

**Az Opus Dei Kálvin és Barth
keresztségtanában**

SDG 731

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés.....	3
1.1. A keresztség sákramentuma.....	3
1.2. Kálvin és Barth hermeneutikája.....	4
2. Opus Dei a teremtésben.....	6
2.1. Teremtés és a szövetség.....	6
2.2. Emberi közösségek és a szövetség.....	9
2.3. Teremtés és reménység.....	13
3. Opus Dei az Egyházban.....	14
3.1. Az egyház születése.....	14
3.2. Az „Egyház megkeresztelése”.....	15
3.3. Szünergon.....	17
3.4. Ígéret és reménység az Egyházban.....	18
3.5. Ábrahám szövetsége és a keresztség.....	19
4. Opus Dei és az ember.....	26
4.1. Részesedés Krisztusban.....	26
4.2. Szünergon.....	34
4.3. Kollektív identitás.....	35
4.4. Az ember reménysége és jövője.....	39
5. Befejezés.....	40
6. Bibliográfia.....	42

1. Bevezetés

1.1. A keresztség sákramentuma

Az emberi agy rendkívüli képessége, hogy az asszociáció segítségével egy motívum mögött egy egész gondolatvilágot képes feltárni. Amit csak hosszasan ecsetelve tudnánk szóban elmondani, azt a szimbólum egy pillanat alatt eszünkbe juttatja – természetesen csak akkor, ha tudjuk, milyen jelentéskör húzódik a jelkép mögött.

A keresztség sákramentum. Egyetlen kép, mozdulat, cselekmény, mely mögött Isten ígéreteinek tárháza, keresztyén reménységünk forrása tárul fel. A keresztség pecsét (σφραγίς), jel (Augustinus után: signum), szimbólum (symbolum; hasonlóság, szemléltetés), utánzás (Nüsszai Gergely után: μίμησις) és képmás (Bild).¹ Általánosan megfogalmazva a keresztségben az ember Isten ígéreteiben részesedik, amelyeket Isten az egyoldalú, megelőlegzett szövetségében biztosított. A Bibliában számos különböző, de ugyanabba az irányba mutató megfogalmazással találkozunk.

Bár Jézus is megkeresztelkedett a Jordánnál Keresztelő János keresztségével, még később is beszélt arról, hogy neki „meg kell keresztelkednie” (Lukács 12,50; Márk 10,38), s ezt a keresztséget ígérte tanítványainak is (Márk 10,39). A keresztség tehát több szempontból is részvételt jelent Krisztus halálában és feltámadásában (Róma 6,4). A Kolossé levél szerint is az ember eltemetetését és feltámasztását jelenti a sákramentum, de Krisztus szerinti körülmetélés is (Kolossé 2,12). A keresztség a bűnök lemosása (Apostolok Cselekedetei 22,16), a jó lelkiismeretért való könyörgés (1Péter 3,21), Krisztus felöltözése (Galata 3,27). Keresztelő János ígérete szerint Jézus keresztsége már „Szentlélekkel és tűzzel” történik (Máté 3,11), Pál szerint is a Lélekkel való megittatást jelenti (1Korinthus 12,13). A Szentlélek munkájára és az üdvösségben való részesedésre utal az apostol akkor is, amikor a keresztséget az újjászületés fürdőjének nevezi (Titus 3,5). Az Egyházzal, az Egyházban történik, oda fogadtatunk be, ott kereszteltetünk ugyanis „egy testté” (1Korinthus 12,13). A Máté 28 értelmében az Egyház cselekedetének része: megelőzi a tanítvánnyá tétel (19. vers) és követi a Krisztus Igéjének megtartására való tanítás (20. vers)², és nem utolsó sorban az

1 Kálvin (1995), IV. 15. 1. (580.); Barth (1947), 7.

2 Szűcs (2007), 102.

Atya, a Fiú és a Szentlélek nevébe (tulajdonába) történő befogadtatás (19. vers). Ezt fejezi ki a „Jézus nevére” történő keresztség is (1Korinthus 1,13).

A keresztség mindegyik megfogalmazása valamiképpen Krisztus váltságművére, az abban foglalt „jótéteményekre” mutat. Mindegyik sajátja, hogy az opus Dei-re, Isten művére összpontosít; amit Isten elvégez értünk, bennünk és általunk. Ő ébreszti a hitet, Ő tesz bizonyosságot kegyelméről, és oktat minket. Minden emberi cselekmény (még az istentisztelet emberi oldala is) Isten cselekményének származtatása.³

Dolgozatom célja az opus Dei, Isten művének vizsgálata Kálvin és Barth keresztségtanában, ahogyan az a teremtett világgal kötött szövetségben, az Egyházban, illetve az egyén kollektív (azaz: közösséghez kapcsolódó) identitásában érvényesül. Kutatásom során igyekszem a két teológus szövetség-teológiájának szemléletét képviselni, szempontjaikat megvizsgálni és azok alapján következtetéseket levonni. Barth észrevehetően sokszor hivatkozik Kálvinra dogmatikájában és előadásaiban. Többször egyetért vele, sokszor ugyanakkor kritikát fogalmaz meg vele szemben. Dolgozatom egyik központi kérdése ebből a fenti megfigyelésből fakad: vajon hogyan válaszolt volna Kálvin a négyszáz évvel később élő Barth kritikáira?

Bár ilyen szűk keretek között lehetetlen vállalkozás átfogó válaszokat és megoldásokat keresni a keresztség sákramentumának szerteágazó témakörében, mégis remélem, hogy dolgozatommal sikerül hozzátennem a keresztségről szóló, máig lezáratlan párbeszédhez.

Dolgozatomban a bibliai verseket, szakaszokat a protestáns új fordítású (újonnan revideált) Biblia alapján (RÚF 2014) idézem. Az egyes művekre való hivatkozásokat rövidítve közlöm a lábjegyzetben, a rövidítéseket pedig a dolgozat végén elhelyezett bibliográfiában oldom fel.

1.2. Kálvin és Barth hermeneutikája

A bevezetésben megfogalmazott célok megközelítéséhez – mielőtt Kálvin és Barth keresztségről szóló tanításának vizsgálatába belekezdünk, – röviden szólnunk kell a két teológus írásmagyarázati alapelveiről is, de csak annyiban, amennyiben azok témakörünket érintik.

3 „Isten műve és az ember”; Barth (Istenismeret és istentisztelet), 150-151.

Kálvin János hermeneutikájának kulcsa a Krisztusban beteljesített kegyelmi szövetség⁴, mely egyúttal a Szentírás átfogó szemléletét is jelenti: Isten művének alapja az Ószövetségben és az Újszövetségben is Krisztus. Őrá nézve teremtette, illetve Őbenne váltotta meg a világot; az Ő testébe, az Egyházba tagozódnak be a Szentlélek által a hívők; illetve Őt várjuk vissza az utolsó időkben (hiszen az utolsó ítélet a hívőkre nézve nem lesz más, mint a Krisztusért történő igaznak nyilvánítás). Bár az atyák szövetsége és a mi szövetségünk külsőleg különbözik, lényegileg azonban megegyezik⁵. Ez az írásmagyarázati módszer a tipológia, melyet a páli teológia nyomán Kálvin is tudatosan és kiforrottan alkalmaz. A tipológia módszere az accomodatio tanára épül, azaz arra a megállapításra, hogy Isten már az Ószövetségben is alkalmazkodott az emberhez úgy, hogy külső, testi jegyekben mutatta meg a népének elkészített lelki javakat.⁶ Így már az ószövetségi alakok, események és intézmények is a Krisztussal eljött üdvkorszak alakjainak, eseményeinek és intézményeinek előképei.⁷ Kálvin szemlélete lehetővé teszi számunkra, hogy a Szentírást így olvasva megértsük az egy és örökkévaló Isten minden időkben érvényes cselekedeteit, melyek valójában az egyetlen, nagy opus Dei-re mutatnak rá Krisztusban.

Karl Barth keresztségtana az ember létkérdésére keres választ, de úgy, hogy ez az egzisztenciális útkeresés abszolút módon mindig Krisztusban találja meg nyugvópontját. Barth szinte „idősíkokat összecsúsztató” időszemléletét Hans Urs von Balthasar a homokórához hasonlítja⁸: a homokóra két legszélesebb pontja a teteje és alja: a teremtés és az új teremtés. A kettő egyetlen ponton, középen, Krisztusban találkozik. A homok pergéséből ugyanakkor tudhatjuk, hogy Isten növekvő és eljövendő országa felé irányulnak az események. Így beszél Barth a megváltásról már a teremtés művében; így lesz a hívő ember életében, keresztségében is a Krisztusban való részesedés a hangsúlyos szempont; végül pedig így lehet a hívő a Szentlélek által az eljövendő Isten országának, az új aiónnak részese.⁹ Mikor Barth a keresztség lényegéről beszél, a Krisztus kereszthaláláról és feltámadásáról szóló kijelentése már-már a határokat súrolja: egyszerre döbbsenti meg és hívja identitásának felismerésére a

4 Gánóczi-Scheld (1997), 97-98.

5 Baker (1998), 25.

6 Szűcs (2009), 10.

7 Szűcs (2009), 7.

8 Balthasar (1992), 197.

9 Barth (1947), 21.

bibliáolvasó embert. Nyíltan kimondja: ami a keresztségben történik, az „veled történik”.¹⁰ „Krisztussal együtt keresztre vagyok feszítve: többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem; azt az életet pedig, amelyet most testben élek, az Isten Fiában való hitben élem, aki szeretett engem, és önmagát adta értem” (Galata 2,20).

Azzal együtt tehát, hogy ez a szemlélet Isten örök végzésére és tanácsára figyel, egyszerre válik nagyon személyessé is. Barth ezen a ponton is találkozik Kálvinnal¹¹: Kálvin, a „Szentlélek teológusa” is úgy olvasta a Szentírást, mint amely a Lélek belső bizonyágtétele által felhív, kihív, válaszra indít¹². A hívő ember a Krisztusban beteljesedett kegyelmes szövetség hermeneutikai szemléletével rendelkezve megérti Isten munkálkodását a világtörténelemben, s azt megértve felismeri Krisztus rá is vonatkozó és rá is érvényes művét. A keresztség sákramentuma ennek a bizonyosságnak a pecsétje és jele lesz a hívő ember és a hívő közösség számára egyaránt: Krisztus egyházalapító művének „én is élő tagja vagyok, és örökké az is maradok”.¹³ Így az újszövetségi hívő életének egy pontján az ószövetségi zsoltárossal együtt válaszolhat Isten kegyelmére, és kérheti az Urat: „láttassék meg a te műved a te szolgálidon!” (90. zsoltár)

2. Opus Dei a teremtésben

2.1. Teremtés és a szövetség

„Minden általa és reá nézve teremtetett” – olvassuk a Kolossé levélben (1,16). Pál leveleit (különösen az Efézus és Kolossé leveleket) olvasva nem csodálkozunk, hogy Barth is már a megváltásról és Isten kegyelmi szövetségéről beszél a teremtéstanában.¹⁴ Szerinte akkor értjük meg Isten művét a teremtésben, ha Krisztus felől szemléljük azt.¹⁵ Ha Krisztusra nézve lett teremtve a világ, akkor ez azt jelenti, hogy Isten kegyelmes szövetségekötésének jeleit már a teremtésben is kereshetjük: minden bizonnal erre a kegyelmes jeleket hordozó világra mondta rá Isten, hogy „ez jó”. Isten kegyelme Barth szerint elsősorban abban jelenik meg, hogy Isten megengedi, hogy egy tőle különböző, önmagán kívüli, maga mellett létező világ

10 Barth (1967), 176.; Barth (1947), 5.

11 Barth (1947), 19.

12 Gánóczi-Scheld (1997), 96.

13 A Heidelbergi Káté (2008), 55. (54. kérdés-felelet)

14 Barth (1945), 45.

15 Barth (1945), 53-54.

létezhessen.¹⁶

A teremtésben azt keressük, ami Isten cselekedete, „Isten igene”,¹⁷ szándéka, amit az Úr a világban beteljesíteni kíván, és ami az örökkévalóságban még jobban kiteljesedik. A teremtés művének lényegi megismerése pedig – ahogy azt Barth mondja – elsősorban Isten ismeretére vezet.¹⁸

Annyiban beszélhetünk a keresztségről a teremtésben, amennyiben megváltásról is. Mindkettő az egyetlen opus Dei-re fókuszál; annak teremtésbeli, sőt, teremtés előtti dimenzióira. Mikor Barth arról beszél, hogy a megváltást már a teremtésben szemlélhetjük, és a Szentháromság teremtés előtti rendelésébe tekint bele,¹⁹ akkor ez a vizsgálódása már-már a titok és a kijelentés határmezsgyéjén mozog. Átfogó bibliaszemléletünkben óvatossággal kell tehát megközelítenünk a témát: Krisztusban kapott kijelentésünknek továbbra is „egyedülállónak” és „megismételhetetlennek” kell maradnia, de egyszerre tudnunk kell azt is, hogy Krisztus személye az értelme ószövetségi kijelentésnek, de még az általánosan vett gondviselésnek (providentia generalis) is.²⁰ Érdekes megfontolnunk Török István figyelmeztetését is, és vigyáznunk, nehogy az „ún. teremtésrendek a Krisztusban adott kijelentés helyébe [kerüljenek] és mint az Isten ún. »általános« kijelentésének letéteményesei érvényesül[je]nek a »különös« kijelentéssel, a Bibliával szemben”.²¹

Barth keresztségtanában nem beszél a teremtésről: beszél azonban az Isten kegyelmi szövetségébe való belekeresztelésről, s ez a kegyelmi szövetség központi elem Barth teremtéstanában is (a teremtés művének alapja). A teremtésmű Isten kegyelmes szövetségkötése az emberrel.²² Ez a szövetségkötés elválaszthatatlan a többi ószövetségi történettől, hiszen a teremtés szövetségéhez visszakapcsolódva azok is Isten művéről és szövetségkötéséről számolnak be (pl. 1Mózes 6,8; 1Mózes 9,9; 1Mózes 15,18; 1Mózes 17,7).²³

Mi ennek a szövetségkötésnek a tartalma? Legtágabban benne van a világgal, az egész földdel kötött szövetség: a világ teremtésekor Isten az ég és a föld világának megteremtésével

16 Barth (1945), 104.

17 Barth (Kis Dogmatika), 47.

18 Barth (Kis Dogmatika), 43.

19 Barth (Kis Dogmatika), 43.

20 Gánóczi-Scheld (1997), 98.

21 Török (1988), 108.

22 Barth (1945), 63.

23 Barth (Kis Dogmatika), 43.

nemcsak egy tőle független entitásnak engedte meg a létet, hanem egyúttal rendet is teremtett – a csillagok világától egészen a földi élőlények világáig. A világgal való szövetségkötés és az ebben kimondott ígélet elhangzik majd Noénak történetében is, mikor személyében az emberiség számára nyílik meg az új kezdet lehetősége: Isten szövetségét az egész földdel köti meg („szivárványívemet helyezem a felhőkre, az lesz a jele a szövetségnek, amelyet most a földdel megkötök”; 1Mózes 9,13), és megengedi neki, hogy tovább létezessen. A világban megvalósuló rend (makrokozmosz) kicsiben, az emberben (mikrokozmosz) személyesen is megjelenik úgy, hogy az Istentől rendelt helyére kerül és Tőle kapja megbízatását is. Ugyanakkor az Isten képmására teremtett ember a menny és a föld között létező lény,²⁴ akiben találkozik a teremtményi lét és az Istenre való („felfelé”) nyitottság; aki kimondhatja és betöltheti a teremtés célját: dicsőítheti Istent. A teremtés értelme, alapja és célja az emberrel kötött szövetség:²⁵ ennek a szövetségnek a tartalma, hogy Isten az embert az Ővele való kapcsolatra teremtette, „közösséget akart vállalni az emberrel”.²⁶ Ha nem is az örök beteljesedésben lett az ember közösségben Istennel, hanem időben (in tempore), azért mégis az Istennel való bensőséges kapcsolatnak, ennek a kegyelmes közösségnek a részese lett akkor és ott. Az élet nem más, mint az Istennel való közösség; ha igazi életre és kegyelemre vágyunk, akkor tudhatjuk, hogy ez a kegyelem, Isten kegyelmes közössége „elég”; erről a teremtő Isten sem egyszerűen azt nyilatkozta, hogy „ez jó”. Az Isten képmására teremtett, megáldott, mandátumokkal megbízott ember teremtése után az Úr azt mondta, hogy „ez igen jó” (1Mózes 1,28-31).

Hogyan lesz értelme tehát annak, ha már a teremtésben keressük a keresztséget? Vajon nem anakronizmus ez a szándék, nem keverjük az üdvtörténeti állomásokat? Ha a világot Isten Krisztusra nézve teremtette, akkor az Ő „igene” az volt, hogy az ember kegyelmes szövetségének, jelenlétének megtapasztalója és élvezője legyen, tudniillik hogy Isten az embert életre, a maga közösségébe teremtette. Istennek ez a szándéka Krisztusban lett számunkra „megfoghatatlanul igaz valósággá”,²⁷ hiszen ezt a kapcsolatot állítja helyre Isten Őbenne. A halál („ha eszel arról, meg kell halnod”; 1Mózes 2,17) éppen ennek az ellentéte, az Istentől elszakadt állapot, az ember „elkülönülése”²⁸ Istentől és saját magától. Mivel nem Isten

24 Barth (Kis Dogmatika), 52

25 Barth (1945), 63.

26 Barth (Kis Dogmatika), 53

27 Barth (Kis Dogmatika), 53

28 Barth (Kis Dogmatika), 47

teremtette a halált, a bűnt, az ördögöt és a poklot,²⁹ ezért ezekre Ő mind nemet mond; ez az állapot, melyben a bűn zsoldjának előlegeit fizetjük, mely egészen a halálig tart, Krisztusban megoldásért kiált. Akár supra-, akár infralapsarianusok vagyunk, „Krisztusra nézve teremtett” világot hiszünk (legfeljebb Krisztus világ teremtése előtti kiválasztásának értelmezésében különbözünk; 1Pt 1,20). Hitünk tartalma az, hogy a teremtés szövetségében az Isten által felajánlott kegyelmes közösségbe fogadtattunk be (az Újszövetségben Krisztusért valósul meg az elszakadt ember befogadtatása: „A tieid voltak, és nekem adtad őket, és ők megtartották a te igédet.”; János 17,16).

2.2. Emberi közösségek és a szövetség

A keresztségről szóló viták egyik állandó eleme a – főleg a származási alapon szerveződő, ószövetségi Isten népével kapcsolatosan felvetődő – származás, illetve vérségi kapcsolat kérdése. Ez egy olyan szempont, mely teremtésbeli rendelkezésen alapul (Isten családba teremtette az embert), a vitatkozó felek pedig teológiai szempontok alapján különbözőképpen értékelik annak keresztséggel kapcsolatos szerepét. Nem kivétel ez alól Barth és Kálvin sem; keresztségtanukban szükségszerűen erről is szót ejtenek, különösképpen a keresztség és a körülmetélkedés kapcsolatát elemző fejezeteikben.³⁰

Barth teremtéstanában olvassuk, hogy Isten minden cselekedete „halvány fénye, halvány vetülete” az Atya és a Fiú isteni viszonyának.³¹ Az ember Barth teremtéstanában elsősorban azért Isten képmása, mert ő is az „én és te” viszonyok között él; Isten képmásaként egyszerre éli meg a különbözőséget és a kapcsolatiságot.³² Ahogy Isten atyai személye sem antropomorfizmus, hanem valójában a földi apák lettek az egyetlen igazi Atya képei („vetületei”),³³ úgy maga a család is az egyetlen igazi közösség, Isten Szentháromság-közösségének a képe (Ef 3,14). Isten a saját dicsőségének egy-egy sugarával ékesíti a szülőket.³⁴ Ők is a „maguk képére” nemzik utódaikat,³⁵ s így az utódok is abban a reménységben születnek, hogy ők is az első ember áldását (istenképűségét) kapják.³⁶ Kálvin így állítja párhuzamba Isten

29 Barth (1945), 149.

30 „Der Mensch in seiner Zeit”, Barth (1948), 711.; Barth (1947), 32.; Kálvin (1995), IV. 16. 20. (616.)

31 Barth (Kis Dogmatika), 43.

32 Barth (1945), 207.

33 Macaulay-Barrs (1994), 183.

34 Török (1988), 134.

35 Szücs (1993), 193.

36 Barth (1945), 212.

atyaságát a földi apasággal.³⁷ a földi apák azt a feladatot kapták Istentől, hogy gondoskodjanak a nekik adottokról, ugyanakkor fontos, hogy ne feledkezzenek el arról az egyetlen Atyáról sem, aki valójában mindenről és mindenkiről gondoskodott már azelőtt, hogy ők megszülettek volna (Zsoltárok 139,13). A szülőség tehát az ember Istentől kapott megbízatása, mely annyiban több, mint az állatvilágban megvalósuló gondoskodás, amennyiben megvalósul benne az ötödik parancsolat szándéka is: „tiszteld apádat és anyádat”. Ez a parancsolat nem csupán a gyermekek kötelességére vonatkozik, hanem a megmaradás és kontinuitás ígéretének értelmében („hogy hosszú ideig élhess azon a földön”) a szülők felelősségére is. Gondoskodásuk eredményeképpen valósulhat meg az, hogy az utódoknak történelme, kollektív emlékezete lesz, és Isten ígérete folytatódik a fiak életében is.³⁸ Ebben a kollektív identitásban mutatkozik meg Isten szövetsége, melyet az emberi közösségnek adott.

Isten tehát ígent mondott a családra azzal, hogy Önmaga közösségének képére teremtette, s az emberi társadalom legkisebb egységévé tette. A „család” és annak szerepe nem a bűneset, nem az Istentől elszakadt ember életének következménye, hanem Isten terve, a teremtett világ része, és az emberi társadalom alapstruktúrája.

Ennek ellenére ma legfeljebb az egyházat nevezzük a Szentháromság képének³⁹. Török István megerősíti ezt a gondolatot, mikor kijelenti: az egyház rendje radikálisan különbözik más teremtsrendektől.⁴⁰ A teremtés szövetségében, Isten „eredeti tervében” mégis a család a legbensőségesebb kapcsolat földi kifejeződése. Funkciója szerint a családnak és az egyháznak – ha méretben nem is, de lényegileg – meg kellene egyeznie Isten tervében.⁴¹ Ezt a gondolatot támasztja alá Barth is, mikor már a teremtés rendjében (a teremtésben mint a szövetség külső megalapozásában) Isten Fia és a gyülekezet kapcsolatával hozza összefüggésbe a férj és feleség kapcsolatát, a családi kapcsolatot; az Isten által teremtett családban pedig már utódok is a továbbadott áldás reménységében élhetnek (már azelőtt, mielőtt még a gyülekezethez csatlakoztak volna!).⁴² Honnan ered mégis az a feszültség, melyből következően Isten „eredeti

37 Calvin (Commentary on Genesis), 56.

38 Szücs (1993), 193.

39 Szücs (1999), 270.

40 Török (1988), 108.

41 Az egyház családi szemléletét már az újszövetségi gyülekezetek felépítése is alátámasztja: házanként, kis csoportokban szerveződtek. Ha vér szerint nem, lényeg szerint azonban összetartoztak, Isten gyermekeként egymás testvérei voltak. Kirajzolódott közöttük is az a kegyelmes közösség, amelyre Isten ígent mondott.

42 Barth (1945), 214.

teremtésrendjét” már nem leljük fel a mai életben?⁴³

Isten „igene” az, hogy az a család, mely vér szerinti kapcsolaton alapul, Isten „teremtményeként”, Isten rendelkezésének megfelelően a Szentháromság bensőséges közösségének kiábrázolója, tehát lelki közösség is legyen egyben. Azt gondolnánk, hogy ez túl nagy elvárás ma a családban élő embertől; ugyanakkor a Szentírás tisztában van a bűn jelenlétével, mely a családi kapcsolatoknak is megrontója lett. A bűn megrontotta és felforgatta a világ rendjét.⁴⁴ Az ember megtagadta az isteni képmás-voltát, és ebből fakad halálos betegsége.⁴⁵ Mivel a család már nem, vagy csak töredékesen tükrözi vissza a „lelki közösséget”, ezért nem érezzük természetesnek, hogy bárki is „beleszülethet” egy lelki közösségbe (talán a választott nép ószövetségi történetében látszik ez a feszültség a legvilágosabban). Barth pontosan ezt a bűn által megromlott csalárendszer lehetetlenségét húzza alá, mikor egy másik helyen (már nem teremtéstanában, hanem keresztségről szóló tanításában) arról beszél, hogy a keresztyén közösség már „teljesen más”, mint a vér szerinti, örökölt, származásra épülő közösség.⁴⁶ Szerinte ezért a család már nem is lehet alapja az újszövetségi, már nem származási alapon rendelt keresztségnek. Mikor Sebestyén Jenő beszámol Barth keresztségtanáról,⁴⁷ megjegyzi, hogy Barth a „teológiai judaizmusba” való visszaesésnek tartja azt a keresztséget, melyben a gyermekek, a „beleszületettek” is részesülhetnek. A „nemzedékek egymásutánisága” csupán a „természetinek” és a „vér közösségének” a jele, az egyház azonban másfajta közösség. Az ember Istentől eltávolodott helyzetében úgy érezzük, a „beleszületés” éppen a tudatos lelki elköteleződés lehetőségét és súlyát homályosítja el, sőt, akadályozza azt. Ha azonban így érvelünk, akkor ismét csak a bűn jelenlétét bizonyítjuk és nem Isten „igenéről” beszélünk: a családról mint Isten közösségének eltorzult képmásáról, s az ebből fakadó generációk közötti ellentétekről. Az egyház és az emberi közösség radikális különbözősége annak eredménye, hogy a bűn azt, ami „lelki”, szétválasztotta attól, ami „testi”.

Ebben a szétválasztásban kinyílik a látszólagos szakadék az „népegyház” és a „hitvalló egyház” között, a „voluntarista”⁴⁸ (önkéntesen szerveződő) egyház és a többnemzedékes, már

43 Török (1988), 109.

44 Török (1988), 109.

45 Barth (1945), 214.

46 Barth (1948), 711.

47 Sebestyén (1994), 52.

48 Tillich (2000), 525.

korábban kialakult közösség között, ahova a tagok egy már meglevő gyülekezetbe tagozódnak be.⁴⁹ Pedig a „beleszületés” nem is lenne kérdés „Isten eredeti tervében”, ahol mindenki „beleszületik” a lelki közösségbe. Nem csoda, hogy Tillich az „egyén vagy az egyház elsőbbségének” dilemmáját ontológiai jellegű kérdésnek nevezi.⁵⁰ „Vajon mi volt előbb: az egyén, vagy az egyház?” A Szentírás pedig éppen „ontológiai” magyarázatot ad az emberről a teremtéstörténetben, mikor kijelenti: Isten tőle különálló egyént teremt az Ővele való közösségre.⁵¹ Az ember létehez azért is hozzátartozik a közösségi lét, mert születésével mindenképpen egy őt megelőző közösségbe érkezik. Később, az egyén és a keresztség kérdésével foglalkozó részben még fontossá válik majd a bűn miatt szükségszerűen identitáskrizissel szembesülő ember kérdése: „Beleszülettem a közösségbe. Én nem jöttem ide. Mit keresek itt?”

A teremtés és a keresztség kapcsolatának kérdése tehát lényegében keresi az összefüggést a két szövetség között. Bár még nem az önmagát testben kijelentett Úr szólal meg ebben a szövetségben, utólag mégis úgy látjuk: ahogy az egész világ, úgy a teremtett („természetes”) közösség, azaz a család is „Őrá nézve teremtetett”, akire nézve befogadtattunk. A családba születés – ha ma már eltorzult képmásként is, de – az Isten „lelki közösségébe” való beleszületés képmása. Kálvin Barth-tal szemben a családok szintjén is Isten ígéretéről beszél: Isten ígéretet ad a hívő szülőknek, hogy kegyelme az egész családnak szól.⁵² Ez az újjászülő kegyelem Isten új teremtésében helyreállítja az összetört képmást, így „potenciálisan” – természetesen egyedül a Szentlélek munkájaként – az utódokban is megjelenhet az újjászületés magja (a „hit szikrája”).⁵³ Kálvin Isten házanépének, családtagjainak, egyházának tagjainak nevezi azokat, akik „beleszülettek” a hívő családba. A Westminsteri Hitvallás összeköti a család és az egyház közösségét, mikor a házasság céljáról beszél: ez a cél nem más, mint hogy „az egyház szent maggal gyarapodjék”.⁵⁴ Mikor Pál a 1Korinthus 7,14-ben „szent”-nek nevezi a hívő szülők gyermekeit („ἡ ὁὐκ ἔστιν”), minden bizonnyal akkor is

49 A „népegyház” és „hitvalló egyház”, „látható” és „láthatatlan” egyház fogalmait Barth nem állította élesen szembe egymással (Szűcs 1999, 269-270.); a dolgozatomban felvázolt gondolatok inkább a mai fogalmaink szerinti, általánosan használt különbségtételt sugallják, illetve az idézett helyeken Tillich különbségtételére támaszkodnak.

50 Tillich (2000), 525.

51 Barth (1945), 104. 198-199.; Barth (Kis Dogmatika), 46.

52 Kálvin (1995), IV. 16. 9. (605.)

53 Kálvin (1995), IV. 16. 19. (615.)

54 Westminsteri Hitvallás (1999), 158. (XXIV/II. cikkely) Westminsteri Hitvallás (1999), 158. (XXIV/II. cikkely)

erre az ígéretre utal. Nem értékelhetjük túl ezt a kijelentést: a szülők hite nem garancia az üdvösségre. Emellett nem is értékelhetjük le, ugyanis a gyermekek is a kegyelem ígéretébe születtek bele és az ígéretben reménykedő közösség élvezői. Bár Kálvin még nem ismerhette a mai szekularizált társadalmat, és számára természetes volt, hogy mindenki az „egyházban” nő fel, érvelése alapján mégis arról tanúskodik, hogy gondolkodásában a „beleszületés” és a hit nem szükségszerűen áll szemben egymással.

Isten „igenében”, „eredeti tervében” nem kérdés, hogy a hit hagyományozódhat, továbbadódhat-e: a hit úgy lesz személyes, hogy egyszerre örökölt is. Ez a gondolat ma megdőbbséget és számunkra érthetetlen, hiszen jól tudjuk, hogy éppen tudatos hívőkre, „lélekben imádókra” van szüksége egyházunknak, nem pedig névleges keresztyénekre. Isten „eredeti tervében” ugyanakkor nincsenek névleges keresztyének a „beleszületettek” között, hanem csak őszinte és valódi hívők, hiszen az ember, Ádám és Éva beleteremtett az Istennel való közösségbe. Akik Istentől elszakadva születtek, azok számára elképzelhetetlen egy ilyen kapcsolat egészen addig, amíg meg nem tapasztalják, milyen a Lélek által Istentől születni (Jn 1,13) és befogadtatni.

A teremtés szövetsége tehát az Istennel való közösséget jelenti, amikor Isten „beleteremt” minket az Ő jelenlétébe és szövetségébe. Isten igent mondott arra, hogy „beleszülessünk” az Ő kegyelmes közösségébe.

2.3. Teremtés és reménység

Isten teremtett világával való szövetségekötése sem marad beteljesedés nélkül a Szentírásban. Krisztus, akinek „adatott minden hatalom mennyen és földön” (Máté 28,18), ezzel a hatalmával küldi el tanítványait a világba: „hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek!” (Márk 16,15) Hatalmával és Szentlelkének jelenlétével munkálkodik tanítványain keresztül a világban – s építi Egyházát.

A keresztség univerzalitása, tudniillik hogy minden népnek adatott, Isten tervét mutatja a világban. A Krisztusban eljött Isten országa válasz és megoldás az egész világ sóhajtozására (Róma 8,19), mivel a világ az Isten fiainak megjelenésében és közvetítésében már az új teremtés előízét tapasztalhatja meg. Az újjászületés reménysége valamilyen formában a világban is jelen lehet úgy, ahogy a Jelenések könyvében is elhangzik az ígéret: „Íme,

újáteremtek mindent.” (Jelenések 21,5) Tekintettel az eszkatológiai reménység határterületeire, az univerzalizmus gondolata nélkül állíthatjuk, hogy a hívők az ἀποκατάστασις των πάντων ígéretének beteljesedését nem csak személyesen, hanem az egész világra tekintettel várják (Apostolok Cselekedetei 3,19-21). Az új teremtésben „a teremtett világ maga is meg fog szabadulni a romlandóság szolgaságából Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára” (Róma 8,21).

3. Opus Dei az Egyházban

3.1. Az egyház születése

Előző fejezetünkben szoltunk a teremtésben kinyilatkoztatott szövetségkötésről. A szövetségkötés ténye ugyanakkor még élesebben – mondhatni: egészen máshogy – rajzolódik ki az Isten választottjaival, azaz az Egyházzal kötött szövetség gondolatában. A kapcsolópontunk ismét Barth, aki már teremtéstanában megfogalmazza mint Isten szándékát: Isten már a világ teremtése előtt meghozta döntését, kijelentette dekrétumát, hogy Isten Fiára való tekintettel közösséget akar vállalni az emberrel.⁵⁵ Az Efézus 1,4-ben Pál specifikusabban fogalmaz: személyesen az Egyház tagjaira utal, mikor a hívők teremtés előtti, Krisztusban történő kiválasztásáról beszél.

Ha már a teremtés előtt megtörtént a kiválasztás, akkor ilyen módon Krisztus váltsága időtől függetlenül, a Krisztus „előtt” élőkre is vonatkozik. Erről tanúskodik a Heidelberg Káté 54. kérdés-felelete; így láthat Kálvin kontinuitást nemcsak az ószövetségi és az újszövetségi hívők, a körümetélkedés és a keresztség, de Keresztelő János és Jézus keresztsége között is.⁵⁶ Az első reformátorokhoz csatlakozva⁵⁷ úgy gondolja, hogy János keresztsége lényegében megegyezik Jézus keresztségével. János keresztsége is a bűnbánatra indít, de egyben tovább is mutat Krisztusra, a bűnbocsánat forrására: „Íme, az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűnét!” (János 1,29) Az opus Dei, Isten egyetlen műve Krisztusban, azaz az Egyház megalapítása (születése) két ponton realizálódik: a primus opus Dei-ben, azaz Isten teremtés előtti rendelésében, illetve a secundus opus Dei-ben, az emberben és az ember által „in tempore” elvégzett munkájában.

⁵⁵ Barth (Kis Dogmatika), 52.

⁵⁶ Kálvin (1995), IV. 15. 7. (584.)

⁵⁷ Berkhof (1949), 690.

A „teremtés előtt kiválasztott” egyház a bizonyosága annak, hogy Isten kegyelmes szövetsége már a teremtésben megjelent és érvényes volt. Ennek az egyháznak a tagjai azok, akiknek („testi”) „beleszületése” Krisztusban megigazítva valódi képe lesz az Isten által eltervezett „beleszületésnek”, azaz az Isten lelki közösségbe való betagozódásuknak. Ezt ma lehetetlenségnek látjuk, mert úgy gondoljuk, hogy ami örökölt, az nem lehet tudatos. Ami azonban az embernek lehetetlen, az az Istennek lehetséges: az Isten által megtérített ember tudatos örököse lesz Istennek és örökostársa Krisztusnak. A megtért ember arról tesz hitvallást, hogy Isten már a világ teremtése előtt elvégezte művét, mikor Krisztusban kiválasztotta magának őt (Efézus 1,4).

A keresztség – az „elszakadt állapot” jegyének (zsoldjának) pecsétjével, majd annak megoldásával, tehát a halállal és a feltámadással – sem fejez ki mást, minthogy beíratatunk, befogadtatunk abba a kegyelmes, lelki közösségbe, azaz egyházba, amelyet Krisztus már a világ kezdete óta egybegyűjt; a teremtet világ ennek a gyűjtésnek a színhelye.

3.2. Az „Egyház megkeresztelése”

Bár legtöbbször csak arra gondolunk, hogy a keresztség az egyházban történik, a Szentírásban arról is szó van, hogy Krisztus magát az egyházat is „megkereszteli”. Hasonlóan fogalmaz Kálvin, mikor azt mondja, hogy Krisztus az Egyházát mossa meg.⁵⁸ A keresztség nemcsak az Egyház szolgálatán keresztül adott jel, hanem egyúttal az Egyháznak adott jel is.⁵⁹ Pál apostolnál is szó van a keresztség közösségi jellegéről, mikor az 1Kor 12,13-ban arról ír, hogy a Szentlélek által egy testté kereszteltettünk. A Lélek kapcsol össze egy testté bennünket.⁶⁰ Az „Egyház megkeresztelése” tehát az egyének szintjén történik meg, az eredmény mégis az, hogy a Szentlélek egyetlen személyes testet, Krisztus testét formálja belőlünk. A Krisztussal való egység elsősorban ebben a közösségi testben valósul meg, és a Jelenések könyvében olvasható menyegző képében teljeseedik be. E gondolat nem előzmények nélküli, nem idegen az Ószövetségtől sem: Isten és a nép kapcsolatát több próféta is a házassághoz hasonlítja (Hóseás 1,2; Ezékiel 23,4).

Miért van szükség az „Egyház megkeresztelésére”, ha Isten már a világ kezdete előtt

58 Kálvin (1995), IV. 16. 22. (618.)

59 Barth (1947), 47.

60 Barth (1947), 5.

kiválasztotta magának? Ha a keresztség ennek a megelőző kegyelemnek a jele, miért ad Isten ilyen eszközt az ember kezébe? Barth szerint a keresztség nem azért fontos, mert ez egy elengedhetetlen eszköz (*necessitas medii*), hanem azért, mert egy félreérthetetlen rendelésre (*necessitas praecepti*) van szükség.⁶¹ Jézus szabad akaratával más eszközt is igénybe vehetne.⁶² A keresztség mégis egy olyan rendelés és eszköz, melyben a *secundus opus Dei* a világban megvalósul, és amelyben az embert szerves részévé teszi munkájának. Luther szerint ahol világosan hirdetik az evangélium, ott megjelenik a keresztség is.⁶³

Hogyan beszélhetünk az „Egyház megkereszteléséről”, ha az egyház *corpus permixtum*? A keresztség lényegéről úgy kell beszélnünk, hogy el kell vonatkoztatnunk – nem is a gyakorlattól, hanem inkább – az esendő gyakorlatunktól. Beszélünk ugyanis a teremtettről (a világban, a természetben, a társadalomban, a családban), mint Isten „igenéről”, akaratáról és céljáról a világban, mégis azt tapasztaljuk, hogy ezt a rendet felborítottuk. Ugyanígy szembesülünk a *corpus permixtum* valóságával is, a látható egyház ellentmondásosságával; mégis beszélünk az Egyházzal mint Krisztus testéről. Talán a sokszínű és gazdag bibliai példázatoknak (búza és konkoly, tíz szűz) köszönhetően érzékennyé váltunk arra, hogy az egyház kérdésében megkülönböztessük a rossz tapasztalatokat attól az egyháztól, amit hiszünk, és körültekintően vizsgáljuk az ekkléziológiai kérdéseket. Miért ne beszélhetnénk a keresztségről is ezekhez hasonló figyelemmel? Nem kifejezetten a gyakorlattól kell elvonatkoztatnunk a keresztség kérdésében, hanem azoktól az előítéletektől és szomorú tapasztalatoktól, melyek megakadályoznak bennünket abban, hogy a Krisztus által parancsolt, jegyekkel megerősített pecsétről, sákramentumról beszéljünk.⁶⁴ Ahogyan Augustinus nyomán Kálvin is beszél látható és láthatatlan egyházzal⁶⁵ (*ecclesia visibilis* és *invisibilis*), úgy a keresztségnek is vizsgálhatjuk a látható és a láthatatlan oldalát. A kettőt együtt látva az „Egyház megkeresztelése” Isten „igenének” szempontjából érthetővé válik: Isten családot, népet teremtetett; azt magának elkülönítette (megszentelte), szövetséget kötött vele, s ennek a szövetségkötésnek pecsétjét is elrendelte. Amennyiben mi is részt kaptunk Isten munkájában és részt vehetünk az egyház összegyűjtésében, annyiban a konkoly és a búza példázatát a

61 Barth (1947), 15.

62 A kegyelmi szövetségének hatásköre, a *regnum Christi* szélesebb, mint az *ecclesia Christi* – jelenti ki Barth. Az „*extra ecclesiam nulla salus*” igazsága csak minket korlátoz, Krisztust nem.

63 Barth (1947), 16.

64 A Heidelbergi Káté (2008), 58. (66. kérdés-felelet)

65 Kálvin (1995), IV. 1. 7. (304-305.)

keresztségre vonatkozóan is szigorúan kell vennünk: nem a mi tisztünk a gyomlálás. Ugyanakkor Kálvin és Barth is egyetért abban, hogy – ahogy az egyházban történő más cselekmények esetében, úgy – a keresztségnél sem hiányozhat a hitvallás.

Ami Barth számára a keresztségfelfogásunk ellentmondásossága, és amiért szerinte keresztségi gyakorlatunk nem őszinte, az ebből a szempontból igazából nem más, mint a kereszt botránya: „mit keres Isten Fia a bűnösök között?” Illetve: „mit keres a bűnös a megváltottak gyülekezetében, a mennyei gyülekezetben?”

3.3. Szünergon

Amikor Krisztus megkereszteli Egyházát, akkor az Egyház a Krisztusban való részesedésében egyúttal Krisztus munkájában is részesül (ezért nevezhetjük az Apostolok Cselekedeteiről írott könyvet Jézus cselekedeteinek, melyet Szentlelke által az egyházban végez). Az Egyháznak ezt a megbízatását legvilágosabban a missziói parancsban, a Máté 28 végén látjuk. A tanítványok a tanítvánnyá tételt és a Jézus parancsainak megtartására való tanítást kapták megbízatásul (misszió és katechézis). Míg tudjuk, hogy ezekre valóságosan csak Isten képes, az Úr kegyelméből mégis bevonja munkájába Egyházát is. Ez a secundus opus Dei. Krisztus rendelése szerint egészen a „világ végéig” megmarad ez a sákramentum.⁶⁶

Nem véletlen, hogy a keresztség magyarázatában annak szereztetési igéje, a missziói parancs a kiindulópontunk; mielőtt ugyanis a tartalmáról szó lenne, ez a szakasz a megfelelő kontextusába helyezi a szentséget. Világossá teszi, hogy lehetetlen az egyént megkeresztelni Egyház, azaz az egyént megelőző „Lelki Közösség” (ld. majd később Tillich megfogalmazását) és lelki háttér nélkül.

Nincs keresztség egyház nélkül – hangsúlyozza Kálvin⁶⁷ –, hiszen a sákramentum lényegileg kapcsolódik a gyülekezethez. A keresztség korporatív jellegének alapja a gyülekezet Krisztussal való közössége, amelyben „Krisztus tagjai osztoznak megdicsőült Fejükkel”.⁶⁸ Nem a gyülekezet adja a keresztség érvényességét, de a keresztség így lesz „tisztá”. A gyülekezet közössége hozzátartozik a sákramentum értelméhez és lényegéhez. Fontos mozzanatokban kötődik a gyülekezet életéhez: mindenekelőtt a gyülekezet szeme láttára

⁶⁶ Westminsteri Hitvallás (1999), 174. (XXVIII/I. cikkely)

⁶⁷ Kálvin (1995), IV. 15. 20. (595.)

⁶⁸ Békési (2009), 101.

történik. A gyülekezet nyilvánossága előtt lehetőség nyílik arra is, hogy a hívek imádságban Istennek ajánlják a megkereszteltet. Végül pedig a gyülekezet szájából is elhangzik a hitvallás (ahogy azt Barth is hangsúlyozza⁶⁹), kijelentve, hogy egyetértenek a megkeresztelttel (illetve azokkal, akik felelősséget vállalnak a megkereszteltért).⁷⁰ Az egyházban hangoznak el a keresztségben kapott ígéretek is. A keresztség sákramentuma tehát nem csupán a megkeresztelt számára szól: Kálvin szerint a híveknek, a hívő szülőknek⁷¹ és keresztszülőknek⁷² is bizonyoságul szolgál Isten ígérete, mely a szemük láttára hangzik el újra számukra – s hozzájuk csatlakozva az új gyülekezeti tag számára is. Nem emberi rendelet tehát a „zugkeresztség”, vagy „kis körben történő keresztség” tilalma, hanem a keresztség értelmének védelmében szól.

Barth meghatározásában a keresztség az egyház gondoskodásának eszköze,⁷³ de ezen túl is az opus Dei megvalósulásának színtere: a Jézus feltámadása és visszajövele közötti időszakban a kegyelem szövetsége az egyház munkájában manifesztálódik. A legtöbb kérdés éppen azért vetődik fel a keresztséggel kapcsolatban, mert emberi körülmények között történik; s ez az emberi tényező egyszerre vonja magával az egyház felelősségét is. Talán nem is lehet jobban érzékeltetni ennek a felelősségnek a súlyát, mint ha azt mondjuk, hogy ez az az út, mely által az egyház létezik, van és lesz.⁷⁴ A keresztség biztosítja, hogy „legyen Egyház”, az úrvacsora pedig azt, hogy „megmaradjon az Egyház”.⁷⁵ Minden bizonnyal a gyakorlati problémák megválaszolása is csak az egyház önvizsgálatával kezdődhet, melyben mérlegre teszi saját megbízásának és felelősségvállalásának kérdését.

3.4. Ígéret és reménység az Egyházban

Már a korai egyház keresztségében megnyilatkozott az eszkatologikus reménység.⁷⁶ Krisztus, akinek „adatott minden hatalom mennyen és földön” (Máté 28,18), ígérete szerint Egyházával marad a világ végezetéig;⁷⁷ az új, örökkévaló aióban is. Az eszkatologikus

69 Barth (1967), 162.

70 Kálvin (1995), IV. 15. 13. (589.)

71 Kálvin (1995), IV. 16. 9. (606.)

72 A felnőtteknek is volt kezességet vállaló keresztszülők; Vanyó (2009), 116.

73 Barth (1967), 181.; Barth (1947), 23.

74 Barth (1947), 28.

75 Barth (Istenismeret és istentisztelet), 152.

76 Gerlitz (2001), 665.

77 Vanyó László szerint ez a Szentháromság teofániája; Vanyó (2009), 115.

perspektívában az ószövetségi Egyház és az újszövetségi Egyház reménysége találkozik: a Zsidókhoz írt levél szerint az újszövetségi hívőt az ószövetségi hívők személyében „bizonyoságtévőknek fellege” veszi körül (12,1). Ők is az örök élet reménységét kapták, ők is a „jobb haza után vágyakoztak, mégpedig mennyei után” (11,16).

Az Isten cselekedetét váró egyház reménysége, hogy az a jeggyűrű, amelyet az egyes tagjai keresztelésükkor minden érdemük nélkül megkaptak, végül mint ígélet teljesedik be. Az egyházat a Jelenések könyvében már nem jegyesként, hanem feldíszített és felkészített menyasszonyként látjuk (21,2). Egy olyan házasságban, egy olyan szövetségben, amelyért a menyasszony nem tett semmit, a vőlegény mégis felkészítette őt a vele való bensőséges közösségre.

Ebben a perspektívában érthető, hogy Kálvin a bizalom és a lelki öröm gyümölcsének nevezi a keresztséget;⁷⁸ ez a lelki öröm és bizalom az egyházra önmagára és az egyházban megkereszteltekre is vonatkozik.

3.5. Ábrahám szövetsége és a keresztség

Az ószövetségi kontinuitás tárgyában szót kell ejtenünk Ábrahám szövetségének jeléről, a körülmetélésről, melyet kálvini hagyományunk szerint az újszövetségi keresztség előzményének tekintünk. Barth ezzel kérdéssel nemcsak kifejtett keresztségtanának fejezeteiben foglalkozik, hanem dogmatikájának egyik antropológiai fejezetében is.⁷⁹ Kiindulópontja a Lélek munkája: az Újszövetség alapján látjuk, hogy a Lélek „oda fúj, ahova akar” (János 3,8), nincs szüksége családi kötelékekre, hogy megvalósuljon ez a szövetség. A keresztyén nép ezért Barth szerint már nem „nemzet”, mert nem a születésen, az egymást követő generációkon, vérségi vagy törzsi származáson alapul, hanem a Lélek szabad kiválasztásán és elhívásán. Már nem az apák hagyományozzák tovább a fiaknak ezt a szövetséget, hanem az igehirdetés által Isten Lelke ajándékozza meg személyes hittel a kiválasztottait, átlépve ezzel minden származási, társadalmi és egyéb megkülönböztetést jelentő határt. Az Újszövetségben ezért például már nők is helyet kapnak. Ahhoz, hogy e szövetség részesei legyünk, nem elég az „izraelita eredet, a körülmetélés, az atyai vagy főpapi áldás”: az ember személyes válaszára és döntésére van szükség, mellyel az elé állított

⁷⁸ Kálvin (1995), IV. 16. 32. (631.)

⁷⁹ Barth (1948), 711.

személyes kérdésre felel.

Mennyire „lelki” tehát a Krisztus előtti szövetség, a zsidósággal kötött szövetség? Barth több helyen is kijelenti: a zsidóság mint „nép” (a beteljesedés értelmében) már „véget ért”, célt ért, mivel már betöltötte a küldetését.⁸⁰ Amit a „kiválasztott nép” nemzeti identitásának tudatában ezután szólhat, az véleménye szerint nem lehet más, mint köszönetmondás és hálaadás az eljött Üdvözítőjükért, akiért ki lettek választva.

Barth szerint tehát a körülmetélés és a keresztség között nem vonható párhuzam⁸¹: nem szabad együtt említeni a kettőt, legfeljebb „csak egymással szembeállítva”. Míg ugyanis az előbbi egyértelműen testi,⁸² származási alapon kötött szövetség volt, addig az utóbbi a Lélek szabad kiválasztásán és elhívásán alapuló (egyszóval: lelki) szövetség.

Értekezésünkben mi most mégis úgy tekinthetünk Ábrahám szövetségére, mint amely az opus Dei egész egyháztörténelmet meghatározó, valóságos működéséről tanúskodik a Krisztus előtti egyházban. Kálvin felfogásában ugyanis a körülmetélkedés – hermeneutikájával összhangban maradva – határozottan lelki szövetség, a hitből való megigazulás pecsétje:⁸³ „Sőt [Ábrahám] a körülmetélkedés jelét is körülmetéletlenül tanúsított hite igazságának pecsétjéül kapta, hogy atyja legyen minden körülmetéletlen hívőnek, és az igazság azoknak is beszámíttassék” (Róma 4,11). Ábrahám hite miatt már az ószövetségi gyermekek is a hitből való megigazulás pecsétjét kapták, függetlenül attól, hogy később hogyan válaszoltak erre a kegyelemre. Isten elrendelte az Ószövetségben, hogy „Izrael fiai a hit jelét a hit megléte előtt kapják”.⁸⁴ A hit általi megigazulás pecsétje tehát mindenkié lehetett, ugyanakkor – s enélkül a kitétel nélkül nem érne célt Ábrahám szövetsége – csak azok lettek Ábrahám igazi örökösei, akik később tanúságot is tettek hitükről: „és hogy atyja legyen azoknak a körülmetélteknek is, akik nemcsak körül vannak metélve, hanem nyomába is lépnek atyánk, Ábrahám körülmetéletlenül tanúsított hitének.” (Róma 4,12) Ábrahám szövetsége is tehát az a szövetség, mely az „igaz hit egyességét” jelenti; amelyben Isten Fia a világ kezdetétől fogva annak végéig, Igéje és Szentlelke által gyűjti egybe az Egyházát.⁸⁵

80 Barth (1948), 711. és Barth (1947), 32.

81 Barth (1967), 196.

82 Barth (1947), 31.

83 Kálvin (1995), IV. 16. 20. (616.); Berkhof (1949), 701.

84 Sproul (2002), 304.

85 A Heidelbergi Káté (2008), 55. (54. kérdés-felelet)

Ami Barth szerint az ószövetségi szövetség „ő” voltát jelenti (ti. hogy „testi”), az Kálvin szerint soha nem is lehetett volna Istentől való szövetség, hiszen Isten mindig „lelki” marad (még testtelélésében sem mond le erről), és amit elvégez, az is „lelki”. Ami a testi jelekre és ígéretekre vonatkozik (nagy nép, lakóhely), az Kálvin szerint szintén része a szövetségnek, de nem lényegileg, hanem csupán földi megjelenésében. Eszerint a körülmetélés lényegi részét a földi ígéreteken és megvalósulásokon túllátva vehetjük észre; s beláthatjuk, hogy ez az ígélet valójában nem is különbözik az újszövetségi hívőknek adott ígéréttől. Ez az ígélet túlmutat a testi származáson is, és Ábrahám lelki, igazi utódainak adatott. Talán a zsidóknak adott ígélet csak a földi életre és a testi jókra vonatkozott volna? Kálvin meglehetősen élesen fogalmaz, mikor kijelenti: ha így gondolkodunk, akkor ez azt jelentené, hogy Isten nem tett mást, mint „hizlalta” a népét, hogy aztán – az örök élettel való mindennemű kapcsolat hiányában – elveszenek.⁸⁶ Ha nem is Szentírás-értelmezésünk, de legalább az istenképünk szempontjából szükséges átgondolnunk ezt a kérdést.

Kálvin rámutat arra is, hogy Pál apostol sem teszi „lelkibbé” az egyik szövetséget a másiknál. Nem jelent kevesebbet a körülmetélkedés amiatt, hogy az „kézzel csinált” (Kol 2,11).⁸⁷ Az atyák lelkileg fogadták a körülmetélést, mert bíztak Isten ígéletében, bizakodtak az eljövendő élet felől. Ezek mellé kapták a földi javak ígéréteit (a földet, a sok utódot is), melyek mind a lelkiekre mutattak. S mivel a körülmetélkedés csak egy külső megjelenése volt Isten szövetségének, ezért – Barth kijelentésével ellentétben – Kálvin szerint a nők már az ábrahámi szövetségnek is részesei voltak,⁸⁸ csak a testi jelben nem részesedtek. A szövetség jele elsősorban egy népnek adatott, nem az egyéneknek. A külső jel pedig Isten szövetségkötésének állandó velejárója: mikor Isten szövetséget köt népével, mindig úgy hangzik el az ígéréte, hogy valamilyen külső jelt is ad hozzá. Noénak például úgy ígérte meg, hogy nem pusztítja el többé özönvízzel a földet, hogy szivárványívét helyezte az égre (1Mózes 9,13).⁸⁹

Kálvin szerint már az Ószövetségben sem elég – ahogy Barth kritikája megfogalmazódik – az „izraelita eredet, a körülmetélés, az atyai vagy főpapi áldás”. A zsidók a szövetség jegyének hordozói, de ez nem jelenti azt, hogy a szövetséghez „férfi akaratából” csatlakoznak. Ebben az értelmezésben a János 1,12 sem a körülmetélkedés szövetségét ítéli el, hanem a

86 Kálvin (1995), IV. 16. 10. (607.)

87 Kálvin (1995), IV. 16. 11. (607.)

88 Kálvin (1995), IV. 16. 16. (612.)

89 Sproul (2011), 21.

helytelen felfogás ellen szól. Jézus is a törvény kiforgatása ellen emeli fel szavát és leleplezi a farizeusok hamis önhitegetését: „Ha Ábrahám gyermekei volnátok, Ábrahám cselekedeteit tennétek” (János 8,39), s itt a hitből való cselekedetekre gondol. Amikor Pál apostol a körülmetélkedés ellen ír (Galata 5,2), akkor sem az Isten által adott szövetséget kritizálja, hanem annak hibás emberi értelmezését. Ha az ábrahámi szövetség testi vonatkozásait „büszkeségnek” tekintjük, akkor éppen a kegyelemből adatott szövetség lényegét értettük félre. A kritika valójában nem a körülmetélkedés szövetségének eredeti célja és tartalma ellen szól. Nem is szólhat ellene, mivel Isten rendelése ez is.

A körülmetélteknél is előfordult a hűtlenség, mikor Isten ellen lázadtak; ugyanígy a keresztségüket becsmérő és semmibe vevő hitetlenek is az ellen az Isten ellen láznak, aki mindent megtett azért, hogy az ember visszatérhessen Hozzá. Úgy a körülmetélés, mint a keresztség is Isten megelőző kegyelmének a jele – s magában foglalja a „kockázatot”, egészen addig a szélsőséges lehetőségig is, hogy maguk a választott nép tagjai kiáltják majd a „feszítsd meg!”-et. Az újszövetségi hívők ugyanezt élik át eltemetetésükben, Krisztus halálában való részesedésükben: „Egyedül ellened vétkeztem” (Zsoltárok 51,6).

Ha tudjuk tehát, hogy a körülmetélkedés sem testi szövetség, akkor nézzük meg, milyen lelki tartalmat fedezhetünk fel mögötte, amelynek hit által mi is örökösei lehetünk. Kálvin keresztségtanában a körülmetélkedés nem szól kevesebbről, mint az örök életről (Zsidókhhoz írt levél 11,10.16). Isten szövetsége nem is szólhat másról, hiszen Ő az „élők Istene” (Márk 12,27). A körülmetélésben is megjelenik tehát mindaz, amivel az örök életre vezető úton találkozunk: a bűnbánatra hívás és a bűnbocsánat ígérete. Isten megelőző kegyelme (jósága; Róma 2,4) ugyanis az ószövetségi hívőt is a tisztaságban járásra, a szív körülmetélésére indította (tehát az ószövetségi körülmetélés is valójában a szív körülmetéléséről szólt⁹⁰). Ez a megelőző kegyelem már az Ószövetségben, Isten és Ábrahám egyoldalú szövetségekötésében is nyilvánvalóvá válik: a történet szerint (1Mózes 15,7-21) Isten kérésére Ábrahám előkészítette az áldozatot, azonban nem kellett átsétálnia a kettéhasított állatok között, ami a szerződésben résztvevő fél felelősségvállalását jelentette volna. Amikor azonban este lett, Isten füstölgő kemenceként átvonult a kettévágott áldozati húsok között. Így kötött szövetséget az Úr Ábrahámmal: Ő vállalta a felelősséget, „akár az élete árán is”. Erre utal a

90 Kálvin (1995), IV. 16. 10-11. (606-607.)

Zsidókhoz írt levél 6,13 is: „Amikor Isten Ábrahámnak ígéretet tett, önmagára esküdött, mivel nem esküdhetett nagyobbra.”⁹¹

Mivel a szövetségben kifejeződő kegyelmes befogadás, illetve ezek az ígéretek Krisztusban teljesedtek be, Kálvin szerint Isten már Ábrahámnak is Krisztust ígérte meg (5Móz 10,16; 30,6). Amikor Ábrahám előretekintett ezekre az ígéretekre és hitt, valójában Krisztusban hitt.⁹² (Minden bizonnyal Kálvin is azt a szemüveget viseli, mikor ezeket a sorokat írja, mint amit a Zsidókhoz írt levél szerzője viselt.)

Ha ezután a keresztségre gondolunk, észrevehetjük, hogy Kálvin értelmezésében a két szövetségben egy az ígélet: mindkettő Isten szeretetéről, bűnbocsánatáról és az örök életről szól. Egy az ábrázolt dolog: az újjászületés. Mindkettőnek egy az alapja: Krisztus, hiszen Ő az ígélet tárgya és alanya is.⁹³ Ugyanaz a rendeltetése: hogy indentitást formáló ismertetőjegy legyen, mely a hívőt emlékezteti, hogy hova – pontosabban: kihez – tartozik; kinek a „tenyerébe lett belevésve” (Ézsaiás 49,16). Kálvin kijelenti: a két sákramentum mögött ugyanaz a szövetség – mondjuk így: az egy opus Dei – húzódik meg, s csak a külső szertartásban találunk eltérést a kettő között.

Ebben a megközelítésben – mely Pál apostol szemléletéből is kiderül (Róma 4,17; Galata 3,16) – lehetnek Krisztus követői is Ábrahám utódai. Hiszik, hogy örökösei annak az ígéletnek, amely még a szövetség jelének vétele előtt igaznak bizonyuló Ábrahámnak és utódainak adatott; amelyet már Ábrahám is „látott”, és amelynek már ő is „örült” (János 8,56). Azoknak az utódoknak is megígérte ezt Isten, akik még nem tettek semmit ezért a szövetségért, és csupán beleszülettek ebbe a szövetségbe. (Róma 4,11-12) Hozzájuk hasonlóan Krisztus követői is hisznek és reménykednek Istenben, hogy kegyelméből kiválasztotta és népévé fogadta őket is akkor, mikor még bűnösök voltak, Isten ellenségei (Róma 5,8.10).

Úgy gondolom, Kálvin keresztségtana nem érthető meg a körülmetélkedésről szóló értelmezése nélkül. Nem érthetünk egyet Kálvin keresztség-felfogásával, ha a körülmetélkedéssel való összevetését elvetjük. A két szövetség közötti közös alap keresése és megtalálása világosan rámutat Kálvin bibliai hermeneutikájának lényegére.⁹⁴

91 Sproul (2011), 20.

92 Kálvin (1995), IV. 16. 3. (600.)

93 Kálvin (1995), IV. 16. 4. (600-601.)

94 Baker (1998), 25.

A mi kiindulópontunk tehát legyen az isteni mű, a primus opus Dei a világ teremtése előtt, mely az egyház tagjainak kegyelmes kiválasztása és összegyűjtésük kezdete. Ahogy a korábbi fejezetünkben már rámutattunk, maga Barth is Isten kegyelmes szövetségkötésének eseményét, a megváltás szövetségét látta a teremtésben. Bár a körülmetélkedés párhuzamát elveti, a XX. századi teológus ezen a ponton mégis találkozik Kálvinnal: a világtörténelem (ill. egyháztörténelem) folyamán Isten az egyetlen szövetségébe, elvégzett művébe vonta be kiválasztottait. Ennek az egyetlen szövetségnek különböző kifejező jegyei voltak és vannak: ahogy egyre közelebb kerülünk Isten kijelentésének beteljesedéséhez (Zsid 1,2), úgy egyre konkrétabb és világosabb a szövetség jele is.

Számunkra a keresztyén gyülekezet egy, melyet Isten Fia Szentlelke által már a világ kezdete óta gyűjt egybe (Efézus 1,4).⁹⁵ Ebből arra következtethetünk, hogy az ószövetségi ember hite is valamiképpen már a Szentlélek munkája volt – még ha nem is olyan pünkösdi hit volt ez, melyben részesülve a tanítványok a nagypénteki és húsvéti eseményeket megértve maguk is igehirdetőkké váltak.

Bár a keresztség után nem marad olyan látható jel,⁹⁶ mint a körülmetélésben, mégis azt fejezi ki, hogy amit Krisztus véghezvitt, az egyszer s mindenkorra (ἐφάπαξ) megtörtént (Zsid 9,12). Amikor a keresztséget pecsétnek nevezzük, akkor is erre az egyszeri hitelesítésre gondolunk. Ha Barth-tal szemben mi nem akarjuk élesen elválasztani az Ábrahámnak adott szövetséget a keresztségtől, akkor a körülmetélkedés szövetségének maradandó jele csak megerősíti Isten már véghezvitt művét és döntését.

Talán azért látjuk a körülmetélkedést „testinek”, mert úgy tűnik, az egyetlen nép konkrét tagjain megjelenő félreismerhetetlen jel nélkülözi a lelki tartalmat. Pedig amennyire konkrét a körülmetélés, legalább annyira konkrét, azaz annyira biztos Isten részéről a szövetség megtartása. Az ószövetségi és az újszövetségi szövetség között az a különbség, hogy az előbbi előretekintett az Eljövendőre, míg a másik már ismeri az önmagát kijelentett Krisztust. Az újszövetségi jegy ezért nem lehet homályosabb, mint a régi szövetség jele. Éppen ellenkezőleg: még világosabban rámutat Isten szövetségének jellegére. A zsidóknak adott ígélet ugyanaz az evangélium, mint amit Krisztus hirdetett. Ugyanannyira érdem nélkül való ajándék, ugyanannyira „bolondság”: mindkét szövetségben megkérdőjelezhetnénk, hogy „miért

95 A Heidelbergi Káté (2008), 55. (54. kérdés-felelet)

96 Barth (1947), 46.

pont őket választotta ki Isten?” Ehhez az ígérethez az ószövetségi és újszövetségi ember is viszonyulhat hálátlanul; mindkét jelre igaz, hogy az abban részesülő részvétele (hite) nélkül üressé válik.⁹⁷ Ellenállásával csak önmagát zárja ki a kegyelem ígéletéből. Milyen jó ugyanakkor, hogy Isten nem tagadhatja meg önmagát; nem marad hűtlen,⁹⁸ s így végül még a tőle eltávolodott kiválasztottakat is visszavonja magához!

Érheti az a vád Kálvint, hogy a két szövetség sákramentumait mintegy egy szintre emelve továbbra is érvényesnek tekinti a körülmetélést, s kisebbíti a keresztség jelentőségét. Márpedig Pál szerint aki körülmetélkedik, az a törvény szolgája (Galata 5,1-2). Ezt az apostol azért mondja, mert az Újszövetségben a körülmetélkedés már beteljesedett: nincs érvénye. Az Új Szövetségben már a közöttünk járt Úr adta nekünk közvetlenül a szövetség jegyeit. Ha Krisztusról szólt már a körülmetélkedés is, akkor miért akarjunk magunkat még most is egy Eljövendőt váró jeggyel megjelölni, ha ez az Eljövendő már eljött és megmutatta magát nekünk? Nem véletlen, hogy Krisztus megszerzett szövetségének fényében már csak „testinek” és külsőségnek ítéljük a körülmetélkedést. Ha a körülmetélkedésből törvény lesz, akkor szolgák maradunk, pedig a szövetség jegyének Krisztushoz kellett volna vezetnie minket. A körülmetélkedés tehát nem értéktelen az Újszövetségben, azonban már beteljesedett és világosabb kijelentés (és sákramentum) vette át a helyét.

Számunkra – Kálvin értelmezése alapján – az ószövetségi körülmetélés sokkal több, mint analógia. Nem illusztrálja számunkra Isten szövetségét; még az Isten népéhez való csatlakozás szempontjából sem csupán „olyan, mint” a keresztség. Kálvin szerint ugyanazt fejezi ki a kettő: Isten megelőző kegyelmének az ószövetségi és az ószövetségi korban is volt egy kifejező sákramentuma. „Valóságosan” ugyanaz a keresztség az Újszövetség számára, mint ami a körülmetélkedés volt az Ószövetség számára:⁹⁹ mindkettő a hitből való megigazulás pecsétje, s ennek a hitnek a tartalma Isten minket megelőző, önfeláldozó munkája.

97 Kálvin, IV. 15. 15. (590.)

98 Kálvin, IV. 15. 17. (592.)

99 Sproul (2011), 22.

4. Opus Dei és az ember

4.1. Részesedés Krisztusban

Bár a keresztség az egyházban történik, Kálvin és Barth számára – és a legtöbb keresztségről szóló teológiai vitában is – az a központi kérdés, hogy mi történik az emberben, az egyén életében a keresztelekor, mennyiben hatékony (*efficacia*), mennyiben kauzatív (*generativ*), és mennyiben kognitív; Barth összefoglalásában: nem csak *significare* (jelzés), *declarare* (kinyilvánítás), *representare* (kiábrázolás) és *offerre* (felajánlás) a keresztelezés, hanem *accipere* (elfogadás), *obtinere* (elnyerés), *impetrare* (megszerzés), *exhibere* (bizonyosság) és *conferre* (részesedés) is a megkeresztelt részéről.

Mi történik tehát a keresztségben a megkeresztelttel? A bevezetőben már utaltam Barth röviden, de súllyal megfogalmazott mondatára a Róma 6 alapján, mely szerint ennek a szentségnek a lényegét egy szóval így lehet kifejezni: részesedés. Kálvin organikus képével élve (a Róma 11 alapján): beoltatás.¹⁰⁰ A valóságos részesedést a „szubjektum halála, eltemetése” és a „szubjektum feltámadása” kifejezésekkel hangsúlyozza: „[Az ember] részvétele Jézus Krisztus halálában és feltámadásában az a tény, hogy akkor és ott, a harmincadik évben Jeruzsálem kapui előtt, a Golgota keresztjén nem egyedül Jézus Krisztus, hanem övele együtt ő is, ez az ember, egészen meghalt; illetve hogy Arimátiai József sírkertjében nem egyedül Jézus Krisztus, hanem övele együtt ő is, ez az ember, egészen feltámadt a halálból.”¹⁰¹

Az ember participációja azon a tényen alapul és az a tény teszi lehetővé, hogy egyszer Isten is részesévé lett az emberi létnek.¹⁰² Elsősorban Ő maga lett az emberi sors részese, mikor Fiát elküldte, és lett Isten munkájának alfájává és ómegájává. Benne találkozunk a *primus opus Dei* és a *secundus opus Dei*, Isten eleve elrendelése a világ teremtése előtt és a Szentlélek által elvégzett munkája az emberben. Ez a kegyelmi szövetség ad jogot mindenkinek a keresztségre.¹⁰³ Amikor ugyanis „Krisztus nevébe” kereszteltetünk, nem csak az Ő tulajdonába kereszteltetünk,¹⁰⁴ hanem a „névébe” (*εις τὸ ὄνομα*), „Krisztusba” (Galata 3,27)

¹⁰⁰ Kálvin, IV. 15. 5. (583.)

¹⁰¹ Barth (1947), 5. (saját fordítás)

¹⁰² Barth (1967), 23.

¹⁰³ Sebestyén (1994), 51.

¹⁰⁴ Czövek (2013), 65.; Kálvin, IV. 15. 1. (580.) és IV. 15. 16. (591.), Szűcs (2007), 103.

is, hogy életünk „el legyen rejtve Krisztussal együtt Istenben” (Kol 3,3). Igaz, hogy a Máté 28 exegézisében több írásmagyarázó (pl. Vanyó László¹⁰⁵) is úgy értelmezi ezt a kifejezést, hogy az megbízatást és képviselést jelent, most más igehelyek alapján (lásd az előbb említett Galata levélbeli ígérést) mégis úgy gondolom, bátran fordulhatunk a „tulajdonba vétel” és a „részesedés” jelentéskörhöz. A Szentírásban általános kifejezés a „Krisztusban létele”, amely egy rövid szófordulattal fejezi ki azt a Krisztusban való részesedést, „Új Léte”¹⁰⁶, ami a keresztségben (az újjászületettekben) lényegileg és lelkileg történik. A hívő már „Krisztusban van” (1Péter 5,14), „új teremtés” (2Kor 5,17), Krisztusban „örül” (Fil 4,4), Krisztusban munkálkodik (Róma 16,9), Őbenne érti meg az Írásokat (2Kor 3,14), beszél (Róma 9,1; 2Kor 2,17; 2Kor 12,19), int (Filemon 8), engedelmeskedik (Kolossé 3,18; Efézus 6,1), békül meg Istennel (2Kor 5,19), igazul meg előtte (Gal 2,17), kapja a bűnbocsánatot (Efézus 4,32), erősödik meg (Filippi 4,13), örökli az Ábrahámnak adott áldást (Gal 3,14), tanít (1Kor 4,15), reménykedik (Efézus 1,12), hisz (Róma 3,22), győzedelmeskedik és uralkodik (2Tim 2,12), hal meg (1Kor 15,18) és támad fel (1Kor 15,22). „Krisztusban” eltűnnek a társadalmi, nemi, vagyoni különbségek (Galata 3,28). S ezzel a hosszú felsorolással még nem is merítettük ki a Krisztusban való részesedés minden következményét és jótéteményét.

A sákramentumok több ponton érintkeznek egymással, s a részesedés aspektusában is találkoznak. Az „*unio mystica cum Christo*” általában az úrvacsorában való részesedésre használatos kifejezés, mikor „testéből való test és csontjaiból való csont” leszünk. Mégis igaz a megkereszteltre is, hogy részesedik Krisztusban, eggyé lesz Ővele. Ahogy „a gally állagát és táplálékát abból a gyökérből veszi, amelybe beoltották, úgy azok, akik a keresztséget a tartozó hittel veszik, valósággal érzik Krisztus halálának hathatós voltát az ő testüknek megöldöklésében, s egyúttal feltámadásának hatását is, a léleknek megelevenítésében.”¹⁰⁷ Kálvin a Krisztusban való részesedés, halálával és feltámadásával való egyesülés hármasságát a következőképpen fejezi ki: a keresztségben Isten fiaivá fogadtatunk, kiengesztelődünk az Atyával, és a Szentlélek munkája nyomán pedig új teremtettséggé leszünk.¹⁰⁸

A Szentlélek újjászültető munkája az egyén életében megnyilvánuló opus Dei: részesedés

¹⁰⁵ Vanyó (2009), 115.

¹⁰⁶ Az „Új Léte” Tillich Rendszeres Teológiájának egyik kulcsfogalma

¹⁰⁷ Kálvin (1995), IV. 15. 5. (583.); Barth (1947), 6.

¹⁰⁸ Békési (2009), 102.

Isten művében. Ez azt jelenti, hogy az egyén újjászületése, részesedése nem függetleníthető Isten munkájától: nem is abban a pillanatban lesz eltemetve az egyén, mikor bűnbánatot tart, hanem Krisztusban részesedve tudhatja, hogy már akkor el lett temetve, már akkor meghalt, mikor Krisztus meghalt a kereszten; s már akkor feltámadt, mikor Krisztus feltámadt. Az ember az egyetlen opus Dei-ben részesül, mikor Krisztusban részesül; ennek eredményeképpen Krisztus „magával viszi” mindenhol, egyszer és valóságosan megtörtént halálába és feltámadásába. Nem véletlen, hogy a fő kérdésünk az volt, hogy „mi történik a keresztségben a megkeresztelttel”, nem pedig az, hogy „mit tesz az ember a megkeresztelésében”. A Szentírásban megfogalmazott keresztségfelfogások elsősorban passzív nemben álló igékkel azt fejezik ki, hogy Isten cselekszik az az emberért, az emberben és az ember által.¹⁰⁹ A részesedés – Krisztus részesedése az emberi létben, s a mi részesedésünk Krisztusban – lesz az alapja a helyettes elégtételnek,¹¹⁰ melyben Isten nekünk tulajdonítja Krisztus érdemét, igazságát (imputativa iustitia¹¹¹) (2Korinthus 5,21; Róma 4,6).

A Krisztusban való részesítés Krisztus valóságos és hathatós munkája a Szentlélek által.¹¹² Ő gerjeszti azt a bűnbánatot, amelyre az evangélium, azaz Isten irántunk tanúsított jósága és az ennek fényében meglátott bűneink súlya indít bennünket. Ez az óember megöklése. (Efézus 4,22) Ugyanígy a Szentlélek munkája a megelevenítés, az Isten felé fordulás is; az újember, azaz Krisztus felöltése (Efézus 4,24), megtisztulásunk és „bűneink emlékezetének eltörlése”.¹¹³ Ez a secundus opus Dei, amely azt jelenti, hogy a keresztségben a Szentlélek a primus opus Dei-hez kapcsolódott ember életében is elvégzi újjászülő munkáját: lelki értelemben eltemeti és feltámasztja őt.

Amennyire létezik emberi oldala a secundus opus Dei-nek, annyira valóságosan történik meg az ember életében is az eltemetetés és feltámadás. Időben nem is tudjuk körülhatárolni ezt történetet, mivel nem tudhatjuk, hogy mikor kezdett láthatatlanul munkálkodni a Szentlélek, azaz mikor vált részesévé az ember az újjászületés magvának. A Heidelbergi Káté 74. kérdése és felelete szerint Isten a legkisebbeknek is ígéri a hitet munkáló Szentlelket.¹¹⁴ Sebestyén Jenő megfogalmazása szerint – mivel a Szentlélek újjászülő kegyelme nincs a

109 Szücs (2007), 103.

110 A Heidelbergi Káté (2008), 45. (16. kérdés-felelet)

111 Tavasz (2006), 274.

112 Kálvin, IV. 15. 14. (589-590.)

113 Kálvin, IV. 15. 14. (589.)

114 A Heidelbergi Káté (2008), 60. (74. kérdés-felelet)

keresztség külső jegyeihez kötve, – az újjászületés akár már gyermekkorban is megtörténhet; ennek fényében nem a gyermekek hitéről, hanem a „hit képességéről” beszél.¹¹⁵ Kálvin azt mondja, hogy a Szentlélek kegyelméből már a születéskor megvolt a hit szikrája.¹¹⁶ Tillich úgy fogalmaz, hogy potenciálisan már a magzatban is benne van a hit, illetve benne van a felnőtt, „legérettebb életszakaszában”.¹¹⁷ A tényleges személyes hit tehát nem az illető életkorától függ. Balthasar szerint – igaz, más kontextusban¹¹⁸ – Barth is különbséget tesz a „cselekvés” és a „potencia” (a lehetőség) között. Ez azt jelenti, hogy az ember valóságos helyzete Isten előtt csak „sub specie aeternitatis” ragadható meg, nem pedig a pillanatnyi – akár bizonytalan vagy biztos hitbeli – állapotában. A hit tehát a gyermek szempontjából sem következmény (actu secundo), hanem ok (actu primo) (ld. J. Wolleb kijelentését Aquinói Tamás nyomán¹¹⁹). Nincs különbség – állítja Kálvin¹²⁰ –: a keresztségben az ember életkortól függetlenül a bűnbánat és a hit sákramentumában részesül. Nem az a kérdés tehát, hogy a keresztség kötődik-e a hithez. Ez Kálvin számára sem kérdés. A kérdés az, hogy milyen formában – esetleg mikor és kinek a részéről – nyilatkozik meg a hit; s emellett egyértelműen az a cél, hogy ami a keresztségben történik és történt, azt a tanítvánnyá tett ember is „megtartsa” (Mt 28,20; Lukács 8,21).

Barth számára az ember részéről a hithez ragasztott kognitív oldal a kulcs, mely megnyitja a keresztség értelmét,¹²¹ s így szerinte az ember kimondottan a keresztség legfontosabb szereplője Krisztus után.¹²² Isten elvégzett munkájának eredménye az engedelmes ember válasza („az első emberi válasz Isten kegyelmes művére”¹²³), azaz a hitvallás. A keresztség ezért Barth szerint nem kauzatív, illetve nem generatív jellegű: nem ülteti el az emberben az új életmagv csíráját. A keresztség sákramentumi dimenziója éppen a hit és Isten munkájának találkozásában van: ezért szükséges, hogy meglegyen a keresztség pillanatában az a hit, amely megérti a szabadítást.¹²⁴ Pál apostol keresztségről szóló tanításai is üres okoskodások lennének, ha azok nem jelentenének semmi a megkeresztelt számára (vajon Kálvin hogy

115 Sebestyén (1994), 52.

116 Kálvin, IV. 16. 17. (614.) és IV. 16. 19. (615.)

117 Tillich (2000), 525.

118 Balthasar (1992), 192.

119 Barth (1947), 33.

120 Kálvin, IV. 16. 20. (616.)

121 Barth (1947), 18.

122 Barth (1947), 7.

123 Barth (1967), 144.

124 Barth (1947), 18.

tudott hittel beszélni a keresztelezésről, ha ő nem élhette át azt?¹²⁵). A hitnek tapasztalatra és ismeretre van szüksége ahhoz, hogy a keresztségben történelemből erőt meríthessen. Ami kauzatív és generatív a keresztségben, azt a hívő is „látja, hallja, érzi, megízleli, megérti, átgondolja és követi”. A megírt és lepecsételt levelet át is kell venni.¹²⁶

Ha már ószövetségi előzményt kell keresnünk a keresztségnek, akkor ez Barth szerint a körülmetélkedés (mely testi szövetség) helyett az áldás lehetne:¹²⁷ ez az ószövetségi cselekmény volt ugyanis, mely egyszerre hordozott személyre szóló üzenetet és tartalmazta Isten ígérését: azaz feltételezte a személy részvételét. (Érdekes további kutatási lehetőség, hogy vajon mennyiben kapcsolódhat – az egyébként gyermekkeresztséget elvető – Barth ötlete Jézus áldásához, mellyel a gyermekeket megáldotta; Máté 19,13-15¹²⁸)

A keresztségben Barth az individuális résztvevőben lezajló opus Dei-re, a Lélek megnyilatkozására,¹²⁹ a már önkéntes hitvallásra helyezi a hangsúlyt: az ember „felelősségteljes partnerré” válik a keresztségben,¹³⁰ aki élő tagja lesz az egyháznak, s így „világíthat mindenkinek a házban” (Máté 5,15). A személyes hitvallás jelzi a Lélek által újjászült személyiséget. Barth szerint a gyermekkeresztségnél megmaradó reformátorok között Kálvin a felüldítő kivétel, aki legalább hivatkozik a regeneratio aspektusára is, későbbi fejezetekben azonban elfeledkezik arról, hogy a keresztségben a megújult és hívő emberről lenne szó,¹³¹ és döntés és hitvallás nélküli keresztséget javasol. Valóban hiányzik a következetesség Kálvin keresztségtanából?

Kálvin úgy „válaszol” Barthnak, hogy szerinte a megértés nem lehet kritérium a keresztelezés pillanatában, hiszen Isten munkája nincs alárendelve a felfogásunknak.¹³² A pillanatnyi megértés hiányának nem egyenes következménye azt, hogy Isten Igéje „üresen jön vissza” (Ézs 55,10).¹³³ Ha „elégéséges” értelmet keresünk, akkor erre csak azt mondhatjuk, hogy a megértés életkortól függetlenül „intellectus imperfectus” a keresztelezés pillanatában. Kálvin szerint a keresztség ezekkel az állításokkal együtt a bűnbánat és a hit sákramentuma. Barth a

125 Barth (1947), 44.

126 Barth (1947), 20.

127 Barth (1948), 711-712.

128 „Vajon ez az áldás nem lehet legalábbis egyenlő értékű a keresztelezéssel?”; Tavaszy (2006), 275.

129 Barth (1947), 38.

130 Barth (1947), 6.

131 Barth (1947), 35.

132 Kálvin, IV. 16. 17. (613.)

133 Barth (1967), 211.

megkeresztelt tudatossága mellett kardoskodva a nyilatkozni képtelen gyermeket a halotthoz hasonlítja,¹³⁴ mert „nem képes válaszolni a keresztségben feltett kérdésekre”. A gyermek azonban nem halott. A fentiek szerint potenciálisan benne lehet a hit – és a válasz is. Gyermek volta nem akadály. A gyermek az, aki bíz, aki segítségre és gondoskodásra szorul, aki ráhagyatkozik gondviselőjére, aki mindent elhisz a szülőnek. S egyszerre ő az, aki felől „jó reménységgel vagyunk”. A „potencialitás” számunkra azt jelenti, hogy a gyermek személyében Isten jövőbeni munkájára tekintünk.

Nem értékelhetjük az embereket a „tudatos” vagy „nem tudatos” kategóriák szerint, ha Isten munkájának perspektívájából tekintjük a keresztséget. Ha a hitvallás elfogadását értjük a tudatosság alatt, akkor ez jogos és helyes elvárás. Kérdés ugyanakkor, hogy Jézus tanítványozási parancsa mennyiben korlátozódik azokra, akik „már megtartották” Jézus parancsait, vagy esetleg a megkeresztelt lehet az is, aki tanítvánnyá tétele után tanulja és tartja meg Jézus parancsait. Annyiféle keresztelési modellel találkozunk, olyan sokféle kognitív-hitbeli állapotra lelhetünk rá a megkereszteltek között az Apostolok Cselekedeteiről írott könyvben (etióp kincstárnok, Simon mágus, efézusi tanítványok, Kornéliusz), hogy nehéz lenne bármelyiket is kötelező érvényű mintának tekintenünk.

Kálvin hangsúlyozza: aki lélekben halott, az nem képes magától felébredni. Arra van szükség tehát először, hogy a Lélek felélessze, megelevenítse; az ember csak így lesz képes Isten szerinti bűnbánatot tartani és megtérni. Mikor temettek el tehát engem? Mikor éledtem fel? Ahogy a valóságban is nehéz ezeket időben behatárolni,¹³⁵ úgy a gyakorlatban sem biztos, hogy tökéletesen tudunk illeszkedni a valós eseményekhez. Sokkal fontosabb, hogy a keresztség lényegére és a (megkereszteltet is tagjának tudó) közösség felelősségvállalására összpontosítsunk.¹³⁶ Az opus Dei-re figyelve válik a keresztség valódi képmássá, szimbólummá és pecsétté. A keresztség megerősíti és szentesíti azt a szövetséget, amelyet az Úr velünk kötött. Amikor pedig Isten jónak látja, beteljesíti a keresztség többi részét is.¹³⁷ A Westminsteri Hitvallás így foglalja össze a keresztség hatékonyságáról szóló tanítást: „A keresztség hatékonysága nincs hozzákötve ahhoz az időponthoz, amikor azt kiszolgáltatják, mindamellett e rendelkezés helyes használata által Isten nemcsak kínálja a megígért

¹³⁴ Barth (1947), 31.

¹³⁵ Tillich (2000), 526.

¹³⁶ Barth (1947), 23.

¹³⁷ Kálvin, IV. 16. 21. (618.)

kegyelmet, hanem a Szentlélek által valóban felmutatja és adományozza is (felnőtt embernek vagy kisgyermeknek) oly módon, hogy ez a kegyelem a megkeresztelt sajátjává válik Isten akaratának tanácsa szerint az általa kijelölt időben.”¹³⁸

Barth éppen ezt az időbeli eltolódást látva állítja Schleiermacher nyomán, hogy a gyermekek keresztsége a konfirmációban kiegészítésre szorul.¹³⁹ Szerinte még Kálvin is elítéli a konfirmációt (mondván, hogy a konfirmáció a keresztség „ócsárlása”¹⁴⁰). Az idézett helyen azonban Kálvin a bérálás helytelen gyakorlata ellen szólalt fel, sőt, megfelelő hittanoktatás mellett akár már tízévesen is lehetségesnek tartja a gyermek hitvallását.¹⁴¹ Természetesen ez távolabbi területekre mutat tovább, ezért ezt a kérdést most nem tárgyaljuk.

A fentiek fényében látjuk, hogy Kálvinnál egy gondolatkörben megférhet egymás mellett a Szentlélek munkája és az – akár nem tudatos – gyermek is. Kálvin minden bizonnyal még máshogy tekintett az individuumra és a hitére. Nála az ember értékét nem a tudatosság adja, hanem Isten megelőző munkája. Barth a perfekcionizmus fenyegetésénél nagyobb veszélynek látja a sákramentum komolyan vételének hiányát. A Szentírás fényében ugyanakkor azt látjuk, hogy egy Isten szerinti „individuum” azonban Isten megelőző munkáját látva nem indul könnyelműsége, sőt, Isten jósága megtérésre ösztönzi (Róma 2,4).

Azzal, hogy ez a szemlélet teljességgel Krisztustól teszi függővé a keresztség hatékonyságát, segít elkerülni azt is, hogy a keresztségnek „ex opere operato” hatást tulajdonítsunk, és egyszerre hatékonyá teszi azt azok számára, akiknek az életében – előbb vagy utóbb – megjelenik a hit. Érthetővé válik, hogy nem a keresztség üdvözít, de megmutatja, hogy milyen bizonyosan mossa le Krisztus vére a bűneinket.¹⁴² Barth szerint az opus operatum Christi (a Magyar Katolikus Lexikon szerint „létrehozott mű”¹⁴³ vagy: „munkálkodó mű”) katolikus hagyománya¹⁴⁴ is helyesen mondja ki, hogy a keresztség Krisztus szabad és mindig hatékony hatalmából való munkája a Szentlélek által, mellyel minket Isten gyermekévé tesz egyszer s mindenkorra (ἐφραπαξ; Zsid 9,12). Amit Isten tesz, az biztos,

138 Westminsteri Hitvallás (1999), 177. (XXVIII/VI. cikkely)

139 Barth (1947), 34.

140 Barth (1947), 35.

141 Kálvin, IV. 19. 13. (724-725.)

142 Kálvin, IV. 15. 2. (599.); Barth (1947), 9.

143 <http://lexikon.katolikus.hu/O/opus%20operatum.html> (letöltés dátuma: 2014. 11. 10.)

144 Barth (1947), 13.

eldöntött, megváltoztathatatlan (Luther).¹⁴⁵ A keresztség ebben az értelmezésben nem más, mint egy elismervény, egy „egyoldalú jegyesség”: már akkor megadta ezt a hívőnek Isten, mikor még nem tett semmit ezért a kapcsolatért. Erre a tényre támaszkodva mondhatta Luther leggyengébb pillanatában is, hogy „meg vagyok keresztelve”.¹⁴⁶ Az ember része a keresztségben az, hogy felismeri: Isten gyermeke lett.

Ha a keresztségről szóló viták gyökerét keressük, akkor észrevehetjük, hogy nem a keresztség érvényessége a kérdés. A gyermekek megkeresztelése Barth szerint is érvényes és hatékony, azonban rossz gyakorlat. Ezért bár nincs is szükség újrakeresztelésre, sőt, lehetetlen újrakeresztelni valakit, a rossz gyakorlat azonban mégis olyan, mint Krisztus testén a seb;¹⁴⁷ Isten művének megcsúfolása. A keresztség fő kérdése a jelentés, az értelmezés körül keresendő. Alister E. McGrath két keresztség-értelmezés szembeállításáról beszél: az egyik szerint a keresztség „a hívő közösségbe való beleszületését” bizonyítja nyilvánosan (Zwingli), míg a másik „a hit hajnalhasadását az egyén életében”.¹⁴⁸ Úgy látom, Kálvin keresztségtana az előbbit és az utóbbit is magában foglalja; Barth keresztségtana csak a másodikat. Az első, a hívő közösségbe való beleszületés fontos Barth számára,¹⁴⁹ de nem esik a keresztség témakörébe. Ugyanakkor úgy látom, nem is tekinti a hívő közösségbe való beleszületést szigorú értelemben az opus Dei részének, inkább csak emberi körülménynek, „testi” tényezőnek.

A Krisztus váltságművében bizonyított megelőző kegyelem azt jelenti, hogy bár hit nélkül nem használ nekünk a keresztség, Isten ígérete ettől függetlenül állandó és igaz marad. „Ha minden ember elveszett is, Krisztus mégis üdvösség marad” – jelenti ki Kálvin.¹⁵⁰ Krisztus megelőző kegyelme arra indít, hogy vádoljuk magunkat: hálátlanok voltunk. Ez az alázat sokkal realisabb látásra vall, mint az, aki úgy gondolja, a keresztsége már a „megérkezett ember” hitvallása volt, hiszen ha ezen a hitvallásán múlna a sákramentum érvényessége, akkor ez a bizonytalan és emberi „igen” minden bizonnyal nem lenne elégséges a szövetségben maradásához.¹⁵¹ Az ígéret nem veszítette el erejét; a bűnbocsánatot, melyre

¹⁴⁵ Barth (1947), 44.

¹⁴⁶ Barth (1947), 46.

¹⁴⁷ Barth (1947), 28.

¹⁴⁸ McGrath (2002), 390.

¹⁴⁹ Barth (1947), 31.

¹⁵⁰ Kálvin, IV. 15. 17. (592.)

¹⁵¹ Czövek (2013), 105.

születésünktől kezdve szükségünk van,¹⁵² Isten minden választottjának megadja – még annak is, aki felnőttkeresztsége után vétkezett.

Ezért kap a keresztség szempontjából központi szerepet az ember részéről az emlékezés attitűdje¹⁵³: az ember a keresztségben számára felajánlott ígéreteket hittel karolja magához.¹⁵⁴ Életem időegyenese nem a születésemmel kezdődött, hanem a kereszttel. Nem számít, hogy a kereszt és születésem között egy hosszú úr áll: ez a kereszt alapozza meg az életemet. Ide, ehhez a kereszthez csatlakoztatja vissza életemet az engem megkeresztelő Krisztus.¹⁵⁵ Megkeresztelésem pillanatában ide csatlakoztam vissza én is, mikor el lettem temetve és fel lettem támasztva; erre emlékezem vissza, mikor a megkeresztelésemre emlékezem.

Kálvin (és Czövek Tamás is¹⁵⁶) sokszor hangsúlyozza, hogy a gyermekek nevelésében is kulcsfontosságú a keresztségükre való emlékeztetés és tudatosítás, mert a jövőendő bűnbánatra és hitre lettek megkeresztelve. Az ószövetségi körülmetélés, a hit általi megigazulás pecsétje is azért adatott, hogy a szövetség jegyét magukon tudva elmélkedjenek annak jelentésén, ha felnőnek.¹⁵⁷ „Emlékezem az Úr tetteire, visszagondolok hajdani csodáira.” (Zsoltárok 77,12) A bibliai emlékezés-fogalom is egyfajta tudatosságot és hitet feltételez; nem kötődik azonban szigorúan a keresztelés pillanatához, mert inkább a közösségi tényező kap benne hangsúlyt: egy „Lelki Közösségben” emlékezünk.

4.2. Szünergon

Az ember részesedése nem csupán a Krisztus halálában és feltámadásában való részesedést jelenti, hanem a „Krisztusban létele” további „jótéteményeit” is. A Heidelbergi Káté Krisztus hármassága után egyből a mi hármasságunkat tárgyalja: ha tehát részesek voltunk Krisztus halálában és a feltámadásában, részesek leszünk további életében is.¹⁵⁸

A secundus opus Dei annyiban válik el a primus opus Dei-től, hogy abban Isten szuverén kegyelméből az emberi tényezőt is bevonja munkájába. Együtt munkálkodásra hívja, munkatársainak nevezi megváltottait, hogy ne csak megváltásában, de munkájában is

152 Kálvin, IV. 16. 22. (618.)

153 Békési (1986), 73.

154 Kálvin, IV. 15. 17. (592.)

155 Barth (1947), 10.

156 Czövek (2013), 133.

157 Kálvin, IV. 16. 20. (616.)

158 A Heidelbergi Káté (2008), 49. (31. és 32. kérdés-felelet)

részesedhessenek: „legyél az az ember, aki én vagyok benned!”¹⁵⁹ A megigazulás és a megszentelődés is a Szentlélek munkája; mindkettő csak hit által lehetséges. A Szentlélek betagol bennünket az egyházba (1Kor 12), és részesei lehetünk az Egyház szolgálatának. Erről már szoltunk az előző fejezetben; most tekintsük át röviden, milyen személyes aspektusai vannak az együtt munkálkodásnak (συνεργὸν).

Ha Krisztusba lettünk oltva, akkor Kálvin szerint ennek az is következménye, hogy minden más javában is részesülünk.¹⁶⁰ Krisztus az, akire nézve és aki számára elkülönítették Isten választottjait; Ő az, akiben Isten elvégzi az ember megváltását; az Ő tisztéből (felkenetéséből) részesedhetnek a tanítványok. Ide tartozik akár a missziói parancsban kapott küldetés is: ez is a Krisztus papi, prófétai és királyi tisztében való részesedést (a hitvallást, önmagunk hálaáldozatként való bemutatását, illetve a lelki harcot és uralkodást¹⁶¹) jelenti. A „tanítvánnyá tétel” magában foglalja a küldött és a megszólított részesedését is Krisztusban.

Kálvin úgy vélekedik, hogy csak azokat lehet tanítani, akik értik is azt.¹⁶² Szerinte tehát a Máté 28 missziói parancsa csak a felnőttekre vonatkozik (más ígehelyek alapján vezeti le a gyermekkeresztség legitimitását). Azt ugyanakkor a felnőttkeresztséget vallók sem állítják, hogy a hívő szülők gyermekeinek tanítását csak 13-14 éves korban kell elkezdni, minden előzmény nélkül. Természetesen születésünktől kezdve tanuljuk a tanítványságot, ha hitben nevelnek bennünket: először csak az „alapokat” tanuljuk, de – és ezzel a fowler-i hitbeli fejlődésemélet is egyetért – egyre többet tudunk meg Istenről akár szüleink példáján keresztül is.

Ahogy már fent utaltunk rá, Barth szerint az ember a keresztségben Isten „felelősségteljes partnerévé” válik; a Szentlélek által az első „igene” után arra lesz elhíva, hogy további „igeneket” mondjon Isten mellett. Az ember Isten munkájában való személyes részvétele ugyanakkor a közösségben teljeseedik ki.

4.3. Kollektív identitás

Két különböző kor, különböző hermeneutikák, különböző szemléletmódok, és legfőképpen

¹⁵⁹ Barth (1947), 19.

¹⁶⁰ Kálvin, IV. 15. 5. (583.)

¹⁶¹ A Heidelbergi Káté (2008), 49. (32. kérdés-felelet)

¹⁶² Kálvin, IV. 16. 28. (623.)

más népegyházi helyzet. Kálvin és Barth keresztségtanának összehasonlítása és párhuzamba helyezése, „vitatkoztatása” majdhogynem lehetetlen feladat. Kálvinnak „könnyű” volt a gyermekkeresztségről beszélnie egy olyan korban, amikor mindenki beleszületett az egyházba. Barth mégis bizonytalannak érzi Kálvin érvelését, és szinte végső következtetésként jelenti ki, hogy mivel Kálvin túlságosan „idegesen” (vagy lehet, hogy csak fűtött lelkesedéssel?) érvel,¹⁶³ ez keresztségtanának nyilvánvaló gyengeségére utal. Hogyan ragadhatnánk meg mégis a – korszellemtől állítólag megbélyegzett – teológusok gondolatmenete mögötti igazságot? Két lehetőség van: először, ha az opus Dei fényében felismert jelentés támogatja a gyermekkereszttség teológiai hátterét (legalább összhangban van vele), akkor hangsúlyoznunk kell a benne megfogalmazódó, minden korban érvényes igazságot. Ha pedig kifejezetten ellenkezik a két elgondolás, s a gyermekkereszttség gyakorlatával lebecsüljük Isten igazságát és kegyelmét, akkor valóban fontolóra kell vennünk Barth kritikáját, és változást kell kieszközölnünk.¹⁶⁴ Az örök igazság keresésének igénye a sákramentum szimbólum voltából fakad: a szimbólum az a megragadható kép, amely időközön is felül állva, akár egy racionalista kor „kijózanodott” és elszürkült évtizedeiben is képes volt egyetlen képben megragadni és ragyogó fátylaként hirdetni a megmásíthatatlan evangéliumot.

Úgy látom, Kálvin keresztségtana a református szövetség-teológiába illeszkedik. Mivel a XX. század teológiája főként az egyén egzisztenciális kérdéseire keresi a választ, az Istennel való kapcsolatot is inkább individuális szinten vizsgálja, ezért a szövetség fogalmát is nehéz az Isten és egyén közötti személyes reláción túl szemlélni. Amikor azonban a szövetségről van szó a Szentírásban, az elsősorban mindig – az Ószövetségben és az Újszövetségben is – Isten népével kapcsolatban fogalmazódik meg. Bár a Szentírás kapcsolódó igehelyei miatt nem lehet figyelmen kívül hagyni a közösséggel, egyházzal és a hívők identitásával egyszerre foglalkozó részeket („Krisztus teste”), mégis kisebb hangsúlyt kap a közösség és az egyén közötti elemi összefüggés. A XIX-XX. századi gondolkodásban végbement változások miatt minden bizonnyal nehezen lehet komolyan venni a népet, közösséget és a családot mint identitásformáló tényezőt; nehéz függetleníteni azokat az ideológiai ráhatásoktól; legfeljebb a régi kor idillikus, de már túlhaladott családcentrikus szemléletében játszottak szerepet. Ilyen

¹⁶³ Barth (1947), 36.

¹⁶⁴ Sebestyén (1994), 52.

körülmények között könnyű a hit közösségi faktorát visszautalni az ószövetségi korba, míg korunk individuális szemléletét az Újszövetségnek tulajdonítani.¹⁶⁵ Ilyen megközelítéssel a közösség hite is talán csak vallásfenomenológiai vagy pszichológiai szempontból érdekes: hogyan hatott egyik vagy másik nép vallása a környező népekre, illetve hogyan befolyásolták a politikai, geológiai, gazdasági, stb. tényezők az adott népközösség hitvilágát. Hogyan öröklí a gyermek szüleinek hitét, illetve a különböző hitbeli fejlettségi szinteken milyen hatások érik világnézetét és meggyőződését. Ezek sem elhanyagolható vizsgálati területek. Egyetlen aspektust azonban figyelmen kívül hagynak: mégpedig a bibliai tanúságtételt arra nézve, hogy Isten miként szemléli a népet, a közösséget és a családot, milyen szerepet szán Isten a hitnek az Isten-közösség-egyén hármasságában.

Miroslav Volf szabadegyházi teológus „Képünkre és hasonlatosságunkra” című kötetében a római katolikus, az ortodox és a protestáns ekkleziológiákat vizsgálja. Fő kérdése, hogy hogyan tanulhatnak egymástól ezek a teológiák. A szerző látja a népegyház és hitvalló egyház közötti feszültséget, s a felekezeti ekkleziológiák kölcsönös tanulásában – az egyén döntésének fontossága mellett – a közösségi identitás szerepére hívja fel a figyelmünket. Hogyan lehet az Istentől kapott identitás közösségi? Ezen a ponton visszaérünk az első fejezetben tárgyalt „igenre”: Isten igenére. Az ortodox Zizioulas szentháromságtanában ugyanis a szerző ontológiai alapot talál ekkleziológiájának:¹⁶⁶ az Isten képmására teremtett ember és közösség mintájára Isten képmására formált egyházzal beszél. Íme a kapcsolópont az Egyház és a között a látszólag neutrális és látszólag evidens tény között, hogy kapcsolatokban élő emberként, illetve családba születünk: mindkettő Isten képmására teremtett. Ennek analógiájára az Egyházba befogadott egyénből is Krisztus testébe keresztelt közösségi, korporatív személyiség lesz.¹⁶⁷ A személy „Új Léte” a „Lelki Közösségben” bontakozik ki: egy lelki családi közösségben. Kálvin is megtartotta Cyprianus gondolatát: akinek Isten az atyja, annak az Egyház az anyja.¹⁶⁸ Ha meglátjuk Isten „igenjét” e mögött az egyházfelfogás mögött, akkor megértjük Bonhoeffer-t is, aki szerint az egyház organikus felfogásának legfontosabb pillére a gyermekkeresztség.¹⁶⁹ Ha helyes az a következtetés, amelyre az első fejezetben jutottunk, akkor az egyház organikus szemléletének

¹⁶⁵ Barth (1947), 37.

¹⁶⁶ Volf (2013), 254.

¹⁶⁷ Volf (2013), 124.

¹⁶⁸ Volf (2013), 126.

¹⁶⁹ Volf (2013), 236.

alapja a teremtésben kötött szövetség.

Ha Isten családban gondolkodik, akkor úgy az Istennel megélt személyes kapcsolat is valamiképpen kompatibilis lehet a családdal. Hiszen úgy teremtette az embert, hogy családban éljen. A „beleszületés” nem a bűneset következménye, a bűn azonban megfertőzte a családi életet és a „beleszületést” is, és ezért komoly fogyatékkal születtünk: Sproul szerint senki nem születik keresztyénnek.¹⁷⁰ A szövetség-teológia helyes értelmezésében talán tudunk valamit kezdeni azzal a problémával is, hogy a bűneset következményeként a hívő családba „beleszületett” gyermekek egyúttal identitás-krízis elé is kerülnek: „Én nem jöttem ide. Én ide születtem. Miért vagyok itt?” Vagy tudatosan mellőzi valaki a keresztyén háttérét: „Meg vagyok kereszttelve, de számomra ez nem jelent semmit.” A beleszületés problémáját azonban a felelősségteljes és tudatos hívő nem kerülheti ki: nincs olyan hitvalló közösség, ahol egy generáció után ne jelentkezne a népegyház problémája.¹⁷¹

Úgy gondolom, mindennemű spekuláció nélkül megállapítjuk, hogy a gyermekkeresztségről szóló vita okait a bűn okozta feszültségben kell keresnünk. Talán kerüljük ki a gyermekkeresztséget, mert az bizonytalan, és nem tudhatjuk, hogy mi lesz a gyermek hozzáállása? Ez is egy út. Isten azonban a szülők, gyermekek és nemzedékek közötti ellentéteket szító bűnre is megoldást kínál. Szövetségében nem hagyja figyelmen kívül a gyermekeket sem. Ez nem azt jelenti, hogy a szövetség-teológia szerint Isten más úton kezelné vagy üdvöztetné a gyermekeket, mint a felnőtteket (Kálvin még a lutheri „fides aliena” fogalmát is kerüli).¹⁷² A keresztség ugyanazt kell, hogy jelentse Isten szempontjából a gyermek és a felnőtt esetében is. A szövetség-teológia keresztség-értelmezése nem is azt jelenti, hogy aggódunk az életből korán elköltöző gyermekekért, és ezért erről a tragikus eseményről feltett kérdéseinket – keresztség-felfogásunkról hirtelen megfeledkezve – feloldjuk a keresztségben kapni vélt üdvösség ígéretével. Sokkal inkább arra törekszik, hogy egységben lássa a Szentírást, és ne kendőzze el azt az identitás-krízist, mely a velünk született bűn eredményeként tagadhatatlanul jelen van világunkban.

Ha meglátjuk Isten szövetségében Isten szándékát, tudniillik hogy az egyénből közösségi identitással – elsősorban az Isten közösségében élő identitással – rendelkező személyt teremt,

¹⁷⁰ Sproul (2014), 29.

¹⁷¹ Tillich (2000), 525.

¹⁷² Barth (1947), 33.

akkor valójában az opus Dei és a mi életünk közötti összefüggést felfedeztük fel. Meglátjuk Isten munkáját a világ kezdete előtt; Isten munkáját Krisztusban, Krisztus egyszer s mindenkorra elvégzett, szövetségszerző váltságművében; és meglátjuk Isten művét abban a Lelki Közösségben is, amely minket mindenképp megelőzött, és amely minket tanítvánnyá tett. Az Új Lét jelenléte a közösségben mindig megelőzi az embert.¹⁷³ Ez a keresztség botránya: egy újszülött a lelki közösségben; egy lelki körülmetélés; egy eljegyzési gyűrű, melyet gyermekkorban kaptunk. A kereszt Krisztus esetében éppen az Ő tökéletessége és istensége miatt botrányos; a keresztség pedig éppen a mi bűnösségünk miatt rendkívüli. Ennyire érthetetlen a tékozló fiú befogadása is; ennyire botrányos azok számára az „idősebb testvérek” számára, akik bár viselik a szövetség jelét, valójában csak látszólag vannak közösségben az Atyával.

4.4. Az ember reménysége és jövője

Bár az egyén számára Krisztus elvégzett váltsága lesz a vonatkoztatási pont, mégsem állítja vizsgált teológusaink közül egyik sem, hogy az ember a „múltban élne”. Kálvin szerint a keresztyén ember ígéretekből él.¹⁷⁴ A keresztségben nem csupán a múltban elkövetett bűnök bocsánatának ígétét kapta, hanem a jövőbeni bűneitől való megszabadulást is.¹⁷⁵ Ez a reménységünk azt jelenti, hogy Krisztus magunkra öltött tisztasága mindig épségben marad, azt semmi el nem nyomhatja.¹⁷⁶ Ő „lesz mindenkor a mi igazságunk és szentségünk”.¹⁷⁷ Krisztus jelenléte, mely a Szentlélek által valósul meg, kegyelméből az új életre formál. A jövőben gyökerező reménység azért lesz hangsúlyos a keresztségben, mert annak alapja – ahogy azt már a teremtésben megjelenő opus Dei-ben is láttuk – minden hívő számára a szövetség,¹⁷⁸ azaz hogy Isten „az Ő Felkentjének közösségébe plántált”.¹⁷⁹ Hadd vegyük ide az ortodox Zizioulas megfogalmazását is. Szerinte „az egyénből kollektív identitással rendelkező személlyé lett” ember immáron a jövőben gyökerezik.¹⁸⁰

173 Tillich (2000), 525.

174 Kálvin, IV. 15. 5. (583.)

175 A Heidelbergi Káté (2008), 59. (73. kérdés-felelet)

176 Kálvin, IV. 15. 3. (581.)

177 La Rochelle-i Hitvallás, 43. (35. cikkely)

178 Berkhof (1949), 709.

179 Kálvin, IV. 15. 12. (588-589.)

180 Volf (2013), 126.

Ez annak megerősítésül szolgálhat a hívő embernek, hogy Isten már korábban¹⁸¹ – nem a keresztség okán, hanem Szentlelkének szabad kegyelméből – megkezdte újjászülő munkáját az életében.¹⁸² A részesedésről szóló részben már említettük, hogy az ember Isten előtti helyzete – Krisztusban való részesedésének köszönhetően – az örökkévalóság reménységében határozható meg: „Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtes az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre.” (2Korinthus 5,17)

Barth számára az egyén reménysége az, hogy keresztségének pillanatában már a kegyelem szövetségébe született bele.¹⁸³ Az ember ezután ebben a szövetségben Jézus testvére, Isten újonnan született gyermeke, az új korszak (aión) polgára, az eljövendő ország tanúja, Isten megigazítottja (mert bűnétől szabadnak nyilvánított), Istennek szentelt (elkülönített),¹⁸⁴ „romolhatatlan személy” lett.¹⁸⁵ A reménység jegyében, a reménység jegye alatt él tovább.¹⁸⁶ Nagy titok ez, mert a keresztség szentségét érvényesen kapták azok is, akikről egyértelműen azt mondanánk, hogy életükben láthatóan nem jelentek meg a Szentlélek gyümölcsei,¹⁸⁷ azok is, akik „nem kérték, hogy Krisztus meghaljon értük”. Mindenki számára készen áll ez a vigasztalás – akár tud róla azt illető, akár nem. S bár mint jel, a keresztség nem garancia, s ezért még a reménység jele alatt is elbukhat az ember. Barth azonban érvelésének végén Kálvinhoz csatlakozik, és kijelenti: nem ezt kell hangsúlyozni, hanem azt, hogy ez a jel – a vigasztalás, ígélet és intés jele – akkor is megmarad, ha elbukunk, célt tévesztünk.¹⁸⁸ Isten műve, Krisztus váltsága érvényes, egyszer s mindenkorra: ἐφάπαξ.

5. Befejezés

Dolgozatomban Kálvin és Barth keresztségről szóló tanítása alapján megkísértem rámutatni Isten „igenjére”, Isten szövetségére és művére a keresztségben, melyet nem csupán a teremtetten emberre, de Krisztusban a bűnben élő emberre is rámondott. Hogy a bűn miatt Istentől elszakadt ember mégis közösségben maradhasson Istennel, a halál is szervesen része lett ennek a szövetségnek, melyet végül Isten vállalt – s teljes súlyában a választottak helyett

181 Berkhof (1949), 711.

182 Kálvin, IV. 15. 6. (583-584.) és IV. 15. 13. (589.)

183 Barth (1967), 218.

184 Barth (1947), 6.

185 Barth (1947), 57.

186 Barth (1947), 41.

187 Barth (1947), 45.

188 Barth (1947), 48.

valójában Ő vállalt – magára. Az emberiség történelme során Isten ebbe a szövetségébe gyűjtötte és gyűjti Egyházát. Ha nem is tudjuk, hogy kognitív szinten mennyire volt részese, a bibliai tanúságtétel szerint már az ószövetségi ember is ebbe az ígéletbe kapaszkodott hitével egészen addig, míg Isten ígérete Krisztusban teljességgel megjelent, beteljesedett és bizonyosságot nem nyert. Azóta az Isten közösségéhez tartozásunk egyetlen módját és útját legpontosabban és legátfogóbban a keresztség sákramentuma mutatja meg. Benne felismerhetjük az opus Dei minden dimenzióját a világgal, Egyházával és az emberrel kötött szövetségének tekintetében: Isten örök rendelését a világ teremtése előtt, és a Szentlélek által az embert is munkatársává tevő művét. Ezek mind a Krisztusban elvégzett egyetlen és mindenkor érvényes váltságműre mutatnak. Isten kegyelmes szövetsége valamiképpen már a teremtésben is megjelent; Krisztusban beteljesedett, az Egyházban pedig kiteljesedett. A Krisztusban identitását megtaláló ember individuumból az Egyház tagja lesz, közösségi természetét visszanyerve olyan (valódi) kollektív személyiséggé válik, aki az új teremtés reménységében és megízlelt valóságában él.

6. Bibliográfia

- A Heidelbergi Káté – A Második Helvét Hitvallás*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2008
- Baker, D. L., *Két szövetség, egy Biblia*, Hermeneutikai Kutatóközpont–Harmat Kiadó, Budapest, 1998
- Balthasar, Hans Urs von, *The Theology of Karl Barth*, Ignatius Press, San Francisco, 1992
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Lehre von der Taufe*, Evangelischer Verlag, Zürich, 1947
- Barth, Karl, *Istenismeret és istentisztelet*, Sylvester, Budapest, é.n.
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Band III/1., Evangelischer Verlag, Zürich, 1945
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Band III/2., Evangelischer Verlag, Zürich, 1948
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Band IV/4., Evangelischer Verlag, Zürich, 1967
- Barth, Karl, *Kis Dogmatika*, Országos Református Missziói Munkaközösség, Budapest, é.n.
- Békési Andor, *Kálvin a sákramentumokról*, in: Galsi Árpád (szerk.), *Evangéliumi kálvinizmus*, Kálvin kiadó, Budapest, 2009, 85-133.
- Békési Andor, *A sákramentumok haszna Kálvin szerint*, in: *Theologiai szemle*, 1986, 29. évf., 2. szám, 70-77.
- Berkhof, Louis, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Michigan, 1949
- Calvin, John, *Commentary on Genesis*, Vol. 1, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, é.n., <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom01.html> (letöltés időpontja: 2014. 11. 9.)
- Czövek Tamás, *Keresztiség*, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2013
- Gánóczi Sándor-Scheld, Stefan, *Kálvin hermeneutikája*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1997
- Gerlitz, Peter, *Taufe I. Religionsgeschichtlich*, in: Thornton, Claus-Jürgen – Döhnert, Albrecht, *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXXII, de Gruyter, Berlin, 2001.
- Kálvin János, *A keresztyén vallás rendszere II.*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1995
- La Rochelle-i Hitvallás*, Koinónia, Kolozsvár, 2000
- Macaulay, Ranald – Barrs, Jerram, *Eltorzult képmás*, Harmat Kiadó, Budapest, 1994
- McGrath, Alister E., *Bevezetés a keresztyén teológiába*, Osiris, Budapest, 2002
- Sebestyén Jenő, *Református dogmatika*, IV. kötet, Iránytű, Budapest, 1994
- Sproul, R. C., *A keresztyén hit alapigazságai*, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2002

Sproul, R. C., *What is baptism?*, Reformation Trust Publishing, Sanford, 2011

Sproul, R. C., *What is repentance?*, Reformation Trust Publishing, Sanford, 2014

Szűcs Ferenc, *Az Ó- és Újszövetség sákramentumainak tipológiája, különös tekintettel Kálvin írásmagyarázatának szempontjaira*, in: *Confessio*, 2009, 33. évf., 2. szám, 5-13.

Szűcs Ferenc, *Egyház és egyházak*, in: Szűcs Ferenc (szerk.), *Teológia a reménység örömeiben: Tanulmányok a 70 éves dr. Szathmáry Sándor tiszteletére*, Református Zsinati Iroda, Budapest, 1999

Szűcs Ferenc, *Hitvallásismeret*, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 2007

Szűcs Ferenc, *Teológiai etika*, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1993

Tavaszy Sándor, *Református Keresztén Dogmatika*, Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 2006

Tillich, Paul, *Rendszeres teológia*, Osiris, Budapest, 2000

Török István, *Etika*, Free University Press, Amsterdam, 1988

Vanyó László, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Szent István Társulat, Budapest, 2009

Volf, Miroslav, *Képünkre és hasonlatosságunkra*, Harmat, Budapest, 2013

Westminsteri Hitvallás, Koinónia, Kolozsvár, 1999

Lezárás dátuma: 2015. január 2.