teremtés részese, éljen bármelyik földrészen, bármelyik kultúrában, mindöjünkben közös az Istenképesség, az Istennel való benső, szellemi találkozás lehetősége és képessége és a neki való engedelmisség. Efelől a Szentírás nem is hagy kétséget, hiszen Noé fiaitól származott a föld egész népessége (Ter 9,19). „Tőlük származnak a népek a földön a vízözön után.“ (Ter 10,32). A Biblia egészen odáig elmegy, hogy a teremtés után „az egész földnek ugyanaz volt a nyelve és ugyanazok voltak a szavai“ (Ter 11,1)

A Szentírás afelől sem hagy minket kétségben, hogy nem csak az eredet közös, de maga Isten munkálta a világ és azon belül a népek sokféleségét. „Minden ember agyagból való, mert a föld porából teremtetett Ádám. De nagy bölcsességgel az Úr megkülönböztette, és sokféle útra indította őket.“ (Sir 33,10-11) Ez az idézet arról tanúskodik, hogy Isten maga akarta, hogy ne egyetlen nyelv és egyféle emberfajta éljen a földön, hanem sokféle nemzet és kultúra népesítse be a teremtést. Isten különböztette meg egymástól a népeket és vezette más-más úton. »Hirdessétek a pogányoknak: „Király az Úr!“ Megszilárdította a földet, hogy ne inogjon, igazságosan kormányozza a népeket.« (Zsolt 96,10)

Bár az Ószövetség történetírása Izrael, a – saját vonatkozásában – kiválasztott nép szemszögéből írta le spirituális és nemzeti tapasztalatát, de a fentebbi idézet a Zsoltárosból és még számos igehely azt támasztja alá, hogy a zsidóság számára is ismert és tudott volt, hogy mivel Isten teremtett mindent, s az emberi történelem is az Ő művének része, valamennyi nemzet az Ő eszköze volt mindig és mindenkor.

„Amikor kiadta a Főnséges a népek örökségét, Amikor az emberek fiait különválasztotta, a népeknek határokat az Isten fiainak számához mérten szabott.“ (MTörv 32,8) Tehát nem csak az emberiség, a különböző népek és nemzetek eredete közös, hanem mindannyian Isten képmására alkottattak, s mindannyian a teremtésben elfoglalt szerepük szerinti feladatukat teljesítik, az Úr akaratából. Nem véletlen az a sokféleség, amit a teremtésben tapasztalunk, nem véletlen a sok bőrszín és kultúra, vallás és tradíció, hanem Isten egy, szent akaratának és kormányzásának kifejeződése mind.

„Amikor az Isten műveit alkotta, s feladatát mindnek kezdettől kitűzte, egyszer s mindenkorra elrendezte őket, a kezdet kezdetétől a távoli jövőig. (...) az Úr lenézett a földre, és a javaival

<sup>2</sup> *Assisi Szent Ferenc művei*, (Hidász F. – Várnai J. szerk.) Újvidék, Agapé 1992, 120-121.

<sup>3</sup> Augustinus, A., *A Szentháromságról*, Budapest, Szent István Társulat 1985, 267.

<sup>4</sup> Aquinói Szent Tamás, *A teológia foglalatja*, Budapest, Gede testvérek 2002, 646.

<sup>5</sup> *op. cit.*, *Teológiai kiskönyvtár*, 580.

<sup>6</sup> Aquinói Szent Tamás, *ibidem*.

telis-tele rakta. Színét sok élővel benépesítette s így rendelte: térjen mind vissza a földbe.“ (Sir 16,26-30)

A Bírák könyvének 3,1-6 versei arról szólnak, hogy Isten a környező népeket miképpen használta eszközként, hogy Izraelt megtanítsa a hadviselésre. Ezékiel könyvének 7,24 versétől kezdődően a „legkegyetlenebb“ etnikumokat Isten büntetésül küldte a hűtlen választott nép ellen, úgy, ahogy az egyiptomiakat is eszközként használta a zsidóság néppé és vallássá nevelésének vándorlása során. Fontos megérteni, hogy az egyiptomiak – annak ellenére, hogy sanyargatták és kínozták a zsidóságot –, ezt nem azért tették, mert egyszerűen rosszak voltak, hanem azért, mert Isten tervében ez volt a feladatuk.

Amennyiben viszont minden nép, nemzet sorsa az Isten akaratának sajátos tükröződése, s minden nációban és kultúrában adott az Istenképűség, akkor azt a kérdést kell feltennem, hogy a sokféleségben megvalósult különbözőségeik hogyan és mennyiben részesedhetnek abban az üdvösségben, melyet mi újszövetségi keresztények Krisztus Urunk váltságában kapunk Istentől?

Pál apostol így írt Hénoch ősatyáról: „A hitéért ragadtatott el Hénoch, hogy ne ízlelje meg a halált“ (Zsid 11,5). A legtöbb, ami Hénoch személye shitével kapcsolatban találunk, ennyi: „Hénoch Isten színe előtt járt“ (Ter 5,22), illetve: „a megtérés példája a nemzedékek előtt“ (Sir 44,16). Hénoch idejében a zsidóság még nem létezett mint nép, vallás vagy nemzet, Hénoch szükségszerűen pogány volt. Mégis hite miatt példája a keresztényeknek. Hénoch számára pogányként, kijelentett hittételek és törvények hiányában csupán egy nagyon egyszerű hit maradt, ami ennyit tehetett ki: (1) Isten van, (2) Isten egyetemes szövetséget kötött vele személyesen és minden néppel.<sup>7</sup>

A *megtérés* zsidó terminusa Isten felé történő visszafordulást, életmódváltást jelent, ahogy arról Hénoch tanúskodik: „Nézzétek, közeleg az Úr szentjeinek tízezreivel, hogy ítéletet tartson mindenek fölött, és megbüntessen minden istentelent minden istentelenségért, amelyet istentelenül elkövetett, és minden káromló szóért, amit az istentelen bűnösök a szájukon csak kiejtettek.“ (Júd 1,14-15)

Az ősi hit tehát abban való hit volt, hogy (1) Isten van, s (2) Isten szövetségre lépett az emberiséggel. Ugyanezt találjuk valamennyi ősatyánál. „A hitben kapott Noé felvilágosítást a még nem látható eseményekről“ (Zsid 11,8). Noé is hitte, hogy Isten szólt hozzá, s Ő indította a bárka megépítésére. Hite tulajdonképpen ennyiből állt, nem voltak egyéb definíciók, teológiai elméletek, külön parancsolatok vagy bármilyen konkrét megfogalmazás. Ennek ellenére Noé az Újszövetségben az „igazság hírnöke“ (2Pt 2,5), Hénochhoz hasonlóan példakép.

Mózesről szintén ennyit tudunk elmondani a sínai szövetségkötés előtről. Hitte, hogy az égő csipkebokorban Isten szólt hozzá, aki a Létként mutatkozott be neki. Mózes hitt és engedelmes volt.

Ha Isten első konkrét szövetségét vesszük szemügyre, melyet Ábrámmal kötött, azt látjuk, hogy abban minden nemzet üdvösségét vetítette előre az ősatyában (Ter 12,3), egyfajta „instrumentális jelleggel“. Ez azt jelenti, hogy Isten a kozmikus szövetséghez Ábrahámot eszközként használta. Ábrám hite szintén abban állt, hogy hitte: Isten van és Isten szólt hozzá, amikor kihívta Háránból a családjával. Az ősatyák példa értékű hite tehát elsősorban az Isten léte és szava iránti egyetemes és megkérdőjelezhetetlen bizalomban állt, ennyiben és nem többen.<sup>8</sup>

Ha Isten minden népre, nemzetre, emberre kiterjedő, univerzális művet alkotott és üdvözítő szándéka is – saját ígérete alapján – egyetemes, akkor vajon miért választotta ki a zsidóságot, miért vándoroltatta őket negyven éven át a pusztában, miért kötött velük külön szövetséget a Sínai-hegyen?

<sup>7</sup> Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Pluralism*, New York: Orbis Books 2001, 35.

<sup>8</sup> A héber *aman*, illetve *batah* ige, valamint az arámi *bajmanutha* egyképpen a *hit* igei alakja, tulajdonképpen ezt az ősbizalmat, teljes ráhagyatkozást jelenti.

Izajás próféta könyvének 19. részében, a 16. verstől a rész végéig olvashatunk arról, hogy bár kemény csapásokkal sújtja az Úr Egyiptomot, végül mégis üdvösségre vezet. „Áldott legyen az én egyiptomi népem...” (Iz 19,25) Izrael kiválasztottságát ebben az összefüggésben ahelyett, hogy a többi néphez képest szemlélnénk, velük szembeni kiválasztottságként tekintnénk rá, sokkal inkább a többi nemzet *közötti* kiválasztottként kell értelmeznünk. Izrael népének kiválasztottsága csak annyiban kiválasztottság, amennyiben minden nép és nemzet javára és üdvösségére válik. A kérdéssel foglalkozó teológusok ezt *centralizált univerzalizmus* néven ismerik.<sup>9</sup> Olyan egyetemességet jelöl, melynek központja, magja a zsidó néppel kötött szövetség. „...nagy az én nevem a népek között – mondja a Seregek Ura.” (Mal 1,11)

A sokféleség Isten grandiózus tervének része. Isten üdvözítő terve az Ábrahámától valamennyi nemzet üdvössége felé mutató szabadító és békéltető akarat. Megannyi helyen találkozunk a Szentírásban azzal a tatúságtétellel, hogy az Úr egy napon valamennyi népet egybe fog gyűjteni, hogy újra megvalósuljon a népek teljes, látható egysége. „Elébe gyűlnek mind a nemzetek, ő pedig különválasztja őket egymástól, ahogy a pásztor különválasztja a juhokat a kosoktól.” (Mt 21,32), „A népek odasereglenek, sok nemzet tódul oda.” (Mik 4,1-2)

Amikor Pál apostol kimondta, hogy „nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian egyé lettetek Krisztus Jézusban” (Gal 3,28), akkor ugyanez az idők kezdetén, már a teremtés lesgzentebb pillanatában meglevő egység került újra meghirdetésre.

## 2. A szövetség

Isten és ember viszonya az Ó- és Újtestamentum szerint szövetséges formában meghatározott, ami azt jelenti, hogy Isten elköteleződésre teremtette az embert. Már a teremtéstörténetben tetten érhetjük Isten gondoskodó, de feltételekhez kötött szövetségét, melyben az ember szövetséges ellenszolgáltatása az engedelmisség (Ter 2,16-17). Az Ádámmal kötött szövetség azonban sem formailag, sem tartalmilag nem olyan kötött, mint a későbbi, Noénak vagy Ábrahámnak adott ígéret.

A *szövetség* kifejezés (héber: *b<sup>e</sup>rit*, görög: *diathēkē*), bár literálisan szövetségekötést, szent szövetséget, frigykötést jelent, nem fedi le a ma használt *szerződés* fogalmát. Biblikus értelemben nem a két fél egyező akaraton nyugvó elhatározását jelenti, ahogy manapság sokan magyarázzák, nem kölcsönös nyilatkozattételt jelent, hanem a nép vagy egy személy feltétlen elköteleződését takarja. Isten az, aki az elköteleződés lehetőségét kínálja az embernek,<sup>10</sup> mely szövetségben Isten privilégikus joggal szab feltételeket,<sup>11</sup> amelyek jóformán egyoldalú kötelezettségként hárulnak arra, akivel Isten szövetséget köt.<sup>12</sup> Ezért helyesebb szövetség helyett *kötelék*, *bilincs*<sup>13</sup> vagy *eskü*, *fogadalom*<sup>14</sup> fordítást használni, mely pontosabban kifejezi Isten és ember *b<sup>e</sup>rit*-viszonyát, az ókori vazallusi szerződések mintájára.<sup>15</sup> Isten részéről ez feltétlen és megingathatatlan hűséget, áldást, kegyelmet jelent,<sup>16</sup> míg emberi oldalról a hit és ragaszkodás követelményrendszerét állítja fel.<sup>17</sup>

<sup>9</sup> *op. cit.* Dupuis, 41.

<sup>10</sup> Schreiner, J.: *Az Ószövetség teológiája*, 55.

<sup>11</sup> *op. cit.*, *Az Ószövetség teológiája*, 113.

<sup>12</sup> Mindezt hitelesen adja a *b<sup>e</sup>rit* fordításával kapcsolatban a LXX διαθήκη megfeleltetése, ahogy a latin *testamentum* fordítás is az egyoldalú rendelkezést hangsúlyozza.

<sup>13</sup> *op. cit.*, *Az Ószövetség teológiája*, 54.

<sup>14</sup> Soggin, J. A.: *Bevezetés az Ószövetségbe*, 139.

<sup>15</sup> *op. cit.*, *Bevezetés az Ószövetségbe*, 1141-143.

<sup>16</sup> "Uralkodó Úr, irgalmas és kegyes Isten, hosszan tűrő, nagy könyörületességű és hűségű" (Kiv 34,6), ahol a *kheszed* és a *khen* együtt található, mint Isten önkijelentésének két kifejezése (*rakhúm v<sup>o</sup>khanún*).

<sup>17</sup> vö. Knight, G.: *Az Ószövetség keresztyén teológiája*, 179-181.

Ugyanez a teológiai mintázat húzódik meg valamennyi szövetségkötés és szövetség-megújítás mögött. A Noéval kötött szövetségben az Ádámnak adott parancs ismétlődik meg: „Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet! Hajtsátok azt uralmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és minden állaton, amely mozog a földön!” (Ter 1,28b), mi több kétszer is elhangzik ugyanaz az áldás: „Szaporodjatok, sokasodjatok és töltsétek be a földet!” (Ter 9,1); „Ti pedig szaporodjatok és sokasodjatok: járjatok-keljetek a földön, és uralkodjatok rajta!” (Ter 9,7).

Az Ábrámmal kötött szövetségben ugyanez az elköteleződés ismétlődött meg és egyetemes jelleget öltött: „Bened nyer áldást a föld minden nemzetsége.” (Ter 12,3b), ahogy az Izsákkal történt szövetség-megújítás is ugyanezt a tartalmat újította meg: „Én pedig veled leszek, és megáldalak, mert neked és utódodnak fogom adni mindezeket az országokat, teljesítve azt az esküt, amelyet atyádnak, Ábrahámnak esküvel ígértem. Megsokasítom utódodat, mint az ég csillagait, és utódaidnak adom majd mindezeket az országokat. Utódodban nyer áldást a föld minden népe”. (Ter 26,3-4) Ugyanez az ígélet és elköteleződés jelent meg a Jákobbal való szövetségben is: „Én vagyok az Úr, atyádnak, Ábrahámnak Istene és Izsáknak Istene! A földet, amelyen alszol, neked és utódodnak fogom adni. Annyi utódod lesz, mint a föld porszeme. Kiterjedsz nyugatra és keletre, északra és délre. Bened és utódodban nyer áldást a föld minden nemzetsége.” (Ter 28,13-14)

A sínai törvényadás az Ábrámmal kötött szövetség alapján nyugodott (Ter 15,10-16; 18-20), mely a *b'erit* és az ígélet földjének konkrét adományozását jelentette. A mózesi törvényadás ezt a szerződést teljesítette be és ratifikálta, a legapróbb részletekig meghatározva az ember feladatait és teendőit Isten testamentumának teljesítésében.

A sínai szövetségkötés több ízben újult meg. Noéval, Izsákkal, Jákobbal, majd József bíraskodásának idején (József 8,30;35), mikor Isten beteljesítette mindazt, amit szövetségében, dinamikus kibontakoztatva korábban ígért. „Egy szó sem hiúsult meg mindabból, ami felől azt ígérte, hogy teljesíti, hanem minden valóra vált és beteljesedett.” (József 21,45) Másodízben Jozija vallásreformja idején (2Kron 34,32), harmadízben pedig Ezdrás próféta idejében (Neh 8). „Uram, te a mennynek erős, nagy és félelmetes Istene, aki kitartasz a szövetség mellett és irgalommal vagy azok iránt, akik szeretnek téged és követik parancsaidat.” (Neh 1,5).

Az ótestamentumi szövetség-folyamban nem elkülönült, más-más tárggyal megfogalmazott vagy új tartalomra irányuló elköteleződéseket találunk, hanem azt, hogy Ádám-tól kiindulva – ahol a szövetség csupán immanensen, recesszív módon volt jelen, de tartalmában alapja volt minden későbbi megújításnak –, valamennyi ősatyánál, bíránál, prófétánál, Ábrahámtól Jozijáig ugyanaz az ígélet és tartalmiság maradt fenn, kortól és körülményektől függetlenül. Ezt talán legszebben Jeremiás próféta fogalmazta meg: „Hallgassatok szavamra, akkor Istenetek leszek, ti pedig az én népem lesztek! Járjatok mindig azon az úton, amelyet parancsolok nektek, hogy jó dolgotok legyen!” (Jer 7,23) Az áldás és kegyelem eme ígéletéhez kapcsolódott a föld ígérete (Kiv 6,4), illetve később a Dávid házával kötött szövetség is, ez azonban szoros összefonódott a politikai szándékokkal és célokkal,<sup>18</sup> valamint egy dinasztíára szűkítette a szövetséget, ezért mint specialiter szövetség-transzformációra itt most nem térek ki. A dávidi szövetség csak annyiban kapcsolódott a Sínai szövetséghez, hogy felhasználta Isten a jövőre vonatkozó ígéreteit, melyeket az ősatyáknak adott,<sup>19</sup> azonban ezt – meglátásom szerint – saját politikai céljainak rendelte alá.

A kortárs római katolikus hittan szerint: „Az Ószövetség feladata az üdvrend előkészítése volt, hogy hirdesse Krisztus messiási országának eljövételét. Bár ezek a könyvek kevésbé tökéletes és időhöz kötött mozzanatok is tartalmazzak, mégis a keresztény hívőnek vallásos tisztelettel kell fogadnia, mert bennük az Istenről szóló tanítás és üdvösségünk misztériuma rejlik.”<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Lásd a Királyzsoltárokat: Zsolt 2; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132.

<sup>19</sup> Bright, J.: *Izrael története*, 218.

<sup>20</sup> Kránitz M.: *Felvételi tananyag*, 11.

A protestáns *Leon Morris* szerint: „A régi szövetség elérte célját, és megszűnt Krisztusban. Az új szövetség azonban örök.”<sup>21</sup> *Morris* Szent Pálra alapítja kijelentését: „új szövetségre lépek Izrael házával és Júda házával” (Zsid 8,8-10), mely Jeremiás próféta ígéletén nyugszik (Jer 31). E helyütt a próféta valóban a régi, ősatyákkal kötött szövetség végéről és egy újabb megkötéséről beszélt.

Ha a Jer 31. részt kiragadva olvassuk, valóban az lehet az érzésünk, hogy Isten felhagyott a zsidósággal kötött szövetség folytatásával, ám a következő fejezetek árnyaltabbá teszik a képet, arról tanúskodva, hogy Isten nem egy másik szövetséget fog kötni, hanem megtisztítja, összegyűjti választott népét és korábbi szövetségét megújítva örökérvényűvé teszi velük: „Örök szövetséget kötök velük: nem fordulok el tőlük, hogy jót tegyek velük.” (Jer 32,40)<sup>22</sup>

Jeremiás felindult jóslata és prédikációja sokkal inkább Isten örök szövetségének megújításáról és érvényesítéséről szólt, mintsem egy új szövetség megkötéséről. „Azokban a napokban és abban az időben – mondja az Úr –, eljönnek Izrael fiai, és Júda fiai velük együtt; menet közben folyvást sírnak, és az Urat, az ő Istenüket keresik. Sion felől kérdezősködnék, arrafelé fordul arcuk. Eljönnek, és csatlakoznak az Úrhoz örök szövetséggel, mely nem megy feledésbe.” (Jer 50,4-5)

Szent Pál említett magyarázata azonban arról szólt, hogy Isten a Sínai szövetség helyett egy „másik” szövetséget kötött az emberiséggel: „Mert ha az az első kifogástalan lett volna, bizonyára nem lett volna szükség másakra.” (7. vers), mely fordítás pontos mind az arám, mind a görög, illetve magyar szöveg tekintetében. Azonban, ha Jeremiás próféta ígéletét a maga teljességében vizsgáljuk, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy nála ilyesmiről sincs szó, hanem a próféta Isten „népe iránti elkötelezett hűségét”<sup>23</sup> hirdette, hiszen „nem Isten akaratának a kijelentését kell megújítani, hanem a nép ahhoz való viszonyának kell megváltoznia.”<sup>24</sup>

Hogy jobban megértsük Szent Pál különös mondatát a Zsid 8,7-ben, mely egy „másik” szövetségről beszél,<sup>25</sup> forduljunk az arám P'shittához segítségért.<sup>26</sup> A Zsid 8,8-ban ezt olvassuk: „...eljön a nap, mondja az Úr, mikor tökéletessé teszek egy új szövetséget Izrael házával és Júda házával...”<sup>27</sup> A görög szöveg (Nestle 27) is ezzel a jelentéssel bír: „συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινὴν”, ahol a συντελέω: *bevégez, beteljesít, beteljesül* értelemben áll. A *véget ér* jelentés is ide kapcsolódik mint szinonima, azonban az arám szövegben nem ezt találjuk, hanem a συντελέω eredetije, a *gmr* (ܓܡܪ) *tökéletesít, teljesebbé tesz, teljesít* jelentésű igét. A Zsid 8,13-as versben Pál azt írta: »Azzal, hogy „új”-ról beszélt, az előzőt elavulttá tette. Ami pedig elavul és megvénül, közel jár az enyészethez«, ami különösen kiélezett fordítás a magyarban, holott a **syP** arámi szövegében egyszerűen az *új* (ܕܗܝܘܢܐ) és a *rég*i ellentétpárja (ܕܗܝܘܢܐ) szerepel, csak a görögben található sokkal radikálisabb szembenállás, *első* (πρῶτος) és *öreg, elvult, elhasznált* (παλαιός) ellentétpárban.

A Teremtés könyve, Ábrahám szövetségével kapcsolatban *örök szövetséget*, (*b<sup>e</sup>rit olam*) említ (Ter 17,7). Ugyanígy Ezekiel próféta jövendölése is egyetlen, örök szövetségről szólt: „örök szövetség lesz ez velük; megerősítem és megsokasítom őket, és szentélyemet köztük állítom fel mindörökre.” (Ez 37,26) A Lev 24,8 is örök szövetségről ír, ahogy másutt Jeremiás próféta is (Jer 32,40).

<sup>21</sup> Morris, L.: *Az Újszövetség teológiája*, 445.

<sup>22</sup> További ígehelyek: Jer 33, 20-26; 34,8-22;

<sup>23</sup> Rózsa H.: *Ószövetségi bevezető*, 152.

<sup>24</sup> *Jubileumi kommentár*, 778.

<sup>25</sup> Lásd még Szent Pálnál a radikálisan két különböző szövetséggel kapcsolatban: Gal 4,24.

<sup>26</sup> *P'shitta* (syp), a *Khabouris*, *Yonan* és *Crawford Kódexek* alapján. A nyelvtani és fordítási összevetéseknél Stephen P. Silver, Dr. John W. Etheridge, Dr. James Murdock és Dr. George Lamsa angol nyelvű szövegeit vettem figyelembe, a *Dukhrana Project* alapján, valamint a *Messianic Aleph Tav Interlinear Scriptures I-IV.*, (William H. Sanford szerk.), British Columbia, CCB Publishing, 2016. interlineáris szövegeit.

<sup>27</sup> Lamsa, G. M.: *The Modern New Testament From The Aramaic*, 336.

Pál apostol a Zsid 8-ban tehát valóban szembe állítja a régi és az új szövetséget, mégpedig abban az értelemben, hogy az új felváltja a régit, azonban az általa idézett Jeremiás próféta soha nem beszélt ilyen radikális változásról. Ő sokkal inkább a szövetség radikális megújítását vetítette előre az ország pusztulásának történelmi katasztrófájának előestéjén, éppúgy, ahogy Isten megújította szövetségét az ősatyákkal, majd Józsuéval, Jozijával és Ezdrással. A különbség Jeremiásnál annyi, hogy a külsődleges feltételeket (törvény) Isten a megújítás során benső feltételekkel (a szívbe írt törvény) helyettesíti majd. Ez az interiorizált törvény pedig Jézusra mutat (Mt 5,17).

Egészen új szövetségről csak akkor beszélhetnénk, ha nem csupán az elköteleződés körülményei, de annak tárgya is megváltozott volna az idők folyamán. Azonban Isten nem jelölt ki új vagy másfajta célt az emberiség számára, s nem ígért mást, mint az ősatyáknak.<sup>28</sup> Jeremiás és a nyomában járó Ezekiel és Deutero-Izajás próféciáinak többlete a Deuteronomiumhoz képest, egy új üdvselekmény reménye: „a Jeremiás által várt újdonság a sinai szövetséget nem teszi tartalmának minden pontján túlhaladottá.”<sup>29</sup> Nem a törvény vált alkalmatlanná, hanem a szövetség törvény általi megtartása lett sikertelenné és lett meghaladott.

Pontosan kell látnunk azt is, hogy mi tette a törvény általi elköteleződést megújítandóvá. Goppelt kimutatta, hogy a törvény feltételrendszere a szövetséges Izrael életében a teljesítmény és érdem, megfizetés, jutalmazás és büntetés számítgatásához vezetett.<sup>30</sup> „Amint a törvény, mint rendelkezés a Halachához vezet, úgy a törvény, mint a szövetség feltétele a teljesítmény gondolatához.”<sup>31</sup> Nem a törvénnyel volt tehát probléma, hanem az azt alkalmazó emberrel és annak a törvényhez való viszonyával. Nem véletlenül fordult szembe Jézus oly sokszor a törvény alkalmazóival (Mt 6,2; 3; 5; 16), miközben magát a törvényt soha nem támadta, mi több, maga mondta: „Mert bizony, mondom nektek: amíg el nem múlik az ég és a föld, egy i betű vagy egy vesszőcske sem marad el a törvényből, amíg minden be nem teljesedik.” (Mt 5,18) Jézus a leghatározottabban kiállt a törvény, azaz a korábbi szövetség érvényessége mellett. „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt vagy a próféták tanítását. Nem azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltsen azokat.” (Mt 5,17)

Az arám evangéliumban (syP) az „érvénytelenné tegyem” helyén a *lazítani, felforgatni, meggyengíteni* (ܘܢܘܨܘܢܐ) ige áll, a „betölteni” helyén pedig a *mel* (ܡܠܘܢܐ),<sup>32</sup> ami a fentebb idézett *gmr* (ܓܡܪܐ) *tökéletesít, teljesebbé tesz, teljesít* ige szinonimája. Jézus kifejezetten megtiltotta, hogy a parancsolatokból bárki akár egyet is eltöröljön, nemhogy az egész törvényt elvesse (19. vers).

Innen szemlélve, Pál apostol állítása arról, hogy a korábbi szövetség elavult és helyette másik köttetett, inkább retorikai, homiletikai fogásnak tekinthető, semmint literális teológiai ténynek. Jézus radikálisan kiállt a törvény kontinuitása és ezzel kapcsolatban a korábbi szövetség folyamatossága mellett. Ezért az új szövetség az előzőnek szerves továbbfejlődése, annak az egyetlen folyamatnak a minőségileg magasabb foka,<sup>33</sup> melyet Isten Ádámmal kezdett és mely az egyetemes üdvösség felé nyitja meg minden ember számára a reménységet.

Helyesen értelmezve Szent Pál szavait, azt látom, hogy az új szövetség nem egy a korábbiaktól eltérő vagy másik szövetség, hanem a korábbi tökéletesebbé tétele, mely aktus Jézus Krisztus által és Jézus Krisztusban valósult meg. Nem Isten szándéka vagy ígérete, hanem az elköteleződés körülményei, antropológiai feltételrendszere változott meg az idők folyamán

<sup>28</sup> von Rad, G.: *Az Ószövetség teológiája*, II., 273.

<sup>29</sup> *op. cit.*, von Rad, G.: *Az Ószövetség teológiája*, II., 230-231.

<sup>30</sup> Goppelt, L.: *Az Újszövetség teológiája*, I., 135-136.

<sup>31</sup> *op. cit.*, Goppelt, L.: *Az Újszövetség teológiája*, I., 136.

<sup>32</sup> Vö. Széles, T.: *Az apostolság*, 24.

<sup>33</sup> Alszeghy, Z.: *A kezdetek teológiája*, 132.

és az addigi templomi kultusz ért véget „egyszer s mindenkorra” (Zsid 7,27). Istent Jézus Krisztus megjelenése után már a templomi kultusz nélkül kell tisztelni.<sup>34</sup> Ezáltal azonban sem a törvény, sem Isten korábbi szövetséges aktusai nem veszítettek érvényükből, sem hatályukból. Az Ószövetség új és megújuló kinyilatkoztatások és isteni ígéretek aktualizálásának sorozata<sup>35</sup> és ez az üdvterv Jézus Krisztusban teljesedett be, lett tökéletessé. Mindez Isten mennyei pedagógiája, mely a különböző korok progresszív fázisait összekapcsolja a megváltás egységes és egyetlen történetében.<sup>36</sup> „...te majd az Izsák nevet adod neki. Szövetségemet örök szövetséggé teszem veled, én pedig az ő és őutána leszármazottainak Istene leszek.” (Ter 17,19)

A fentebbiekkel arra szerettem volna rámutatni, hogy bár a kereszténység hagyományosan különválaszja az Ó- és Újszövetséget – elsősorban Szent Pálra hivatkozva –, ám tartalmi és üdvrendi meghatározottsága miatt a szövetség és az abban kapott ígéretek nem külön-külön, egymástól elválasztható események vagy különmegállapodások sorozata, hanem Isten egységes és egyetlen üdvtervének folytonosságában, az ember számára az elköteleződésben megújulást kínáló fordulópontok. Valójában egyetlen szövetség létezik csupán, mely a Megváltó eljövételével teljesedett be, azaz érte el teljességét. Valamennyi korábbi szövetségekötés ennek az egyetlen üdvpedagógiai folyamatnak a része.

*Paul Tillich* megfogalmazásában: „...akik az Újszövetséget elszakították az Ószövetségtől – kezdve a korai gnosztikusoktól a náciizmusig –, végül is magát az Újszövetség központját, a krisztológiai paradoxont lökték félre.”<sup>37</sup> Ezért az Ó- és Újtestamentum szokásos keresztény elválasztása és egymástól való elszigetelése a legkevésbé sem tűnik helyesnek. Viszont kénytelen vagyok felismerni, hogy Isten kezdetektől való egyetlen üdvterve, mint folyamatos megújulás-sorozat öleli át az általunk idővel mért történelmet. Jézus igehirdetését ugyanis csak akkor érthetjük meg helyesen, ha nem új kezdetként tekintünk rá, hanem úgy, mint minden ószövetségi prófécia beteljesülésére.

### 3. A szövetségkötés

A sínai szövetségkötésnél és minden egyes megújításnál hozzávetőleg ugyanazt a dramaturgiát, szövetségi sémát találjuk. 1.) Isten dekretál és ígéretet tesz; 2.) az ember elfogadja Isten szövetségét, amit cselekvésben ratifikál; 4.) a szövetségkötést utólag parafálják, megpecsételik.

A szövetségkötés mindig, kivétel nélkül Isten kezdeményezésével kezdődik, azzal hogy Isten valamilyen dekrétumot, utasítást ad valakinek vagy valakiknek. „Menj be te és egész házádnépe a bárkába...” (Ter 7,1); „Szövetséget hozok létre köztem és közted, s megsokasítalak, szerfölött megsokasítalak...” (Ter 17,2); „Ne menj le Egyiptomba...” (Ter 26,2); „A földet, amelyen pihensz, neked és utódaidnak adom...” (Ter 28,13); „Ezt mondd Jákob házának s hirdesd Izrael fiainak...” (Kiv 19,4)

Az ember részéről a szövetség elfogadása jellemzően nem verbális megerősítésben, hanem engedelmségben nyilvánul meg. Noé, Ábrahám, Izsák, Jákob egy szót sem válaszolt Istennek, hanem mind azt tették, ami a dekrétum meghatározott számukra.

„Noé úgy tett, ahogy az Úr megparancsolta neki...” (Ter 7,5); „Ábrám tehát elköltözött...” (Ter 12,4); „Így Izsák Gerárban maradt.” (Ter 26,6); Jákobnál nem találunk dekrétumot, ezért nem volt minek engedelmeskednie, de még ő is cselekedett, mert a követ, mely a feje alatt volt, amikor álmában az Úr megszólította, felállította emlékköül. (Ter 28,18); „Mózes elment, összehívta a nép véneit, és eljűk terjesztette mindazokat a szavakat, amelyeket az Úr parancsolt.” (Kiv 19,7)

<sup>34</sup> Schweizer, E.: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*, 107.

<sup>35</sup> *op. cit.*, von Rad, G.: *Az Ószövetség teológiája*, II., 275.

<sup>36</sup> Dupuis, J.: *Toward a Christian Theology of Pluralism*, 33-34.

<sup>37</sup> Tillich, P., *Rendszeres teológia*, 125.



Miután a szövetség a dekrétum, ígéret és az ember engedelmes cselekedete által ratifikálódott, nem minden esetben, de jellemzően utólag következett egy jelszerű parafálás, valamilyen jelképes cselekedet, mellyel az ember hálát adott az Úrnak és megemlékezett a szövetségről.

„Noé oltárt épített az Úrnak (...) s égőáldozatot mutatott be az oltáron.” (Ter 8,20); „...oltárt épített ott az Úrnak...” (Ter 12,7) Izsák nem mutatott be áldozatot, s oltárt sem épített, szemben Jákobbal, aki „felállította emlékköül és olajat öntött rá.” (Ter 28,18); „...odaküldte Izrael fiainak ifjait, hogy mutassanak be egészen eléggő áldozatokat, és vágjanak az Úrnak békeáldozatul fiatal bikákat.” (Kiv 24,5)

A Kivonulás könyve megőrizte a Sínai szövetségekötés egy másik fontos mozzanatát is. „A szövetség megkötésének egy másik leírása szerint az Isten és Izrael közötti közösség egy lakoma keretében jön létre Isten színe előtt. Résztvevői Mózes, Áron, Nadab, Abihu és hetvenen Izrael vénei közül (24,1-2.9.-11).”<sup>38</sup> Az Ószövetségben találunk másutt is lakoma által megkötött szövetséget, például amikor Isten Ábrahámmal megkötötte a körümetékedés szövetségét, s meglátogatta három vándor képében. Ekkor Ábrahám lakomát készíttetett Sárával és vendégül látta az Urat (Ter – 1Móz 18,8-9).

A bibliai ókorban – ahogy az egész Keleten ma is – a vendéglátás és az együtt étkezés nem csupán családi alkalom volt (ld.: Lk 11,5). Egy ősi arámi mondás szerint, „ma az én vendégem, holnap én az övé”.<sup>39</sup> Az ókori Keleten általános szokás volt a szerződések megkötésének étkezéssel történő megünneplése is.<sup>40</sup>

Isten a Sínai szövetségben rendelte el, hogy választott népe minden évben megemlékezzen az egyiptomi fogságból történt szabadulásáról. Az Úr parancsa szerint ennek étkezés keretében kell történnie (Kiv – 2Móz 12), amikor egy hibátlan bárányt, tűzön sütve kell megenniük, kovásztalan kenyérrel és keserű salátával (12,7). „Tartsátok meg azt a napot nemzedékről nemzedékre örök szertartásként!” (Kiv – 2Móz 12,17) Ez a vacsora azóta valamennyi zsidó családban megismétlődik, minden Peszachkor (amit mi helytelenül Húsvétnek nevezünk), Széder este. Ez a vacsora nem csupán megemlékezés, hanem minden egyes családban, évről-évre a Sínai szövetség megújítása is, mely az újabb generációkat beavatja Isten szabadításába és a Sínai szövetségbe.<sup>41</sup> A Haggada recitálása közben a fiatal fiúk kérdéseket tesznek föl a családfőnek, aki megtanítja őket a Isten népével kapcsolatos legfontosabb cselekedeteire. A 81. Zsoltár egyes részeit kifejezetten a Sínai szövetség megújításának lehet tekinteni.<sup>42</sup> *Scott Hahn* egy másik munkájában leírja, hogy a Széder esti közösségben az Isten tetteiről való megemlékezés és azok felidézése Isten jövőbeni áldásának is feltételei, ezért ő is a szövetség megújításának látja a Széder vacsorát.<sup>43</sup> *Peter Ackermann* szerint is a húsvéti lakoma kifejezetten „a szövetség áldozatának megújítása”.<sup>44</sup> Ha Isten egyetlen szövetséget kötött, melyet időről-időre megújított, akkor az Újszövetség is az Ószövetség egy radikális megújítása volt. Vajon Isten pontosan mikor és hogyan újította az Ószövetséget Újszövetséggé?

Szent Pál apostol a Zsid 9,18-28-ban azt fejtegeti, hogy bármilyen szövetségekötést vérrel kell megpecsételni, s hogy Jézus áldozata olyan áldozat volt, mint amikor a Sínai hegyen, a szövetségekötés után Mózes áldozati bakok és borjak vérével meghintette magát, a törvényt és a népet. Ám a mózesi vérrel történt meghintés nem maga a szövetség megkötése (ratifikálása) volt, hanem annak utólagos megpecsételése. Így Jézus kereszthalála, kiontott vére sem a szövetségekötés pillanata vagy aktusa volt, hanem annak utólagos megpecsételése – már

<sup>38</sup> Rózsa, H., *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat 2016., 197.

<sup>39</sup> Lamsa, G. M., *Gospel Light*, San Francisco, Harper Collins Publisher 1964, 266.

<sup>40</sup> Thomson, W. D., *The Land and the Book*, London, T. Nelson and Sons 1864., 381.

<sup>41</sup> *Scripture and the Mystery of the Family of God*, (Hahn, S. – Suprenant, L. J. szerkk.), Steubenville, Emmaus Road Publishing 1998., 154.

<sup>42</sup> *ibidem*.

<sup>43</sup> V. ö. Hahn, S., *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York, Doubleday 2005.

<sup>44</sup> Ackermann, P., *Bibliai régiségtan*, Eger, Érseki Lyceumi Könyvnyomda 1889., 360.

amennyiben mindenképpen ragaszkodni akarunk valamilyen áldozati cselekménnyel történő elpcsételekhez.

Ugyanő a Zsid 5,7-8-ban azt fejtegeti, hogy Jézus olyan a keresztény közösség számára, mint az egyiptomi kivonulás előestéjén leölt bárányok, akiknek vérével megjelölték az ajtófélfákat, hogy a halál angyala megkímélje a zsidó elsőszülötteket. A keresztben kiontott vér ez esetben sem a szövetség megújításának „ára”, hanem inkább „kelléke”, megpecsételő jele.

Jézus és tanítványai éppúgy megtartották a zsidó törvény ünnepi rendelkezéseit, mint minden galileai zsidó család. „Ezután volt egy zsidó ünnep, Jézus pedig felment Jeruzsálembe.” (Jn 5,1); „Elérkezett Jeruzsálemben a templomszentelés ünnepe. Tél volt. Jézus a templomban, Salamon csarnokában volt.” (Jn 10,22-23) Tanítványaival a pészachi Széder ünnepet is a törvény előírásai szerint kívánták megtartani. „A tanítványok úgy tettek, ahogy Jézus megparancsolta nekik, és elkészítették a húsvéti vacsorát.” (Mt 26,19)

Úgy gondolom, hogy mivel Isten a sínai törvénykezésben a Széder vacsorát rendelte megemlékezésnek és a szövetség familiáris megújítására, azért Jézus és tanítványai számára az utolsó vacsora lehetett az az esemény, amikor Jézus megújította Isten szövetségét a tizenkét apostollal és rajtuk keresztül egyetemessé tette a korábban csak Izrael népére vonatkozó köteleket.

Mind a három szinoptikus evangélium (János evangéliumából hiányzik az utolsó vacsora) és az 1Kor is egységesen tudósít arról, hogy Jézus az utolsó vacsorán, vagyis a Széder esti vacsorán azt mondta: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben. Valahányszor isszátok, tegyétek az én emlékezetemre!” (1Kor 11,25) Mind Máté, Márk, Lukács tudósít, hogy Jézus a pészachi vacsora vörösboros kelyhét azonosította a saját vérével, melyről új szövetségként beszélt: „mert ez az én vérem, az új szövetségé” (Mt 26,28; Mk 14,24); „a vacsora végén fogta a kelyhet, és azt mondta: Ez a kehely az új szövetség az én véremben, amely értetek kiontatik.” (Lk 22,20)

Természetesen ez a mondat nem tartozott hozzá a Széder esti vacsora zsidó szövegéhez. Jézus ezzel a mondattal olyan utalást tett, mely megérteti, hogy mi is történt az utolsó vacsorán. Meglátásom szerint Jézus a Sínai szövetségkötésre utalt, ahol Mózes így szólt: „Ez annak a szövetségnek a vére, amelyet az Úr megkötött veletek” (Kiv – 2Móz 24,8) Mózes szavainak visszaidézésével Jézus olyan közvetlen utalást tett az utolsó vacsorán, mely egyértelművé teszi, hogy a pészachi vacsorát használta fel a szövetség megújítására.

Egy korábbi kéziratos tanulmányban levezettem, hogy a keresztény eukarisztia szoros kapcsolatot mutat a zsidó ünnepi étkezések szertartásrendjével (*kidus*), mely szerint először a bor fölött mondtak és mondanak áldást, s csak ezután következik a kenyér megáldása (*haMoci*). Jézus az utolsó vacsorán, minden valószínűség szerint a kenyér fölött a *beracha* imádságát mondhatta el, majd a kehely fölött recitálhatta a *jada* imádságot.<sup>45</sup> Meglátásom szerint a keresztény eukarisztikus imádságokat a *birkat ha'mazon*, vagyis az étkezés utáni, napi zsidó hálaimák ünnepi változataiból vezethetjük le.<sup>46</sup> Különösen fontos felhívnom a figyelmet arra, hogy Jézus a rá való emlékezésre utasította a tanítványokat. Isten a Kiv – 2Móz 12,14-ben ugyanígy emlékezésre kötelezte választott népét, amikor a Pészachot elrendelte: „Legyen azért ez a nap emléknep nálatok”.

Fontos információ az is, hogy a keresztények az első két-háromszáz évben az eukarisztiát egyáltalán nem tekintették áldozati étkezésnek, sőt, kifejezetten ódzkodtak az áldozatisággal való bármilyen összekapcsolástól, hiszen az áldozatbemutatás a zsidóság, a rómaiak és a környező pogány népek szokása volt. A korai kereszténység kifejezetten vértelen vallás volt, ami a számos állatot áldozó ókori kultusz közepette hangsúlyos kivételnek számított.<sup>47</sup> Nem

<sup>45</sup> Kodell, *The Eucharist in the New Testament*, 50.

<sup>46</sup> Milavec, *The Didache: Faith, Hope, & Life of the Earliest Christian Communities, 50.70 C. E.*, New York, Newman Press, 2003., 416

<sup>47</sup> Jungmann, *A szentmise*, 36.

véletlen, hogy az Apostolok Cselekedetei végtelenül egyszerűen *kenyértörésként* írja le az akkor még minden biztonnal arámiul és/vagy héberül, zsidó baráti étkezésként (*chavurah*) gyakorolt liturgizált lakomát (ApCsel 20,7; 2,42; 2,46).<sup>48</sup>

A Kr. u. 2. századi *Didakhé* úgy számol be az eukarisztiáról, mint étkezésről, lakomáról.<sup>49</sup> *Arisztidész* az *Apologiában* így írt: „ő nem kíván áldozatot és adományt, sem semmi látható dolgot; ő nem kíván semmit, de minden élő teremtmény az ő szükségében él.” (1,5)<sup>50</sup>

*Municius Felix*, a Kr. u. 2. században szigorúan megkülönböztette a keresztény eukarisztiát más vallások templomi, áldozati kultuszaitól: „... a keresztényeknek (...) nincsenek templomaik, sem oltáraik, mivel nem lehet őket affelől meggyőzni, hogy Isten bármilyen templomban körülírható lenne... (XXXII, Argumentáció)”, majd később:

„Áldozatul kellene bemutatnom az Úrnak, amit ő készített az én használatomra, hogy visszaadjam neki azt, amit ő adott? Ez hálátlanság. Az áldozóhoz illő áldozat a jó lelkiállapot, tiszta elme és őszinte ítélet. Ezért aki az ártatlanságot részesíti előnyben, az Istenhez imádkozik; aki távol tartja magát a csalárd tettektől, az kiengeszteli Istent; aki kiragad valakit a veszélyből, az a legmegfelelőbb áldozatot vágja le. Ezek a mi áldozataink, ezek a mi Istentiszteleti szertartásaink; így aki a legegyszerűbb közöttünk, az a legvallásosabb.” (XXXII.)<sup>51</sup>

A *Levél Diogenétoszhoz* című, a Kr. u. 3. század első feléből származó irat sem tekinti az eukarisztiát áldozati cselekménynek, mi több a zsidóság templomi áldozati gyakorlatát az istentelen pogány áldozatokkal állítja párhuzamba. „Úgy tűnik nekem, hogy nincs különbség semmilyen tekintetben azok között, akik úgy vélik, hogy vér-, tömjén-, és égő áldozattal tesznek eleget tiszteletének és ezzel kifizethetik, s azok között, akik ugyanezt a megbecsülést mutatják a néma bálványok iránt...” (III,5).<sup>52</sup> Ugyanakkor a szöveg arról ad bizonyosságot, hogy a keresztények eukarisztiája akkor még mindig valódi étkezési közösséget jelentett: „Közös az asztal, melyhez letelepednek...” (V,7)<sup>53</sup>

A szintén 3. századi *Barnabás levele* kifejezetten a korábbi zsidó, templomi áldozati kultusz kritikáját örökítette meg: „Eltörölte tehát ezeket, hogy Urunk Jézus Krisztus új törvényének, mely nem kényszerű íga, ne olyan áldozata legyen, mely emberi kéz alkotása.” (II, 6)<sup>54</sup>

Ugyancsak a Kr. u. 3. századból maradt fenn a *Római Hippolütosz* nevéhez köthető *Traditio Apostolica*, mely negyedik fejezetében megőrizte egy majdnem teljes konszekráció leírását és imádságait, a *sursum cordatól* a kommunikációig. A szöveg hasonlít a mai katolikus szentmisék eukarisztikus szövegeihez, azonban a *Traditio apostolica*ban nem áldozatként említik a cselekményt, hanem kifejezetten „A felajánlás” címet adták a szent liturgikus szövegeknek, egyszer sem fordul elő benne az áldozat kifejezés, de még csak utalás sem történik ilyesmire.<sup>55</sup> *Szent Ciprián* volt az, aki a 3. század derekán először áldozatról kezdett beszélni az eukarisztiával kapcsolatban.

A fentebbiek alapján azt kell mondanom, hogy Jézus az utolsó vacsorán újjította meg Isten korábbi szövetségét, mely továbbra is jogfolytonos maradt, ám tökéletessé vált (Mt 5,17). Keresztényekként ezt a hálaadó (*todah*) és nem áldozati vacsorát nevezhetjük az Újszövetség megkötésének.

#### 4. A bűn újradefiniálása

<sup>48</sup> *op. cit.*, Jungmann, *A szentmise*, 20.

<sup>49</sup> *Didakhé*, 9-10. rész

<sup>50</sup> A szerző fordítása, D. M. Kay angol nyelvű szövegéből. Forrás:

<http://www.earlychristianwritings.com/text/aristides-kay.html> – Vö. *A II. századi görög apologéták*, 17-18.

<sup>51</sup> A szerző fordítása, Roberts és Donaldson angol szövegéből. Forrás:

<http://www.earlychristianwritings.com/octavius.html>

<sup>52</sup> *Apostoli atyák*, 370.

<sup>53</sup> *op. cit.*, *Apostoli atyák*, 371.

<sup>54</sup> *op. cit.*, *Apostoli atyák*, 222.

<sup>55</sup> *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, 85-86.

Az Ószövetség leggyakoribb szava bűnre a *chata* mely azonban nem bünt jelent, hanem körülbelül annyit: „elvéteni a célt”. *Dove* érzékletesen így adja vissza a kifejezés valódi jelentését: „mint egy utazó, aki eltéved, sokszorozva lépteit, távol kerül céljától; vagy mint egy időjárásverte hajó a viharzóna tomboló orkánjában, mikor nem látható a Nap, a Hold, sem a csillagok...”<sup>56</sup>

Az újszövetségi kifejezések ugyanebben az értelemben szerepelnek az evangéliumokban. A *hamartia* az Újszövetség leggyakoribb bűnnel kapcsolatos szakkifejezése, mely *Arisztotelész* szóalkotása volt, aki a görög tragédiák számára alkotta meg a szakkifejezést.<sup>57</sup> Maga Arisztotelész így vallott saját bűnfogalmáról: „elvéteni a célt könnyű, ám eltalálni nehéz. Tehát ebből is csak az következik, hogy a rosszaságot a túlzás és a hiányosság, az erényt pedig a középhatár jellemzik.”<sup>58</sup>

Az Ószövetség valamennyi könyvét áthatja a héberek állandó reménysége, hogy Isten minden bajtól, de különösképpen az idegen elnyomástól, az ellenségektől megszabadítja őket, ha pedig mégis elnyomók kerekednek fölébük, akkor *kiváltja* őket. Ez a vallási alapélmény volt ősidők óta a zsidóság kulturális emlékezetének magva, ahogy azt a peszachi vacsorán felelevenítették.

Jézus idejében mindez sokkal hangsúlyosabban és elevebben élt a köztudatban, hiszen egész Palesztina római elnyomás alatt sínylődött, ami a mindennapi élet szintjén tette kegyetlen valósággá az isteni szabadítás szükségességét. Nem véletlenül olvassuk Lukács evangéliumában, hogy a kortárs zsidóság várta Jeruzsálem megváltását (Lk 2,38), az idegen elnyomás alóli felszabadítást. Az emmauszi tanítványok is erről a várakozásról beszéltek: „Pedig mi azt reméltük, hogy ő fogja megváltani Izraelt.” (Lk 24,21).

A biblikus héberben a *megvált* ige (גאל) leggyakrabban az ellenségtől, betegségtől és haláltól való megszabadítást jelenti,<sup>59</sup> amit a kivonulásra,<sup>60</sup> a babiloni fogságból történt szabadításra, de előfordul, hogy a föld visszaszerzésére (megváltására)<sup>61</sup> vagy rabszolgák felszabadítására alkalmazták.<sup>62</sup> Feltehetőleg Izajás (Deutero-Izajás) lehetett az a próféta, aki először Istenre vonatkoztatta a megváltó elnevezést.<sup>63</sup> A zsidóság számára a bűnökből való megváltás nem volt és ma sincs a zsidó vallásban.

Így Jézus idejében sem várták a bűnökből történő általános megváltást, hiszen a zsidóságnak e téren nem volt szüksége megváltásra. Isten kiválasztott, szövetséges népének a Sínai törvény megtartása volt a feladata, melyért cserébe Isten védelmet és minden rossztól való megszabadítást ígért. A Sínai szövetség összefüggésében a megváltás a népet és annak tagjait sújtó balsorstól való szabadítás volt, mely semmilyen módon nem függött össze általános bűnökkel, etikával, morális kérdésekkel.

Amikor az ószövetségi próféták a népet a bűnök miatt szidalmazták, annak sem erkölcsi okai voltak, hanem az, hogy Izrael eltért a Sínai szövetségekötés eredeti szerződéses tartalmától, azaz nem tartotta meg Isten parancsolatait, amire elkötelezte magát. A zsidóság bűnökkel kapcsolatos öntudata és lelkiismerete csak a szövetség megtörésével, megszegésével kapcsolatos kérdésekre terjedt ki.

Ezt azért fontos hangsúlyoznom, mert ha az utolsó vacsora aktusát nem csupán az eukarisztia megalapításaként, de az Ábrahámmal kötött és többször megújított egyetlen szövetség

<sup>56</sup> Dove, J., *The Vindication of the Hebrew Scriptures*, 103.

<sup>57</sup> Paulson, R., *Sin and Evil: Moral Values in Literature*, 36.

<sup>58</sup> Arisztotelész, *Nikhomakhoszi etika*, II.6, 1106b.

<sup>59</sup> op. cit., Schreiner, J., *Az Ószövetség teológiája*, 65.

<sup>60</sup> Kiv 6,6; 15,13; Iz 51,10; 63,9-16; Zsolt 74,2; 77,16; 78,35; 106,10

<sup>61</sup> Lev 25,33

<sup>62</sup> Lev 25,44

<sup>63</sup> op. cit., Schreiner, J., *Az Ószövetség teológiája*, 66.

beteljesítésének értelmezem, akkor a bűn fogalma kikerül az általános erkölcs megfontolásai alól és az egyetlen szövetség összefüggésébe kerül. Vagyis azt nevezhetem bűnnek, ha az egyén vagy közösség a Jézus által megújított szövetséget megszegi.

Az ószövetségi héber ember számára és ebből következően Jézus számára nem igen volt értelme annak, hogy Isten általánosságban megváltaná őt a bűneiből, vagy eleve bűnös lenne azért, mert Ádám és Éva egyszer vétkezett Isten parancsa ellen a paradicsomban. Fontos, hogy az ősbűn sem volt soha a zsidó hit és vallás része.<sup>64</sup> A Mózesnek adott törvény és az Isten és Izrael között kötött szövetség keretein belül ilyesminek nem volt értelme.

Minden bűnökkel kapcsolatos elképzelés és Isten irgalma a szövetség szerződéses megtartásán állt. Amennyiben Izrael megtartotta a törvényt, Isten megsegítette szövetséges népét. Ha nem tartotta meg a törvényt, akkor nyomorral, betegséggel, inséggel sújtotta a nemzetet és az egyént, ami csak akkor fordult visszájára, amikor a nép újra visszatért a szövetségben vállaltak megtartásához. Ezt a fajta bűnbocsánatot „nem lehet modern értelemben lelki történéstnek fölfogni; az Ószövetség inkább konkrét, széles körű, az egyesek és a közösség külső dolgaira is kiható folyamatként ismeri.”<sup>65</sup>

Tehát, a Jézus idejében általános zsidó hit szerint a bűn nem erkölcsi kategória volt, hanem a Sínai szövetségben kapott törvény rendelkezéseinek megsértése, a törvénytől való elfordulás. Ha az Újszövetséget az Ószövetség jogfolytonos megújításaként értelmezem, akkor a bűn vagy vétek fogalma elveszíti morálteológiai vonatkozásait és megmarad a szövetséggel kapcsolatos magatartás kereteiben, természetesen azzal a megkötéssel, hogy a Tízparancsolat és a mózesi törvény kiegészült, pontosabban beteljesedett a jézusi tanítás summáival: „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legnagyobb, az első parancs. A második hasonló hozzá: Szeresd felebarátodat, mint saját magadat. Ezen a két parancson alapszik az egész törvény és a próféták.” (Mt 22,37-40)

## 5. Isten az élet

Isten legszentebb neve, az ismeretlen kiejtésű tetragrammaton (jvhv) a héber *chaja* (חַיָּה) többől ered, melynek jelentése *lenni, élni*. A Kiv 3,14-ben Isten így mutatkozott be Mózesnek: „Én vagyok, aki a Lét vagyok.”<sup>66</sup> (Kiv 3,14). A mondatban a *vagyok* héberül *ehje* (אֶהְיֶה), mely szintén a *chaja* ragozott alakja. Istennel kapcsolatban tehát meg kell állapítanom, hogy ő maga a létezés, minden lét alapja és forrása, aki életet ad és fenntart (Róm 4,17).

Ahogy maga a létezés, úgy minden élet is Istentől ered: „Ő adott életet lelkünknek...” (Zsolt 66,9a); „Ott adja az Úr az áldást, s az életet mindörökre.” (Zsolt 133,3b); „Te adsz életet mindezeknek” (Neh 9,6). A lét tehát, mint a teljességet átfogó valóság, a teremtményektől függetlenül létezik, s minden dolog csak annyiban létezik, amennyiben részesedik Isten létben.<sup>67</sup>

Ez egyben azt is jelenti, hogy az ember annyiban és úgy létezik, amennyiben és amennyire osztozik Isten létében, pontosabban amilyen mértékben megvalósul és érvényre jut életében Isten tökéletes és teljes léte.<sup>68</sup> Amennyire megvalósul az egyénben Istennek az embernek számára szánt akarata, sőt az egész teremtéssel kapcsolatos szándéka, vagyis, hogy minden részesedjen az ő létében.<sup>69</sup> Ez az, amit Szent Pál apostol így fejezett ki: „hogy Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28b).

<sup>64</sup> op. cit., Vermes G., *A kereszténység kezdetei*, 160.

<sup>65</sup> op. cit., Vermes G., *A kereszténység kezdetei*, 274.

<sup>66</sup> Hertz, J. H., *Zsidó Biblia II.*, Budapest, Egyesült Magyar Izraelita Hitközség, 2010., 13.

<sup>67</sup> Bolberitz, P., *Lét és kozmosz*, Budapest, Ecclesia, 1985., 35.

<sup>68</sup> op. cit., Gilson, *A középkori filozófia szelleme*, Budapest, Paulus Hungarus / Kairosz, 2000., 143.

<sup>69</sup> Pannenberg, W., *Rendszerezés teológia II.*, Budapest, Osiris Kiadó, 2006., 111.

Ezért aztán tévedés minden olyan vallásos elmélet és gyakorlat, mely az élet valamennyi aspektusát és a világot ki akarja kapcsolni vagy el akarja idegeníteni az embertől, és pusztán szellemivé akarja tenni az Isten imádatát. Isten azért teremtette az embert, hogy emberként éljen és emberi életét a maga teljességében élje meg, az egyéni képességek, testi adottságai, életlehetőségei, családi, baráti, emberi kapcsolataiban. Aki ezt nem vállalja, az a teremtésben kapott emberségétől, saját életétől, a világtól, mi több Istentől idegenedik el, tele lesz szorongással, félelemmel, ami a kárhozat felé sodródást jelent. Az emberi élet minden és ezen belül a saját életünk elfogadása az Atyától, és ennek megélése az Atya teljességében.<sup>70</sup>

## 6. A szent és a szentség

A Szentírás a *szent*, *szentség* kifejezéseket Istenre alkalmazza, mert egyedül ő szent (Jel 15,4). A héber gondolkodásban a szentség jelentette mindazt a jót, amit Isten és az ő áldása magában foglal. „...én Isten vagyok, és nem ember, Szent, aki közötted vagyok...” (Óz 11,9) Isten szentsége egyben dicsőségét is jelenti, ami mindenekfelett-valóságát fejezi ki: „Szent, szent, szent a Seregek Ura, betölti az egész földet dicsősége!” (Iz 6,3). Az Ószövetségben (és persze az Újszövetségben is) a *szentség* tehát Isten egy tulajdonsága, mely felé az egyént és a választott népet is tereli és hívogatja.

A hagyományos római katolikus teológia szerint „a szenthez tartozásból következik az erkölcsi szentség követelménye”,<sup>71</sup> azaz a szentet erkölcsi kategóriaként értelmezik. Ám a *szent* ellentéte a *profán*, nem a *tisztátalan*. A *tisztátalan* ellentéte a *tiszta*, ami azonban nem azonos a szenttel. A *szent* valódi ellentéte tehát a *profán*, melynek jelentése: olyasvalami vagy valaki, amiből vagy akiből hiányzik az Istenre irányultság, nincs kapcsolatban Istennel.<sup>72</sup> A profán (szemben a tisztátalannal, mely eleve erkölcsi jelentésű) nem feltétlenül rossz vagy negatív kategória, csupán szituációs okán nélkülözi az szenttel való közösséget.

Ezért a szent nem tisztasági vagy erkölcsi kifejezés, hanem annak a minősége, ami az embert végsőleg meghatározza.<sup>73</sup> Az ember annyiban képes szentté válni, amennyiben és amennyire képes meghaladni profanitását és életébe, cselekedeteibe bevonja Istent, illetve azokat Istenre irányultan teszi.

Ennek példája a mózesi törvény. A törvény körülményességének és részletességének nem az volt a célja, hogy megbonyolítsa a zsidó hívők mindennapjait vagy szigorú erkölcsi elvárásokat támasszon a szövetség keretszerződésében, hanem hogy a hívő minden cselekedetét Istenre irányultan végezze, azaz megszentelje, minden cselekedetében lehetősége legyen meghaladni profanitását, életének minden pillanatába bevonja Istent és minden pillanatát Istennek ajánlja föl. Meg kell értenünk, hogy a törvény nem kényszerítő eszköz és jogszabály, hanem annak a lehetősége, hogy a mindennapok megszentelődjenek, vagyis túl a biológiai és szociális tartalmukon, transzcendens vonatkozásúvá váljanak. Gondolkodásunkat el kell oldanunk attól a társadalmi sémától, hogy ha valaki megszegi a jogszabályokat, akkor büntetést von magára. Isten törvénye nem szankciórendszer, hanem annak lehetősége, hogy az emberi élet elnyerje végső vonatkozását, és kegyelmi támogatással legyen élhető. Ennek elmulasztása önmagában büntetés, hiszen az ilyen emberi élet kegyelmi deficittel folyik tovább.

A törvény tehát csak lehetőséget biztosított arra, hogy a hívő ember élete minden mozzanatába meghívja Istent, s ezáltal megszentelje mindennapjait. Egy tál étel elkészítése és elfogyasztása imádság nélkül profán tett, míg a megfelelő imádságokkal történő előkészítés, főzés, tálalás, elfogyasztás és hálaadás érte, az étkezés megszentelése. Ugyanez igaz az élet bármely és minden egyes helyzetére.

<sup>70</sup> Dörnyei – Gergye – Csógl, *A szentségek életértéke*, Budapest, Szent István Társulat, 1975., 105-106.

<sup>71</sup> *Teológiai kishótár*, (szerk.: Rahner, K. – Vorgrimler, H.), Budapest, Szent István Társulat, 1980., 641.

<sup>72</sup> op. cit., Tillich, *Rendszeres teológia*, 182.

<sup>73</sup> op. cit., Tillich, *Rendszeres teológia*, 180.

Biblikus értelemben kijelenthetem, hogy az ember annyiban lesz szent, amennyire Isten bevonja őt a maga létébe, és amennyire az ember bevonja Istent a mindennapi életébe. Az okozat mindig hasonlatos az okhoz. Az ember minél inkább igyekszik bevonni Istent az életébe, annál jobban fog hasonlítani űrá, így élete annál inkább tükrözi Isten minőségét, a mennyei minőséget, amit úgy is mondhatunk: megszentelődik.<sup>74</sup>

Ebben az értelemben a *megszentelt élet* kifejezés szükségszerűen elveszíti olyan vonatkozását, mely az étellel és annak bármilyen aspektusával való szembehelyezkedést vagy absztinenciát takar, sőt mi több, a kifejezés a teljességében megélt emberi élet transzcendenssé növesztésévé és Istennel való nagyobb harmóniára törekvő megélésévé válik.

Hiba és félreértés a szentséget erkölcsi tökéletességként tekinteni. Az erkölcsi tökéletesség az ember számára mindig csupán egy eszmény,<sup>75</sup> vagyis nem a valóság. Jézus kora, a zsidóság és a görög világ is egyképpen elutasította a nőtlenséget vagy a szegénységet,<sup>76</sup> melyek később a kereszténységben erényekké váltak. Jézus a legkevésbé sem volt aszketikus,<sup>77</sup> a zsidóság és a korai egyház egyaránt elhatárolódott a teremtett javak megvetésétől.<sup>78</sup> A szentet ugyan a zsidóság értette és használta a vallásos szemérmesség, szüzesség, érintetlenség, tisztaság erkölcsi megjelölésére is,<sup>79</sup> de ezzel inkább tiszteletet fejeztek ki, és a hétköznapi vallásosságában nem ilyen értelemben fordult elő.

Az ősegyház keresztényei sem gondolkodtak másképp, mint a zsidóság a törvénnyel és az élet megszentelésével kapcsolatban. Így egész életüket szentté, megszenteltté, azaz Istenre irányulóvá tették, életük minden mozzanatában, minden nap velük volt az Úr (Mt 28,20).

„A keresztények Istene mindenütt egyszerre, teljes valójában jelen volt, lehetetlenné téve, hogy bármilyen hely, épület vagy tér nagyobb részt birtokoljon szentségéből.”<sup>80</sup> Ezért lehetséges például az is, hogy az eukarisztia ekkor még a mindennapi étkezést és az azt követő hálaadást jelentette, mely így világi és szentségi étkezés volt egyszerre és egyképpen.<sup>81</sup> Éppen annyira volt evilági, mint természetfeletti. A korai keresztények még egyáltalán nem gondoltak arra, hogy bármi világi dologtól tartózkodniuk kellene. Sokkal inkább azt tekintették megszentelésnek, ha nem feledték el minden egyes élethelyzeteüket felajánlani Istennek. Ezért volt életük a környezetük számára egyszerre érthetetlen és lenyűgöző, s ezért volt *tiszta, fegyelmezett, szigorú erkölcsű és halálmegvető*.<sup>82</sup> Nem szigorú etikai rendszert alkalmaztak az szürke hétköznapiakban, hanem mert teljes szívvel és odaadással élték Jézus tanítását és az újszövetségi szerződéses kiválasztottságot, életük – kegyelmi úton – megszentelődött léletté vált. Ennek kulcsa pedig Isten közelsége és a Szentlélek ereje volt.<sup>83</sup>

Ahogy a kereszténység elkezdte egyre inkább erkölcsi terminusként értelmezni a szentet, úgy szakadt el egymástól a vallásos praxisban a mindennapi élet és a kultusz minden területe. Fejtegetésem nem jelenti az erkölcsi erények megvetését vagy lekicsinylését, de arra sem látok többé okot, hogy az Isten által jónak teremtett embert vagy annak ösztön-, lelki, emocionális világát rossznak lássam.

Mindez csupán azt jelenti, hogy ki lehet és ki kell békíteni a szentség és a teremtésben kapott emberi természet között mesterségesen szított történelmi feszültséget. Az ember egész szükségszerűen azért olyan amilyen, mert Isten olyannak teremtette. „Hiszen te formáltad bensöm,

<sup>74</sup> op. cit., Gilson, *A középkori filozófia szelleme*, 141.

<sup>75</sup> op. cit., Tillich, *Rendszeres teológia*, 181.

<sup>76</sup> Vanyó, L., *Legyetek tökéletesek*, Budapest, Szent István Társulat, é. n., 13.

<sup>77</sup> *ibidem*, Vanyó, *Legyetek tökéletesek*, 13.

<sup>78</sup> op. cit., Vanyó, *Legyetek tökéletesek*, 18.

<sup>79</sup> op. cit., Vanyó, *Legyetek tökéletesek*, 16.

<sup>80</sup> Markus, R., *Az ókori kereszténység vége*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2010., 197.

<sup>81</sup> Gopplet, L., *Apostolic and Post-Apostolic Times*, Grand Rapids, Baker Book House, 1980., 46.

<sup>82</sup> Hamann, A., *Így éltek az első keresztények*, Budapest, Szent István Társulat 1987., 82.

<sup>83</sup> op. cit., Hamann, *Így éltek az első keresztények*, 83.

s anyám méhében te szőtted a testem.” (Zsolt 139,13) „Isten a világot azért teremtette, hogy és adta az embernek, hogy a teremtett életet változtassa át az isteni életben való részesedéssé.”<sup>84</sup>

## 7. Szeretet

„Szeresd tehát az Urat, a te Istenedet, járj az ő útjain, tartsd meg parancsait, szertartásait és rendeleteit, akkor élni fogsz. Megsokasít és megáld téged azon a földön...” (MTörv 30,16) Jézus tehát nem tette érvénytelenné és nem helyezte hatályon kívül a törvényt, sőt tökéletessé tette azt, kipótolva azzal, ami hiányzott belőle. A kettős szeretetparanccsal pótolta ki, amit még tovább egyszerűsített és tömörített: „Mindazt, amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük. Ez a törvény és a próféták.” (Mt 7,12)

Azt vizsgálva, hogy Jézus miként tökéletesítette a törvényt, azt látom, hogy nem a törvényt változtatta meg, hanem annak alkalmazását, vagyis az ember viszonyát a törvényhez, felebarátaihoz és ezáltal Istenhez. Korrekciós munkája kettős irányultságú volt, egyrészt bizonyos pontokon szigorította a törvényt, más pontokon pedig lazításokat vezetett be.

Szigorította a válást, pontosabban az arámi szövegek alapján a válólevél nélküli eltaszítást,<sup>85</sup> s ezáltal erőteljes családvédelmi intézkedést hozott (Mt 5,31-32; Mk 10,1-10). Megtiltotta az esküvést (Mt 5,33-37), amivel igyekezett visszaszorítani Isten személyének erkölcstelen vagy csaló ügyletekbe történő keverését (profanizálását), illetve radikalizálta a szülők tiszteletét (Mk 7,11).

Ugyanakkor lazított a tisztasági rendelkezéseken (Mt 15,10-20), rámutatva, hogy igazán a benső tisztaság az, ami számít, relativizálta a tizedfizetés kötelezettségét (Mt 23,23), a templomi áldozati kultusszal kapcsolatban – amit Ő maga nem is gyakorolt – ismét a szív tisztaságát hangsúlyozta, a formalista szabálykövetés helyett (Mt 5,23-26), a szombat megtartásának szigorát is enyhítette (Mk 2,23-28; 3,1-6).<sup>86</sup>

*Gerd Theissen* szerint Jézus a törvény korrekciójával a szeretet és az alázat követelményét radikalizálta,<sup>87</sup> mely a másik ember akceptálásában<sup>88</sup> és a státusfeladás<sup>89</sup> kettős hatásában nyerte el summáját. Ezek aztán a példabeszédekben kapnak részletesebb kifejtést. Ezzel Jézus a törvény hatályát egyetemessé tette,<sup>90</sup> az *am ha'arec* helyett valamennyi nép és nemzet felé megnyitotta a szövetséget. „Menjetek tehát, tegyetek tanítványommá minden népet...” (Mt 28,19) „A vérrokonság helyébe, azt rangban felülmúlva kerül a lelki rokonság. Jézus számára csak azok minősülnek testvérnek, akik egyek vele Isten akaratának elfogadásában.”<sup>91</sup>

A szeretet egyetemes törvénye három irányba terjeszti ki a korábbi ószövetségi szabályt (Lev – 3Móz 19,18): az *ellenség* iránti szeretet, az *idegenek* iránti szeretet, és a *bűnösök* iránti szeretet felé.<sup>92</sup>

Jézusnál a szeretet nem érzelmet jelent, hanem új magatartásformák felvételét és beépítését a mindennapi életbe: jót tenni azokkal, akik ellenségesek; áldani az átkozókat; imádkozni az ellenségesekért; tartózkodni a bosszútól; személyválogatás nélkül ingyen adakozni; úgy bánni másokkal, ahogy az illető saját magával bánik.

<sup>84</sup> Schmemmann, A., *Az eucharisztia*, Nyíregyháza, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2017., 46.

<sup>85</sup> Széles T., “Biblikus szexuáletika in”: *Egyházforum*, XXXII évf., 2017/2., 39.

<sup>86</sup> Bolyki J., *Újszövetségi etika*, Budapest, Kálvin János Kiadó 1998., 22-23.

<sup>87</sup> Theissen, G., *Az első keresztyének vallása*, Budapest, Kálvin János Kiadó 2001, 107.

<sup>88</sup> *op. cit.*, Theissen, G., *Az első keresztyének vallása*, 115.

<sup>89</sup> *op. cit.*, Theissen, G., *Az első keresztyének vallása*, 117.

<sup>90</sup> *op. cit.*, Theissen, G., *Az első keresztyének vallása*, 118.

<sup>91</sup> Ratzinger, J., “A keresztyén testvériesség”, *A szeretetről*, (Szerk.: Lukács, L.), Budapest, Szent István Társulat 1987., 223.

<sup>92</sup> Theissen, G., *A Jézus-mozgalom*, Budapest, Kálvin János Kiadó 2006., 258.



A szeretet tehát egyfelől hitből fakadó tudatos *döntés*, másfelől Isten tulajdonságainak *imitációja*,<sup>93</sup> melyre Ő maga oktatta tanítványait: „Ti olyan tökéletesek legyetek tehát, mint mennyei Atyátok.” (Mt 5,46) Jézus szeretete a parancsolatok megtartása, elfordulás a pogány életformától, a jóakarát és segítségnyújtás felkínálása, bármilyen viszonzás elvárása nélkül, amit az 1Jn 5,3 így tolmácsol: „Szeretetünk Isten iránt abban mutatkozik, hogy megtartjuk parancsait.” A másik ember testvérként való elfogadása lelki döntésen alapul, Isten akaratának igenlésén.<sup>94</sup>

Jézus szeretete minden ember személyes elfogadásában és potenciális szövetségessé tételében áll. Ugyanakkor nem jelenti az illető törvényellenes cselekedeteinek akceptálását. A szövetség univerzalizálása csak abban az esetben működik, ha az alázat, státusfeladás és Isten parancsainak megtartása kölcsönös döntés és magatartás. Ahogy fentebb olvasható volt, a szövetség mindig Isten kezdeményezése, melyet az ember engedelmes cselekvéssel tud viszonzni. Jézus követése csak akkor valósul meg igazán, ha a szövetség megtartásának konkrét cselekedetében formát ölt.<sup>95</sup>

Ezért hangsúlyozta Jézus az irgalmasság fontosságát. “Mindenkít becsüljétek, a testvéri közösséget szeressétek...” (1Pt 2:17) Minden embert tisztelünk, mint teremtményt, ám nem érthetünk egyet bűnös vagy istentelen állapotával, a bűneit nem kell elfogadnunk. A személy mindenkori tisztelete és cselekedeteinek elfogadása két különböző dolog. “Kerüljétek a paráznaságot!” (1Kor 6:18) “Irsátok ki tehát tagjaitokból azt, ami földi: a paráznaságot, a tisztátalanságot, a bujaságot, a gonosz kívánságot és a kapzsiságot, ami nem más, mint bálványimádás.” (Kol 3:5); “ne paráználkodjunk, ahogy egyesek paráználkodtak...” (1Kor 10:8) – írta Pálapostol.

A törvény megtartása az, ha elkerüljük a bűnt, ám a bűnös felé nyitottak maradunk. “Kerüld a bűnt, s a bűn is elkerül.” (Sir 7:2) Kötelességünk a szövetségen kívüli értékrendet követő embertársainknak megmutatni Jézus útját, és segítő kezet kínálni nekik, hogy megváltozzanak. Jézus nem ítélte el a bűnös asszonyt, mi sem tehetjük meg. “Aki közületek bűn nélkül van, az vessen rá először követ.” (Jn 8:7) Ugyanakkor nem moshatjuk össze a bűnös személyét és bűnös cselekedeteit. Jézus sem tett ilyet. A személyt tiszteljük, de bűnét elutasítjuk. “Én sem ítélek el. Menj, és többé már ne vétkezzél!” (Jn 8:11) Ne vétkezzél – mondta Jézus –, vagyis többet ne kövess el bűnt! Jézus szerint az a helyes, ha a vétkesnek segítünk elhagyni életvielét. “Többé már ne vétkezzél”. Jézus nem az elfogadásra, hanem a bűnös megmentésére és felemelésére tanított, arra, hogy igyekezzünk őt is bevonni Isten egyetemessé szövetségébe. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert korunkban a szeretetet hajlamosak vagyunk összemosni az érzelmekkel, ami azonban a szeretet félreértése, az igazi szeretet – legalábbis Istennel való kapcsolatunkban – az odaadottságban mérhető le. „H a lélek csak azt akarja, amit az, akit szeret, akkor tökéletes egységbe kerül vele...”<sup>96</sup>

## 8. A szövetség az életvédelem rendszere

Hagyományos teológiai értelmezésben a mózesi törvényekre úgy szokás tekinteni, mint a szövetség jogi vonatkozású kötelezettségeire, azaz, mint egy szerződés teljesítendő pontjaira, melyek erkölcsi következményekkel bírnak.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> *op. cit.*, Theissen, *A Jézus-mozgalom*, 260.

<sup>94</sup> *ibidem*, Ratzinger, “A keresztény testvériesség”.

<sup>95</sup> Rahner, K., “Ki a te testvéred?”, *A szeretetről*, (Szerk.: Lukács, L.), Budapest, Szent István Társulat 1987., 279.

<sup>96</sup> Sz. n., *A csend útján*, Budapest, Ursus Libris 2017., 64.

<sup>97</sup> Berkhof, L., *Keresztényen dogmatika*, Pécel, Ébredés Alapítvány é. n., 67.

Ezzel kapcsolatban két dolgot kell megfontolni. Egyrészt már az Ószövetség is rendkívül személyes viszonyt tartotta Isten és népe kapcsolatát, mely sokkal inkább familiáris, mintsem jogi jelleget mutat.<sup>98</sup> Másrészt a „szövetség” terminus technicuskénti fordítása helytelen, mivel az nem szerződéses viszonyt, azonos felek között kialakított szövetkezést, vagy jogi egyezséget takar, hanem helyes értelmezésben *kötelékként, elköteleződés*ként kell fordítani, melyben nem kétoldalú, hanem nagyon is egyoldalú vállalás történik.<sup>99</sup> Mindez pedig arra mutat, hogy a mózesi törvény rendelkezését, melyeket szokásos a szövetség szerződéses feltételeiként tekinteni,<sup>100</sup> másképp kell értelmezni.

Isten szövetsége minden egyes elköteleződésben és megújításban ugyanazt a tartalmat, ígéretet adta: földet, szaporodást, áldásokat, megigazulást, Isten Szentlelkét, végső megdicsőülést (Ter 12,2; Jób 19,25; Zsolt 16,11; 73,24.26; Iz 43,25; Ez 36,37; Dán 12,2-3; Gal 4,4-6; Tit 3,7; Zsid 11,7; Jak 2,5). Cserébe Isten azt kérte, hogy az emberek hit által fogadják el a szövetséget, és a „megszületett új élet alapján szenteljék magukat megújult engedelmességben Istennek”.<sup>101</sup>

Isten parancsainak megtartása és a szövetség megtartásának jogi teljesítése ezért nem erkölcsi követelmény, hanem az ember életét, életben maradását, egészségét és boldogulását biztosító *létfenntartó rendszer*. Ahogy a Deuteronomium írja: „Ha azonban elfordul szíved, és nem engedelmeskedsz, hanem megtévedsz, más isteneket imádsz és szolgálsz, akkor (...) elpusztulsz...” (MTörv 30,17-18). Vagyis a törvény meg nem tartásával az ember élete nem a szankcionálás következtében kerül veszélybe, hanem azért, mert Isten segítsége és kegyelmi támogatása nélkül (mely a szövetség megtartásához kötött) életellenes folyamatok indulnak meg. Újfennt szeretnék emlékeztetni arra, hogy a bűn általános erkölcsi fogalma helyett olyan cselekedetként kell értelmeznünk, mely az isteni rendbe rendtelenséget, a kozmoszba káoszt, a létbe a nemlétet csempészi bele, vagy a lét ellen lázad.<sup>102</sup> Másutt, megfordítva a kijelentés értelmét: „Fogadja be szíved szavaimat, tartsd meg parancsaimat, akkor életed lesz!” (Péld 4,4), ami arra utal, hogy Isten parancsainak megtartása az életbenmaradás és a jólét záloga.

Fontos, hogy elszakadjunk attól a gondolattól, miszerint Isten konkrétan büntetné teremtményeit, ha azok nem tartják be a megkötött szövetséget. Mivel Isten végtelenül jó (2Krón 30,9) és ő maga a szeretet (1Jn 4,16), a büntetés antropomorf gondolatának nem marad tér. Isten üdvözítő akarata az, hogy az ember osztozzon az ő teljes és hiánytalan létében; ezért adott neki szövetséget. A szövetség által az ember képes osztozni Isten létében, azaz saját életében érvényesíti az isteni rendet és értékrendet; ha pedig nem tartja meg a szövetséget, akkor az isteni léttel ellentétes folyamatok indulnak meg az ember belsőjében és életében. „A bűn mindenekelőtt elszakadás az élet Istenétől...”<sup>103</sup> Így a bűn nem dramatikus, nem is jogi kategória, hanem olyan cselekedet, mint amikor az orvosi rendelvénnyel szembe a beteg nem veszi be a felírt gyógyszert. Ha Isten a szövetséget adta a tőle és a lét teljességétől való elidegenedés gyógyszerül, akkor az embernek a szövetség megtartása által van élete.

Innen szemlélve Pál apostol szavai új megvilágításba kerülnek: „...a bűn zsoldja a halál, Isten kegyelmi ajándéka azonban az örök élet Krisztus Jézusban, a mi Urunkban.” (Róm 6,23); vagyis a bűn elidegenít, eltávolít az evilági és az örök élettől, míg Isten kegyelmi, azaz életsegítő ajándéka életre vezet, támogatja az életet.

Nagyon fontos itt megjegyezni, hogy nem üdvmaterializmusról van szó. Isten kegyelme nem azt jelenti, hogy az ő parancsait követő és megtartó ember sikeresebb, ad absurdum gazdagabb lesz, mint a hitetlen; hanem azt, hogy egyéni élete, benső lelki egysége

<sup>98</sup> *op. cit.*, Schreiner, J., *Az Ószövetség teológiája*, Budapest, Szent István Társulat 2004., 43.

<sup>99</sup> *op. cit.*, Schreiner, J., *Az Ószövetség teológiája*, 53-55.

<sup>100</sup> *op. cit.*, Rózsa H., *Ószövetségi bevezető*, 77.

<sup>101</sup> *op. cit.*, Berkhof, *Keresztyén dogmatika*, 68.

<sup>102</sup> *op. cit.*, Gilson, E., *A középkori filozófia szelleme*, 117.

<sup>103</sup> *op. cit.*, Schmemmann, *Az eucharisztia*, 138.

rendezettebbé, összeszedettebbé, békésebbé, harmonikusabbá válik, azaz képessé válik arra, hogy a meghasonlottsággal, benső káosszal szemben az életét és annak sikerességét biztosító útra lépjen. Ugyanis a kegyelem – persze nagyon leegyszerűsítve – leginkább úgy ragadható meg, mint *életerő*, mely az embert arra képesíti, hogy életében kibontakoztassa a természetfeletti minőséget.<sup>104</sup>

## 9. A kiengesztelődés

Figyelmesen olvasva a Szentírást, a tanulmányozó észreveheti, hogy Jézus az evangéliumokban nem beszélt ki- vagy megengesztelődésről. Sőt, azt is észreveheti, hogy Lukács evangéliumában Jézus halálának nincs semmilyen megváltói jellege, nem is említi a kereszthalált, mint a megigazulás forrását.<sup>105</sup>

A bibliai iratok között, a Kr.u. 55-56-os esztendő előtt keletkezett levelekben és evangéliumi anyagokban jóformán nem találkozunk a kereszt engesztelő teológiájával. Kivétel az első korintusi levél, amely ennek az értelmezésnek a legkorábbi biblikus megjelenési helye: „a mi Pászkánkat, Krisztust feláldozták.” (1Kor 5,7), illetve „Krisztus meghalt a bűneinkért!” (1 Kor 15,3), kb. Kr. u. 55-ből. Jézus kereszthalálának és az engesztelés kapcsolatának nincs korábbi bibliai jelenléte. A megváltás gondolata természetesen megjelenik a korábbi szövegekben is, de érdekes módon egyáltalán nem kapcsolódik a bűnökhöz. Sőt, egészen más jelentésárnyalatot találunk. A korábbi iratokban a megváltás a szövetséghez és a törvény megtartásához kapcsolódik, abban az értelemben, ahogy az előző pontban tárgyaltam.

A Kr.u. 55-56-os keltezésű Galatákhhoz írt levél így szól: „Krisztus megváltott minket a törvény átkától.” (Gal 3,13), illetve leírja, hogy Jézus jövetelének célja, hogy „akik a törvény alatt voltak, megváltsa.” (Gal 4,5). Pál azt bizonyította ebben a levélszakaszban, hogy a törvény, mely a szövetség megtartására született, az élet lehetősége volt a szövetség népének (3,12), de nem hiten alapult. Mivel Krisztus hit által a hívőké, ezért tökéletesebb, mint a törvény megtartásának vak engedelmsége. A törvény olyan volt, mint egy nevelő tanár, de Krisztus mellett már nincs szükség rá. Pál retorikailag erőteljesen és hatásosan fogalmazott. Nála a kereszt egyfajta válaszfal a régi és az új teremtés között, az óemberre halálos ítéletet mond, és megfeszíti Jézussal együtt.<sup>106</sup> A törvényt átoknak látja, mely alatt nem lehetett igaz módon élni.<sup>107</sup> Hangsúlyosan a rabszolgakiváltás szakszavát használta (ἐξαγοράζω).

A *megváltás* biblikus görög kifejezése az *agoradzó* (ἀγοράζω) és a *lütroo* (λυτρόω) ige, az arámiban a *d'ale* (ܕܐܠܝܐ), illetve a *purqana* (ܩܘܪܩܢܐ). Ezt olvassuk az 1Pt 1,18-19-ben: „nem mulandó dolog, ezüst vagy arany váltott meg (...) hanem a hibátlan és szeplőtelen Báránynak, Krisztusnak drága vére.” A kifejezés a rabszolgák és foglyok kiváltásának, felszabadításának, kivásárlásának terminusa volt. Az arámi *d'ale* azt is jelenti: *kivesz, kivásárol, kivon, kiemel*. A *purqana* pedig: *távozni, kimenteni, megmenteni, üldözni, elhagyni, tartózkodni valamitől*. A kifejezések mindenképpen valamilyen elnyomás, rabság, szolgaság, igazságtalan uralom alóli kiszabadítást fednek. Jézus az evangéliumokban egyáltalán nem használta ezt a kifejezést sem a kereszttel, sem a bűnökkel kapcsolatban. Az *agoradzó* és a *lütroo* ilyen értelmű megjelenése először Szent Pálnál fordul elő.<sup>108</sup>

Azonban megtaláljuk Pál előtt is a *lütroo* igét, csak nem a bűnnel, hanem ugyancsak a törvénnyel, illetve az Izraelben fennálló római elnyomással kapcsolatban. Lukács

<sup>104</sup> *op. cit.*, Dörnyei – Gergye – Csögl, *A szentségek életértéke*, 86.

<sup>105</sup> Székely, J., *Az Újszövetség teológiája*, Budapest, Szent Jeromos Bibliatársulat 2003., 180.

<sup>106</sup> Brockhaus, R., *Galata levél* magyarázata, Budapest, Evangéliumi Kiadó é. n., 73.

<sup>107</sup> Varga Zs., *A galatákhöz írt levél*, Budapest, Kálvin János Kiadó 1998., 52-54.

<sup>108</sup> *agoradzó*: 1Kor 6,20: “Mert nagy árat fizettek értetek!”, 7,23: “Nagy árat fizettek értetek!”, illetve *lütroomai*: Tit 2,14: „önmagát adta értünk, hogy megváltson minket minden gonoszástól”.

evangéliumában, az emmauszi tanítványok csüggedten gyalogoltak Jeruzsálemből Emmauszba, mert azt hitték, hogy Jézus „fogja megváltani Izraelt” (Lk 24,21). A pünkösöd utáni apostoli közösség igehirdetésében pedig a halálból való felszabadulás tényét kapcsolták Jézus feltámadásához, bármilyen bűnnel kapcsolatos társítás nélkül (ApCsel 4,2; 4,33).

Különösen érdekes, hogy az Apostolok Cselekedeteiben Szent Pál számos beszéde idézetként fennmaradt, ám ezekben egyetlen egyszer sem kapcsolta össze Jézus halálát a bűnökből való váltsággal vagy Isten és ember kiengesztelésével. Valamennyi apostollal egyetemben megmaradt a feltámadás tényének hirdetésénél, mely által Jézus Krisztus legyőzte a halált, bizonyítva, hogy Ő valóban Isten Fia. Az Apostolok Cselekedeteiben – mely Kr.u. 70 táján keletkezett – egyöntetűen ezt és csak ezt az apostoli tanúságtételt és igehirdetést olvashatjuk Jézus Krisztus feltámadásával kapcsolatban. „...hirdetik a halálból való feltámadást Jézusban...” (ApCsel 4,2). „Az apostolok pedig nagy erővel tettek tanúságot, Urunknak, Jézus Krisztusnak feltámadásáról.” (ApCsel 4,33). Ebben az iratban Pál sem tesz mást, de nem is tanított mást vagy többet, mindössze „Jézust és a feltámadást hirdette” (ApCsel 17,18).

Jézus ajkáról a megváltás főnévi alakját (λύτρον), a szinoptikus evangéliumokban csak egy parallel igehelyen olvassuk: „az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.” (Mk 10,45; Mt 20,28). Az arámi szövegben a *lütrontól* eltérően az egyszerű *wad,net'el-t* (ܘܕܢܬܐ) találjuk, ami a magyar fordítással azonosan annyit jelent: *adni*. Vagyis csak a görög változat beszél váltságról, az arámi csupán odaadásról. Igei alakja (λυτρόω) pedig Lukácsnál csak egyszer olvasható, akkor sem Jézus mondja ki, hanem az emmauszi tanítványok, akik Jézustól várták Izrael felszabadítását a római elnyomás alól (Lk 24,21). Az arámi szövegekben itt a már említett *d'ale* (ܕܐܠܝܐ) szerepel, aminek szintén nincs váltsággal kapcsolatos árnyalata, inkább kivásárlást jelent.

A λυτρόω ige már jóval többször fordul elő Márknál és Máténál. Csak Márk evangéliumában négy alkalommal.<sup>109</sup> Ám egyszer sincs köze sem a bűnökhöz, sem azok megváltásához, hétköznapi beszélgetésekben és leírásokban kerül említésre, az első kenyérszaporítás, a templomi kereskedők kiűzése, Jézus temetése és testének megkenése történetében. Az arámi változatban, a Mk 10,43-ban és a Mt 20,28-ban ugyancsak a *purqana* ‘ (ܩܘܪܢܐ), *váltságdíjat* találjuk. Vagyis az arám Szentírásban, a fentebbi kontextusnak megfelelően – ám a görög változattól eltérően –, egyáltalán nem szerepel a helyettesítő áldozat fogalma, hanem csak a fentebb tárgyalt kiváltással összecsengő fogalmak.

Ha tovább vizsgálom a Pálra jellemző, sajátos teológiai kifejezéseket,<sup>110</sup> ugyanezt az eredményt kapom a *szabadítani* (σῶζω), *kiengesztelni* vagy *megbékélni* (καταλλάσσω), *megigazulni* (δικαίω) szavak igei és főnévi alakjai esetében is. Márknál ezek elő sem fordulnak, Máténál és Lukácsnál megtalálhatók ugyan, de nincs köztük sem a kereszt váltságához, sem a bűnök váltságához vagy kiengeszteléséhez.

Jézus galileai zsidóként ismerte Izrael megváltásának ószövetségi irodalmát és hagyományait. Az ószövetség embere és a Jézus korabeli zsidóság számára az Úr *szabadító, kiváltó, megváltó* Isten volt, aki kihozta népét Egyiptomból és megszabadította a rabszolgaságból, az elnyomásból. „Leszálltam tehát, hogy megszabadítsam az egyiptomiak kezéből, és kivezessek arról a földről egy jó és tágas földre, egy tejjel és mézzel folyó földre.” (Kiv 3,8) Ez az alapélmény volt mindig a zsidó hit és vérségi kötelék legerősebb szála, mely egyben a népek közötti kiválasztottságát is bizonyította.

Az Ószövetség majd valamennyi könyvét áthatja a héberek állandó reménysége, hogy Isten minden bajtól, de különösképpen az idegen elnyomástól, az ellenségektől megszabadítja őket, ha pedig mégis elnyomók kerekednek fölébük, akkor *kiváltja* őket.

<sup>109</sup> Mk 6,36; 11,15; 15,46; 16,1.

<sup>110</sup> *op. cit.*, Kocsis, *Bevezetés* II., 51-52.

Jézus idejében mindez sokkal hangsúlyosabban és elevebben élt a köztudatban, hiszen egész Palesztina római elnyomás alatt élt, ami a mindennapi élet szintjén hasonló lehetett a zsidóság egyiptomi fogságának vagy a babilioni fogságnak az alapélményéhez. Nem véletlenül olvassuk Lukács evangéliumában, hogy a kortárs zsidóság várta Jeruzsálem megváltását (Lk 2,38), azaz idegen elnyomás alóli felszabadítást. Az emmauszi tanítványok is erről a várakozásról beszéltek.

A biblikus héberben a *megváltás*, *geula* ige (גְּאָלוּ) üzleti jellegű kifejezés, leggyakrabban az ellenségtől, betegségtől és haláltól való megszabadítást, zálogdíjat jelenti,<sup>111</sup> amit a kivonulásra,<sup>112</sup> a babiloni fogságból történt szabadításra alkalmaztak, de előfordul, hogy a föld visszaszerzésére (megváltására)<sup>113</sup> vagy rabszolgák felszabadítására értették. Feltehetőleg Izajás vagy Ézsaiás (Deutero-Izajás) lehetett az a próféta, aki először Istenre vonatkoztatta a *megváltó*, *gaal* (גָּאֵל) elnevezést.<sup>114</sup>

Mindez érthetővé válik, ha a szövetség felől közelítünk. A zsidóság, ahogy már kifejtettem, nem várta vagy várja a bűnökből történő megváltást. Mint Isten kiválasztott, szövetséges népének, a mózesi törvény megtartása volt és ma is az a feladata, melyért cserébe Isten védelmet és minden rossztól való megszabadítást ígért. A Sínai-szövetség összefüggésében a megváltás a népet és annak tagjait sújtó rossz sorstól, idegen elnyomástól, betegségtől, nélkülözéstől való szabadítás volt, mely semmilyen módon nem függött össze a bűnökkel. Ahogy láttuk, a szövetség alapján nem lehet általános erkölcsi bűnváltságról beszélni.

Amennyiben Jézus az utolsó vacsorán megújította és egyetemessé tette Isten Sínai szövetségét, s kereszthalála ennek mintegy elpecsételése volt, akkor nem beszélhetünk a kereszt engesztelő volátról vagy bűnváltó áldozatáról, ugyanis bármilyen áldás vagy engesztelés a szövetség megtartásával vagy meg nem tartásával kapcsolatos következmény.

Ha ezt a két következtetést el tudjuk fogadni, akkor Jézus Isten országával kapcsolatos jóslatai is egyből érthetővé válnak, hiszen nem az utolsó időkre kell gondolnunk, hanem a szövetség megújítására az utolsó vacsorán. „Bizony, mondom nektek, vannak az itt állók között néhányan, akik nem fogják megízlelni addig a halált, amíg meg nem látják Isten országát.” (Lk 9,27)

A fentebbiekből látszik, hogy az Újszövetség iratanyagának szinoptikus része nem tartalmazza az engesztelés-teológiát, sem pedig az Apostolok Cselekedetei. Más a helyzet, ha a levélirodalmat olvassuk. Különösen Pál apostol Rómaiakhoz, Efezusiakhoz és Zsidókhöz írt leveleiben találjuk meg a kereszt engesztelés-teológiai kopuláit, de találkozunk velük hapaxként egyszer a Kol 1,14-ben, és az 1Pt 3,18-ban. János evangéliumában szintén hapaxként van jelen Jézus áldozati bárányként való említése: „Íme, az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűnét!” (Jn 1,29).

Több magyarázatot kell felhoznom, ami indokolhatja a fenti teológiai különbségeket a szinoptikus iratok és a Páli levelek között. Egyrészt úgy tűnik, fontos részlet, hogy Pál nem volt a tizenkettes kör tagja és soha nem hallotta Jézus tanítását. Apostolsága különbözött a tizenkettő felhatalmazásától,<sup>115</sup> hiszen nem az élő Jézus kézzel való átadásából eredt (Mt 10,1; Jn 20,22), hanem személyes elhívásából. Másrészt megtérése után csak az általa ismert tényekből és ismeretanyagból tudott önálló teológiai tanítást kompilálni. Ez a keresztre feszítés, a kereszthalál, majd a feltámadás tényének ismereti alapját, másrészt – mivel Pál korábban, Saulként képzett farizeus volt – a zsidó hagyomány és vallás háttéranyagát jelentette. Pál számára a templomi áldozati kultusz nyilván fontos szerepet játszott, s valószínűleg nem hallhatta Jézus azon tanítását, mellyel a szombatnapot, a tisztasági törvényeket, az áldozati

<sup>111</sup> *op. cit.*, Schreiner, *Az Ószövetség teológiája*, 65.

<sup>112</sup> Kiv 6,6; 15,13; Iz 51,10; 63,9-16; Zsolt 74,2; 77,16; 78,35; 106,10

<sup>113</sup> Lev 25,33

<sup>114</sup> *op. cit.*, Schreiner, *Az Ószövetség teológiája*, 66.

<sup>115</sup> Theissen, G., *The Social Setting of Pauline Christianity*, Philadelphia, Fortress Press 1982., 53.

eljárásokat vonta kritika alá és enyhített is a törvény rendelkezésein, a lélek és a szív tisztaságát helyezve bármilyen kultikus gyakorlat helyébe. Vagyis Pál engesztelési teológiájának kialakulásában nagy szerepet játszhatott, hogy nem tudta, Jézus mit tanított és hogy transzformatívan viszonyult a törvény áldozati elgondolásaihoz.

Ezért azt vélelmezem, hogy a Jézus igehirdetéséből idézett *purqana* (פּוּרְקָנָא), szövetségi-jellegű *váltás* Szent Pálnál teológiai interpoláción ment keresztül vagy önálló innovációként jelent meg, és leveleiben már mint Isten és az ember közötti, Krisztus keresztje általi *kiengesztelődéssel* találkozunk vele (Róm 5,11; 11,15; Ef 2,16; Kol 1,22; 2Kor 5,11. 18. 19; Zsid 2,17).

E tekintetben valószínűnek tartom, hogy mivel Pál előéletében, Saulként vallási fanatikus volt, aki számos keresztény halálát okozta, a bűn, büntetés, feloldozás központi szereplő maradt a személyes gondolkodásában. Azt hiszem, ez érthető is, ha valaki korábban embereket ölt, ami keresztényként nyilván élete végéig ott lappanghatott gondolkodásában.

*Bultmann* volt az, aki felismerte, hogy „Pál szinte soha nem beszél a bűnök bocsánatáról“, (...) ami összefügg a [bűnbánat, megtérés] fogalmának kerülésével.“<sup>116</sup> Talán emiatt a személyes érintettség miatt is lehetett, de azért is, mert ami Jézusnál a szabad akaratból történő bűnbánat, megtérés és az evangélium elfogadása volt (Mk 1,15), Pálnál a bűnökből való külső megváltás fogalmaként jelent meg (Zsid 9,15), ami által a *megtérés* tanítása a *kiengesztelődés* ekvivalenseként értelmezhető.

További páli jellegzetesség az is, hogy János evangéliumában – Jézus tanításával összhangban – az *örök élet* egy minőségi fogalom,<sup>117</sup> mely ebben az életben leírja Isten és ember viszonyát,<sup>118</sup> ám Pál apostol leveleiben szinte kizárólag a testi halál utáni örök életet jelenti.<sup>119</sup> Pál eszkatologikus elgondolásait a tanulmány végén részletesebben is taglalom majd.

Jézus tanításában tehát a kereszt nem volt befolyással az ember bűneire. Az a néhány, többnyire hapax legomenon felbukkanás vélhetően szerkesztői munka eredménye. Ezt támasztja alá az is, hogy a tanítványok húsvéti viselkedése teljesen ellentétes Jézus korábbi kereszttel kapcsolatos jóslataival, a tanítványok úgy viselkedtek, mint akik soha nem hallottak még Mesterük keresztfeszítéséről. Azért, mert valószínűleg nem is hallottak.

Jézus felszólítása, amellyel bűnbánatra hívta a bűnösöket: *térjetek meg*, az arámban *twbw* (תָּבוּ – Mk 1,15), önmagában foglalta az ember egyéni, szabad döntését saját élete fölött. Eredeti értelmében az arámi ige *megfordulást*, *irányváltást*, *helyreállítást* jelent. Az azonos jelentésű héber *suw*-val (שׁוּב) egyetemben az *Istenhez való visszatérést* takarja. Az ember képes felismerni hibáit, tévedéseit, a szövetség megsértését, és egyéni elhatározással, jó lelkiismerete szerint képes szabad akarattal elfordulni a rossztól, megbocsátani és bocsánatot nyerni, vagyis helyreállítani a szövetséget. Pál teológiája erre nem kínál lehetőséget, egyáltalán nem beszél megtérésről, csak a kereszt bűnökért adott megváltó áldozatáról.

További érvként hozom fel, hogy az emberáldozat teljesen idegen volt a zsidóságtól. Olyannyira, hogy a jeruzsálemi Hinnom-völgyet (הַיְיִטָּה הַגְּדוֹלָה), a Nagy kapu közelében, a város délkeleti részén, ahol korábban gyermekeket áldoztak fel Molok istenségnek a pogányok, szentségtelen volta miatt nem is tudták másra használni, mint szemétdombnak. Innen ered a gyeheña, a tisztítóútz elképzelése, mert ezen a szeméttelen éjjel-nappal égtek a tüzek, a kommunális hulladék és a keresztfeszítettek tetemeinek elégetésére.

Jézus idejében, az Ő és apostolainak szolgálata Galileára és Jeruzsálemre terjedt ki. A feltámadás utáni apostoli korban (cca. Kr.u. 33-65) nyugati irányba terjedt a tanítás, Jeruzsálem, Antióchia és Korintus vált az Egyház központjává. A nyugati nyitás azonban az eredeti

<sup>116</sup> *op. cit.*, Bultmann, R., *Az Újszövetség teológiája*, 234.

<sup>117</sup> Thiselton, A. C., *Hermeneutics of Doctrine*, 576.

<sup>118</sup> Jn 17,3; 3,36; 5,24; 6,54. 68.

<sup>119</sup> Gal 6,8; Róm 2,7; 5,21; 6,22.

közösségek gyengülésével járt. Szent Pál megtérésének városa, Damaszkusz a későbbiekben egyáltalán nem játszott szerepet, Szamária megszűnt missziós terület lenni, a transzjordániai misszió bezárt. Észak felé, Fönícia és Szíria vált a keresztény misszió területévé, valamint Macedónia és Görögország.<sup>120</sup> A szub-apostoli korban (cca. Kr. u. 66-100) a jeruzsálemi ösgyülekezet szerepe és fontossága tovább csökkent, míg Efezusé és Rómáé egyre nőtt.<sup>121</sup> Kr. u. 100 körül a római egyház már olyan befolyásos volt, hogy hatókörét kiterjesztette Korintusra és a következő negyed század során a kisázsiai egyházak zöme, valamint Filippi és Antióchia egyházainak egy része is Róma teológiai és ekkleziális irányvonalát követte.<sup>122</sup> Minden bizonnyal az történt, hogy Pál személyes tanítása és teológiai interpretációja a római egyház megerősödésével együtt terjedt és később szinte teljes egyeduralomra tett szert az egyházban.

A római kereszténység, melyet elősorban Szent Pál jegyzett, a kezdetektől a zsidó-kereszténység meglehetősen konzervatív ágát képviselte,<sup>123</sup> amire az erős ekkleziológia és a gyenge krisztológia volt jellemző.<sup>124</sup> Pál a Kr. u. 60-as években már Rómában volt<sup>125</sup> és erőteljesen rányomta teológiai bélyegét a római kereszténységre. Kr. u. 58 táján, mikor Szent Pál rómaiakhoz írt levele napvilágot látott, már felismerhetők benne a korai római katolicizmus jegyei.<sup>126</sup> Ahogy *Goppelt* pontosan kimutatta: „a második században Efezus és Róma lett az *ecclesia catholica* bázisa“.<sup>127</sup>

A fentebbiekből látható, hogy a római katolikus apostol-értelmezés elősorban Szent Pál interpretációján alapszik, aki egyedi teológiájával új alapokat vetett meg, s az egyház terjeszkedésének és nyugatra tolódásának következtében az ő értelmezése lett általánosan elfogadott, szemben Jézus és a tizenkét tanítvány korábbi értelmezésével. A tanítványok, mint apostolok, Jézust képviselték és ugyanazt tették, amit Ő tett földi szolgálata során.<sup>128</sup> Pál apostol – mivel soha nem találkozott a földi Jézussal<sup>129</sup> és nem is hallgatta Őt – más úton járt, a maga egyéni elhívása és értelmezése mellett állt ki. Ezért lehetséges, hogy az apostolkodása alá tartozó közösségek nagyon hamar elkülönültek mind a judaizmustól, mind a szinkretizmustól<sup>130</sup> és a kereszt kiengesztelő és megváltó értelmezését tették magukévá.

Róma kezdetektől a hit ortodoxiájának követelője volt és így vált a II. századra az Antióchiai Szent Ignác által említett „katolikus egyházzá“.<sup>131</sup> Holott csupán az Újszövetség könyveiben hét, jelentősen különböző teológiai kört és gondolkodásmódot tudunk megkülönböztetni.<sup>132</sup> Csupán Szent Pál igehirdetése három eltérő teológiai irányultságot tükröz: 1.) a pásztori levelek (1Tim, 2Tim, Tit); 2.) a Kolosszébeliékhöz és az Efezusiakhoz szóló levél; továbbá 3.) Lukács evangéliuma és az Apostolok cselekedetei. A többi újszövetséges iratban: 4.) a páli és jánosi hagyományokat mutatja fel a Jelenések könyve és a Zsidókhöz írott levél; 5.) a Szent Pétert követő tanúságot mutatja fel Péter első levele; 6.) Márk evangéliuma külön érdemel említést; 7.) míg a törvénnyel szembeni tiszteletről tanúskodik a lényegesen konzervatívabb Máté, valamint János evangéliuma.<sup>133</sup> Az apostoli, szub-apostoli korban a hit egysége és a teológiai

---

<sup>120</sup> Bauer W, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 232-233.

<sup>121</sup> vö. Lake, *Landmarks in the History of Early Christianity*

<sup>122</sup> *op. cit.*, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 229.

<sup>123</sup> Brown, *The Churches the apostles Left Behind*, 18.

<sup>124</sup> *ibidem*, *The Churches the apostles Left Behind*

<sup>125</sup> Brown – Meier, *Antioch & Rome*, 89.

<sup>126</sup> *op. cit.*, *Antioch & Rome*, 90.

<sup>127</sup> Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, 90.

<sup>128</sup> *op. cit.*, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, 20.

<sup>129</sup> Brown, *The Churches the apostles Left Behind*, 64.

<sup>130</sup> *ibidem*, *Apostolic and Post-Apostolic Times*

<sup>131</sup> *op. cit.*, Bauer W, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 229.

<sup>132</sup> *op. cit.*, Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, 29.

<sup>133</sup> *ibidem*.

uniformizmus helyett meglepő sokszínűséget találunk, melyben a páli iskola is árnyalt és több tábort ölelt fel.

## 10. Jézus szövetség-megújítása

A zsidó nép ugyan kiválasztottnak tekintette magát a Sínai szövetség révén, de ezt önmagában nem tekintették előjognak. „...a sivatagban történt, amely egyetlen nemzetnek sem kizárólagos birtoka. És nem csak Izrael hallotta, hanem a föl összes lakói. Az isteni hang hetven nyelven szólt.”<sup>134</sup> A héber hagyomány szerint tehát Isten Izrael népén keresztül (instrumentális jelleg) a világ minden népének és nemzetének szövetséget kínált. „...az én igazságom lesz a nemzetek világossága.” (Iz – Ézs 51,4) „Izrael hivatása nem kiváltság vagy hatalom, hanem szolgálat és vértanúság.”<sup>135</sup>

Fontos megérteni, hogy Isten terve szerint azért kellett az egész népnek Istennek szentelődnie – a megszentelődés azt jelenti, hogy a környező népek bálványimádatától és helytelen felfogásától elkülönültek<sup>136</sup> –, hogy Isten királyi papsága legyenek. Ez az Újszövetségben is ugyanúgy érvényes, mint az óban. „Ti azonban választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet vagytok...” (1Pt 2,9) Mit is jelent ez a királyi papság? Félreértés ne essék, nem keverendő össze az egyetemes papsággal.

Izrael számára a vallás nem elméleti és nem elvont dolog volt, hanem a hétköznapiok kézzelfogható valósága, tapasztalata, gyakorlata. Ez még az első két keresztény évszázadra is igaz volt, mindaddig, amíg a görög-római filozófusok el nem kezdtek a kereszténységbe áramlani, s azt intellektuális és tudományos, filozófus vallássá nem tették. „A II. század közepén a művelt szellemek megtérésével intellektuális lendületet kap az egyház...”<sup>137</sup> Ám térjünk vissza a Sínai-hegyhez. Isten azt a sorsot szánta szövetséges népének, hogy „a pap szerepét töltsse be más népekkel szemben: azaz, hogy közelebb hozza őket Istenhez és igazságához. Ez a szellemi királyság legmagasabb küldetése.”<sup>138</sup> Rendkívül fontosnak tartom *Joseph Hertz* megállapítását. Amennyiben a vallás és a kultusz elidegenedik az élettől, s az egyszerű ember számára nem kézzelfoghatóan érthető, hanem csak írásmagyarázók, tanítók, külön a célra kiképzett szakemberek közvetítésével kapcsolódhat Istenhez, akkor előbb-utóbb elidegenedik Istentől. Jegyezzük meg, hogy Isten népének minden tagját egyfajta papságra szánta, azért, hogy bármikor, bármelyikük eléje járulhasson.

Jézus korában pontosan az a probléma uralkodott el Izraelben, aminek a veszélyéről szóltam. A zsidóság csak a papok közvetítésével, legalista módon, külsődleges áldozatbemutatással, a farizeusok túlbonyolított szabályrendszere szerint gyakorolhatta vallását. A papság túlkapások és hatalmi harcok közepette adta-vette a hivatalokat és a főpapi pozíciókat. A vallás valódi szerepe és hiteles istenkapcsolata elveszett a képmutatás, az okoskodás, a visszaélések, a hatalmi és politikai játszmák közepette. Jézus azért jött saját népéhez, hogy Izrael Istenéhez visszatérítse őket, „hogy végérvényesen Istenhez térjenek.”<sup>139</sup> Feladata és küldetése körülbelül ugyanaz volt, mint Izrael és Júda valamennyi prófétájáé, azzal a különbséggel, hogy Messiásként és Isten Fiaként Ő maga újíthatta meg a szövetséget, egyetemessé és örökérvényűvé tehetette.

E megújítás lényege úgy ragadható meg, hogy a nép és vezetői újra igaz szívvel, tiszta lélekkel, Istennek szentelődve, ismét komolyan véve folytassák a szövetséges életet, hogy a vallás megint a mindennapi élet meghatározó referenciája és támogató része legyen. Jézus

<sup>134</sup> *op. cit.*, Hertz, *Zsidó Biblia, II.*, 230.

<sup>135</sup> *op. cit.*, Hertz, *Zsidó Biblia, II.*, 202.

<sup>136</sup> *op. cit.*, Hertz, *Zsidó Biblia, II.*, 203.

<sup>137</sup> *op. cit.*, Hamann, *Így éltek az első keresztények*, 79.

<sup>138</sup> *op. cit.*, Hertz, *Zsidó Biblia, II.*, 202.

<sup>139</sup> *op. cit.*, Goppelt, *Az Újszövetség teológiája, I.*, 58-59.



szövetség-újítása újra *sitz im Leben*, a hétköznapiokba helyezte át az Isten-ember kapcsolatot és visszaadta annak egyszerűségét, bárki általi használhatóságát. Innen érthető meg, hogy bizonyos pontokon miért radikalizálta és lazította egyszerre a mózesi törvényt. Egész egyszerűen használhatóbbá, életközelibbé tette.

A rurális példabeszédekkel és hasonlatokkal a korábban jogi formulában meghatározott törvényt a mindennapi élet közismert, egyszerű cselekvéseibe és történéseibe ágyazta bele. Így nem csak könnyen megjegyezhetővé, de egyúttal átélhetővé is tette őket. Ha a parancsok nem imperatívus formában, hanem fabula szerűen hangzanak el, a hallgató természetes módon tud azonosulni velük és könnyebben alkalmazza őket életében. Jézus hallgatói mindenkor azt érezhették, hogy róluk beszélt. Persze ez csak retorikai, írásmagyarázati módszerváltás volt, ám Ő tartalmi megfontolásokkal is élt.

Elsőként a *liturgikus lazításokkal* (szombatnap, tizedfizetés, áldozatbemutatás) lelkivé tette a törvény korábban tipikusan anyagra koncentráló vonásait.<sup>140</sup> Másodikként, bizonyos rendelkezések *radikalizálásával* (szülők tisztelete, a házasság védelme, szeretet és megbocsátás) pedig épp a szövetség egyetemessé tágítását szolgálta. Harmadik lépésent, bizonyos alaptörvényeket summázott, leegyszerűsített és maximált (arany szabály, ellenszereket, bűnösök akceptálása, a „másik orca”-elvé, adni viszonzás nélkül, a mennyei Atya imitációja).

Ha a törvény elveszíti nemzeti jellegét, és olyan toposzokban válik megragadhatóvá, melyeket minden egyes ember megél élete folyamán, amiket mindenki ismer, bárhol és bármikor éljen is, akkor a szövetség valóban univerzálissá és bárki számára elfogadhatóvá válik. Kicsit sarkítva úgy is megfogalmazhatom, hogy az Izraellel kötött régi szövetség technikailag úgy lett egyetemes újabb szövetséggé, hogy az etnikai jellemzőket és a specialiter jeruzsálemi zsidó vallásgyakorlati utasításokat Jézus általánossá és lelkivé tette, interiorizálta őket, míg az egyetemes emberi viszonyokhoz kötődő már meglévő jellemzőket maximalizálta.

Ismét hangsúlyozni szeretném, hogy további fontos megújító tette volt, hogy a vallást visszaadta a legegyszerűbb embereknek, s úgy egyszerűsítette, hogy bárki ember fia a szövetség teljes jogú képviselője és tagja lehessen. Ez az a mozzanat, ami a korai kereszténységet olyan különlegessé tette, s ami a 2. századi filozófus invázióval, majd az államvallássá válással menthetetlenül elveszett.

Szilárd meggyőződésem, hogy ha a posztmodern kereszténység meg kíván újulni, akkor azt kizárólag ezen az úton teheti meg: fel kell adnia minden elit, tudományos és a hétköznapi élettől idegen vagy elidegenítő álláspontot és vissza kell adnia a kereszténységet a legegyszerűbb embereknek. „Hogyan lehettek volna a föld sója, ha nem lett volna kapcsolatuk vele, hogyan lehettek volna a világ lelke, ha nem keveredtek volna bele?”<sup>141</sup> „Az egyház korai éveiben a szent nem egy távoli, a földtől messze eső világ volt, ahová csak közvetítők segítségével lehetett eljutni. A szent a mindennapi élet részét képezte, mindig és mindenütt jelen volt...”<sup>142</sup>

E helyt szeretnék visszautalni e kis tanulmányomnak a szenttel, szentséggel, megszentelődéssel foglalkozó, korábbi részére. A fogalmak újra értelmezésével nem az volt a célom, hogy szabadossá tegyem a teológiát és ezáltal nagyobbra nyissam a kereszténység kapuját a gyarló vágyak és azok kielégítése előtt. Azért kellett újra értékelnem e fogalmakat és biblikusan korrigálni őket, hogy visszanyerhessem azt a lelkiséget, lelkületet és alapethoszt, amit Isten eredetileg az Ószövetségben, és Jézus az Újszövetségben az ő népének szánt. Ami azonos azzal a közvetlenséggel és egyszerűséggel, amit az imént vázoltam.

Jézus új szövetségének még egy jellegzetességére szeretném felhívni a figyelmet, ez pedig a szövetségkötések elengedhetetlen részletével, az ígérettel kapcsolatos. Isten valamennyi szövetséges cselekményben hármassal ígéretet adott minden szolgájának: *áldást, életet és földet*

<sup>140</sup> Crossan, J. D. – Reed, J. L., *Jézus nyomában*, Budapest, Gold Book, é. n., 148.

<sup>141</sup> *op. cit.*, Hamann, *Így éltek az első keresztények*, 77.

<sup>142</sup> Markus, R. A., *Az ókori kereszténység vége*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2010., 42.

ígért. „Megszaporítalak és megsokasítalak, és népek seregévé teszek.” (Ter -1Móz 48,4); „Ezt a földet ígértem oda esküvel Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak, amikor így szóltam: A te utódaidnak adom!” (MTörv – 5Móz 34,3)

Jézus, tanítói munkájában ugyanígy járt el. Életet és földet ígért, ám az új szövetség egyetemes és lelki jellegéhez igazított módon lelki életet és lelki országot. Ez az *örök élet* (עולם הבא) és az *Isten országa* (ממלכת שמים). Ahogy korábban idéztem a Hertz zsidó Biblia-kiadás kommentárját: „Ez a szellemi királyság legmagasabb küldetése.”<sup>143</sup> Isten Jézus Újszövetségében valóban beteljesítette Ábrahámnak tett ígérteit. Amit mi mennyországunknak hívunk, az az újszövetségi Kánaán egyetemes megfelelője, míg a népek áldása az örök élet univerzalitásában teljesedik be.

További fontos körülmény, hogy a zsidóság a Sínai szövetség által lett nemzetté és néppé. »Amit, ma az izraeliták „etnikumának” vagy „kulturális identitásának” neveznénk, s ami őket megkülönböztette volna az egyiptomiaktól, még nem alakult ki, épp a Törvény feladata volt, hogy létrehozza ezt a megkülönböztető identitást.«<sup>144</sup>

Ez a megjegyzés érthetővé teszi, hogy a szövetség utolsó vacsorai egyetemessé tétele nem Jézus egyéni ötlete vagy személyes elképzelése volt. A Sínai szövetségekötés identitásképző folyamatával analóg módon, Isten újszövetséges népei az utolsó vacsorán nyerték el identitásukat, a lelki testvériséget, ahogy *Ratzinger* bíboros fogalmazott, mely minden nemzet fölött álló, egyetemes hovatarozássá vált. Isten a szövetség történeti folyamatában először etnikumot és nemzetet formált egy őt elfogadó embercsoportból, majd Jézus által egyetemessé formálta ezt az identitást, hogy minden nép és nemzet felé nyitott legyen. A mai ember számára a szövetség ókori ízű, amolyan korszerűtlennek tűnő, historikus valami, de a több ezer éves tapasztalat azt mutatja, hogy elnyomó hatalmak közepette, erős kiszolgáltatottság esetén a szövetség nagyon is hatékony, „szoros közösséget hoz létre, mely szövetségi szentségben próbál élni”.<sup>145</sup> Jézus Újszövetsége révén »a közösségi szellemben megerősödött személy már saját lényében is érvényre tudott juttatni olyan tulajdonságokat, mint a szilárdság, az állhatatosság, és ezáltal vált ő maga is „erős toronnyá”.«<sup>146</sup> Vagyis a szövetség Jézus általi megújítása akár az egyéni hit bástyája is lehet, ami a megtérést egészen személyes aktussá tudja tenni. Így a naponkénti megtérés fogalma a személyes szövetség-megújítás szempontjából is új árnyalatokkal gazdagodik.

## 11. Az eukarisztia a szövetségi lakoma

Mivel Jézus a szövetség-megújítást az utolsó vacsorán végezte, melyen egyértelmű utasításként hagyta a tanítványokra, hogy asztalközösséggel emlékezzenek rá (Lk 22,17-22), az eukarisztia szövetség-megújító lakoma, mely minden egyes bemutatáskor megerősíti Isten és népe kapcsolatát. Az eukarisztia így visszatérés a gyökerekhez, hasonló szerepkört tölt be, mint a zsidóság Széder esti vacsorája, mely egyszerre megemlékezés, beavatás, megelevenítés és a Sínai szövetség megújítása, azzal a különbséggel, hogy a keresztény eukarisztiában a szövetség minden alkalommal megpecsételődik a vértelen testevés és vértelen vérivás által (Jn 6,56).

A Sínai szövetségekötést egykor lakoma követte,<sup>147</sup> mellyel kapcsolatban korábban hangsúlyoztam, hogy a lakoma a szövetség szentesítése volt. „Látták Istent, és ettek és ittak.” (Kiv – 2Móz 24, 11b) Ezen a lakomán nem csak Mózes vett részt, hanem az egész nép képviseltette magát Mózes, Áron, Nádáb, Ábiu és Izrael hetven vénje által. Vagyis jelképesen az egész zsidóság lakomázott Isten szent színe előtt. A „látták Istent” megjegyzés azért fontos,

<sup>143</sup> *op. cit.*, Hertz, *Zsidó Biblia*, II., 202.

<sup>144</sup> Assmann, J., *Mózes, az egyiptomi*, Budapest, Osiris Kiadó 2003., 100.

<sup>145</sup> *op. cit.*, Markus, R. A., *Az ókori kereszténység vége*, 160.

<sup>146</sup> Vermes G., *A qumránai közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Budapest, Osiris Kiadó 1998., 201-202.

<sup>147</sup> Kereszty R., *A bárány menyegzője*, Budapest, Szent István Társulat 2008., 25.

mert ez jelzi, hogy Isten is részt vett a lakomán, s színe elé engedte a szövetséges emberiséget. Amikor Isten három vándor képében megjelent Ábrahámnak és ő vendégül látta őket (Ter – 1Móz 18,8-9), az nem volt akkora kegyelem, mint hogy Isten színről-színre megmutatta magát a Sínai hegyen, akár szó szerint, akár szimbolikusan értelmezzük.

Mikor Jézus tizenkét tanítványával megülte a pészachi vacsorát, Izrael tizenkét törzsét a tizenkét tanítvány képviselte, vagyis jelképesen ismét – ahogy a Sínai-hegyen – az egész zsidóság képviseltetve volt.

Kereszty éleslátóan fogalmazza meg a Sínai szövetséggel kapcsolatban, hogy Isten és Izrael között „életközösség jött létre”.<sup>148</sup> Ugyanakkor ő a szövetség megkötését a vérrel való meghintéshez kapcsolja, ami véleményem szerint téves. Ez deduktív értelmezés, Pál apostol későbbi szavai szerint magyarázza visszafelé a szövetséget (Zsid 9,18-22).

Pál apostol azt ecsetelte, hogy mivel az Ószövetségben mindent vér hintésével tisztítottak meg, ezért a híveket is Krisztus kiöntött vére tisztította meg a bűntől. Ő nem tudta, hogy Jézus épp az áldozattal kapcsolatban szűkítette a törvényt, és a véresáldozat vagy a vér hintése helyett interiorizált bánatot és megbocsátást hozott, mi több ezzel a benső bűnbánattal és a személyes vétkek lelki kiengesztelésével helyettesítette a templomi áldozatokat. „Irgalmasságot akarok, és nem áldozatot.” (Mt 9,13); illetve: „bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek” (Mt 6,12).

Jézus szavaiból egyértelmű, hogy az új szövetségben nincs többé szükség semmilyen véres áldozatra, hiszen a szövetség egyetemes és lelki testvériséggé teszi a Föld hívő lakóit. A templomi áldozatkultuszt vagy az azzal kapcsolatos helyettesítő véresáldozatot nem lehet többé az Újszövetség megkötésével kapcsolatba hozni. Ha Pál apostolnak igaza lenne, és véres áldozattal kellett Istent kiengesztelni a kereszten, akkor Jézus tanítása a Mi Atyánkról értelmetlen lenne. Ha Krisztus kereszten kiontott vére tudná csak eltörölni az emberiség bűneit, akkor a személyes bűnbánat és szabad akarattól fakadó megtérés, mely olyan mértékben eszközöl bocsánatot, amilyen mértékben mi is megbocsátunk felebarátainknak, teljesen értelmetlen lenne.

„E kehely az új szövetség az én vérem által, amely értetek ontatik.” (Lk 22,20) – írja a magyar fordítású Biblia. Ugyanez az arámi P’shitta szövegekben így hangzik: „**ܠܗܘܢ ܗܘܐ ܗܘܪܟܝܢ ܕܠܘܟܝܢ ܕܥܠܝܗܘܢ ܕܥܠܝܗܘܢ ܕܥܠܝܗܘܢ ܕܥܠܝܗܘܢ ܕܥܠܝܗܘܢ**” (*Hono koszo d’ diatiki chadatho b’ demi dachlofaikun methesed.*). Vagyis nem egyezik a vér kiontásának igeideje. A magyar szövegben jelen vagy jövő idejű, az arámiban múlt idejű. Ezért alaposabban megvizsgáltam a szent szövegeket.

John W. Etheridge és George Lamsa angol nyelvű fordítása is ugyanazt tükrözi, a vér, *methesed* (**ܡܬܗܫܝܕܐ**) hímnemű főnév hitpael, passzív melléknévi igenévi alakban áll, ami a magyar fordítással szemben (ontatik, kiöntetik) többnyire befejezett cselekvésre utal, de legalábbis jelen idejű, nincs jövő idejű vonatkozása. James Murdock kifejezetten így fordította: „amit értetek kiöntöttek.”<sup>149</sup>

A görög szövegben ehhez hasonlóan a „*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*” (*to ūper ūmon ekszūnnomenon*) mondatrészben is a *ἐκχέω*, *kiönteni*, *kiárasztani* ige szenvedő, folyamatos melléknévi igenévi alakban szerepel, ahol szintén a múlt idejű fordítás volna helyes, ennek ellenére valamennyi magyar fordítás jelen/jövő időben közli, hogy ezzel előre utaljon a kereszt későbbi véres áldozatára. Egészen pontos fordításban így tudnám visszaadni a kulcsmondatot: „ez a pohár az új szövetség az én véremben, az értetek kiontatott.” A görög szórendben a legfontosabb mondanivaló rendszerint a mondat elején található,<sup>150</sup> ami jelen esetben az, hogy

<sup>148</sup> *ibidem*.

<sup>149</sup> Dr. John W. Etheridge, Dr. James Murdock és Dr. George Lamsa angol nyelvű szövege, a *Dukhrana Project*ből, valamint a *Messianic Aleph Tav Interlinear Scriptures I-IV.*, (William H. Sanford szerk.), British Columbia, CCB Publishing, 2016.

<sup>150</sup> Maywald – Vayer – Mészáros, *Görög nyelvtan*, Budapest, Tankönyvkiadó 1978., 201-202.

a vacsorán körbeadott kehely a szövetségkötés kelyhe. Ha beálló (jövő idejű) melléknévi igenévként szeretném fordítani, akkor azt így tehetném: „...értetek ontandó.”

Érdekes érvet említ *Vincze Kata Zsófia*. A vacsora utolsó pohara, „az ötödik pohár Élijáhu próféta számára kitöltött pohár bor, és az ötödik ígéretet jelenti, amely megjövendöli a megváltást. A Tóra szerint Élijáhu fogja elhozni majd a megváltás hírét. Ez a bor a Messiásra való várakozást jelenti, és mivel még be nem teljesedett ígéretet jelképez, ezt a poharat nem szokás kiinni, csak majd akkor lehet kiüríteni, ha beteljesedett az ígéret. (...) A vörös bor ugyanis azoknak a zsidó gyerekeknek a vérére emlékeztet, akiket a Fáraó lemészároltatott.”<sup>151</sup> Amennyiben Illés poharának szokása már élt Jézus idejében, úgy Jézus és a tanítványok azért ihattak az belőle, mert Jézussal elérkezett a Messiás. A kiontott vér egyben az Egyiptomban, a fáraó által leölt gyermekek vérére emlékeztet. Raj Tamás rabbi szerint a pészachi bort a zsidóság ma is az egyiptomi megváltás vér-szimbólumának tartja.<sup>152</sup>

Meglátásom szerint az eukarisztia alapítási igéi Lukácsnál nem a kereszten kifolyt vérre utalnak, hanem a kehelyre. Az ígéret kánaáni földje, azaz Isten országa immár szellemi lett, és a templomi áldozatot a szellemi bűnbocsánat helyettesíti. Jézus a kehelyben lévő bort tekinthette szövetsége vérenek (Mk 14,24 és Mt 26,28). Az 1Kor 11,25-ben az arámi szöveg így fogalmaz: „Ez a pohár az új szövetség a vérembe *rejtve*...”<sup>153</sup> Még ha Jézus a kereszten kiontott vére utalt is, a szövetség akkor is a lakomán köttetett meg, nem a kereszten. Mellesleg jegyzem meg, a zsidóság sosem áldozott embert Istennek, csak hibátlan állatokat, az emberáldozat nem volt elfogadható Isten számára (Iz – Ézs 66,3).

*Jungmann* fontosnak tartja megjegyezni, hogy „Pál és Lukács beszámolója szerint „a kenyér fölött kiejtett szavak étkezés előtt hangzottak el, és így elkülönültek a kehely fölött elmondottaktól.”<sup>154</sup> Vagyis a test és vér felajánlása nem egyetlen áldozati cselekmény volt, mint manapság a szentmisében, hanem a Széder esti Kidus szertartás szerint a kenyér megtörése után több alkalommal kerülhetett sor a kehely kézbe vételére, s Jézus minden bizonnyal az utolsó, negyedik vagy ötödik alkalmat, a vacsora végi áldást tekintette a szövetség megújításának.<sup>155</sup> Jézus annyiban cselekedett újdonságot, hogy a maga kelyhét adta körbe, mint a szövetség kelyhét és nem a maguk poharából ittak a tanítványok, ahogy az a pészachi vacsorán egyébként szokás volt.

A Jézus által megült utolsó vacsorai Széder este minden bizonnyal nem áldozati cselekmény volt, hanem *todah*, vagyis hálaadás azért az „életközösségért”,<sup>156</sup> melyet a megújított szövetség jelentett. A kenyér, melyet Jézus kínált az eukarisztiában, mennyei kenyér (Jn 6,35-51b), vagyis – szemben a különböző praezencia-tanokkal – tökéletes kenyér (merizmus). „Mannát hullatott az égből eledelül, égi kenyeret adott nekik.” (Zsolt 78,24)

Úgy érzem, Pál véresáldozat-hasonlata akkor lehetne szó szerint elfogadható, ha Jézus nem interiorizálta volna az addig külsődleges ígéreteket (ország, áldás, élet), s ha nem ilyen benső megújulást hirdettek volna a próféták is: „Ez lesz az a szövetség, amelyet majd Izrael házával kötök, ha elérkeznek azok a napok – mondja az Úr: Bensejükbe adom törvényemet, és a szívükbe írom. Én Istenük leszek, ők meg az én népem lesznek.” (Jer 31,33); „Új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek: eltávolítom testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek.” (Ez 36,26); „Megújítom veled a szövetséget, és megtudod, hogy én vagyok az Úr.” (Iz 16,62)

---

<sup>151</sup> Vincze, K. Zs., Tradíció, emlékezés, értelmezés, Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont 2004.

<sup>152</sup> Forrás: <http://www.ekmizbak.hu/magyar/raj2.htm>

<sup>153</sup> A szövegben a *ksza* (كسا) ige található, mely a *kszy*-ből (كسز) származik, aminek a jelentése *tikosan*. Jézus nem egyszerűen annyit mond, hogy a szövetség a vérében van, hanem, hogy a szövetség rejtett módon van benne.

<sup>154</sup> *op. cit.*, Jungmann, *A szentmise*, 13.

<sup>155</sup> *op. cit.*, Jungmann, *A szentmise*, 14.

<sup>156</sup> *op. cit.*, Kereszty R., *A bárány menyegzője*, 61.

Az Iz – Ézs 53,5.10-11 valóban ad lehetőséget arra, hogy a kereszthalált tekintsük megváltó és szövetségmegújító pillanatnak, ám véleményem szerint, mivel Jézus kultuszreformja teljesen elvetette a templomi áldozatokat – sehol nincs leírás, hogy Ő vagy tanítványai valaha is mutattak volna be áldozatot –, ezért valószínűtlennek tartom, hogy Pál apostol értelmezése lehet az egyetlen út.

## 12. A jelen végideje

A korábbiakból látható, hogy megközelítem a kereszt váltsága helyett a szövetség keretén belül értelmezi Jézus egész munkásságát, az utolsó vacsora és a kereszthalál eseményét is, felrajzolva azt az egyetlen ívet, mely az Ábrámnak tett első ígéretről a feltámadásig és azon túl egyetlen következetes és összefüggő dramatikus eseménysorban láttatja Isten üdvözítő munkáját. E tanulmány végére az maradt, hogy megvizsgáljam az üdvösség ígérését és idői megvalósulását.

Az Ószövetség Ámosz próféta óta utal az Úr napjára<sup>157</sup> (Ám 5,18), mely egész sor jövődőlés kezdete lett:<sup>158</sup> „Közel van az Úr nagy napja; közel bizony, hamarosan elérkezik!” (Szof 1,14), „Íme, eljön az Úr napja...” (Zak 14,1).

Az ószövetségi zsidóság számára ez a nap az ítélet napját jelentette, amikor Isten igazsága minden nemzet fölött győzelemre jut, s az „Úr lesz az egész föld királya” (Zak 14,9). Sok helyütt apokaliptikus jelek, katasztrófák jövődölésével utal a Szentírás erre napra (Jo 3,4; Ám 5,18-20; Iz 13,6 stb.), ám – szemben a gyakori és népszerű értelmezésekkel – nem a jelek fontosak, hanem a *reménység*, hogy Isten győzedelmeskedik minden ellenségén.

A héber költészet színes biblikus képei mögött mindenkor Isten dicsőségének hirdetése, jövődől kiteljesedése a lényeges, melynek nagyságát és jelentőségét apokaliptikus képekkel, nagy hegyek megingásával, földrengésekkel, a Nap és a Hold fogyatkozásával, viharokkal, vagyis az akkori ember számára legfélelmetesebb természeti események epikus narratívájával ábrázolták a szerzők. Azonban épp a költői emelkedettség ad okot arra, hogy ezeket a jövődöléseket ne szó szerint, hanem szimbolikusan értelmezzük. Nem az események körülményeire, hanem a hittartalomra kell összpontosítanunk.

Moore ismerteti a realizálódott eszkatológia hatástörténetét,<sup>159</sup> melyben *T. F. Glassonra* hivatkozva leírja, hogy Jézus második parúziájának hite idegen az Ószövetségtől,<sup>160</sup> arra sem az apokrifokban, sem az apokaliptikus írásokban nem találunk példát.<sup>161</sup>

A korai kereszténység hitében az Úr napja, az Úr visszajövetelének napja nem a zsidó utolsó ítélet napjaként jelent meg, hanem azt kiegészítve, Jézus Krisztus második eljövetelének váradalmában öltött testet: „és várjuk a boldog reménységet, a nagy Isten és Üdvözítőnk, Jézus Krisztus dicsőségének eljövetelét.” (Tit 2,13). Ez a nap jelen idejű volt Jézus tanításában (Mt 10,15), mely az Ő elérkezével küszöbön állt (Mt 24,34), majd Pál apostoltól kezdve (1Tessz 4,15) egy a jövőben megvalósuló, majdán bekövetkező visszatérés váradalma lett belőle (Jak 5,7). Az első keresztények még a jelenben lévőknek tartották az Úr napját, ám csupán néhány évvel később, Pál már a távolabbi jövőben látta az Úr eljövetelének és az ítélet napjának együttes, összekapcsolt bekövetkezését: „Ne ítélezzetek hát időnap előtt, míg el nem jön az Úr.” (1Kor 4,5).

Különösen érdekes ebből a szempontból megvizsgálni a Dán 7,13-14 szövegét: „Majd azt láttam az éjszakai látomásban, hogy íme, az ég felhőiben valaki jött, aki olyan volt, mint az

<sup>157</sup> *op. cit.*, Goppelt, *Az Újszövetség teológiája*, I., 80.

<sup>158</sup> Ez 12,23; 30,3., Jo 1,15; 2,1; 4,14., Szof 1,7; 2,2., Iz 2,12; 13,6; 34,8., Abd 1,15., Mal 3,2.

<sup>159</sup> Moore: *The Parousia in The New Testament*

<sup>160</sup> *op. cit.*, Moore: *The Parousia in the New Testament*, 51.

<sup>161</sup> Az egyetlen hapax kivételt Hénok könyve jelenti: 1Hén 14.

Emberfia, s amikor az Ősöregig eljutott, az ő színe elé vitték, és ő hatalmat, méltóságot és országot adott neki, hogy minden nép, törzs és nyelv neki szolgáljon, és hatalma örök hatalom legyen, amely meg nem szűnik, és országa olyan, amely el nem pusztul.”

E jövendölést Jézus maga idézte a Mk 14,62-ben, mikor a főpap előtt vallott Messiás voltáról: „És látni fogjátok az Emberfiát a Hatalmasnak jobbján ülni, és eljönni az ég felhőiben.”

Azonban, ahogy R. T. France – szintúgy Glassonra alapítva – megjegyzi, Jézus nem a saját második eljövételéről beszélt, hanem az Ő Istenhez jutásáról és istenségében való teljes részesedéséről, vagyis arról, hogy az Emberfia azonos az Isten Fia címmel.<sup>162</sup> Még a realizálódott eszkatológiával szemben álló Joost Hollemann is elismeri, hogy Jézus parúziájának hite Jézus utáni keletkezésű, ha időben nem is áll oly távol Jézus korától.<sup>163</sup>

Az 1Kor 15-ös részben Pál határozott leírását adja a végidőnek, melyet egyszerűen *teljességnek* nevez (τὸ τέλος), mikor Jézus átadja (παράδίδωμι) királyságát (βασιλεία) Istennek, az Atyának és eltöröl, megsemmisít, megszüntet (καταργέω) minden ellenkező hatalmat és uralmat (1Kor 15,24). Pálnál ez a vég (τέλος) – mely terminológiailag önmagában nem jelent abszolút véget –, az idők végezetével, az emberiség történetének abszolút végével azonos,<sup>164</sup> mikor is Jézus újra eljön. „...a mi Urunk Jézus Krisztus megjelenését várjátok. Ő meg is erősít majd titeket mindvégig, hogy feddhetetlenek legyetek a mi Urunk Jézus Krisztus napján”. (1Kor 1,7-8)

Pál szerint ugyan a keresztények már úgy ismerik magukat, mint akiket Jézus megváltott és megmentett, ám a régi korszak még szükségszerűen fennáll, s a megváltás teljessége majd csak a jövőben fog beteljesedni.<sup>165</sup> Ugyan részesedtünk már a Szentlélek gyümölcseiből, ám ez még nem a megváltás művének teljessége, „üdvözülésünk ugyanis reménybeli” (Róm 8,24). A hívek most csupán csak „megízlelték Isten értékes igéjét és a jövő világ erőit” (Zsid 6,5). Értelmezésében a végső idő Jézus Krisztus földi életével kezdődött és második parúziájával teljeseedik majd be, az általános feltámadáskor.

Péter apostol pünkösdi beszéde hasonló tartalommal szól az utolsó napokról: „És ez lesz az utolsó napokban – mondja az Úr –, kiárasztom Lelkemet minden emberre; akkor fiaitok és leányaitok prófétálni fognak, ifjaitok látomásokat látnak, öregjeiteknek pedig álomlátásaik lesznek.” (ApCsel 12,17) A beszéd Izajás, Ezekiel és Joel próféták jövendölésein alapszik,<sup>166</sup> s az utolsó nap eljövételét Pünkösddel tekinti megvalósultnak, mikor a régi korszakot elfedi az új. Szent Péter szerint a próféták megjövendölték ugyan Krisztus eljöttét (1Pt 1,10), ám az Pünkösdkor, „az utolsó időben jelentett ki” (1Pt 1,20).<sup>167</sup>

János apostol szintén Jézus Krisztus első és második eljövetele közé helyezte saját generációjának létidejét: „Fiacskáim, itt az utolsó óra!” (1Jn 2,8), ahol az „utolsó óra” a végidő szinonimája.

Az ószövetségi utolsó ítélet és a messiási helyreállítással szemben vagy talán azt kiegészítve látható, hogy a keresztény ősegyház viszonylag korán összekapcsolta az utolsó ítéletet Krisztus második eljövételének hitével, mely föltehetően a pünkösdi esemény hatásának körébe tartozik. Azonban különbséget kell tennünk „az utolsó nap” és az „utolsó napok” között.<sup>168</sup> Jézus maga mindig csak az utolsó napról beszélt (Jn 6,39; 44; 54; 11,24), nem pedig egy majdan, az Ő második eljövételével beköszöntő utolsó korszakról vagy napok sokaságáról. Szent Máté evangéliumában, Jézus utolsó szavai ugyan egy korszakról szólnak: „én veletek vagyok minden nap a világ végéig” (Mt 28,20), ám a „συντελείας τοῦ αἰῶνος” pontosabb fordításban „a korszak

<sup>162</sup> France: *Jesus and the Old Testament*, 141-142.

<sup>163</sup> Hollemann: *Resurrections and Parousia*, 31.

<sup>164</sup> 1Kor 6,9-10; 10,11; 15,50; 1Tessz 2,12; Gal 5,21.

<sup>165</sup> Hollemann: *Resurrections and Parousia*, 61.

<sup>166</sup> Iz 32,15; 44,3; Ez 36,25-27; Jo 2,28.

<sup>167</sup> Ewert: *And Then Comes the End*, 16.

<sup>168</sup> op. cit., Ewert: *And Then Comes the End*, 17-18.

beteljesedéséig” jelentésű, mely az Ő eljövételével megnyílt aeon tökéletesedését és kiteljesedését vetíti előre, nem egy újabb korszak kezdetét. A syP még határozottabban támogatja ezt a fordítást: „*למלא מלאכה*”, ahol a *lsuwlameh* a *betöltés, tökéletesség válás, teljesítés* értelemmel és jelentéssel bír, a *d'alma* pedig a Jézus által jelen idejűen meghatározott korszakot takar.

Bultmann szerint a legkorábbi „gyülekezet tudatát a várakozás uralja, a várakozás a hamarosan bekövetkező végső drámai eseményre, Jézus »Ember fiaként« történő parúziájára; Jézus már megtörtént eljövételéről és működéséről pedig még nem ismerték fel világosan, hogy az eszkatologikus esemény”.<sup>169</sup>

Az ősgyülekezetben – minthogy egy üldözésektől szenvedő kisebbség vallásáról volt szó – eleven várakozás élt az ószövetségi utolsó ítélet napjával kapcsolatban, melyhez új elemként hozzáadódott Jézus Krisztus második eljövetele, mi több, hogy az utolsó ítéletet maga Krisztus fogja tartani az egész emberiség fölött (1Kor 4,5).

Az első század keresztényei azonban ezt a végső időt jelen valóságként élték meg: „a hátralevő idő rövidre szabott” (1Kor 7,28). Ez azért volt lehetséges, mert a szövetség megerősítésével valóban bekövetkezett egy új, véglegesnek tekinthető korszak. „Örök rendelkezés ez. Az Úr színe előtt örökké megmaradó szövetség ez veled a te javadra és utódaid javára.” (Szám – 4Móz 18,19) „Krisztus beavatottjai számára semmilyen nehézséget nem jelent, hogy a mennyet összefűzzék a földdel”<sup>170</sup> Jézus is ilyen értelemben beszélt az Isten országáról, mely „létező, ám rejtett valóság, amelynek jelenléte azonban időnként tapintható és felfogható.”<sup>171</sup> Isten országának, vagyis az új szövetség ígéret földjének jelenléte az ősegyház valósága volt, az idők végső határát pedig a mindenkor jelenkor jelentette.<sup>172</sup>

„Krisztus eljövételét a történelemben (mely feltámadásában teljesedett be) a történelemben túli jövődölések egyensúlyozták: határozottan, azt kell mondanom, a történelemben *túl*, és nem a történelem további eseményeként, sem pedig utolsó eseményként.”<sup>173</sup> Jézus újszövetséges békekorszaka, az Isten országa, a *b<sup>e</sup>rit haHadasa* jelenvalóként adatott az emberiségnek. Mégis egy fél emberöltővel később már a jövő egy távoli bekövetkezteként tekintettek rá.

Pál apostol értelmezése korrigálta a híveket, mikor állhatatosságra és józanságra intette a tessalonikai keresztényeket, kétségbe vonva a szövetség üdvrendi jelenvalóságát: „mintha az Úr napja már küszöbön állna” (2Tessz 2,2).

Valószínű, hogy az ő kereszt-értelmezésének és engesztelés-teológiájának dominanciája vált egyeduralgolóvá a római közösség befolyásának és gyors térnyerésének köszönhetően, s ez a tanítás és értelmezés – ahogy Jézus sok más szavának eredeti jelentését – elhomályosította, majd el is feledtette a keresztényekkel.

E folyamat eredményeként az apostoli igehirdetés az idő relativizálásában lelte meg a parúzia késlekedésének magyarázatát: „egy nap az Úr előtt annyi, mint ezer év, ezer év pedig annyi, mint egy nap” (2Pt 3,8), ami azt jelenti, hogy Isten üdvtervére nem alkalmazható az ember által mért idő, vagyis Krisztus eljövetele minden valószínűség szerint időtlen vagy a mérhető idő fölött álló, mindenesetre bizonyosan kívül esik az emberi időmérés keretein.<sup>174</sup> Dodd még pontosabban definiálta az „utolsó nap”-ot, mely szerinte *minőségében* végső,<sup>175</sup> azaz a hívőre gyakorolt hatásában végleges, nem pedig az időfolyam lezárásaként értelmezendő, ám még ezek a progresszív értelmezések is elszakadtak az Újszövetség jelen lévő valóságától, az Isten országának jelen pillanatban megélhető evangéliumától.

<sup>169</sup> Bultmann: *Az Újszövetség teológiája*, 51.

<sup>170</sup> *op. cit.*, Hamann, *Így éltek az első keresztények*, 9.

<sup>171</sup> *op. cit.*, Vermes, *A kereszténység kezdetei*, 82.

<sup>172</sup> *op. cit.*, Vermes, *A kereszténység kezdetei*, 82-83.

<sup>173</sup> Dodd, C. H., *The Coming of Christ*, Cambridge, University Press 1951., 17.

<sup>174</sup> Dodd, *The Coming of Christ*, 7.

<sup>175</sup> *op. cit.*, Dodd: *The Parables of the Kingdom*, 71.

### 13. Összefoglalás

E rövid tanulmánnyal az szerettem volna bemutatni, hogy megalapozható egy olyan, Pál apostol engesztelés-teológiájától eltérő értelmezés, mely az embert nem a bűn és büntetés felől közelíti meg, hanem az Istentől kapott lét és élet szentsége felől. E kísérletben újra definiáltam a szent, a szentség, a megszentelődés és a bűn fogalmait, s Jézus egész tanítói, szabadítói, Messiási tevékenységét a szövetség-teológia keretein belül magyaráztam. Így az engesztelés-teológia szükségtelenné válik, viszont koherensen megmaradhatunk a korai prozelita és őskeresztény gondolkodás hermeneutikai egységében, valamint a hit és vallásgyakorlat történetileg és lelkiességében hiteles orthopraxisában. Bízom benne, hogy ezen értelmezés a kereszténység megújulásának és újra-evangelizálásának egyik szerény, de alkalmas eszköze lehet, hogy visszavezesse az Istent keresőket Jézushoz és a leghitelesebb keresztény korszak ethosához.

### Irodalom

Ackermann, Peter, *Bibliai régiségtan*. Eger: Érseki Lyceumi Könyvnyomda 1889.

Alszegehy Zoltán, *A kezdetek teológiája*. Róma: TKK 1979.

*Apostoli atyák*. (szerk.: Vanyó László), Budapest: Szent István Társulat 1980.

Assmann, Jan, *Mózes, az egyiptomi*. Budapest: Osiris Kiadó 2003.

*Az őskeresztény kor egyházfegyeleme*, (Vanyó, L. szerk.), Budapest: Szent István Társulat 1983.

*A szeretetről*. (Szerk.: Lukács, L.), Budapest: Szent István Társulat 1987.

*Assisi Szent Ferenc művei*. (Hidász F. – Várnai J. szerk.) Újvidék: Agapé 1992.

Augustinus, Aurelius, *A Szentháromságról*. Budapest: Szent István Társulat 1985.

Aquinói Szent Tamás, *A teológia foglalatata*. Budapest: Gede testvérek 2002.

Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

Berkhof, Louis, *Keresztény dogmatika*. Pécel: Ébredés Alapítvány é. n.

Bolberitz, Pál, *Lét és kozmosz*. Budapest: Ecclesia, 1985.

Bolyki János, *Újszövetségi etika*. Budapest: Kálvin János Kiadó 1998.

Boman, T., *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Budapest: KJK, 1998.

Bultmann, Rudolf, *Az Újszövetség teológiája*. Budapest: Osiris 2003.

Bright, John, *Izrael története*. Budapest: KJK, 2001.

Brockhaus, Rudolf, *Galata levél magyarázata*. Budapest: Evangéliumi Kiadó é. n.



- Brown, Raymond, E., *The Churches the Apostles Left Behind*. New York: Paulist Press, 1984.
- Brown, Raymond, E. – Meier, John, P., *Antioch & Rome*. London: Geoffrey Chapman, 1983.
- de Chardin, Teilhard, *Út az Ómega felé*. Budapest: Szent István Társulat 1980.
- Crossan, John Dominic – Reed, Johnatan L., *Jézus nyomában*. Budapest: Gold Book, é. n., 148.
- Dodd, C. H., *The Coming of Christ*. Cambridge: University Press 1951.
- Dodd, C. H., *The Parables of the Kingdom*, h.n.: Fontana Books 1961.
- Dove, John, *The Vindication of the Hebrew Scriptures*. h. n.: Gale Ecco 2010.
- Dörnyei – Gergye – Csögl, *A szentségek életértéke*. Budapest: Szent István Társulat, 1975.
- Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Pluralism*. New York: Orbis Books 2001.
- Ewert, David, *And Then comes the End*. Eugene: Wipf and Stock 1980.
- France, R. T., *Jesus and the Old Testament*. Vancouver: Regent College Bookstore 1992.
- Gilson, Étienne, *A középkori filozófia szelleme*. Budapest: Paulus Hungaricus – Kairosz 2000.
- Gopplet, Leonhard, *Az Újszövetség teológiája*. I.-II., Budapest: Református Zsinati Iroda 1992.
- Hahn, S., *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*. New York: Doubleday 2005.
- Hamann, A., *Így éltek az első keresztények*. Budapest: Szent István Társulat 1987.
- Hertz, J. H., *Zsidó Biblia I.-II.*, Budapest: Egyesült Magyar Izraelita Hitközség, 2010.
- Holleman, Joost, *Resurrections and Parousia*. Leiden: E. J. Brill 1996.
- Jubileumi kommentár*. (szerk. n.) Budapest: KJK 1995.
- Jungmann, Josef A., *A szentmise*. Eisenstadt: Prugg Verlag, 1977.
- Kereszty Rókus, *A bárány menyegzője*. Budapest: Szent István Társulat 2008.
- Knight, George A. F., *Az Ószövetség keresztyén teológiája*. Budapest: KJK 2006.
- Kodell, Jerome, *The Eucharist in the New Testament*. Collegeville: Liturgical Press, 1988.
- Kránitz Mihály, *Felvételi tananyag az 5 éves hittanári szakra*. Budapest: Szent István Társulat 2015.

- Lake, Kirsopp, *Landmarks in the History of Early Christianity*. New York: Macmillan, 1922.
- Lamsa, George M., *The Modern New Testament From The Aramaic*. Martinez: The Aramaic Bible Society 2004.
- Markus, Robert A., *Az ókori kereszténység vége*. Budapest: Kairosz Kiadó, 2010.
- Maywald József – Vayer Lajos – Mészáros Ede, *Görög nyelvtan*. Budapest, Tankönyvkiadó 1978.
- Messianic Aleph Tav Interlinear Scriptures I–IV*. (William H. Sanford szerk.), British Columbia: CCB Publishing 2016.
- Milavec, Aaron, *The Didache: Faith, Hope, & Life of the Earliest Christian Communities*. 50.70 C. E. New York: Newman Press, 2003.
- Moore, A. L., *The Parousia in the New Testament*. Leiden: E. J. Brill 1966.
- Morris, Leon, *Az Újszövetség teológiája*. Budapest: KIA 2001.
- von Rad, Gerhard, *Az Ószövetség teológia*. I.-II., Budapest: Osiris 2007.
- Paulson, Ronald, *Sin and Evil: Moral Values in Literature*. New Haven–London: Yale University Press, 2007.
- Pannenberg, Wolfhart, *Rendszeres teológia, I.-II.*, Budapest: Osiris Kiadó, 2006.
- P'shitta (syP), mely a Khabouris, Yonan és Crawford Kódexek alapján készült. A nyelvtani és fordítási összevetéseknél Dr. John W. Etheridge, Dr. James Murdock és Dr. George Lamsa angol nyelvű szövegeit vettem figyelembe.
- Rózsa Huba, *Ószövetségi bevezető*. Budapest: PPKE-HK 2012.
- Rózsa, Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Budapest: Szent István Társulat 2016.
- Schreiner, Josef, *Az Ószövetség teológiája*. Budapest: Szent István Társulat 2004.
- Schweizer, Eduard, *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*. Budapest: KJK 2004.
- Scripture and the Mystery of the Family of God*. (Hahn, S. – Suprenant, L. J. szerkk.), Steubenville: Emmaus Road Publishing 1998.
- Soggin, J. Alberto, *Bevezetés az Ószövetségbe*. Budapest: KJK 1999.
- Székely János, *Az Újszövetség teológiája*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat 2003.,
- Széles Tamás, *Az apostolság*. Budapest: Apostoli Episzkopális Egyház 2015.
- Széles Tamás, “Biblikus szexuáletika in”: *Egyházfórum*, XXXII évf., 2017/2., 22-40.

- Sz. n., *A csend útján*. Budapest: Ursus Libris 2017.
- Teológiai kasszótár*. (Rahner, K. – Vorgrimler, H., szerkk.), Budapest: Szent István Társulat, 1980.
- Tillich, Paul, *Rendszeres teológia*. Budapest: Osiris 2002.
- Theissen, Gerd, *A Jézus-mozgalom*. Budapest: Kálvin János Kiadó 2006.
- Theissen, Gerd, *Az első keresztyének vallása*. Budapest: Kálvin János Kiadó 2001.
- Theissen, Gerd, *The Social Setting of Pauline Christianity*. Philadelphia: Fortress Press 1982.
- Thiselton, Anthony C., *Hermeneutics of Doctrine*. Cambridge: Eerdmans, 2007.
- Thomson, W. M., *The Land and the Book*. London: T. Nelson and Sons 1864.
- Vanyó, László, *Legyetek tökéletesek*. Budapest: Szent István Társulat, é. n.
- Varga Zsigmon, *A galatákhöz írt levél*. Budapest: Kálvin János Kiadó 1998.
- Vermes Géza, *A kereszténység kezdetei*. Budapest: Libri 2013.
- Vermes G., *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Budapest: Osiris Kiadó 1998.
- Vincze, Kata Zsófia, *Tradíció, emlékezés, értelmezés*. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont 2004.
- Weber, Helmut, *Általános erkölcszociológia*. Budapest: SZIT, 2001.