

# **Theatrum Gloriae Dei**

Isten jelenlétének vizsgálata a teodráma perspektívájából

Jelige: színház

**Budapest**

**2022**

# Tartalomjegyzék

|                                                                    |           |
|--------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1. Bevezetés, problémameghatározás, diszpozíció.....</b>        | <b>2</b>  |
| <b>2. Alapvetés .....</b>                                          | <b>3</b>  |
| 2.1. <i>Bibliai teológiai háttér .....</i>                         | 3         |
| 2.1.1. Isten jelenléte az Ószövetségben .....                      | 3         |
| 2.1.2. Isten rejtettsége az Ószövetségben .....                    | 6         |
| 2.2.1. Isten jelenléte az Újszövetségben .....                     | 7         |
| 2.2.2. Isten rejtettsége az Újszövetségben .....                   | 8         |
| 2.3. <i>A színház metaforája a teológiatörténetben .....</i>       | 9         |
| <b>3. Hans Urs von Balthasar teodramatikája.....</b>               | <b>14</b> |
| 3.1. <i>Drámaelmélet .....</i>                                     | 14        |
| 3.1.1. Epika.....                                                  | 15        |
| 3.1.2. Líra .....                                                  | 16        |
| 3.1.3. Dráma .....                                                 | 16        |
| 3.2. <i>Fogalmak.....</i>                                          | 18        |
| 3.2.1. Participáció.....                                           | 18        |
| 3.2.2. Improvizáció.....                                           | 19        |
| 3.3. <i>Dramatis Dei personae .....</i>                            | 19        |
| 3.3.1. A szerző .....                                              | 20        |
| 3.3.2. A színész.....                                              | 22        |
| 3.3.3. A rendező .....                                             | 25        |
| <b>4. Wolfhart Pannenberg történelemteológiája .....</b>           | <b>26</b> |
| 4.1. <i>Alapvetések.....</i>                                       | 27        |
| 4.1.1. Önkinyilatkoztatás .....                                    | 27        |
| 4.1.2. Önkinyilatkoztatás a Szentírásban.....                      | 28        |
| 4.1.3. Isten indirekt önkinyilatkoztatása a történelem által ..... | 29        |
| 4.2. <i>Kinyilatkoztatás a Szentírásban .....</i>                  | 30        |
| 4.3. <i>Kinyilatkoztatás mint történelem.....</i>                  | 33        |

|                                             |           |
|---------------------------------------------|-----------|
| <b>5. Következtetések .....</b>             | <b>35</b> |
| 5.1. <i>Theatrum mundi</i> .....            | 35        |
| 5.2. <i>Analogia corporis Christi</i> ..... | 37        |
| <b>5. Irodalom.....</b>                     | <b>41</b> |

## 1. Bevezetés, problémameghatározás, diszpozíció

„Van-e nekünk, emberi lényeknek szerepünk Isten királyságának eljövételében?” – teszi fel a kérdést Nicholas Wolterstorff, aki szerint a marxizmus pusztítása Kelet-Európában és a világ többi részén megjelenő más és más „izmusok” eltörölték a keresztyének szerepének horizontját. Ezzel az Egyház dicsősége megkopottá vált, ugyanis életünket kultúránk töredezettsége miatt kisebb narratívák befolyásolják, amelyek által a keresztyén identitás több szerepre tagolódik. Ebből a problémából következik, hogy Isten dicsőségét és még inkább Isten dicsőségének színterét nem találjuk a 21. században. Ez a dicsőség természetesen nem valamiféle emberi uralkodásban vagy keresztyén birodalomban áll, hanem Isten ismeretében, amely a hit látásában a teremtettség valóságát tárja fel. Így ezen dolgot Isten dicsőséges jelenlétének ragyogását kívánja Hans Urs von Balthasar teodráma és Wolfhart Pannenberg történelemteológiája által tükrözni. A két teológus megközelítése a közelmúlt pandémiájában, háborújában és a környezeti csapásokban Isten dicsőséges ragyogásához kalauzol bennünket, amelyben az Egyház választ kaphat Wolterstorff kérdésére.

2020-ban a pandémia során azt éltük át, hogy a templomok bezártak, közben pedig sorra jelentek meg cikkek és könyvek arról, hogy a koronavírus Isten büntetése, és lehetőség a bűnös világ megtérésre. Ez olyan szintet öltött, hogy sokan a gonosz munkáját fedezték fel az oltóanyag előállításában is. Ezzel szemben a magyar református lelkészek többsége azt az álláspontot képviselte, hogy nem Isten ítéletét kell keresnünk a járvány pusztításában. Ezen higgadt és megfontolt döntések több szempontból is támadhatók, egyrészt Isten büntetésének a tagadása vált heterodoxszá egyes körök számára, másrészt pedig a bezárt templomok mint Isten rejtettségének szimbóluma jelentett kiüresedést az Egyház életében.

Ezek a próbálkozások is jelzik, hogy az Egyház tagjai nincsenek teljes tudatában szerepüknek. Az emberi problémák gyökerét Kálvin alapján az istenismeretnél kell kezdenünk,

hogy önmagunk ismeretére is szert tehessünk. Így a probléma alapját Isten dicsőségének 21. századi elhomályosodásában kell vizsgálnunk.

*Dolgozatunk hipotézise, hogy a világ Isten dicsőségének színtere, és ez a színtér ma is jelenlévő.*

Ezzel a dolgozat két főirányt kap: először Isten és a színtér kapcsolatát kell megvizsgálnunk, amelyhez Balthasar interdiszciplináris teodráma-elmélete lesz segítségünkre, majd pedig Pannenberg történelemteológiájának felismerései segíthetnek a teodráma felvetéseit a történelem valóságos színpadán alkalmazni.

A dolgozat első kérdése, hogy Isten dicsőséges jelenlétét és rejtettségét hogyan ábrázolja a Szentírás. Ezt követően a *theatrum* teológiatörténeti hatását vizsgáljuk, amelyben a legfontosabb színházzal kapcsolatos dogmatörténeti utalásokra világítunk rá. Ezt követően Balthasar teodramatikájáról lesz szó, amelyben először drámaelméletének alapjait fejtjük ki, majd a teodráma felvázolásához szükséges fogalmakat tisztázzuk. Balthasar bemutatásában a Szentháromságban a dráma szereplőit ismerhetjük meg, ezért Isten trinitárius munkájának drámai perspektíváját közelítjük meg, amelyben Isten ismeretében önmagunk szerepének ismeretére is rá lelhetünk. A teodráma perspektívájához Pannenberg történelemszemléletét társítjuk, amely a történetiséggel kapcsolódik Balthasar teológiájához, valamint Isten dicsőségének jelenvalóságára is rámutathat. Ehhez először Pannenberg kijelentéstanának filozófiai és teológiai alapjait vizsgáljuk meg, majd a kijelentés pannenbergi értelmezését.

A bibliai alapok, illetve a két teológus megközelítésének segítségével tesszük fel a kérdést a következőkben: a világ Isten dicsőségének színtere? Ha igen, jelenlévő ez a színtér ma is?

## 2. Alapvetés

### 2.1. Bibliai teológiai háttér

#### 2.1.1. Isten jelenléte az Ószövetségben

Az Ószövetség permanens hivatkozik Istenre (יהוה; יְהוָה), a világ teremtetőjére mint az elbeszélte történetek mozgatójára, és egyben a történelem urára.<sup>1</sup> A vele való találkozásokról 276 alkalommal olvashatunk, mely jelentős számú esetben a „Jahve arca” (פני יהוה) irodalmi

---

<sup>1</sup> Ronald E. Clements: *Old Testament theology*. Atlanta, 1979, John Knox Press. 53.

szókapcsolattal kerül kifejezésre. A 3Móz 26,9-ben Jahve ígéretet tesz népének, hogy „hozzájuk fordul”, azaz gyümölcsözővé teszi népe életet, sőt, lakozást vesz a megszabadított nép között.<sup>2</sup> Ez a néphez való „fordulás” a héber פנה szóval kerül kifejezésre, amely többes számban (פניהם) az emberi ábrázat, illetve az arc megnevezése; az arc és a másik személyhez való fordulás tehát az ábrázat általi kommunikációt hívatott kifejezni a héber nyelvben.<sup>3</sup> Jahve szemtől-szembe<sup>4</sup> látását többek közt a zsoltárok imáiban, valamint a 2Móz 32–34-ben irodalmi nyelvezettel tárja eléink az Ószövetség. Ezekben az Istennel való személyes találkozásokban (פני יהוה) azt a „szociomorf” aspektust figyelhetjük meg, melynek konstitutív eleme az a társadalmi közösségtudat, amelyben a szemtől-szembe találkozást az érintkezéssel szemben sokkal inkább a távolságtartás jellemzi,<sup>5</sup> mely a פנים szemantikájában rejlő, egyszerre kifejezésre jutó közelség és ugyanakkor áthidalhatatlan (társadalmi) távolsággal bíró megközelítésnek köszönhető.<sup>6</sup> Így válik érthetővé Isten és Mózes paradox találkozása a Sínai-hegyen, ugyanis Mózes Istennel való szemtől-szembe találkozását (2Móz 33,11) az a megjegyzés követi, mely szerint Isten arcát nem láthatja úgy ember, hogy életben maradjon (2Móz 33,20), ezért Isten önmagát homályba és sötétségbe rejti (Zsolt 18,10.12). Ezzel az Isten és ember közötti ontológiai különbség hangsúlyozása is megjelenik: az Ószövetség gondolkodása szerint Isten ellátható emberi jellemvonásokkal, az ő szentséges szférája mégis megközelíthetetlen az emberek számára. Ezért kell Mózesnek a kőszikla hasadékában állva megvárnia Isten dicsőségének elvonulását, miközben Istennek a saját kezével kell betakarnia Mózes, hogy dicsősége meg ne ölje a dicstelenné vált embert. Végül Mózes Istent csupán hátulról szemlélheti. Ezen paradoxon segítségével megállapíthatjuk, hogy az ószövetségi szemtől-szembe találkozás nem az egymás látását és a felek közötti kölcsönös megismerését jelenti, hanem sokkal inkább a társadalmilag jelenlévő aszimmetrikus kapcsolatot, melyet távolságtartás jellemez.<sup>7</sup> Még ebben az aszimmetrikus kapcsolatban is Isten szeretete jelenik meg, a teremtő arcának ragyogása az, amely életadó és felelevenítő az ember számára. Ez az a ragyogás, amely minden más emberi nézést és vizsgálatot megelőzően ránk helyeződik.

Ez az életet adó tekintet máshol is eléink tárul az Ószövetségben. Azt olvashatjuk, hogy az ÚR tekintete Izráel hegyeit zöldellővé és gyümölcstermővé teszi (Ez 36,8–9), ugyanakkor az elfordulása a föld pusztulását és magát az ítéletet jelenteti a nép számára. Ez a fajta kettősség

<sup>2</sup> Josef Schreiner, TDOT, s.v. „פנה” In: TDOT XI. Grand Rapids, 2000, Eerdmans. 582.

<sup>3</sup> Hans Walter Wolff; *Az Ószövetség antropológiája*. Ford. Blázi György, Budapest, 2003, Harmat. 101.

<sup>4</sup> „színről színre” (RÚF)

<sup>5</sup> Friedhelm Hartenstein: *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*. Tübingen, 2008, Mohr Siebeck. 58–62, 72–73.

<sup>6</sup> Uo. 73.

<sup>7</sup> Uo. 84.

jelenik meg a zsoltárokból is, amikor az imádkozó a nyomorúságát Jahve elfordulásaként éli meg. Éppen ezért hangzik ima az ÚR jelenléteért, mely arcának a könyörgőhöz való fordulásában valósul meg (pl. Zsolt 67,19; 102,3). Ezzel párosul a zsoltáros Jahvéra tekintése (Zsolt 17,15). Az Úrra tekintés elsődlegesen vallási, ugyanakkor esztétikai tapasztalatot is jelent a Jahvét meglátó számára, mely érzéki tapasztalatok összefüggésben állnak a fénnel, a megelégedettséggel, a mozgással és az ÚR általi biztonsággal.<sup>8</sup> Ezzel szemben Jahve nem látása sötétséggel, éhséggel, a halandó testnek és a szociális kapcsolatok megszűnésének való kiszolgáltatottsággal jár.<sup>9</sup> Ebben válik szembetűnővé, hogy az ószövetségi kijelentéértelmezéshez elsősorban nem a hit aktusa társul, hanem a látásé (4Móz 22,31; 24,4.16).<sup>10</sup> A zsoltárokból megjelenő szövegek így éppen az érzékiségükből (*sinnlich*) táplálkozva válnak megérthetővé (*sinnvoll*) a zsoltárokat olvasók, éneklők és imádkozók számára.<sup>11</sup>

Az Úrral való látomások átéléséről számolnak be eltérő képekben a próféták is (1Kir 22,19–22; Ez 1,10; Ám 7,8–9). Különbségeik ellenére mindnyájan irodalmi nyelven – képletesen és allegorikusan – mutatják be az Istennel való ambivalens találkozást, amely a látomásbeszámolókból (*Visionsberichte*) rejlő medialitást, azaz a közvetlenség szándékos mellőzését indikálja.<sup>12</sup> Ezt figyelhetjük meg a korai prófétai szövegeknél is, így az Ézs 6-ban is, amikor az Istennel való találkozást ködösen, sőt a látomást az olvasótól visszatartva tárja elének a próféta.<sup>13</sup> Ugyanez jelenik meg Zakariásnál is, aki egy interpretáló angyal segítségével szorul Isten kijelentésének megértéséhez. Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy az olyan későbbi próféták beszámolóiban, mint Zakariás (pl. Zak 1,9) „Jahve fokozatos eltűnése”<sup>14</sup> figyelhető meg.

Az irodalmi nyelvezet, az isteni szemtől-szemben látásban implicit jelenlévő távolságtartás, valamint a mediáció szükségessége a prófétai beszámolókból mind arra mutatnak, hogy Isten látása közvetlenül nem lehetséges. Ez a fajta Istennel való találkozás az Ószövetségben csakis közvetett állapotban, Isten kijelentése, illetve a kijelentéshez társuló mediátor segítségével volt lehetséges, aki a szent üzenetet a teremtményiség szintjére

---

<sup>8</sup> Friedhelm Hartenstein – Michael Moxter: *Hermeneutik des Bildverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen*. Leipzig, 2016, Evangelische Verlagsanstalt. 160.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Horst Dietrich Preuss: *Offenbarung II. Altes Testament*. In: TRE 25. Berlin, 1995, De Gruyter. 119.

<sup>11</sup> Hartenstein – Moxter: *Hermeneutik des Bildverbots*. 160.

<sup>12</sup> Achim Behrens: *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung*. (AOAT), Münster, 2002, Ugarit-Verlag. 70–74.

<sup>13</sup> Francis Landy: *Vision and Voice in Isaiah*, in: *Journal for the Study of the Old Testament*. Vol. 25. 2000/88. 21–22.

<sup>14</sup> Uo. 384.

akkomodálja. Ezért használ az Ószövetség számos személytelen képet (pl. fény: Zsolt 104,2; Ez 1,27; tűz: 2Móz 19,18; 5Móz 4,32; szél: Hag 2,5; Zak 4,6), mivel Isten fensége és kimondhatatlan nagysága emberi nyelven csak ezek által válik megragadhatóvá.<sup>15</sup> Így a képek úgy közvetítik Isten hatalmát és traszcendenciáját az ember számára, hogy mellette mindvégig tudatosan jelenlévő marad Isten rejtettsége.<sup>16</sup> Ez a kettősség jellemzi Isten kijelentését, ugyanis alakja nem válik láthatóvá, viszont beszéde, nevének megismertetése és a történelemben végbemenő üdvtevékenysége közvetett módon mégis szemlélhető.<sup>17</sup>

### 2.1.2. Isten rejtettsége az Ószövetségben

Az önmagát kijelentő ÚR egyszersmind a rejtőzködésébe „visszavonuló”<sup>18</sup> Isten – állapítja meg Kálvin. Emanuel Hirsch szavaival élve az Ószövetség „a föld és történelem feletti hatalommal bíró *Deus absconditus*[ról]”<sup>19</sup> szól. Hirsch gondolata élesen érzékelteti a *Deus absconditus* problémáját: a hatalmas Isten a világ teremtője és a történelem ura rejtőzködő Isten. Ez a „visszavonuló” Isten miután megmutatja dicsőségét, elrejtí hatalmát, hogy ezzel próbára tegye hitünket.<sup>20</sup> Éppen így tud hittétellé válni a rejtőzködő Isten ismerete, mely elismeri a teremtő és a teremtmény közötti ontológiai különbséget, sőt ennek a rejtőzködő Istennek az ismerete vezet az élő Istennel való közösségre, megfosztva ezzel az embert Isten állítólagos megismerésének önkényes lehetőségétől.<sup>21</sup> Jahve rejtőzködése tehát az Ószövetségben különleges hangsúllyal bír, hiszen az istenség megpillantása az ember számára halállal jár (2Móz 33,20), éppen ezért rejtettségében egyszerre jelenlévő a féltő szeretet és az isteni és emberi szféra közötti ontológiai különbség.

Maga a rejtőzködő Isten (*Deus absconditus*) fogalma Deutero-Ézsaiásnál (Ézs 45,15) jelenik meg. A „Bizony, te rejtőzködő Isten vagy, Izráel Istene, szabadító!” verset a 14. és a 16–17. versek kontextusában nehéz értelmezni,<sup>22</sup> éppen a harmonizálással való próbálkozás

---

<sup>15</sup> Clements, *Old Testament theology*. 58.

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Helmut Bandt: s.v. „Verborgenheit Gottes” in. *RGG*<sup>3</sup>, VI. köt. Tübingen, 1987, Mohr. 1256.

<sup>18</sup> John Calvin: *Calvin's Commentaries*. Edinburgh, 1847, Calvin Translation Society. § 28517. (Commentary on the Prophet Isaiah, 45,15)

<sup>19</sup> Emanuel Hirsch: *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*. Tübingen, 1936, Mohr Siebeck. 30.

<sup>20</sup> Calvin: *Calvin's Commentaries*. § 28518.

<sup>21</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, 1980, Theologischer Verlag. II.1, §27.

<sup>22</sup> <sup>14</sup>Ezt mondja az ÚR: Egyiptom szerzeménye, Etiópia nyeresége és a szebáiak, e nagy termetű férfiak hozzád mennek, tieid lesznek, utánad mennek, megbilincselve vonulnak. Feléd fordulva leborulnak, feléd fordulva imádkoznak: Csak nálad van Isten, nincsen máshol, nincsen más isten! ... <sup>16</sup>Szégyen és gyalázat éri őket, a bálványkészítők mind gyalázatra jutnak. <sup>17</sup>Izráelt megszabadítja az ÚR örökké tartó szabadítással; nem ér benneteket szégyen és gyalázat soha, soha többé.

tűnik fel a szövegben, mivel az תָּעַ (,,te”) mellett az תָּעַד (,,nád”) olvasat is megjelenik.<sup>23</sup> A „nád” variációt Claus Westermann elutasítja, mivel a 15. verset nem találja a kontextusba ágyazottnak, helyette az Ézs 44,24–45,7-ben olvasható „Kyros-Wort” (Círusról szóló elbeszélés) az, amire szerinte az Ézs 45,15 visszaüt.<sup>24</sup> Ez pedig a fent említett Hirsch idézettel összhangban arra mutat, hogy Jahve valóban hatalommal bíró ÚR a történelem felett, ez a hatalom pedig rejtőzködve akár egy pogány politikai vezető keze által is munkálkodhat. Az Ézs 45,15 problémás értelmezése a 19. verssel összhangban is megmutatja vitatott jellegét,<sup>25</sup> így Westermann megközelítését érdemes tovább árnyalni. Ez alapján még két út lehetséges: azon túl, hogy Izráel állítását véljük felfedezni, a kontextusnál maradva az idegen népek Jahvéről alkotott gondolatai is élénk kerülhetnek;<sup>26</sup> de egy próféta téves feljegyzésére is gondolhatunk, melynek következtében az Ézs 45,19 egy későbbi redaktor javításának bizonyul.<sup>27</sup> A válasz nem egyértelmű, ez pedig az ÚR kijelentésének paradox jellegére mutat rá: egyszerre kijelentő és rejtőzködő Isten, aki a népeknek is megmutatja önmagát (Róm 1; Zsolt 19,2–7).

Az Ószövetségben Isten közvetve, rejtőzködő Istenként van jelen népe számára, ugyanakkor Isten történelembe való beavatkozása nyilvánvaló az izraeliták számára.<sup>28</sup> Az ószövetségi istenfogalom a szent és profán ontológiai megkülönböztetését komolyan véve támaszkodik a teremtő Istenre, akinek jelenléte (tekintete) magának az életnek az előfeltétele.

### 2.2.1. Isten jelenléte az Újszövetségben

Isten újszövetségi jelenléte teljes mértékben az ószövetségi kijelentéshez kapcsolódik, amely Isten üdvöselkedeteiben látta a rejtőzködő Isten kijelentését. Ez a Krisztusban való inkarnáció által bontakozik ki, így a rejtőzködő Isten Jézusban önmagát megüresítve, rejtetten jelenti ki magát.

Az újszövetségi kijelentés értelmezési alapja a próféciákban megjelenő messiási „Isten fiának” (2Sám 7,14; Zsolt 2,7; 89,27; Ézs 11,1–8) és Emberfiának (Dán 7,13) az ismerete, melyeket maga Jézus fed fel.<sup>29</sup> Stuhlmacher felhívja a figyelmünket, hogy az Ószövetség és a

<sup>23</sup> Claus Westermann: *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66*. ATD. 1966, Vandenhoeck & Ruprecht. 138.

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> John N. Oswalt: *The Book of Isaiah. Chapters 40–66*. NICOT. Grand Rapids, 1998, Eerdmans. 74.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*. Budapest, 2021, L'Harmattan. 89.

<sup>29</sup> Peter Stuhlmacher: *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés: Jézustól Pálig*. I. köt., ford. Koczó Pál, Budapest, 2017, Kálvin Kiadó. 161.

korai zsidóság által felvázolt Jézus-kép és a húsvét felől megközelített Krisztus-kérügmá összekapcsolása teológiai súllyal bír, ugyanis ezen áll maga az evangélium.<sup>30</sup> Az újszövetségi Jézus személyével kapcsolatos kutatást összefoglalva Herczeg Pál megállapítja, hogy egy olyan Jézus, aki az összes ráruházott címet visszautasította volna, pusztán „absztraktum”, hiszen az apostolok által személyi és tanításbeli folytonosság állt fenn, így a jézusi címek meglétét mint tradíciót komolyan kell vennünk.<sup>31</sup> Isten jelenléte tehát az ószövetségi értelmezési keretben megígért és felismert Jézus Krisztusban valósult meg, akiről az Újszövetség iratai tesznek bizonyosságot.

Erre utal a Mk 6,45–52-ben; a Mt 14,22–33-ban és a Jn 6,15–21-ben Jézus tengeren járásának csodája is, amelyet a tanítványok félelemmel és rettegéssel éltek meg – ez a rettegés a φάντασμα jelenlétében a teofánia irodalmi kifejezése.<sup>32</sup> Ezt a félelmet Isten Krisztusban való önfeltárása követi: „én vagyok”. Az ἐγώ εἰμι a LXX használatában Jahve nevére való utalás, itt pedig „Jézus ajkán újszövetségi kinyilatkoztatási mondattá válik.”<sup>33</sup>

## 2.2.2. Isten rejtettsége az Újszövetségben

Az újszövetségi *Deus absconditus* az Ószövetség által bemutatott láthatatlan Istentől eltér, mivel az önmagát megüresítő Krisztus szemmel látható, füllel hallható, annyiban azonban itt is rejtőzködik, hogy mégsem ismerhető fel (Mk 4,12). Az Újszövetségben a megértés a Messiás felismerésének kulcsa, ahogyan ezt az emmausi tanítványok történetében is olvashatjuk. A tanítványok elindulva a „saját irányukba” (πορευόμενοι) a szomorúság és az értetlenség állapotában vannak, ameddig Krisztus melléjük nem szegődik (συνεπορεύετο αὐτοῖς) az úton (ἐν τῇ ὁδῷ), ahol az írások krisztológiai megközelítése hevíteni kezdi a szívüket. Lukács ezekkel az irodalmi elemekkel – a saját irány és az úton járás képével – mutatja be, hogy a feltámadt Krisztus kezdetben tanít, majd a fátylat a szemük előtt a hit távolítja el.<sup>34</sup>

A messiástitok a márki krisztológia legfontosabb része, éppen ezért figyelemre méltó, ahogyan Márk evangéliumának szakértője Joachim Gnika bemutatja a márki titok-elméletet:

---

<sup>30</sup> Uo.

<sup>31</sup> Herczeg Pál: *Az Újszövetség teológiájának vázlata*. Budapest, 2004, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar. 30.

<sup>32</sup> Joachim Gnika: *Márk*. Ford. Turay Alfréd Szeged, 2000, Agapé. 364.

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> Joseph A. Fitzmyer, (szerk.): *The Gospel according to Luke. Introduction, Translation, and Notes*. AB. Garden City, New York, 1981, Doubleday. 1557–1558.

„Nem az lappang az irodalmi folyamat mögött, hogy a nem-messiási Jézus-életéből messiásit kellett csinálni, hanem az, hogy a hirdetőből hirdetett lett. Jézust csak a húsvét távlatából lehetett hirdetni, hiszen ő sem saját magát hirdette, hanem Isten országát. Őt egyébként is csak a keresztség és a föltámadás bevonásával lehetett megérteni. Ezért kellett hallgatni, amíg az Emberfia a halottak közül föl nem támadt.”<sup>35</sup>

A Mk 3,12-ben, amikor Jézust Isten Fiaként ismerik fel a tisztátalan lelkek, a messiástitok fenntartása a cél. Fontos látnunk, hogy az olvasóval megosztott kiváltságos információ az elbeszélés szereplőihöz nem jut el,<sup>36</sup> ezen megkülönböztetés mögött a tanítványok húsvét előtti és húsvét utáni messiásértelmezése húzódik meg. Krisztus halála és feltámadása által válik megérthetővé, hogy a Messiás a fájdalmakban és a nyomorban elrejtőző király, ugyanis uralkodása nem önkényes és kényelmes, hanem szeretetteljes és fájdalmas „a mi bűneinkért, de nemcsak a miénkért, hanem az egész világ bűnéért is.” (1Jn 2,2)

### 2.3. A színház metaforája a teológiatörténetben

A világról mint Isten dicsőségnek a színteréről a Bibliában Pál apostol leveleiben, az egyháztörténet során Alexandriai Kelemennél, Luther Mártonnál a legnagyobb gyakorisággal pedig Kálvin Jánosnál olvashatunk. A 20. és 21. században a színház metaforája és a drámai megközelítés még elterjedtebbé vált, rendszeres teológiai szempontból legmeghatározóbban – Hans Urs von Balthasar kivül – Gustav Aulén, Karl Barth és Jürgen Moltmann alkalmazzák teológiájuk bemutatásához.

Pál apostol az 1Kor 4,9-ben arról értekezik a korinthusi gyülekezetnek, hogy mi az apostolok igazi feladata, és említést tesz az apostoli életről. Pál úgy gondolja, hogy Isten az apostolokat utolsóként állította „mint akiket halálra szántak, mert látványossággá (θέατρον) lettünk a világnak, az angyaloknak és az embereknek.” Az apostoli életet, melynek küzdelmei mások számára is szemlelhetőek, Alexandriai Kelemen a keresztyén mártírok életével köti össze, akik „elnyerik a győzelem koszorúját a világszínházban”. A mártírok dicsőségét nem felejtí el a világ színpadát alkotó teremtmény (Jel 6,9–11). Az élet, ahogyan Pál apostol élete is, a rajta kívül állók számára látványosság, azaz olyan, mint egy színházban élt élet (vö. ApCsel

<sup>35</sup> Joachim Gnlika: *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Kiss B. Zsolt, Budapest, 2007, Szent István Társulat. 143.

<sup>36</sup> M. Eugene Boring: *Mark. A Commentary*. NTL. Louisville, 2006, Westminster John Knox Press. 99.

19,29.31).<sup>37</sup> Ez a theatrumszemlélet a mártírok számára kettős, egyszerre jelenik meg a világban való bizonytalan küzdés a római hatóság, valamint ÁVH megfigyeléseivel szemben. Ugyanakkor az Isten és az angyalok színe előtti élet a hatóságok és a politikai vezetés által meghamisított valóságot leplezi le. Ez motiválta, illetve szabadította fel az ókori embereket, ugyanis az apostolnak, sőt a zsidóságnak (1Móz 6,5; 1Krón 21,16; Zsolt 69,12) is magától értetődő, hogy az Úr, az Úr angyalai és embertársaik előtt élik az életüket.

A reformátoroknál is megjelenik a színházi metafora, amelyben Luther a rejtőzködő Isten problémájára is kitér. Luther – ahogyan Eric W. Gritsch nevezi – Isten udvari bolondjaként a kereszt bolondságára hívja fel a figyelmünket, amely bolondság Pál apostol korinthusi levele alapján válik megérthetővé: „Mert a keresztről szóló beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözülünk, Istennek ereje.” (1Kor 1,18) Fabiny Tibor az első korinthusi levél teológiai tartalmának, illetve Luther bolondságot felvállaló keresztheológiájának metszetében a Shakespeare-ig nyúló drámaiság eredetét mutatja be. Ennek alapja a világ látványosságává lett bolondságra való emlékeztetés, amelyre Luther több művében is felhívja olvasói figyelmét, és feltárja azt a „maszkabálos” drámát, amelyben Isten is részt vesz.<sup>38</sup> Luther ebben a maszkos drámában Isten, az Isten által elhelyezett és a képmutatókon lévő maszkokat hozza közelebb olvasói számára.<sup>39</sup> A német reformátor számára Isten maszk mögötti rejtettsége Krisztusban nyeri el értelmét, ugyanis a *Heidelbergi disputációban* azt mutatja be, hogy Isten kijelentése csak rejtetten lehet megismerhető az ember számára. Így fogalmaz:

„Mivel a világ bölcsessége segítségével nem ismerte meg Istent isteni bölcsességében, tetszett Istennek, hogy a prédikálás bolondsága által üdvözítse a hívőket. Így már senkinek sem elegendő és nem válik üdvére, ha csak fenségben és dicsőségben ismeri az Istent, ha nem ismeri őt megalázottságában és a kereszt gyalázatában. Isten így semmisíti meg a bölcsék bölcsességét (1Kor 1,19), ahogyan Ézsaiás mondja: Valóban Te elrejtőzködő Isten vagy (Ézs 45,15). Erről beszél Jn 14,5 is. Mikor Fülöp a dicsőség teológiájának természetének megfelelően ezt mondotta: „mutasd meg nekünk az Atyát!”, Krisztus nyomban helyre igazította, és önmagára irányította az elkalandozó, Istent valahol másutt keresni akaró gondolatát e szavakkal: „Fülöp,

---

<sup>37</sup> Joseph A. Fitzmyer: *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. New Haven, 2008, Yale University Press. 218–219.

<sup>38</sup> Fabiny Tibor: A rejtőzködő és kinyilatkoztató Isten, in: Fabiny, Tibor (szerk.) *Hitünk titkai. Teológia – Luther nyomán mindenkinek*. Budapest, 2005, Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület. 7-28. (7–8.)

<sup>39</sup> Uo 9.

aki lát engem, az látja az én Atyámat is” (Jn 14,9). Tehát csak a megfeszített Krisztusban van az igazi teológia és istenismeret.”<sup>40</sup>

Isten rejtettsége Luther megközelítésében pozitív értelmű, mivel ahogyan láthattuk, Isten dicsősége és szentsége halált jelent az ember számára – a bűneset következtében az ember számára Isten lényének és akaratának megismerése korlátok közé szorult –,<sup>41</sup> így Jézus Krisztus inkarnációja éppen az Istennel való találkozást teszi lehetővé.

Kálvin számára a *theatrum gloriae Dei* akkor merül fel, amikor Isten teremtett műveiről való istenismeret kérdését vizsgálja. Kálvin számára a világ egy olyan *theatrum*, amelyen Isten tettei és dicsősége szemlélhető. A szemlélés alanyai kronológiailag először a teremtett emberek, akik „itt mintegy színházban (*in theatro*) ülnek, hogy Isten műveinek szemlélői legyenek”.<sup>42</sup> Kálvin az ApCsel 17,26 magyarázata során Isten gondviselését is hozzákapcsolja a *theatrum* képéhez és így – a háborúk, valamint az országhatárok emberi megsértéséről értekezve – a rejtőzködő Isten problémáját is érinti. A reformátor arra a megállapításra jut, hogy Isten nem csak szemlélője a világ eseményeinek, hanem minden az ő bölcsességében rejlik, ezért amikor az emberek át akarják lépni saját korlátiakat, még akkor sem képesek az Isten „titokzatos szentélyéből” történő irányítást befolyásolni. „Tudnunk kell tehát, hogy a világ sok zűrzavar változatos körforgásán keresztül úgy forog, hogy Isten végül mégis mindent ahhoz a véghez visz, amelyet elhatározott.”<sup>43</sup> A rejtőzködő Isten problémáját is érintő kálvini színházértelmezés a reformátor Római levél kommentárjában (Róm 1,19) kezd el kibontakozni, amikor is megállapítja, hogy „azért teremtetett az ember, hogy szemlélője legyen a világ művészi elrendezésének, s azért kapta szemeit is, hogy ennek a gyönyörű képnek a szemlélése elvezesse őt magához az alkotóhoz.”<sup>44</sup> Kálvin itt az „*invisibilia Dei*” kérdéskörét még a *theatrum* bevezetése nélkül mutatja be, de már „szemlélés” (*spectacula*) szó használatával előkészíti a színházi metafora használatát, amelyet a Róm 1,20 magyarázatában is említett Zsid 11,3 alapján fejt ki. A Zsid 11,3 fordítása és értelmezése Kálvin munkásságának az egyik legérdekesebb pontja, ugyanis az erős platonikus hatások<sup>45</sup> ellenére A zsidókhoz írt levél a „nem láthatókból”

<sup>40</sup> Luther Márton: *Heidelbergi disputáció*. Ford. Nagybockai Vilmos, Budapest, 1999, Magyarországi Luther Szövetség. 28.

<sup>41</sup> „Lectures on Genesis”, WA 42, 106–108.

<sup>42</sup> Kálvin János: *Az Apostolok Cselekedetei magyarázata*. II. köt., ford. Szabó András és Domány Judit, Budapest, 2010, Kálvin. 125.

<sup>43</sup> Uo. 126.

<sup>44</sup> Kálvin János: *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*. Ford. Rábold Gusztáv és Nagy Barna, Budapest, 2010, Kálvin. 48–49.

<sup>45</sup> Gerd Babelotzky: *Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen*. Wiesbaden, 1977, Franz Steiner Verlag. 6–52.

való, azaz az ideaelmélettel egyező platonikus teremtés gondolatát elvetve, egy teljesen eltérő fordítást ad, amely során Isten dicsőségének színteréhez kapcsolja a Zsid 11,3 exegézisét eképpen: „Hit által érthetjük meg, hogy a világ Isten beszéde által teremtett, hogy a nem láthatók nézőtere legyen.”<sup>46</sup> Kálvin itt levezeti a „hogy ami látható, a láthatatlanból állott elő” fordítás problémáit, és rávilágít arra, hogy a Róm 1,20-hoz hasonlóan „ebben a világban Isten látható képmása van előttünk.”<sup>47</sup>

„Mert Isten az ő örök bölcsességének, jóságának és hatalmának pompás bizonyosságát adja a világ egész felépítésében; s mivel ő önmagában láthatatlan, valamiképpen műveiben lesz láthatóvá előttünk. Ezért szellemesen nevezik a világot az istenség tükrének; nem mintha az embereknek elég éles elméjük volna arra, hogy a világ szemléletéből Istent megismerjék; hanem mert ilyen módon mutatja meg magát a hitetlenségnek, úgyhogy ezek nem mentegetőzhetnek többé tudatlanságukkal. A hívők pedig, akiknek szemét Isten felnyitotta, az egyes teremtményekben az ő dicsőségének mintegy felvillanó szikráit szemlélik. Isten valóban arra a célra teremtette a világot, hogy az ő dicsőségének színtere (theatrum) legyen.”<sup>48</sup>

Kálvin Isten dicsőségének színterét elsősorban a teremtésre és az ember teremtett bioszférájára – beleértve az egész kozmoszt – érti. Ezen a színtéren képes az ember a bűn általi vakság és a gonosz erők ellenére is tájékozódni. Ezt jól szemlélteti Kálvin, amikor az angyalokról (*Inst.* 1.14.3–12) és az ördögökről való értekezést (*Inst.* 1.14.13–19) követően így fogalmaz: „Eközben ne restelkedjünk a világnak ezen a csodálatos színterén istenfélő módon gyönyörködni Isten nyilvánvaló és látható dolgaiban.”<sup>49</sup> Kálvin az *Institutio* 1.6.2. részében a teológia dramatikus oldalát is feltárja, amelyen a teremtmény nézője a „csodálatos színtérnek”, viszont az Isten általi kijelentés résztvevője is, hiszen „Isten részben jövődölésekkel és látomásokkal tárta fel magát az atyáknak, részben emberi cselekedetekkel és szolgálattal hozta tudomásukra azt, amit nemzedékről nemzedékre tovább kellett adniuk.” A reformátor számára olyan fontos a színtér teológiája, hogy a teremtett világ színterén túl a történelmet is a drámához kapcsolja. Ez a drámai történelem az Egyház története, ahol „Isten az angyalokat akarta megbízni, hogy gondot viseljenek üdvösségünkre; ezért gyakran látogatják a szent gyülekezeteket is, és számukra az Egyház az a színtér, ahol Isten változatos és sokféle

---

<sup>46</sup> Kálvin János: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*. Ford. Szabó András és Nagy Barna, Budapest, 2010, Kálvin. 197.

<sup>47</sup> Uo.

<sup>48</sup> Uo. 198.

<sup>49</sup> *Inst.* 1.14.20.

bölcsességét csodálják.”<sup>50</sup> Kálvin teológiájában tehát a teodráma metaforaként, valamint a teológiaiilag megjelenő participáció szempontjából is tetten érhető.

Aulén 20. századi svéd teológusként 1931-ben *Christus Victor* című könyvében az anzelmi és az abelardi megváltásszemlélet felváltására tesz kísérletet. A svéd teológus a forenzikus és a szubjektív megváltástan helyett az őskeresztyénség drámai megváltásmodelljét kínálja, amely szerint az Isten és a Sátán erői közötti kozmikus harcot a feltámadt győztes zárja le. Krisztusnak az ő teremtményeiért való győzelme a kozmikus harcon túl a bűn fogságának bilincseit is megsemmisíti. Aulén e gondolatmenetét az 1965-ben megjelent *Dramat och Symbolerna* (A dráma és a szimbólumok) című könyvében juttatta teljességre, amelyben a drámai perspektíva a Bibliában betöltött kulcsfontosságú szerepét hangsúlyozza. Aulén szerint a Biblia egy univerzális drámai perspektívát mutat be, melyen keresztül az élő Isten tetteiről szerezhetünk tudomást.<sup>51</sup> Ennek az egyetemes drámának a keretébe illeszkedik a szövetség üdvtörténeti drámája, mely Krisztus megváltásdrámájában éri el tetőfokát,<sup>52</sup> így pedig maga Jézus Krisztus is kozmikus perspektívában lesz láthatóvá mint Alfa és Ómega. Ezt a kozmikussá válást előzi meg a gonosz és a démoni hatalmasságok legyőzése és a teremtmények felszabadítása.<sup>53</sup>

Barth teológiájában a Krisztus-esemény (*Christusgeschehen*) esemény jellege a krisztológia drámaiságát vetíti előre:<sup>54</sup> „Jézus Krisztus létéről, cselekvéséről és beszédéről csak konkrét eseményekre tekintettel lehet beszélni”.<sup>55</sup> Ezzel Barth azt hangsúlyozza, hogy Jézus élete nem statikus – epikus – teológiát állít fel, hanem a jézusi δύναμις teológiai leképezését akarja megvalósítani. Éppen ezért, ha a „krisztológia mint az ő létének, cselekvésének és cselekedetének ábrázolása valami több akar lenni mint sötét metafizika, akkor minden részében és minden elképzelhető aspektusában csakis egy dráma kibontakozása lehet.”<sup>56</sup> Ezek alapján a szövetség és a megbékélés eseményének feltárulása is „drámaként követhető nyomon” a teológia számára, sőt ezen események és Jézus Krisztus főpapi, királyi és prófétai tisztjének egyenlővé válása is „egy drámába rejtőzik”.<sup>57</sup> Ez a drámában való elrejtőzés az, amely a

---

<sup>50</sup> Uo. 3.20.23.

<sup>51</sup> Gustaf Aulén: *Drama und die Symbole. Die Problematik des heutigen Gottesbildes*. Göttingen, 1968, Vandenhoeck & Ruprecht. 72.

<sup>52</sup> Uo. 134.

<sup>53</sup> Uo. 48.

<sup>54</sup> Hans-Wilhelm Pietz: *Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*. Neukirchen-Vluyn, 1998, Neukirchener Verlag. 13.

<sup>55</sup> KD IV,3, 154.

<sup>56</sup> Uo.

<sup>57</sup> Uo. 188–190.

történelem egészét – az elejét (Jn 1,3), a közepét (Lk 23,45) és a végét (Jn 14,3) – egyé teszi Krisztusban.

Jürgen Moltmann „A nagy világszínház” szimbólumával az egyik legsokoldalúbb és legrövidebb (2 oldal) megközelítést nyújtja a teodrámanak. Moltmann szerint Isten leleményes szeretetének játékát játssza a világ színpadán, a világ történelmében pedig kegyelme játékát, „amely egy napon minden teremtmény szabadságában tárulkozik majd fel teljesen.”<sup>58</sup> Ennek a feltárulkozási alapja, hogy a színdarab Isten kijelentéséről szól, így az egész dráma valójában önmaga bemutatása: „Minden teremtményében és minden szerepén keresztül önmagát akarja megjeleníteni. Az emberek az ő képei, az ő tükörképei, az ő szerepei és maszkjai, az ő »személyei« ebben a nagy világszínházban.”<sup>59</sup> Ez rejtettsége miatt még nem látható a maga teljességében, viszont Krisztus rejtettségben megjelenő kijelentése ezt a dicsőséget mutatta fel, így a szerepek rejtett isteni voltán túl a húsvét dicsőségének fényében a dráma célja és értelme is megérthetővé válik. Moltmann ezzel a megoldásával az eszkatológia keretében helyezve ad választ a rejtőzködő Isten kérdésére.

### 3. Hans Urs von Balthasar teodramatikája

#### 3.1. Drámaelmélet<sup>60</sup>

Hans Urs von Balthasar *Theodramatik* című művének 2/1. kötetében egy olyan kiemelkedő jelentőségű drámaelméleti megközelítést fejt ki,<sup>61</sup> amely a teodráma mint megközelítés egésze szempontjából nélkülözhetetlen. Ez alapján megérthetjük magának a szemléletnek a teológiai relevanciáját, illetve azt is, hogy a germanista végzettséggel is bíró Balthasar nem csupán érdeklődési köre miatt választotta ezt a megoldást, hanem sokkal inkább maga a teológia által szétfeszített objektív és szubjektív megközelítés kívánt egy másik formát. Ez a forma a két megközelítés komplementaritásából, vagyis – hegeli terminológiával – szintéziséből születhet. Balthasar gyanakvással tekintett minden olyan teológiára, amely a filozófia befolyása alatt próbál a kijelentésről számot adni. Meggyőződése szerint az a teológia, amely a „filozófiába menekül”, a felvilágosodás racionalizmusát képviseli. Éppen ezért a modern teológiában

---

<sup>58</sup> Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München, 1987, Chr. Kaiser. 311.

<sup>59</sup> Uo.

<sup>60</sup> Hans Urs von Balthasar: *Theodramatik*. 2/1. köt., Einsiedeln, 1976, Johannes. 38–46. (Továbbá: *TD*)

<sup>61</sup> Ben Quash: 'Between the Brutely Given, and the Brutally, Banally Free': Von Balthasar's Theology of Drama in Dialogue with Hegel, in: *Modern Theology*. 1997/13. 296.

megjelenő hegelianus hatásokat is kritikusan szemlélte, és megállapította, hogy „a modern protestáns és katolikus teológia számos főszereplője – Barth, Jüngel, Pannenberg, Moltmann, K. Rahner (bár ő talán közelebb áll Kanthoz és Fichte-hez), Küng, Bruaire, Chapelle, Brito, A. Léonard, G. Fessard – elképzelhetetlen Hegel nélkül.”<sup>62</sup> Ez a megállapítás a fenti teológusok nagy részére csak leegyszerűsítően alkalmazható, sőt Balthasar teodráájával kapcsolatban is igaz, ugyanis Hegel műfaji elemzésének vázát alkalmazza a teológia dramatikus természetének megrajzolásához. A Balthasar műveit átható, Hegellel és a hegeli filozófiával való polémia a drámaelmélet megalkotásakor mégis elhalkul, mert Balthasar „nem Hegelről beszél”, hanem „átveszi Hegel drámaelméletét, és azt kreatívan és rendkívül szuggesztív módon újra alkalmazza teológiai célokra”.<sup>63</sup> Ebben a drámaelméletben az epikus, lírai és drámai elemek kerülnek bemutatásra, melyek teológiai szempontból is relevánsak, ezért a következőkben ezt a hármas felosztást fogjuk tárgyalni.

### 3.1.1. Epika

A teológiai epika távolságtartó teológia, azaz külső nézőpontból szemléli a teológiai kérdéseket. Balthasar a Mt 12,39–41-ben elhangzó Jónás-metaphora alapján szemlélteti az epikus teológiát, ugyanis ha Jónás három napját, amelyet a nagy hal gyomrában töltött, egyszerűen párhuzamba állítjuk Jézus három napjával, amit a föld belsejében töltött, akkor bármiféle személyes – lírai – átélés nélkül konstatálhatjuk, hogy Jézus a föld alatt volt három napot. Balthasar ezzel azt érzékelteti, hogy a pusztán objektív megközelítés, amely az esszenciális eseményeket befejezettként értelmezi, egészen odáig képes hanyatlani, hogy Krisztus halálát egyszerű halálként írja le, amikor az valójában a halállal való viaskodás szerettei üdvösségére. Az epikus szerző ügyel arra, hogy saját előfeltételei ne torzítsák az üzenetet, sőt igyekszik azt a legobjektívabban bemutatni, így Istenről (*über*) is mint „Ő”-ről felette állva értekezik. Ilyen epikus megközelítésűek a zsinati végzések, a metafizikai rendszerek, illetve a posztmodern által megkérdőjelezett egyetemes metanarratívák, melyek egyetlen „hang” egyetlen perspektívájából nyújtanak átfogó bemutatást az adott témáról.<sup>64</sup> Az epikus megközelítés objektivitásának fonákja a retorikai értelemben vett logoszmegközelítés, azaz – a páli felosztással szemben – a dogmatikai megközelítést nem követi cselekvésre buzdítás (etika). Az

---

<sup>62</sup> Uo.

<sup>63</sup> Ben Quash: *Drama and the Ends of Modernity*, in. Lucy Gardner (szerk.): *Balthasar at the End of Modernity*. Edinburgh, 1999, T&T Clark. 146.

<sup>64</sup> Kevin J. Vanhoozer: *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville, 2005, Westminster John Knox Press. 85–86.

epikus teológia tehát az események objektív, doktrínába foglalható megközelítése, azaz egy olyan teológia, amely „kilép a drámából, hogy külső, nézői szemszögből szemlélje a befejezett darabot.”<sup>65</sup>

### 3.1.2. Líra

A lírai megközelítési mód az epikával szemben a spiritualitás és a tudományos teológia összetűzését tárja elénk, ugyanis a lírai teológia éppen a szubjektivitást képviseli az objektivitás rovására. Így Krisztus kereszthalálát nem pusztán halálként kívánja elkönyvelni, hanem kegyes lelkülettel Krisztus szenvedéseit kívánja – ignáci értelemben – elképzelni (*imaginando*). Balthasar szerint a lírai megközelítés Loyolai Ignác lelkigyakorlata által bontakozik ki: az emlékezet felébreszti a múlt eseményeit, és a lelkigyakorlatot végző a reflexiója során azt újra jelenvalóvá teszi. Ezt jól szemlélteti számunkra Loyolai Ignác első gyakorlatában foglalt imabeszélgetés: „Elképzelem Krisztus Urunkat, amint jelen van és a kereszten függ, beszélgetek vele felvetve a kérdést, hogy Teremtő létére hogyan jutott el odáig, hogy emberré lett és az örök életből az ideigvaló halálba jött, hogy így bűneimért meghaljon.” A lírai perspektíva tehát a múlt eseményeit áhítattal és elsődlegesen a személyre fókuszáltan közelíti meg, hasonlóan a *devotio modernához*, Bonaventura teológiájához és Ágoston *Vallomásaihoz*. Összefoglalva, a lírai teológia lényege, hogy hitből hitbe, személyes, Istent és Krisztust „Te”-ként megszólítva építő beszédként funkcionáljon. A lírai szerző a tapasztalatát egy költőhöz hasonlóan a „*sola entusias*” jelszava alatt kívánja átadni mint érzelmet és impressziót.<sup>66</sup> A lírai teológia tehát az emberi tapasztalat és kreativitás általi megszólalás.

### 3.1.3. Dráma

Az epikus és lírai megközelítés, azaz „a teológia (a tények objektív tárgyalása)” és „a spiritualitás (ima és személyes részvétel)” közötti megosztottságból csak akkor találunk kiutat – állapítja meg Balthasar – ha a kijelentés drámai dimenzióját is figyelembe vesszük. Ebben a drámai dimenzióban az epika és a líra egységre találhat, és egymást kiegészítve átél, mégis objektív megállapításokat közölhet. Ez a drámai dimenzió egyedül Isten cselekvésének összefüggésében történik, aki a hívőt magához ragadja, és igaz tanúvá teszi. Valódi

---

<sup>65</sup> Nicholas M. Healy: *Church, World, and the Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology*. Cambridge, UK; New York, 2000, Cambridge University Press. 54.

<sup>66</sup> Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*. 91–92.

tanúságtevővé, szó szerint „mártírrá” avatja, „aki egész létével tanúságot tesz”. Balthasar szerint máskülönben nem lehet senki valódi tanúja az igazságnak, mégpedig azért nem, mert a valódi tanúságot a Szentírás alapján az apostolok életében figyelhetjük meg. Tehát amint az apostolok tanúi Krisztus feltámadásának és életének, úgy esik egybe objektivitásuk és tanúságtételük formája. Nem intakt emberekről van szó, akik a történéseken kívül állnak, hanem az életük maga – amellyel kezekednek az üzenet objektivitásáért – konstitutív része a tanúságtételüknek. Ezt a tanúságtételt hordozza a Szentírás is, mivel általa az élő Igéről szóló apostoli bizonyoságtétel bontakozhat ki. A páli levelek keletkezése is ilyen dramatikus esemény: Pál levelet írt, melyről élete eseményeivel is tanúságot tesz, mégis Isten cselekvését állítja a középpontba úgy, hogy önmagát is bevonja a levél megírásával, mindezt pedig azért teszi, hogy a levél olvasói és felolvasásának hallgatói szintén az események szereplőivé váljanak. A tanúságtételben már lényegtelennek válnak az „epikus” és „lírai” elemek, mert az apostoli igehirdetés drámai beszéd: bemutatja, hogy a teremtőtől induló dráma Krisztuson keresztül hozzá, rajta, a cselekvőn keresztül pedig az őt hallgatókhoz és olvasókhoz juthat el. Az újszövetségi szerzők objektivitásának kulcsa, hogy nem kitalált történeteket mesélnek, hanem Jézus életének személyesen átélt drámáját mutatják be, mely bemutatás, ha halló fülre talál a hallgatót is színésztárrá teszi.

A drámai perspektíva Krisztus történetét ismerteti meg, melynek kezdete a teremtésig nyúlik vissza. Ez azt jelenti, hogy nem csak az Újszövetség szerzői és bizonyoságtévői, az egyházatyák, a reformátorok és a gyülekezetünk lelkésze részese Krisztus drámájának, hanem az Ószövetség is erről szól.<sup>67</sup> Ezért nevezhetjük „szövetségi drámának” is,<sup>68</sup> amely a teremtést és az újjáteremtést is magában foglalja úgy, hogy az így nem pusztán kognitív ismeret, sőt nem pusztán érzelmi kapcsolat, hanem átélt és megélt ismeret lesz. Éppen ezért – állapítja meg Balthasar – „nincs olyan nézőpont, ahonnan úgy tudnánk figyelni és ábrázolni az eseményeket, mintha egy eposz avatatlan elbeszélői lennénk.”

Erre a drámai megközelítésre szolgáltat remek példát, ahogyan Szűcs Ferenc Kálvin gondviseléstánát mutatja be. Kezdetben Szűcs rámutat arra, hogy az elrendelő akarat, amely meghatározza a gondviselést és a predestinációt is, nem „valamiféle determinizmust vagy fatalizmust” jelent Kálvinnál.<sup>69</sup> Ezt követően beszél arról, hogy Isten szabadságát abban láthatjuk meg, hogy „gondviselése úgy igazgat mindent, hogy egyszer eszközök révén, máskor

---

<sup>67</sup> Vö. Richard B. Hays: *Visszafelé olvasás. Figurális krisztológia és a négyszeres evangéliumi tanúságtétel*, ford. Hajnal Piroksa, Budapest, 2019, Hermeneutikai Kutatóközpont.

<sup>68</sup> Pietz, *Das Drama des Bundes*. 102.

<sup>69</sup> Szűcs Ferenc: A keresztyén szabadság lehetőségei és határai Kálvinnál, in: *Tükör által. Válogatott írások és tanulmányok*. Budapest, 2004, Théma. 193.

eszközök nélkül, megint máskor pedig épp az eszközök ellenére végzi munkáját.”<sup>70</sup> Erről először arra következtet Szűcs, hogy a „felkínált eszközöket igénybe nem venni bűn”,<sup>71</sup> azaz bűn lírai megközelítésbe helyezni magunkat, lemondva Isten eszközök általi segítségnyújtásáról. Ez a lírai szemlélet az Istennel való személyes kapcsolatban látja a gondviselés lehetőségét, lemondva ezzel a közösségi szempontokból is fontos eszközökről.<sup>72</sup> „[É]ppenígy” – folytatja Szűcs – „bűn a jövőre irányuló tervezések elvetése”,<sup>73</sup> azaz a teljes fatalizmus, amely úgy kíván Isten gondviselésébe illeszkedni, hogy az epikus magaslatokban semmit nem tesz, hogy helyet szorítson az Úr akaratának. Így a gondviselésből kilépve, pusztán szemlélőjeként a doktrínának, rögvest a *voluntas Dei abscondita* és *revelata* paradoxonába ütközhet. A drámai felfogás szerint „[a]z tud tehát Isten gondviselésében helyesen élni, aki tisztában van azzal, hogy Isten akarata mindig jó akarat, az élet és a világ megtartása irányába munkálkodó akarat.”<sup>74</sup> Ezt pedig csak az veheti észre, aki a gondviselésben – mint a szövetség drámájában – él.

## 3.2. Fogalmak

### 3.2.1. Participáció

A participáció alapja Balthasar azon felismerése, hogy a keresztyénség „*praxis*”, amely azt mutatja meg, hogy „hogyan kell cselekednünk” a világ színpadán.<sup>75</sup> A teodráma perspektívájában Isten (θεός) és a cselekvés (ἔργον) kapcsolata áll a fókuszban, ez pedig a dogmatika és az etika elválaszthatatlanságára is rávilágít. Ennek alapja az elhívás és a cselekvés összetartozása, amely a Szentháromság munkájában való participáció révén fedi fel az ember teodrámban betöltött szerepét. A participáció tehát annak a felismerése, hogy „a teremtmény végső soron arra hivatott, hogy ne Isten ellenében, hanem benne éljen. A Szentírás már ebben az életben részvételt ígér nekünk – bár a hit fátyla alá rejtve – Isten belső életében: Istenben és Istentől születünk újjá, és az ő Szentlelkét birtokoljuk.”<sup>76</sup> Ez azt jelenti, hogy a Szentlélek jelenléte folytán lehetséges az ember számára a Szentháromság személyeinek ökonomikus

---

<sup>70</sup> Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. Budapest, 2014, Kálvin. 1. 17. 1.

<sup>71</sup> Szűcs: A keresztyén szabadság lehetőségei és határai Kálvinnál. Uo.

<sup>72</sup> Pl. a Covid-19 járvány alatt sok „lírai” keresztyén az oltás elutasítására buzdította testvéreit.

<sup>73</sup> Szűcs: A keresztyén szabadság lehetőségei és határai Kálvinnál. Uo.

<sup>74</sup> Uo.

<sup>75</sup> TD I, 30.

<sup>76</sup> TD IV, 392.

kapcsolatában való participáció. A teodrámban a Szentháromság Isten munkájában való participáció során az emberiség is képessé válik az Isten dicsőségének színterén való helyes részvételre a világ színpadán.

### 3.2.2. Improvizáció

Az improvizáció egy olyan íratlan színjátszás, amelyben az előadók – akár a közönség bevonásával – közösen alakítják a történetet.<sup>77</sup> Az improvizáció íratlanságából és bizonytalan jellegéből fakadóan komikus formát is ölthet. Maga az improvizáció az olasz „*improvviso*” (váratlan) szóból ered. Az improvizáció minden színházi előadás része, hiszen a többszöri előadás során berögzült, szöveggöndyvet követő előadásban is minden játék új, egyedi pillanatokat szül, és kiszámíthatatlan körülményeket rejt magában.<sup>78</sup>

Az improvizáció spontaneitása azonban nem involválja annak fegyelem nélküli megvalósítását. A helyes rögtönzés nem légből kapott cselekedet, hanem a spontaneitás és a fegyelem kreatív összekapcsolása.<sup>79</sup> Ennek függvényében ki kell egészítenünk a participáció fogalmát az improvizációval a teodrámban belül, hiszen a teodrámban élt keresztyén élet improvizatív is – váratlan és új helyzetekben kell a szöveggöndyvhöz hűen cselekednünk. A helyes teodrámai magtartás tehát azt jelenti, hogy „a váratlant a legnagyobb erőforrásunkká tesszük”.<sup>80</sup> A megfelelő improvizációhoz a szöveggöndy, illetve a környezet ismeretére is szükségünk van, ezért az improvizáló színésznek ismernie kell a történetet, amelyben részt vesz, valamint tudatosítania kell az aktuális helyzetét a megfelelő cselekvés érdekében.<sup>81</sup>

### 3.3. Dramatis Dei personae

Isten, ahogyan azt az Ó- és Újszövetség exegetikai vizsgálata során láthattuk, a történelemben végrehajtott tevékenységei által válik felismerhetővé Izráel, majd pedig a Krisztussal lévő számára Lelkének ereje által. Ezzel pedig a bibliai kijelentés Istentét a vele átélt események elbeszéléséhez köthetjük, melyben a Szentháromság személyeinek „hüposztatikus létezése és

---

<sup>77</sup> Dennis Kennedy (szerk.): *The Oxford Companion to Theatre and Performance*. Oxford–New York, 2010, Oxford University Press. 288.

<sup>78</sup> Mihail Csehov: *A színészhez. A színjátszás technikájáról*. Ford. Honti Katalin, Budapest, 1997, Polgár Kiadó. 46–47.

<sup>79</sup> Richard Schechner: *Performance Theory*. London, 2003, Routledge. 54.

<sup>80</sup> Stanley Hauerwas: *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*. London, 1984, SCM. 106.

<sup>81</sup> Wesley Vander Lugt: *Living Theodrama. Reimagining Theological Ethics*. Burlington, 2014, Ashgate. 18.

önazonossága a drámai összefüggésekben konstituálódik.”<sup>82</sup> Ez azt jelenti, hogy a teodráma megfelelő kifejtésének a Szentháromságból kell erednie, amelynek drámai szerző, színész és rendező triásza „tökéletes metaforát alkot az ökonomikus Szentháromságra a teodrámban.”<sup>83</sup>

A dramatikus felosztásban az Atya nem más, mint a szerző, aki által létrejön a színdarab, melyért ő felelősséget vállal; szerzőként nemcsak az előadás előtt áll mint annak nézője, hanem egyszerre azon kívül, azaz fölötte is,<sup>84</sup> méghozzá úgy, hogy a darab létrehozójaként ő tudja a legtöbbet a műről, anélkül, hogy magában az előadásban részt venne. Ez ugyanis már a színész feladatköre, „aki a szerző szavának valóságos jelentést ad a cselekvés formájában.”<sup>85</sup> Ebben a cselekvésben pedig a színész két hűség feszültségében küzd, egyrészt küzd a szerző általi elképzeléshez való hűséggel, másrészt a saját magához mint művészhez való hűséggel.<sup>86</sup> Ezt a feszültséget felismerve állapítja meg Theodor Haecker, hogy „[c]sak az Istenember drámájában találunk azonosságot a kiváló színész és aközött a szerep között, amelyet el kell játszania.”<sup>87</sup> A rendező, aki a teodrámban a szerző és a színész munkáját összehangolja a Szentlélek, mivel a szerző szövegét a jelenben játszódó előadás aktualitásába helyezi úgy, hogy önmagát visszafogva mint *puissance intermédiaire* (közvetítő hatalom) van jelen.<sup>88</sup> Ez a közvetítés nélkülözhetetlen az Atya számára, ugyanis a Szentlélek rendezőként ülteti át a színdarabot a való életbe; nélkülözhetetlen a szereplővé lett Fiú számára is, aki a Lélek vezetésében van jelen a drámában; de „mindenekelőtt az Egyháznak kell rábíznia magát [a Lélekre], ha missziójában, az igehirdetésében, a sákramentumok kiszolgáltatásában és a lelkek pásztorolásában sikeres akar lenni.”<sup>89</sup>

A Szentháromság dramatikus megértéséhez és a teodráma szemléletének kibontásához mélyebben is meg kell vizsgálnunk az isteni dráma személyeit (*Dramatis Dei personae*), akik egymással való kapcsolatukban megkülönböztethetőek mint Atya, Fiú és Szentlélek, de folyamatos egységben is maradnak.

### 3.3.1. A szerző

---

<sup>82</sup> Robert W. Jenson: *Systematic Theology. The Triune God*, 1. köt., New York, 1997, Oxford University Press. 64.

<sup>83</sup> TD II,2, 486.

<sup>84</sup> Uo. 486–487.

<sup>85</sup> Uo. 487.

<sup>86</sup> Artur Kutscher: *Grundriß der Theaterwissenschaft*. München, 1949, Desch. 94.

<sup>87</sup> Theodor Haecker: *Was ist der Mensch?* Leipzig, 1934, Hegner. 128–129.

<sup>88</sup> TD II,2., 488.

<sup>89</sup> Uo.

A Szentháromság személyei közül az Atya mint szerző ontológiai elsőbbséggel bír a színésszel és a rendezővel szemben, ugyanakkor ez az elsőbbség nem jelent arisztokratikus primátust az immanens Szentháromságra nézve. Sőt a statikusnak tűnő hasonlatban mindvégig jelen van a személyek perikorézise is. Ezt jól láthatjuk abban, hogy a szerzőn túl mennyien dolgoznak azért, hogy a szerző kreatívan megalkotott műve a valóságban drámaként játszhatóvá váljon. Azaz a szerző nem önmagában valósítja meg darabját, hanem a színészekre, rendezőkre és más közreműködőkre támaszkodva.<sup>90</sup> Ez azt jelenti, hogy a szerző nincs jelen a drámaiban, például a színészek hangképzése és cselekvése nem az ő cselekvése.

Az Atya szerzőként az egész dráma meghatározója, ami azt jelenti, hogy számára a teodráma alakítása, terve és végcélja megelőzi ezek aktualizálódását a világ színpadán.<sup>91</sup> Ennek megvalósításához a szerzőnek látnia kell azt is, hogy a szereplők többek pusztán „bábuknál és szilletteknél”, méghozzá úgy, hogy a szerző egyfajta önidegenítésre kényszerül, hogy az általa életre keltett színészeknek helyet adhasson.<sup>92</sup> A szerző önidegenítése közelebb visz bennünket a végtelen és véges szabadság feszültségéhez. Balthasar erre a háttérben végig jelenlévő feszültségre mutat rá a teodráma felvázolása során, melynek következtében a végtelen szabadsággal bíró szuverén Isten és a szabad akarattal felruházott ember feszültségbe kerül egymással. Ez a drámai helyzet szüli magát a teodramát, hiszen az „emberi lét [...] végső alapját az isteni szabadság kifürkészhetetlen mélységében keressük”, amely eközben „szükségszerűen végső döntőbíróként azzal fenyeget, hogy elnyeli a véges szabadságot.”<sup>93</sup> A predestinációtan nehézségével együtt a véges és végtelen szabadság feszültsége okozza a *Deus absconditus* 21. századi problémáját is, ugyanis az egyik vagy a másik szabadság hangsúlyozása olyan, mint a kifeszített hegedű húrjainak a meglazítása – mondja Szűcs Ferenc. Azaz a végtelen szabadság túlhangsúlyozása során Isten válik felelőssé a katasztrófákért, sőt Isten rejtőzködésének elszenvedői egyszerűen a „bűnösök” és „ítélet alatt lévők” társaságává válnak. Ezzel szemben a modern tudományos ateista szemléletben a végtelen szabadság elutasításával és a véges szabadság túlhangsúlyozásával találkozunk, amelyben a bibliai Isten és kijelentése elhalványul, és egy totális, humánus, „vallásfilozófiai gondolatvilág részévé” válik.<sup>94</sup> Ez a megközelítés, ha foglalkozik is Istennel, akkor azt világból kizártan teszi, azaz egy a deizmus istenéhez hasonló teremtet feltételez, aki teljesen rejtett isten, nem okozója a katasztrófáknak, hanem pusztán egy

---

<sup>90</sup> Michael S. Horton: *Covenant and Eschatology. The Divine Drama*. Louisville, 2002, Westminster John Knox Press. 171.

<sup>91</sup> Vander Lugt, *Living Theodrama. Reimagining Theological Ethics*. 65.

<sup>92</sup> TD I, 250.

<sup>93</sup> TD II,1, 181–182.

<sup>94</sup> Uo. 173.

külső szemlélő, aki útjára indította ezt a világot. Ebben az esetben például a pandémia, a háborúk és a katasztrófák eredete az emberi mulasztás következtében, az immanens világban belül létrejött ok-okozati láncolatokon belül keresendő. A Biblia drámai paradoxona ezzel szemben az, hogy Isten mindennek az alapja, mégpedig úgy, hogy mindent át is hat jelenlétével, az ember azonban ennek ellenére is lehet valami, azaz Isten abszolút szabad azzal együtt, hogy az emberre is szabadságot ruházott.<sup>95</sup> A drámaelméletben ez a színészi szabadság az improvizáció, amely a teodrámat tudatosító Egyházban a *communio viatorum* felismerése. Gerard Loughlin így magyarázza ezt a felismerést:

„Amikor valaki belép a Szentírás történetébe, akkor ezt úgy teszi, hogy belép az egyház előadásába, azaz belekeresztelkedik egy bibliai és egyházi drámába. Ez nem annyira egy könyvbe való beírás, mint inkább egy színdarabban való részvétel, egy olyan színdarabban, amelyet az adott helyen kell improvizálni. Ahogy Rowan Williams fogalmaz, az emberek »arra kapnak elhívást, hogy 'alkossák' önmagukat, hogy ezáltal megtalálják a helyüket ebben a drámában, amely egy színházi műhelyben történő improvizáció, és amely azt állítja, hogy egy átfogó igazságról szól, amely az egyén identitását és jövőjét érinti.«”<sup>96</sup>

Ez Egyház tagjainak önmaguk megtalálása azt is feltételezi, hogy a szerző ebben a paradoxonban „dialogikusan teljesedik ki”, ugyanis szerzőként a szerepek eljátszásáról neki van a legbiztosabb tudása, viszont ezt a tudást a szereplőkkel való interakció révén adja át.<sup>97</sup> A szereplők helyének megtalálása pedig kizár minden sztoikus filozófiát, amely azt hangoztatja, hogy „színész vagy egy olyan drámában, amelyet a betanítója akar. [...] Éppenúgy cselekedj, ha nyomorék, uralkodó vagy polgár szerepét osztja rád, mert a te kötelességed az, hogy a rád bízott szerepet szépen eljátszd; a szerep kiválasztása másra tartozik.”<sup>98</sup> Ha ebben az értelemben beszélünk a szerepek megtalálásáról, akkor lemondunk a véges szabadságról, amelyet a szerző azért adott az embernek, hogy hozzá csatlakozva részt vegyen a teodrámban.<sup>99</sup>

### 3.3.2. A színész

---

<sup>95</sup> Uo.

<sup>96</sup> Gerard Loughlin: *Telling God's Story. Bible, Church, and Narrative Theology*. Cambridge, 1996, Cambridge University Press. 20.

<sup>97</sup> Kevin J. Vanhoozer: *Remythologizing theology. Divine action, passion, and authorship*. Cambridge-New York, 2010, Cambridge University Press. 329–330.

<sup>98</sup> Epiktétosz: *Kézikönyvecske*. Ford. Sárosi Gyula, Budapest, 1978, Európa. 17.

<sup>99</sup> *TD*, II. 91.

A színész színre lépését az Atya rejtetté válása előzi meg, ugyanis a teodráma „második felvonásban”<sup>100</sup> a bűneset következményeként Ádámnak és Évának el kell hagynia az Édent (1Móz 3,23). Az Édenből való kiűzetés elválasztotta az élet fájától (1Móz 3,24) és Isten közvetlen közelségétől (1Móz 3,8) az első emberpárt. A teodráma itt nem ér végét, hanem, amikor elérkezett az idők teljessége (Gal 4,4), Isten emberi formát öltött, hogy ő váljon az élet fájától elszakítottá, a Fiúban ő maga szenvedje el az Atya közelségének hiányát, hogy a bűnös embernek már ne kelljen, hanem az új életben járhasson az új teremtésben. Ezért Isten „egy gyenge, erőtlén, [...] halandó [ember] alakjában létezik, a Legmagasabb a legmélyebb alázatosságban”.<sup>101</sup>

Ennek a „konfliktusnak”<sup>102</sup> következtében a szerző Igéje önmaga inkarnációja során az ontológiai határt átlépve belép a világ színpadára. A színpadon a Fiú előadásában megérthetővé válik az, amit az Atya szerzőként megírt, ezáltal pedig emberi formában mutatja be a bűnös ember számára rejtetté lett Istent.<sup>103</sup> A rejtett Isten kijelentését Jézus a kenózis által valósítja meg, melynek során létét teljesen az Atya fennhatósága alá vonja úgy, hogy a valóságos Isten valóságos emberré létében megkülönbözteti magát az Atyától (Lk 22,39–44). Ő, aki a láthatatlan Isten képe, minden teremtmény előtt létező, sőt a teremtés meghatározója (Kol 1,15–17), vállalja önmaga megüresítését az Atya akaratának teljesítésért. Barth szerint éppen ezért Jézus Krisztus az „egyetlen, aki valóban cselekszik” a drámában, még hozzá úgy, hogy vállalja az idegenségben az idegenség felvételét a halálig vezető engedelmességében.<sup>104</sup> Azért Krisztus az egyetlen valóban cselekvő, mert a „konfliktust” követően az emberi cselekvés szabadságának végessége még kiélezettébe vált azáltal, hogy az a bűn szolgájává vált, így az Istentől való idegenségben felismert Krisztus cselekvése az, amely válaszra és részvételre hívja az embert.<sup>105</sup> Az emberi alakba rejtett kijelentés az, ami az emberi értelemhez alkalmazkodva megmutatja a minden dráma drámáját, az inkarnációt. Ebbe a drámába keresztelkednek bele az egyháztagok, ebben gyakorolják annak a Krisztusnak a követését, aki már meghozta az áldozatot a népéért. Fontos tehát hangsúlyoznunk, hogy Krisztus cselekvése az, amely minden más keresztyén cselekvést megelőz, mert ez mérsékli az Egyház hamis öntudatát abban, hogy úgy tegyen „mintha a Messiás még nem jött volna el.”<sup>106</sup> A végtelen szabadság önkorlátozása

<sup>100</sup> N. T. Wright: *The New Testament and the People of God*. Minneapolis, 1992, Fortress Press. 140.

<sup>101</sup> KD IV/1, 396.

<sup>102</sup> Craig G. Bartholomew és Michael W. Goheen: *A nagy történet. Hogyan találjuk meg a küldetésünket a Biblia elbeszélésében?* Ford. Kóczyán Viktória, Budapest, 2018, Kálvin. 37.

<sup>103</sup> Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*. 189.

<sup>104</sup> KD IV/1, 196.

<sup>105</sup> Szűcs Ferenc: *Teológiai etika*. Budapest, 1993, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya. 125–127.

<sup>106</sup> Samuel Wells: *Improvisation. The Drama of Christian Ethics*. Grand Rapids, 2004, Brazos Press. 56.

tehát nem transzcendentálja a véges szabadságot, hanem feltárja annak határait, hogy rámutasson a végtelen szabadság határtalanságára, amely Jézus Krisztus valódi istenségében és valódi emberségében szemlélhető. Ezért

„...a keresztyén gyakorlat mint értelmező cselekvés olyan szövegek előadásából áll, amelyeket úgy értelmezünk, hogy »előadják«, tanúságot tesznek arról, akinek szavai és tettei, beszéde és szenvedése »előadta« Isten igazságát az emberi történelemben. Az Újszövetség előadása azt a meggyőződést fejezi ki, hogy ezeket a szövegeket a leginkább helyénvaló úgy olvasni, mint Jézus történetét, mindenki más történetét és Isten történetét.”<sup>107</sup>

A Fiú a kenózis során a gyötrelmet és az elhagyatottságot tökéletes hajlandósággal (*disponibilité*) veszi magára, hogy kövesse a szerző szándékát.<sup>108</sup> Ezáltal pedig ő lesz a főszereplő, aki az Atya múltbeli szándékát, amelyet a szövetségében kijelentett, és a történelemben a cselekedetei alapján bemutatott újra megjeleníti. Ezt egyfajta improvizációnak tekinthetjük, mivel az improvizáció, amiben gyakori a korábbi elemek újbóli beillesztése az aktuálisan játszott darabba, akkor válik a leggyönyörködtetőbbé, ha a színészek „teljes figyelmet szentelnek a környezetüknek”.<sup>109</sup> Ez Jézusnál az ószövetségi történelem és kultusz újra átélésében bontakozik ki, amikor Jézus Ádám és Izráel történetét improvizálja egy kanonikus „forgatókönyv” keretei között.<sup>110</sup> Jézus egész életével az ószövetségi történeteket éli újra: a megteremtett emberlét, kivonulás Egyiptom földjéről, a pusztában való lét (negyven év – negyven nap), a tizenkettő kiválasztása (ősatya – apostol), a hegyen kapott/adott tanítás, az emberek csodálatos megvendégelése, a páska elfogyasztása, az áldozati rend betöltése... Ezentúl pedig a kereszthalálban a régi Ádám, az engesztelő áldozat, a fogság, a prófétai, papi és királyi tiszt, valamint a templom lerombolása is mind a bűn legyőzését hirdeti a szövetség drámájában, mindezt úgy, mint az az improvizáló színész, aki partnere cselekvéseit és narratíváját építi be játékába azáltal, hogy nem a saját szempontját erőlteti a helyzetre; azaz az emberi „szemet szemért” elvet Isten szeretetének bemutatásával robbantja fel.<sup>111</sup> Tökéletes emberként az Atya akaratát és szeretetét mutatja meg, azt a drámát, amelyben a végtelen szabadság a végesbe üresíti magát, és „a szolgaság felváltja az uralmat, a megbocsátás elnyeli

<sup>107</sup> Nicholas Lash: *Theology on the Way to Emmaus*. London, 1986, SCM. 42.

<sup>108</sup> Aidan Nichols: *A Key to Balthasar. Hans Urs von Balthasar on Beauty, Goodness, and Truth*. Grand Rapids, 2011, Baker Academic. 51.

<sup>109</sup> Viola Spolin: *Improvisation for Theater*. Evanston, 1999, Northwestern University Press. 40.

<sup>110</sup> Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*. 388.

<sup>111</sup> Uo. 389.

az ellenségeskedést”<sup>112</sup>. Ebből pedig nem más következik, minthogy Krisztust követve a dráma további résztvevői maguk is a paradicsom helyreállításának szereplőivé válnak, és megértve a szerző szándékát, válaszul saját véges szabadságukkal engesztelődnek bele a végtelenbe.

### 3.3.3. A rendező

A rendező „az a személy, akinek a dolga, hogy a szerző művét a színészen keresztül a közönség számára – színházi értelemben – bemutassa”,<sup>113</sup> és mint *puissance intermédiaire* a jelenbe átültetve is képes legyen a darabot megszólaltatni.

A Szentlélek munkája a világdrámában valóban hasonlít egy színházi rendező munkájához: a szerző teodrááját a főszereplő Jézuson és a többi szereplőn keresztül alkotja és tartja fenn. Ebben a fenntartásban pedig ajándékaival erősíti a szereplőket, hogy képesek legyenek részt venni a „konfliktust” követően az Éden helyreállításában. A Lélek munkája viszont ennél több a Szentháromság ökonómiájában, mivel a teodráát az Atya akarataként jeleníti meg a világban, ahol a Fiú, majd őt követve az Egyház is az ő vezetésére bízta magát.<sup>114</sup> A Lélek tehát rendezőként jelenlévő a teodráában, jelenlétével a keresztyének Krisztushoz vezetésén munkálkodik, valamint színpadi utasításokkal igazgatja játékunkat, megfékezve az evangelizációt meghaladó végleteket.<sup>115</sup> A Lélek jelenléte ezzel nem válik alternatív tekintély forrássá az Egyház életében, hisz a Lélek dramatikus vezetése nem állhat szemben az Egyház Szentíráshoz vezetésével, mindössze hidat képez a szövegkönyv és a kortárs színészek között.<sup>116</sup> A Lélek szerint élve (Róm 8,4) az igazságot megismerve kerülnek a keresztyének a teodráma színpadának megfelelő szerepébe, ahol a Lélek egyesítő erejében Krisztus dicsőséges testének tagjaivá lesznek (1Kor 12,13). A Lélek többdimenziós szerepe egyszerre olyan mint egy „öltöztető, aki Krisztus igazságával öltöztet minket”, mint egy „súgó, aki segít emlékezni a bibliai szövegünkre”, és mint „a kellékes, aki ajándékokat (kellékeket) ad minden egyháztagnak, felkészítve szerepeink eljátszására.”<sup>117</sup>

---

<sup>112</sup> John Howard Yoder: *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids-Cambridge, 1994, Eerdmans. 131.

<sup>113</sup> Gabriel Fallon: The Producer in the Theatre, in. *Irish Monthly*. Vol. 892, 1947/75. 417–30 (429).

<sup>114</sup> *TD* II,2, 485.

<sup>115</sup> Francesca Aran Murphy: *The Comedy of Revelation. Paradise Lost and Regained in Biblical Narrative*. Edinburgh, 2000, T.&T. Clark. 339.

<sup>116</sup> Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*. 107.

<sup>117</sup> *Uo.* 448.

#### 4. Wolfhart Pannenberg történelemteológiája

A teodráma azzal, hogy egy metaforához, analógiához vagy egy képhez társul, hogy azáltal teológiai hatást váltson ki, könnyen kerülhet azon prejudikációk alá, amelyek a történelemtől elszakított gnoszticizmust látják a drámai megközelítésben feléleszteni. Balthasar szándéka ezzel szemben éppen a modern gnoszticizmusra adott irenaeusi válasz volt, amely az isteni és emberi ontológiai szféra összeolvadása helyett annak megkülönböztetését hangsúlyozta.<sup>118</sup> Így kerülve el először a mitológiai nézet végét, amely szerint Isten a világdrámába belekeveredve van jelen, aminek következtében az isteni autonómia által a valóság harmadik szintje jön létre az isteni és emberi ontológiai szférán túl; másodszor pedig elkerüli a világon túli filozófiai istenképet, amely gátat szab Istennek, hogy belépjen a világ drámájába.<sup>119</sup> Éppen ezért vált fontossá a közelmúltban a teológia drámai megközelítése, hiszen ezen gnosztikus irányok elkerülése által a teológiatörténet alapvető felismeréseit figyelembe véve képes az isteni és emberi kapcsolatot megragadni. Ezen felismerések „egyike az eszkatológia, és ezzel együtt a történetiség mint alapvető teológiai kategória újrafelfedezése.”<sup>120</sup> Körtner rámutat, hogy ezen két teológiai kategória nélkül a biblikus talajon álló teológia nem képes Istent megragadni, hiszen ahogyan azt Hermann Cremer 1897-ben kiadott könyvében bemutatta: a hagyományos metafizika statikussága alkalmatlan a keresztyén teológiához. Isten a kinyilatkoztatásában cselekszik, amelyen keresztül ő maga felismerhetővé is válik, így hát „[e]gy Isten, aki nem tud cselekedni, nem tud aktív lenni a világban, nem él, nem is Isten.”<sup>121</sup> A rejtőzködő Isten szempontjából ez azt jelenti, hogy egy rejtett Isten, aki nem aktív a világban az nem rejtett, hanem pusztán nem létező. Cremer felvetése tehát témánk szempontjából is fontos, mivel az *analogia auctoris* önmagában világon kívüli valóság lenne, azonban Isten dramatikus kijelentésében éppen Istenre mint a világban lévő ágensre épít, ezt pedig Cremer kijelentésánára építkezve Wolfhart Pannenberg dolgozta ki a legteljesebben.<sup>122</sup> Emellett pedig Pannenberg egyik fő célja, hogy elkerüljön minden olyan Istenhez való közeledést, amely a kijelentés helyett az emberi szubjektivitásra épül.<sup>123</sup> Ezzel pedig Pannenberg csatlakozik

---

<sup>118</sup> Kevin Mongrain: *The systematic thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenaean retrieval*. New York, 2002, Crossroad. 42.

<sup>119</sup> TD II,1, 9–10.

<sup>120</sup> Ulrich H. J. Körtner: *Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre*. Neukirchen-Vluyn, 2000, Neukirchener Verlag. 143.

<sup>121</sup> Hermann Cremer: *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*. Gütersloh, 1897, Bertelsmann. 16.

<sup>122</sup> Vö. KD II,1, 291–292; Wolfhart Pannenberg: *Rendszeres teológia*. 1. köt., ford. Görföl Tibor, Budapest, 2005, Osiris. 281–283.

<sup>123</sup> Anthony C. Thiselton: *Understanding Pannenberg. Landmark Theologian of the Twentieth Century*. Eugene, Oregon, 2018, Cascade Books. 28.

Balthasarhoz abban, hogy teológiájukkal a modern teológiát kívánják megóvni a gnoszticizmus veszélyeitől.

## 4.1. Alapvetések

### 4.1.1. Önkinyilatkoztatás

Pannenberg szerint a kinyilatkoztatás kérdése a tettek, a szavak kinyilatkoztatásától, az őskinyilatkoztatáson és az üdvösség kinyilatkoztatásán keresztül egészen a történelemig, a természetig és a vallásos tapasztalatig terjed, sőt egyes teológusoknál és vallásfilozófusoknál megjelenik csak Jézus Krisztus személyét hangsúlyozva is. Ugyanakkor abban egyetértenek a kutatók, hogy a „kinyilatkoztatás lényegében Isten önkinyilatkoztatása.”<sup>124</sup> A keresztyén teológia mindenkor öröksége volt, hogy Isten „önközlése” („*Selbstenthüllung Gottes*”) nem önkényes feltárása a rejtett valóságnak, hanem Isten önmagát megismertető tette. Emellett fontos kiegészítésként a német idealizmus filozófiájának hatására megjelent kinyilatkoztatás kifejezésének exkluzív használata Isten önközlésére, amely a szupranaturális igazságok közlésének gondolatát zárja ki a kinyilatkoztatásfogalomból.<sup>125</sup> Ez a kinyilatkoztatás történelmi perspektívából való megértéséhez alapvető, hiszen nem a szupranaturális, történelmi kutatással megközelíthetetlen tényeket, hanem a minden ember számára egyaránt hozzáférhető, történetileg kutatható valóságot akarja megérteni. Tehát Isten önközlése kinyilatkoztatása által a tények színterén válik megismerhetővé. Ennek az alapja Hegel kinyilatkoztatásról alkotott megállapítása, miszerint a kinyilatkoztatás az abszolútum önkinyilatkoztatása, mely egyenesen vezet tovább a kinyilatkoztatás unikális voltának felismerésére. Ezek szerint a keresztyénség nem azért lehet kinyilatkoztató és kinyilatkoztatott vallás, mert szupranaturálisan közölt igazságokat tartalmaz, hanem azért, mert „minden más vallástól eltérően az abszolútum lényegének teljes kibontakozása a szellemen (*Geist*) alapul.”<sup>126</sup> Hegel logikáját követve tehát az abszolútum lényege a szellem lényegét is meghatározza, amely szellem mindent átható közvetítő a világtörténelemben, megjelenve a világban (*Weltgeist*), a népek, nemzetek között (*Volksgeist*) és a korszellemben (*Zeitgeist*) is. Az abszolútum és a szellem viszonya ezáltal Hegelnél olyan szoros, hogy az önkinyilatkoztatás médiuma nem képzelhető el úgy, hogy a kijelentő és a médium különbözne egymástól, azaz „a kinyilatkoztatás teremtető médiuma – az ember Jézus Krisztus – Istentől való különbözősége megsemmisül azáltal, hogy Istennel való

---

<sup>124</sup> Wolfhart Pannenberg (szerk.): *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen, 1982, Vandenhoeck & Ruprecht. 7–8.

<sup>125</sup> Uo. 8.

<sup>126</sup> Uo. 8–9.

egységbe kerül.”<sup>127</sup> Ez a hegeli értelmezés jut el később Barthoz is a 19. századi teológus, Philipp Marheineke által – mutat rá Pannenberg. Marheineke hegeliánus megállapítása jelenik meg Barth gondolkodásában is, mely szerint „Isten nem az emberi szellemen keresztül, hanem önmagán keresztül jelenti ki magát, és így az emberi szellemnek is kijelentetté válik”<sup>128</sup>, és ez alapján Barth az önkinyilatkoztatás konzekvenciájaként megállapítja a kinyilatkoztatás Krisztusban való egyedülállóságát. Azok a teológusok, akik ezzel szemben többféle kinyilatkoztatást mutatnak be, megkerülik a szigorúan vett önkinyilatkoztatás fogalmát, azaz „ha Isten éppen a krisztusesemény különleges meghatározottságában nyilatkozik meg teljesen, akkor nem nyilvánulhat meg más eseményekben, helyzetekben és személyekben »is«.”<sup>129</sup> Ez azt jelenti, hogy a kinyilatkoztatás sokfélesége (Schelling, Troeltsch, Tillich, van der Leeuw) már nem a szigorú értelemben vett kinyilatkoztatást, azaz az önkinyilatkoztatást értik Isten megnyilvánulásán, hiszen a „kinyilatkoztatások sokaságának állítása az jelentené, hogy egyesével [a kinyilatkoztatások] diszkreditálnák egymást.”<sup>130</sup> Ez azt jelenti, hogy Isten kinyilatkoztatásának többféle megjelenése nem lehet közvetlen minden más megjelenést diszkreditáló kinyilatkoztatás, hanem Isten részben megismerhető volta egy nem exkluzív közvetett kijelentést feltételez, mivel az „Isten megjelenéseiről a bibliai tanúságtételek többé-kevésbé titokzatosan, a teremtményi médiumok által elfedetten szólnak.”<sup>131</sup> Így lesz Pannenberg számára a közvetett kinyilatkoztatás alapja Isten megismerésének, melyben Isten az ő istenségét igazoló tettei által tárja fel.

#### 4.1.2. Önkinyilatkoztatás a Szentírásban

Isten önkinyilatkoztatásának kritériumait felállítva meg kell vizsgálnunk, hogy ez az önkinyilatkoztatás miként tárul fel a Szentírásban. Pannenberg úgy véli, hogy a kortárs teológusok számára általánosan elterjedt Isten önkinyilatkoztatásának a gondolata, ezzel szemben úgy tűnik, hogy a bibliai írásokban nincs szó ilyen egyértelműen Isten önkinyilatkoztatásáról, ezért először a fogalmakat kell tisztáznunk. A fenti hegeli megállapítás alapján Isten önkinyilatkoztatása azonos önmagával, így magáról mint lényegről értesül az isteni önkinyilatkoztatással találkozó. Ennek a kritériumnak azonban nem felel meg feltétlenül

---

<sup>127</sup> Uo. 9.

<sup>128</sup> Philipp K. Marheineke: *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*. Berlin, 1827, Duncker & Humboldt Verlag. § 115.

<sup>129</sup> Pannenberg (szerk.), *im.* 9–10.

<sup>130</sup> Uo. 10.

<sup>131</sup> Uo.

Isten megjelenése az ószövetségi leírásokban, ugyanis Isten megjelenése (*Erscheinung*) nem adekvát Isten lényegét feltáró önkinyilatkoztatásával (*revelatio*). Így hát a vallástudományi „manifesztálódás” terminus alkalmazására van szükségünk, hogy megkülönböztethessük Isten önkinyilatkoztatását és „puszta kézzel fogható” megjelenését, azaz manifesztálódását.<sup>132</sup> Ez felismerhető az ószövetségi kinyilatkoztatások alapján, melyekben Jahve közlése látomásokban és prófétai szavak befogadásában valósul meg, ezek pedig mindig *valamit* közölnek, Jahve nem az *önmaga lényegét* jelenti ki az álmokban és a prófétai ihletésekben.<sup>133</sup> Így Jahve nevének kinyilatkoztatása (2Móz 3,15) sem tekinthető a fenti értelemben vett önkinyilatkoztatásnak, mivel abban Izráel számára egy kapcsolat jön létre, nem pedig Isten lényegének teljes megismerése – sőt von Rad alapján Jahve válasza Mózes kérdésére még akár kitérő válaszként is értelmezhető.<sup>134</sup> Ezen kritériumok alapján Pannenberg Isten igéjének a kinyilatkoztatását sem tartja önkinyilatkoztatásnak, megállapításai szerint a szó előtérbe helyezése, így Isten igéjének a központisége a perszonalista teológiára<sup>135</sup> épül, ennek a „legközelebbi párhuzamát pedig nem a kifejezetten bibliai tényekben, hanem a szavak gnosztikus felfogásában”<sup>136</sup> találhatjuk. Ennek hátterében a kanti filozófia fenomenális (számunkra megjelenő világ) és noumenális világ (a világ, ahogyan az valójában van) közötti megosztása áll. Pannenberg a kanti filozófiára építő teológia személyes és direkt kinyilatkoztatása helyett, éppen a kinyilatkoztatás közvetett voltára mutat rá. Ezen kritériumok mentén szintén megállapíthatjuk, hogy a törvény kihirdetése a Sínai-hegyen sem tekinthető Jahve direkt önkinyilatkoztatásának, mivel a törvény maga nem kinyilatkoztatás, hanem éppen a kinyilatkoztatásból következik mint Isten tetteinek igazolása utáni egyezmény.<sup>137</sup>

#### 4.1.3. Isten indirekt önkinyilatkoztatása a történelem által

Isten ezen kinyilatkoztatása tehát mellőzi az indirekt kinyilatkoztatás kérdését, mellyel szemben kulcsfontosságú Isten történelmi cselekvésének közvetett volta. Ennek az indirekt kinyilatkoztatás az alapja, hogy eleinte más tartalmat közvetít, mint amit közölni akar, szemben a direkt kommunikációval, melynek közvetlen tartalma az, amit közöl.<sup>138</sup> Az indirekt kommunikációban a tartalom közvetítése nem jut el egyenesen a közlésig, hanem a

---

<sup>132</sup> Uo. 12.

<sup>133</sup> Uo.

<sup>134</sup> Uo. 13.

<sup>135</sup> Melynek alapja Martin Buber perszonalista filozófiája. Vö. Martin Buber: *Én és Te*. Budapest, 1991, Európa.

<sup>136</sup> Pannenberg (szerk.), *im.* 14.

<sup>137</sup> Uo. 15.

<sup>138</sup> Uo. 16.

kommunikációs csatorna megszakadásával a közölt tartalom csak akkor válik megérthetővé, ha az indirekt közlést más perspektívából szemléljük.<sup>139</sup> Ebből pedig az következik, hogy az indirekt kommunikációt magasabb rendűként tekinthetjük, mivel önmagában foglalja a direkt kommunikációt is, de annak megismeréséhez egy új aspektusra van szükség,<sup>140</sup> amely aspektus a kinyilatkoztatóból a direkt kommunikáción túl többet is feltár. A perspektívaváltás tehát a kommunikáció tartalmát megismerve a megtört kommunikációs csatorna formáját is kivehetővé teszi. Leginkább egy hirdetőtábla képéhez hasonlítható Pannenberg indirekt kinyilatkoztatásáról alkotott gondolata, amely hirdetőtábla egymástól távol álló oszlopokon kívánja megjeleníteni a rajta elhelyezett üzenetet. Szemből az oszlopok közötti hézagok miatt nehezen kivehető információt tartalmaz, oldalról csak egy oszlop töredék információja látható, viszont 15 fokos szögből megpillantva az oszlopok együttállását a teljes hirdetés értelmet nyer, és megértjük, hogy a hirdetéshez a hirdetés módja is kapcsolódik. Az alábbi kép is sugallja, hogy a direkt és az indirekt kommunikáció között fellépő különbség nem a közvetítés és a közvetítetlenség között van, hanem abban, hogy a kommunikáció tartalma direkt vagy indirekt hozható összefüggésbe a kommunikáció szándékával. Az indirekt kinyilatkoztatás által nemcsak a tartalmat érzékelhetjük, hanem a tartalmat közvetítő események Istentől eredő voltát is, ugyanakkor fontos azt is szem előtt tartanunk, hogy ez csak részben világítja meg Isten természetét, és nem jelenti ki őt teljes dicsőségében.<sup>141</sup> Ez pedig azt jelenti, hogy Isten indirekt kinyilatkoztatásai nem fedik fel őt teljesen, sőt Isten megszámlálhatatlan cselekvésének egyes vizsgálata a fent említett hirdetés egyetlen oszlopával való foglalkozással érne fel, így inkább a teremtő Isten esetében azt kell látnunk, hogy minden, ami történik, azt Isten indirekt kinyilatkoztatásaként kell értelmeznünk.<sup>142</sup>

#### 4.2. Kinyilatkoztatás a Szentírásban

Isten kinyilatkoztatása a Szentírás alapján nem direkt, nem a történelmen túl, de nem is egyszerűen a történelemben, hanem „mint történelem” megy végbe.<sup>143</sup> A „mint történelem” fontos hermeneutika kifejezés, mellyel a kinyilatkoztatás nem a történelem egy eseményét jelenti, hanem a történelem univerzális folyamatát. Ez a folyamat pedig az exegetikai kutatásokra

---

<sup>139</sup> Uo.

<sup>140</sup> Uo.

<sup>141</sup> Uo. 17.

<sup>142</sup> Uo.

<sup>143</sup> Friederike Nüssel: Was heißt „als Geschichte“? Zur christologischen Fundierung des offenbarungstheologischen Programms, in: Gunther Wenz (szerk.) *Offenbarung als Geschichte*. Pannenberg-Studien 4. Köt. 71–89. Göttingen, 2018, Vandenhoeck & Ruprecht. 72.

építve domborodik ki, melyben egyértelmű válik, hogy a zsidó hagyományokban a Jahvét megismerő ember Jahve történeti tetteiből nyerte az istenség megismerését.<sup>144</sup> Az ószövetségi hagyományok istenképváltozásában is nagy szerepet kapott a történelemfolyamat, ez alapján a legrégebbi hagyományt, melyben a kultuszhoz és a kultikus helyhez tartozott Jahve megjelenése, felváltotta és kiszorította az a gondolat, hogy Jahve az ő történelemben végbement tetteiben válik megismerhetővé.<sup>145</sup> A történelemben végbement tettek iránti érdeklődés vehető ki az ószövetségi hagyományok rétegeiből is. A jahvista a 2Móz 14,31-ben az ÚR erős kezének bizonyítással felérő tettét mutatja be, melynek következtében „félteni kezdte a nép az URat. Hitt az ÚRnak és szolgájának, Mózesnek.” Izráel bizalma Jahve történelemben megjelenő istensége folytán alakul ki, és ezzel válik istensége kijelentett tényré a zsidóság számára.<sup>146</sup> A jahvista ezek alapján Jahvéban való bizalom kialakítását egy eseményhez köti, melyben az izraeliták számára nyilvánvaló lett Jahve hatalma az egyiptomiaktól való szabadulásban. A deuteronomista hagyomány a Jahve kinyilatkoztatását a jahvistától eltérő perspektívából értelmezi, ugyanis a Deuteronomium már nemcsak egy eseményt, hanem az események sorozatát mutatja be a kivonulás–honfoglalás eseményének összefüggésében (5Móz 4,37–50; 7,7–11) Jahve önkinyilatkoztatásaként.<sup>147</sup> A deuteronomiumi hagyomány számára az események sorozatán túl már – a majd apokaliptikus szemléletnél kiteljesedő – ígéretek beteljesedése válik Jahve öngazolásának eszközévé.<sup>148</sup> A prófétai hagyomány a fogság idején az addigra elveszített területek honfoglalásának történeti eseményeit már nem tudta önmagára értelmezni mint Jahve istenségének bizonyítékát, és ennek következtében Ezékiel (Ez 39,21–22) és *par excellence* Deutero-Ézsaiás (Ézs 49,23) hirdetni kezdték a megváltás valódi teleológiáját, Jahve istenségének bizonyítását.<sup>149</sup> A honfoglalásban visszafele tekintve beteljesedett Jahve ígérete, de a fogságban ezt a visszafelé tekintést Júda fogságba vitele átírta, és így a próféták Jahve eszkatologikus végső kinyilatkoztatására mutattak rá.<sup>150</sup> Ezt az ószövetségi irányt folytatja az apokaliptika, amely szellemiségében az Újszövetség gondolatvilágában is megjelenik, ugyanis az apokaliptikus szemlélet Isten istenségének és dicsőségének univerzális kinyilatkoztatását várja „a végső események összefüggésében.”<sup>151</sup> A jahvista szemléletből apokaliptikus szemléletté alakulás még erőteljesebbé teszi a

<sup>144</sup> Pannenberg (szerk.), *im.* 91.

<sup>145</sup> Uo.

<sup>146</sup> Uo.

<sup>147</sup> Uo.

<sup>148</sup> Uo. 96.

<sup>149</sup> Uo. 92.

<sup>150</sup> Uo. 96.

<sup>151</sup> Uo.

kinyilatkoztatás értelmezésének eltéréseit, hiszen az apokaliptikus kinyilatkoztatásértelmezés már nemcsak az események sorozatát kíséri figyelemmel, mint a deuteronomista, hanem a végső eseményekkel való összefüggésben az egész történelem értelmet nyer. Továbbá az Újszövetségben János evangéliuma és A zsidókhoz írt levél is eszkatológiailag orientált, Jézus múltbeli eseményéhez ragaszkodva nem vesznek el a jelenben, hanem az üdvösség jövőbeli hangsúlyának ívét is megtartják.<sup>152</sup> Ennek oka a második generációs keresztyének Krisztushoz való kapcsolódásának kérdése, ami a múlt és jelen közötti feszültség miatt bizonytalanságban tartja a gyülekezeteket. Lukács Jézus útjának befejezett múltját pneumatologikus szemléletével az üdvösség jelenbeli ajándékát emeli ki.<sup>153</sup> Érezhető a történeti gondolkodás változása a második generáció különböző megközelítéseiben, mert ezek ugyan kapcsolódnak a korábbi szemléletekhez, mégis a történetteológia konstitutív szerephez jut a történelmi meghatározottságukból fakadóan. Így nem meglepő, hogy Pannenberg számára a második generáció történelmi viszonyulása vált mérvadóvá, melyek a hagyománytörténet további folyamatát is irányítják.<sup>154</sup> A dogmatikának pedig „elsősorban a hagyományláncolathoz kell igazodnia, amely az Ószövetségtől az apokaliptikán keresztül Jézus, az első egyház és Pál igehirdetéséig tart.”<sup>155</sup> A Pannenberg által vázolt fejlődésben a fenti kritériumok alapján a biblikus kinyilatkoztatásfogalom meghaladja a teofánia vagy Isten direkt önkinyilatkoztatása általi kinyilatkoztatást, és az Isten történelmi tettein keresztül indirekt végbemenő önbizonyítást tárja elé.<sup>156</sup>

Pannenberg számára az apokaliptika eszkatológikus irányultságában Jahve önbizonyításának feltárulása és Jézus igehirdetése ugyanazon várakozás horizontjához tartozik.<sup>157</sup> Azaz az apokaliptikus várakozás – áthidalva az obszkuritást – készíti elő azt az értelmezési közeget, amelyben Jézus igehirdetése tisztán érthetővé válik az őt hallgatók számára. Ezen túl pedig az apokaliptikus szemlélet Jézus sorsával – inkarnációjával, életével, szenvedésével és feltámadásával – meghaladja az apokaliptika kritériumait. Jézus Krisztus sorsában lekerült a lepel (ἀποκάλυψις) a végidők titkairól, mivel proleptikusan a történelem végét mutatta meg a feltámadásával, melyben a teljes emberiség részesülni fog a végidőben.<sup>158</sup> Pannenberg számára Krisztus feltámadásával két alappillér jelenik meg az *Offenbarung als*

---

<sup>152</sup> Uo. 95.

<sup>153</sup> Uo.

<sup>154</sup> Nüssel. 74.

<sup>155</sup> Pannenberg (szerk.), *im.* 95.

<sup>156</sup> Vö. Uo. 91. 1. tézis: A bibliai tanúságtételek szerint Isten önkinyilatkoztatása nem direkt módon, például teofánia formájában történt, hanem indirekt módon, Isten történelmi tettein keresztül.

<sup>157</sup> Uo. 92.

<sup>158</sup> Uo. 51.

*Geschichte* dogmatikai téziseiben. Először az indirekt kinyilatkoztatás és a történelem végének kapcsolata konstitutív Pannenberg történelemértelmezésében, melyhez szorosan kapcsolódik az ígélet–beteljesedés séma. Isten isteni volta csak akkor válik megismerhetővé, ha a megígért események igazolva lesznek, azaz beteljesülnek, ezért a történelmi cselekvés végidőbeli igazolhatóságának az alapja a kinyilatkoztatás indirekt volta.<sup>159</sup> Az indirekt kinyilatkoztatás beteljesedést, megértést kíván, hogy jó szemszögből legyen megfigyelhető. Ez a perspektíva pedig Isten igazolásaként lesz teljessé, melyet a történelem végén teljesít be, ugyanakkor Jézus Krisztus feltámadásával ez a bizonyítás már anticipálhatóvá vált. Másodszor az apokaliptikus ígéretek egy valóságos ember élettörténetében lettek bizonyítva, amely megfelel Izráel Istenének egyetemességéről tett ószövetségi állításokkal (Ézs 40,5). A kinyilatkoztatás immanenciája és nyilvánvalósága lehetőségessé teszi, hogy az üdvösség a pogányokhoz is elérkezzen, Izráel Istene viszont csak a történelem végén bizonyítja önmagát minden népnek és nemzetnek, ahogyan ez megtörtént Jézus Krisztus sorsában, melyben az egész történelem vége már előre megtörtént.<sup>160</sup> A pogányok bevonásával mint Isten eszkatológiai kinyilatkoztatásának egyetemessé válásával Pannenberg szerint a teológiának része lett a görög filozófia istenkérdése, és ezért nem elvetendő a görög szellem asszimilálása által választott út az ókori egyház részéről, ugyanis az lehetőséget kínált a krisztuseseményből nyilvánvalóvá váló egyetlen Isten megismeréséhez, ahogyan azt a próféták is hirdették.<sup>161</sup> Ezzel a gondolattal Pannenberg egyszerre Adolf von Harnack dogmatörténeti előfeltevéseit revideálta, melyek szerint Izráel hite és a hellenista szellemiség találkozása „a zsidó vallás [...] általános emberi morállá és monoteista kozmológiává”<sup>162</sup> változását okozta, valamint a dialektikus teológia által bezárt utat újra járhatóvá tette a vallásfilozófia területe előtt. Ezzel pedig Karl Popper falszifikációs-elméletének lehetőségeit a teológiaiára is képes kiterjeszteni azáltal, hogy aláveti magát a jövőbeli igazolásnak az objektív történeti realitásban.<sup>163</sup>

#### 4.3. Kinyilatkoztatás mint történelem

A kinyilatkoztatás fogalmának exegetikai megalapozása után Pannenberg megállapítja a 3. tételben, hogy „Az istenség különleges megnyilvánulásaival ellentétben a történelem kinyilatkoztatása mindenki számára nyitott, akinek van szeme a látásra. A történelmi

<sup>159</sup> Uo. 95. Vö. Uo. 2. tétel: A kinyilatkoztatás nem a kijelentett történelem elején, hanem a végén történik meg.

<sup>160</sup> Uo. 98.

<sup>161</sup> Uo.

<sup>162</sup> Adolf von Harnack: *Dogmatörténet*. Szentendre, 1998, Tillinger Péter. 23.

<sup>163</sup> Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main, 1987, Suhrkamp. 336.

kinyilatkoztatásnak univerzális jellege van.”<sup>164</sup> Ez a megállapítás a kinyilatkoztatás és a hit kapcsolatának kierkegaardi hitértelmezését váltja fel, és a 19. századi racionalizmus szellemében ésszel hozzáférhetőnek tartja az indirekt kinyilatkoztatást. Paul Althaus kritikája ezen a ponton éri az általa is méltatott *Offenbarung als Geschichte* című kiadványt, ugyanis tanulmányában arra mutat rá, hogy Pannenberg ebben a tézisben megfogalmazott kijelentésével a hitet negligálva mindenki számára igyekszik hozzáférhetővé tenni a kinyilatkoztatást.<sup>165</sup> Azonban itt Pannenberg mindössze az indirekt kinyilatkoztatás egyértelműségét mutatja be Jézus szavait visszhangozva (Mk 4,12). Az „istenség különleges megnyilvánulásaival ellentétben” Richard Rothe kinyilatkoztatásértelmezését kívánja elsősorban cáfolni, azaz az Isten általi ihletettség és a hit előfeltételének szükségességét Jézus Krisztus felismeréséhez.<sup>166</sup> Pannenberg visszafele érvel, az általa bemutatott indirekt kinyilatkoztatás nem a hit felől ismeri fel a kinyilatkoztatást, hanem hermeneutikai előfeltevések nélkül találkozhatunk Isten kinyilatkoztatásával, amely megtapasztalása az elfogulatlan emberben hitet ébreszt.<sup>167</sup> Ez megjelenik az ószövetségi őstörténetben, ahol annak ellenére, hogy Istenről kinyilatkoztatás nélkül már volt fogalma mind Kainnak (1Móz 4,6), mind Nóénak (1Móz 6,12), csak Isten ígéretével vált Ábrahám és Izráel Istenévé.<sup>168</sup>

A mindenki számára nyitott és látható kinyilatkoztatás nem természetfeletti tudásból származik, így Isten ismerete valóban mindenki számára hozzáférhető, ugyanakkor Pannenberg azt is hangsúlyozza, hogy az ember nem képes saját eszével és erejével Isten megismerésére eljutni.<sup>169</sup> A kinyilatkoztatás lényege, hogy azok az Istent kijelentő események és az ezen eseményekről való beszámolók a korábban még nem ismert tudáshoz vezet az eseményről értesülteket, így az Istent kijelentő események transzcendentáló erővel bírnak.<sup>170</sup> Ezeket a transzcendentáló eseményeket azonban „természetüknél fogva, ahhoz a történelmi kontextushoz tartozónak érzékelik, amelyek a saját nyelvükön, a tények nyelvén beszélnek.”<sup>171</sup> A történelmi kontextust értelmezési keretet biztosít a tényeknek, melyek nem lennének értelmezhetőek, ha pusztán csak tények lennének. Ezzel pedig Pannenberg Isten Jézus Krisztusban való önkinyilatkoztatásának történetiségét nem a történelemfilozófia vagy egy általános történelemfelfogás alapján fejti ki, hanem az esemény narratív kifejezőmódjával mint

---

<sup>164</sup> Uo. 98.

<sup>165</sup> Paul Althaus: *Offenbarung als Geschichte und Glaube: Bemerkungen zu Wolfhart Pannenberg's Begriff der Offenbarung*, in: *Theologische Literaturzeitung* 87/5. 321–330. Leipzig, 1962, Evangelische Verlagsanstalt. 328.

<sup>166</sup> Wolfhart Pannenberg: *Rendszeres teológia*. 1. Budapest, 2005, Osiris. 194.

<sup>167</sup> Pannenberg (szerk.), *im.* 100–101.

<sup>168</sup> Pannenberg, *Rendszeres teológia* 1. 148.

<sup>169</sup> Pannenberg (szerk.), *im.* 100.

<sup>170</sup> Uo.

<sup>171</sup> Uo.

értelmezési kerettel teszi megérthetővé Jézus Krisztus történeti tényét.<sup>172</sup> Jézus Krisztus feltámadása tehát egyedi és esetleges történelmi esemény, mely esemény az egész történelem értelmezési keretévé lesz, azáltal, hogy Jézus Krisztus halottak közül való feltámadása mint eszkatológiai esemény minden keresztyén reménységét fogatosítja, így pedig egy ténylegesen megtörtént eseményre hivatkozva jutunk el a történelem végének anticipációjához.<sup>173</sup> Ez pedig azt jelenti, hogy Isten (θεός) cselekvése (δράω) az, ami a történelemben kijelentéssé válik, mert „Isten nem azzal bizonyítja magát, amit mond, hanem azzal, amit tesz.”,<sup>174</sup> sőt Dulles elemzésén továbbhaladva, amit mond, azaz igéje, valójában az is az ő cselekedete.

## 5. Következtetések

### 5.1. *Theatrum mundi*

A kinyilatkoztatás mint történelem magát a teodrámat, azaz Isten cselekvését mutatja be az indirekt kinyilatkoztatáson keresztül, amely az egész teremtett valóságot átfogja, így a történelmet is *theatrum mundi*ként képes bemutatni. Ez azt jelenti, hogy a történelem, ami „a keresztyén teológia legátfogóbb horizontja”<sup>175</sup> a teodráma ökonómiájának is az alapja. Ez az az alap, amelyből Isten indirekt kinyilatkoztatását a megfelelő perspektívából, a dráma résztvevőjeként szemlélhetjük. Balthasar számára Jézus Krisztus az, aki a participációs színteret megnyitja az embernek,<sup>176</sup> ez Pannenbergnél pedig egy olyan eszkatológiai esemény, amely Isten végső megismerésébe enged betekintést.<sup>177</sup> Ez az a végső betekintés, amely a történelmi drámát nem lírikusan (pl. Schleiermacher és Bultmann) értelmezi, hanem Krisztussal a hitben, amely szabadon lélegezhet a történelmi valóságban.<sup>178</sup> Az epikus és lírikus megközelítés, ahogyan Balthasar rámutatott, csak a drámai megközelítésben valósulhat meg.

---

<sup>172</sup> Nüssel. 85–86.

<sup>173</sup> Uo. 86.

<sup>174</sup> Avery Dulles: Pannenberg on Revelation and Faith. In. Carl E. Braaten és Philip Clayton (szerk.): *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*. Minneapolis, 1998, Augsburg Publishing House. (169–187) 172.

<sup>175</sup> Wolfhart Pannenberg: Redemptive Event and History, in *Basic Questions in Theology. Collected Essays*. 1.köt., ford. George H. Kelm, Minneapolis, 2008, Fortress Press. 15

<sup>176</sup> *TD* II,2, 37–38.

<sup>177</sup> Wolfhart Pannenberg: Revelation of God, in. James M. Robinson és John B. Cobb (szerk.): *Theology As History*. New York, 1967, Harper & Row. 122–123.

<sup>178</sup> Uo. 131.

Így tehát Kálvinnak igaza van, hiszen a drámában résztvevő Isten dicsőségének színterét fedezheti fel az ember a legnyomorultabb helyzetek mögött is, hiszen Krisztus proleptikus dicsősége az egész életét meghatározza. Ez a drámában való részvét ugyanakkor nem vakság, hanem éppen ellenkezőleg, a hit látását foglalja magában, azt a látást, amely a nem látható Isten létéről is meggyőződött. Ez pedig azt jelenti, hogy a *theatrum mundi*n való jelenlét az egyetlen igaz történetben való participáció: „a Biblia által elmondott történet[ben], amely Isten teremtésével és az ember lázadásával kezdődik, végighalad Izráel történetén egészen Jézusig, majd az egyháztörténeten, és végül Isten eljövendő országa felé tekint.”<sup>179</sup>

Bartholomew és Goheen a Szentírás drámájának esszenciális alapját a posztmodern által elvesztett keresztyén metanarratíva helyreállításában és az egyetemes történelemértelmezésben látják. Balthasar a teodráájában egy olyan metanarratívát mutat be, amely interdiszciplináris segítséggel fejezi ki Jézus Krisztus megváltásának drámáját mint a történelem lényegét és középpontját. Pannenberg pedig egy olyan történelemteológiát kínál, amely a metanarratívát a valóság struktúrájában helyezi el, rámutatva arra, hogy „Isten megismerését maga az Isten által vezetett út – a történelem – teszi lehetővé”.<sup>180</sup> Ebben a történelemben a Biblia nem egy irodalmi eszköz, hanem szintén a drámát meghatározó szövegkönyv, mely által az Isten kormányozta történelemben a Szentháromság munkájába csatlakozva láthatjuk meg Isten önkinyilatkoztatását – a megfelelő perspektívából. A történelem egésze tehát Krisztus inkarnációjával nyer értelmet, amikor is a szerző színészként belépett a darabba, hogy rejtettségét és szentségének megközelíthetetlenségét az emberi véges szabadság során lehetségessé vált hibás improvizáció konfliktusából fakadóan helyreállítsa. Ahogyan megállapítottuk, az improvizációhoz az improvizáló színészeknek ismerniük kell a dráma történetét, amelyben részt vesznek, mert az ettől eltérő improvizáció a szerző szándékától független vagy azzal ellentétes történetet eredményezhet. A teodráma perspektívájából tehát a bűneset összekapcsolása a hibás improvizációval a dráma kulcsához vezet el, amely szerint a szerző a darab helyreállításának érdekében vállalta a teljes ontológia szakadék átlépését Isten és ember között. Isten megüresítette magát, és a számára „idegenbe ment”<sup>181</sup>, majd pedig feltámadt, és megmutatta dicsőségét. Így az Egyház életében proleptikusan *valóban* jelenlévő Isten dicsőségének színtere, sőt Krisztus feltámadásának dicsőségében minden keresztyén számára jelenlévő.

---

<sup>179</sup> Bartholomew és Goheen, *A nagy történet*. 18.

<sup>180</sup> Pannenberg: *Revelation of God*, 118.

<sup>181</sup> *KD IV,1*, 196.

Pannenberg krisztocentrikus irányból közelíti meg Isten rejtőzködésének problémáját, számára a nagypénteki kereszt helyett hangsúlyosabb a feltámadás, amelyben rámutat Isten dicsőségére. Így Pannenberg számára egyértelmű, hogy a teremtésben érzékelhető rejtőzés és a szenvedés kérdésére nem adható emberi válasz vagy megoldás. A teremtésben elhomályosuló dicsőség problémája csak eszkatologikus távlatban szemlélhető, amely távlat értelmezési kerete Krisztus feltámadásának elővételező ígérétevel szélesedik ki. Pannenberg megoldási javaslata a dicsőség színterét továbbra is fenntartja, azonban így magát a teremtést is befejezetlennek tekinti. Isten „istenségének elrejlését hangsúlyozza a teremtésben,<sup>182</sup> így pedig a teremtésről alkotott pozitív ítéletre (1Móz 1) is alkalmaznunk kell a proleptikus eszkatológiát, azaz csak az utolsó Ádámokban lehet beteljesült a világ teremtése. Így hát a teremtés jósága Krisztus kereszthalála által lesz teljessé, majd feltámadása által megérthető és anticipálható valósággá.<sup>183</sup> Ez a proleptikus valóság pedig Isten rejtőzködését és a szenvedést átíelve jelenlévővé lesz Isten dicsőségében. A totális proleptikus szemlélet e megközelítése feloldja a drámaiságot, és a keresztyének szerepét a még kibontakozásban lévő világban a végtelen szabadság túlhangsúlyozásával megakadályozza. Ezzel Pannenberg Hegel filozófiájához ragaszkodva a folyamatteológia gnosztikus irányába léphet, mivel „a racionális ember, ahogy Hegel hitte, bizonyos értelemben isteni ember, mert elméje és a világegyetem több mint emberi struktúrája között elég közös van ahhoz, hogy saját erejéből megismerje a kozmosz rejtélyeit.”<sup>184</sup> A folyamat felismerése tehát bár nyitott mindenki számára, de azt csak egy szűk kör ismeri és fedi fel egymásnak. A folyamatteológia gnoszticizmusától eltávolodva Pannenberg történelemteológiáját flexibilissége és alkalmazkodóképessége<sup>185</sup> által tudjuk a Szentháromság drámaiságához kapcsolni. Így a drámában maradva a *theatrum mundi*n jelenlévő Krisztus-testre kell áttérnünk.

## 5.2. *Analogia corporis Christi*

A kozmosz és a bioszféra szépsége és bonyolultsága ellenére a pusztítás és a halál miatt elhomályosul Isten dicsőségének színtere. Bár az agyagedény vagy a színész sem kérdezheti az alkotójától vagy a játszott darab szerzőjétől, hogy miért erre polcra helyezte, miért ebbe a

---

<sup>182</sup> Wolfhart Pannenberg: *Rendszeres teológia*. 2. Budapest, 2006, Osiris. 136.

<sup>183</sup> Uo. 129. és 132.

<sup>184</sup> Colin Gunton: The Knowledge of God According to Two Process Theologians. A Twentieth-Century Gnosticism. *Religious Studies*. 1975/11. Cambridge University Press. (87–96) 95.

<sup>185</sup> Carl E. Braaten: History and Hermeneutics. *New Directions in Theology Today*. 2. köt. Philadelphia, 1966, Westminster Press. 51.

felvonásba írta, a rejtőzködő Isten kérdésének feszültsége ennek ellenére továbbra is jelenlévő. Láthattuk, hogy Isten, aki a történelem által cselekvésben lévő, szeretettel közelít az idegenségbe, hogy a bűnsetben létrejött konfliktust helyreállítsa. A Szentlélek munkája rendezőként ehhez a helyreállítóhoz vezeti az Egyházat. Ez felveti azt a kérdést, hogy az Egyház megfelel-e annak az analógiának, miszerint ő Krisztus dicsőséges teste?

A feltett kérdés Isten dicsőségének rejtettségét is magában foglalja. Kálvin Isten dicsőségének színterét hirdeti meg, ez ahogyan Pannenberg rámutatott Isten indirekt kinyilatkoztatása révén, a megfelelő perspektívából, azaz a hit perspektívájából a drámába lépve nyilvánvalóvá lesz a kinyilatkoztatásban mint történelem. Fontos hangsúlyoznunk, hogy ez mindenki számára látható lenne, ha a bűn nem homályosította volna el az érzékelésünk. Éppen ezért Kálvin a Krisztus-esemény által létrejött színtérre, azaz az Egyházra fordítja a tekintetünket, ahol Krisztus mérhetetlen gazdagsága, amely feltárja a mindenki előtt öröktől fogva elrejtett titkot, ismertté lesz (Ef 3,10). Ezzel elérkeztünk a Szentlélek munkájához és az Egyházhoz, amely a participáció révén a teodráma fokalitását képezi. A teológia dramatizálásával a Szentháromság munkájába bekapcsolódó Egyház részvételére tudunk rávilágítani. Mivel Isten úgy döntött, hogy bevonja az emberiséget az ő trinitárius művébe, ezért jöhet létre a teremtmény részvétele a dráma helyén, a színházban, amely Isten dicsőségének színtere. Ez a részvétel pedig azért lehet drámai, mert Krisztusban a valóságos Istenben és valóságos emberben Isten kijelentése teljessé lett, és ehhez a kijelentéshez vezet bennünket a Szentlélek irányítása által, amely irányítás az előadás helyes folytatásába való bevonás. Balthasar megállapítja, hogy Pál apostol az „egész életével tanúsítja a kinyilatkoztatás igazságát, Isten cselekvését állítva a középpontba, de önmagát is bevonva”.<sup>186</sup> Az Egyház teodrámban való participációja által az istenismeretet követő önismeretben az egyháztagok az antropológiai kérdések új dimenzióját is felfedezhetik, azaz a „ki vagyok én?” után a „mi a szerepem a teodrámban?” kérdése is előkerül. Ezt a kérdést megismerve és megválaszolva kezddhetünk el a teodráma etikáján gondolkodni, amely az emberi élet minden területére kihat, így például a munka, szabadidő, házasság etikai kérdéseit is az egész dráma szempontjából közelítheti meg. Ez a drámában lét egyházi – „belső” – perspektívája, ugyanakkor a szerep felismerése a Szentlélek munkáján keresztül az egyháztagok – „külső” – „látványossággá” (1Kor 4,9) válását is magában hordozza. Ez pedig a kiválasztottságban is benne rejlik, hiszen „a kiválasztás eredendően mindig a másikért van, akár teljesen felismeri ezt Isten választott

---

<sup>186</sup> TD II,1, 51.

népe, akár nem, mindig részt vesz Isten szélesebb szintű áldó tervének beteljesítésében.”<sup>187</sup> Ezzel pedig a rejtőzködő Isten és Krisztus dicsőséges testének a kapcsolatát kell feltárnunk. A jelenben az univerzális történelem átfogó horizontján a szerző indirekt kinyilatkoztatása a hit szemével látható, Krisztus proleptikus dicsősége pedig eszkatológiai szempontból teszi jelenvalóvá Isten dicsőségének színterét, viszont ez a színtér többnyire a jelenben a romlást és a pusztulást hirdeti a kívül állók számára. Ez azt jelenti, hogy komolyan kell vennünk Rienk Bouke Kuiper Egyházzal kapcsolatos gondolatát: „Az egyház dicsősége ma nagymértékben eltakart valóság. Nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy a mai egyház jórészt előrehaladott romlást és ijesztő gyengeséget mutat.”<sup>188</sup>

A hipotézisünk alapján a világ Isten dicsőségének színtere, amely színterén Isten jelenlévő. A teodráma perspektívájában ez a rejtettség éppen a cselekvő Isten munkáját domborította ki, amelyhez az isteni munkát felismerő teremtményi valóságnak is csatlakoznia kell. Az isteni munkában való participáció által az Egyház Isten világra irányuló trinitárius cselekvéseként szemlélhető, amelyben Isten permanens szabad jelenléte az emberi tevékenységeket és produktumokat is Isten üdvözítő szolgálatába képes állítani.<sup>189</sup> John Webster megállapítja, hogy „a bibliai szövegek teremtményi valóságok, amelyeket a háromságos Isten különített el, hogy önmaga jelenlétét szolgálják.”<sup>190</sup> Ez azt jelenti, hogy a Szentlélek mint rendező jelenléte a drámában a főszereplő által bemutatott helyes cselekvéshez vezet bennünket a Szentírás által, hogy a Szentháromság Isten cselekvésének részeseivé váljunk. Vagyis „Isten elhívott népének minden performansa [...] ismétlődő előadás, amely egyszerre utánozza Isten egyetlen igazi performanszát Krisztusban, de egyben ennek az egyedileg meghatározó teljesítménynek a kiterjesztése és variációja is – ha úgy tetszik, improvizáció”.<sup>191</sup>

Luther felismerése alapján a történelem nagy *theatrumában* az Egyházon belül jelenlévő probléma, hogy a képmutatók magának az Egyháznak tekintik magukat, viszont „csak a maszkjuk nagyobb és a ruhájuk fényesebb mint az igazán hívőké.”<sup>192</sup> Az igaz hívőknek nem

---

<sup>187</sup> Suzanne McDonald: *Re-Imaging Election. Divine Election as Representing God to Others and Others to God*. Cambridge–Grand Rapids, 2010, William. B. Eerdmans. 109.

<sup>188</sup> Rienk Bouke Kuiper: *Az egyház: Krisztus dicsőséges teste. Az egyházzal szülő tanítás a konfirmáció utáni korosztálynak.*, ford. Szabó István, Budapest, 1994, Kálvin. 3.

<sup>189</sup> John Webster: *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch*. Cambridge–New York, 2003, Cambridge University Press. 21.

<sup>190</sup> Uo.

<sup>191</sup> Stanley Hauerwas: *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*. Grand Rapids, 2004, Brazos Press. 103.

<sup>192</sup> *Luther's Works American Edition*. Jaroslav Pelikan és Helmut T. Lehmen (szerk.) Philadelphia, 1957–, Fortress Press. 5,147.

szabad arrogánsan büszkélkedniük cselekedeteikkel, hanem azokra a rejtett Isten munkájaként kell tekinteniük,<sup>193</sup> ahogyan arra Westermann is rámutat az Ézs 45,15 alapján. Ez az isteni munka a hit látása nélkül bár elrejtőzik az emberi cselekvés mögött, viszont mint Krisztus Egyháza állandó áldást jelent azok számára is, „akik ellenségesek Istennel és a Krisztus ügyével szemben.”<sup>194</sup> A hit látása viszont tudja, hogy a cselekedet csak az isteni életben való részesedés által lehetséges, mivel a teremtményi valóság az isteni valóság nélkül nem létezhetne, ezért „minden cselekedet, amit véghezviszünk, az isteni cselekedet aktualizálását jelenti a saját időbeli és véges kontextusunkban [...] mert maga az élet Isten cselekedete.”<sup>195</sup> Ez pedig azt jelenti, hogy a Krisztus drámáját megismerők szívébe Isten Lelke írja be a szövegkönyvet, amelynek bemutatása a színpadon az élő, dicsőséges Krisztust testét jeleníti meg a dráma utolsó előtti felvonásában. Az Isten Lelke által szentté lett, kiválasztott közösség a dicsőséges Krisztust reprezentálja a színtéren, amely így valóban Isten dicsőségének színtere lehet.

Wolterstorff kérdésre maga Jézus válaszol, amikor a Hegyi beszédben így szól: „Ti vagytok a világ világossága.” Ezzel a kijelentéssel Krisztus közvetlen párhuzamot von maga és az Egyház között, hiszen a Jn 8,12-ben önmagát nevezi a világ világosságának. Ez a párhuzam azonban nem az emberi cselekedetektől és dicsőségtől származik, hanem egyedül Krisztustól. Van tehát feladatunk Isten országának eljövételében: figyelni a testé lett Igére, aki az Atyát mutatta meg, és követni őt a Szentlélek erejében. Az Egyház Krisztus dicsőségét csak úgy sugározhatja, ahogyan Mózes arca az Úr ragyogását. A keresztyénség feladata azonban Mózesrel szemben nem a ragyogó arc eltakarása, hanem éppen ellenkezőleg, a sötétségben való útmutatás, mert az Egyház mint csillagok ragyog a világnak, ha valóban az élet Igéjére figyel (Fil 2,15–16).

A feladatunkat felismerve a teodrámban Isten dicsőségének elhalványulásakor csak ennyit mondhatunk:

„Hiszem, hogy Isten mindenből, még a legrosszabból is jót tud és akar kihozni. Ehhez olyan emberekre van szüksége, akik mindent a legjobbra fordítanak. Hiszem, hogy Isten minden bajban annyi ellenálló erőt ad, amennyire szükségünk van. De sohasem adja meg előre, hogy bizalmunkat ne önmagunkba vessük, hanem egyedül őbelé. Ennek a hitnek a jövőtől való minden rettegésünket le kell győznie. Hiszem, hogy vétkeink és tévedéseink sem hiábavalóak, s hogy Istennek azokkal sincs nehezebb dolga, mint vélt jó cselekedeteinkkel. Hiszem, hogy

---

<sup>193</sup> Fabiny, *A rejtőzködő és kinyilatkoztató Isten*. 12.

<sup>194</sup> Kuiper, *Az egyház*. 188.

<sup>195</sup> Hauerwas, *Performing the Faith*. 86.

Isten nem valami időtlen végzet, hanem őszinte imádságokra és felelős tettekre vár, és válaszol is azokra.”<sup>196</sup>

## 5. Irodalom

Althaus, Paul: Offenbarung als Geschichte und Glaube: Bemerkungen zu Wolfhart Pannenberg's Begriff der Offenbarung, in: *Theologische Literaturzeitung* 87/5. 321–330. Leipzig, 1962, Evangelische Verlagsanstalt.

Aulén, Gustaf: *Drama und die Symbole. Die Problematik des heutigen Gottesbildes*. Göttingen, 1968, Vandenhoeck & Ruprecht.

Babelotzky, Gerd: *Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen*. Wiesbaden, 1977, Franz Steiner Verlag.

Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik*. I–IV. Einsiedeln, 1973–1983, Johannes.

Bandt, Helmut: s.v. „Verborgtheit Gottes” in: *RGG*<sup>3</sup>, VI. köt. Tübingen, 1987, Mohr.

Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich, 1980, Theologischer Verlag.

Bartholomew, Craig G., és Michael W. Goheen: *A nagy történet. Hogyan találjuk meg a küldetésünket a Biblia elbeszélésében?* Ford. Kóczián Viktória. Budapest, 2018, Kálvin.

Behrens, Achim: *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung*. AOAT. Münster, 2002, Ugarit-Verlag.

Berger, Sidney: *Playwright versus Director. Authorial Intentions and Performance Interpretations*, Westport, 1994, Greenwood Press.

Bonhoeffer, Dietrich: *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések*. Eberhard Bethge (szerk.), ford. Boros Attila. Budapest, 2016, Harmat.

Boring, M. Eugene: *Mark. A Commentary*. NTL. Louisville, 2006, Westminster John Knox Press.

Calvin, John: *Calvin's Commentaries*. Edinburgh, 1847, Calvin Translation Society

Clements, Ronald E.: *Old Testament theology*. Atlanta, 1979, John Knox Press.

Cremer, Hermann: *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*. Gütersloh, 1897, Bertelsmann.

Csehov, Mihail: *A színészhez. A színjátszás technikájáról*. Ford. Honti Katalin, Budapest, 1997, Polgár Kiadó.

---

<sup>196</sup> Dietrich Bonhoeffer: *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések*. Szerk. Eberhard Bethge, ford. Boros Attila, Budapest, 2016, Harmat. 17.

Dulles, Avery: Pannenberg on Revelation and Faith. In: Carl E. Braaten és Philip Clayton (szerk.): *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*. Minneapolis, 1998, Augsburg Publishing House. 169–187.

Epiktétosz: *Kézikönyvecske*. Ford. Sárosi Gyula, Budapest, 1978, Európa.

Fabinyi Tibor: A rejtőzködő és kinyilatkoztató Isten, in: Fabinyi, Tibor (szerk.): *Hitünk titkai. Teológia – Luther nyomán mindenkinek*. Budapest, 2005, Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület.

Fallon, Gabriel: “The Producer in the Theatre,” *Irish Monthly* 75/892 (Oct. 1947): 417–430.

Fitzmyer, Joseph A.: *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. New Haven, 2008, Yale University Press.

———, szerk.: *The Gospel according to Luke*. Introduction, Translation, and Notes. AB. Garden City, New York, 1981, Doubleday.

Gardner, Lucy, David Moss, Ben Quash, és Graham Ward, szerk.: *Balthasar at the End of Modernity*. Edinburgh, 1999, T&T Clark.

Gibson, William: *The Seesaw Log. A Chronicle of the Stage Production, with the Text, of Two for the Seesaw*, New York, 1984, Limelight Editions,

Gnilka, Joachim: *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Kiss B. Zsolt. Budapest, 2007, Szent István Társulat.

———: *Márk*. Ford. Turay Alfréd. Szeged, 2000, Agapé.

Gorringe, Timothy: *God’s Theatre. A Theology of Providence*. London, 1991, SCM.

Gunton, Colin: The Knowledge of God According to Two Process Theologians. *A Twentieth-Century Gnosticism. Religious Studies*. 1975/11. Cambridge University Press. 87–96.

Haecker, Theodor: *Was ist der Mensch?* Leipzig, 1934, Hegner

Harnack, Adolf von: *Dogmatörténet*. Szentendre, 1998, Tillinger Péter.

Hartenstein, Friedhelm és Michael Moxter: *Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen*. Leipzig, 2016, Evangelische Verlagsanstalt.

Hartenstein, Friedhelm: *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*. Tübingen, 2008, Mohr Siebeck.

Hauerwas, Stanley: *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*. Grand Rapids, 2004, Brazos Press.

Hauerwas, Stanley: *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*. London, 1984, SCM.

- Hays, Richard B.: *Visszafelé olvasás. Figurális krisztológia és a négyszeres evangéliumi tanúságtétel*. Ford. Piroska Hajnal. Budapest, 2019, Hermeneutikai Kutatóközpont.
- Healy, Nicholas M.: *Church, World, and the Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology*. Cambridge, UK; New York, 2000, Cambridge University Press.
- Herczeg Pál: *Az Újszövetség teológiájának vázlata*. Budapest, 2004, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar.
- Hirsch, Emanuel: *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*. Tübingen, 1936, Mohr Siebeck.
- Horton, Michael S.: *Covenant and Eschatology. The Divine Drama*. Louisville, 2002, Westminster John Knox Press.
- Jenson, Robert W.: *Systematic Theology*. New York, 1997, Oxford University Press.
- Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. Budapest, 2014, Kálvin.
- : *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*. Ford. Rábold Gusztáv és Nagy Barna, Budapest, 2010, Kálvin.
- : *A zsidókhoz írt levél magyarázata*. Ford. Szabó András és Nagy Barna, Budapest, 2010, Kálvin.
- : *Az Apostolok Cselekedetei magyarázata*. Ford. Szabó András és Domány Judit, Budapest, 2010, Kálvin.
- Karasszon István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*. Budapest, 2021, L'Harmattan.
- Kennedy, Dennis (szerk.): *The Oxford Companion to Theatre and Performance*. Oxford–New York, 2010, Oxford University Press.
- Körtner, Ulrich H. J.: *Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre*. Neukirchen-Vluyn, 2000, Neukirchener Verlag.
- Kuiper, Rienk Bouke: *Az egyház: Krisztus dicsőséges teste. Az egyházzól szóló tanítás a konfirmáció utáni korosztálynak*. Fordította Szabó István. Budapest, 1994, Kálvin.
- Kutscher, Artur: *Grundriß der Theaterwissenschaft*. München, 1949, Desch.
- Landy, Francis: Vision and Voice in Isaiah, in: *Journal for the Study of the Old Testament*. Vol. 25. 2000/88.
- Lash, Nicholas: *Theology on the Way to Emmaus*. London, 1986, SCM.
- Loughlin, Gerard: *Telling God's Story. Bible, Church, and Narrative Theology*. Cambridge, 1996, Cambridge University Press.
- Luther, Martin: *Heidelbergi disputáció*. Ford. Nagybockai Vilmos, Budapest, 1999, Magyarországi Luther Szövetség.

- Marheineke, Philipp K.: *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*. Berlin, 1827, Duncker & Humbolt Verlag.
- McDonald, Suzanne: *Re-Imaging Election. Divine Election as Representing God to Others and Others to God*. Cambridge–Grand Rapids, 2010, William. B. Eerdmans.
- Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München, 1987, Chr. Kaiser.
- Mongrain, Kevin: *The systematic thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenaean retrieval*. New York, 2002, Crossroad.
- Murphy, Francesca Aran: *The Comedy of Revelation. Paradise Lost and Regained in Biblical Narrative*. Edinburgh, 2000, T.&T. Clark.
- Nichols, Aidan: *A Key to Balthasar. Hans Urs von Balthasar on Beauty, Goodness, and Truth*. Grand Rapids, 2011, Baker Academic.
- Nüssel, Friederike: Was heißt „als Geschichte“? Zur christologischen Fundierung des offenbarungstheologischen Programms, in: Gunther Wenz (Szerk.) *Offenbarung als Geschichte*. Pannenberg-Studien 4. Köt. 71–89. Göttingen, 2018, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Oswalt, John N.: *The Book of Isaiah. Chapters 40–66*. NICOT. Grand Rapids, 1998, Eerdmans.
- Pannenberg, Wolfhart (Szerk.): *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen, 1982, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart: Redemptive Event and History, in *Basic Questions in Theology. Collected Essays*. 1.köt., ford. George H. Kelm, Minneapolis, 2008, Fortress Press.
- : Wolfhart: *Rendszeres teológia*. 1. Fordította Görföi Tibor. Budapest, 2005, Osiris.
- : *Rendszeres teológia*. 2. Fordította Görföi Tibor. Budapest, 2006, Osiris.
- : Wolfhart: Revelation of God, in: James M. Robinson és John B. Cobb (szerk.): *Theology As History*. New York, 1967, Harper & Row.
- : *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main, 1987, Suhrkamp.
- Pelikan, Jaroslav és Lehmen, Helmut T. (szerk.): *Luther's Works American Edition*. Philadelphia, 1957–, Fortress Press.
- Pietz, Hans-Wilhelm: *Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*. Neukirchen-Vluyn, 1998, Neukirchener Verlag.
- Preuss, Horst Dietrich: Offenbarung II. Altes Testament. In. *TRE* 25. Berlin, 1995, De Gruyter.
- Quash, Ben: 'Betwween the Brutely Given, and the Brutally, Banally Free': Von Balthasar's Theology of Drama in Dialogue with Hegel, in. *Modern Theology*. 1997/13.
- : Drama and the Ends of Modernity, in: Lucy Gardner et al. szerk.: *Balthasar at the End of Modernity*. Edinburgh, 1999, T&T Clark.

- Schechner, Richard: *Performance Theory*. London, 2003, Routledge.
- Schreiner, Josef: s.v. „תּוֹרָה” In. *TDOT XI*. Grand Rapids, 2000, Eerdmans.
- Spolin, Viola: *Improvisation for Theater*. Evanston, 1999, Northwestern University Press.
- Stuhlmacher, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája. Alapvetés: Jézustól Pálig*. I. köt., ford. Koczó Pál, Budapest, 2017, Kálvin Kiadó.
- Szűcs Ferenc: *Teológiai etika*. Budapest, 1993, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya.
- : *Tükör által. Válogatott írások és tanulmányok*. Budapest, 2004, Théma.
- Vander Lugt, Wesley: *Living Theodrama. Reimagining Theological Ethics*. Burlington, 2014, Ashgate.
- Thiselton, Anthony C.: *Understanding Pannenberg. Landmark Theologian of the Twentieth Century*. Eugene, Oregon, 2018, Cascade Books.
- Vanhoozer, Kevin J.: *Remythologizing theology. Divine action, passion, and authorship*. Cambridge, UK ; New York, 2010, Cambridge University Press.
- : *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville, 2005, Westminster John Knox Press.
- Viola Spolin: *Improvisation for Theater*. Evanston, 1999, Northwestern University Press.
- Webster, John: *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch*. Cambridge–New York, 2003, Cambridge University Press.
- Wells, Samuel: *Improvisation. The Drama of Christian Ethics*. Grand Rapids, 2004, Brazos Press.
- Westermann, Claus: *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*. ATD 19. Göttingen, 1966, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolff, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*. Ford. Blázi György, Budapest, 2003, Harmat.
- Wright, N. T.: *The New Testament and the People of God*. Minneapolis, 1992, Fortress Press.
- Yoder, John Howard: *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids–Cambridge, 1994, Eerdmans.