THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVA 1925

A TARTALOMBÓL

Európa és az egyházak

* * *

**Kálvin
korrupcióellenes lépései**

* * *

**400 éves
a nagyenyedi kollégium**

* * *

Egyházat elhagyó emberek – embereket elhagyó egyházak?

ÚJ FOLYAM (LXV)

2022

4

THEOLOGIAI SZEMLE

2022. 4. szám

Felelős kiadó:
Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:
Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842
ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:
Dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság
elnöke: Dr. Kádár Zsolt
tagjai: Cartoletti Norbert
Dr. Csepregi András
Dr. Fekete Károly
Dr. Kodácsy Tamás
Dr. Korányi András
Háló Gyula
Ötvös Csaba
Szuhánszky T. Gábor
Dr. T. Németh László

Olvasószerkesztő:
Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: DELACH 2016 Kft.
Felelős vezető: Géczi László

Nyomdai előkészítés:
TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, postautalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300 Ft
Egyes szám ára: 1575 Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Európa és az egyházak

címmel tartotta a Theologia Szemle szerkesztőbizottsága legutóbbi nyilvános, tematikus ülését október 14-én, ez alkalommal Bécsben a Magyar Kulturális Intézetben. Erről, ennek tartalmáról e lapszámban még olvashatunk.

Most azonban az alábbi néhány sorban az említett konferenciától is bizonyára inspiráltan azokat a gondolataimat osztom meg, amelyek az európai integráció kezdetével, folyamatával és jelenlegi állapotával kapcsolatosak. Teszem ezt természetesen úgy is, mint aki az Európai Egyházak Konferenciája Egyház és Társadalom Bizottságának keretén belül egyházam megbízásából is az Integrációs Bizottság munkájában részt vettem több mint egy évtizeden keresztül a csatlakozást megelőzően és azt követően is.

Ha a kezdetekre gondolunk, nem kerülhetjük el Robert Schumannak, Franciaország akkori külügyminiszterének híres megállapítását: „*Európa vagy keresztény lesz, vagy nem lesz*”. Azok a vezető politikusok: Robert Schuman, Alcide De Gasperi, Konrad Adenauer, Charles de Gaulle etc., akik azon dolgoztak, hogy az alig elcsendesült II. világháborús fegyverek újra meg ne szólaljanak Németország és Franciaország között, mind ezt vallották. Tehát az Európai Uniónak, ahogy ma mondjuk, vagy Közösségnek, ahogy korábban mondák, *egy keresztyén alapú békeprojektum*át indították el először 6 ország részvételével, amely mára 27 ország uniója lett. Természetesen ezt a békeprojektumot gazdasági együttműködések elősegítésével kívánták megvalósítani.

Európa persze még mindig sokkal nagyobb, mint az Európai Unió országainak összessége, de azért mégiscsak egy Európáért aggódunk, vagy egy Európát veszélyeztetünk. Erre a legjobb példa az, hogy amikor az Unió szomszédságában két nem-tagország harcol, akkor egyrészt az egyiknek az oldalán sok Uniós ország harcba száll, másrészt pedig az egész Unió issza keserű levét a háborús konfliktusnak.

Ezzel együtt nagyon elszomorító, hogy a háborúba „pénzzel, paripával és fegyverrel” beszállóknak ki nem jön a száján a „béke” szó! Az csak hab a tortán, hogy Nyugat-Európa olykor a keresztyén ellenességig ragadtatja magát az individuális szabadságjogok abszolutizálása érdekében. Tehát keresztyén etikai motivációt nem is várhatunk Nyugat-Európától a béke érdekében. Más szóval az alapító atyák mindkét vágya látszik az eltűnésig marginalizálódni. Az egyik a békesség, a másik a keresztyén testvériség. Békességről a meghatározó politikusok közül csak Ferenc pápa, a magyar miniszterelnök és kormánya beszél.

Nem lehet nem látni, hogy az eredeti *keresztyén* békeprojektum enyhén szólva bukásra áll. Az alapító atyáknak a dilemmája negatíve eldőlni látszik.

A Theologiai Szemle „szemléletével” azonban ez nem lehet zárszó. Volt már Európa mélyponton, például a Harmincéves háborúban. A hívő ember tudja, hogy sok van az emberre bízva, sok van a kormányokra bízva, sok van kormányok szövetségeire bízva, de egyikre sem minden! Ilyen körülmények között vannak jelen agyongyötörve, támadva és provokálva a keresztyén értékek ma is Európában. Hiszem, hogy így van jelen a békevágy is minden jóérzésű ember szívében, és ez a kettő Isten tervéből jön, s így győzedelmeskedni fog.

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE: 2022. 11. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásaikat E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése.

E-mail címünk: **theolszemle@meot.hu**. Internet: **http://www.theolszemle.meot.hu.**

Az írás közlése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

19 FULLER: *I Will Not Erase*, 306.
20 Uo., 301.
21 Utalhatunk azokra a magyarázókra, akik szerint az élet könyve az új teremtésbe való bebocsátás és kizáratás összefüggésében nyer értelmet. BIETENHARD, Hans: ὄνομα. 653; FORD: *Revelation*, 413; LUPIERI, Edmondo F.: *A Commentary on the Apocalypse of John.* Grand Rapids, Eerdmans, 2006, 153; STEFANOVIĆ: *Revelation*, 134.
22 FULLER: *I Will Not Erase*, 299.
23 A Jel 3,5-ben kétszer is szerepel az ὄνομα.
24 FULLER: *I Will Not Erase*, 304.
25 Lupieri szerint a Jel 11,13-hoz hasonlóan személyekre vonatkozik. LUPIERI: *Apocalypse,* 124. – Többek szerint is személyekre vonatkozik. BIETENHARD, Hans: ὄνομα. In Colin Brown (Ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 2., Grand Rapids, Zondervan, 1976, 652; HEMER: *Seven Churches.* 143,146; LOHMEYER, Ernst: *Die Offenbarung des Johannes*. Tübingen Paul Siebeck, 1953, 34.
26 BEALE, Gregory K.: *The Book of Revelation.* Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 280.
27 E felosztásba a Jel 3,4 nem illeszthető be, mivel itt az ὀλίγα ὀνόματα (néhányan) egy csoportosulást jelöl.
28 PERES Imre: Isten mennyei könyvei. *Vallástudományi Szemle,* 3. évf. (2007) 1. sz. 79.
29 BLOUNT, Brian K.: *Revelation: A Commentary.* Westminster, John Knox Press, 2009, 71–72; CAIRD: *Revelation*, 138; GIESEN, Heinz: *Die Offenbarung des Johannes.* Friedrich Pustet, Regensburg, 1997, 376; KEALY, Sean P: *The Apocalypse of John*. The Liturgical Press, Collegeville, 1990, 99–100; LEITHART, Peter J.: *Revelation.* 1–2 Vols., London, Bloomsbury–T&T Clark, 2018, 186; OSBORNE: *Revelation*, 183.
30 Figyelemreméltó, hogy az ígéretek között az élet fája (Jel 2,7), az élet koronája (Jel 2,10) és az élet könyve is olvasható (3,5).
31 GILBERTSON, Michael: *God and History in the Book of Revelation New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann.* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 90–91. Vö: ALKIER, Stefan – NICKLAS, Tobias: Wenn sich Welten berühren. Beobachtungen zu zeitlichen und räumlichen Strukturen in der Apokalypse des Johannes. In Alkier, Stefan – Hieke, Thomas et al. (Eds.): *Poetik und Intertextualitat der Johannesapokalypse*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 216.
32 SLATER, Thomas: *Christ and Community. A Socio-Historical Study of the Christology of Revelation*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, 109.
33 KLEIN, William W.: *The New Chosen People: A Corporate View of Election*. Oregon, Wipf & Stock, 2015, 126; OSBORNE: *Revelation*, 183.
34 BEALE: *Revelation*, 279–280; BORING, M. Eugene: *Revelation.* Louisville, John Knox Press, 1989, 90; KISTEMAKER, Simon J.: *Revelation.* Grand Rapids, Baker, 2001, 153; LADD, George Eldon: *A Commentary on the Revelation of John.* Grand Rapids, Eerdmans, 1993, 58.
35 LADD: *Revelation*, 279.
36 Vö: THOMAS, Robert I.: *Revelation 1–7: An Exegetical Commentary.* Chicago, Moody, 1992, 261.
37 KEATHLEY, Hampton J.: *Studies in Revelation: Christ's Victory Over the Forces of Darkness*. Biblical Studies Press, 1997, 426.
38 BUCHANAN, George Wesley: *The Book of Revelation: Its Introduction and Prophecy*. Eugene, Wipf and Stock, 2005, 121.
39 OSBORNE: *Revelation*, 183.
40 Vö. MOUNCE, Robert H.: *The Book of Revelation*. Grand Rapids, Eerdmans, 1977, 97.
41 Vö. BEASLEY–MURRAY, George R.: *The Book of Revelation.* Grand Rapids, Eerdmans, 1983, 99.
42 TAKÁCS Gyula: *A Jelenések könyve.* Budapest, Paulus Hungarus – Kairos, 2000, 95.
43 „I say to you don't think about elephants. What you think about? – Elephants." NOLAN, Christopher: Inception. Warner Bros. Pictures, 2010.

Találkozás a rejtőzködő Istennel

Szövetség és egyidejűség az úrvacsorában

Az úrvacsorában való közösség kérdése több szinten is hangsúlyos a 21. századi keresztyének számára. A második generációs gyülekezetektől egészen a mai gyülekezetekig a legnagyobb kihívás a múlt áthatolhatatlansága, mivel a Jézus Krisztussal való közösség nem olyan egyértelmű, mint az a szemtanúk számára volt. Továbbá nagy kérdés, hogy különböző felekezetek eltérő krisztológiai megközelítéssel hogyan tudnak együtt az úrvacsorában Krisztussal találkozni. Kierkegaard egyidejűség fogalma reményteljes képet fest a paradoxonokat tűrő keresztyén gondolkodásnak, melyek a biblikusságtól sem esnek távol, sőt, a teremtésben kibontakozó szövetség az ősatyákkal, Krisztussal és Krisztusban más felekezetekkel is egyidejűvé tesz.

The issues surrounding communion in the Lord's Supper are emphasized on numerous levels concerning Christians of the 21st century. From second-generation churches to contemporary congregations the greatest challenge is the impenetrability of the past. The communion with Jesus Christ is not as clear today as it was for the eyewitnesses. Furthermore, the common encounter with Christ in the Lord's Supper is also an extensive question for different denominations with different Christological approaches. Kierkegaard's notion of concomitance paints a hopeful picture for Christian thought which tolerates paradoxes, and which is not far from Biblical thought, and indeed, the covenant that unfolds in creation makes us concomitant with the Fathers, with Christ and in Christ also with other denominations.

1. Az egyidejűség fogalma Kierkegaardnál

Søren Kierkegaard (1813–1855) átfogó esztétikai és filozófiai képzettsége mellett teológiai tanulmányokat is folytatott, egyházi tisztséget viszont nem viselt, életét írói munkásságának szentelte.[1] Kierkegaard filozófiája a 19. században uralkodó romantika ideológiájával és a hegeli rendszerrel szemben helyezhető el, filozófiai felfogásával párhuzamosan teológiai perspektívája is eltért kora és környezete pro-

testáns rendszerteológiájától, mely eltérés alapvető jellege a misztikus hagyományból, illetve a pietista, bensőséges vallási életből fakadt.[2] Kierkegaard szándéka ezen tradíciókból táplálkozva a 19. századi keresztyénség statikus istenképének helyettesítése a kijelentés által megismert dinamikus és személyes Istennel – ennek a folyamatnak jelentős komponense a direkt kommunikáció, azaz az egzisztenciaközlésre nem alkalmas kommunikáció megváltoztatása, hogy valódi kommúnió, Krisztussal való egyidejűség (*Samtidighed*) jöhessen létre.[3] Ez az egyidejűség Kierkegaard fejtegetéseiben a hívő számára egy merőben új kapcsolódási lehetőséget teremt hitének tárgyához, melyet saját egzisztenciájából a hit szemével vizsgálhat.[4] Erre azért volt szükség, mert korának uralkodó, történetileg kutatható, az üdvösséget históriai szempontból alátámaszthatóként bemutató teológiai gondolkodása a történeti megismerést minden más megismerés fölé emelte.[5] A kizárólag történeti vizsgálódás egyenesen oda vezethetne, hogy a Krisztussal „egyidejű tanítvány lesz a későbbi számára a hit tárgya”,[6] ami elterelné figyelmünket Krisztusról, magáról a kijelentésről, valamint a teremtmények imádatához vezetne, ezzel pedig nemzedékről nemzedékre eltávolodnánk az éltető forrástól.

Kierkegaard egyidejűség fogalma Krisztus és az ő hívásának (Mt 11,28) abszolút jellegéből indul ki. Lényege a szeretetből fakadó újjáteremtő erő, mely nem kíván foglalkozni a kizárólag partikulárissal, mert az a hit szemével való látás helyett a keresztyénség kialakulásáról való „fecsegés” marad a dán filozófus szerint. Ez a fecsegés pedig az abszolút krisztushit elferdítéséig vezet, amikor már olyannyira emberivé válik a keresztyénség, hogy kiüresedik, és a feltétlen a „viszonyító feltételezgetés”[7] által feloldódik. Itt egyértelműen a történeti megismerés elmarasztalásáról van szó: a „viszonyító feltételezgetés” elmulasztja a „föltétel” befogadását,[8] ahogy azt Kierkegaard korábban megjelent művében vázolja. Ezt nem úgy kell értenünk, hogy a történet kritikai exegézis, N. T. Wright, Wolfhart Pannenberg, esetleg a történelem orientált munkásság Kierkegaard nyomán *en bloc* elutasítandó lenne, Kierkegaard sokkal inkább a paradoxon megértésére akar rávezetni bennünket, mely paradoxon a történeti és az örökkévaló egyesülésében manifesztálódik.[9] E paradoxon került megfontoltan megfogalmazásra az egyetemes zsinatokon, Alexandriai Atanáz e paradoxon védelmében dacolt az egész világgal, majd pedig ezen paradoxon miatt került egymással szembe Alexandriai Cirill és Nesztoriosz. Ennek következtében érthető, hogy Kierkegaard nem az egzisztencializmus előfutáraként akarta az elektromos fény, a rádió és a modern betegellátás magyarázatára[10] kiszorítani a történeti kérdéseket, hanem a fent említett teológusok tanításait tiszteletben tartva Jézus Krisztus személyének paradoxon voltát kívánta hangsúlyozni. Jézus Krisztus „valóságos Isten és valóságos és igaz ember is” (Heidelbergi Káté 18. kérdés-felelet), azaz ha történeti szerepe lényegtelen volna, nem beszélhetnék paradoxonról. Így viszont a végső paradoxonnal találkozunk, hiszen a „történetit örökkévalóvá, az örökkévalót történetivé teszi.”[11] Ezen paradoxon által lehetséges, hogy a közvetlen egyidejűségből (azaz a szemtanúságból) nem következik valódi egyidejűség (azaz tanítványság), merthogy a történeti ismeret előnyében részesülő szemtanú a közvetlenül megismerhetetlen Istent látta szolgai formában.[12] Ezek szerint tehát ha a szemtanú (azaz valaki, aki közvetlen egyidejű) nem minden esetben lesz tanítvány (azaz valaki, aki valódi egyidejű), ugyanakkor viszont egy másik szemtanú (azaz egy másik közvetlen egyidejű) lehet tanítvány is (azaz valódi egyidejű), akkor ez azt jelenti, hogy nem a közvetlen egyidejű szemtanúság az, ami valódi egyidejűvé teszi a tanítvány, vagy ahogy Kierkegaard fogalmaz: „a [...] nemegyidejű is kell, hogy lehessen egyidejű, annak révén, aminek révén az egyidejű valódi egyidejűvé lesz.”[13] Mindezek alapján kijelenthetjük, hogy a valódi egyidejűség mögött nem a szemtanúság, hanem valami teljesen más áll: a „föltétel” befogadása, a Szentlélek által Jézust Krisztusnak valló hit. Ez a Szentlélek általi munka vezet el a Krisztussal való egyidejűséghez, mely a hirdetett ige hallásával kezdődik a gyülekezetekben. Így tudunk a vasárnapokból a hétköznapokba, a hétköznapokból az életünk minden pillanatában újra és újra a hit szívdobbanásával egyidejűségbe kerülni Krisztussal és a tanítványság bárkájában utazó testvéreinkkel, akik velünk együtt részesülnek az egyidejűségben. Ezek alapján azok, akiknek a szemük láttára tanított Krisztus, még nem részesülnek előnyben a közvetett tanítványokkal szemben, mivel a „valódi egyidejű, a hívő nem a közvetlen egyidejűség erejénél fogva egyidejű, hanem azáltal, hogy magától a tanítótól befogadja a feltételt.”[14] Éppen ezért a hit szemével nézés („a hit *autopsziája*”) az, amely által minden tanítvány egyidejű lehet a végső paradoxonnal: nincs tehát közvetett tanítvány, csak egyidejű.[15]

Kierkegaard egyidejűség fogalmának a megértéséhez fontos továbbvizsgálnunk a történelemben megjelenő kijelentés paradoxonjellegét alkotó örökkévalóságot, melyet Kierkegaard logikai és dialektikai konstrukcióval ír le. Ez a leírása nemcsak a szókratészi igazságkeresést[16] konstruálja meg, hanem a dogmatika fogalmai közötti kapcsolatot is az örökkévalóság perspektívájából szemléli. Így mutatja fel a krisztusesemény episztemikus jellegét, melyet az igazság megismerésével, a bűntől való szabadulással és a teljes megfordulással („megtérés”) ír le; ez a megfordulás pedig magában hordozza az ember szabadsága által létrejövő megkötözöttségből való szabadulást és megváltást, melynek lényege a „nem-igazság” (óember) kvalitatív változása, más néven az „igazsággá” (az új emberré) lét.[17]

Kierkegaard logikája a Bibliában leírt és a keresztyének között megtapasztalható újjászületés dinamikáját írja le. Ez két kérdést vet fel a dogmatika szempontjából a továbbiakra nézve. Először is felmerül Szókratész problematikája, azaz, hogy a Szókratész bábáskodása által megszült gyermek, aki eltávolodik a világtól az igazság ismerete révén, jelentheti-e azt a dogmatikára nézve, hogy Szókratész is a *logos spermatikos* hatalmának engedelmeskedve tanított? Bármennyire is koherens képet alakíthatnánk ki más vallásokról, esetleg szekuláris gondolkodókról, kár lenne ezt a remek képet – mely az értelmezés szempontjából nagy segítség – a teológiai spekuláció irányába terelni, azaz elgondolkozni, hogy az örökkévaló elérése lehetséges-e a nem keresztyének számára. Az Úr maga választotta ki a népek isteneit (5Móz 29,24–25), és az, hogy mennyiben részesülnek ebben a kiválasztásban a minden bálvány felett álló Istenből, titok (Mt 12,41–42), hiszen a „titkok az ÚRéi, a mi Istenünkéi, a kinyilatkoztatott dolgok pedig a miénk és a fiainkéi mindörökké” (5Móz 29,28). Így hát nekünk a kijelentett igazsággal és

annak parancsával kell foglalkoznunk, ami valóban az óemberlétből (nem-igazságból) az újemberlétbe (igazságba) érkezéssel kezdődik, és Krisztus követésével folytatódik. Másodszor, az örökkévalóra emlékezés felveti az bűneset előtti ember állapotára való emlékezés lehetségességét mint tanulási folyamatot. Ezt a lehetőséget Pál apostol elutasítja, ugyanis mind a bűn alatt vagyunk, nincs különbség, mind a romlás útján járunk Krisztus nélkül (Róm 3,9–18). Ezért van szükségünk a tanító segítségére, aki szabadítóként az általunk szabadságnak tűnő engedetlenségből ment ki.[18] Így hát nem a minden dologban rejlő ideára kell visszaemlékeznie sem a nem-igazságban lévőnek, hogy igazságban lévő legyen, sem az igazságban lévőnek, hogy hitben járjon, hanem az élő Jézus Krisztusra, aki nem tölt új bort régi tömlőbe (Lk 5,37), éppen ezért az emlékezés csak a tanítvánnyá lét után lehetséges.

Mind a két kérdés szorosan kapcsolódik az úrvacsorához. Az úrvacsorát a mai napig övező *disciplina arcana* (titoktartási kötelezettség) óvja az elvilágiasodástól, ez már a Didakhé tanításában is megjelent: „Ne egyék és ne igyék az Eucharisztiából senki más, csak az, aki meg van keresztelve az Úr nevére. Erről mondta ugyanis az Úr: Ne dobjátok a szentet a kutyák elé! (Mt 7,6)"; majd pedig a későbbiekben a katechumenek és a hívő egyháztagok különválasztásában öröklődött tovább, melyhez az emlékezés lehetősége is társul, mivel csak az emberi mérték szerinti tanítvány (ebben az esetben a konfirmált) fogadhatja megújultként a totálisan új tartalmát az úrvacsora jegyeiben. Ez a gyakorlat az ortodox egyház mellett a magyar református gyülekezetekben is megfigyelhető szokásként a nem úrvacsorázó gyermekek gyermekistentiszteletre vezetésében. [19]

A fent említett „viszonyító feltételezgetés" következményei közé sorolható a krisztusi szenvedésről való lemondás is,[20] amely megegyezik a krisztuskövetés megtagadásával, azaz szakítani kíván a *communio viatorum* megígért feladatával. A *totaliter aliter* Istennek való engedelmesség Kierkegaard szerint megbotránkoztató, „egyenesen bűntett" a kortársak számára, hiszen a *theosis* során az ember a teljesen mássá válást akarja elérni. A Krisztussal való egyidejűség azonban pontosan erre az *unio mystica cum Christo* létre hív minden keresztyént, bármennyire is botrányos Zákeusként plauzibilitási struktúráinkat[21] az ellenkező irányba állítanunk. Ezek alapján Kierkegaard egyidejűség fogalma segítséget jelenthet az úrvacsorai közösség, a Krisztussal való misztikus egyesülés és Isten rejtőzködésének megértéséhez. Ez a segítség, ha önkényesen érkezik a filozófiából, akkor a kijelentés megértésében nem lehet a hasznukra, ezért a Szentírásban megjelenő egyidejűség felé kell fordulnunk, hogy a Biblia mérlegén láthassuk Kierkegaard fogalmát.

2. Bibliai egyidejűség

Kierkegaard fogalma filozófiai érvek alapján jut következtetésekhez, melyekhez bárki hozzáférhet racionálisan, aki elolvassa műveit. Ez persze nem jelenti azt, hogy megkérdőjelezhetetlen állításokhoz jutottunk, pl. a naturalista világnézet a neodarwinista paradigmák alapján cáfolhatná meg az örökkévalóság képzetét, mely Nagy Sándorként oldaná fel a paradoxon gordiuszi csomóját. Ezt a kérdést a már említett 5Móz 29,28 értelmében kár megbolygatnunk, hiszen a naturalista plauzibilitási struktúrák is a hit lépcsőire vannak utalva, hogy legyőzzék a hipotéziseikben rejlő „következetlenségeket és képtelenségeket".[22] Ezek tehát szintén az ember által megközelíthetetlen titokban rejtőznek, ezért a természettudományos világnézetű társadalmunkban is nyugodtan odafordulhatunk a Jézusban megjelenő Krisztushoz. Tehát amennyiben a dán filozófus érvei mindössze filozófiai síkon hatnak, csak támogathatják a keresztyén dogmatikát episztemikus vállalkozásában, viszont ha Kierkegaard Krisztusra mutat, és mindent belőle vezet le, akkor figyelemmel kísérhetjük gondolatait a teológia tudományának területén is, hiszen a teológia tárgyáról, Krisztusról tesz bizonyságot. Kierkegaard Jézus Krisztus valóságos isteni és valóságos emberi természetéből – melyeket az örökkévaló és a történeti fogalmával helyettesít – a bibliai üzenet alapján mutatja be a végső paradoxonról szóló metafizikai meglátásait, ezért következtetéseiről megállapíthatjuk, hogy a Szentírás tanításából, a Szentlélek munkája által megismerhető Krisztusra vonatkoznak.

Isten hozzánk, 21. századi keresztyénekhez „a végső időkben a Fiú által szólt" (Zsid 1,2), de ahogy az 1. versben olvashatjuk az atyákhoz is szólt ugyanaz az Isten, aki Krisztus által kijelentette magát. Tehát „az atyák ugyanabban az örökségben osztoztak velünk, és ugyanazon megváltó kegyelméből, ugyanabban az üdvösségben reménykedtek".[23] Kálvin szövetségi teológiája megóvta az Ószövetség helyes értelmezését az antijudaista gondolatoktól, amely a lutheri törvény és evangélium erős megkülönböztetésében,[24] valamint a marcioni eretnekséghez hasonlóan a *Deutsche Christen* ideológiai alapú exegézisében kezdett felszínre törni, amikor az Ószövetséget mint zsidó irodalmat teljesen elvetették egyes német teológiákon. A kálvini szemlélet megőrző szerepe a történelem értelmezésével kapcsolatban ma is lényeges, ugyanis az ószövetségi történelmiszemlélet unikális a világvallások viszonyában, valamint a mitológiátlanítás feladatát is elkezdi azzal, hogy a kijelentést a történelemben kibontakoztatva tudja Isten cselekvéseként szemléltetni.[25] Az ó szövetség népe kiválasztott népként az idő kérdését a Kálvin által már említett szövetségen belül fogja fel, és jut el egy egységes történelemszemlélethez. Ez azt jelenti, hogy a jelennek az ígéret fényében a jövővel kapcsolatban kell állnia, valamint a jelent és a jövőt összekötő kapcsolatnak az üdvtörténeti múltban kellett létrejönnie – azaz a jelen csak akkor lehet beteljesedő jövő, ha az a múlt beteljesedése, melyben az ígéret is adatott.[26] Ez vonatkozik a keresztyén gyülekezetekre is, akik jövője a pátriárkák óta meghatározott, ezáltal a keresztyén gyülekezeteknek az üdvtörténeten belül bizonyossá kell válniuk, hogy ők Isten kiválasztott népe mint az új Izráel.[27] Mielőtt azonban megvizsgálnánk, hogy az új Izráel lehet-e egyidejű az úrvacsorában Krisztussal, az Ószövetség szövetségi egyidejűségét kell tanulmányoznunk, hogy a múlt beteljesedését megismerve érthessük meg a jelenünket és a jövőnket.

A Deuteronomiumban különleges szerepet kap az egyidejűség az üdvtörténet ívén. Mózes ötödik könyvének teológiája az új körülményekbe lépő zsidóságot látja el törvényekkel megmenekülésük után.[28] Ezekre a törvényekre azért van szükségük, hogy a változásokat követően Izráel az elbukás után is hű maradjon Istenéhez, mert ha Izráel vissza-

fordul (שׁוּב) JHVH-hoz az 5Móz 28,63-ban mondottakat követően, akkor az Úr is visszafordítja az arcát Izráelhez (5Móz 30,2–3). A Deuteronomium teológiájának Isten iránti elkötelezettsége ezen túl nem elégedett meg pusztán a tartalommal, mely a változások utáni helyreállításra vágyott, hanem a tartalomnak a történeti formában is a helyén kellett lennie. Ezt jól szemlélteti Mózes éneke, amit a zsidóság mindössze tartalma alapján nem fogadott volna el, csak ha az egyértelműen az üdvtörténetbe volt beágyazva.[29] Von Rad megállapítása is rámutat, hogy a zsidóság számára kardinális helyen szerepelt a történeti tájékozódás: könnyen kivehető a Deuteronomium 1. fejezetéből, hogy a pusztai vándorlásra való visszatekintés is erre a történelemben való tájékozódásra utal, amellett hogy szerző aktualizálja üzenetét. A mai modern természettudományos történelemfelfogásunk a zsidóság üdvtörténeti szemléletére épül: ezen szemlélet szerint a világtörténelem egy kezdettel, a világ teremtésével veszi kezdetét, majd a teremtést lezárva az eszkatonnal végződik.[30] A teremtés és az Úr napja közötti időben az Úrral szövetségre lépett nép története folyik.

A Deuteronomium 5. fejezete a pusztai vándorlást követő új generációnak úgy adja tovább a hórebi szövetségkötést, mintha Isten ott és akkor szólt volna hozzájuk. Sőt, a felszólítás többesszám második személyből (5Móz 5,1) a szerző többesszám első személyre vált (5Móz 5,2), melynek lényege, hogy a generációs szakadék a hórebi és móábi hallgatóság között transzcendentálódik.[31] Ennek következtében megállapíthatjuk, hogy az örökkévaló Istennel kötött szövetség is az egyidejűségben megy végbe, ugyanis a szövetséggel Izráel népe a mindenható Istennek köteleződik el, mely elköteleződésnek vannak következményei is (5Móz 27–29). Ez a szövetség mára a kijelentés által kiszélesedett, viszont eredetileg is mindent átfogó volt, ugyanis a szövetségkötés többszöri ószövetségi bemutatása (1Móz 3,15; 9,8–19; 15; 17) előtt a teremtés során már megkezdődött Isten szövetsége azzal, hogy dicsőségének színterét felállította, mely a kegyelmi szövetség alapjává vált, és az egész teremtett világra kiterjedt.[32] A teremtéssel pedig, melyben a teremtő megalkotja a teremtményt, kezdetét vette az üdvtörténet, melynek „kezdete, közepe és vége Jézus Krisztusban van."[33] Ezért lehet, hogy az atyákkal egy örökségben osztozunk, mivel először ők, majd mi részesültünk a teremtő kegyelemi szövetségének ismeretében. Ez ugyanakkor csak úgy lehetséges, hogy a végső paradoxonban összeérnek az idői síkok, és megszűnik a múlt, a jelen és a jövő, mivel „Jézus Krisztus tegnap, ma és mindörökké ugyanaz" (Zsid 13,8). Általa lehetséges, hogy a múlt és a jövő játékában ne felejtkezzünk el a jelenről, hanem egyenesen az „örökkévalóság fényéből"[34] részesülve értsük meg a kegyelmi szövetségben ránk vonatkozó kötelességet, Krisztus követését.

Az úrvacsorával kapcsolatban is beszélhetünk közösségről az ó szövetség és az új szövetség népe között. Az 1Kor 10,3–4-ben Pál egyértelműen kifejti, hogy a manna (2Móz 16,11–15) és a kőszikla, melyből víz fakadt (2Móz 17,1–7) Krisztus volt. Az ó szövetség népe az életet adó kenyeret és az életet adó italt vette (Jn 4,13–15; 6,52–58), melyeket mi, az új szövetség népe is magunkhoz veszünk az úrvacsorában. Jézus kijelentése az új szövetségről (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; 1Kor 11,25) szintén az ószövetségi ígéretekhez kapcsolódik, a Jer 31,31–34-ben leírtak alapján. A biblikus kutatók közül többen is úgy vélik, hogy az új szövetség összeegyeztethetetlen a vérrel, mivel az új szövetséggel kapcsolatban Jeremiásnál sincs szó vérről.[35] Valamint a vérről való beszéd azért is értelmetlen, mivel ez az új szövetség nem olyan lesz, mint az „ősökkel" megkötött szövetség.[36] Jézus szavainak megértéséhez nem nélkülözhetjük a 2Móz 24,8-ra való utalást, amikor is a szövetségkötést követően az égőáldozat vérének fele az oltárra, a másik fele pedig a szövetség véreként a népre hintetett.[37] Az új szövetség pedig, amelyben Isten megbocsátja bűneinket, és nem gondol többé rájuk (Jer 31,34) Krisztus vérét igényli, mert csak ő tudta ezt elhordozni és megvalósítani számunkra.

Kierkegaard egyidejűség fogalma, melynek alapja Krisztus kettős természetének paradox jellege, a Biblia alapján megismert időszemlélet megragadására is hasznos fogalom, hiszen az üdvtörténeti gondolkodást áthatja a jelen múlttal és a jövővel való egysége. Ezen túl pedig Krisztus isteni természetét sem engedi át a pusztán történeti kutatásoknak, hogy azok a transzcendencia kizárásával zsákutcába csalják a teológia, sőt a világ szubsztanciális paradoxonját. Viszont az egyidejűség fogalmának a mai keresztyéneknek való szükségességéből *eo ipso* adódik, hogy nem tagadja a történeti kérdéseket, valamint nem akarja az egyidejűségben feloldani a mitologikusnak tűnő elemeket sem, hanem sokkal inkább gondja van a szemtanúság és a mindenkori új generációs keresztyénség viszonyának kérdésére is.

3. Az úrvacsora bibliai alapjai

A 2Móz 24,9–11-ben a JHVH-val való étkezés fontos üzenettel bír az úrvacsora sákramentális jellegével kapcsolatban. A szövetség megkötése a törvények ismertetését, és annak ratifikálását foglalta magába,[38] mely azt jelenti, hogy a szövetség nemcsak tartalommal bír, hanem formai, ünnepi elemekkel is. Ezeknek az ünnepi elemeknek a kifejtésére vállalkozik a jahvista szöveg, amikor arról a különlegességről ír, hogy „bár" Isten jelenlétében ettek és ittak, ő mégsem emelt rájuk kezet, hiszen Isten jelenléte pusztító a bűntől gyengült ember számára, akitől a szent teremtő teljesen idegenné lett. A megkötött szövetség után az ó szövetség népének a szent sátor válik Isten jelenlétének a helyévé, ahol az ünnepi jelenlét után szimbolikus elemek társulnak Isten szentséges ottlétére – ennek egy formája a szent kenyerek asztalán lévő kenyér (2Móz 25,23–30). Ezen az asztalon – fordíthatnánk így – az „arc kenyere" van jelen. A sátorban felállított asztalon lévő étel, a héber לֶחֶם פָּנִים („arc kenyere") az angol fordításban *„the bread of the Presence"* (NRSV), a magyar fordításban „szent kenyérként" (RÚF) kerül elénk. Az enigmatikus szöveget egyes bibliamagyarázók összekötik a 2Móz 24-ben történt eseményekkel, melyek alapján Isten a kenyér és a bor képében továbbra is jelen van az izráeliták számára a szövetség érvényben tartásának jeleként.[39] Ez az exegetikai megközelítés kérdéseket hagy maga után, viszont a kenyér egyszerűségében és kézzelfoghatóságában rámutat Isten emberhez hajló alkalmazkodására, melyben az Úr megközelíthetőbbé válik a szövetséges nép számára. Ez a gondolatmenet könnyen elvezethetne bennünket egy új irányból a kálvini *accomodatio* gondolatához, de az ige üzenete más értelmezést kínál. Valószínűbb, hogy a

héber és a sémi nyelvekben általánosan megjelenő „arc”, „tekintet”, „előtte” szó Isten jelenlétére utal,[40] ahogyan a fent említett angol fordítás is közli, ugyanakkor nem Isten a jelenlévő a kenyér által, hanem a kenyér és az ital van Isten jelenlétében, Isten előtt, amire ő ránéz.[41] Ez tehát az Úr asztala. Erre került a kenyér és az ital, melyek által az, aki áldozatot mutatott be, asztalközösségben lehetett Istennel. [42] Ez a funkciója a református templomainkban az Úr asztalának, melyen az úrvacsora jegyei az Úr színe elé kerülnek, immár nem mint étel- és italáldozat, hanem mint Isten vendégszeretetét kifejező sákramentális jegyek Krisztus áldozata révén.[43]

Az utolsó vacsora elbeszélése az Újszövetségben a Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,15–20 és az 1Kor 11,23–26 szakaszaiban olvasható. A szinoptikus evangéliumok közül a legfiatalabbnak tartott lukácsi evangélium[44] a páskavacsora (τοῦτο τὸ πάσχα) említésével az ószövetségi gondolatkörhöz is kapcsolódva beszéli el az utolsó vacsora történetét. A vacsora megnevezése és az általa megült ünnep kérdéses,[45] így a biblikus kutatók számára vita tárgya, hogy eredetileg a történeti Jézus és tanítványai milyen vacsorát fogyasztottak el. A történeti vizsgálódások alapján az Újszövetség kutatói arra a véleményre jutottak, hogy a Jézus és tanítványai által megült utolsó vacsora nem a hagyományok szerinti páskavacsora volt (a már körözés alatt álló Jézus nem ehette meg a templomban a levágott bárányt), hanem a diaszpórában élő zsidóság csütörtöki kiddusvacsorája.[46] Tehát ha Krisztus nem a pénteki páskavacsorát ette meg tanítványaival, akkor még inkább igaznak nyilvánul Pál apostol tipológiai állítása, miszerint Krisztus a mi húsvéti bárányunk (1Kor 5,7).[47] Fontossá válik tehát az ószövetségi szemlélet megértése, amely a páskabárány vérének megmentő funkciójára (2Móz 12,13) és az Egyiptomból való szabadulásra emlékeztet. Ezek szerint az utolsó vacsora kerete a páskavacsora, melynek idejében és témájában történt meg Jézusnak és szűk tanítványi körének a vacsorája, de mivel nincs szó a keserű fűvekről (2Móz 12,8), ezért nem beszélhetünk a rabbik által elfogadott páskavacsoráról sem a Mt 26,26–29-ben,[48] sem a Mk 14,22–25 vagy a Lk 22,15–20 verseiben.

Az utolsó vacsora menetének nem kellett tehát alapjaiban eltérnie a tradicionális páskavacsorától, kerete megmaradhatott továbbra is az Egyiptomból való szabadulás ünneplése, amely az üdvtörténeti szemléletben maradva csatlakozik a zsidóság ünnepéhez, és átvezet a Krisztus általi szabadításhoz, utat nyitva a jeremiási új szövetségnek ígéretének. A patriarchális szokások szerint a családapa az asztalfőnél ült: ez a kép jelenik meg a Jn 13,23-ban is, ami a kor szokásainak megfelelően Jézust a tizenkettő vezetőjeként tűntette ki. A házigazda családapai áldása, a kenyér megtörése és a pohár körbeadása, melyet Jézus házigazdaként végzett el, követte a páskavacsora szokásait, ezen túl új vonásként is megjelent: Jézus a kenyeret és a bort saját életére vonatkoztatva mint megtörtetett testét és kiontott vérét mutatta fel tanítványainak.[49] Jézus az úrvacsora szerzésekor a már megígért, de még meg nem értett üzenetét (Mk 8,31–33; Mt 16,21–23; Lk 9,22) hagyja tanítványaira és az ő egyházára, melynek megértését az emmausi tanítványok története tárja elénk. A páskavacsora különleges kiegészítése a kenyér és a bor testre és vérre való vonatkoztatásával a Krisztussal való egységet is – mint elfogyasztott kenyér és bor – ábrázolja. Krisztus testének evését több vallásfenomenológus és vallásfilozófus is a vallástörténet ősi mítoszvilágához kapcsolja, melynek egyik kategóriája étkezési szempontból nem más, mint hogy az istent imádó személy, amikor istent misztikusan elfogyasztja, eggyé lesz vele.[50] Azonban itt a modern ember mítosztalanítását megelőzően maga a bibliai üzenet bontja le a mítoszokat, mivel az úrvacsorai kenyér és bor sokkal inkább az értünk történt áldozat által feltárulkozó életet jelenti, és úgy táplál bennünket az Istennel való megbékélésre, azaz az örök életre (Jn 6,51), mint ahogyan a kenyér energiával látja el testünket, illetve ahogy a bor felüdíti, erősíti és megvidámítja azt.[51]

A református gyülekezetekben megélt úrvacsora mindezeken túl nemcsak emlékezés az utolsó vacsorára vagy Krisztus halálára, hanem „hálás emlékezés”,[52] de sokkal inkább *unio mystica cum Christo*. Ez az eggyé lét Krisztussal, az ő halálával és feltámadásával, valamint a test többi tagjával egyesít, mely testnek a feje Krisztus (1Kor 12,12–14). Tehát az úrvacsora által Isten szövetségét (az Istennel való közösséget) és a Krisztusban való lét közösségét (a keresztyének közösségét) élik meg az úrvacsorázók, amikor Krisztus Jézus halálára és feltámadására hálával emlékezve veszik a jegyeket. Ez a jelenben megélt szövetség és egység az örökkévalóságban létrejövő egyidejűségből táplálkozik, melynek jelenné váló múltja az alfával kezdődik, az ómega ismerete pedig anticipálja az eljövendőt.[53]

Az úrvacsora eszkatológiai távlattal is bír, melyben a Bárány menyegzőjének előíze jelenik meg (Jel 19). Ez leghangsúlyosabban a szőlőtő terméséből való ivás várakozásán érzékelhető, melyet a keresztyének Krisztussal együtt legközelebb az ő Atyjának birodalmában (ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου) élhetnek át újra. Ugyanakkor emellett az értelmezés mellett fontos kiemelnünk, hogy az úrvacsora eszkatológiai horizontja a Szentlélekkel való közösségben, az örökkévalósággal egyidejűségben is megnyilvánul. A Szentlélek által – aki bennünk és Krisztusban is lakozik – „mi egyre inkább eggyé válunk az ő [ti. Krisztus] szent testével” (Heidelbergi Káté 78. kérdés-felelet), azaz a feltámadt Krisztus testeként a halál fölötti diadal által a hívők közössége *már most* az Atya birodalmában veszi az úri szent vacsorát Krisztussal. A két írásértelmezés eltér egymástól, de az Atya birodalmának *már jelenvalósága*, ugyanakkor *még rejtettsége* titokba burkolja az egyértelmű választ, és helyette a két exegézist egymással parallel értelmezhetőnek engedi.

A feltámadt Jézus rejtőzködése és a megtört kenyér az emmausi tanítványokról szóló történetben kerül elénk, így a Lk 24,30–31 lényeges kérdéseket vet fel Krisztus felismerésével kapcsolatban. A két Emmausba igyekvő tanítvány látását, pontosabban Krisztus látását akadályozta valami. Látásuk problémája, hogy Krisztus szolgálatát a maguk által kijelölt területeken akarták érvényesülni tudni, melynek következtében saját istenképük és krisztusképük akadályozta látásukat. Lukács remekül szemlélteti, hogy az általuk elképzelt Messiást még a mellékük szegődő Messiás sem tudta kiszorítani szemléletükből egészen addig, ameddig Krisztus „asztalhoz telepedett velük, vette a kenyeret, megáldotta, megtörte és nekik adta. Ekkor megnyílt a szemük, és felismerték” őt. Ez a felismerés Jézus szerepváltásából következik, amikor megtisztelt vendégből a vacsora házigazdája lesz, és cselekedetei az autentikus jézusi cselekede-

teket elevenítik fel.[54] Ami viszont még ennél is fontosabb, hogy Krisztus mint házigazda a saját testét nyújtja az asztalközösségébe hívottjainak, hogy a vele egyidejűségben az örökkévalóságból részesülhessenek. Ezt fejezi ki az Úr asztala is, ahol már nincs helye saját krisztusképeknek, hanem azokat lerombolva a megfeszített és feltámadt Krisztussal találkozhatnak az emmausi tanítványok – és a 21. század tanítványai is.

4. Egyidejűség az úrvacsorában

A végidőben a sákramentumok szerepe is az üdvtörténeti szemléletre irányítják a tekintetünket, hiszen az úrvacsorában is azt éljük át, hogy a múlt jelenné (*Vergegenwärtigung*) és az eljövendő már megragadhatóvá (*Vorwegnahme*) válik.[55] Pál apostol ezzel a szemlélettel szakítja ki az úrvacsorát a mítoszok és misztériumok köréből, még pedig úgy, hogy a szövetség, melyben már jelen volt az úrvacsora lényege (1Kor 10,3–4) és a történeti események – Krisztus keresztje és feltámadása – azok, amelyek megragadhatóvá teszik az eljövendőt, és jelenvalóvá válnak a jelenben.[56] Így lehet a megtört kenyér a Bárány menyegzőjének előíze, melyben az öröm és a megrendültség együtt van jelen. Az úrvacsora tehát a halál legyőzésének ünnepe, melynek némaságában és csendjében szemlélhetjük azt a Krisztust, aki már mindenét odaadta értünk. Így hát Csók István *Úrvacsora (Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre)* című nagyszerű festményén ábrázolt alázat mellett az örök életre való várakozás örömét is megélhetjük, amikor hálás szívvel vesszük a kenyeret és a bort.

A Krisztussal való egyidejűség létrejöttének feltétele az ő *kenózisa* (Fil 2,7), melynek módja lehetővé teszi a bűnös ember számára, hogy Istennel szemtől szemben álljon, ahogy azt Mózes is átélhette (2Móz 33,11; 4Móz 12,8). Ez a *kenózis* Krisztus rejtőzése, ami az ember számára megismerhetővé teszi a befogadhatatlan végtelenséget, ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy Isten kijelentése emberi kézben volna.[57] Az ő megismerése nem lehet emberi vállalkozás, hiszen az emberi episztemológia képeket készítve kategorizálja megismerése tárgyát, melyek ezekbe a képekbe zárva valóban tárggyá, objektummá teszi azt.[58] Isten mint rejtőzködő Isten megismerése az a végpont az emberi megismerés számára, amely valójában nem más, mint kezdete az ő megismerésének.[59] A *Deus nudus* (mezítelen Isten) fensége és hatalma (2Móz 3,6) megközelíthetetlen az ember számára, ezért Istennek az ember képességéhez alkalmazkodva „fenségéből mélyen alá kell szállnia hozzánk”,[60] nemcsak azért, hogy az antropomorfizmusokat ne szó szerint vonatkoztassuk Istenre – ahogyan Kálvin tanítja –, hanem azért is, hogy az ő fenségessége számunkra az Édenen kívül is megismerhető legyen, sőt magát a felfoghatatlant hozza közelebb, hogy megértsük, ő a mennyei táplálék, mely az örök életre erősíti lelkünket.[61] Isten rejtettsége pont ezért nem egy önmagában nyugvó, öncélú állapot, hanem olyan leírhatatlan lendület, amely közben az ő kijelentetését ismerteti meg az emberrel. Tehát Isten rejtőzködése önkorlátozását tekintve maga a kijelentés. Luther Isten rejtőzködését fedezi fel az úrvacsorai kenyérben és borban, mely jegyek a kereszten elrejtőző Istenre mutatnak. Ez az a kapcsolat az úrvacsora és a kereszt eseménye között, amit a nem egyidejű tanítvány könnyen „együgyűnek és visszataszítónak”[62] tart. Az átokká lett Krisztus, aki a szenvedések mögé rejtőzve kívánta megismertetni magát[63] az emmausi tanítványok istenképét meghaladva sokak számára bolondság vagy megbotránkozás marad. Ahhoz, hogy helyesen és üdvösen együnk az úrvacsorán, a megfeszített feltámadottra kell figyelnünk, miközben örök életet adó erejét adja nekünk megtört teste és kiontott vére által, mellyel legyőzte a halált.[64] Ezért hálás emlékezés ez a vacsora, hiszen önmaguktól erőtlenek vagyunk megfelelőképpen emlékezni Krisztus halálára.[65] Krisztus személye és az ő műve egy az úrvacsorában is, hiszen „úgy áll előttünk, mint akiben személye, szava és munkája elválaszthatatlanul egy. Saját személye az, amit szavaiban és tetteiben közöl, miközben szavai és tettei nem csupán személyéből erednek, hanem benne rejlenek.”[66]

Krisztus egyidejűsége nemcsak az apostolok és a 21. század keresztyénjei közötti feszültséget oldja fel, hanem a felekezetek közötti különbségeket is segíthet megérteni. Az egyidejűségből mint egyidejűség következik, hogy nem magát a jegyeket akarja megragadni, hanem az örökkévaló Krisztust. Ezzel a krisztológiai hangsúlyok felekezeti eltérései megmaradnak, ugyanakkor a találkozás örömében minden felekezet tagja az alfával és az ómegával lesz egyidejűvé. Így juthatunk el oda, hogy nem a különbségeket vizsgáljuk, hanem az egy Krisztusnak örvendünk. Az úrvacsora és az idő kérdése a nagy skolasztikus teológust Aquinói Tamást is foglalkoztatta, aki szerint az eucharisztiának háromféle jelentése van: az eucharisztiában résztvevő a múltra vonatkoztatva Krisztus szenvedésére emlékezik, a jelenre való tekintettel a sákramentum vétele a szentek egyesülése által az egyház egységét ábrázolja, a jövőre nézve pedig a szentség előrevetíti az örök élet beteljesedést.[67] Ez a mindent magába ölelő idői egység az örökkévalóság pillanatát hordozza, melyből a Krisztussal való egységünk is táplálkozik azáltal, hogy a kereszten a szenvedés mögé rejtette fenségét. Aquinói Tamás ebben a Krisztussal való egyesülésben látja az eucharisztia lényéget, melyben Krisztus szeretete tökéletesen összefog mindent (Kol 3,14), így szenvedéséből részesülve az ember tökéletessé válhat.[68] Aquinói ezt követően az arisztoteliánus logika alapján mutatja be, hogy a kenyér szubsztanciája (lényege) Krisztus valóságos teste, de akcidenciája (lényegéhez járulósága – jelen esetben maga a kenyér) kenyérként marad előttünk, mellyel a spirituális evés helyett a szentségi eucharisztiát állítja fel. Ennek célja, hogy a szubjektivitástól megőrizze Krisztus testének és vérének objektív valóságát, mellyel egészen addig jut el, hogy a bűnösök is az átlényegült (*transsubstantiatio*) kenyeret, Krisztus testét fogyasztják el.[69] Luther az arisztotelészi logikát mint „emberi okoskodást” elvetve mellőzi a *transsubstantiatio* tanát, és az alexandriai iskola krisztológiája mentén vezeti le úrvacsoratanát, melyben az inkarnáció analógiája alapján Krisztus isteni jelenléte elkülöníthetetlen testi jelenlététől, ezért Krisztus teste istenségével együtt van jelen az úrvacsorában. Ez viszont odáig vezet, hogy Krisztus emberi teste végtelen kiterjedéssel bír, ez pedig Krisztus valóságos emberségét veszélyezteti. Mindemellett Luther számára is fontos az idő dimenziója, mivel „a múlt, jelen és jövendő bűnöknek egyetlen orvossága Krisztus testamentuma”.[70] Luther tehát Krisztus váltság-

művének egyidejűségét ismeri fel, mely T. F. Torrance megállapítását követve Krisztus személyével egy, így az úrvacsora szotériológiai oldala, mely a keresztre mutat, elválaszthatatlan Krisztus jelenlététől. Megállapíthatjuk, hogy Aquinói Tamás és Luther Márton az úrvacsorában az Atya jobbjáról induló Krisztus leereszkedésében látják a Krisztussal való egyesülés útját. Kálvin egy a Lélekre korlátozott zwingliánus úrvacsoratan és a testre és vérre korlátozott lutheri és tamási úrvacsoratan közötti alternatívát vázolt fel a Szentírás alapján. Ez az alternatíva a Krisztussal való idői egységet engedi kibontakozni, ugyanis Kálvin a Szentlélek munkáját mint közvetítést tárja elénk, amelyben Krisztus jelenléte nem korlátozódik arra, hogy az csak alászállás által valósulhasson meg a kenyérben, hanem megengedi, hogy Krisztus emeljen magához minket Lelkének titkos munkája által.[71] Kálvin azáltal, hogy Krisztus jelenlétét helyileg az Atya jobbján kívánta megőrizni – óvva Krisztus valóságos emberi és valóságos isteni természetét – helyet engedett a Szentlélek munkájának, és ezzel Krisztus jelenlétének módjáról nem tud többet mondani, mint hogy „magasztosabb ez a titok, hogysem képes lennék értelmemmel felfogni, vagy szavakkal kifejezni, és őszintén szólva, inkább tapasztalom, mint értem."[72] Kierkegaard háromszáznyolc esztendő elteltével sem tudott közelebb kerülni az egyidejű tanítvány titkához, melyet minden úrvacsorai istentisztelet alkalmával átélünk Krisztus jelenlétében, az előttünk, velünk és mögöttünk lévő bűnök bocsánatában a Szentlélek Krisztushoz emelő munkája révén. Ezzel pedig kizárja, hogy a hit nélkül úrvacsorához járulók valóban Krisztus testét vegyék magukhoz, ahogyan korábban is láthattuk, hogy az emlékezés még platonista logika alapján se vonatkozhat arra, aki nem hittel veszi a jegyeket (Lk 5,37).

Az úrvacsora liturgiája előrefelé (*prolepsis*), hátrafelé (*anamnesis*), felfelé (*entugkhanó*) és lefelé (*epiclesis*) irányokban írható le, melyek közül egyik vagy másik irány az úrvacsorázás különböző pontjain jobban előtérbe kerülhet.[73] Ez az egyszerre négy különböző irányba mozgás a végső paradoxonnal való találkozásban lehetséges, melyben Krisztus örökkévalósága által egyidejűek lehetünk vele, aki isteni omniprezenciája által mindenhol velünk van (Mt 28,20). Mindez azáltal lehetséges, hogy szolgai formát öltött, és helyettünk szenvedte el az Atya hiányát (Mk 15,34), amit nekünk az új szövetségbe kerülve nem kell már átélnünk. Ez a szövetség vére, Krisztus váltsága, mely által az atyák örökségében osztozhatunk, akik vették a kenyeret, és itták a sziklából fakadó éltető vizet. Így lehet számunkra a jövő beteljesedő jövő, amely az atyák múltjának beteljesedésében valósággá lesz, hogy a jelenben Krisztus mindent egyidejűvé tevő művét és személyét ábrázolhassuk ki mi is.

Veres Ábel

Jegyzetek

1 Bengt Hägglund: *Geschichte der Theologie. Ein Abriß.* Ford. Alfred Otto Schwede. Berlin, 1983, Evangelische Verlagsanstalt. 291.
2 Czakó István: *Hit és egzisztencia*. Budapest, 2001, L'Harmattan. 22.
3 Uo. 23.
4 Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, 1997, Göncöl Kiadó. 136.
5 Czakó István, *i. m*. 112.
6 Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 135.
7 Søren Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, 1998, Atlantisz. 79.
8 Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 93.
9 Uo. 83.
10 Vö. Rudolf Bultmann: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neuestestamentlichen Verkündigung, in: Uő.: *Offenbarung und Heilgeschehen.* München, 1941, Chr. Kaiser. 18.
11 Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 83.
12 Uo. 85–86.
13 Uo. 91.
14 Czakó István, *i. m*. 113.
15 Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 136–140.
16 Vö. Kierkegaard, *Filozófiai morzsák*. 15–21.
17 Uo. 20–27.
18 Uo. 25.
19 Szűcs Ferenc: *Hitvallásismeret*. Budapest, 2019, Kálvin. 119.
20 Kierkegaard, *A keresztény hit iskolája*. 80.
21 Lesslie Newbigin: *Evangélium a pluralista társadalomban*. Ford. Boros Attila. Budapest, 2006, Harmat. 27.
22 Uo. 49.
23 Kálvin János: *A keresztény vallás rendszere.* Ford. Buzogány Dezső. Budapest, 2014, Kálvin. 2. 10. 1. (A továbbiakban: *Inst.*)
24 Lucas Cranach *Gesetz und Gnade* c. festménye kiválóan szemlélteti ezt a kettősséget.
25 Oscar Cullmann: *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen, 1965, Mohr Siebeck. 120.
26 Uo. 110.
27 Uo.
28 G. Henton Davies: Deuteronomy, in. *Peake's Commentary on the Bible*. Wokingham, 1987, Van Nostrand Reinhold. 270.
29 Gerhard von Rad: *Das fünfte Buch Mose. Deuternomium*. ATD. Göttingen, 1964, Vandenhoeck & Ruprecht. 143–144.
30 Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor, Miklós Tamás. Budapest, 1996, Atlantisz. 235.
31 Richard D. Nelson: *Deuteronomy. A Commentary*. OTL. Louisville, 2004, Westminster John Knox Press. 79.
32 Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik.* III/1. Zürich, 1980, TVZ. 48. (A továbbiakban: *KD*)
33 Uo. 46.
34 Augustinus: *Vallomások*. Ford. Városi István, Budapest, 1987, Gondolat. XI. XI.
35 Joseph A. Fitzmyer: *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. New Haven, 2008, Yale University Press. 443.
36 Uo.
37 Uo.
38 D. M. G. Stalker: Exodus. In. *Peake's Commentary on the Bible*. Wokingham, 1987, Van Nostrand Reinhold. 232.
39 Uo. 234. Vö. Pitre, Brant: *Jesus and the Jewish roots of the Eucharist: unlocking the secrets of the Last Supper*. New York, 2011, Doubleday. 118–148.
40 Horacio Simian-Yofre: פָּנִים. In: *TDOT*. Vol. 11. Grand Rapids, 2000, Eerdmans. 590.
41 Jó példa erre Luther fordítási megoldása: *Schaubrote.*
42 Tóth Kálmán: Mózes Második Könyve (Exodus). In. *Jubileumi Kommentár*. I. köt. Budapest, 1998, Kálvin. 210.
43 Uo.
44 Eduard Schweizer: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*. Ford. Gromon András. Budapest, 2004, Kálvin. 134.
45 Joachim Jeremias: *The Eucharistic Words of Jesus*. Ford. Norman Perrin. London, 1966, SCM Press. 16–26.
46 Szűcs, *i. m*. 117.
47 Uo.
48 Ulrich Luz: *Matthew 21–28.* Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Ford. James E. Crouch. Minneapolis, 2005, Augsburg Fortress. 372.
49 Török István: *Dogmatika*. Amsterdam, 1985, Free University Press. 464–465.
50 Geo Widengren: *Religionsphänomenologie*. Berlin, 1969, GLB. 314.
51 *Inst.* 4. 17. 3.
52 Török, *i.m*. 465.

[53] George Hunsinger: *The Eucharist and Ecumenism. Let us Keep the Feast*. New York, 2008, Cambridge University Press. 185.
[54] Joel B. Green: *The Gospel of Luke*. NICNT. Grand Rapids, 1997, Eerdmans. 849–850.
[55] Cullmann, *i. m*. 236.
[56] Uo.
[57] *KD* I/2. 204.
[58] Uo.
[59] Uo. 202.
[60] *Inst*. 1. 13. 1.
[61] Uo. 4. 17. 1.
[62] Tomas Ericsson véleménye az oltárképről Ingmar Bergman *Úrvacsora* című filmjében.
[63] Luther Márton: *Heidelbergi disputáció*. Ford. Nagybocskai Vilmos. Budapest, 1999, Magyarországi Luther Szövetség. 20. t.
[64] *Inst*. 4. 17. 4.
[65] Kálvin János: *Az első Korinthusi levél magyarázata*. Ford. Buzogány Dezső. Budapest, 2015, Kálvin. 265.
[66] Thomas F. Torrance: *Space, Time and Resurrection*. London, 2019, T&T Clark. 48.
[67] Saint Thomas Aquinas: *The Summa Theologiæ of St. Thomas Aquinas*. London, 1920, Burns Oates & Washbourne. 3.73.4.
[68] Uo. 3.73.3.
[69] Uo. 3.80.3.
[70] Masznyik Endre (Szerk.): *D. Luther Márton egyházreformáló iratai.* II. köt. Pozsony, 1905, Wigand F. K. 167.
[71] *Inst*. 4. 17. 31.
[72] Uo. 4. 17. 32.
[73] Hunsinger, *i. m*. 184.

Kálvin korrupcióellenes lépései

A társadalmak megfelelő működése biztosításának egyik alapvető feltétele a korrupció ellen tett intézkedések. Az intézkedések eredményességétől is nagymértékben függ annak eredményes hatása, ezért minden eszközzel harcolni kell ellene. Ugyan már Deák Ferenc A bírák elmozdíthatatlansága című témában tartott beszédében kifejtette, hogy „…bár minden lehető megvesztegetéseket tökéletesen meggátolni egy törvény sem képes…", ellenben a szabályozás elengedhetetlen, de meg kell találni annak megfelelő módját, területét, irányát és mértékét.

A korrupció kialakulásának megelőzésére alkalmazott eszközök köre széles az állami pénzeszközök felhasználására vonatkozó ellenőrzési rendszertől, az Etikai Kódexeken keresztül, a munka megfelelő elismeréséig, az integritáscsoportok működéséig, de állandóan szükséges az eszközök körét bővíteni, hogy a korrupció újabb és újabb megjelenési formái elleni küzdelem hatékony legyen.

A tanulmány betekintést nyújt az Olvasó számára a korrupció fogalmának történelmi előzményeire, a bibliai és jogi szövegek betekintő elemzésére, valamint arra, hogy nemzetközi és hazai szinten miként küzdenek az állam és az egyházi szervek a korrupció ellen, hogyan lépnek fel ellene, milyen prevenciós eszközökkel szabályozzák a különböző területek, ágazatokat.

A nemzetközi szint mellett a tanulmány érintőlegesen kitér arra is, hogy Magyarországon – 3. fejezetben – hogyan ratifikálták a Meridiai Egyezményt, valamint azt miként alkalmazzák, milyen programokat hoztak létre, milyen formában alkalmazzák a jogalkalmazás számos területein. Továbbá vizsgálom, hogy a kálvini Institutio-ban megfogalmazott – 4. fejezetben – korrupciós ellenes harc miként érvényesül a Református Világszövetség által alkalmazott korrupció ellenes intézkedéseikben.

One of the basic conditions for ensuring the proper functioning of societies are anti-corruption measures. The effectiveness of the measures also depends to a large extent on their effectiveness, and must therefore be combated by all means. Although Ferenc Deák explained in his speech on the Immovability of Judges that "… However no law can perfectly prevent all possible bribes…", regulation is essential, but the right way and tools must be found.

The tools which must be used to prevent corruption is wide. Control system of the use of public funds, Codes of Ethics, proper recognition of work, functioning of integrity groups. There is a constant need to expand tools to combat new and emerging forms of corruption.

The study provides the Reader with an insight into the historical antecedents of the concept of corruption, an in-depth analysis of biblical and legal texts, as well as how the state and church bodies fight corruption at the international and domestic level, how they act against it, and what preventive measures are used to regulate it.

In addition to the international level, it also touches the Meridien Convention, which was ratified in Hungary – in Chapter 3 – as well as how it is applied, what programs were created, and in what form it is applied in many areas of law enforcement. Furthermore, I do analyze how the anti-corruption fight formulated in the Calvinist Institutio – in chapter 4. Finally I focus on the anti-corruption measures applied by the Reformed World Federation.

A társadalmi együttműködés rendszerének a kezdetektől fogva negatív, romboló hatású jelensége a korrupció, ami megjelenési formájában rendkívül változatos lehet, azonban súlyos esetben a társadalmi működés alapvető elvévé, módszerévé is változhat, ennél fogva már a kis mértékben jelenlévő korrupció is üldözendő.

A korrupció elleni küzdelem hatékonysága érdekében olyan közgondolkodás kialakítása szükséges, amelyben a