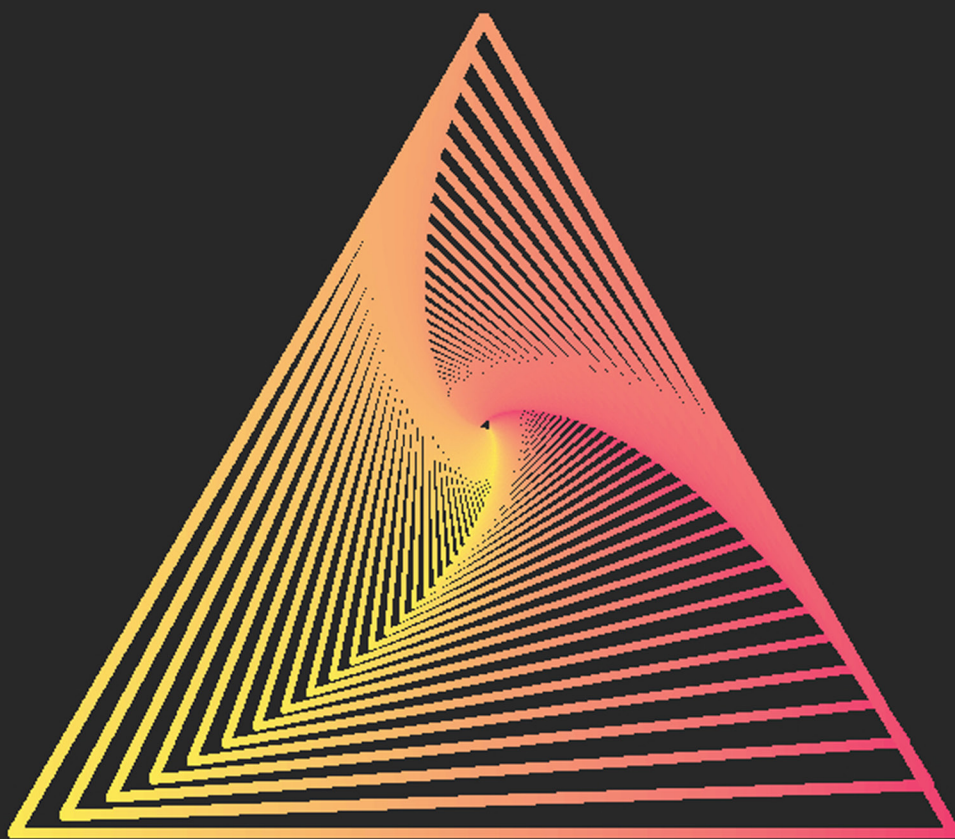


EVANGÉLIUMI FÓKUSZ



TEOLÓGIA ÉS TÁRSADALOM

2019/1

Evangéliumi Fókusz – Teológia és Társadalom

Evangelical Focus – Theology and Society

2. évfolyam 1. szám

Felelős szerkesztő / Editor-in-Chief

Baji Péter

(bajipeter@golgota.hu)

Szerkesztőbizottság / Editorial Board

Ármay-Szabó Ádám, Terry Cokenour, Horváth Kávai Árpád, Márkus Tamás, Szabados Ádám

HU ISSN 2631-0694

Felelős kiadó: Horváth Kávai Árpád

Kiadja a Golgota Keresztény Gyülekezet Egyesület

A kiadó székhelye és címe: 1073 Budapest, Erzsébet krt. 13.

Honlap: www.evangeliumifokus.hu

Tartalom

Főszerkesztői köszöntő

Tanulmányok

- Békefi Bálint** – Ézsaiás 40-55 történelmi utalásai 7.
- Márkus Tamás András** – Bevezetés a Fundamentumok 5. és 6. fejezetének fordításához 26.
- Franklin Johnson** – Az engesztelés 28.
- Dyson Hague** – Elégtétel engesztelés által 36.

Nemzetközi misszió

- David Miller, Ron Anderson** – A gyülekezetplántálás 5 igazsága:
avagy, hogyan legyünk hatékonyak a tanítványképzésben a 21. században? 48.
- Tony Watkins** – Hogyan álljunk ki az igazságért az „álhírek” világában?
Keresztény bizonyosság a posztigazság társadalmában 52.
- Baji Péter** – Kreatív városi bizonyágtétel: beszámoló a MoveIn projektről 56.

Könyvajánlók

- Lovas András** – Recenzió Timothy Keller „Gyülekezet a központban” című könyvéről 60.
- Nagy Gergely** – Recenzió Leonardo de Chirico „A Christian’s Pocket Guide to Mary: Mother of God?” című könyvéről 63.

Főszerkesztői köszöntő

Kedves Olvasó,

újra nagy örömünkre szolgál, hogy az Evangéliumi Fókusz immár második számát (2. évfolyam 1. szám) közre adhatjuk a magyar evangéliumi világ épülésére. Reményeink továbbra is erősek abban, hogy e folyóirat felekezettől függetlenül egy tudásbázist és vitaplatformot adhat az evangéliumi hitű protestáns gyülekezet tagjainak, és kutatásokban elmélyülni vágyó íróinak.

Az Evangéliumi Fókusz nevet azért választottuk, mert hisszük, hogy életünket, teológiánkat és a világról alkotott képünket egyedül Jézus Krisztus evangéliumának, örömmüzenetének fényében tudjuk helyesen szemlélni. Ezért folyóiratunk célja, hogy lehetőséget adjon a teológiával és/vagy társadalomtudománnyal foglalkozó szakembereknek, hallgatóknak vagy lelkes érdeklődőknek, hogy adott témával kapcsolatos elmélyült kutatásukat színvonalas, sok ember által olvasható formában tegyék közzé. A szerkesztőbizottság szívesen fogad olyan teológiai témájú (pl.: exegézis-írásmagyarázat, hitéleti gyakorlatok, rendszeres teológia, keresztény misszió gyakorlata... stb.) tanulmányokat, melyek segítenek mind a gyakorló igehirdetőknek, mind az egyes teológiai kérdésekben elmélyülni vágyó keresztény embereknek mélyebben és alaposabban megérteni a Szentírás adott területtel kapcsolatos üzenetét.

A folyóirat nevének második része, a Teológia és Társadalom arra utal, hogy szeretnénk lehetőséget adni olyan hívő szakembereknek is publikálásra, akik önállóan vagy teológusokkal összefogva társadalomtudományi közelítésű és módszertanú kutatást végeznek, de eredményeiket és kutatási vezérelveiket az evangéliumi hit fényében határozzák meg. Hiszük azt, hogy a keresztény teológiának ma is van mondanivalója korunk társadalmi jelenségeivel kapcsolatban, de ahhoz, hogy mindezeket jól értsük, és magyarázzuk, szükségünk van színvonalas és tudományos szinten is vállalható eredményekre, amit a társadalomtudományi módszertan adhat a kezünkbe. Tudjuk, hogy gyülekezeteink tagjai között található a szakmájukat magas színvonalon gyakorló társadalomkutatókat (pl.: közgazdászok, szociológusok, pszichológusok, statisztikusok, oktatók-nevelők... stb.) akik saját speciális ismereteikkel, de az evangéliumi teológia és hit nézőpontjából segíthetnek megérteni a hívők közösségének, hogy mi folyik körülöttünk a társadalomban, amelynek az egyház is szerves része.

A mostani tavaszi számban három tanulmányt teszünk közzé, melyből az első egy színvonalas eredeti kutatómunka eredménye, a másik kettő pedig egy jelentős teológiai témával kapcsolatos fordítás. *Békefi Bálint* az első cikkben Ézsaiás próféta könyvének történelmi hitelességét vizsgálja a jelenleg elérhető legújabb kutatási eredmények tükrében. A tanulmány arról tesz tanúságot, hogy a Biblia tévedhetetlenségébe vetett evangéliumi hitünket hogyan lehet tudományos igényességgel bizonyítani, jelen esetben Ézsaiás próféta könyvének egy-egy és korhű ézsaiási szerzőségét. A második két tanulmányt *Márkus Tamás András* fordította az 1910-1915 között megjelenő ún. „Fundamentumok” (The Fundamentals) egyik kötetéből. Az első tanulmány ezek közül *Franklin Johnson*, a második *Dyson Hague* tollából érkezik az olvasók számára. E tanulmányok jelentőségét az adja, hogy mindketten Jézus engesztelő áldozatának evangéliumi, protestáns ortodox értelmezését fejtik ki, melyek mind a reformátorokra, mind a korai egyházatyák tanítására is visszavezethetők. Célunk ezzel, hogy a Jézus áldozatának lényegével kapcsolatos hazai és nemzetközi szinten is újra és újra fellángoló teológiai vitákra és tévedésekre megadjuk a teológia nyelvén kifejtett válaszunkat.

Kitekintő rovatunkban újra a *Lausanne Global Analysis* folyóirat két kiválasztott korábbi cikkét adjuk közre annak érdekében, hogy lássuk azokat a globális felismeréseket a misszióval kapcsolatban, melyek segítségünkre lehetnek a saját helyi szolgálatainkban is. A rovat részeként az ún. *MoveIn* missziós szervezetről és projektsorozatról is beszámolunk, mellyel új, inspiráló ötleteket szeretnénk adni a nagyvárosi misszióhoz. Végül pedig recenzió rovatunkban a római katolicizmus protestáns megítéléséről és a városon belüli missziókról írott fontos könyvekről adunk közre 1-1 rövid bemutatást, értékelést.

Minden olvasónk számára kívánjuk, hogy folyóiratunk építő módon szolgálja életét és szolgálatát a mi Urunk Jézus Krisztusban!

A szerkesztőbizottság nevében

Baji Péter

főszerkesztő

Tanulmányok

ÉZSAIÁS 40–55 TÖRTÉNELMI UTALÁSAI

BÉKEFI BÁLINT¹

Absztrakt

Ézsaiás könyve 40–55. fejezetei keletkezési idejének meghatározásában döntő szerepet játszanak a történelmi utalások, amelyek a legelterjedtebb nézet szerint felfedik, hogy a próféciák a babiloni fogság végén születtek. Ez a tanulmány ismerteti a történelmi háttér kapcsán mind a bevett késő-exilikus² értelmezést, mind annak posztexilikus és preexilikus alternatíváit. Legnagyobb részét a preexilikus értelmezés melletti érvek bemutatása és az azzal szemben felhozható kritikák megválaszolása teszi ki. Ennek jelentősége, hogy ha valószínűsíthető, hogy Ézsaiás 40–55 keletkezésének háttérében a Kr. e. 701-re datálható asszír krízis időszaka áll, az kétségbe vonja Ézsaiás könyve történelmi kritikájának egyik alappilléret.

Kulcsszavak: Ézsaiás könyve, történelmi kritika, bevezetéstán, Asszíria, Babilon

1. Bevezetés

A történelmi-kritikai bibliakutatás egyik legmagabiztosabb megállapítása, hogy Ézsaiás könyvének jelentős részét nem a Kr. e. 8. század második felében és a 7. század elején élő júdai próféta, Ézsaiás, Ámóc fia írta. Ez a nézet, amelynek gyökerei a középkorig nyúlnak vissza, a 18. század végén éledt újra, a 19. század végére pedig a bibliakutatók körében – a tradicionalista³ teológusok egy részét leszámítva – gyakorlatilag teljeskörű elfogadottságra tett szert.

A könyv keletkezéskutatásának kiindulópontja az a (vélt) felismerés volt, hogy a 40. fejezettől a szövegben gyökeres változás áll be: megváltozik a stílus, a nyelvezet, a teológia és – legfőképp – a történelmi helyzet. Míg a korábbi fejezetek a Kr. e. 8. század végének eseményeivel foglalkoztak, a 40–55. rész már a Kr. e. 540-es években, a babiloni fogságban élő zsidókhöz szól; az utolsó tíz fejezet (56–66) pedig sokak szerint a fogságból való visszatérés utáni júdai állapotokra reflektál. Ennek a három történelmi időszaknak megfelelően a történelmi-kritikai kutatók beszélnek egy második („Deutero-”) és egy harmadik („Trito-”) Ézsaiásról, azokról a névtelen prófétákról, akiknek ezek a későbbi szövegrészek tulajdoníthatók.

Ez a felosztás azonban már a 19. században sem volt ennyire egyszerű, ugyanis többen mind „Proto-Ézsaiásnál”, mind „Deutero-Ézsaiásnál” fel véltek fedezni olyan szakaszokat, amelyek az állítólagos eredeti keletkezésnél későbbi korokat tükröztek. Így a feltételezett szerkesztések és bővítések száma fokozatosan növekedett: Bernhard Duhm 1892-es, mérföldkőnek tekintett munkájában egészen a Kr. e. 2. századba nyúlóan azonosított

1 Békefi Bálint (balint.bekefi@gmail.com, <http://independent.academia.edu/BálintBékefi>) a Golgota Keresztény Gyülekezet egyik ifjúsági vezetője, az Evangélikál Csoport vezetőségi tagja, a Pünkösdi Teológiai Főiskola hallgatója, informatikus.

2 Exilikus: a babiloni fogság (kb. Kr. e. 586–538) alatti.

3 Tanulmányomban különbséget teszek a történelmi-kritikai és a tradicionalista bibliakutatás között. Az előbbi a Bibliát lényegileg emberi iratként tanulmányozza, és módszertanát nem hitvallásokból fakadó, hanem a „szekuláris” tudományt jellemző előfeltevések vezérlik. Az utóbbi ezzel szemben valamely vallási közösség – evangéliumi vagy fundamentalista protestáns, konzervatív római katolikus vagy ortodox zsidó – szemszögéből közelít a szöveghez, így rendszerint természetfeletti cselekvéshez köti annak keletkezését, illetve az abban leírtakat. A két megközelítés módszertani és ismeretelméleti elemzéséhez ld. Bartholomew et al. 2003, 19–179. o.; McCall 2012; Brinks 2013.

betoldásokat, és bár későbbi szerzőknél a végső dátum a holt-tengeri tekercek felfedezése után korábbra tolódott, egyesek tíznél is több szerkesztő munkáját vélték felismerni a szövegen.⁴

Tanulmányunk célja az Ézsaiás könyvének többes szerzősége mellett szóló legkorábbi érv vizsgálata, ami a mai napig a legjelentősebbek közé tartozik: ti. annak, hogy a 40–55. fejezet előfeltételezi a babiloni fogság történeti hátterét. Vizsgálatunk során ezeket a fejezeteket keletkezési szempontból egységesnek fogjuk tekinteni – azonban az előbbieken fényében szükséges röviden igazolnunk ezen feltevés legitimitását. Tekintve a különféle redakciókritikai⁵ modellek spekulatív voltát (ugyanis valójában csak a végső szöveg áll rendelkezésünkre), ezek cáfolata elvi szinten is komoly kihívást jelent. Ahelyett, hogy ezt megkísérelnénk, mindössze három szempontot említünk, elismerve megoldásunk és ezzel a cikk korlátait.

Először is, amint többen rámutattak, Ézsaiás 40–55 redakciókritikai elemzése az angolszász kutatókat kevésbé győzte meg: az ő köreikben a mai napig elterjedt vélemény ezekről a fejezetekről, hogy egy szerzőtől származnak.⁶ Erre példa az elmúlt két évtized nivós kommentáráírói közül Shalom Paul, Christopher Seitz, Gary V. Smith és Marvin Sweeney.⁷ Másodsor, a közelmúltban többen – legjelentősebben John Van Seters és Joshua Berman – rámutattak a redakciókritika kérdéses módszertani előfeltevéseire és anakronisztikus kategóriáira, amelyek kétségbe vonják a számos réteget és aprólékos szerkesztést feltételező szövevényes elméleteket.⁸ Harmadsor, John Hilber munkássága alapján elmondhatjuk, hogy az ókori közel-keleti prófétikus szövegek elfogadása és tekintélye attól függött, hogy megfelelnek-e egyes prófétai személyek szóbeli kijelentéseinek – ezt jelzi a próféciák forrásának és elhangzásuk körülményeinek feltüntetése, szövegahagyományozásuk gondossága és a későbbi szerkesztések csekély mértéke. A prófécia műfajának és Ézsaiás 40–55 megkérdőjelezetlen kanonicitásának fényében tehát a redakciókritikai elméleteknek súlyos bizonyítási terhet kell hordozniuk.⁹ Mindezek fényében tanulmányunk előfeltevése Ézsaiás 40–55 egységességére nézve, ha nem is bizonyítottnak, de tarthatónak tűnik, így továbbléphetünk a szövegben található történeti utalások vizsgálatára.

2. Exilikus értelmezés

Ézsaiás 40–55. fejezetei első közönségének késő-exilikus datálása olyannyira elterjedt az ézsaiási szakirodalomban, hogy sok kutató már nem is tartja szükségesnek, hogy érdemben érveljen mellette.¹⁰ Ez a – „bevettnek” is nevezhető – megközelítés jelentős részben a következő történelmi utalásokra alapoz: a próféta (1) Isten szabadítását hirdeti népének (40,1–2; 42,6–7; 43,5–7; 45,13; 49,9–13; 51,9–14; 52,5–11); (2) Jeruzsálemet úgy említi, mint ami romokban áll és újjáépítésre szorul (44,26.28; 45,13; 51,3); (3) megjövendőli Babilon közeljövőben várható bukását (43,14; 46,1–2; 47,1–15; 48,14–15); (4) felszólítja a zsidókat a Babilonból való menekülésre (48,20–21; 52,11–12); (5) megemlíti Círust név szerint (44,24–45,7) és név nélkül is (41,2–5.25–27;

4 A téma kutatástörténetéhez ld. Melugin 1976, 2–7. o.; Childs 1979, 316–323. o., 2001, 290–291. o.; Blenkinsopp 2002, 69–74. o.; Lanz 2004, 10–30. o.; Sweeney 2006; Berges 2008; Smith 2009, 30–41. o.; Williamson 2009; Hays 2011; Schultz 2015, 8–12. o.

5 Redakciókritika: a bibliakutatás azon irányzata, amely a szöveg létrejötte mögött szerkesztők (redaktorok) akár évszázadokon átívelő tevékenységét feltételezi, és az ő munkájukat, kortörténeti helyzetüket, motivációikat, valamint az általuk eszközölt változtatások egymásra épülő rétegeit igyekszik azonosítani.

6 Williamson 2009, 35–36. o.; Hays 2011, 549. o.; Kustár 2016, 257–258. o.

7 Lásd 15. évfolyam 2. szám és 16. évfolyam 4. szám.

8 Van Seters 2006; Berman 2016; vö. Goldingay, Payne 2006a, 7. o.; Schultz 2012, 256. o.

9 Hilber 2012, 2015.

10 Egyesek, bár a történelmi utalások többségét erre a korra értelmezik, a szöveg kialakulását korábbi (Oswalt 1998, 5–6. o., 2012; Lessing 2011, 45. o.) vagy – legalábbis végleges formáját illetően – későbbi (Goldingay, Payne 2006a, 25–30. o.; Sweeney 2016, 25–30. o.; Baltzer 2001, 30–31. o.; Watts 2005, c. o.) évszázadokba helyezik. Érdemes megemlíteni azt a nézetet is, amely a 48. fejezet után egy váltást lát, és a 49–55. részek hátterének a fogság végét kevéssel követő időszakot véli (Watts 2005, c. o.; Paul 2012, 321. o.).

43,14; 45,13; 46,11; 48,14–15); sőt (6) úgy is beszél róla (név nélkül), mint akinek az első katonai sikerei már elértek és a hallgatóság számára ismertek (41,25–27). A (3) és (6) számú megfontolás elég pontos datálást tesz lehetővé: a többség ezek alapján a 40–55. fejezeteket Kr. e. 547 és 539 közé helyezi.¹¹

Ez az értelmezés azonban – népszerűsége ellenére – több problémát is felvet. Gary V. Smith nyomán röviden a következőket kritikákat említhetjük: (1) a zsidók elnyomott helyzete (51,13–14) nem tükrözi azt, amit a fogság alatti életükről tudunk;¹² (2) több igehely nem (pusztán) fogságra, hanem háborúra vagy ostromra (is) enged következtetni a próféciaik kontextusaként (41,8–16; 42,22–25; 49,17.19); (3) a 41. fejezetben bemutatott névtelen uralkodó jövetelét a szöveg szerint a próféta *korábban már megjövendölte* (41,25–26), ami Círusra nem igaz;¹³ (4) Círus nem foglalta el Egyiptomot, Etiópiát és Szebát, szemben azzal, amit a 43,3 sugall; (5) a jeruzsálemi templom feletti ítélet (43,28) a masszoréta szöveg szerint *jövő időben áll*;¹⁴ (6) az Izráel dicsőséges szabadulásáról és Babilon elpusztításáról szóló próféciaik pedig nem felelnek meg Babilon békés elfoglalásának és a zsidók Júdába való részleges és lehangoló visszatérésének Círus idejében.¹⁵

Ezen szempontok teljes körű kiértékelése mindegyik szakasz részletes exegézisét és a másodlagos irodalom átfogó feldolgozását igényelné, amelyre itt nincsen lehetőség. Két megállapítást azonban tehetünk. Egyrészt, a 40–55. fejezetben van néhány olyan utalás, ami első ránézésre határozottan az exilikus datálást látszik támogatni: Círus említése, a felszólítás Babilon elhagyására, a felszabadítás és a hazatérés ígérete, illetve Babilon pusztulásának megjövendölése. Másrészt azonban ezek közül egyedül a Círus-prófécia az, amely *egyértelműen* a babiloni fogság végére vonatkozik¹⁶ – a többitől elképzelhető más korszak is, amelybe beleillhet. Ez a tény, a késő-exilikus megközelítéssel kapcsolatos fentebb kifejtett problémákkal együtt, indokot adhat az egyéb nézetek megfontolására.

3. Posztexilikus értelmezés

Akad pár kutató – elsősorban C. C. Torrey és Klaus Baltzer¹⁷ –, akik a szövegben háttérben túlnyomó részt a Kr. e. 5. század második felének júdai életkörülményeit látják. Számos újabb redakciókritikai kutatás is azonosítani vél posztexilikus redakciós rétegeket Ézsaiás 40–55 szövegében,¹⁸ azonban, mivel a korábban kifejtetteknek megfelelően Ézsaiás 40–55-öt jelenleg alapvetően egységes szöveggként vizsgáljuk, a továbbiakban leginkább Torrey és Baltzer szempontjai relevánsak számunkra. Mivel azonban Torrey megközelítése alapjaiban sajátos és valószínűtlen feltevésekből indul ki,¹⁹ hasznosabb Baltzer érveit áttekintünk.

11 Koole 1998, 13. o.; Baltzer 2001, 26, 30. o.; Childs 2001, 289–291. o.; Blenkinsopp 2002, 92–93. o.; Goldingay, Payne 2006a, 28–30. o.; Smith 2011, 701–704. o.; 2015a, 178–185. o.; Oswalt 2012; Paul 2012, 2–3, 14. o.; Rózsa 2016, 410–411, 415–416, 430. o.

12 Smith 2009, 406–408. o.

13 Az erre az évrre adott válaszokhoz és azok kritikájához ld. Allis 2000, 60–61. o., bár részben Allis érvei is egy olyan értelmezésre alapoznak, amelyet a későbbiekben megkérdőjelezünk.

14 Smith 2009, 217–218. o., 2011, 709–710. o.; Schultz 2012, 249–250. o.; vö. Horton 2000, 332–333. o. Ez az érv azonban mind szövegkritikai, mind nyelvtani szempontból megkérdőjelezhető (bár nem valószínűtlen, vö. Oswalt [1998, 157: 60. lj.] érveivel), így nem tekinthető perdöntő erejűnek. A preexilikus értelmezés más képviselői múlt idejüként érte magyarázzák (Payne 1967b, 54. o.; House 2019, 352–353. o.; Erlandsson 2020, 126. o.).

15 Smith 2015b.

16 Bár még erről sem állítható, hogy teljeskörű egyetértés övezi – vö. a 66. lábjegyzettel.

17 Torrey 1928; Baltzer 2001; vö. Goldingay, Payne, 2006a, 28. o.

18 Fried 2002; Albertz 2003; Berges 2008; Hays 2011, 556. o.; Albertz 2014; Rózsa 2016, 416–417. o.

19 Torrey szerint Ézsaiás 40–55 minden Babilonra és Círusra tett utalása későbbi beillesztés (Torrey 1928, 38–52. o.). Emellett alapvetően megbízhatatlannak tartja a Krónikák, Ezsdrás és Nehémiás könyveinek leírásait mind a babiloni fogságról, mind az azt követő kor vallásosságáról (Torrey 1928, 59, 65–66. o.).

Ezeket a következő pontokban foglalhatjuk össze: (1) a szöveg nem tükröz várakozást a dávidi dinasztia helyreállítására, pedig ez a fogság alatt és röviddel utána jellemző volt; (2) a templom újjáépítése és az új papság legitimálása nem kap hangsúlyt; (3) viszont a próféta kritizálja az áldozati rendszert (43,22–28). Megfigyelhető párhuzamok Nehémiás könyvével: (4) „a falak felépítése (Ézsaiás 49,16–19; 54,11–14a; vö. Neh 2,11–4,17; 6,15–16)”; (5) „Júda városainak kapcsolata Jeruzsálemmel (Ézs 40,9–11; 44,26 vö. Neh 3; 11)”; (6) „az adósszolgák felszabadítása (Ézs 42,22; 44,5; 46,10; 49,8–9.24–26; 51,10–11.13–14; vö. Neh 5)”; (7) a fogságban, az országban és a diaszpórában élők közötti kapcsolat „(ld. Ézs 49,12.22–23; 51,1–3.9–11 [...] vö. Nehémiás életrajzával)”; (8) a vegyesházasságok érvénytelenítésével ellentétes hangsúlyt képvisel „Jahve és Sion/Jeruzsálem »házasságának« érvényteleníthetlensége”;²⁰ (9) „Nehémiás könyve, akár csak DtÉzs, előfeltételezi Isten szolgájának a fogalmát” – erre a fogalomra Nehémiásnál példa Mózes, Nehémiás és a zsidó nép (Neh 1,6–11).²¹

A posztexilikus értelmezéssel ellen is szólnak azonban komoly érvek: (1) a 41 és 44–48. fejezetek próféciáinak jelentős részét *vaticinia ex eventuként*²² kell értelmeznie; (2) a 41–43 és 49–51 támadást és ostromot tükröző képei nehezen illeszkednek Nehémiás korára;²³ (3) a bálványokkal folytatott polémia aktualitása nem világos. Érdemes észrevennünk, hogy Baltzer érveinek többsége, ha sikeres is, csupán az exilikus értelmezés ellen szól: azok alapján Ézsaiás 40–55 ugyanúgy keletkezhetett a fogság előtt, mint utána. Végző soron ugyanabba a következetlenségbe esik, mint számos tradicionalista magyarázó: egyszerre fogadja el Ézsaiás 40–55 jelentős részének exilikus fókuszát, és érvel közben mégis amellet, hogy a szöveg egyéb utalásaiból kiderül: a próféta valódi közönsége egy másik korban élt. Míg a tradicionalista kutatókat ez egy egyébként példátlan prófétai jelenség feltételezéséhez vezet, addig Baltzert a szöveg prófétikus voltának lényegi tagadásához – amelyet többekévé el is ismer azzal, hogy Ézsaiás 40–55 műfaját „liturgikus drámának” nevezi.²⁴ Úgy tűnik tehát, hogy a következetesen posztexilikus olvasatok, bár jogosan rámutatnak az exilikus értelmezés néhány gyengéjére, végző soron radikális és valószínűtlen szövegkritikai, kortörténeti és műfaji átértékelést hordoznak magukban.

4. Preexilikus értelmezés

Az 1800-as évek első felében Adam Clarke az egész Bibliáról írott kommentárjában még úgy fogalmazott, hogy „elterjedt nézet” az, amely szerint Ézsaiás 43,3 háttérben Szanhérib Júda elleni támadása áll – a Kr. e. 8. század végén.²⁵ Ennek az értelmezésnek korábbi képviselői között olyan tudósokat találunk, mint a 12. századi rabbi, Dávid Kimhi, illetve Kálvin, a 16. századi reformátor.²⁶

Annak a megközelítésnek átfogó és részletes kifejtésére, amely a 40–55. fejezetek egészének történelmi háttérét Ézsaiás korában határozza meg, 1907-ig kellett várni, amikor J. W. Thirtle megjelentette a Zsoltároknak és Ézsaiás könyvének problémáiról írott kötetét. Thirtle szerint Ézsaiás 40–66. fejezeteinek központi, noha expliciten meg nem nevezett alakja Ezékiás király: őróla szólnak a szolgáló-énekek és az a prófécia is, amely – későbbi szövegromlás hatására – ma Círus nevét tartalmazza. A szövegben tükröződő krízishelyzetet Szanhérib támadása jelenti, aki Kr. e. 701-ben Júda jelentős részét elpusztította, lakóinak egy részét pedig fogságba vitte.

20 Baltzer 2001, 30. o. A szó szerinti idézeteknél az igehelyekre való hivatkozásokat helyenként formailag egyszerűsítettem.

21 Baltzer 2001, 31. o.

22 *Vaticinium* (tsz.: *vaticinia*) *ex eventu*: olyan prófécia, amely valójában a látszólag megjövendő esemény megtörténte után íródott.

23 Bár Baltzer kísérletet tesz rá – azonban ld. Smith 2009, 359–360. o.

24 Baltzer 2001, 7. o. Egy a leírtakat tükrözően következetlen tradicionalista magyarázathoz ld. Oswald 1998, 2012. Baltzer további kritikájához ld. Kratz 2003.

25 Clarke 1836, 631. o.; hasonlóan White 1709, 309. o.

26 Smith 2011, 708. o. Smith József Kimhit említi, de minden bizonnyal valójában Dávid nevű fiára gondol, akinek Ézsaiás-kommentárja sok protestáns teológus kedvelt olvasmánya volt.

A Babilonra tett utalások részben Asszíriára vonatkoznak: a kapcsolatot pedig az adja meg, hogy Babilon ekkor Asszíriához tartozott, Asszíria uralkodói pedig Babilon királyának is nevezték magukat.²⁷

Bár Thirtle-nek az elmúlt bő évszázad során akadt pár követője (elsősorban a hozzá hasonlóan krisztadelfianus H. A. Whittaker és Andrew Perry, illetve az anglikán W. A. Wordsworth²⁸), mégis keveseket győzött meg Ezékiás vélt meghatározó szerepe és a Círus-prófécia integritásának megkérdőjelezése. Ennek ellenére azonban a múlt század utolsó harmadától kezdve megjelentek a szakirodalomban az olyan tradicionalista értelmezések, amelyek a 40–55. fejezetek jelentős részét a Kr. e. 701-ben (illetve esetleg az azt követő egy-két évtizedben) bekövetkezett események fényében olvassák, még ha pár prófécia beteljesedését a babiloni fogság végénél látják is.²⁹ A következőkben az ezen megközelítések mellett szóló főbb szakaszokat tekintjük át, a Círus-próféciát pedig – az ellenvetések megválaszolása keretében – később tárgyaljuk.

A legtöbb olyan szakaszt, amely jobban illik preexilikus, mint exilikus vagy posztexilikus korba, a korábban tárgyalt értelmezések kritikáinál már megemlítettük. Érdemes azonban még egyszer, most részletesebben áttekinteni a fontosabb szövegeket – Gary V. Smith egy cikkében hét ilyen sorol fel.³⁰ A következőkben ezeket részben átcsoportosítva, részben kihagyásokkal, illetve kiegészítésekkel tárgyaljuk. Nem állítható, hogy ezen szövegek bármelyike kétséget kizáróan bizonyítaná az adott szakasznak vagy Ézsaiás 40–55 egészének preexilikus keletkezését; annyit állítunk csupán, hogy jobban illenek a Kr. e. 8–7. század fordulójára, mint későbbi korokba.³¹

Háborús helyzet

(1) A 41,8–16, különösen a 11–12. versek háborús állapotot mutatnak be, amely a zsidók fogság alatti helyzetét nem jellemezte. A nép „fél” és „csügged”, Isten „győzelmes jobbjára” van szükség (10. v.) ahhoz, hogy megmentse azoktól, akik „gyűlölik” és „perbe szállnak” vele (11. v.). Izráelt „támadják” és „harcolnak ellene” (12. v.). Fölvetődik a lehetőség, hogy ezt Júda Kr. e. 587-es támadására értelmezzük, azonban ez nehezen egyeztethető össze azzal, hogy a prófécia Izráel dicsőséges győzelmét és az ellenség pusztulását ígéri (11–12, 15–16. v.). A leírás viszont emlékeztet arra, amit Ézsaiás 37,36-ban olvasunk arról, ahogyan Isten megszabadította Jeruzsálemet az asszír fenyegetéstől.³²

(2) A 42. fejezet 22–25. versei úgy írják le Júda népét, mint aki „kirabolt” és „kifosztott”, „csapdában”, „veremben”, „börtönben” van (22, 24. v.), körülötte „háború tombol” (25. v.). A leírás ismét nehezen érthető a babiloni fogság alatti helyzetre, amelynek kapcsán nem tudunk ilyesféle nyomorúságról. Hasonlóan az előző fejezetben olvasható szakaszhoz, a két opció itt is Jeruzsálem babiloni, illetve asszír ostroma (Kr. e. 587 és 701).³³

27 Thirtle 1907.

28 Wordsworth 1939; Whittaker 1988; Perry 2015. Perry a kutatási eredményeinek többségét nem tudományos fórumokon publikálta, így keveset fogok hivatkozni rá.

29 Payne 1967a, 1967b, 1968, 1973; Erlandsson 1985, 2020; Horton 2000; Smith 2009, 2011, 2015a, 2015b; Perry 2015; Seufert 2015; House 2019. Fellelhető egy kevés ezeknél valamivel korábbi szakirodalom is – ennek összefoglalásához ld. Payne imént hivatkozott cikkeit. Természetesen sok értelmező elismer messiási és eszkatologikus próféciákat is, amelyek mostanáig legfeljebb részben teljesedtek be.

30 Smith 2011, 705–712. o. Smith itt, kommentárjában (2009) és későbbi cikkeiben (2015a, 186–189. o., 2015b) jó áttekintést ad a szakirodalomban megjelenő különféle álláspontokról, amelyek tárgyalására itt nincs lehetőség (vö. még Horton 2000; House 2019; Erlandsson 2020).

31 Legelterjedtebb alternatíva lévén a továbbiakban a késő-exilikus értelmezést kezeljük elsődleges vitapartnerként. Bár a posztexilikus nézettel a következőkben keveset foglalkozunk, Smith többé-kevésbe ezt a perspektívát is figyelembe veszi, amikor az egyes szakaszok preexilikus volta mellett érvel (Smith 2009, 2011).

32 Ezt Smith Kr. e. 701-re, House viszont 688-ra datálja (Smith 2011, 707. o.; House 2019, 23. o.).

33 Ezt a szakaszt House is a 701-es eseményekhez köti, szemben az előzővel (House 2019, 329. o.).

Smith mellett érvel, hogy a tágabb kontextus itt is az ellenségek feletti győzelmet ígér (42,15–16; 43,1–4³⁴), ami jobban illik az asszír támadásra, bár – a tágabb szövegkörnyezetet szem előtt tartva – a szakasz értelmezhető úgy is, hogy a végső szabadulás majd a fogságból való visszatérés lesz (vö. 43,14). Így ez a szöveg önmagában nem erős érv a preexilikus datálás mellett.

(3) A 43,3 arról számol be, hogy Isten Izráélért cserébe, „helyette” ad három másik nemzetet: Egyiptomot, Etiópiát és Szebát. Elfogadott tény, hogy Círus ezeket az országokat nem foglalta el (fia igen, azonban jóval a babiloni fogságból való felszabadulás után), így ez a mondat nehezen értelmezhető exilikus történelmi utalásként. Azonban, amint arra Smith rámutat (ezen értelmezés régebbi képviselőit korábban említettük), a prófécia jól illik arra az eseményre, amit a 37. fejezet 9. versében olvasunk: Szanhérib figyelme és hadserege elterelődött a jeruzsálemi ostromról a Tihákával, Egyiptom fáraójával és Etiópia királyával folytatott harcra. Ez tehát jól érthető a fogság előtti keletkezés fényében.³⁵

(4) A 49,16–26 által lefestett kép Sion-Jeruzsálem helyzetéről jobban illik egy ostromállapotra, amelyből a próféta közelgő szabadulást ígér, mint egy távoli földön töltött fogságra. A 49,16–17 Sion „falairól” beszél, a 19. vers pedig a „feldúlt országról”, és mindkettővel kapcsolatban ugyanaz az ígélet: a pusztítók távozni fognak belőlük. Itt tehát a krízisnek csupán része a fogság (18, 20, 22. v.), egy másik része a pusztítás, elnyomás és a támadók aktuális jelenléte (17, 19, 26. v.). Kétséges, hogy Jehud babiloni tartomány fenntartóira jellemzőek lettek volna-e ezek a leírások – azonban Szanhérib ostromára jól illenek.

(5) Ugyanez mondható el a 51,13–23-ig terjedő szakasszal kapcsolatban: számos fordulat jobban illik egy ostromra, mint egy fogságra. Sion lakói rettegnek „mindennap az elnyomó izzó haragjától, mellyel el akar pusztítani” (13. v.). Beszédesebb a város szenvedésének jellemzése: „pusztulás és összeomlás, éhínség és fegyver” (19. v.). A város lakói „alétlan feküdtek minden utcasarkon, mint antilop a hálóban” (20. v.). Az ígélet úgy hangzik, hogy „megszabadul a megkötözött”, „nem fog el kenyere” (14. v.), Isten pedig Sion „kínzóinak kezébe” adja haragjának poharát (22–23. v.). Ez a szöveg tükrözi legvilágosabban egy ostromlott város élethelyzetét, amely a babiloni fogságban nehezen lett volna értelmezhető.³⁶

(6) Az 52,4–5 értelmezése nem könnyű, azonban feltűnő, hogy a nép megpróbáltatásait részletezve Egyiptomot és Asszíriát említi, Babilonról azonban nem beszél.³⁷ Az asszír elnyomás kapcsán (52,4b) a עֲסָרָךְ szó valószínűleg ’végül’ jelentésben áll, ellentétet képezve azzal, hogy a nép ’először’ (בְּרִאשִׁיתָ) Egyiptomban szenvedett.³⁸ A következő vers eleje („És most mit tegyek itt?” – 52,5a Károli) sokak szerint t egy harmadik csapásra – a babiloni fogságra – utal. Ez azonban a יֵט (’itt’) szó fényében valószínűtlen, hiszen a mondat legalább annyira hangsúlyozza a helyet, mint az időt – a prófécia helyszíne és címzettje pedig egészen eddig, illetve a következő

34 A második igehelyet nem Smith hozza, ez az én kiegészítem.

35 Többen nem feleltetik meg a három ország említését konkrét történelmi eseménynek (Oswalt 1998, 139–140. o.; Brueggemann 1998, 53–54. o.; Paul 2012, 207. o.), ami elsősorban azzal indokolható, hogy nem veszik számba a babiloni fogság előtti eseményeket, így viszont nem találnak jó megfeleltetést. Ha a fenti értelmezést elfogadjuk, és kontextusként relevánsnak tartjuk az előző fejezet utolsó verseire nézve, akkor az előző pontban látott háborús helyzet asszír-kori értelmezése is valószínűvé válik.

36 Payne 1968, 186–187. o.

37 Downer 1923b, 372. o.; Payne 1968, 188. o.; Smith 2011, 711–712. o.; House 2019, 471. o.; vö. Erlandsson 2020, 160. o.

38 Vö. Oswalt 1998, 362–363. o.; Goldingay, Payne 2006b, 258–259. o.; Smith 2009, 420. o., 2011, 711–712. o.; House 2019, 470–471. o. A szó állhatna még ’ok nélkül’ vagy ’eredmény, haszon nélkül’ jelentésben, azonban a kortörténelmi körülmények fényében ezek valószínűtlenek: ti. Szanhéribnak volt oka megtámadni Júdát, és még ha Jeruzsálem ostromában nem is járt sikerrel, a nép egy részét fogságba vitte, Ezékiástól pedig védelmi pénzt kapott. (A Jeruzsálem asszír ostroma körüli szövevényes történelmi és bibliai kérdésekhez ld. Laato 1995; Lanz 2004, 125–135. o.; Provan et al. 2015, 369–379. o.). Hasonlóképpen, a Kr. e. 8. századi próféták szerint Jahvénak is volt oka arra, hogy Izráelt Asszíria kezébe adja, így Sweeney értelmezése, amely szerint ő az, akinek az asszír támadás nem szolgált javára (Sweeney 2016, 189. o.), valószínűtlen, és Ézsaiás 40–55 teológiájával is nehezen összeegyeztethető.

versekben is Sion-Jeruzsálem (49,14–26; 51,3.11.16–23; 52,1–3.7–9).³⁹ Bár a szakasz értelmezése bizonytalan,⁴⁰ az előbbi megfontolások arra látszanak utalni, hogy Isten népének tapasztalatában a nyomorúság legutóbbi forrása az asszír ostrom és fogságba vitel volt.

Babilon ítélete

Ézsaiás könyvének általunk vizsgált részei a következő helyeken beszélnek Babilon ítéletéről: 43,14; 46,1–2; 47,1–15.⁴¹ Az utóbbi kettő szakasz Smith összefoglalása szerint a következőket jövendöli Babilon kapcsán:

- (1) Bél (Marduk) és Nebó istenek elvitele Babilon városából egy másik nemzet fogságába (46,1–2);
- (2) vége Babilon városa királyi státuszának, amellyel királyságának fejeként bírt (47,1.5);
- (3) szégyen és megaláztatás (47,1–3);
- (4) állampolgárok és lojális hűbéresek elvesztése (47,8–9);
- (5) baj, veszedelem és pusztulás (47,11);
- (6) tűz általi elégés (47,14);
- és (7) senki nem fogja megszabadítani Babilont (47,15).⁴²

Smith ugyanebben a cikkében áttekintést ad a Babilont ért támadásokról Kr. e. 710 és 480 között, azt keresve, hogy melyikre illik legjobban az ézsaiási leírás. A következő nyolc eseményt sorolja fel.⁴³ (1) Kr. e. 710: az asszír II. Szargón elfoglalta Babilont. Ellenfele, Meródaq-Baladán Élamba menekült közeledtekor, így békésen be tudta venni a várost. (2) Kr. e. 703: az asszír Szanhérib legyőzte az ismét lázadó babiloni Meródaq-Baladánt, így végül nagyobb pusztítás nélkül vonulhatott be a városba. (3) Kr. e. 700: Szanhérib felvonult Babilonia déli részén, aminek hatására Meródaq-Baladán Babilon bálványait hajókra rakodva elmenekült, Szanhérib pedig saját fiát tette Babilon uralkodójává – azonban nem tudunk semmilyen támadásról maga a város ellen.

(4) Kr. e. 689: miután az élámiták elmozdították Szanhérib fiát a babiloni trónról, Szanhérib megtámadta és elpusztította Babilont. Az uralkodói pozíciót megszüntette, a város bálványainak egy részét összetörte, egy másik részét (köztük Bél) pedig elvitte (illetve -küldte). A város gyakorlatilag mocsárrá vált: később Szanhérib fiának, Észar-Haddónnak kellett újjáépítenie. (5) Kr. e. 652–648: Samas-sum-ukin, Észar-Haddón fia, Babilon uralkodója fellázadt testvére, az Asszíria felett uralkodó Asznapar⁴⁴ ellen, aki válaszul ostrom alá vette a várost és megölte Samas-sum-ukint, majd a város javait és tisztségviselőit elvitte, illetve némelyeket megölt. Ezen kívül annyit tudunk, hogy a király végül „selyemkesztyűt nyújtott”, amely valamilyen szinten békés lezárást sugall.

(6) Kr. e. 539: a perzsa Círus – az elérhető feljegyzések alapján békés fogadtatással, vagy legalábbis nagyobb összecsapások nélkül – elfoglalta Babilont. A városban és lakosaiban komoly kárt nem tett, az ottani bálványistenek tiszteletét pedig megtartotta. (7) Kr. e. 520: a perzsa Dárius egy összetett taktikai csel után megrohanta a várost, azonban vitatott, hogy mennyi pusztítást vitt ott véghez. Egyes források szerint megölt párezer lázadót, a falak és kapuk egy részét pedig lerombolta – mások viszont ez utóbbit megkérdőjelezik, ugyanis Dárius ezt követően Babilonban élt. (8) Kr. e. 484, 482: a perzsa Xerxész leverte két babiloni lázadást, és egyes – vitatott – beszámolók szerint eltávolította „Zeusz” (azaz Marduk vagy Bél) szobrát a templomból – ezen kívül azonban keveset tudunk az eseményekről.

39 Smith 2009, 420–421. o.; House 2019, 471. o.

40 Az alternatívákkal jól számot vet House 2019, 470–471. o.

41 Továbbá valószínűleg, noha impliciten, a 48,14–15 is ide tartozik – ez azonban nem befolyásolja a továbbiakat.

42 Smith 2015b, 532. o. Mivel a 43,14 héber szövege nehezen érthető, így a továbbiakban nem hagyatkozunk rá. A szövegkritikai és nyelvi kérdésekhez ld. Whybray 1975, 87. o.; Oswald 1998, 150: 38–40. lj.; Childs 2001, 336. o.; Goldingay, Payne 2006a, 293–296. o.; Smith 2009, 206–207. o.; Paul 2012, 213–215. o.; a szakasz preexilikus értelmezéseihez ld. Horton 2000, 329–330. o.; Smith 2009, 205–207. o.; House 2019, 346–348. o.

43 Smith 2015b, 532–538. o.

44 Ismertebb nevein Assurbanipál vagy Assur-bán-apli.

Milyen következtetéseket vonhatunk le ebből az összefoglalóból? Amint erre Smith rámutat, ezek a próféciaik nem illenek sem Círus Kr. e. 539-ben véghezvitt tetteire, sem a legtöbb egyéb eseményre.⁴⁵ A város politikai összeomlása, fizikai pusztulása és bálványainak fogságba vitele egyszerre egyedül Szanhérib Kr. e. 689-es hadjáratkor valósult meg. Babilon ekkori bukásának megprófétálása több célt is szolgálhat Ézsaiás 40–55 kontextusában: a bálványok erőtlenségének és Jahve szuverenitásának további igazolását; az összeomló Babilon és a dicsőségesen felemelkedő Sion kontrasztjának bemutatását; a korábban olvasható, a távolibb jövőről szóló Círus-prófécia megbízhatóságának rövid távú hitelesítését; és – feltételezve a 36–39. fejezetek eseményeivel nagyjából egyidejű datálást – a júdaiak eltántorítását attól, hogy Babilonnal szövetkezzenek AsszírIA ellen (vö. 39. fej.).⁴⁶

Ha a prófécia valóban erre az eseményre vonatkozott, akkor feltehetőleg valamivel Kr. e. 689 előtt kellett keletkeznie – *vaticinium ex eventu*ként ugyanis nehezen értelmezhető.⁴⁷ Ha a prófécia azonban nem erre az eseményre vonatkozott (tehát később és nem *vaticinium ex eventu*ként hangzott el), akkor nem, vagy csak komoly pontatlanságokkal teljesedett be.⁴⁸ Fölvetődik a kérdés, hogy hogyan magyarázható ebben az esetben – a Tóra beteljesedetlen prófeciákkal kapcsolatos kitétele (5Móz 18,22) alapján – a szöveg kanonicitásának soha meg nem kérdőjelezett volta, különösen tekintve a történelem ismeretének jelentőségét Ézsaiás 40–48 bálványokkal folytatott polémiájában. Még ha ezeket nem is találnánk meggyőző szempontoknak, az eredeti állításunk pusztán az volt, hogy ezek a próféciaik *jobban* illenek a preexilikus korba, mint a későbbiekbe – ez pedig belátható anélkül is, hogy az alternatív lehetőségeket teljes bizonyossággal kizárnánk.

Válaszok az ellenérvekre

Az itt bemutatott megközelítéssel szemben számos ellenvetés hozható fel. Ezek közül – a teljesség igénye nélkül – a következőket fogjuk megvizsgálni: (1) a 40. fejezet első 11 verse a fogságban élő próféta elhívástörténete; (2) a Círusra vonatkozó implicit és explicit utalások egy a babiloni fogság végén élő közönséget feltételeznek; (3) a 41,27 örömhírnek nevezi annak az eljövételét, akit ez az értelmezés a Jeruzsálem ostrom alá vevő Szanhéribbal azonosít; (4) a 43,14, a 47,6 és a 48,20 világosan azt mutatja, hogy a nép Babilonban volt fogságban; (5) a 43,19–21, a 48,21 és az 55,12–13 a pusztán keresztülvezető békés, biztonságos, dicsőséges hazatérés ígérletét fogalmazza meg; végül pedig (6) Ézsaiás 39 a soron következő fejezetek kontextusát vezeti be a babiloni fogság megjövendölésével. A következőkben sorra vesszük a kritikákra adható válaszokat.

(1) Bár a 40,1–11 elhívástörténetként való értelmezése (párhuzamba állítva Ézsaiás 6-tal) elterjedt, mégis problémás. Az értelmezés egyik része, amely szerint Isten mennyei tanácsot tart az angyali lényekkel, legalább három nehézségbe ütközik: (a) a szöveg Istentől kívül semmilyen más természetfeletti lényt nem említ; (b) ha az első versek címzettjei angyalok is, a beszélő nem maga Isten (vö. 40,1b); azonban (c) a „népem” – „Istenetek” szavak arra utalnak, hogy a megszólítottak nem angyalok, hanem maga Isten népe: emberek.

45 Smith 2015b, 537–538. o.

46 Smith 2015a, 191–193. o., 2015b, 538–543. o.; vö. Childs 2001, 286. o.; Kitchen 2003, 379–380. o.; Richardson 2014, 459. o.

47 John Walton rámutat, hogy a *vaticinium ex eventu* legtöbbször vagy politikai propagandaként, vagy apokaliptikus jövendölés hitelességének megalapozására szolgál (Walton 1994, 222–225. o.) – itt azonban egyik sem fedezhető fel. Legfeljebb a 44–45. fejezettel együtt olvasva merülhet fel Círus legitimálása mint politikai cél, erre azonban csak az ő Babilonba érkezése után lehetett volna szükség – ebben a helyzetben viszont inkább az 539-es események utólagos megprófétálását várnánk.

48 Feltéve, hogy egy „egyszerű” történelmi prófécianak tekintjük – nem zárható ki ugyanis az eszkatologikus vagy spirituális-univerzális értelmezés sem, amely Babilont itt minden Jahvéval ellenkező erő archetípusának tekinti (vö. Smith 2009, 285. o.). Ez tehát árnyalja érvelésünk kizárólagosságát, azonban kevesen látják indokoltnak a prófécia történeti referencialitásának elvetését. Ahhoz a véleményhez, hogy ezek a próféciaik legalább részben tévesek, ld. Duhm 1922, 322. o. (vö. Seitz 2001, 375–376. o.); Downer 1923b, 383–386. o.; Whybray 1975, 114. o.; Carroll 1978; Baltzer 2001, 30. o.; Smith 2011, 710–711. o., 2015b, 529–530. o.

Az értelmezés másik része, amely a próféta Istennel való találkozását és elhívását igyekszik leírni, szintén nem meggyőzőbb. Az elhívástörténetek hat jellegzetessége (isteni találkozás, megszólítás, elküldés, ellenvetés, megnyugtató, igazoló jel) közül kettőnek (isteni találkozás és igazoló jel) semmi nyoma a szövegben, és a továbbiak jelenléte is kétséges.⁴⁹

Alternatívaként érdemes megismerni a szöveg legrészletesebb preexilikus értelmezését, amelyet Matthew Seufert fejtett ki egy pár évvel ezelőtti cikkében.⁵⁰ Ő ezt a szakaszt a 36–37 fejezetekben olvasható asszír ostromról és az abból isteni segítséggel történt szabadulásról szóló „költői visszaemlékezésnek”⁵¹ tartja. A következő hét szempontot sorolja föl nézete mellett:⁵² (a) míg Jeruzsálem az első két versben vigasztalásra szorul, a 9. versben már ő vigasztalja Júdát;⁵³ (b) a 37,27 és a 40,6–8 között szóhasználati-metaforikus kapcsolatok fedezhetők fel (elsősorban az ember mint fű [הַצִּיר], mint mezei [הַשָּׂדֵה] növény képe), amelyek erősítik az értelmezést; (c) a hegyek és halmok lesüllyedésének (40,4 – הַצִּיר) képe visszautal a korábbi ézsaiási próféciákra, amelyek a hatalmaskodók megalázásáról (הַצִּיר) szólnak (2,11–17), és amelyhez Asszíria ítéletének – a 37. fejezetben beteljesedett – megjövendölése is kapcsolódik (10,12–33, különösen a 33. vers); (d) Jeruzsálem győzelmi kiáltása a 40,9-ben visszautalhat az asszír kincstárnok fenyegető kiáltására a 36,13-ban és a 37,23-ban; (e) a következő szakasz (40,12–31) hamis istenekkel folytatott polémiája érthető válaszként arra, ahogyan az asszír kincstárnok megkérdőjelezte Jahve hatalmát (36,18–20; 37,10–13);⁵⁴ (f) a pusztai útkészítés a 40,3-ban – a következő versek fentebbi értelmezése alapján – okkal érthető metaforikusan, így pedig a 3–5. versek párhuzamban állnak más ószövetségi teofániákkal, és utalhatnak az Úr angyalának a 37. fejezet végén olvasható megjelenésére; (g) a többes számú felszólítások és a névtelen beszélők (40,1–3.6) nehezen értelmezhető jelenlétére magyarázatot ad, ha Ezékiás és Ézsaiás párbeszédének kontextusába helyezzük, amelyet követelek közvetítettek (37,2–7.21–35).

(2) A bevett értelmezés szerint Ézsaiás könyvének 40–48. fejezetei körülbelül hatszor utalnak Círusra anélkül, hogy megneveznék (41,2.25; 43,14; 45,13; 46,11; 48,14–15), kétszer pedig névvel (44,28; 45,1).⁵⁵ Goldingay és Payne szerint ezek az utalások minden a késő-exilikustól eltérő értelmezés „Achilles-inát jelentik”,⁵⁶ Baltzer szerint pedig Círus név szerinti említése „kétségkívül megadja [Deutero-Ézsaiás datálásának] *terminus a quo*ját”.⁵⁷ Az ellenérv megválaszolásában először a név nélküli, majd a név szerinti utalásokra térünk ki.

Amint az a korábbi érvelésből kikövetkeztethető, a következetesen preexilikus értelmezések a legtöbb név nélküli utalást nem Círusra, hanem Szanhéribra vonatkoztatják.⁵⁸ A 41. fejezetben olyan alakot látunk, akinek eljövételéről a próféta közönsége is tud; Círusra értelmezése ezért erős érv a késő-exilikus datálás mellett,⁵⁹ a preexilikus nézettel pedig éppen ezért nehezen összeegyeztethető.⁶⁰ A Círussal való azonosítást gyengíti –

49 Seufert 2015, 270–271. o.; vö. Habel 1965; Schultz 2012, 251: 45. lj.

50 Seufert 2015. Más preexilikus értelmezésekhez, amelyek a szöveget az asszír ostrom utáni állapotokhoz kötik, ld. House 2019, 266–278. o.; Erlandsson 2020, 107–111. o.

51 Seufert 2015, 272. o.

52 Seufert 2015, 272–280. o. Az eredeti cikkben ezek természetesen jóval részletesebben kifejtve olvashatók.

53 Ehhez szükséges a 40,9a kifejezéseinek egy bizonyos értelmezése: „örömmondó Sion / Jeruzsálem” (Károli), szemben az alternatív „ki örömhírt viszel a Sionnak / Jeruzsálemnek” (RÚF) olvasattal. Ennek alátámasztásához ld. Seufert 2015, 272–273: 19. lj.

54 Vö. Smith 2009, 105. o., 2011, 713. o.

55 Allis 2000, 51–52. o.; Childs 2001, 376. o.; Berges 2014, 71. o.; Kustár 2016, 258–259. o. Egyesek a szolga-énekek némelyikét vagy mindegyikét is Círusra vonatkoztatják (pl. Oswalt 1998, 78. o.), ezekre azonban a továbbiakban nem térünk ki.

56 Goldingay, Payne 2006a, 29. o.

57 Azaz a lehetséges legkorábbi időpontját. Baltzer 2001, 30. o. Hasonlóan fogalmaz Fried 2002, 378. o.

58 Vegyes megközelítésekhez ld. Payne 1967b; Erlandsson 2020, 113–122, 136–137, 143–144. o.

59 Childs 2001, 290. o.

60 De ld. Erlandsson 2020, 113–122. o.

legalábbis a 25. versben –, hogy ennek az embernek az eljövételét egy jeruzsálemi próféta már bejelentette (41,27b),⁶¹ illetve, hogy ő Jahve nevét „hirdeti” (RÚF) vagy „hívja segítségül” (Kecskeméthy) (41,25a), míg Círusról később azt olvassuk, hogy „nem ismert[e]” Jahvét (45,4b).⁶² A Szanhéribbal való azonosítást erősíti egyrészt az, hogy – a korábbi érvelésünk szerint – a 41. fejezet egyik fő témája (8–16. v.) Júda asszír ostroma,⁶³ másrészt pedig, hogy az utalások kontextusát átszövi a bálványokkal folytatott polémia, amelynek apropóját Seufert és Smith korábban bemutatott értelmezése szerint az asszír kincstárnok kihívása szolgáltatta.

A többi névtelen utalás (a 45,13 kivételével) Babilon megjövendölt ítélete kapcsán hangzik el, amelyről korábban amellelt érveltünk, hogy Kr. e. 689 eseményeire vonatkozik, és Szanhérib hajtotta végre – így ezek az utalások órá vonatkoztathatók.⁶⁴ Ezt tovább erősíti Payne észrevétele, amelyben rámutat, hogy a 46,11 a negatív értelmű יָטִי („saskeselyű”) szóval utal erre a személyre, szemben a Círus felszabadító szerepéhez jobban illő, pozitív vagy semleges שָׁסִי („sas”) szóval, amit a szerző – más kontextusban – pl. a 40,31-ben használ.⁶⁵

A 45,13 szorosan kapcsolódik a Círust kétszer név szerint említő 44,24–45,7-ig terjedő szakaszhoz, így ezeket a következőkben együtt tárgyaljuk. A preexilikus értelmezések ezen prófécia kapcsán alapvetően három csoportba oszthatók: (a) Círus nevének említése későbbi redakció;⁶⁶ (b) az itt említett Círus nem a Kr. e. 6. századi perzsa uralkodó;⁶⁷ (c) ez a szöveg valódi, a távoli jövőre vonatkozó jövendölés. Az első kettő felvetésről belátható, hogy spekulatív jellegükből fakadóan nehezen cáfolhatók, azonban valószínűtlenségük miatt a továbbiakban a harmadikkal fogunk csak bővebben foglalkozni.

Számos ellenvetés hozható fel azzal szemben, hogy a Kr. e. 8–7. század fordulóján egy próféta név szerint beszélt volna egy másfél évszázaddal későbbi uralkodóról: (a) a jövő ilyen szintű ismerete lehetetlen; (b) egy ilyen jövendölés idegen lenne a bibliai prófécia műfajától; (c) a közönség számára a prófécia nem lett volna értelmes vagy hasznos; (d) a szöveg Círusról úgy beszél, mint egy korabeli személyről. Azonban (a) ez pusztán előfeltevés, amelyet helytelen lenne a bibliai szöveg vizsgálatában evidens kiindulási pontként kezelni; (b) találhatók a Bibliában más, évszázadokkal a narratívák szerinti elhangzásuk után beteljesedett prófécia is (pl. 1Móz 15,13–16; 2Kir 20,16–18 ≈ Ézs 39,5–7), egy helyen egy jövőbeli uralkodó megnevezésével

61 Vö. Payne 1967b, 51–53. o.; Vasholz 1980, 392: 9. lj.; Allis 2000, 60–61. o.; Smith 2009, 125–126, 148–149. o., 2015a, 191. o.; Erlandsson 2020, 113–116. o.

62 Smith 2011, 703–704. o.; vö. Allis 2000, 55–56. o. Smith érve kérdéses – különösen az általa is vallott tradicionalista nézőpontból –, ugyanis Ezdrás könyvében találunk Círusnak tulajdonított, Jahve hatalmát elismerő mondatokat (1,1–3). Smith saját válasza erre az ellenvetésre (2011, 704: 19. lj.) nehezen érthető, azonban felhozható a védelmében, hogy Ezdrás könyve Círus babiloni uralkodásának kezdetére teszi azt, hogy elismerte Jahvét, míg Ézsaiás 45,4 – és a bevett értelmezés szerint 41,25 – ennél korábbi időszakra vonatkozik. Az sem világos, Szanhéribra mennyivel volt ekkor jellemzőbb a Jahve-hit: kincstárnoka az Ézsaiás 36,10 szerint hivatkozik órá, azonban ennek őszintesége legalábbis kétséges. House (2019, 307–308: 34. lj.) szerint ez a kitétel Szanhéribra és Círusra egyformán és azonos értelemben igaz.

63 Smith 2015a, 190–191. o.

64 De vö. House (2019, 417. o.), aki szerint a 48,14 valószínűbb, hogy Izráelre utal.

65 Payne 1967b, 56. o.; vö. House 2019, 394. o.

66 Harrison (1969, 793–795. o.) Wordsworth értelmezését ismerteti, aki szerint a prófécia eredetileg Ezékiásra vonatkozott (ld. még Thirtle [1907, 244–264. o.] alternatív elméletét azonos konklúzióval). Korábban Downer (1923b, 365–371. o.) egy másik szövegromlás-hipotézist mutatott be, amelynek segítségével a prófécia eredeti főszereplőjét Szanhéribbal azonosította. Létezik az a nézet is, amely szerint a prófécia eleve Círusra vonatkozott, azonban maga a név későbbi beillesztés (Manahan 1970, 28–30. o.).

67 Ez egy nagyon ritka álláspont, kifejtéséhez ld. Perry 2015. Nem világos, hogy Hess is emellett érvel-e, amikor a következőket írja: „többé nem feltételezhető, hogy egy Círus nevű korai perzsa vezető szükségszerűen ismeretlen lett volna Ézsaiás számára” (Hess 2016, 525. o.).

együtt (1Kir 13,2);⁶⁸ (c) amint Kitchen rámutatott,⁶⁹ a Círus név Ézsaiás korában is ismert lehetett, Smith-szel pedig abban érthetünk egyet, hogy a legtöbb jövőre vonatkozó próféciáról az akkori hallgatóság nem tudta, hogy mikor fog beteljesedni, tehát ebben a Círus-prófécia nem különlegesebb a többinél – hasznosságára nézve pedig számos szempont felvethető;⁷⁰ végül pedig (d) ez távolról sem egyértelmű: Young részletesen érvel a prófécia struktúrája alapján amellet, hogy jövőbeli eseményt ír le.⁷¹

(3) A 41,27 kapcsán kérdéseket vet fel a 41,25–27 Szanhéribre vonatkoztatása, ugyanis itt a szöveg az asszír seregek eljövételének (27a) kihirdetését látszólag összeköti egy „örömhírhozóként” (27b) jellemzett személy tevékenységével, pedig ez a jeruzsálemiek számára bizonyára rossz hír volt. Bár a preexilikus értelmezések szakirodalmában ez a vers mindeddig kevés figyelmet kapott, mégis találunk két említésre méltó megoldást a kritikára.⁷² Előjáróban érdemes megjegyeznünk, hogy a vers megértése a történeti kérdésektől függetlenül is nehézséget okoz, mind az egyes szavak jelentése, mind a nyelvtan, mind a szöveggörnyezetben betöltött szerep szempontjából,⁷³ ezért minden értelmezési kísérletet kellő óvatossággal kell kezelnünk.

Maga Smith is körültekintően fogalmazza meg javaslatát, amely a következő: Jahve valóban előre kijelentette az asszír támadást prófétáin keresztül – emellet pedig „folyamatosan jó híreket küldött (40,9; 52,7) jeruzsálemi népének, amely talán Mikeás és Ézsaiás ismételt jóvendöléseire utal arról, hogy Isten el fogja pusztítani a Jeruzsálemet körülvevő asszír támadókat (29,17–24; 30,27–33; 31,8–9; 37,22–36).”⁷⁴ Az értelmezés erőssége, hogy a tágabb történeti kontextusba jól illeszkedő magyarázatot fogalmaz meg, gyengesége viszont, hogy a vers két mondata közötti látszólagos gondolatpárhuzamot megtöri. A másik megközelítést House kommentárjában találjuk: ő a 27b-ben a מְבִשֵּׁר szót egyszerűen „hírhozóknak” fordítja, nem jelezve, hogy jó vagy rossz hírről van-e szó – ezzel pedig feloldja a kritika mögött álló feszültséget.⁷⁵ Ennek erőssége az egyszerűsége és az, hogy megőrzi a gondolatpárhuzamot, gyengesége viszont, hogy a מְבִשֵּׁר az előfordulási eseteinek többségében pozitív kontextusban szerepel,⁷⁶ így alternatív fordítása kérdéses. Bár a két értelmezés egyike sem ad perdöntő megoldást a problémára, egyelőre megelégszünk azzal, hogy a kritika erejét – különösen a vers nehezen érthető voltát is figyelembe véve – jelentősen enyhítik.

(4) Ez a három szakasz (43,14; 47,6; 48,20) elég világosan látszik beszélni a babiloni fogságról, ezért meg is osztja a preexilikus magyarázókat. Több megközelítést különíthetünk el, amelyeket az egyes szerzők

68 Smith 2011, 703: 13. lj., 2015a, 189. o.; House 2019, 372. o. Természetesen sokan elvetik ezeknek a történeti hitelességét, azonban, ha későbbi redakció vagy fikcióírás eredményének tekintjük is őket, akkor is arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a redaktorok vagy szerzők prófécia-felfogásában helye volt az évszázados nagyságrendű időtávokra vonatkozó jóvendöléseknek.

69 Kitchen 2003, 380. o.; vö. Hess 2016, 525. o.; House 2019, 370–372. o.

70 Smith 2009, 241. o., 2015a, 189. o.; vö. Kitchen 2003, 380. o. A prófécia több üzenetet hordozhatott az asszír ostrom idején élő júdaiaknak: (i) megfogalmazza a korábban (Ézs 39,5–7; talán 43,28) megprófétált jövőbeli pusztítás utáni helyreállítás ígétét (vö. Smith 2015a, 192); (ii) hosszú táv alátámasztást ad a 40–48. fejezet bálvány-polémia-jának azzal, hogy igazolja: Jahve ismeri és uralja a jövőt (Manahan 1970, 31–32. o.; Smith 2009, 240–241. o., 2015a, 191. o.); (iii) ha House-nak igaza van abban, hogy Ézsaiás közönsége érthette, hogy Círus perzsa személy (lesz), az eltántoríthatta a júdaiakat a babiloniak általi szabadításba vetett bizalomtól (House 2019, 371. o.).

71 Young 1958, 49–56. o.; vö. Payne 1967b, 55–56. o. Smith a 45,13-ban a יהוה יִרְעָה igét perfectum propheticumként, a jövőre utalva értelmezi: „én fogom elindítani őt” (Smith 2009, 264: 581. lj.).

72 Ld. a következőkben. Nem nevezhető a kritikára adott válasznak, de mégis érdemes megemlíteni Erlandsson értelmezését, aki a 41,1–20-at Szanhéribra érti, azonban a 21–24. versben időbeli váltást látva az azt itt vizsgált szakaszt már Círusra vonatkoztatja (Erlandsson 2020, 113–122. o.).

73 A kérdésekről alapos elemzést ad Oosting 2013, 71–81. o.

74 Smith 2009, 150. o.

75 House 2019, 307. o.

76 A szó a következő versekben szerepel azonos vagy közel azonos alakban: 1Sám 4,17; 2Sám 4,10; 18,26; Zsolt 68,12; Ézs 40,9; 52,7; Náh 1,15. Ezek közül az 1Sám 4,17-ben negatív, a 2Sám 18,26-ban valószínűleg semleges, a többiben pozitív jelentésű.

időnként változatos kombinációkban alkalmaznak. (a) Az egyik álláspont szerint ezek a szakaszok a Círus-próféciahoz hasonlóan a Kr. e. 6. századra vonatkozó jóvendölések.⁷⁷ Megoszlanak a vélemények azzal kapcsolatban, hogy ez a Babilon ítéletéről szóló teljes profécia igaz-e.⁷⁸ A korábbi érvelésünk alapján a 46–47 a Kr. e. 7. század elejének eseményeiről szól, így ez valószínűtlennek tűnik.

(b) Mások abból indulnak ki, hogy ekkor Babilon Asszíria része volt,⁷⁹ az asszír uralkodók pedig Tiglat-Pileser-től kezdve gyakran Babilon királyának is nevezték magukat (bár maga Szanhérib nem⁸⁰) – így őszertük a babiloni fogságról szóló profécia, mintegy szinekdochéval, részben a Kr. e. 8–7. századi „Assur-Bábelre” utalhatnak.⁸¹ Ez azonban nehezen egyeztethető össze azzal, hogy az ítélet őszertük is elsősorban magát Babilont éri; viszont ha a 46–48. fejezetben „Babilon” alatt következetesen „Asszíriát” értünk, az történetileg azonosíthatatlanná teszi a megprofétált ítéletet.

(c) Vannak, akik – a 40–48. fejezet központi témájának az asszírokkal szembeni bálvány-polémiát és a babiloni követekkel kötendő potenciális szövetséget (Ézs 39) látva – ezekben a proféciaiban is Jahve szuverenitását és szabadító hatalmát látják a központi üzenetnek. Ő a júdaiak „érdek[ében] küld Babilonba” (43,14), hogy meglássák: csak Jahvéban bízhatnak. Ezért szólítja fel őket arra is, hogy forduljanak el a babiloni kapcsolatoktól és bálványimádó gondolkodásuktól (48,20).⁸² Noha ez a megközelítés valóban illeszkedik Ézsaiás 40–48 preexilikus értelmezésébe, önmagában nem elégséges: a 47,6-ra, amely megfogalmazza az ítélet egyik alapját, nem ad magyarázatot.⁸³

(d) Utolsóként a legígéretesebb megoldási javaslatot ismertetjük. Tudjuk, hogy Asszíria a Kr. e. 8. század utolsó évtizedeiben mind az északi Izráelből, mind a déli Júdából nagy számban vitt fogságba zsidókat. Ismerünk beszámolót arról is, hogy amikor Szanhérib elpusztította Babilont Kr. e. 689-ben, a lakosok jelentős része elmenekült.⁸⁴ Hogyha valószínűsíthető, hogy az asszír fogságba vitt zsidók egy része Babilonba került, akkor a Kr. e. 7. század elején is beszélhetünk egy „babiloni fogságról”, sőt akár valamilyen mértékű visszatérésről is. Ez magyarázatot adhat a 47,6-ra, és kiegészítheti a másik két versnek az előző pontban bemutatott értelmezését.⁸⁵ A kérdés tehát: van okunk azt gondolni, hogy az asszír fogságba vitel Babilonra is kiterjedt?

77 Mindhárom szakasról: Payne 1967b, 53, 56–57. o.; a 43,14-ről és a 48,20-ról: Erlandsson 2020, 126, 144. o.; a 47,6-ról: Smith 2009, 303–304. o.; a 43,14-nél mindkét opciót lehetségesnek tartja: Horton 2000, 330. o.

78 Payne a 46. fejezetet (különösen a 11. verset) preexilikus eseményekre vonatkoztatja, a 47–48. fejezetet azonban Círus cselekedeteihez köti (Payne 1967b, 56–58. o.). Erlandsson álláspontja nem mindig világos, de úgy tűnik, a 46–48. fejezet többségét preexilikusnak, helyenként talán egyszerre több korszakra vonatkozóan tekinti (Erlandsson 2020, 134–144. o.; kissé hasonlóan House 2019, 400–401. o.). Smith a babiloni profécia nagy többségének beteljesedését a Kr. e. 7. század elejére teszi, a 48,20-at pedig teológiai-ideológiai, politikai és eszkatológiai értelemben magyarázza (Smith 2009, 331–332. o., 2011, 710–711, 713. o., 2015a, 187, 192–193. o., 2015b). Horton a 46–48. fejezetekre egységesen preexilikus olvasatot ad (Horton 2000, 35–37. o.).

79 Vagy legalábbis a két állam között *perszónalunio* állt fenn – Asszíria és Babilon akkori komplex viszonyáról ld. Erlandsson 1970, 86–92. o.; Machinist 1985; Brinkman 1991, 1–47. o.; Frame 1992, 245–256. o.; Kuhrt 1995, 493–499, 578–587. o.

80 Frame 1992, 54. o.

81 Thirtle 1907, 233–243. o.; Erlandsson 1985, 34–36. o., 2020, 134. o.; részben Lessing 2011, 17–18. o.

82 Smith 2009, 206. o., 2011, 713. o., 2015a, 192–193. o. Részben hasonló House értelmezése (House 2019, 348, 421. o.).

83 Smith a 47,6-ot a Kr. e. 6. századról szóló jóvendölésnek értelmezi (Smith 2009, 303–304. o.); ez azzal a különös következménnyel jár, hogy Kr. e. 689-ben Babilont azért sújtotta ítélet, ahogyan a fogságba vitt zsidókkal több mint egy évszázaddal később bánt.

84 Brinkman (1983, 39. o.) ismerteti Ézsar-Haddón asszír uralkodónak (feltehetően az írnokei által készített) feliratait, amelyekben beszámol Babilon elpusztításáról.

85 Thirtle 1907, 234, 239, 241. o.; Downer 1923b, 371–376. o.; Horton 2000, 35–37, 330. o.; House 2019, 346–348, 400–401, 421–422. o.

Noha erre közvetlen bizonyíték nincsen, több közvetett megfontolást említhetünk. Egyrészt, ha lehet hinni a feljegyzéseknek, akkor kétszázézer (de némi – jogos – szkepticizmussal is sokezer) júdai fogollyal kell számolnunk,⁸⁶ Babilon pedig asszír fennhatóság alatt volt, így nem lenne meglepő, ha egyeseket oda vittek volna. Ezt erősíti az, hogy a foglyok akár kényszermunkásként, akár a hadseregbe besorozva számos helyre eljuthattak a birodalmon belül.⁸⁷ Érdeemes megjegyezni azt is, hogy Ézsaiás 11,11 beszél a Babilonhoz közeli Sineárban szétszórásban élő zsidókról, a Krónikás szerint pedig pár évtizeddel később Manassét az asszírok Babilonba vitték fogságba, ahonnan vissza is tért (2Krón 33,9–13).⁸⁸ A legvalószínűbb magyarázat mégis a következő: Szanhérib közvetlenül azután, hogy Jeruzsálemet megostromolta és Júdát letarolta, Babilonba ment leverni egy lázadást – miközben körülbelül ugyanekkor júdaiak sokaságát vitte fogságba. Valószínűsíthető, hogy a foglyok legalább egy részét magával vitte Babilonba, különösen annak tekintetében, hogy kevéssel azelőtt – az asszír feljegyzések szerint – hasonló létszámban távolított el lakosokat Babilonból és a környező városokból egy korábbi lázadás elfojtása során.⁸⁹

Összefoglalva, a legvalószínűbb rekonstrukció, amit ezekkel a szövegekkel kapcsolatban adhatunk, így hangzik: a Kr. e. 8. század végén az AsszírIA által fogságba vitt zsidók egy része Babilonba került, ahol keményen bántak velük. Isten ezért, illetve azért is, hogy hatalmát megmutassa, és Ezékiást a Meródak-Baladánál való szövetségéstől eltántorítsa, ítéletet tartott Babilon fölött. A 43,14 és a 48,20 utalhat mind a fizikai szabadulásra, mind a politikai elfordulásra.⁹⁰

(5) Bár az „út-metaforát” és az egyéb természeti képeket gyakran értelmezik úgy, mint amik egy fogságból való „második kivonulást” ábrázolnak, ez távolról sem egyértelmű.⁹¹ Vegyük észre, hogy (a) a hazatérés ezen próféciák szerint a természet helyreállításával jár; (b) hasonló szövegek az út készítéséről vagy a természet helyreállításáról nem kötődnek világosan a fogsághoz (40,3–4; 41,18–19); (c) a 43,16–17 hasonló megfogalmazással az Egyiptomból való kivonulásra utal vissza; (d) a 42,15–16 pedig az út készítéséhez éppen az ellenkező természeti képeket: a hegyek pusztává tételét és a növények kiszáradását kapcsolja. A szerző tehát sokféleképpen használja ezeket a fordulatokat, amelyek így nem tekinthetők egy bizonyos történelmi eseményre tett világos utalásnak, ezzel szemben gyakran eszkatologikus jellegűek.⁹²

Említésre érdemes azonban pár további észrevétel is. Általánosságban elmondható, hogy a fogságból való hazatérés témája már a Kr. e. 8. század végén kezdődő asszír fogságba vitel kapcsán is releváns prófétai üze-net lehetett, még ha némelyik szöveg expliciten babiloni vonatkozását ez csak részben magyarázza is. Stanley Horton szerint viszont némelyik szakasz utalhat arra a (fentebb kifejtett) eseményre, amikor Kr. e. 689-ben, Babilon elpusztításakor az ott élő foglyok – akik között jó eséllyel voltak az asszírok által fogságba vitt zsidók – hazamenekülhettek.⁹³ Találunk a fogságból való visszatérésre vonatkozó kevésbé speci-

86 A foglyok számáról ld. Gallagher 1999, 129–132. o.; Richardson 2014, 460–462. o.

87 Downer 1923a, 269. o.; House 2019, 400–401. o.

88 Vö. Downer 1923a, 265–266. o.; House 2019, 346, 400. o. Az ézsaiási prófécia datálása és a krónikás narratívájának történetisége vitatott: az előbbihez ld. Erlandsson 1974; Umoren 2006, 138–162. o.; az utóbbihoz Schniedewind 1991, 452. o.; Van Keulen 1996 207–221. o.; Kelly 2002, 135–141. o.

89 Thirtle 1907, 133–135. o.; Downer 1923a, 266, 269. o.; Erlandsson 1974, 106. o.; vö. Brinkman 1983, 91. o., 1991, 34–35. o.; Kuhrt 1995, 583. o.; Richardson 2014, 460–462. o.

90 Érdeemes említést tennünk az 52,11–12-ről, amely hasonlít a 48,20-hoz, azonban nem tartalmazza Babilon nevét. A preexilikus megközelítést támogató szerzők különbözőképpen magyarázzák ezeket a verseket. A valószínűbb értelmezések szerint a szöveg utalhat az ostromlott Jeruzsálem szabad elhagyására (Thirtle 1907, 177–178. o.), a templomi istentisztelet ostrom utáni visszaállítására (House 2019, 475–476. o.; vö. Seitz 2001, 455–456. o.) vagy eszkatologikus szabadulásra (Smith 2009, 426–427. o.).

91 A metafora részletes elemzéséhez és elsődlegesen nem-exilikus értelmezéséhez ld. Lund 2007.

92 Smith 2015a, 182, 185. o.

93 Horton 2000, 330. o.

fikus próféciákat is (pl. 49,9–12), ezek azonban az északi országrész fogságba vitelétől – a későbbi hazatérések gyér volta miatt – egészen az eszkatonig bírnak aktualitással.⁹⁴

(6) Gyakori észrevétel, hogy a 39. fejezet 5–7. versei azzal, hogy tartalmazzák a babiloni fogságról szóló jövendölést, előkészítik a 40. fejezettel beálló új perspektívát, amely már exilikus közeget feltételez.⁹⁵ Azonban, ahogyan Payne rámutat, a 39. fejezet nem a babiloni fogság megprófétálásával végződik, hanem azzal, hogy Ezékiás király megnyugszik: „az [ő idejében] béke és biztonság lesz” (Ézs 39,8).⁹⁶ Tekintve, hogy ez az epizód valószínűleg a Kr. e. 701-ben bekövetkezett asszír ostrom (Ézs 36–37) előtt történt,⁹⁷ Ézsaiás 40,1–11 pedig – fentebbi értelmezésünk szerint – az asszír fenyegetés alól való szabadulást hirdette az ostrom idején, a két fejezet közötti kapcsolat érthető a következőképpen. A támadásról adott történeti beszámoló után a szerző visszatér a korábbi eseményekre, amelyek következtetni engednek a király, illetve feltehetően valamilyen mértékben az egész nép hozzáállására, amikor az asszírokkal szembesültek. Ez a megrázó csalódás, amely a király korábbi önző és téves megnyugvásából fakad, alapozza meg a népnek szóló vigasztalás és szabadulás üzenetének jelentőségét a 40. fejezetben.⁹⁸ Maga a történelmi helyzet a 40–55. fejezet nagyjának háttérül szolgál.

A fenti részletes – és mégis hiányos – áttekintés alapján a preexilikus értelmezésről a következő megállapításokat tehetjük. Először is: több igeszakasznak valószínűbb magyarázatát adja, mint az egyéb megközelítések; másodsorban, más helyeken nem feltétlenül valószínűbb, de hihető és újszerű értelmezésekkel szolgál; harmadszor pedig, a számos felmerülő ellenvetés megválaszolásában végső soron segítségül hív mind természetfeletti jövőismeretet, mind szokatlan történeti rekonstrukciókat, amelyeket azonban helytelen lenne elhamarkodottan tévesnek vagy elvetendőnek ítélnünk.

6. Konklúzió

Összefoglalva a történeti utalások elemzését, világos, hogy Ézsaiás 40–55 szövevényes és sokszor homályos szövegét nem lehet minden kétséget kizáróan egy adott történelmi szituációban elhelyezni. A Círus-prófécia számos kutató számára magától értetődő *terminus a quót* jelent, ez azonban, amit fentebb láttuk, nem feltétlenül jogos. Hasonlóan, a Babilonról szóló próféciák sem kezelhetők egyértelműen exilikusként: egyrészt, mert a jövendölés lehetőségét további indoklás nélkül nem vethetjük el, főleg pedig azért, mert a próféciák utalhattak Babilon katonai konfliktusokban gazdag történelmének egyéb eseményeire is, elsősorban a Kr. e. 689-ben asszírok által végzett pusztításra. A posztexilikus megközelítések segítenek rámutatni a bevett értelmezés gyengeségeire, azonban vagy egészen valószínűtlen szövegkritikai, irodalmi, illetve történelmi tézisek elfogadása, vagy a szöveg intenzív redakciókritikai felaprózása szükséges ahhoz, hogy tarthatóak legyenek.

A cikkben kifejtett preexilikus értelmezés, amely Ézsaiás 40–55. fejezeteinek keletkezését a Kr. e. 8. és 7. század fordulójára teszi, kevéssé elterjedt, azonban elegendő szakirodalom támogatja ahhoz, hogy komolyan veendő lehetőségként kezeljük. Tekintve, hogy az egyéb megközelítéseket terhelő problémákra gyakran jó megoldásokkal szolgál, a vele szemben felhozott ellenérvek pedig többségükben jól megválaszolhatók

94 Smith 2009, 340. o.; Erlandsson 2020, 148–149. o.

95 Brueggemann 1998, 15. o.; Childs 2001, 262, 286. o.; Goldingay 2005, 4. o.; Lessing 2011, 15. o.; Smith 2015a, 185–186. o.; Poulsen 2019, 20, 25–26. o. Smith válasza, amelyben tagadja a 39. és a 40. fejezet közötti kapcsolatot, nem meggyőző.

96 Payne 1963, 53–54. o. Payne a 40,1–11-et közvetlenül az ostrom utánra datálja; a következőkben ismertetett értelmezés így részben a sajátunk.

97 Ugyanis Meróda-Baladán Szanhérib Kr. e. 701-es jeruzsálemi ostromakor már nem volt hatalomban, hanem elüldözték, rejtőzködni kényszerült (Walton 1985, 131–132. o.; Sweeney 1996, 455. o.).

98 Az Ezékiás hozzáállása és az azt követő isteni vigasztalás közötti kontrasztra rámutatott Kaiszareiai Euszebiosz és O. T. Allis is (Poulsen 2019, 21: 7. lj.).

(legalábbis nem lényegesen rosszabbul, mint a többi értelmezés esetén), kijelenthetjük: Ézsaiás 40–55 történelmi utalásai a szöveg preexilikus keletkezését inkább alátámasztják, mintsem kétségbe vonják.

Ha ez a megállapítás igaz, annak komoly következményei vannak az Ézsaiás könyvének keletkezésével kapcsolatos kutatásokra nézve. Az elterjedt forrás- és redakciókritikai elméletek számára, amelyek a szöveg mögött akár fél évezredre terjedő keletkezéstörténetet feltételeznek, Ézsaiás 40–55 exilikus és/vagy poszt-exilikus datálása alapvető jelentőségű kiindulópont – amire azonban a legerősebb bizonyítékot a történelmi utalások hivatottak szolgáltatni. Ennek megkérdőjelezése alkalmat ad a könyv keletkezési körülményeinek friss vizsgálatára, az egységes és többes szerzőség melletti érvek újraértékelésére, és arra, hogy ismét komoly alternatívaként tekintsünk a tradicionalista nézetre, amely a könyv elsődleges szerzőjének Ézsaiást, Ámóc fiát, a Kr. e. 8–7. századi prófétát tartja.⁹⁹

Köszönetnyilvánítás

Köszönettel tartozom a Tyndale House kutatóközpontnak, hogy 2018-ban négy hétig vendégül láttak cambridge-i kutatóközpontjukban, ahol lehetőségem nyílt az Ézsaiás könyvével kapcsolatos nemzetközi szakirodalom tanulmányozására. Köszönet illeti továbbá Seth Erlandssont és Paul R. House-t, hogy rendelkezésemre bocsátották megjelenés előtt álló Ézsaiás-kommentárjaik kéziratait.¹⁰⁰

7. Irodalomjegyzék

- Albertz, R. (2003): Darius in Place of Cyrus: The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40.1–52.12) in 521 BCE. *Journal for the Study of the Old Testament*, 27(3), 371–383.
- Albertz, R. (2014): On the Structure and Formation of the Book of Deutero-Isaiah. In: Bautch, R. J., Hibbard, J. T. (szerk.): *The Book of Isaiah: Enduring Questions Answered Anew*. Eerdmans, Cambridge / Grand Rapids, 21–40.
- Allis, O. T. (2000): *The Unity of Isaiah: A Study in Prophecy*. Wipf and Stock, Eugene.
- Baltzer, K. (2001): *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55*. Fortress Press, Minneapolis.
- Bartholomew, C., Evans, C. S., Healy, M., Rae, M. (szerk.) (2003): *“Behind” the Text: History and Biblical Interpretation*. Paternoster Press / Zondervan, Carlisle / Grand Rapids.
- Berges, U. (2008): Das Jesajabuch als Jesajas Buch: Zu neuesten Entwicklungen in der Prophetenforschung. *Theologische Revue*, 104, 3–14.
- Berges, U. (2014): Kingship and Servanthood in the Book of Isaiah. In: Bautch, R. J., Hibbard, J. T. (szerk.): *The Book of Isaiah: Enduring Questions Answered Anew*. Eerdmans, Cambridge / Grand Rapids, 159–178.
- Berman, J. (2016): Empirical Models of Textual Growth: A Challenge for the Historical-Critical Tradition. *Journal of Hebrew Scriptures*, 16(12), 1–25.
- Blenkinsopp, J. (2002): *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday, New York.
- Block, D. I., Schultz, R. L. (szerk.) (2015): *Bind Up the Testimony: Explorations in the Genesis of the Book of Isaiah*. Hendrickson Publishers, Peabody.
- Brinkman, J. A. (1983): Through a Glass Darkly: Esarhaddon’s Retrospects on the Downfall of Babylon. *Journal of the American Oriental Society*, 103(1), 35–42.
- Brinkman, J. A. (1991): Babylonia in the Shadow of Assyria. In: Boardman, J., Edwards, I. E. S., Hammond,

⁹⁹ Az egységes szerzőség újraértékeléséhez természetesen számos további kérdés vizsgálatára is szükség van, amely jelen cikknek nem célja. Ezekkel kapcsolatban a legigényesebb tradicionalista szakirodalmakhoz ld. Margalioth 1964; Lanz 2004; Schultz 2012; Block, Schultz 2015.

¹⁰⁰ House 2019; Erlandsson 2020. Az utóbbi pontosabban Erlandsson 2014-ben svéd nyelven megjelent kommentárjának angol fordítása. Míg House köteténél a hivatkozott oldalszámok remélhetőleg megegyeznek a nyomtatott kiadásban találhatóakkal, Erlandsson kommentárjánál ez várhatóan nem lesz így.

- N. G. L., Sollberger, E., Walker, C. B. F. (szerk.): *The Cambridge Ancient History: The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East, From the Eighth to the Sixth Centuries B.C.* (3. kötet, 2. rész). Cambridge University Press, Cambridge, 1–70.
- Brinks, C. L. (2013): On nail scissors and toothbrushes: responding to the philosophers' critiques of Historical Biblical Criticism. *Religious Studies*, 49, 357–376.
- Brueggemann, W. (1998): *Isaiah 40–66*. Westminster John Knox Press, Louisville.
- Carroll, R. P. (1978): Second Isaiah and the Failure of Prophecy. *Studia Theologica*, 32, 119–131.
- Childs, B. S. (1979): *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press, Philadelphia.
- Childs, B. S. (2001): *Isaiah*. Westminster John Knox Press, Louisville.
- Clarke, A. (1836): *The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments: The Text Printed from the Most Correct Copies of the Present Authorized Translation, Including the Marginal Readings and Parallel Texts. With a Commentary and Critical Notes. Designed as a Help to a Better Understanding of the Sacred Writings* (2. kötet). John J. Harrod. Baltimore.
- Downer, B. B. (1923a): The Added Years of Hezekiah's Life: An Inquiry into the Significance of this Period for Isaiah Criticism. *Bibliotheca Sacra*, 80(318), 250–271.
- Downer, B. B. (1923b): The Added Years of Hezekiah's Life: An Inquiry into the Significance of this Period for Isaiah Criticism. *Bibliotheca Sacra*, 80(319), 360–391.
- Duhm, B. L. (1922): *Das Buch Jesaia*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Erlandsson, S. (1974): Isaiah 11:10–16 and Its Historical Background. *Wisconsin Lutheran Quarterly*, 71(2), 94–113.
- Erlandsson, S. (1985): The Unity of Isaiah—A New Solution? In: Marquart, K. E., Stephenson, J. R., Teigen, B. W. (szerk.): *A Lively Legacy: Essays in Honor of Robert Preus*. Concordia Theological Seminary, Fort Wayne, 33–39.
- Erlandsson, S. (2020): *The Scroll of Isaiah – Its Unity, Structure, and Message*. Northwestern Publishing House, Milwaukee.
- Frame, G. (1992): *Babylonia 689–627 B.C.: A Political History*. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden.
- Fried, L. S. (2002): Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1. *The Harvard Theological Review*, 95(4), 373–393.
- Gallagher, W. R. (1999): *Sennacherib's Campaign to Judah: New Studies*. Brill, Boston / Köln / Leiden.
- Goldingay, J. E. (2005): *The Message of Isaiah 40–55: A Literary-Theological Commentary*. T&T Clark International, London / New York.
- Goldingay, J. E., Payne, D. F. (2006a): *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55* (1. kötet). T&T Clark International, London / New York.
- Goldingay, J. E., Payne, D. F. (2006b): *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55* (2. kötet). T&T Clark International, London / New York.
- Habel, N. (1965): The Form and Significance of the Call Narratives. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 77, 297–323.
- Harrison, R. K. (1969): *Introduction to the Old Testament*. Eerdmans, Grand Rapids.
- Hays, C. B. (2011): The Book of Isaiah in Contemporary Research. *Religion Compass*, 5(10), 549–566.
- Hess, R. S. (2016): *The Old Testament: A Historical, Theological, and Critical Introduction*. Baker Academic, Grand Rapids.
- Hilber, J. W. (2012): The Culture of Prophecy and Writing in the Ancient Near East. In: Hoffmeier, J. K., Magary, D. R. (szerk.): *Do Historical Matters Matter to Faith? A Critical Appraisal of Modern and Postmodern Approaches to Scripture*. Crossway, Wheaton, 219–241.
- Hilber, J. W. (2015): Isaiah as Prophet and Isaiah as Book in Their Ancient Near Eastern Context. In: Block, D. I., Schultz, R. L. (szerk.): *Bind Up the Testimony: Explorations in the Genesis of the Book of Isaiah*. Hendrickson Publishers, Peabody, 151–174.

- Horton, S. M. (2000): *Isaiah: A Logion Press Commentary*. Gospel Publishing House, Springfield.
- House, P. R. (2019): *Isaiah: A Mentor Commentary: Chapters 28–66* (2. kötet). Christian Focus Publications, Tain.
- Kelly, B. E. (2002): Manasseh in the Books of Kings and Chronicles (2 Kings 21:1–18; 2 Chron 33:1–20). In: Long, V. P., Wenham, G. J., Baker, D. W. (szerk.): *Windows Into Old Testament History: Evidence, Argument, and the Crisis of “Biblical Israel.”* Eerdmans, Cambridge / Grand Rapids, 131–146.
- Kitchen, K. A. (2003): *On the Reliability of the Old Testament*. Eerdmans, Cambridge / Grand Rapids.
- Koole, J. L. (1997): *Isaiah III / Isaiah 40–48* (1. kötet). Kok Pharos Publishing House, Kampen.
- Koole, J. L. (1998): *Isaiah III / Isaiah 49–55* (2. kötet). Peeters Publishers, Leuven.
- Kratz, R. G. (2003): Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40–55. By Klaus Baltzer. *Review of Biblical Literature*, 5, 25–31.
- Kuhr, A. (1995): *The Ancient Near East c. 3000–330 BC* (2. kötet). Routledge, London / New York.
- Kustár, Z. (2016): Ézsaiás próféta könyve. In: Pecsuk, O. (szerk.), *Bibliáismereti kézikönyv*. Kálvin Kiadó, Budapest, 243–271.
- Laato, A. (1995): Assyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Sennacherib. *Vetus Testamentum*, 45(2), 198–226.
- Lanz, E. (2004): *Der ungeteilte Jesaja: Neues Licht auf eine alte Streitfrage*. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal.
- Lessing, R. R. (2011): *Isaiah 40–55*. Concordia Publishing, Saint Louis.
- Lund, Ø. (2007): *Way Metaphors and Way Topics in Isaiah 40–55*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Machinist, P. (1985): The Assyrians and Their Babylonian Problem: Some Reflections. *Jahrbuch Wissenschaftskolleg zu Berlin*, 1984/1985, 353–364.
- Manahan, R. E. (1970): The Cyrus Notations of Deutero-Isaiah. *Grace Journal*, 11(3), 22–33.
- Margalioth, R. (1964): *The Indivisible Isaiah: Evidence for the Single Authorship of the Prophetic Book*. Sura Institute for Research / Yeshiva University, Jerusalem / New York.
- McCall, T. H. (2012): Religious Epistemology, Theological Interpretation of Scripture, and Critical Biblical Scholarship: A Theologian’s Reflections. In: Hoffmeier, J. K., Magary, D. R. (szerk.): *Do Historical Matters Matter to Faith? A Critical Appraisal of Modern and Postmodern Approaches to Scripture*. Crossway, Wheaton, 33–54.
- Melugin, R. F. (1976): *The Formation of Isaiah 40–55*. De Gruyter, Berlin / New York.
- Oosting, R. (2013): *The Role of Zion/Jerusalem in Isaiah 40–55: A Corpus-Linguistic Approach*. Brill, Boston / Leiden.
- Oswalt, J. N. (1998): *The Book of Isaiah: Chapters 40–66*. Eerdmans, Cambridge / Grand Rapids.
- Oswalt, J. N. (2012): Who Were the Addressees of Isaiah 40–66? *Bibliotheca Sacra*, 169, 33–47.
- Paul, S. M. (2012): *Isaiah 40–66: Translation and Commentary*. Eerdmans, Grand Rapids.
- Payne, J. B. (1963): The Unity of Isaiah: Evidence from Chapters 36–39. *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, 6(2), 50–56.
- Payne, J. B. (1967a): Eighth Century Israelitish Background of Isaiah 40–66: Part I. *Westminster Theological Journal*, 29(2), 179–190.
- Payne, J. B. (1967b): Eighth Century Israelitish Background of Isaiah 40–66: Part II. *Westminster Theological Journal*, 30(1), 50–58.
- Payne, J. B. (1968): Eighth Century Israelitish Background of Isaiah 40–66: Part III. *Westminster Theological Journal*, 30(2), 185–203.
- Payne, J. B. (1973): *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and Their Fulfilment*. Harper & Row, New York.
- Perry, A. (2015): Cyrus – A Case Study in Prophecy. *Christadelphian eJournal of Biblical Interpretation*, 9(1), 97–121.
- Poulsen, F. (2019): *The Black Hole in Isaiah: A Study of Exile as a Literary Theme*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Provan, I., Long, V. P., Longman, T. III. (2015): *A Biblical History of Israel*. Westminster John Knox Press, Louisville.

- Richardson, S. (2014): The First “World Event”: Sennacherib at Jerusalem. In: Kalimi, I., Richardson, S. (szerk.): *Sennacherib at the Gates of Jerusalem: Story, History and Historiography*. Brill, Boston / Leiden, 433–505.
- Rózsa, H. (2016) *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*. Szent István Társulat, Budapest.
- Schniedewind, W. M. (1991): The Source Citations of Manasseh: King Manasseh in History and Homily. *Vetus Testamentum*, 41(4), 450–561.
- Schultz, R. L. (2012): Isaiah, Isaiahs, and Current Scholarship. In: Hoffmeier, J. K., Magary, D. R. (szerk.): *Do Historical Matters Matter to Faith? A Critical Appraisal of Modern and Postmodern Approaches to Scripture*. Crossway, Wheaton, 243–261.
- Schultz, R. L. (2015): The Origins and Basic Arguments of the Multi-Author View of the Composition of Isaiah: Where Are We Now and How Did We Get Here? In: Block, D. I., Schultz, R. L. (szerk.): *Bind Up the Testimony: Explorations in the Genesis of the Book of Isaiah*. Hendrickson Publishers, Peabody, 7–31.
- Seitz, C. R. (2001): Isaiah 40–66. In: Keck, L. E. (szerk.): *New Interpreter’s Bible* (6. kötet). Abingdon Press, Nashville, 309–552.
- Seufert, M. (2015): Reading Isaiah 40:1–11 in Light of Isaiah 36–37. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 58(2), 269–281.
- Smith, G. V. (2009): Isaiah 40–66. B&H Publishing Group, Nashville.
- Smith, G. V. (2011): Isaiah 40–55: Which Audience Was Addressed? *Journal of the Evangelical Theological Society*, 54(4), 701–713.
- Smith, G. V. (2015a): Cyrus or Sennacherib? Historical Issues Involved in the Interpretation of Isaiah 40–55. In: Block, D. I., Schultz, R. L. (szerk.): *Bind Up the Testimony: Explorations in the Genesis of the Book of Isaiah*. Hendrickson Publishers, Peabody, 175–193.
- Smith, G. V. (2015b): The Destruction of Babylon in Isaiah 46–47. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 58(3), 527–544.
- Sweeney, M. A. (1996): Isaiah 1–39: *With an Introduction to Prophetic Literature*. Eerdmans, Cambridge / Grand Rapids.
- Sweeney, M. A. (2006): On the Road to Duhm: Isaiah in Nineteenth-Century Critical Scholarship. In: McGinnis, C. M., Tull, P. K. (szerk.): *“As Those Who Are Taught”: The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*. Society of Biblical Literature, Atlanta, 243–261.
- Sweeney, M. A. (2016): *Isaiah 40–66*. Eerdmans, Grand Rapids.
- Thirtle, J. W. (1907): *Old Testament Problems: Critical Studies in the Psalms & Isaiah*. Henry Frowde, Edinburgh / Glasgow / London / New York / Toronto.
- Torrey, C. C. (1928): *The Second Isaiah: A New Interpretation*. T&T Clark, Edinburgh.
- Umoren, G. E. (2006): *The Salvation of the Remnant in Isaiah 11:11–12*. PhD disszertáció, Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Aquinate in Urbe, Urbe.
- Van Keulen, P. S. F. (1996): *Manasseh Through the Eyes of the Deuteronomists: The Manasseh Account (2 Kings 21:1–18) and the Final Chapters of the Deuteronomistic History*. Brill, Leiden / Köln / New York.
- Van Seters, J. (2006): *The Edited Bible: The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism*. Eisenbrauns, Winona Lake.
- Vasholz, R. I. (1980): Isaiah Versus “The Gods”: A Case for Unity. *Westminster Theological Journal*, 42(2), 389–394.
- Walton, J. H. (1985): New Observations on the Date of Isaiah. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 28(2), 129–132.
- Walton, J. H. (1994): *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*. Zondervan, Grand Rapids.
- Watts, J. D. W. (2005): *Isaiah 1–33*. Thomas Nelson, Nashville.
- White, S. (1709): *A Commentary on the Prophet Isaiah, Wherein the Literal Sense of His Prophecy’s Is Briefly Explain’d*. Arthur Collins, London.
- Whittaker, H. A. (1988): *Isaiah*. Biblia, Staffordshire.

- Whybray, R. N. (1975): *Isaiah 40–66*. Oliphants, London.
- Williamson, H. G. M. (2009): Recent Issues in the Study of Isaiah. In: Firth, D. G., Williamson, H. G. M. (szerk.): *Interpreting Isaiah: Issues and Approaches*. IVP Academic, Downers Grove, 21–39.
- Wordsworth, W. A. (1939): *En-Roeh: The Prophecies of Isaiah the Seer, with Habakkuk and Nahum: Introduction, Translation, and Notes*. T&T Clark, Edinburgh.
- Young, E. J. (1958): *Who Wrote Isaiah?* Eerdmans, Grand Rapids.

BEVEZETÉS A FUNDAMENTUMOK 5. ÉS 6. FEJEZETÉNEK FORDÍTÁSÁHOZ

MÁRKUS TAMÁS ANDRÁS

Az ún. „Fundamentumok” („The Fundamentals”) egy tizenkét kötetes kiadvány, amelynek kötetei 1910 és 1915 között jelentek meg nyomtatásban. A kötetekben szereplő, összesen kilencven írásban és cikkben a keresztyén-ség központi igazságait, doktrínáit fejtették ki különféle protestáns felekezethez tartozó brit és amerikai konzervatív teológusok, egyértelműsítve a konzervatív protestáns keresztyénség szembenállását a modernista mozgalommal és az abból fakadó teológiai elképzelésekkel. 1917-ben a Los Angeles-i Biblia Intézet (Bible Institute of Los Angeles, ma Biola University) újra kiadta a sorozat cikkeit négy kötetben Rueben Archer Torrey evangélista szerkesztésében.

A „Fundamentumok” három millió példányát ingyen osztották szét világszerte angolnyelvű keresztyén lelkészek, teológiai tanárok és missziós munkások között. A kiadványt névtelenül „két keresztyén laikus” támogatta anyagilag, Lyman és Milton Stewart, kaliforniai olajmágnások.¹

A „Fundamentumok” sorozat különféle teológiai, ideológiai és szektáriánus áramlatra reagált: a római katolicizmusra, a szocializmusra, modern filozófiákra, az ateizmusra, a mormonizmusra, a Mary Baker Eddy-féle keresztyén tudományra, és - különösképpen is - a liberális teológiára. Így - az utóbbi szerves részeként, - elutasította a hit naturalista magyarázatát, a német magaskritikát és a darwinizmust is, amelyek a szárnyát bontogató fundamentalista mozgalomhoz tartozók szerint aláásták a Szentírás tekintélyét. Valójában a „Fundamentumok” a tradicionális, ortodox keresztyén hitet és tanítást képviselte és védelmezte.

Habár e sorozat erősen kapcsolódik a fundamentalista mozgalomhoz - ahogy arra már a címe is egyértelműen utal -, nem tekinthető vétkesnek azokban a kegyességi és tanításbeli szélsőségekben, amivel később e mozgalmat azonosították. Több mint száz évvel később e cikkek a mai evangéliumi olvasók számára is a hit alapjainak moderált, racionális kifejtésének és bemutatásának tűnnek.²

E kiadvány egyik legmeghatározóbb történelmi előzménye az ún. Niagara Biblia Konferencia. A Konferencia (lásd „Niagara Bible Conference - Believers' Meeting for Bible Study” / Niagara Biblia Konferencia - hívek találkozója bibliatanulmányozás céljából) megrendezésére 1876 és 1897 között került sor (1884-ben szünetelt). Az első néhány évben az USA egész területén, különböző helyszíneken találkoztak a résztvevők. 1883-tól kezdve viszont a Niagara on the Lake nevű településen folytatódtak a találkozások Kanadában, az Ontario-beli Queens Royal Hotelben és annak pavilonjában.³

A találkozások kezdeményezője James Hall Brookes, St.Louis-i presbiteriánus lelkipásztor volt, aki a találkozók során megszületett dokumentumokat a „Truth” („Igazság”) című folyóiratban publikálta. 1878-ban megszületett e dokumentumok alapján a tizennégy pontból álló nyilatkozat is, amelyet csak úgy neveztek, „Niagara Hitvallás.” Ezt a tizennégy pontot hívták fundamentumoknak. E „hitvallást” később a fundamentalista-modernista vita során tovább szűkítették. Az USA egyik presbiteriánus felekezete, az Északi Presbiteriánus

1 Marsden M., Geroge: *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, 41., 57., 147., 155., 173., 176.

2 <https://www.theopedia.com/the-fundamentals> (2019.05.06., 11:32)

3 Treier J., Daniel / Elwell A., Walter: *Evangelical Dictionary of Theology*, 595-596.

Egyház (Northern Presbyterian Church) általános zsinata 1910-ben öt pontot fogalmazott meg a keresztyén-ség esszenciális doktrínáiként: a Szentírás tévedhetetlenségét, Krisztus szűztől való születését, Krisztus helyettes engesztelését, Krisztus testi feltámadását, és Krisztus csodáinak történetiségét.

A konferenciának hosszútávú következményei voltak:

1. Új missziós tevékenységet szült, és a világméretű evangelizáció fellendüléséhez vezetett.
2. Hozzájárult a hatalmas, országokon átívelő bibliakonferenciák elterjedéséhez.
3. Jelentősen hozzájárult különféle bibliai intézetek és bibliai kollégiumok alapításához.
4. Újra hangsúlyossá vált a Biblia tanulmányozása.
5. És végül igen nagy mennyiségű konzervatív teológiai irodalmat tett közzé - leginkább a próféciáról, Krisztus személyéről és munkájáról, illetve a Szentlélek személyéről és a misszióról szóló tanulmányokat.⁴

A „Fundamentumok” kilencven cikke közül egyet sem fordítottak le még magyar nyelvre - eddig. A következőkben e kiadvány két írásának fordítását olvashatjuk. Mindkettő az Északi Presbiteriánus Egyház által 1910-ben deklarált öt esszenciális keresztyén doktrína egyikéről, Krisztus engesztelő áldozatáról, illetve helyettes bűnhődéséről szól: az első inkább bibliai aspektusból vizsgálja a témát, a második pedig történeti és dogmatikai szempontból.

Az „Engesztelés” címet viselő első írás szerzője a rendkívül sok talentummal megáldott Franklin Johnson (1836-1916). 1860-ban tagja volt annak a Republikánus Nemzetgyűlésnek, ami elnöknek jelölte Abraham Lincolnt. Számos könyvet írt az evolúció, a női lét, a romantika, a fizika és a misszió tárgykörében. Miután a Colgate Teológiai Szemináriumon megszerezte teológiai képesítését 1861-ben, baptista lelkészként szentelték fel. Lelkeszi szolgálatát a Michigan állambeli Bay City-ben kezdte meg. 1862 és 1889 között New Jersey-ben, Massachusetts-ben és Görögországban, Athénban vezetett gyülekezeteket. Doktorátusát Németországban, a Jénai Egyetemen szerezte meg. Később az Ottawai és Chicagói Egyetemen tanított. Több enciklopédia társszerzője, valamint számos latin himnusz lefordított angolra.⁵

A második írás az „Elégtétel engesztelés által” címet viseli. Szerzője Dyson Hague (1857-1936) kanadai anglikán lelkész, könyvszerző és teológiai tanár volt. 1883-ban ordinálták, miután befejezte a Torontói Egyetemen művészeti és teológiai tanulmányait. Ezután segédlelkészként szolgált a torontói Szent Jakab katedrálisban. 1885-ben az Ontario tartománybeli Brockville-i Szent Pál Gyülekezet első vezető lelkészévé nevezték ki. 1890 és 1897 között a Halifax-i Szent Pál Gyülekezet vezető lelkészeként szolgált. E posztot később még több kanadai anglikán gyülekezet élén is betöltötte. 1897-től 1901-ig apologetikát, liturgikát és homiletikát tanított a torontói Wycliffe College-ban. Több könyvet is szentelt az anglikán liturgia témakörének. Amellett, hogy számos tanulmányt írt különféle témákban, a „Fundamentumok” egyik legfontosabb szerzője is. Ebben a magaskritikáról, a Teremtés könyve első három fejezetének dogmatikai jelentőségéről és az engesztelésről írt cikkek tulajdoníthatók neki.⁶

4 <https://www.theopedia.com/niagara-bible-conference> (2019.05.06. 11:03)

5 *The Fundamentals - The Classic Sourcebook of Foundational Biblical Truth*, 376. o.

6 *The Fundamentals - The Classic Sourcebook of Foundational Biblical Truth*, 386. o.

AZ ENGESZTELÉS¹

PROF. FRANKLIN JOHNSON²

1. Bevezetés

A keresztyén világ egésze vallja a helyettes engesztelést. Alapvető hittétel a keresztyénség létezése óta. Magát a tant már Athanáziusz is legalább olyan világosan és részletesen kifejtette, mint a későbbi írók. Minden meghatározó történelmi hitvallás, amely említést tesz az engesztelésről, helyettes engesztelésről beszél. Minden meghatározó történelmi teológiai rendszer úgy őrzi e tantételt, mint magát a frigyládát, a szentek szentjének központi tárgyát.

Habár a keresztyén világ alapvetően még hisz a helyettes engesztelésben, a régi időkhez képest ma már kevésbé tekintik kizárólagosnak a többi, a helyettesítést valamilyen formában tartalmazó elképzeléshez képest. Ugyan tényként kezelik Krisztus helyettesítő áldozatát, de a helyettesítéssel kapcsolatos teóriákat csak egy hajszálnyival tartják igazabbnak a többinél. Megfigyelhető, hogy az engeszteléssel kapcsolatos korai nézet Isten igazságossága, a későbbi Isten dicsősége, egy még későbbi pedig Isten kormányzása miatt tartotta szükségesnek az engesztelést, és bár mindezek hasznosak, mindegyik további magyarázatra szorul.

2. A helyettesítési tan alapja

Ha megkérdeznénk azokat a hívőket, akik vallják ezt a tant, hogy milyen alapon gondolják, hogy Krisztus helyettes áldozat volt a bűnösök helyett, sokféle választ kapnánk, de ezek közül csak kettő volna, amivel mindenki egyetértene. Először azokat az ismétlődő szentírási kijelentéseket említhetnénk, amelyek olyan világosak, pontosak, és változatosak, és olyan sok van belőlük, hogy kétség sem férhet a jelentésükhöz. A másik érv az emberi szív állandó bizonyágtétele, ami mindannyiszor megszomorodik a bűn miatt, vagy felüdül a véghezvitt szabadítás láttán. Az Írás kijelentése, nevezetesen hogy Krisztus elhordozta helyettünk bűneinket a kereszten, szükséges ahhoz, hogy lelkünk legelemibb szükséglete betöltessék. A keresztyén világ általános megfogalmazása szerint: azért hiszünk a gravitációban, a fényben, az elektromosságban, a mindent betöltő éterben, mert muszáj hinnünk ezekben, és nem azért, mert tökéletes magyarázatot tudunk adni rájuk. Ugyanígy hisszük, hogy Krisztus meghalt a bűnösök helyett – nem azért, mert minden okát ismerjük annak, hogy Isten miért fogadta el ezt az áldozatot, hanem azért, mert nem tehetünk mást.

3. Az erkölcsi befolyásról szóló nézet

Amíg a keresztyén világ egésze vallja Krisztus helyettes áldozatát, jámbor és tehetséges emberek egy kisebb csoportja elutasítja e tantételt, akik ehelyett az ún. „erkölcsi befolyásról” szóló nézetet képviselik. E nézet szerint Krisztus egyedüli missziója abban állt, hogy demonstrálta Isten szeretetét, azért, hogy az emberek szívét megolvassa, és arra indítsa őket, hogy megvallják bűneiket. Ezt az elképzelést néha olyan ékesszólóan

¹ A tanulmány az eredeti terjedelmében a következő könyv ötödik fejezetében található: R. A. Torrey, A. C. Dixon et. al. (2000): The Fundamentals – A Testimony to the Truth. Volume 3., 54-65.

<http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%203.pdf>

² Magyarra fordította: Márkus Tamás András

és kedvesen találják, hogy bárki könnyedén elfogadná olyan magyarázat gyanánt, mint amit a Szentírás is alátámaszt és az emberi lélek vágyaira is rezonál. Nos, senki az égvilágon nem kérdőjelezi meg Krisztus hatalmas szellemi hatását, amikor úgy prédikálnak róla, mint aki Istent kiengesztelte, és mindazok, akik vallják a helyettes engesztelés tantételét, úgy emelik magasba Krisztus keresztyét, mint egyedüli hatásos eszközt abban, hogy elérjük és megmentsük az elveszett embert. Azok, akik vallják a helyettes engesztelést, csak akkor tiltakoznak, ha az engesztelés doktrínáját kizárólag az „erkölcsi befolyás” elméletre próbálják leszűkíteni, ezáltal tagadván Krisztus azon munkáját, amely által kiengesztelte Istent az ember javára. Lehetséges a Holdat úgy szemlélni, hogy közben nem kívánjuk, hogy a Nap és a csillagok bárcsak eltűnének.

4. Érvek a helyettesítéssel szemben

E nézet képviselőinek muszáj a helyettesítésről szóló tant kiiktatni, ezért megpróbálnak több ellenérvet is felsorakoztatni. Ezek közül most csak kettőt fogunk megvizsgálni, mivel a többi igencsak gyenge lábakon áll.

A helyettesítés lehetetlen

Állításuk szerint a helyettesítés tantétele lehetetlen feltételezésre épül. A büntetést ugyanis nem lehet az egyik emberről a másikra áthelyezni. A büntetést és a megtorlást nem ruházhatod át a bűnös személyről az ártatlanra. Persze megvádolhatsz egy ártatlan embert, de attól még ártatlan marad, nem válik sohasem bűnössé. Lehetséges, hogy az ártatlan szenved, de szenvedése nem tekinthető bűnhődésnek, és nem értelmezhető megtorlásként. Az ellenvetés tehát a következő: a keresztyén világ azzal, hogy elfogadja a Krisztus általi helyettes engesztelést, olyan dolgot vall, ami teljesen ellentmond a gondolkodás szükségszerű törvényeinek.

Az olvasó számára talán már egyértelmű, hogy ez az ellenvetés valójában a bűn, büntetés és megtorlás szavak meghatározásán alapszik. Talán érdemes azon teológusok figyelmére, akik szeretnék ezeket a szavakat tisztán megőrizni, de a megfogalmazott kritika mögött nincs valódi tartalom. Az igaz, hogy a bűn a személyes felelősséget tekintve nem ruházható át a bűnösről az ártatlanra. Az is helytálló, hogy a büntetés a személyes bűn megbüntetésének értelmében nem helyezhető át a bűnösről az ártatlanra. De ez nem valami nagy felfedezés. Ezt ugyanúgy elismerik azok is, akik vallják a helyettes engesztelést.

Ha az eddigiek nem lettek volna elég világosak, fogalmazzuk meg mindezt másképpen, de ugyanahhoz az igazsághoz ragaszkodva, amit már kifejtettünk egyszer. A világunk olyannyira megtervezett, hogy a helyettesítés eszméje bele van vésve a „szívébe.” Sem férfi, sem nő, sem gyermek nem mentesítheti magát a szenvedéstől, amin mások hibájából kell átmennie. Ezernyi olyan eset van, amikor ezek a helyettesítő szenvedések nem csak önkéntesek, de hasznosak is. A férjek azért szenvednek, hogy megszabadítsák feleségeiket a megérdemelt szenvedéseiktől. A feleségek azért szenvednek, hogy megóvják férjeiket a rájuk váró fájdalomtól. A gyermekek azért szenvednek, hogy mentesítsék szüleiket a rájuk váró szenvedésektől. A szülők azért szenvednek, hogy megszabadítsák gyermekeiket a sok esetben megérdemelt szenvedéseiktől. Pásztorok is gyakran védelmezik bűnös gyülekezeteiket ezen a módon, és néha bizony az életükbe kerül. Államférfiak is gyakran védelmezik bűnös nemzetüket, és néha bizony rámegey az életük. Tehát ha azt tanítjuk, hogy Krisztus azért szenvedett, hogy megszabadítson bennünket azoktól a szenvedésektől, amelyeket jogosan érdemeltünk volna, akkor muszáj elkerülnünk mindenfajta szópárbajt. Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy Krisztus úgy érkezett a világba, mint közülünk egy. Az emberi faj tagjaként, és hogy végsőkig szenvedett – mint ahogy más hősiességű lelkek is, akik sokkal kisebb ügyért szenvedtek -, alávetve magát a szenvedés általános szabályának, melyet Isten kódolt bele az emberi társadalom intézményébe, és amelyet a szimpátia és a szeretet tart egyben, és amely az emberi történelem hajnalától kezdve mind a mai napig, nap mint nap működik.

A helyettes szenvedést, mely szerint az ártatlan megszabadítja a bűnöst az őt jogosan megillető szenvedéseitől, gyakran azért tartják elfogadhatónak, mert félnek attól, hogy az elhordozhatatlan büntetés és nyomor megkeményíti majd a vádlottat, vagy pedig azért, mert azt remélik, hogy az ítélet fenntartása – ami a másikat éri -, és az idő gyógyító ereje megennyhíti majd a bűnöst és jóra fogja sarkallni. Miért ne feltételezhetnénk hát, hogy Krisztust is hasonló motivációk vezették, feltartóztatva az isteni igazságosságot, ami minden gondolkodó embert csodálattal tölt el?

Azonban annak a helyettesítő szenvedésnek, amit a világban látunk és tapasztalunk, nyomósabb okai vannak: reméljük, hogy a tettes már régóta az együttérzés jeleit mutatja, és bizonyosak vagyunk afelől, hogy a türelmes várakozás jutalma – még ha ez nagy árat is követel, – egy lassan kibontakozó, megváltozott élet kezdete, amelyet a kíméletlen igazság mennydörgő vihara csak gyökerestül kitépne. Így jövendölték meg Krisztus eljövetele előtt, hogy „lelke szenvedése folytán látni fog, és megelégszik.”³

Így, amikor Krisztus – megszabadítva bennünket a jogosan megérdemelt szenvedéseinktől – szenvedett, azért szenvedett, hogy megszabadítson minket azoktól a bűnöktől, amelyekért megérdemeltük volna a büntetést.

A helyettesítés erkölcstelen

A második érv, amellyel az „erkölcsi befolyás” elmélet szószólói igyekeznek a helyettes engesztelés doktrínáját cáfolni, ugyanolyan gyenge lábakon áll, mint az első ellenvetés. Az előzőhöz hasonlóan inkább a szavakat kritizálja, mintsem a mögöttük lévő gondolatokat, amelyeket ezek a szavak ki akarnak fejezni. Szerintük a helyettes engesztelésről szóló tantétel erkölcstelen. Nézzük hát meg, vajon mi az erkölcstelen benne. A válasz: az, hogy átruházzuk Krisztusra a bűneinket, és ő a bűneink miatt lett megbüntetve. Nem szeretnénk a szavakon lovagolni. Tegyük fel, hogy a teológus más kifejezésekkel is élhet – olyanokkal, amelyek jelentésével szemben nincsenek előítéleteink. Még ha változtat is a szóhasználaton, akkor is meg kellene őriznie mindazt, amit ezek a szavak ki akarnak fejezni. Elmondaná, hogy Krisztus azért szenvedett, hogy a bűnös embert a megérdemelt szenvedéseitől megszabadítsa. Ez erkölcstelen? Mert ha igen, akkor az emberi nem Isten által felállított rendje is erkölcstelen, mivel ennek kötelei, az együttérzés és a szeretet révén folytonosan szenvedünk azért, hogy mások elkerülhessék esetlegesen a megérdemelt, jogos szenvedésüket. Mivel ezt nevezzük együttérzésnek, ezek szerint az együttérzés is erkölcstelen. És mivel a szeretet is erről szól, erkölcstelen a szeretet is. Ilyen alapon a legjobb emberek valójában a legerkölcstelenebbek, mivel többször tesznek így, mint mások. Azok, akik tiltakoznak a helyettes engesztelés ellen, természetesen nem állítják, hogy a helyettes engesztelésről szóló tanítás egyenlő mértékű erkölcstelenséghez vezetett volna mindenhol, ahol csak hirdették. Nem vállalkoznak arra, hogy ezt a vádat a történelem mérlegére helyezték. Az eredmény végzetes volna számukra. Majdnem kétezer éven keresztül az emberiség erkölcsi téren való előrehaladását kizárólag az engesztelés hirdetése alapozta meg. „Gyümölcsseiről ismeritek meg a fát.”⁴ Lehetetlen, hogy egy lényegénél fogva erkölcstelen tantétel legyen az emberek közötti erkölcsi mérce alapja.

5. Az erkölcsi befolyásról szóló nézet helytelen

Most forduljunk az „erkölcsi befolyás” elmélethez, és nézzük meg, hogy miért elfogadhatatlan.

Túlontúl behatárolt

Ha az erkölcsi befolyás elméletre az engesztelés átfogó nézeteként tekintünk, túl szűknek és túl felszínesnek fog mutatkozni. Ha egyetemesen elfogadták volna, e magasztos témáról való gondolkozásnak bizonyára rögtön

3 Ézs 53,11a

4 Mt 12,33

vége szakad. Ezzel szemben a helyettes engesztelésről szóló nézet folyamatos előrehaladást ígér, ami a téma tanulmányozását illeti. Egyszerűen kimeríthetetlen. Minden kidolgozott nézet értékes, amely valamelyik oldalról megvilágítja ezt az igazságot, de tisztában kell lennünk azzal, hogy egy egész univerzum vár még felfedezésre, és remélhetjük, hogy a felfedezésre váró terület bármikor bővülhet.

Ha megfosztjuk magunkat a lehetőségek e tárházától, és az erkölcsi befolyás elmélet jelentéktelenül szűk kereteire korlátozzuk magunkat, olyan, mintha az óceánt egy tó méretére csökkentenénk, és azt parancsolnánk a tengernagynak, hogy a flottájával ezen hajózzon, vagy mintha a naprendszer kivételével minden mást eltörölnénk, csak azért, hogy a naprendszer megmaradjon, és felszólítanánk az asztronautákat, hogy így próbálják meg szélesíteni a tudásukat. Mivel ennek a leszűkített nézetnek az elfogadása a gondolkodás végét is jelentené, ebből következően az érzelmek végét is. A szívünket mindig az az igehirdetés lobbantja fel, ami azt a Krisztus állítja elénk, aki a kereszten elhordozta Isten előtt a vétkeinket. Ez az igazság a megkeményedett bűnöst leigázza, a bűnbánatot tanúsító vétkes számára pedig az öröm forrása. Végtelen szeretetből fakadó végtelen értékű elégtétel és végtelen elveszettségéből való szabadulás, ami felolvasztja a leghidegebb szívet és lánggra lobbantja a legmelegebbet.

Ha csekélyebb értékű áldozatról prédikálunk, az nem megmelengeti, hanem megkeményíti a szíveket. Csak-hogy az akaratra az értelem és az érzelem által együtt lehet hatni. Ez tehát meggátolná az elmélyült gondolkodást, az érzelmek lángját pedig kioltaná, így semmiképp sem hatna az akaratra, és nem volna életváltató hatása. E nézet Krisztus halálát túllontúl színpadiassá és látványossá teszi, és Isten szeretetét törekszik megjeleníteni, ahelyett, hogy az Istennek felajánlott áldozatot állítaná a középpontba, ami – lényegénél fogva – elengedhetetlen része a megváltásnak. Képviselői hiábavaló módon próbálkoznak, hogy méltó okot találjanak e szörnyű áldozatra. Éppen ezért ezt a nézetet lehet azzal vádolni, hogy lényegét tekintve erkölcstelen. Akár-hogy is, ha Krisztus váltságművét ezen a módon értelmezzük, nem lesz „Isten ereje az üdvösségre”. Csak pusztá spekuláció. Ezt hívják „erkölcsi befolyásról” szóló elméletnek, de ha az engesztelés egyetlen és kizárólagos nézeteként hirdetik, semmilyen erkölcsi befolyást, vagy hatást nem fog eredményezni. Az emberről, aki meghal azért, hogy szerettét megmentse a haláltól, megemlékezhetünk a nagyrabecsülés és a hála könnyeivel. Azt az embert viszont, aki halálra adta magát azért, hogy megmutassa, mennyire szeret, inkább elborzadva, rettegéssel idézzük emlékezetünkbe.

Nem biblikus

E nézet pártfogóinak továbbá a legnagyobb baklövése az exegézis területén mutatkozik meg. A Szentírást oly sűrűn át és átszövi a helyettes engesztelés, hogy a bibliaolvasó ember mindenütt belebotlik. Azok a szövegek, melyek tanítanak róla, nem izolált és ritkán előforduló hivatkozások: sereget alkotnak, és csapatokra rendeződve letarolnak mindent, az összes hegyet és völgyet elfoglalva. Óriási zavart okoznak azoknak, akik tagadják, hogy Isten és a világ kapcsolatát a kereszt határozza meg. Különféle írók különféle módszereket vetnek be, csak hogy csökkentsek ezeknek az igéknek a számát és erejét. Mivel leginkább Pál apostol leveleiben fordulnak elő ilyenek, ezért némelyek az apostolnak, mint a keresztyénség tanítójának tekintélyét próbálják leértékelni. Urunk utolsó vacsorán elhangzó szavai is a helyettes engesztelésre utalnak, de ezek hitelességét többen is kétségbe vonják. Krisztus úgy utal magára újra és újra, mint engesztelő áldozatra.

„Kit az Isten eleve rendelt engesztelő áldozatul, hit által, az ő vérében” (Róm 3,25).

„És ő engesztelő áldozat a mi vétkeinkért; de nemcsak a mienkért, hanem az egész világért is” (1Jn 2,2).

„Elküldte az ő Fiát engesztelő áldozatul a mi bűneinkért” (1Jn 4,10).

„Annakokáért mindenestől fogva hasonlatosnak kellett lennie az atyafiakhoz, hogy könyörülő legyen és hív főpap az Isten előtt való dolgokban, hogy engesztelést szerezzen a nép bűneiért” (Zsid 2,17).

Számos ellenvetést hoznak fel e kijelentések egyszerű értelmezésével szemben. Pedig nem nehéz megérteni őket. Az engesztelésnek/bűnhődésnek muszáj, hogy engesztelő hatása legyen valakire. Az a személy, akit ki kell engesztelni, ugyanaz, mint akit megsértettek. Azonban vannak, akik nem haboznak kijelenteni, hogy ezek a szövegek az embert tekintik az egyetlennek, akit a kereszttel ki kellett engesztelni. Kreativitásuk határtalan, amikor erőszakot kell elkövetni a szövegen, csak hogy kikerüljék a helyettes engesztelést.

„Ímé az Istennek ama báránya, aki elveszi a világ bűneit!” (Jn 1,29)

„Valamint az embernek Fia nem azért jött, hogy néki szolgáljon, hanem hogy ő szolgáljon, és adja az ő életét váltságul sokakért” (Mt 20,28; Mk 10,45).

„Mert azt, a ki bűnt nem ismert, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk őbenne” (2Kor 5,2).

Néhány példa csak azok közül a helyettes engesztelésről szóló igeszakaszok közül, amelyek a Szentírásban találhatóak, és amelyekkel hiába küzdenek azok, akik elutasítják ezt a tant. Minden okoskodást, amit e tannal szemben emelnek, lerombol az a Bibliából fakadó, mindent elsöprő áradat, amit ezek az igék alkotnak.

De menjünk tovább! Egy teológiai elképzelést ugyanúgy kell megítélni, mint egy embert: meg kell nézni, hogy kikkel veszi körbe magát. Ha egy elképzelés csökönnyösen ragaszkodik olyan nézetekhez, melyek teljesen átlátszóak, melyeknek nincs semmiféle mélységük, felszínesek, nem nyújtanak megoldást semmilyen problémára, és amelyek ellentmondanak a legalapvetőbb keresztyén tapasztalatnak, magától értetődő, hogy ugyanolyan, mint ezek az elképzelések, melyekkel házasságot köt.

Az elképzelés, amellyel szemben állunk, általában kéz a kézben jár az inspiráció helytelen felfogásával. Néhány képviselője még a hit és az élet dolgait érintően is megkérdőjelezi a Szentírás tévedhetetlenségét. Hasonlóképpen, gyakran párosul az Istennel kapcsolatos helytelen nézettel is. Bizonyos képviselői, miközben Isten szeretetéről áradoznak, megfélemlenek Isten szentségéről és szörnyű haragjáról is, amelyet a makacs, javíthatatlan bűnösökkel szemben táplál. Jellemző módon a bűnnel kapcsolatos felfogásuk is téves. Bizonyos képviselői szerint az ember Istentől való eltávolodásának oka pusztán csak az ember cselekedeteiben, és nem az alapvető állapotában keresendő, amelyekből ezek a cselekedetek fakadnak.

Végezetül az ember felelősségével és a bűnnel kapcsolatosan is tendenciózusan téves állásponton vannak, hiszen számos képviselőjük azt tanítja, hogy ezek, mihelyst a bűnös megtér, egyszerűen megszűnnek, így nincs is szükség engesztelésre, csak bűnbánatra. Az egyik megbecsült képviselőjük a következőt írja: „minden jogos elvárás ki lett elégítve, amikor a bűnt eltávolították.”⁵ Vagy: „Az isteni törvény a bűn ellen irányul, és ha nincs többé bűn, úgy a törvény is betöltetett.” „Ha a kegyelem véget vet a bűnnek, akkor a törvény elérte célját. Ezért aztán lehetetlen, hogy Isten részéről már azelőtt elvárás volt, hogy törvényét betöltsék, mielőtt a kegyelem megmenthette volna a bűnöst.” Ezek a szavak egy egyszerű kis dalocska bódító hangjaira emlékeztetnek. Csakhogy inkább elbizonytalanítják és megterhelik azt a sok-sok bűnös embert, akik már bocsánatot nyertek. Elképzelhető, hogy valaki egyik napról a másikra úgy határoz, hogy nem követ el több bűnt, anélkül azonban, hogy megtértené a másoknak korábban okozott károkat. Tegyük fel, hogy az az ember eddigi élete során árvákat és özvegyeket vert át és csapott be, de ők már halottak. Esetleg, emberi kapcsolataiban fiatalokat juttatott hitetlenségre és vezetett bűnre, azokat, akik most gúnyos kacajjal nyugtázzák arra irányuló próbálkozásait, hogy jóvá tegye egykori gonoszságait. De az is lehet, hogy az üdvösség elfogadása nélkül átléptek már az örökkévalóságba. Bizonyos értelemben vége szakadt bűnnel terhelt életének, de annak káros hatásai továbbra is rombolnak. Lelkiismerete megsúgja neki, hogy nem csak a bűnei elkövetéséért felelős, hanem azért a pusztításért is, amit bűnei okoztak másoknak. Más szóval, egy sor gonoszságot indított útjára és hozott működésbe. Felelősségének mértéke jóval nagyobb, mint amit megváltozott életével ellensúlyozni tudna. Ez csak néhány azon okok közül, amelyek a keresztyén a világ egészét, hívők sokaságát arra vezették, hogy tévesnek ítéljék az engeszteléssel kapcsolatban az „erkölcsi befolyásról” szóló elméletet.

⁵ A következő idézetek esetében a szerző az eredeti szövegben nem jelenítette meg, hogy mely kortárs igehirdetőktől idézett (a ford. megj.).

6. Krisztus, aki elhordozta bűneinket

Még csak nem is vállalkozom arra, hogy kifejtsek egy, az engeszteléssel kapcsolatos elképzelést. Egyáltalán nem szükségszerű, hogy legyen valamilyen elméletünk. Elegendő számunkra bőven a tan teóriák nélkül is. Az Újszövetség írói ugyanazt tették, ahogy a legkorábbi egyházatyák is. A világra már akkor óriási hatással volt e doktrína hirdetése, mielőtt az egyház későbbi vezetői elkezdtek volna teóriákat alkotni. Amit az első században képesek voltak megtenni, azt a huszadik században is lehetséges. Hirdethetjük Krisztust úgy, mint aki elhordozta a bűneinket, és teóriák nélkül is sokakat fogunk megnyerni. Az ember úgy fogadják majd ezt a tényt, mint szomszédok az üdítő, friss vizet, de anélkül, hogy annak kémiai összetétele felől érdeklődnének. Ugyanakkor a keresztyén gondolkodó soha nem mondhat le arról, hogy az engesztelés adekvát nézetét kutassa és keresse. Talán érdemes lenne nekünk is megvizsgálni azokat a szempontokat, amelyeket kutakodása során feltétlenül szem előtt kell tartania ahhoz, hogy sikerüljön újra megvilágítani ezt az isteni misztériumot.

A helyettes engesztelés érvényessége

1.) Bármilyen engeszteléssel kapcsolatos nézetről is legyen szó, csak akkor tekinthető helyesnek, ha az összes, témával kapcsolatos bibliai kijelentés korrekt és egyszerű vizsgálatára épül. Nem szabad finnyásan szemegetni közülük. Nem szabad „belefojtani a szót” egyikbe sem.

2.) Azokat a gondolatokat, amelyeket már a korábbi generációk is hasznosnak találtak, használnunk kell. Nem szabad ezeket a „régie építőanyagokat” kihajítanunk. Bár önmagukban nem egyenlők a befejezett épülettel, mégis olyan alapot képeznek, amelyet vétek lenne lerombolnunk. Lehetséges, hogy sok pontatlan és alkalmatlannak tűnő kifejezés rakódott rájuk. Ezekről meg kell tisztítani őket.

De azokra a gondolatokra igenis lehet építeni, amelyek elmélyítik és kibővítik a Krisztus által számunkra megszerzett békével kapcsolatos ismereteinket.

3.) Nem feledkezhetünk meg Isten erkölcsi attribútumainak egyikéről sem, mivel mindegyik fontos szerepet tölt be megváltásunkban. Az engesztelés legfőbb indítékára Isten szeretetében lelünk rá – annak szeretetében, aki „úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte” (Jn 3,16). Arra a kérdésre pedig, hogy az engesztelés miért volt szükséges, Isten igazságában találjuk meg a választ, aki „Krisztust eleve elrendelte engesztelő áldozatul, hit által, az ő vérében, hogy megmutassa az ő igazságát az előbb elkövetett bűnöknek elnézése miatt, Az Isten hosszútűrésénél fogva, az ő igazságának megbizonyítására, a mostani időben, hogy igaz legyen Ő és megigazítsa azt, a ki a Jézus hitéből való.” (Róm 3,25-26)

Az engesztelés következménye az is, hogy Isten az Ő haragját – ami egyrészt szeretetéből fakad, másrészt abból, hogy igazságos, és gyűlöli a bűnt, – elfordítja az emberről: „mikor még bűnösök voltunk, Krisztus érettünk meghalt. Minekutána azért most megigazultunk az ő vére által, sokkal inkább megtartatunk a harag ellen ő általa.” (Róm 5,8-9)

4.) A helyes nézetnek mindig összhangban kell lennie az alapvető keresztyén tapasztalattal. Ebből fakadóan a helyes nézettel szimpatizálók nem fognak az istenséggel kapcsolatos szociniánus értelmezésekkel kacérkodni, hiszen a Szentháromsággal kapcsolatos tan nem csak a helyes exegézis és az igaz filozófia, hanem az autentikus keresztyén tapasztalat gyümölcse is. Aki a helyes nézetet követi, az nem fogja olyan Atyaként ábrázolni Istent, amivel megtagadná királyi rangját: határozatlan apaként, aki ugyan bánkódik gyermekei lázadása miatt, de nincs bátorsága megfenyíteni őket, vagy akinek a szemébe semmitmondó könnyek szöknek, az arcára pedig egy halvány félmosoly ül ki, leplezve, hogy igazából haragjában a homlokát ráncolja. Nem így beszélnek majd róla, hiszen a valódi mélységet tükröző keresztyén tapasztalat szerint az ilyen és ehhez hasonló ábrázolások tévesek.

A helyes nézethez nem fognak azok a „kiváló” keresztyének csatlakozni, akik a bűnre csak átmeneti kihágásként tekintenek, valamiféle felszíni betegségként, ami pusztán csak a körülmények összjátékának az eredménye, és ami valószínűleg csak egy szükséges köztes lépcsőfok ahhoz, hogy az ember még magasabbra tudjon törni. Akik komolyan felvették a harcot bűnös természetükkel és már arattak erkölcsi diadalokat, azok jól tudják, hogy ezek a negédes szólások megtévesztők. Azok, akik ismerik bűnös természetüket, nem fogják kisebbiteni a vétkes bűnét, hiszen csak az ismeri fel igazán, hogy cselekedetei mennyire borzalmasak és érdemtelenek, aki már megtapasztalta a bűnbocsánatot. Csak ez ismeri fel cselekedetei okát – azt, hogy az Istentől való elidege-nedés állapotában él. Röviden, akik a helyes nézetet követik, azok figyelembe veszik majd azoknak a bölcs lelkeknek az ítéletét, akik „Isten mélységeit” szellemi harcok során már megismerték, és elfogadható következtetéseket vontak le belőle.

5.) A helyes nézet Krisztus kereszttáldozatára szükségszerűen öröktől fogva eltervezett eseményként tekint, sőt úgy, mint ami Isten szemében öröktől fogva hatékony: Ő a Bárány, aki megöletett, e világ megalapítása óta” (Jel 13,8). Ő az, „aki eleve el volt ugyan rendelve, a világ megalapítása előtt, megjelent pedig az idők végén ti érettetek” (1Pt 1,20). A bűn nem érte Istent váratlanul. Előre látta, és gondoskodott egy megváltóról már azelőtt, mielőtt az hatalmába kerített volna minket.

6.) Krisztus értünk hozott áldozata jóval többet jelent egy egyszeri eseménynél. Áldozata halálában csúcso-sodott ki, és – egyébként nagyon helyesen – úgy beszélünk róla, mint engesztelésről. Azonban áldozatának vannak egyéb aspektusai is.

Halálának két fő momentuma közül az egyik az örökkévalósághoz, a másik pedig az időhöz kapcsolódik. Az első, hogy bizonyos isteni attribútumait félretette egy időre, csak hogy emberi természetünket felvehesse. A második pedig, hogy elhordozott az emberi élethez és halálhoz köthető minden bűnt és gonosztságot, melyeket nem akart csodákkal eltávolítani saját sorsából. Mindkettőt tartalmazza a következő kijelentés:

„Aki, mikor Istennek formájában vala, nem tekintette zsákmánynak azt, hogy ő az Istennel egyenlő, Hanem önmagát megüresíté, szolgálai formát vévén föl, emberekhez hasonlóvá lévén; És mikor olyan állapotban találtatott mint ember, megalázta magát, engedelmes lévén haláláig, még pedig a keresztfának haláláig” (Fil 2,6-8).

És ez az egész megindító történet az önfeláldozásról még megindítóbb lesz számunkra, ha belegondolunk, hogy Krisztus már az örökkévalóságtól fogva szenvedéseire készült, és hogy már a világegyetem megteremtésében és kormányzásában is eljövendő szenvedéseinek közvetlen látványa motiválta.

Elképzelhetetlen számunkra, hogy mibe került neki félretenni isteni tulajdonságait, azért, hogy testet öltön. Még kevésbé lehet fogalmunk arról, mibe került neki, hogy meghalt a világért. Soha senki – egyetlen ember sem – adta másokért az életét abban az értelemben, ahogy Krisztus adta a világért.

Egyszer mindenkinek meg kell halnia: „az ütközetben senkit el nem bocsátanak.” Ha valaki – egy ember, – feláldozza az életét, akkor maximum csak pár napját, vagy évét áldozza fel. Ahelyett, hogy később halna meg, korábban fog meghalni. Krisztus azonban nem aközött választott, hogy ekkor, vagy akkor haljon meg. Krisztus aközött választott, hogy meghaljon, vagy ne haljon meg. Bárhonnan nézzük is, önként vállalt szenvedései minden képzeletet felülmúlnak és nem illeszthetők be gondolkozásunk hagyományos kategóriáiba. Végtelenül túlmutatnak minden emberi tapasztalaton.

7.) A Krisztus váltságahalálával kapcsolatos helyes nézetnek hangsúlyoznia kell, hogy Krisztus világért hozott, értékében végtelen, önkéntes és önzetlen áldozata hatással volt az Istenre. Itt sajnos elérjük az emberi nyelv határait, hiszen furcsán hangzik, hogy az Atya Isten a legnagyobb lelkesedéssel fogadja Krisztus

szenvedéseinek szent és hősiesség útját, melynek célja az emberi nem megváltása. Kegyetlennek tűnnek e szavak, mégsem mondhatunk le használatukról. A Szentírás elmondja, hogy hogyan viszonyult Isten a Fiához: határtalan elismeréssel és megbecsüléssel tekint rá. Az Írás szerint többször is hallani lehetett, amint Isten így szól a mennyből: „Ez az én szeretett Fiam, benne gyönyörködöm.”⁶ Amikor azt mondjuk, hogy Isten számára elismerésre méltó Krisztus áldozata, arra gondolunk, hogy kiváltja Isten legfőbb csodálatát. Isten öröktől fogva így tekint Krisztus áldozatára, hiszen öröktől fogva látta előre. Ugyanezt érezte akkor is, amikor látta, hogy Krisztus hogyan viszi véghez, és most is így érez, amikor elismeréssel visszatekint áldozatára, magasztalva őt ezért.

8.) Mindazoknak, akik az engeszteléssel kapcsolatos helyes nézet mellett kötelezik el magukat, muszáj felismerniük, hogy Krisztus munkája milyen hatalmas változást hozott Isten és a világ kapcsolatában. Végtelen szeretetből fakadt, és határtalan önfeláldozással járt, ezért végtelen az erkölcsi értéke is. Nem beszélhetünk róla egyéb módon, csakis úgy, mint ami biztosította, hogy Isten kegyelemmel tekintsen a világra. Öröktől fogva hatékony és örökre érvényes Isten előtt, és már attól a ponttól fogva, amikor az első bűnt elkövettük, szavatozza számunkra Isten kegyelmes bánásmódját.

Kétségtelen, hogy ez az oka annak, hogy Isten a világot lázadó történelmének minden korszakában el tudta szenvedni. Kezdetől fogva Krisztuson keresztül tekintett ránk. Ezért bánt velünk türelemmel, szeretettel és irgalommal. A világ nem akkor került először kegyelem alá, amikor Krisztust keresztre feszítették, mindig is kegyelem alatt állt, hiszen Krisztus Isten örök terve és célja szerint ajánlotta fel áldozatát, így mindig is engesztelő hatást gyakorolt Istenre. Isten kegyelme az ember iránt ugyan nem került a maga teljességében kijelentésre és nem is volt részletesen elmagyarázva mindaddig, amíg nem lett teljesen nyilvánvalóvá Krisztus személye és munkája által, de mindig is az isteni kormányzás uralkodó elvének számított.

Krisztus halála miatt, kegyelemből van üdvösség. Ha valaki a történelem során üdvösséget nyert, az kegyelemből üdvözült. Pál apostol a Rómaiakhoz és Galatákhöz írt levelében végig amellel érvel, hogy Isten az embert mindig is hit által igazította meg, és az üdvösségnek soha nem léteztek egyéb módjai. Pál azért írta meg e leveleket, hogy ezt bizonyítsa. Isten úgy irányítja az emberi történelmet – az elejétől a végéig -, hogy tekintete előtt ott van a Bárány, aki „megöletett, a világ alapítása óta.”⁷ Ez az Ő végtelen jóságának, kedvességének és irgalmának a jele, még szigorának ellenére is, ami a bűnnel szembeni gyűlöletéről tanúskodik.

De ha Krisztus azzal, hogy feláldozta önmagát, megváltoztatta Isten világhoz való viszonyulását, akkor változás történt Isten hozzáállásában az érzelmeit tekintve is. Egy az Isten. Isten nincs ellentmondásban önmagával. Ő nem képmutató. Cselekedetei és érzései összhangban vannak egymással. Ha bűnös fajunkkal türelemmel és kegyelemmel bánik, azért teszi, mert az érzéseit tekintve is türelmes és kegyelmes. Ha Fia üdvöztette miatt kegyelmesen és türelmesen kormányoz, akkor érzelmeit tekintve is kegyelmes és türelmes.

Erre a megváltozott kormányzásra – és annak alapjára, Isten megváltozott érzéseire – utal a Szentírás, amikor úgy állítja eléink Krisztust, mint aki „engesztelő áldozat a mi vétkeinkért: de nem csak a mienkéért, hanem az egész világért is.”⁸

6 ld. Lk 3,22

7 Jel 13,8

8 1Jn 2,2

ELÉGTÉTEL ENGESZTELÉS ÁLTAL¹

DYSON HAGUE²

1. Bevezetés

A téma jelentősége nyilvánvaló: az engesztelés a keresztyénség összegzése, kivonata. A keresztyénségnek, mint rendszernek a szíve. A keresztyén vallás megkülönböztető jegye. A keresztyénség több mint kijelentés, és több mint etika. A keresztyénség egyedülálló módon a megváltás vallása. Az elején le kell már szögeznünk, hogy senki sem képes a maga teljességében megragadni ezt a hatalmas témát, aki nem áll készen arra, hogy a Szentírásra úgy tekintsen, mint a tudás végső és hiteles forrására, és minden teológiai elmélet próbakövére. Az engeszteléssel kapcsolatban egyetlen kijelentés sem mehet szembe a biblikus kijelentésekkel, akármennyire is kielégítőek azok valóban intelligens keresztyének számára. Továbbá ahhoz, hogy tisztességesen tudjunk a témához közelíteni, bizonyos fokú fenntartással kell kezelnünk azokat a túlzó elképzeléseket, amelyeket néhány modern író az ortodoxia nézetével azonosít. Az engeszteléssel kapcsolatos biblikus nézeteket lehetetlen levezetni a Krisztus személyével kapcsolatos bibliátlan elképzelésekből. Az az elképzelés, mely szerint Krisztusnak azért kellett meghalnia, mert Istent megsértették és valakit meg kellett ezért büntetnie, vagy az, hogy az engesztelés egy monarcha-Isten dühének a lecsillapítása volt, aki csak azért engedte el a gazembert, mert helyette megkínozta az ártatlant, egyszerűen az igazság kiforgatása, az egykori szocinianizmus³ felújítása, amely nagy hatással van a mai német, brit és amerikai teológia számos vezető tanítójára.

A témát négy szempontból fogjuk tárgyalni: a Szentírás alapján, illetve történeti, evangelikál-egyházi, és gyakorlati szempontból.

2. Az elégtétel a szentírás nézőpontjából

Az Ószövetség tanúságtétele

Az Ószövetség tanulmányozása során felfigyelhetünk a tényre, hogy az ószövetségi rendszerben engesztelő áldozat nélkül a bűnös ember nem léphetett be a szent Isten jelenlétébe. Isten ókori népének isteni kinyilatkoztatás által elrendelt vallási rendszerének szíve és középpontja, hogy engesztelő áldozat nélkül lehetetlen Istenhez közeledni. Ahhoz, hogy valaki részt vehessen Isten tiszteletében, Isten előtt elfogadásra kellett lennie, ehhez viszont engesztelésre volt szükség. Az engesztelés lényege a vérontásban állt. A vér kiontása az élet kiontását jelentette: mert a test élete a vérben van – ez egy olyan kijelentés, amit a fiziológia modern tudománya is teljes mértékben megerősít (3Móz 17,11-14). A vérontás a ceremoniálisan tiszta áldozat kivézetése volt (2Móz 12,5; 1Pt 1,19), a leölt állatáldozat pedig az Isten tiszteletében résztvevő személy helyettese, helyettesítő képviselője (3Móz 1,4; 3Móz 3,2-8; 3Móz 4,15. 24. 29. 3Móz 16,21... stb.). Az áldozat halála azt jelentette, hogy a bűnös elismeri vétkét, és annak következményeit.

1 A tanulmány az eredeti terjedelmében a következő könyv ötödik fejezetében található: R. A. Torrey, A. C. Dixon et. al. (2000): The Fundamentals – A Testimony to the Truth. Volume 3., 66-81.

<http://www.ntslibrary.com/PDFBooks20II/Torrey-TheFundamentals3.pdf>

2 Magyarra fordította: Márkus Tamás András

3 Újkori eretnokség a 16. században volt divatos, mely szerint Jézus csak ember volt, tökéletes életet élt, megdicsőült ezért lehet imádni, de a születése előtt nem létezett. Az unitáriusok ezt a tant átvették. (a ford. megj.)

Egy szóval, az egész rendszer úgy volt megtervezve, hogy megtanítsa: Isten szent és igazságos, az ember bűnös, és a bűn büntetést érdemel. Mindenek előtt pedig azt, hogy Isten akarata, hogy biztosítva legyen a bűnbocsánat, és pedig úgy, hogy azt nem az ember eszközli ki bűnbánattal, megbánással, és vezekléssel, vagy valamilyen engesztelő cselekedettel, kárpótlással és jóvátétellel – ez kizárólag Isten meg nem érdemelt kegyelmére vezethető vissza, egy áldozat halála által, aki nem vétkes az isteni törvény áthágásában, és akinek kiontott vére a bűnös ártatlannal való helyettesítését jelképezi. Nyilvánvaló, hogy az egész rendszer átmeneti jellegű és hiányos volt, ahogy a Zsidókhöz írt levél nyolcadik fejezete is mutatja. Nem csak azért – ami a modern elme számára visszataszító –, hogy Isten ezáltal tanítsa meg, milyen undorító a bűn és hogy halált érdemel, hanem azért, mert lényegénél fogva mintaképpül szolgált, és profetikus jelleggel bírt. Az volt a célja, hogy megismertesse Isten népét az engesztelés nagy eszméjével, ugyanakkor felkészítse az eljövendőről szóló fenséges kijelentésre, akit az emberek elutasítanak és megvetnek majd, akinek szenvednie kell, és akire Istennek le kell sújtania, aki a vétkeink miatt kapott sebeket, akit a bűneink miatt törtek össze, aki a lelkét adta áldozatul a bűneinkért (Ézs 53,5. 8. 10. 12.)

Az újszövetségi tanúságtétel

Elérkezve az Újszövetséghez, három dologra bukkanunk:

Előszőr: Krisztus halála egyedülálló módon kitűnik a négy evangéliumból. Ez analógia nélkül való, nem csak a Szentírásban, hanem az egész történelemben is. A legkülönösebb dolog, amire még az Ószövetségben sem találunk precedenst. Az Ószövetségben nincs senki, aki halálának ilyen jelentőséget és értéket tulajdonítanak. Távolról sincs nyoma annak, hogy valaki halálának engesztelő, megjobbító vagy megelevenítő hatása lenne. A zsidó történelem tele van mártírral és nemzeti hőssel, akik közül sokakat megköveztek vagy kettéfűrészeltek, megkínóztak vagy karddal leölték, de egyetlen zsidó író sem tulajdonít haláluknak, vagy vérük hullatásának etikai jelentőséget, vagy megelevenítő hatást.

Másodsor: egyértelmű az Újszövetség elfogulatlan olvasója számára, hogy Krisztus megtestesülésének célja az ő halála volt. Keresztre feszítése volt eljövételének fő oka. Míg dicsőséges élete ösztönző erővel hatott, és hat most is az emberiségre, életének oka mégiscsak a halála. Küldetése, missziója elsősorban az, hogy meghaljon. Azon kívül, hogy elfogadjuk, a halál az élet végpontja, vagy elkerülhetetlen tetőpontja, az átlagember ritkán beszél, vagy gondolkodik a halálról. Minden életrajznak tartalmaznia kell, hiszen kikerülhetetlen. De Krisztus esetében eleve a halála volt az a cél, amiért lejött a mennyekből: „éppen ezért az óráért jöttem!” (Jn 12,27) Szolgálatát az elejétől kezdve ez az esemény árnyékolta be. Ez egyértelműen előre látható volt. Ezen önként ment keresztül. A Márk 10,45-ben a következőket mondta: „Mert az Emberfia azért jött, hogy (...) életét adja váltságul sokakért.” Mi nem szoktunk váltságdíjat fizetni, ez a metafora manapság ismeretlen. De a zsidók számára a váltságdíj fizetés mindennapos gyakorlat volt. Ez volt az, amit az elsőszülöttek életéért adtak. Ez volt az az ár, amit minden ember fizetett az életéért. Ez a mózesi és prófétai írások alapjául szolgáló gondolat (3Móz 25,25. 48; 4Móz 18,15; Zsolt 49,7; Ézs 35,10; 51,11; 43,14; 2Móz 13,13; 30,12. 16; 34,20; Hós 13,14... stb.). Így amikor Krisztus e kijelentést tette, olyan elképzelésről beszélt, amelyet egyből megértett mindenki. Azért jött, hogy váltságul adja az életét, hogy vérenek hullatása által megváltson minket, megszabadítson mind a bűntől, mind a bűn hatalmától. (A modernisták minden ilyen jézusi kijelentés értelmét megpróbálják kiüresíteni. A szöveg azonban – legnagyobb sajnálatukra – makacs, ugyanakkor a német elme soha nem fog ki az elméletekből. Azt állítják, hogy ezek arra utaló jelek, hogy Péterre hatott Pál. A racionalizáló elme ennyire vonakodik, hogy úgy fogadja el a Szentírást, ahogy van, és hogy Jézus szavait a maga nyilvánvaló jelentésével ragadja meg, főleg amikor ezek ellentmondanak teológiai előfeltevéseinek).

Harmadsor: Krisztus halálának célja a bűnbocsánat volt. Megjelenésének legfőbb oka a megbocsátás. Lehetetlen lenne összefoglalni a témával kapcsolatos teljes újszövetségi tanítást.

Nyilvánvaló azonban, hogy a Megváltónk kereszthalálára és szenvedésére nem úgy tekintett, mintha az kora lezüllett vallási normáival való szembenállásának véletlen következménye lenne. Az is nyilvánvaló, hogy nem mártírként halt meg, mintha a halál jobb lenne a hitehagyásnál. Halála volt az eszköz, amely által megszerezte az ember számára a bűnbocsánatot és az örök életet (Jn 3,14. 16; Mt 26,28). Az Újszövetség íróinak egybehangzó tanúsága szerint – mind az Apostolok Cselekedetei, mind az apostoli levelek szerint, – Krisztus halála nem véletlenül történt, hanem Isten akarata szerint, saját elhatározásából, és a próféták előrejelzése szerint szenvedett. A halála pedig helyettesítő, áldozati, engesztelő, békességet szerző és megváltó halál volt (Jn 10,18, ApCsel 2,23, Róm 3,25. 5,6. 9; 1Kor 15,3, 2Kor 5,15. 19. 21; Zsid 9,14. 26... stb.). Bizonyítékként elegendő lesz a három kiemelkedő író, Szent Péter, Szent János és Szent Pál ihletett tanúvallomása.

Péter tanúságtétele

Péter elgondolása szerint Jézus halála a kijelentés központi ténye és megtestesülésének misztériuma, ahogy annak csúcspontja is. Vérének kiontása áldozati jellegű, szövetségi, bűn elfedező, megváltó halál és váltságdíj. A szeplőtelen és hibátlan bárány vére szabadított meg a bűntől (1Pt 1,2. 11. 18. 19). Minden Pünkösöd után mondott beszédében úgy beszél a keresztre feszítésről, mint ami az emberi bűn szörnyű voltáról tanúskodik, és sohasem úgy, mint ami az isteni szeretet végtelenségének kinyilatkoztatásaként beszél róla (Dale 115). Halála nem csupán példa, hanem helyettesítő. Bűnökét elhordozó halála volt. „Krisztus is szenvedett értetek”, ill. „a mi bűneinket maga hordozta”: ezek a sorok azt jelentik, hogy magára vette büntetésünket és azok következményét (3Móz 5,17; 24,15; 4Móz 9,13; 14,32. 34; Ez 18,19. 20). A halála nem más, mint az ártatlan helyettesítő cselekedete a bűnös javára, a bűnös helyett és a bűnös nevében (1Pt 3,18). (Egyértelmű bizonyíték a modernizmus elfogultságára, hogy ezt a bűn elhordozást pusztán Krisztus rokonszenvével, együttérzésével magyarázza).

János tanúságtétele

János szerint az Úr Jézus Krisztus halála engesztelő, helyettes és megtisztító halál volt. Nem volt más, mint Hilasmos: bűneink bocsánatának objektív alapja.

A modernizmus szűk és felületi megközelítése – már ha nem tagadja a negyedik evangélium és a Jelenések könyve jánosi szerzőségét, – azt sugallja, hogy mindarra, amit Szent Péter, Szent Pál és a többi újszövetségi szerző ír Krisztus halálával kapcsolatosan, nem találunk párhuzamos helyet Szent János írásaiban. Ez azonban teljesen ellentmond az Ige egyszerű kijelentésének.

Az eljövendő világ dicsősége a feláldozott Bárány. A menny dicsősége nem a feltámadt és mennybement Úr, hanem a megöletett Bárány (Jel 5,6-12; 7,10; 21,23... stb.). János evangéliumának legfőbb alakja Isten Báránya, aki elveszi a világ bűneit – aki a bűntől terheltet mint bűn-hordozó felszabadítja bűnhődése által. A jánosi üzenet középpontja nem Krisztus tanítása, hanem a felemeltetett Krisztus, akinek halála mágnesként vonja magához az emberiség szívét, és aki az életét, mint Jó Pásztor leteszi a juhaiért (Jn 12,32; 10,11-15). Senki sem tagadhatja, aki őszintén szembesül a szöveg mondanivalójával, hogy Szent János elgondolása szerint a bűnök bocsánatának objektív alapja Krisztus halála, és azt sem, hogy az áldozattal és engeszteléssel kapcsolatos legfontosabb elképzelés megtalálható mindenütt a Szentlélek által megírt írásaiban.

„Mert ő engesztelő áldozat a mi bűneinkért, de nemcsak a miénkért, hanem az egész világ bűnéért is.” (1Jn 2,2)

„Abból ismerjük a szeretetet, hogy ő az életét adta értünk” (1Jn 3,16)

„Ez a szeretet, és nem az, hogy mi szeretjük Istent, hanem az, hogy ő szeretett minket, és elküldte a Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért.” (1Jn 4,10).

A vér engesztelő jellege, az elégtétel helyettesítő természete és mindenek előtt Krisztus Kálvárián elvégzett munkájának engesztelő karaktere kétségbevonhatatlanul leginkább János történeti, didaktikai és prófétai írásainak a hármasságában mutatkozik meg.

Pál tanúságtétele

Pál Isten szolgálatában vált a keresztyénség építő-zsenijévé. A történelemben betöltött szerepe az volt, hogy a Lélek által megmagyarázza a keresztyénség kiemelkedő tényeit, különösen is azt a nagy témát, amit Krisztus maga némileg magyarázat nélkül hagyott – saját halálát. Ez a kiemelkedő téma – ennek oka, jelentése, eredménye – lett az általa hirdetett evangéliumnak a legfőbb fundamentuma. Ez volt a kezdete, a középpontja és betetőzése teológiájának. Ez volt hitvallásának elemi igazsága. Ezzel kezdte. Ez hatotta át az egész életét, és mindig is ennek hódolt. A bűnös Krisztus engesztelő halála nélkül halott, szolgaságba vetett, vétkes és reménytelen. De Krisztus meghalt érte, helyette, átokká és bűnné lett érte, megváltotta, megigazította. Megszabadította a haragtól, megvásárolta a vérén és megbékítette halála által... stb. Azt állítani, hogy Pál csak azért használ ilyen nyelvezetet, hogy alkalmazkodjon a zsidók előítéleteihez, vagy hogy kedvére tegyen az akkori teológia képviselőinek, – ahogy Dale mondja – nem csak hogy sértő a zsidó hit alapítóinak értelmi képességeire nézve, hanem minden mai, értelemmel rendelkező emberre nézve is. Krisztus halála bűnért való halál volt: Krisztus a mi bűneinkért halt meg, azaz a bűneink miatt, helyettünk, a nevünkben. Volt valami a bűnben, ami a halálát Isten részéről szükségsszerűvé tette. Halála engesztelő, helyettes, áldozati és büntetést elhordozó halál volt. A célja a bűn megszüntetése: kielégíteni Isten igazságát, megszerezni számunkra Isten igazságosságát, kiváltani minket, kibékíteni minket. Krisztus halála békítés volt, abban az értelemben, hogy az ember megbékélt az Istennel, és a bűn átkát, a bűnös szolgaságát, halálra való hajlamát, és arra való képtelenségét, hogy visszatérjen Istenhez, a Bárányt, akit levágtak és feláldoztak, halálával legyőzte (1Kor 5,7).

Pál számára a keresztyén élet Krisztus halálának forrásából fakad fel. Minden szeretet, minden újjászületés, minden megszentelődés, minden szabadság, minden öröm, minden erő, az Úr Jézus Krisztus engesztelő halála körül cirkulál, aki meghalt értünk, és objektíve tett valamit, amit ember nem tehet meg – aki kidolgozta számunkra azt a lehetetlen, azt az elképesztő dolgot, amit megváltásnak nevezünk, azáltal, hogy az életével a bűnös helyére lépett.

A bibliai tanúságtétel összefoglalása

Foglaljuk tehát össze a Biblia leírását: az elégtétel gondolata az elidegenedésben gyökerezik. A bűn, mint gonoszság és törvényszegés, az Isten elleni nyílt szembe szegülés és az egoista lázadás következménye (1Jn 3,4; Róm 5,15. 19). A bűn rettenetes volta abban áll, hogy elszakítja az emberi fajt Istentől. Bűnösnek az ember le akarja taszítani Istent a trónjáról és önmagát akarja ráhelyezni. Visszajára fordítja az ember és Isten közötti kapcsolatot. Ez a mételey és ez a szenvedély elidegenítette az emberiséget, szolgasorba döntötte, kárhoztatja, halálra ítéli, és harag alá helyezi. A kereszttáldozat magyarázat a bűn szörnyűségére, és a megváltó Szentháromság szeretetének mértéke. Bizonyára tudatlanságból fakad, ha valaki azt mondja, Isten azért szeret, mert Krisztus meghalt. Krisztus azért halt meg, mert Isten szeret. Nem az engesztelés ébreszti fel a szeretetet: a szeretet az, ami nyújtja az engesztelést. Az átok megszüntetése, az átok feloldása, a kegyelem ellenszerének beoltása, az élet helyreállítása, a bocsánat megvásárlása, a szolgaságba jutott ember kiváltása, a Sátán munkáinak lerombolása: egy szóval, kibékíteni és helyreállítani az elveszett fajt, Jézus Krisztus, az Isten Fia és az emberfia ezért jött el ebbe a világba és ajánlotta fel isteni-emberi személyét, testét és lelkét áldozatul.

Krisztus kereszten való halála, az emberiség helyettesítőjeként és szövetségi képviselőjeként, szándékos, önzetlen, helyettes, büntetlen, áldozati és nem véletlenszerű, az emberiség részéről esztelenül brutális, de a szeretet felől nézve leírhatatlanul dicsőséges. Nem csak hogy kielégítette az isteni igazság minden követelését, de

a bűnbánatra, az erkölcsösségre és az önfeláldozásra való legerőteljesebb ösztönzést is nyújtja. A Szentírás a maga teljességében a két nagy elmélet lényegét mutatja fel – az erkölcsit és a helyettesítőt –, és a Szentírás előadásának teljességében és összességében nem találunk akárcsak részleges, vagy ellentmondó igazságszegmensekre, hanem csak Krisztus halálának spirituális, morális, altruista és engesztelő aspektusainak teljességére.

3. A történelmi aspektus

A téma különféle aspektusait négy rövid szakaszban fogjuk megvitatni: a kezdeti egyház, a középkori egyház, a reformátorok kora és a modern kor szemszögéből.

A kezdeti egyház tanúságtétele

Ha a Niceai Zsinatot megelőző, és az azt követő kor kezdeti egyházának írásaira és íróira gondolunk, általánosságban elmondhatjuk, hogy az engesztelést – annak megmentő és megelevenítő hatásaival együtt, – tényként tárgyalják. A kezdeti egyház a tudatosságának a maga szintjén nem érezte szükségét annak, hogy az elégtételről konkrét teóriákat fogalmazzon meg. Ezt követi az Apostoli Hitvallás, amely nem tesz utalást sem Jézus csodás szavaira, sem csodás tetteire, hanem ezeket határozottan mellőzve minden figyelmet az inkarnáció hatalmas céljára és vívmányára irányít: a szenvedésére megöletett Bárányként a világ megalapítása óta. Ami az apostoli korszak utáni írókat illeti, Római Kelemen, Origenészt vagy Athanáziuszt, megemlítendő, hogy mindannyian kiemelkedő módon alakították az első négy évszázad egyházának gondolkodását témánk szempontjából is. Kelemen és Athanáziusz egyszerűen tovább vitte és kibővítette az újszövetségi nyelvezetet. Semmi nyoma nem volt a modernista attitűdnek – nem látunk ragyogó kísérleteket a nyilvánvaló félremagyarázására. Az elégtételrel kapcsolatos doktrínájuk – ahogy már mondtuk, – teljesen mentes volt mindenféle hamis magyarázat zavaros salakjától. Nem találkozunk filozófiai magyarázatokkal, sem szofisztikával, habár – nem meglepő módon, – viszonylag sok metaforát használnak és keleti képzetek is erősen hatottak rájuk (Jusztin mártírt, Krizosztomoszt, Ágostont lehetne itt megemlíteni).

Origenésznek tulajdonítják – aki esetleg ebben Iréneuszt követte – az elméletet, mely szerint az elégtétel a Sátánnak fizetett váltságdíj volt. Ez volt Nüsszai Gergely, Nagy Szent Leó és Nagy Gergely elképzelése is. Bizarr elmélet volt, amely különös következtetéseket tartalmazott, és amely Nazianzi Gergely és Damaszkuszi János ellenkezését is kiváltotta.

A középkori nézet

Megérkezve a középkorhoz (körülbelül Kr.u. 500-tól 1500-ig), azt tapasztaljuk, hogy egy-két kivételtől eltekintve a gonosznak fizetett váltság hipotézis dominált. A korszakot sajnos nem jellemezték fennkölt gondolatok, és a Szentírás bebörtönzéséből fakadóan a tudatlanság uralkodott. A 11. században aztán feltűnt Anzelm. A származására nézve itáliai, nevelésére nézve pedig normann Anzelm, hivatalát tekintve Canterbury érseke volt. Anzelm „Cur Deus Homo”-ja (Miért lett Isten emberré) valószínűleg a legjelentősebb munka, amit valaha csak írtak az engesztelésről.

E mű azért is nagyszerű, mert kiemelkedő gondolatokat tartalmaz Istenről és a bűnről is. A bűn lényege, hogy nem adjuk meg Istennek azt a tisztelet, ami őt megilleti, és a bűnös köteles visszafizetni Istennek azt, amivel megrabolta. Kötelességünk visszafizetni tartozásunkat, és ha ezt elmulasztjuk megtenni, meg kell halnunk. Ha a bűn adósság, akkor az ember számára csak két mód áll rendelkezésre, hogy rendezze viszonyát Istennel: vagy úgy, hogy vállalja a következményeit annak, hogy nem fizeti meg az adósságot, vagy úgy, hogy megfizeti. De erre az ember képtelen, és itt jelenik meg az elégtétel evangéliumának dicsősége, egyszerre biztosítva

a bűnösök megváltását, és azt, hogy ne sérüljön az Istennek kijáró tisztelet. Az ember bűnéért senki más nem tehet eleget, csakis az ember, és senki sem képes eleget tenni Istennek, csakis Isten. Ezért annak, aki eleget tesz az ember bűnéért, muszáj embernek és Istennek lennie egyszerre. Így, csodálatos szeretetben, az Isten-ember, saját elhatározásából felajánlotta azt az Atyának, amelynek elvesztésére nem lehetett volna kényszeríteni, és megfizette a bűneinkért azt, amivel nem tartozott.

Az Istenről, a bűnről, az emberről és az életről szóló anzelmi elképzelések annyira páratlanok, hogy összességében túl keménynek és túlon túl magasznak tűnnek e mostani kor emberének. Elképzelése bizarrnak hat, érvelése pedig abszurd a modern ember számára. Ennek ellenére Anzelmet soha nem sikerült meghaladni. Elméje telve volt Isten fenséges nagyszerűségéről, a bűn igazságos büntetéséről, az emberi elégtétel lehetetlenségéről és Jézus Krisztus engesztelő tettéről szóló gondolatokkal. És aki ellentételezte az emberiség bűneit végrehajtotta mindezt, a szeretet kötelékével egyszer és mindenkorra Isten Fiának szenvedéseivel kapcsolta az emberiséget. Ez a kötelék örök, és soha, semmi nem szakíthatja el.

Anzelm nagy hatással volt saját korára, és ugyanúgy a következő korokra is. Abelárd és Duns Scotus ellentétes elképzeléseire⁴, amelyek a modern gondolkodás számára sokkal megragadhatóbbak és sokkal szimpatikusabbak, úgymint tekinthetünk, mint a modern unitarianizmus előfutáira.

A reformáció kora

Áttérve a reformáció korára, azt látjuk, hogy a téma páli, ágostoni ábrázolása szinte univerzális. A reformátorok, legyenek kálvinisták vagy lutheránusok, gyakorlatilag egyetértettek abban, hogy Krisztus halálát engesztelő halálként kell értelmezni. Mind a lutheránus, mind a kálvinista teológiai rendszerek – az utóbbiba természetesen beleértve az összes anglikán reformátort –, egységesen Krisztus halálának forenzikus nézetét vallották, tehát azt az értelmezést, amely nyilvánvalóan megjelenik a páli, péteri és jánosi beszámolóiban is.

Turretin a legjelentősebb azok közül, akik a reformáció korában foglalkoztak az engeszteléssel, de meg kell említenünk a fél évszázaddal később élt Maastrichtot is, illetve Hugo Grotiust, aki Socinus ellenfele volt (akinek a *Defensio fidelitatis Catholicæ de satisfactione Christi* című műve 1617-ben jelent meg). Ezek közül mindegyik, kisebb elágazásokkal, mind az engesztelés helyettesítő, áldozati, képviselési nézetét vallották⁵.

A 19. század

Ahogy belépünk a modern teológia világába, a 19. századból három kiemelkedő nevet tudunk kiválasztani az ún. ortodox teológiai képviselői közül, és hármat a teológia tágabb iskolájából. Thomas Jackson Crawford⁶, Robert William Dale⁷ és James Denney⁸ művei valószínűleg a téma legkiválóbb kifejtését nyújtják biblikus és spirituális szemzőből. Mindannyian az Újszövetség nyelvezetét használva próbálják bemutatni az engesztelés doktrínáját, és az ihletett szerzők felfogását követve ragaszkodnak az engesztelés helyettesítő jellegéhez. A. A. Hodge professzor munkája a legjobban megírt és a leginkább tudományos. Az egyik legfajszúlyosabb

4 Moberly, 372. o., Dale, 285 o.

5 Dale, 290-297.o., Hodge: Rendszeres Teológia II., 573-575.o.

6 Thomas Jackson Crawford (1812–1875), skót lelkész (Church of Scotland), az Edinburgh-i Egyetem professzora. (a ford. megj.)

7 Robert William Dale (1829-1895), angol kongregacionalista egyházi vezető. (a ford. megj.)

8 James Denney (1856-1917), skót teológus és ígéhirdető, a helyettes bűnhődés tanának egyik legismertebb védelmezője. (a ford. megj.)

mű, amit valaha csak írtak a témáról kálvinista szempontból. Horace Bushnell⁹, Benjamin Jowett¹⁰, és a skót McLeod Campbell¹¹ vehetjük a teológia tágabb iskolájának képviselői közül. Mindhárom rendszerint olyan szövegeket szokott kiválasztani, amelyek kétségtelenül kedveznek az elméletüknek, egészen addig, amíg lekicsinyelve félremagyarázhatják az Ószövetségnek és az Újszövetségnek azokat a kijelentéseit, amelyek hangsúlyozzák a bűn és annak büntetésének súlyát és az áldozatnak, mint a megbocsátás objektív alapjának szükségességét. Mindannyian hajlanak arra, hogy Krisztus szenvedéseit úgy ábrázolják, mint amelyeknek oka az együttérzés, és nem a helyettesítés. Továbbá a swedenborgiánusokkal¹² együtt azt állítják, hogy az elégtétel nem abban áll, amit Krisztus tett, vagy felajánlott, azáltal, hogy meghalt helyettünk, hanem abban, amit véghezvitt értünk békességet szerző szeretete által. Az elégtétel a testté létele volt – mondák. Így nyilatkozta ki Isten a szeretetét. Ezért szerintük Krisztus szenvedéseire nem úgy kell tekinteni, mint a bűnökért járó büntetések elhordozására, hanem úgy, mint ami az emberiség bűnének engesztelő-vezeklő megvallása. McLeod Campbell szerint – akit Moberly¹³ követ – Krisztus bűnbánata, vagy töredelme már magában is olyan elégtételt jelentő értékkel bírt, hogy megfelelő engesztelés a bűnért¹⁴. (Egyébként ez a nézet nagyon népszerű manapság.)

Egészen röviden: szerintük Krisztus halálának célja annak erkölcsi/morális hatásában van, nevezetesen, hogy leigázza a világ lázadó szívét az önfeláldozó szeretet felmutatásával. Gyakorlatilag a ritschliánus nézetről van szó, amely végső soron a régi sociniánus elképzelés újrafogalmazása, ami a kereszt lényegét abban látja, hogy az ember Istennel szembeni bizalmatlanságát megszüntette, és iránta való bizalmát helyreállította.

A tágabb teológiai iskola vezetői közül Frederick Maurice-t és Frederick William Robertson-t (Robertson of Brighton, aki a legkiemelkedőbb mind közül) említhetjük¹⁵. Olyan egyházi írók követték őket, mint

9 Horace Bushnell (1802 –1876) amerikai kongregacionalista lelkész és teológus. „The Vicarious Sacrifice” című könyvében elutasítja a helyettes engesztelés gondolatát annak büntetést elhordozó értelmében. Szerinte Krisztus szenvedései és halála annyiban tekinthetők helyettesítésnek, hogy elveszenvedte a mi fájdalmainkat. Isten az inkarnációval és Jézus nyilvános szolgálatával – de nem a halálával – „belépett” a bánatunk és fájdalmaink szférájába, és „elhordozta” ezeket annyiban, hogy azonosult velük. „Van Istenben egy kereszt, mielőtt a Golgota keresztjén látnánk őt” – mondja Bushnell (35.o.). Ez a szeretetből való áldozat „Isten ereje üdvösségre”, és ez az, ami inspiráló hatással van ránk. A bűnhődés ebben a rendszerben egy bennünk lejátszódó változás, amely által megbékülünk az Istennel (450.o.). (a ford. megj.)

10 Benjamin Jowett (1817-1893), angol teológus, az Oxfordi Egyetem tanára. (a ford. megj.)

11 John McLeod Campbell (1800 –1872) skót lelkész, református teológus. McLeod Campbell a „The Nature of Atonement” (1856) című írásában kifejti, hogy Krisztus azért jött, hogy Isten akaratát teljesítse, különösképpen pedig azért, hogy az ember bűneit elhordozza. Mindazonáltal ez nem a tradicionális elképzelés szerint történt, hanem máshogy. Krisztus szenvedéseire nem tekinthetünk büntetésként, amely által betöltötte Isten igazságosságának követeléseit. Krisztus egyrészt Isten nevében az emberek elé állt. Szenvedése az „isteni szeretet szenvedése”. Saját természetében elszenvedte bűneinket (115-116.o.). Másrészt az emberek nevében Isten elé állt, és a „bűneink töleletes megvallását” magára vette. Így módon Krisztus Istennek bűnökkel szembeni haragját elismerte. Ebben a rendszerben a bűnhordozás feloldódik az együttérzésben, az elégtétel a bűn miatti bánatban, a helyettesítés pedig valamiféle helyettes bűnbánatban. (a ford. megj.)

12 Emanuel Swedenborg (1688-1772) svéd tudós, filozófus, látnok és keresztény misztikus. Önmagát az „Igaz Keresztény Vallás” című kiadványában úgy határozta meg, mint az „Úr Jézus Krisztus szolgája.” Az ő későbbi követőit nevezik swedenborgiánusoknak, akik Swedenborg teológiai iratait a mennyországból jött kijelentéseknek tartják. (a ford. megj.)

13 Robert Campbell Moberly (1845 –1903) angol teológus az 1901-ben megjelent „Atonement and Personality” című művében mindenféle büntetőjogi kategóriát visszautasít a kereszttel kapcsolatban, főleg a megtorló ítélet gondolatát. Azt tanította, hogy először a bűnbánat tesz minket méltóvá a bocsánatra, majd pedig szentté tesz, ami a megfeszített szelleme által hat bennünk is. Csakis a helyettes bűnbánat értelmében beszélhetünk Moberly szerint helyettesítésről, de semmiképp sem a helyettesítő ítélet értelmében. (a ford. megj.)

14 Moberly, 129.o., 401.o.: „Az engesztelés a modern vallásos gondolkozásban”, 375.o., Clow, 160.o., Stalker, 135.o.

15 Crawford, 303.o., 348.o.

Farrar, Moberly, Freemantle, valamint Cave, Adeney, Horton, R. J. Campbell az óvilágból, az USA-ban pedig Lyman Abbott, Washington Gladden, Munger és még sokan mások.

Modernizmus

Eljutva jelenkorunk engeszteléssel kapcsolatos legmerészebb teóriáihoz, ahogy az például Paul Sabatier-nél, vagy az amerikai modernizmus képviselőinek legfrissebb munkájában, „The Atonement, by Three Chicago Professor Theology”-ban (Az engesztelés három chicagói teológus professzor szerint) kerül kifejtésre, ijesztő fejlődéssel szembesülünk. A racionalizmusnak rendkívül széles spektruma szüremkedett be a mai és a fél évszázaddal korábbi teológiai iskola berkeibe. A jelenkori liberális teológiára két áramlat volt hatással:

Először, a német racionalizmus befolyása, főként a rischtliánus teológia, illetve Wellhausen, Kuenen és az őket követő iskolák kritikai elmélete.

Másodsor, az evolúció elméletének széleskörű elfogadása.

Először fel lehetne vázolni, hogy a modernisták milyen szabadon és könnyelműen bánnak a Szentírás szövegével, másodsor pedig, hogy milyen „forradalmi” hozzáállás jellemzi őket, amikor a bűnt, a bűn okát, annak büntetését és engesztelését tárgyalják. Albrecht Ritschl¹⁶ göttingeni teológus professzor, akinek magnum opus-a, a „Megigazítás és megbékélés” 1870-ben jelent meg, par excellence a legnagyobb hatást gyakorolta a kontinentális teológiára.

Amit Németország gondolt tegnap, azon Amerika és Skócia ma, Anglia pedig holnap fog gondolkodni. Ez a rövid epigramma-szerű mondás sok igazságot tartalmaz. A mód, ahogy a németek kedvük szerint fogadnak vagy utasítanak el bizonyos dolgokat a Szentírásból, és az, ahogy az apostoli tekintéllyel szembe mennek, egyre inkább kezd elterjedni napjaink három uralkodó nemzete – Amerika, Nagy-Britannia és Németország – vezető teológusai között. Ha egy szöveg kényelmetlenséget okoz, a modernizmus vitatja: ha egy szakasz üzenete kemény, pálinak vagy péterinek bélyegezve félreteszik, ahelyett hogy releváns keresztyén üzenetként értelmeznék.

Képzeld el, mi történne, ha a régi idők keresztyénei az egyik szélsőségesen modernista professzor osztálytermébe először lépnének be, aki éppen beszédet intéz egy német, brit és amerikai teológusokból álló testületnek. Megdöbbenének, hallva a legdurvább szociniánus gondolatokat. A professzor által feltett kérdés nem az lenne, hogy Krisztus áldozatának helyettesítő vagy morális nézete helyes, hanem az, hogy Krisztus valóban meghalt-e, és hogy egyáltalán szükség van-e engesztelő halálra. A legnagyobb közönnyel jelentené ki, hogy a bűnnel kapcsolatban Isten nemtetszéséről vagy haragjáról beszélni archaikus elképzelés: hogy a bűn nem vétek, ahogy azt a hagyományos teológia gondolja, így nincs is szükség semmiféle bűnhődésre, megváltásra, hiszen soha nem is volt bűneset. (Az az Isten – mondja az egyik vezető brit modernista -, aki a szegény, keményen dolgozó emberekre úgy tekint, mint hitvány bűnösökre, és akiknek szerencsések kell tartaniuk magukat azért, mert Isten Krisztus érdeméért megbocsát nekik, egyáltalán nem Isten. A teológus hívhatja őt a szeretet Istenének, de valójában szántalmas és ostoba!) Az evolúció tana kilúgozta a Bibliából az Ádám nevű embert, a biológia pedig azt tanította, hogy a halálnak nincs köze a bűnhöz. Aztán az osztályterembe betévedő valószínűleg fültanúja lenne annak, ahogy a professzor megpróbálja elmagyarázni, hogy ma már senki sem gondolkodik úgy, mint Pál, és hogy a mai ember számára, aki már jól ismeri az evolúciót és

¹⁶ Albrecht Benjamin Ritschl (1822-1889) 1853 és 1864 között Tübingenben, majd haláláig 1889-ig Göttingenben tanított mint teológiai professzor. Az egyik legnagyobb hatású műve a „A megigazításról és megbékélésről szóló keresztyén tanítás” („Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung”). Ritschl e művében arról ír, hogy Istenben nincs harag a bűn miatt, és a Jézus Krisztus által nyert kiengesztelés lényegében véve nem más, mint a mi istenszemléletünk megváltozása.

a bibliatudomány eredményeit, lehetetlen a bűnre olyan adósságként gondolni, amivel az ember Istennek tartozik. Végül is a Biblia Istene csak a tradicionális teológia istene. Egy szóval, hallaná, hogy amit e mostani kor elvár, sőt, megkövetel, az egy újraserkesztett Szentírás, egy átértelmezett bibliai teológia, és egy, a modern nézethez igazított apostoli tanítás.

De az a teológia, amely Isten ígéjének egyéni ízlés alapján történő szeszélyes kiválogatásával – elfogadásával vagy elutasításával – kezdődik, és amelyik az Újszövetség bűnnel, vétéssel, haraggal és halállal, illetve büntetéssel kapcsolatos nézetét saját elképzeléseivel helyettesíti, természetéből fakadóan hajlik arra, hogy Megváltónk istenségét és az apostolok ihletett tanítását elutasítsa. A pelagiánus¹⁷ hamartológia¹⁸ mindig szociniánus krisztológiához vezet, a szociniánus krisztológia pedig mindig kéz a kézben jár a racionalista szótériológiával. Ha nincs objektív istenség, bűnről sem beszélhetünk. Ha az ember Isten, akkor nem lehet vétkes. Ha nem volt bűneset, ha az ember felemelkedését látjuk magunk előtt, amikor a történelmet tanulmányozzuk, ahelyett, hogy szembesülnénk azzal, hogy elbukott, akkor természetesen megváltásra sincs szükség. És ha nincs szükség megváltásra, akkor természetesen nem lehet váltságdíj és Megváltó sem, az engesztelés pedig teológiailag és filozófiailag abszurd. Ha nincs speciális teremtés, és az ember pusztán az evolúció terméke, aki valamilyen békából, lóból, vagy valamilyen anthropoidból fejlődött ki, hogyan is lehetne szó engesztelésről? Ha nincs vihar, és senki sem fuldokol, mi a csodának kellene bárkinek vízre bocsájtania a mentőcsónakot? Ha a bűn zsoldja nem a halál, akkor mi az evangélium Krisztus bűnökért és bűnösökért való halálában?

Miután a legnagyobb jóindulattal elolvastuk brit és az amerikai modern teológusok, szellemi újítók munkáit, valóban arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a modernizmus lényegénél fogva az a szofizmus, amiről Pál beszél az 1Kor 1,19-22-ben, a Róm 1,22-ben, a Kol 2,8-ban és az 1Tim 6,20-ban.

4. Az evangelikál-felekezeti nézőpont

Az összes egyház konszenzusos nézete

Ha megvizsgáljuk, hogy a vezető protestáns egyházak hitvallásai hogyan beszélnek a témáról, örömmel konstatálhatjuk, hogy a lényegét illetően egység van közöttük. Minden krédó és felekezeti hitvallás a keresztyénység központi elemként ábrázolja Krisztus halálát: emlékeznünk kell arra, hogy a református egyházak és római egyház egyaránt a három nagy egyetemes hitvallás közös történelmi platformján állnak, és arra is, hogy ezekben a hitvallásokban Krisztus halála elsődleges. Például az Apostoli Hitvallásban a legcsekélyebb utalást sem találunk Krisztus dicsőséges, példamutató emberi életére, csodálatos tetteire vagy szavaira. Mindezeket kihagyja, azért, hogy az egyház hite minden történelmi korszakban elsősorban Krisztus szenvedéseire és halálára fókuszáljon. Ami a különféle doktrinális hitvallási szövegeket illeti, a Church of England hitcikkelyei, a Westminsteri Hitvallás, vagy a methodista és baptista hitvallási formulák (hitformák) mind rámutatnak arra, hogy az engesztelésre hitünk fundamentumaként kell tekinteni. Valószínűleg ezek kifejezőmódját a modern teológusnak nehezebbé esik elfogadni és örömmel ki-magyarázni. Azonban kétségtelen, hogy ezek a szövegek nem ritschliánus értelemben beszélnek engesztelésről, hanem valódi helyettes áldozatként, megváltó halálként, békéltetést szerző halálként, a bűnökért és azok büntetéséért hozott áldozati halálként. Krisztus halála az isteni áldozat halála. Elégtétel az embert vétkéért. Ez engesztelte ki Istent. Eleget tett az Atya igazságának. A modern nézet csak a békéltetés egyik oldalát látja. Nem veszi figyelembe Isten haragját, mint tény, és azt, hogy az 1Jn 2,1 és Róm 3,25 tanítása szerint Krisztus

17 Egy ókori eretnekség mely szerint az ember ártatlanul születik, és nem örökölt bűnre hajlamos természetet. Ennek következménye, hogy az ember magától képes a jó és rossz között dönteni, illetve Istenhez fordulni és üdvözülni. (a ford. megj.)

18 A bűnről szóló tanítás (a ford. megj.)

halálát és annak jelentőségét csakis az engesztelés fogalmával lehet kifejezni. A modern nézet figyelmen kívül hagyja az igazság egyik oldalát, és szembeállítja a két, egymást kiegészítő aspektust. Éppen ez az, amiért nem bízhatunk benne. A felekezeti hitvallások egyszerűen, de magától értetődően tökéletlen nyelvezettel azt az igazságot fogalmazzák meg, ami Isten Szentírásában megtalálható. Tanításuk legszebb összefoglalását talán az anglikán úrvacsorai liturgia szövegében találjuk: „Jézus Krisztus, Isten egyetlen Fia, megváltásunkért elszenvetve a halált a kereszten, az általa felkínált egyszeri áldozat egyetlen felajánlása által, ami tökéletes, hiánytalan, elegendő áldozat, felajánlás és elégtétel az egész világ bűneiért.”

5. A gyakorlat

Halálának ereje

Végül megvizsgáljuk az engesztelés tényleges erejét. Ha végig tekintünk a történelem horizontján, számtalan ember életét látjuk magunk előtt példaként. Pál, Ágoston, Assisi Ferenc, Luther, Latimer – sokmillió bűnös-sel, elcsigázott, megkísértett, csüggedt és vétkétől szenvedő emberrel együtt, akik a bűn súlyával megterhelve, a bűntudat félelmétől űzve, a bűn ereje alatt kínlódva, a bűn fájdalma miatt gyötrődve mind Őbenne vannak, Aki meghalt helyettük.

„Az engesztelés,” – mondta a nagy tudós, Sir David Brewster, „Óh, minden számomra! Találkozik az indítékaimmal, megelégtíti a lelkiismeretemet és betölti a szívemet.”¹⁹

Vagy vegyük a dicséreteinket. Ne akarjunk jobb teológiát és jobb vallást, mint amit ezek a himnuszok nyújtanak, mondta az egyik nagy teológus²⁰, amelyek oly szépen tükrözik a diadal hangját és a lélek bizalmát, háláját és hűségét, mint például a következők:

„Aki értem megnyíltál, Rejts el, ó örök köszál!” (Református énekeskönyv, 458.ének)

„Rád tekint már hitem, Megváltóm, Istenem, A Golgotán.” (Református énekeskönyv, 466.ének)

„A keresztet, ha nézem én, Hol meghalt Ő, a nagy király.”

Vagy vegyük a prédikátor erejét. Ez az erő olyan valóságon alapszik, ami legalább annyira valódi, mint az élet maga – azon, amit Isten Fia értünk tett. Az egyik legnagyobb 19. századi igehirdető mondta: „Ha visszatekintek az igehirdetések változatos módjára, azt kell mondanom, hogy az egyedüli prédikáció, ami jót tett a lelkemnek, az, ami a Megváltómról szól, aki a keresztfán saját testében hordozta el minden bűnömöt. Az egyetlen igehirdetés, amely által Isten lehetővé tette számomra, hogy másokkal jót cselekedjem, az, amelyben felmutatom az Üdvözítőt: Nem nagyszerű példaként, hanem úgy, mint Isten Bárányát, aki elveszi a világ bűneit!” És Krisztus munkája nem ért véget kereszthalálával. Mint feltámadt és mennybement Úr, folytatja azt. A megfeszített még mindig magához vonja a lelkeket. Még mindig az ő vére gyógyítja a megsebzett lelkiismeretet. Nem olyan Krisztust hirdetünk, aki élt és meghalt: azt a Krisztust hirdetjük, aki meghalt és most él. Ez nem pusztán az inkarnáció kiterjesztése: ez a keresztre feszítés folyamatos megőrzése, ami a keresztyénség ütőere.

Azonban az ortodoxiát nem lehet elválasztani az ortopraxistól. Alexander MacLaren (= Manchester of Maclaren) egyik kiváló kötetében elmeséli, hogy hallott egyszer egy rendkívül jellemtelen emberről, aki azonban az engesztelésről helyesen gondolkodott. De ugyan mi értelme az engesztelésnek, ha nem változtat meg minket? Mindenki számára egyértelműnek kell lennie, aki olvassa az Újszövetséget és megérti az apostoli tanítás lényegét, hogy az engesztelés teoretikus elfogadása önmagában semmit sem ér, hacsak nem

¹⁹ Lásd Drummond „Ideal Life” című művében, 187.o.

²⁰ Hodge, Rendszeres Teológia II: 591. o.

párosul Jézus Krisztus tanításának életváltoztató és természetünket átalakító hatásával. Az engesztelés nem pusztán formula, amit elég egyetértően elhadarni. Megvalósulásra váró életelv. Ebben egyetértünk Goldwin Smith-el. Hiszen egyértelmű, hogy akinek az életében az engesztelés valósággá válik, ott felfakad az Isten és az embertársak iránti szeretet, ott megjelenik a bűn gyűlölete és a bűntől való irtózás. Egyértelmű az is, hogy mindez nem csak a legnagyobb ösztönzést nyújtja az önfeláldozásra, hanem az igaz életben való járás dinamikáját is biztosítja majd.

Az, aki rátekint Isten Bárányára, békére lel a kereszten kifolyt vérében, örömteli megkönnyebbülést él át és mély meglepődöttséget tapasztal. Mindezek a megújult élet gyümölcsei.

Az a keresztyénség, amely pusztán csak erkölcsi rendszer, még ha a vallások közül a legkiemelkedőbb is, valójában nem érdemes arra, hogy megtartsák. A Krisztus istenségét, az engesztelést és az ihletett Szentírást nélkülöző keresztyénség soha nem lesz képes arra, hogy hatással legyen másokra. Egy élettelen, felvizezett, erőtlenné vált evangélium nem fog nagyívű, magasztos célokat kitűzni, és nem fog nagyszerű erőfeszítésekre sem sarkallni. Az ilyen keresztyénség nem követelt mártírokat, és soha nem is fog. Soha nem inspirált senkit reformációra, és soha nem is fog. Egyértelmű, hogy napjaink vallásosságának két nagy nyomorúsága – a hiányzó bűnismeret és istenismeret, – ennek a nagyon elterjedt, felvizezett szocinianizmusnak a következménye. Krisztus egyetlen szolgájának sincs joga ahhoz, hogy Krisztus keresztyénekéit lekerekítse. Ugyanakkor a haldokló keresztyénség karjaiba zárt, pusztán ortodoxia az egyik legnagyobb átok. Az az egyház, amely csak a múlt nagy hagyományának őrzője, és nem a vibráló szellemi élet megtestesítője, az a keresztyén, aki csak külsőleg ragaszkodik a történelmi hitvallásokhoz, de nem példázza életével az élő Isten életét, teljes mértékben haszontalan. A halott egyház soha nem képviselheti az élő Istent, a szellemileg halott egyháztag soha nem képviselheti az élő egyházat, hiszen minden vallási, politikai, vagy oktatási rendszer végső próbája az – ahogy Amid mondja -, hogy milyen emberré formál.

Nemzetközi misszió

A GYÜLEKEZETPLÁNTÁLÁS 5 IGAZSÁGA AVAGY, HOGYAN LEGYÜNK HATÉKONYAK A TANÍTVÁNYKÉPZÉSBEN A 21. SZÁZADBAN?¹

DAVID MILLER, RON ANDERSON

Afro frizurája és szakálla miatt előbb gondoltam volna popzenésznek mint gyülekezetplántálónak. Pedig ő mindkettő volt. Néhány barátjával a braziliai Sao Paulo nyomornegyedeiben élő fiataloknak tartottak ingyen zeneórákat – így próbálták őket elérni az evangéliummal. A fiatalember azzal a céllal jött a gyülekezetplántálásról tartott konzultációkra, hogy tanuljon.

Ahogy pedig ilyenkor lenni szokott: végül ő tanított meg nekünk néhány fontos leckét.

Mit tanultunk egymástól a gyülekezetplántálásról?

Ez a fiatalember csupán egy a 436 latin-amerikai, valamint nagyszámú európai hívő közül, akik csatlakoztak a „Lausanne Church Planting Issue Network” által szervezett egynapos konzultációkhoz. 2014-es indulása óta ez a hálózat 20 brazil városban, Közép-Amerikában, Horvátországban és Spanyolországban szervezett olyan találkozót, amelyeken gyülekezetplántálók, misszionáriusok, fiatal vezetők, teológusok, kutatók és felekezeti vezetők beszélgetnek arról, hogy hogyan lehetünk még hatékonyabbak a Nagy Küldetés betöltésében.

A kerekasztal-beszélgetések és az írásos felmérések azt mutatják, hogy közös célunk az egészséges gyülekezetek plántálása, de rávilágítanak arra is, hogy a világ legkülönbözőbb részein dolgozó munkások hasonló kihívásokkal találkoznak. A konzultációk eredményeként a tapasztalat, a siker, a terhek és a célok sokaságával lett mindenki gazdagabb. Hosszadalmas munka eredményeként sikerült ezt a közös ismeret-sokaságot összefoglalni. Így született meg ez az összefoglaló. Kifejezett reményünk, hogy ezzel is további párbeszédnek nyitunk ajtót.

1. A legégetőbb feladatunk az, hogy tanítványokká tegyük a következő nemzedék képviselőit

Az európai és a latin-amerikai gyülekezetplántáló munkások egyaránt aggodalmukat fejezték ki a témával kapcsolatban. A mai fiatalok – különösképpen a városi, posztmodern kultúrában élők – nem kedvelik az ún. „szervezett vallást”. Ezekben a közösségekben kevés fiatalt vonzanak az evangéliumi gyülekezetek. Sőt, a következő nemzedék képviselői közül sokkal többen hagyják el a gyülekezeteket, mint ahányan csatlakoznak hozzájuk.

Ez a rossz hír. A jó hír viszont az, hogy ugyanezek a fiatalok sokkal jobban érdeklődnek Jézus iránt mint eddig, és az evangélium megismerése után Jézus lelkes követőivé válnak. Sőt, ezt követően igazán hatékonyak más posztmodern fiataloknak az evangéliummal való elérésében.

¹ A tanulmány eredeti angol verziója a Lausanne Global Analysis 2017 novemberi számában jelent meg, és a Lausanne Global Analysis engedélyével kerül publikálásra magyar nyelven. Az eredeti folyóirat kéthavonta megjelenő, és ingyenesen hozzáférhető kiadványáért a www.lausanne.org/analysis weboldalra érdemes ellátogatni.

„A srácoknak az elején megmondjuk, hogy a gitározás és a zongorázás mellett Jézusról is tanítani fogjuk őket. Csak akkor kerülhetnek be a programba, ha ezt elfogadják.” – mondta a Sao Paolo-i ifjú zenész és gyülekezetplántáló.

Ennek hallatán tágra nyílt a hallgatóság szeme. Az ilyen taktika az ellentéte volt mindannak, amit missziós órákon tanítanak. Régi bölcsességnek számít ugyanis, hogy ahhoz, hogy „kiérdemeljük” az evangélium bemutatásának jogát, először kapcsolatot kell kiépítenünk a célcsoportunkkal – mindez hónapokig, de akár évekig is tarthat.

„Nálunk ez nem működne.” – reagált a fiatalember. „Ezeknek a fiataloknak előre el kell mondanod, hogy keresztény vagy, és szeretnéd ha ők is megismernék az Urat. Ha ezt nem közölnénk az elején, hanem csak később hozakodnánk vele elő, akkor úgy éreznék, hogy átvertük őket, és többé nem jönnek.” Azt is elmondta, hogy a nyomornegyedekben élő fiatalok nagyobb számban jelentkeznek a zenei képzésre, ha tudják, hogy Jézus is része a tananyagának.

2. Ismernünk és követnünk kell a biblikus egyháztan alapjait

Az Újszövetségben látjuk, hogy a korai egyház hogyan „építkezett” azért, hogy teljesíteni tudja a „Nagy Küldetést”. Annak ellenére, hogy a társadalmi kirekesztettség, az állam általi üldöztetés és belső teológiai ellentétek miatt napi küzdelmekkel néztek szembe, Jézus követőinek első nemzedéke polgártársaiknak olyan nagy százalékát tette hűséges tanítvánnyá, amire azóta sem volt példa. Meggyőződésünk, hogy az újszövetségi ekkleziológia lelkiismeretes alkalmazásával ma is lehetséges ugyanilyen megdöbbentő eredményeket elérni.

A „The forgotten ways: reactivating the missional church” című könyvében Alan Hirsch meggyőzően érvel a fenti vélemény mellett. Hirsch szerint lehetséges, hogy ma is úgy működjenek a gyülekezeteink mint az első évszázadban, az apostolok idején. Ennek megvalósítását segítő öt pontban foglalja össze a bibliai egyház fő jellemzőit:

1. Krisztus van a középpontban (*Istenre figyelés*).
2. Folyamatos Krisztus-reprodukálás (*tanítványozás*).
3. A gyülekezet tagjai Krisztus szeretetét tükrözik (*együttérző közösség*).
4. A test minden egyes tagján keresztül munkálkodik Krisztus (*univerzális papság*).
5. Az egyházon keresztül Krisztus az egész teremtett világot eléri (*misszió*).

A Lausanne gyülekezetplántáló konzultációk során mindig feltesszük a kérdést: „Az újszövetségi gyülekezet eme 5 jellemzője közül melyik az, amit a legsürgősebben magáévá kell tennie a te országod gyülekezeteinek?”

A különböző történelmi és társadalmi háttérből adódóan erre különböző válaszokat szoktunk kapni:

Közép-Amerikában (El Salvador, Honduras, Guatemala, és Nicaragua) a gyülekezeti vezetők úgy látják, hogy az egyház legégetőbb kihívása az, hogy tanítványokat képezzen. A Brazil vezetők ugyanakkor következetesen azon a véleményen vannak, hogy Krisztust kell az egyház középpontjába állítani.

A Balkán-félszigeten szolgáló vezetők szerint pedig náluk arra van óriási szükség, hogy minden hívó elfoglalhassa (és betölthesse) helyét a papságban (szolgálatban). A spanyol vezetők szerint a legnagyobb kihívást a missziós vízió hiánya jelenti gyülekezeteik számára.

3. Minden keresztény a „szent papság” tagja, és osztozik annak felelősségében és tekintélyében

Egy, Spanyolországban végzett kutatásunk során 150 ifjúsági szolgálatvezetőt kérdeztünk arról, hogy szerintük hogyan érhető el az evangéliummal a következő nemzedék. Egyöntetű és határozott véleményük az volt, hogy az egyháznak olyan új kifejeződési formára van szüksége, amely azt hangsúlyozza, hogy mindenki részt vesz a szolgálatban. Azt mondták, hogy ha nincsenek értékelve és nem kapnak lehetőséget a hozzájárulásra, a fiatalok gyakran elunják magukat és otthagyják a csoportot.

A spanyolországi Alcalá de Henares városában nyolc keresztény szeretett volna aktívan részt venni Istennek a városukban végzett munkájában. Különböző gyülekezetekből voltak, ezért különös gondot fordítottak arra, hogy a gyülekezetek között ez ne okozzon gondot, majd a város egy sűrűn lakott, szegényebb városrészében kibéreltek egy földszinti üzlethelyiséget. Olyan programokat kezdtek el szervezni, amelyekben mindegyikük használhatta az ajándékait. Tartottak például kézimunka klubot, beszélgetős angolórákat, és aerobikot muzulmán nőknek. Rövidesen 50-nél is több hitetlen járt hetente a különböző Biblia-alapú programjaikra.

Az egyik gyülekezeti vén felesége örömkönnyek között ezekkel a szavakkal fejezte ki érzéseit: „Eddig soha, senki nem adott rá lehetőséget, hogy olyan módon fejezzem ki a hitemet, ami természetesen fakad az adottságaimból és az indítékaimból.” Végül a csapat egyik tagjának gyülekezete észrevette a sikert, és melléjük állt. E sorok írásának idején ez a gyülekezet azt vizsgálja, hogy a fent leírt modell példáját követve hogyan küldhetne ki még több helyi hívőt a közvetlen környezetükben lévő misszióba.

4. Ahhoz, hogy hatással legyenek a világra, a keresztényeknek együtt kell működniük egymással

János evangéliumának 17. fejezetében olvassuk Jézusnak az Atyához intézett őszinte szavait, melyekből kiderül, hogy mi a kulcsa az Ő nemzedéke elérésének. A mai nemzedék, valamint minden ezután következő nemzedék elérésének: „...hanem azokért is (könyörgök), akik majd az ő beszédükre hisznek bennem, hogy mindnyájan egyek legyenek, Atyám, mint te énbennem, és én tebenned, ők pedig mibennünk, hogy elhiggye a világ, hogy te küldtél engem.” (Jn 17,20b-21).

Nagyon sok hívő nem érti, hogy miért van a keresztény világban olyan sok „siló”. Ami még ennél is aggasztóbb az az, hogy az ezekben a silókban lévő keresztények miért nem működnek együtt, sőt sok esetben miért nem jönnek ki jól egymással.”

2016-ban hálózatunk egynapos konzultációt tartott Horvátországban, amin az ország minden részéből érkezett, 25 felekezetből való vezető, valamint missziós vezető vett részt. A felekezetek közötti történelmi súrlódások miatt sokan tartottak a találkozótól. Sőt, arra a kérdésre, hogy milyen esetben lenne sikeresnek tekinthető a találkozó, az egyik vezető azt válaszolta: „Ha nem folyik vér, az már sikernek tekinthető!”

A találkozó sikeresen, áldozatok nélkül zárult. Sokan meglepetten hallották, hogy Horvátország négy milliós lakosára mindössze 178 gyülekezet jut, és mindössze évi 5 új gyülekezet születik.

Arra a kérdésre, hogy vajon mi lehet az oka annak, hogy nincsenek nagyobb hatással az országukra az volt a válasz: „Ez azért van így, mert nem működünk együtt, nem vagyunk egy test.” Ez a felfedezés segített abban, hogy megszakadjon a siló-hozzáállás, és hogy személyes kapcsolatokat létesítsenek egymással. Ennek eredményeként pedig megszületett egy egységes, nemzeti gyülekezetplántáló platform, mely mindannyiuk vízióját tüzte ki célul: hogy Horvátországot elérjék az evangéliummal.

Az elmúlt évtized során Európa szerte számos gyülekezetplántáló mozgalom nőtte ki magát azokból a silókból, amelyek korábban Krisztus testének különböző tagjait választották el egymástól. Ezeket az együttműködésre épülő hálózatokat az alábbi elemek vezették sikerre:

- egy „katalizátor” vezető, akinek az a szenvedélye, hogy összefogja Krisztus testét a célcsoport elérésének érdekében.
- hasznos statisztikák, amelyek rámutatnak arra, hogy jelenleg milyen tempójú a növekedés, valamint arra is, hogy hol van a legnagyobb szükség a gyülekezetplántálásra.
- széles körben megosztott stratégiák, amelyek a hatékony gyülekezetplántálást segítik.
- egy helyszín, ahol a résztvevők találkozhatnak egymással tanulás céljából, valamint azért, hogy a víziót „élesítsék”.

5. A hálózatok erősítik Krisztus testének egységét

Lausanne arra tanít bennünket, hogy a kereszténység globalizációját ne tévesszük össze a Krisztus testén belüli egységgel. Az a figyelemreméltó növekedés, ami ebben a nemzedékben Krisztus testén belül világszerte tapasztalható, a legkülönbözőbb kultúrákban jelentkezik, és különféle teológiai hagyományokból táplálkozik. Az ún. „északi egyház” Európában és Észak-Amerikában is alapvetően más világban működik, mint az ún. „globális délen” lévők, ahol virágoznak a helyi gyülekezetek. Wesley Granberg-Michaelson szerint:

„Miközben a kereszténység gravitációs központja továbbra is a globális dél felé halad, e két világ közötti szakadék egyre szélesebben tátong... megítélésem szerint a 21. századi egyház egységének legsürgetőbb kihívását jelenti e két világ közötti árok... ez is az új kapcsolati hálózatok kiépítésének sürgősségére mutat rá. Oly módon kell létrehozni ezeket a hálózatokat, hogy azok áthidalják a földrajzi, teológiai, intézményi és nemzedéki különbségeket. Reményeim szerint az ilyen hálózatok aztán sokféle, és egyre több módon sokasodnak majd.”² A gyülekezetplántáló hálózatok csak egy formáját képviselik a „nagy küldetés” körül „gyülekező” számos, együttműködésre épülő mozgalomnak. Ezek között vannak olyanok, amelyek informálisak és a tagok csak lazán kapcsolódnak egymáshoz, míg mások célirányosan szervezettek, és bőséges anyagi háttérrel rendelkeznek. Ami közös bennük, hogy úgy tűnik, ők a válaszok Jézus imádságára: „...hogymindnyájan egyek legyenek... hogy elhiggye a világ.” (Jn 17,21)

Minden gyülekezetplántáló célja ez kell, hogy legyen: „...hogymindnyájan egyek legyenek.” Vannak persze olyan gyülekezetek, amelyeket azért plántálnak, hogy arra kitűzzék az adott felekezet zászlaját – mintegy „elfoglalva” egy addig senkihez sem tartozó területet, vagy azért, hogy helyet adjanak valamely demográfiai csoportnak, amely már nem érzi magát otthon az anyaegyházában. Jézusnak viszont más célja van az általa épített gyülekezettel. Az egyház úgy jött létre, hogy Jézus tanítványai másokat is tanítványokká tettek. Továbbra is azért létezik, hogy még több ember váljék Jézus tanítványává. Ez az egyház elsődleges célja. „Nem a misszió van az egyházért, hanem az egyház van a misszióért – amely pedig Isten missziója.” – emlékeztet Chris Wright brit teológus.³ Ahhoz tehát, hogy a 21. században hatékony gyülekezetplántálás létezzon, a gyülekezetplántálóknak Jézusnak az első évszázadban elhangzott parancsának kell engedelmessé vádniuk: „...tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében. Mindannak megtartására tanítsátok őket, amit én parancsoltam nektek.” (Mt 28,19-20a)

Összegzésül elmondhatjuk tehát: ez a legegyszerűbb igazság a gyülekezetplántálással kapcsolatban.

2 Wesley Granberg-Michaelson (2013): From Times Square to Timbuktu: The Post-Christian West Meets the Non-Western Church, Eerdmans, Grand Rapids, 19-20, 70. o.

3 Christopher J. H. Wright (2006): The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative, IVP Academic, Downers Grove, IL, 62. o.

HOGYAN ÁLLJUNK KI AZ IGAZSÁGÉRT AZ „ÁLHÍREK” VILÁGÁBAN? KERESZTÉNY BIZONYSÁG A POSZTIGAZSÁG TÁRSADALMÁBAN¹

TONY WATKINS

„Elveszett az igazság (hűség); kiveszett a szájukból” (Jer 7,28)

A posztigazság („post-truth”) időszakában élünk. Az Oxfordi Szótárt készítő bizottság 2016-ban ezt a szót választotta az év szavának. A meghatározás szerint „olyan körülményekre használjuk, amelyekben az objektív tények kisebb mértékben befolyásolják a közvélekedést mint az emberekre való érzelmi ráhatás”. Ez a leírás tökéletesen illik a 2016-ban az Egyesült Királyságban a „Brexit” szavazáshoz vezető, és ugyanabban az évben az Egyesült Államokban megtartott elnökválasztási kampányokra is.

Casper Grathwohl, az *Oxford Dictionaries* elnöke szerint a kifejezés népszerűségének ugrásszerű növekedéséhez nagyban hozzájárult, hogy „a közösségi médiát sokan hírforrásnak tekintik, ugyanakkor pedig az emberek egyre kevésbé bíznak az intézmény-alapú források által közölt tényekben”. Grathwohl szerint ez a kifejezés „korunk egyik meghatározó fogalmává fog válni”.

Amint azt Grathwohl is kifejti, a „poszt-igazság” fogalma szorosan összefügg az ún. „álhír (fake news)” áradattal. Jonathan Freedland szerint: „Manapság, a poszt-igazság utáni politika korában király lehet a szemrebbenés nélkül hazudozóból. Minél gátlástalanabban hazudik valaki, annál kevésbé aggasztja, hogy rajtakaphatják, és éppen ezért egyre sikeresebb lesz. A betegesen pedánsok pedig, akik még mindig a tényekhez meg a bizonyítékokhoz ragaszkodnak, ott maradnak a porban, a cipőfűzőjüket kötögetve, miközben a hazugság már hegyen-völgyön túl jár”.

Változó hírforrások

Vajon mi az oka annak, hogy az álhírek bozóttűzként terjednek a média legkülönbözőbb területein? Az egyik legfontosabb tényező, amely ezeket a „tüzekeket” táplálja természetesen a politikai napirend. Habár a fake news nem csupán a politikára van hatással, ijesztő, hogy az utóbbi időben milyen mértékben volt jellemző a közéletnek erre a részére. Mindig voltak hazudozó politikusok, akik bármire hajlandóak voltak saját népszerűségük érdekében, a propaganda pedig létfontosságú eszköz a totalitárius rendszerek számára. Ennek ellenére mégis erős az az érzés, hogy – legalábbis a nyugati országokban – valami nagyon megváltozott a politikai szintéren.

Elsősorban két dolog más, mint korábban:

Először is, a közösségi média lehetővé teszi, hogy bárki, bármikor bármit óriási hallgatósággal osszon meg. Ennek egyik példája Donald Trump, aki a 2016-os választási kampánya folyamán egy sor lázító vagy egyértelműen hamis dolgot osztott meg Twitteren, amelyek ennek ellenére célközönségénél szívélyes fogadtatásra találtak.

¹ A tanulmány eredeti angol verziója a Lausanne Global Analysis 2017 júniusi számában jelent meg, és a Lausanne Global Analysis engedélyével kerül publikálásra magyar nyelven. Az eredeti folyóirat kéthavonta megjelenő, és ingyenesen hozzáférhető kiadványáért a www.lausanne.org/analysis weboldalra érdemes ellátogatni.

² ‘Oxford Dictionaries Word of the Year 2016 is ... Post-truth’, Oxford Dictionaries, 2016. November 16.

³ Jonathan Freedland (2013. május 13.): Post-truth politicians such as Donald Trump and Boris Johnson are no joke, The Guardian.

Másodszor pedig, a hírekhez való hozzáférés elsődleges módja ma már a közösségi média; ennek eredményeként pedig a komoly hírforrást jelentő médiavállalkozások bevétele rohamosan csökken. Nagy szükségük van arra, hogy minél többen „klikkeljenek” az általuk feltöltött tartalmakra azért, hogy elegendő jövedelmük lehessen a hirdetésekéből. Katharine Viner, a *The Guardian* főszerkesztője szavaival élve: „az igazság és a minőségi újságírás helyett túl sok hírügynökség mára inkább azt tekinti értékesnek, ami vírusként terjed szét a neten⁴”.

„...Mindnyájan csalárdságot üznek... hamisságot üznek.” (Jer 6,13; 8,10)

Az álhíreket is a kapzsiság szülte, és ezeknek a „híreknek” nagy részét a macedóniai Veles városában élő tinédzserek találják ki⁵. Miután felfedezték, hogy szenzációhajhász történetek publikálásával ál-weboldalaknak óriási forgalmat generálhatnak – a reklámpénzekből szépen gazdagodnak. Ezek a tinédzserek a klikkvadász főcímeik gyártásának mesterei lettek. Érdekes módon, a Macedóniából érkező álhírek legtöbbje Trump-párti; a hamis hírek gyártói a legutóbbi amerikai elnökválasztásai kampány idején rájöttek, hogy a Clinton-párti történetek közel sem generáltak akkora forgalmat, mint a Trump-párti sztorik.

De nem Macedónia az egyetlen álhír gyár:

A 2017 októberi csehországi választások előtt a cseh kormány létrehozott egy egységet, amelynek az volt a feladata, hogy szembe szálljon a potenciálisan destabilizáló ál-hírek áradatával. A cseh kormány elmondása szerint a legtöbb hamis hír (melyek java a migránsokról szólt) az orosz kormányhoz közeli weboldalakra vezethető vissza⁶.

Burundi elnökét, Pierre Nkurunzizat azzal vádolják az újságírok hogy álhíreket használt arra, hogy felizzítsa az etnikai feszültségeket, miközben az UNHCR és az EU emberjogi visszaélésekről szóló beszámolóit következetesen semmisnek tekintette⁷.

Mindezek ellenére az álhíreket nem mindig egyértelmű tervvel gyártják. A közösségi médiában gyakran előfordul, hogy egy katasztrófa vagy valamilyen atrocitás után egy szimplán figyelmetlen, pontatlan tudósítás villámgyorsan elterjed. Aki az elmúlt évek során Nyugat-Európában történt terrortámadások után a Twitteren volt, az pontosan tudja, hogy mennyi egymásnak ellentmondó „információ” látott ott napvilágot.

Árad az információ, hézagos a szűrés...

Származzon bárhonnán, az álhír gyors és széleskörű elterjedését a közösségi média teszi lehetővé. A „Pew Research Center” által 2016-ban készített felmérés szerint akarva vagy akaratlanul, de az USA-ban internetet használó felnőttek 23 %-a megosztott már ilyen hamis hírt⁸. Ahhoz, hogy megértsük, hogy az emberek miért osztanak meg ilyesmit másokkal fontos, hogy megvizsgáljuk ennek a szociológiai és pszichológiai hátterét.

A közösségi média platformjai elsősorban a társadalmi „elismerés” bizonyítékaival győznek meg bennünket arról, hogy valamit megosszunk. Minél többen kedveltek vagy osztottak meg egy posztot, annál nagyobb

4 Katharine Viner (2016. július 12.): How technology disrupted the truth, *The Guardian*.

5 Emma Jane Kirby (2016. december 5.): The City Getting Rich from Fake News, *BBC Magazine*. Samantha Subramanian (2017. február 15.): The Macedonian Teens Who Mastered Fake News, *Wired*.

6 Robert Tait (2016. december 28.): Czech Republic to fight „fake news” with specialist unit, *The Guardian*.

7 Rossalyn Warren (2017. március 4.): „Fake news” fuelled civil war in Burundi. Now it’s being used again, *The Guardian*.

8 Michael Barthel, Amy Mitchell, Jesse Holcomb (2016. december 15.): Many Americans Believe Fake News Is Sowing Confusion, *Pew Research Centre*.

az esélye, hogy mi magunk is kedvelni fogjuk és megosztjuk. Így terjed aztán egy-egy „hír” egyre szélesebb körben és halmoz fel egyre több „lájkolást” és megosztást. Nem sok kell ahhoz, hogy kialakuljon egy „információfolyam”.

Olyan dolgokat is megosztunk, amelyek az érzelmeinkre hatnak: ha valami megnevettet, könnyekre fakaszt vagy feldühít: megosztjuk másokkal. Olyasmit is megosztunk időnként, aminek a címe vagy képe az agyunk élvezet-központját stimulálta – annak ellenére, hogy a tartalmat nem néztük át tüzetesen. Amennyiben a későbbiben rájövünk, hogy valami, amit megosztottunk hamis, ez kevésbé van ránk hatással. Egy cáfolat nem ingerli az agy élvezet-központját, ezért nem osztjuk meg. Más szóval: a közösségi médián látott legtöbb dologra való reakciónk nem a racionalitásból hanem az ösztöneinkből fakad.

Aztán ott van a megerősítéssel kapcsolatos részrehajlás. Mindannyiunkban él az az erős pszichológiai hajlam, hogy belekapaszkodjunk az olyan információkba, amelyek megerősítik/alátámasztják a véleményünket. Ezzel párhuzamosan kerüljük és elutasítjuk az olyan dolgokat, amelyek a véleményünkkel ellentétesek vagy kihívást jelentenek arra nézve. Vagyis készpénznek veszünk mindent, ami összhangban van a már meglévő világnézetünkkel és értékrendünkkel, ugyanakkor pedig elutasítunk minden olyasmit, ami azt veszélyezteti. A közösségi média sajnos mindezek a tényezők nélkül is szűrőként működne. Amikor „lájkolunk” vagy megnyitunk valamit a Facebook hírfolyamában, akkor az ő algoritmusuk még több olyan típusú dolgot hoz majd fel, amire reagáltunk, és kevesebbet az olyan típusúakból amilyenekre nem reagáltunk. A hírfolyamunk napról napra egyre inkább olyan dolgokkal telik meg, amelyek a mi látásmódunkat támasztják alá – függetlenül attól, hogy azok a dolgok igazak, vagy sem.

„Elesik az igazság a tereken”

Bajban van az a kultúra, amelyben az igazság helyét elfoglalják az alternatív tények. Katharine Viner szerint „Ez nem azt jelenti, hogy nincs igazság. Csupán azt jelzi, ... hogy nem értünk egyet abban, hogy mi az. Amikor pedig nincs egyetértés abban, hogy mi az igazság és hogyan érzük azt el, akkor rövidesen minden a káoszba torkollik.”⁹

Sokkolóan aktuálisak Ézsaiás saját társadalmáról írt sorai: „Eltávozik a jogosság, és távol áll az igazság, elesik a hűség a tereken, és az egyenesség nem juthat be. Hiányzik a hűség (igazság), és aki kerüli a gonoszt, prédává lesz.” (Ézs 59,14-15; ld. még: Jer 9,3-6).

Ami ebből az egyház számára következik, az kijózanító. Sokkal nehezebb az evangélium igaz mivolta mellett érvelni egy olyan társadalomban, amelyben a nyilvános vita olyan nézőpontokról folyik, amelyek mindegyike „ténynek” állítja be önmagát. Bigottnak tartják, és nem figyelnek az üzenetére annak, aki kitart amellett, hogy létezik valódi igazság. A Biblia tekintélyére való hivatkozás esetén ősrégi álhírnek nevezik a Szentírást, és félre söprik a mondandónkat.

Hogyan tovább?

Pál apostol Ézsaiással együtt azt állítja, hogy az igazság elnyomása Isten haragját vonja maga után (Róm 1,18). Vajon „átenged-e” bennünket Isten az igazság keresése helyett az érzelmeinket előnyben részesítő hozzáállásnak? Ebben az esetben a fejlett országok a fejük tetejére állnának és teljes káoszba fordulna minden. Vagy ehelyett elfogadjuk még egyszer az igazságot és a bölcsességet, és hátat fordítunk a relativista felfordulásnak, amely felé rohamosan száguldunk? Imádkoznunk kell azért, hogy a fejlett világ ez utóbbi opció mellett döntsön, és hogy a világ többi részét ne fertőzze meg a posztigazság betegsége.

⁹ Katharine Viner (2016. július 12.): How technology disrupted the truth, The Guardian.

Vannak jó irányba mutató jelek, vannak akiket – egyes média vállalkozásokat is beleértve – egyre inkább aggaszt a társadalmunk jelenlegi állapota. Mark Zuckerberg például kijelentette, hogy a Facebook szembe megy az álhírek terjesztésével¹⁰, a *The New York Times* pedig megígérte hogy „újult erővel összpontosít az igazságra és az átláthatóságra”¹¹. Úgy tűnik, hogy egyesek kezdenek ráébredni hogy milyen fontos az igazság a társadalomra nézve. Vagy talán csak ideiglenesen lelassult a pusztulás? Mindebben döntő szerepük lehet az egyes társadalmakban élő keresztényeknek.

Hogyan reagáljunk az álhírekre?

Nekünk, keresztényeknek szenvedélyesnek kell lennünk az igazsággal kapcsolatban, hiszen akit követünk, az maga Az Igazság (Jn 14,6). Ez viszont sajnos nem mindig kényelmes, ráadásul csökkenti a népszerűségünket, és bátorság is szükségeltetik hozzá. Ennek ellenére nem szabad feladnunk! Ez nem csupán azt jelenti, hogy intellektuálisan ragaszkodunk az igazsághoz, hanem azt is, hogy nap mint nap eszerint éljünk.

„Utálatos az Úr szemében a hazug ajak, de a hűségesebben gyönyörködik.” (Péld 12,21)

Minden bizonnyal nagy a kísértés hogy a közösségi médiában megosszunk olyasmit, ami kényelmesen passzol a nézeteinkhez még akkor is, ha nem vagyunk biztosak az igazságtartalmában. Óvakodnunk kell attól, hogy olyanokká váljunk, akiktől Pál apostol óva intett, amikor azt írta: „...saját kívánságaik szerint gyűjtenek maguknak tanítókat, mert visket a fülük.” (2Tim 4,3). Ehelyett küzdjük le az arra való vágyunkat, hogy mindenáron alátámasszuk a véleményünket, és kérdőjelezzük meg azokat az állításokat, amelyekkel a közösségi médiában összetalálkozunk. Ne gondoljuk azt, hogy valami attól lesz igaz, hogy sokan „lájktolták”. Határozzuk el, hogy utánajárunk az igazságnak, és ebbe az is beletartozik, hogy leellenőrizzük a felénk áramló információk forrását.

Az igazság melletti kiállás viszont nem csupán azt jelenti, hogy beszámolunk az igaz dolgokról, és megosztjuk azokat másokkal. Készen kell állnunk arra, hogy megkérdőjelezzük a hamis állításokat és hogy más nézőpontokat mutassunk be, friss szemszögből rávilágítva a dolgokra. Ahhoz, hogy az egyház prófétai szerepet töltsön be a társadalomban, elég bátrak kell, hogy legyünk ahhoz, hogy kimondjuk azokat a bibliai igazságokat, amelyek a leginkább kihívás elé állítják a társadalmat, és amelyek a leginkább megbolygatják az emberek kényelmét (Jer 7,27-28; Jn 16,7-11).

Imádkozzuk azért, hogy legyen elég bátorságunk ehhez!

10 Mark Zuckenberg, Facebook note, 2016. November 13.

11 Minda Smiley (2017. március 12.): „We are preparing for the story of a generation.” New York Times executive editor Dean Baquet discusses covering President Trump, The Drum.

KREATÍV VÁROSI BIZONYSÁGTÉTEL: BESZÁMOLÓ A MOVEIN PROJEKTRŐL

BAJI PÉTER

Keresztények újabb és újabb nemzedékei szembesülünk azzal a kihívással, hogy a világ körülöttünk folyamatos változásban van. A társadalom és politikai rendszer átalakul, a gazdaság és kultúra változik és reagál egymásra, és az épített környezet, sőt közvetlen lakóhelyünk is sok szempontból változáson megy keresztül. Az ipari forradalom óta a városodás (a városok számbeli, és lakosságszámbeli hatalmas bővülése) és a városiasodás (a nagy népsűrűséghez és jó minőségű infrastruktúrához szokott városi életforma elterjedése) folyamatosan, újabb és újabb lépcsőfokokban tör előre, átalakítva társadalmunkat. Már-már közhellyé vált megállapítás, hogy a 21. századi globális népesség több mint fele városokban él, és ennek az aránynak a növekedését prognosztizálhatjuk a jövőre nézve. Ebből azonban az is következik, hogy egyre több keresztény szervezet és gyülekezet ismeri fel, hogy a nagyvárosi missziót, a városban élő emberek elérését az evangéliummal újra kell gondolni.

Egy több milliós nagyváros élete azonban bonyolult, és sokszor úgy működik, mint egy élő organizmus, melyben minden mindenre hatással van. A városi társadalmi egyenlőtlenségek vonzzák, vagy éppen taszítják a beruházásokat, ez megjelenik az épített környezetben a megújulásban, vagy épp leromlásban keresztül, nem is beszélve a munkahelyek, közlekedés, légszennyezés és egyéb városi jelenségek hatásáról az emberekre. A hívő emberek Jézus missziós parancsát követve szeretnék megtalálni a lehetőséget, hogy nem hívő embertársaikkal kapcsolatba lépjenek, és elvigyék hozzájuk az örömhírt. Ebben a misszióban azonban mindig felmerül a kérdés: hogyan kezdjük el egy ekkora és ilyen bonyolult városban?

A nemzetközi MoveIn¹ szervezet projektje erre a kérdésre ad egy nagyon speciális, és gyakorlatban alkalmazható választ. A projekt mottóigéje: „Az Ige testté lett, és közöttünk lakozott, és láttuk az Ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét, aki teljes volt kegyelemmel és igazsággal.” (Jn 1,14) A szervezők víziója szerint, ahogy Jézus a maga hús-vér valójában „beköltözött” a Földre 2000 éve, és az akkori emberek életének szerves részévé vált, úgy kell a tanítványoknak is beköltözniük olyan városi közösségekbe, területekre, ahol még nem ismerik Őt.

A beköltöző önkéntesek általában fiatal, pályakezdő hívők, akik egyébként is adott városokon belül keresnek új lakhelyet. De vannak fiatal, kisgyermekes családok is, akik úgy döntenek, hogy az adott városrészben szeretnék felnevelni a gyermeküket, és feladva a kényelmet és biztonságot, beköltöznek. Mivel a projekt fontos része, hogy olyan területekre költözzenek be a nagyvárosokon belül, ahol amellet, hogy magas a népsűrűség a jövedelmek alacsonyak, az épületállomány sem a legkiválóbb és akár a bűnözési ráta is magasabb az átlagnál. A szolgálat elindítói szerint e területeken van a legnagyobb szükség, és itt lehet legerősebben megmutatni Jézus inkább adni, mint kapni vágyó hozzáállását. Fontos ez azért is, mert sok misszió ugyan megjelenik egy-egy programot szervezve ezeken a helyeken, de aztán tovább áll, az emberek pedig újra magukra maradnak. A beköltöző önkéntes csapatok viszont együtt szeretnének élni a városi szegényebb emberekkel, megtapasztalva a szomszédjaik hétköznapi nehézségeit, örömeit és bánatát. És természetesen,

¹ A szervezet tevékenységével kapcsolatos részletes információért érdemes ellátogatni honlapjukra:
<https://www.movein.to/>

ha egy olyan személy költözik be egy ilyen helyre, akinek a jövedelmi státuszához mérten nem kellene itt laknia, a szomszédokban felmerül a kérdés: Miért éppen itt akarsz élni? És ez a pillanat lehetőséget ad megosztani az evangéliumot és Jézus szeretetét az ottani emberekkel, hiszen Ő is letette mennyei dicsőségét és gazdagságát, hogy szegénnyé legyen értünk (Fil 2,5-7; 2Kor 8,9).

Ahhoz, hogy elképzeljük a beköltöző misszió alapjait érdemes megemlíteni azokat a kritériumokat illetve értékeket, amiket megfogalmaznak már a beköltözés előtt az önkéntesek számára. Ilyen például az, hogy minden csapat a beköltözés után heti rendszerességgel imádkozik a helyért, és az ott élő emberekért. Elkötelezik magukat amellet is, hogy mindenképpen jelen kívánnak lenni a szomszédok életében, így igyekeznek beszélgetni velük, és megnyitni életüket, ahogy csak tudják. Az evangéliummal még kevésbé elért helyekre beköltözők azt is vállalják, hogy hétköznapi dolgozóként, vagy diákként vesznek részt a projektben, azaz a missziós szervezet nem támogatja anyagilag őket, mint misszionárius. A csapat pedig mindenképpen keres egy helyi gyülekezetet, amihez csatlakoznak, és így elszámoltathatóvá válnak a szolgálattal a gyülekezetük felé. Ha pedig a szomszédjaik megismerik az evangéliumot, és döntenek Jézus Krisztus mellett, akkor őket vagy a helyi gyülekezetbe vagy a lakóhely környékén plántált új gyülekezetbe integrálják, és segítenek nekik tanítvánnyá válni.

A missziós projekt fontos értéke, hogy Jézus Krisztus személyét és hozzáállását szeretné az adott környék lakosságának megmutatni. Mindemellet pedig a beköltöző csapat tagjai elismerik, hogy egy megtört és szenvedő világban élnek, sőt ők maguk is megtört emberek. Ez pedig arra sarkallja őket, hogy közösséget vállaljanak megtört szomszédjaikkal és keressék a lehetőséget arra, hogy szeressék őket, vagy éppen tanuljanak tőlük. Fontos, hogy az önkéntesek jó példát mutassanak az életükre nézve, ezért dolgozó emberekre van szükség ehhez a misszióhoz, hiszen ha misszionáriusi támogatással költöznének be, akkor ha megszűnik a támogatás, akkor el is költöznének, így viszont tényleg hitelesen, munka mellett a teljes életüket itt akarják élni a projekt megvalósítói. Ebből az is következik, hogy semmilyen különösebb előképzettségre nincs szükség a beköltözéshez, csak egy döntésre és hívásra az Úrtól. Kiemelt érték számukra még, hogy a szomszédokkal valódi emberi közösséget és egyre mélyülő kapcsolatokat építsenek ki, amit nem lehet programokkal helyettesíteni, ezért egyáltalán nem szerveznek programokat. Természetesen a közös beszélgetések után, közös bibliatanulmányozásra is van lehetőség az otthonokban, de nem hivatalos, hanem családias körülmények között. Mindemellet a projekt a szó szoros értelmében az evangéliumi mozgalom része, hiszen a Bibliát látják az egyedül tévedhetetlen tekintélynek, és az alapján igyekeznek élni és tanítvánnyá tenni másokat. A Szentírás igazságainak való engedelmisség fényében pedig a helyi gyülekezettel is valódi kapcsolatot ápolnak, de elsősorban a szomszédokat nem oda hívják, hanem otthoni terepen igyekeznek megosztani az örömhírt.

A szervezetnek már több sikeres beköltöző programja indult a világ különböző városaiban, ahol már vannak olyan szomszédok, akik megtértek. Érdemes ellátogatni a MoveIn Youtube csatornájára, ahol beköltöző csapatok és ezen keresztül Istent megtaláló emberek is megosztják tapasztalatukat. Egy víziós csapat a szervezeten belül pedig újabb és újabb területeket igyekszik feltérképezni a nagyvárosokon belül minden kontinensen. Ha az európai térképükre tekintünk, akkor láthatjuk, hogy a legtöbb város nyugat-európai, azonban térségünkben már egy román (Bukarest) és egy ukrán (Lviv) város is szerepel. Budapest azonban ezidáig „nyitott missziós mező” a MoveIn számára, ezért érdemes őket felkeresni, ha van ilyen törekvésünk.

A misszióhoz való csatlakozás a következő lépésekben történik:

1. Keresni kell egy városrészt, amit a szervezet támogat, ahová szívesen beköltöznénk.
 2. Fel kell venni a kapcsolatot a szervezettel, és ők segítenek a kezdeti lépésekben.
 3. Barátokat kell keresni, akivel együtt szeretnénk költözni.
- A szervezet minimum 3 elkötelezett beköltözős csapatot indít.

4. Ezután érdemes az adott területen belül lakást venni, vagy kibérelni, lehetőleg közel egymáshoz.
5. Majd a beköltözés után heti rendszerességgel imacsoportot tartani a szűk csapattal, esetleg más gyülekezeti segítőkkel.
6. Érdemes részt venni a MoveIn projekt összejövetelein, illetve kapcsolatot tartani a központtal. Ennek célja a misszióban való támogatás, képzés, mentorlás és tapasztalatok megosztása.

Ha valakit érdekel a projekt minden információt megtalál a www.movein.to honlapon.

Könyvajánlók

TIMOTHY KELLER: GYÜLEKEZET A KÖZPONTBAN EVANGÉLIUMI SZOLGÁLAT A VÁROSBAN¹

LOVAS ANDRÁS

„Szerettük volna megértetni látogatóinkkal, hogy nem annyira a szolgálat konkrét megnyilvánulása a fontos, hanem az út, ahogyan eljutottunk addig a megnyilvánulásig, amit a Redeemerben alkalmaztunk. Nagyon sokat és keményen gondolkodtunk, hogy az evangélium karakterét és jelentését megértsük, és aztán ugyanilyen sokat és keményen, hogy New York városának kultúráját, a velünk élő keresztények és nem keresztények érzékenységét ugyancsak megértsük, valamint hogy feltérképezzük a belváros érzelmi és intellektuális tájképét.” (15)

Timothy Keller „Gyülekezet a központban” című könyve egy történetből született, amit a fenti idézet szemléltet. A magyar kiadásban majdnem 500 oldalas, komoly misszióteológiai elemzéseket ugyanakkor a gyakorlat felé mutató meglátásokat hordozó mű valójában a new-yorki Redeemer Presbiteriánus Gyülekezet születésének, növekedésének és szolgálatának a gyümölcse. A magyar olvasónak különösen is fontos hangsúlyozni, hogy nem a legújabb amerikai sikerreceptet tartják a kezükben, hanem sok éves gyülekezetplántáló és városi szolgálatra történő misszióteológiai reflexiók kiérlelt gyümölcset.

Milyen típusú könyv a „Gyülekezet a központban”? A szerző hangsúlyozza, hogy egyrészt nem az egyházzal szembe fordított teológiai bibliai tanok újrafogalmazását nyújtja, még ha mélyen teológiai is a mű. Másrészt azonban nem is egy gyülekezetépítési segédlet áll előttünk, konkrét modellt kínálva, gyakorlati megoldásokat felvonultatva, amely könyvek igen népszerűek. A tanítás és a gyakorlat (azaz „a szolgálat konkrét megnyilvánulása”) között van egy köztes tér, a köztes elem, amit Keller teológiai szemléletnek nevez. A teológiai szemlélet annak kialakítása és megfogalmazása, hogy a teológiai-bibliai igazságainkat, hogyan fogalmazzuk meg, hogyan gondoljuk át egy konkrét időben, egy konkrét helyen. Ez az átgondolás az, amely azután kulturálisan releváns, vagy más szóval olyan kontextuális szolgálati gyakorlatot szülhet, amely a gyümölcsöző szolgálathoz elengedhetetlen.

A könyv – egyébként angol nyelven is – kicsit idegenül hangzó címe ennek a teológiai szemléletnek a megnevezése. Jelentése több szinten is értendő. Először is, mert az evangélium áll a szolgálat középpontjában. Másodszor, „a közép az egyensúly helye”. (22) Az olvasó találkozni fog azzal, ahogy a szerző számos kérdésben próbálja megragadni az egyensúlyt, pl. az evangélium szóval és tettekkel végzett szolgálata, a kultúra kritikája és megerősítése, vagy éppen az egyház intézményes és mozgalmi dimenziója között. Harmadszor, a teológiai szemlélet elsősorban a nagyvárosok illetve a kulturális központok kontextusában formálódott. Végül, „a teológiai szemlélet a szolgálat centruma”, ami azt jelenti, hogy a teológiai szemlélet középen áll a tanbeli alapok és a szolgálati gyakorlat között. Ezt a szemléletet, a közép gondolatának megfelelően, három nagy témában három tengely mentén gondolkozva mutatja be Keller.

¹ Timothy Keller (2019) : Gyülekezet a központban. Evangéliumi szolgálat a városban. Harmat Kiadó – Kálvin Kiadó – Luther Kiadó, 528. o.

Evangélium

Keller visszatérő gondolata, hogy az evangélium a harmadik út; azaz az evangéliumot (és az evangéliumi köré szerveződő szolgálatot) meg kell különböztetni mind a vallástalanságtól (vagy relativizmustól/ szabadosságtól), mind a vallásosságtól (azaz a törvénykezéstől, a moralizmustól). Ami látszólag magától értetődő, az részleteiben megvizsgálva közel sem az. Talán éppen ezért találtam az „Evangéliumi teológia” alcím alatt írt fejezetek után különösen is fontosnak az „Evangéliumi megújulás” alatt írtakat. Martyn Lloyd-Jones kategóriáit használva a halott ortodoxia és a heterodoxia ismertetése nem pusztán teológiai tanítás marad, hanem mindvégig – Keller biblikus nyelvezetét használva – a szívhez kötött. Az evangélium egyéneket és közösségeket megújító ereje az élő ortodoxiát munkálja, amikor az igaz tan (és itt Keller a klasszikus reformatori hit általi megigazulást helyezi a középpontba) egybekapcsolódik a szívbeli tapasztalattal. Amikor a Lélek e megelevenítő munkája egy egész közösség számára egy időben adatik, rendkívüli erővel, ébredés történik. A sorokon átsüt Keller imádságos szíve, amely kéri és várja a Lélek rendkívüli munkáját köztünk. „Az evangéliumi megújulás előmozdítása” c. fejezet a figyelmünket a lelki ébredés iránti vágyra irányítja. Keller megpróbál kereteket adni ahhoz, ami végső értelemben mindig a szuverén Isten munkája marad. Az imádság, az ébredésre felnyíló igehirdetés mind-mind eszköz, ami lehet a megújulást hozó Lélek eszköze, de semmiképpen sem garantálja azt.

Város

Keller úgy érvel, hogy a gyümölcsöző szolgálat feltétele az igaz tan, a folyamatos evangéliumi megújulás és egy kontextualizált szolgálati modell. A könyv második nagy részének címe a város, misszióteológiai témája pedig a kontextualizáció. A város (vagy kultúra) tengely két szélső pontja a kultúrához való alkalmazkodás teljes hiánya, a kizárólagosan szembenálló attitűd, valamint a túlzott igazodás, a mindent elfogadás hozzáállása.

Keller részletes és kiegyensúlyozott áttekintést ad a kontextualizációról. Célja bemutatni, hogy a Lesslie Newbiggin által irrelevanciának és szinkretizmusnak nevezett két út között hogyan találja meg a keresztyén gyülekezet a hűséges, evangéliumi kontextualizáció keskeny útját. Azonban nemcsak elméletileg dolgozza ki a kérdést, hanem bibliai mintákat követve bemutatja, egészen gyakorlati lépésekre bontja le a kontextualizáció munkáját. Ezzel egyrészt rámutat arra, hogyan kontextualizálta szolgálatát például Pál apostol, másrészt összeköti azt az evangélium természetével. Amennyiben az evangélium egyik megfogalmazása az üdvtörténeti vagy narratív megközelítés, és annak első fejezete a teremtés, a kontextualizáció alapja lesz, hogy minden kultúra egyazon időben hordoz teremtésbeli jót, valamint bűn által való torzulást. A kontextualizáció gyakorlatában ugyanolyan fontos a teremtésbeli jó megerősítése, amely kapcsolópontot jelent az evangélium és a nem keresztyén hallgatók között, mint a bűnös és bálványimádó elemek bibliai kritikája.

Mozgalom

Különösen érdekesnek tartom, hogy ott, ahol egy missziológiai mű az egyház címet adná (evangélium, kultúra, egyház a klasszikus missziológiai megközelítés), Keller a „mozgalom” fő cím alá rendezi ekkleziológiai mondanivalóját. Mert „mozgalom” alatt valóban az egyházzól, a gyülekezettről és annak szolgálatáról lesz szó.

A szerző először részletes áttekintést ad az ún. „missziói gyülekezet” vitáról, kezdve a fogalom megjelenésétől az Egyházak Világtanácsában, bemutatva amint Lesslie Newbiggin és David Bosch munkássága a kezdetben igen szekuláris felfogást tükröző modellt evangéliumi alapokra helyezte, ugyanakkor áttekintve az elmúlt két évtized fejleményeit és kísértéseit is. Miután „pozicionálta” a missziói gyülekezetet, annak „szolgálati frontjait” tekinti át.

Keller négy szolgálati frontot nevez meg (383):

1. Az embereket Istenhez kapcsolni (az evangélizáció és istentisztelet révén)
2. Az embereket egymáshoz kapcsolni (a közösség és tanítványság révén)
3. Az embereket a városhoz kapcsolni (az irgalmasság és igazságosság révén)
4. Az embereket a kultúrához kapcsolni (a hit és hivatás integrációjával)

A missziói gyülekezet szolgálati frontjai mind érthetőek és átjárhatók a nem keresztények számára. Ezeknek számos egészen konkrét, gyakorlati példáját hozza, amelyek hazánkban is hasznos meglátásokkal szolgálnak.

A missziói gyülekezetet a mozgalom tengelyen a „strukturált intézményi szervezet – hagyomány és tekintély”, valamint az „amorf élő szervezet – együttműködés és egység” végpontok közé helyezi. A középtől egy kicsit a mozgalom oldal felé húz, mert elengedhetetlennek tartja, hogy az ún mozgalomdinamika jelen legyen a helyi gyülekezetben. Az ellenállhatatlan erejű látás, az ebből fakadó áldozatos elköteleződés, a másokkal kész nagyvonalú és rugalmas együttműködés, valamint az új ötletek és vezetők spontán megjelenése mind-mind a mozgalom jegyei. A könyv befejező része a mozgalmi jellegű együttműködésnek két kívánatos következményére fut ki, amelyek az evangélium egy városban való terjedésének döntő tényezői: a természetes (azaz folyamatos és magától értetődő) gyülekezetplántálás, és a városi evangéliumi ökoszisztéma, amely számos gyülekezet és szolgálat, intézmény együttműködése a misszió érdekében.

Konklúzió

A „Gyülekezet a központban” meggyőződésem szerint igen hasznos és releváns mű, amely akkor is érdekfeszítő a számunkra, ha Magyarországon nincsenek igazi nagyvárosok. Ugyanakkor, mivel a városi kultúra meghatározó a kisvárosi, sőt, vidéki lakosság életében (különösen igaz ez a fiatal nemzedékre), Keller teológiai szemlélete segíthet lelkipásztorokat és gyülekezetvezetőket abban, milyen kérdések mentén szükséges újragondolniuk szolgálatukat. Teszi mindezt egyrészt a klasszikus reformátori teológiához való hűséggel, ugyanakkor az evangéliumban való teljes bizalomra való meghívással. Bizonyos részei talán túlzottan is részletesek és nehezen érthetőek, máshol több munkára van szükség, hogy a magyar kontextus sajátosságait átgondoljuk, mindezekkel együtt a komoly és elkötelezett olvasók kincseshányára lelnek.

Külön öröm, hogy a mozgalomdinamikánál felvetett egység és együttműködés megjelenik abban, hogy a jelen könyvet a Harmat Kiadó, a Kálvin Kiadó és a Luther Kiadó közösen jelentették meg.

LEONARDO DE CHIRICO: A CHRISTIAN'S POCKET GUIDE TO MARY: MOTHER OF GOD¹

NAGY GERGELY

A 20. századi, római katolikus-protestáns ökumenikus párbeszéd fényében talán kevesen veszik tudomásul azt a tényt, hogy a két felekezetet elválasztó súlyos teológiai kérdések közül három (a pápa tévedhetetlensége, szűz Mária szeplőtelen fogantatása, illetve testi mennybevétele) az elmúlt 150 évben lett dogmaként kinyilvánítva a Római Katolikus Egyház Tanítóhivatala részéről.

Emiatt fontos, hogy protestánsként biblikus hitünk legyen Máriával kapcsolatban és megértsük azokat az egyháztörténelmi és teológiai folyamatokat, melyek odáig vezettek, hogy a római katolicizmus és a protestantizmus közötti szakadék nagyobbá vált, mint amekkora a 16. századi reformáció idején volt.

Ebben a témában segít eligazodni dr. Leonardo de Chirico legújabb művében, amely az *A Christian's Pocket Guide to Mary: Mother of God?* (*Egy keresztény zsebkönyve Máriához: Isten anyja?*) címet kapta.

Leonardo de Chirico az Italian Evangelical Alliance (Olasz Evangelikál Szövetség) alelnöke, aki történelemből, teológiából és bioetikából szerzett diplomát. Doktori értekezését Londonban írta, és témája a II. Vatikáni Zsinat utáni római katolicizmus helyzete evangelikál perspektívából. Teológiatörténetet tanít az Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione Padovában, valamint annak a Reformanda Initiative nevű szervezetnek az igazgatója, melynek célja az, hogy felkészítse a protestáns-evangelikál vezetőket, illetve teológusokat arra, hogy jobban megértsék a római katolicizmust és felelni tudjanak a katolikus teológia felől érkező kérdésekre és kihívásokra.

Művében alaposan körüljárja, hogy miért is van olyan látványos különbség a protestáns és katolikus mariológia között, ennek érdekében pedig megvizsgálja a legfontosabb történelmi, teológiai és lelkeségi folyama-tokat. Mária bibliai portréjának felvázolása után bemutatja azt az utat, amelynek végén elérkezünk a 20-21. századi katolikus Mária-kép ideologizált formájához. Ennek során felvázolja azokat az okokat és folyamatokat, melyek elősegítették a mariológiai kérdések olyan fokú fejlődését, melynek következményeként a Biblia Máriájából az „Egyház Máriája” lett. Figyelmet szentel továbbá a máriás kegyességnek és gyakorlatoknak, valamint ezeknek a római katolikus hívők lelkeségére gyakorolt hatásának, továbbá annak, hogy hogyan hatott mindez a Római Katolikus Egyház legutóbbi pápáinak gondolkodására, különös tekintettel a jelenleg is regnáló Ferenc pápára, aki maga is erősen elkötelezett Mária személye iránt. Végezetül felteszi a kérdést: merre tovább? Milyen teológiai nehézségek kapcsolódhatnak a jövőben Mária személyéhez? Hogyan értékelhetjük és tisztelhetjük protestánsként Mária személyét?

A könyv alapját tehát Mária alakjának biblikus vizsgálata adja, melynek során azonnal szembeötlő, hogy milyen ritka és pusztán néhány szakaszra korlátozódó a Jézus anyjára vonatkozó igehelyek száma a Szentírásban. A szerző szerint ennek a felismerésnek természetesen nem lehet következménye az, hogy Mária szerepét és jelentőségét lebecsüljük (6. o.), de segít abban, hogy kiegyensúlyozott képet alkossunk róla. De Chirico

¹ Leonardo De Chirico (2017): *A Christian's Pocket Guide to Mary: Mother of God?* (*Egy keresztény zsebkönyve Máriához: Isten anyja?*), Christian Focus Publications Ltd., Fearn, Skócia, 128. o.

részletesen vizsgálja Mária helyzetét a lukácsi születés-narratívában, rámutatva arra a fordítási és értelmezési hibára, mely a görög *kekharitomené* szóból fakad (kegyelemmel teljes [gratia plena] vagy kegyelembe fogadott), hangsúlyozva azt, hogy a születéstörténet fókuszpontja mindvégig Krisztus marad. Mindezek után arról értekeznek, hogy az evangéliumok hogyan mutatják fel és definiálják újra az anya-gyermek kapcsolatot Mária és Jézus közt egészen a keresztre feszítésig, meglátatva, hogy bár Jézus anyjának fontos szerepe volt a Megváltó életében, azonban a valódi rokonság nem testi, hanem lelki síkon teljesebben ki. Miután röviden érintette az evangéliumokat, a szerző a figyelmet Pál apostolra irányítja, hiszen az ő levelei reflektálnak talán a legrészletesebben arra, hogy mi is valójában Jézus Krisztus munkájának jelentősége és az evangélium üzenetének hatása az újszövetségi egyház életében. Rámutat arra, hogy bár Pál több helyen is említi Jézus inkarnációját és annak hatalmas jelentőségét (pl. Fil 2,7-8, 1Tim 3,17), Jézus anyját név szerint soha, anonim módon is csak egyszer (Gal 4,4) említi, teológiájának fókusza mindvégig a keresztre irányul. Ennek kiemelt jelentősége van, hiszen Pál írásai és teológiája alapján indokolatlan azt állítani, hogy Mária a „kapocs a menny és a föld között” (17. o.).

Miután a szerző felmutatta: az Újszövetség „realista” képet fest Máriáról, tehát az alakja nincs sem túlhangsúlyozva, sem teljesen elhagyva, ismerteti azt a teljesen más irányt, amit az egyháztörténelem vett Mária személyével kapcsolatban. Annak ellenére, hogy a bibliai Mária alakja „szolga”-ként áll előttünk (ahogyan önmagát is nevezi), napjainkban mégis olyan jelzőkkel illetik a katolikusok, mint a „szeplőtelen szűz”, a „világegyetem királynője”, „szószólónk”, „segítőnk”, „közbenjárónk” vagy éppen „ügyvédünk”. Óriási szakadék tátong a bibliai kép és a jelenkori teológiai jelzők között. Fel is teszi de Chirico a kérdést: hogyan jutottunk el idáig? Mielőtt a mariológiai alapelvekre mint okokra és következményekre kitérne, a szerző megvizsgálja azt a történelmi hátteret, amely kedvező környezetet biztosított ahhoz, hogy Mária az Úr szolgájából az „ég királynőjévé” válhasson.

Az első ilyen lépés az apokrif evangéliumok előtérbe kerülése, melyek olyan területeken is információval szolgálhatnak, melyeken az evangéliumok hallgatnak. De míg a kanonikus evangéliumok realiztikus nézőpontból közelítenek Máriához, addig az apokrifok túlzott figyelmet szentelnek az életének. Az apokrif evangéliumok közül kettőt vizsgál meg külön a mű, és hasonlít össze a bibliai narratívákkal, Jakab protoevangéliumát és Mária elszenderülését. Mindezek után a korai egyháztörténelem mariológiájának másik alappilléret ismerhetjük meg, ami nem más, mint a téves és a maguk teljességében át nem gondolt analógiák, mint például az Éva és Mária közti párhuzam felállítása (Jusztinosz Mártírnál vagy Iréneusznál), vagy éppen a szövetség ládája és Mária közti párhuzam teológiai indoklása és ezek hatása a későbbi értelmezésekre. A szerző ugyanitt kitér arra, hogy hogyan is tolódtott el szinte teljesen az első Mária-dogma (Theotokosz-Istenszülő) alapvetően krisztológiai fókusza Máriára, és részletezi azt is, hogy mi az a négy mariológiai alapelv, melyet minden katolikus tanítás követ ezzel a kérdéssel kapcsolatban (a különlegesség elve, az alkalmasság elve, a kiválóság elve és a krisztusi analógia elve).

Az evangéliumi realista Mária-kép kifejtése és azon eszközök bemutatása után, melyek az alapjait adták egy másik Máriának, a „mariológia Máriájának” kialakulásához, a mű harmadik részében részletesen megismerhetjük azt az idealizált asszonyt, akit ma a Római Katolikus Egyházban tisztelnek. Ez az asszony különbözik Jézus anyjától és valódi személyiségét teljesen eltakarják azon rétegek, melyek az egyháztörténelem évszázadai során rakódtak rá. A fejezet során megismerkedhetünk a 4 Mária-dogma (örökké szűz, Istenszülő, szeplőtelenül fogant és mennybevetett) egyház- és teológiatörténeti kifejlődésével, a dogmák jelentésével és jelentőségével a katolikus teológiára nézve, és nem utolsó sorban azzal, hogy milyen megválaszolatlan kérdéseket hagynak maguk után ezek a tanítások.

Ezután a téma lelkiséget meghatározó oldaláról olvashatunk, hiszen ahogyan a Katolikus Egyház katekizmusa fogalmaz: „Az Egyház Mária-tisztelete a keresztény kultusz természetéhez tartozik.”² Ezen fejezet a Mária-tisztelet számos aspektusára kitér, kutatva azok fenomenológiai változatait, vallásos mélységeit és a szociális elterjedtségét az emberek életében. A Máriához intézett imádságok vizsgálata kapcsán megtudhatjuk, hogy miért is játszik központi szerepet a római katolikus hívek lelkiségében, kiemelt figyelmet fordítva a rózsafüzérre. Az imaélet formálása és az üdvtörténet megértése mellett a mariológia meghatározó szerepet tölt be a keresztény dicsőítés „térbeli” dimenziója kapcsán is, így külön figyelmet szentel az író a Mária-kegyhelyeknek, bemutatva a legnagyobb és legmeghatározóbb templomokat és zarándokhelyeket. Az erős máriás hangsúly nem csak az imaéletet és az építészetet gazdagította, de hatására szerte a világon megnőtt a feltételezett Mária-jelenések száma is. Szerepet játszott ebben a szeplőtelen fogantatás dogmájának 1854-es kimondása is, és bár ezen jelenések (melyek közül a leghíresebbeket külön megemlíti a mű) pusztán mesés beszámolóknak tűnhetnek a nem-katolikusok szemében, hatásuk óriási: milliókat nyertek meg a római katolicizmusnak.

Természetesen a kérdés szempontjából kiemelten fontos annak a vizsgálata, hogy hogyan is viszonyultak ehhez a kérdéshez a jelenkor római katolicizmusának egyházi vezetői, így de Chirico külön fejezetet szán arra, hogy röviden bemutassa a három legutóbbi pápának (II. János Pál, XVI. Benedek és Ferenc) Máriához fűződő kegyességét és teológiáját. II. János Pál személyes mottója („Totus Tuus”, azaz „Teljesen a tiéd”) szépen szemlélteti azt, hogy milyen mély elköteleződés jellemezte életét Mária iránt, hiszen személyes hitvallása nem Krisztusra, hanem Máriára utalt. Ő volt az, aki felmutatta, hogy a Mária-tisztelet továbbra is a jelenkori Római Katolikus Egyház életének magját képezi. Utóda, XVI. Benedek kevésbé hagyományosan kapcsolódott Máriához: a fejezetből megtudhatjuk, hogy miért volt Benedek imaélete inkább krisztocentrikus, és azt, hogy hogyan ért meg emellett a pápa azon kijelentése, miszerint nagyon közel áll hozzá a fatimai Szűzanya, és mélyen elkötelezett a Mária-tisztelet iránt. Ferenc pápa kapcsán hosszabban értekeznek a szerző, és rámutat: bár a jelenleg regnáló pápa rengeteg olyan hagyománnyal szakított, amely a hivatalához kapcsolódott, Mária-tiszteletében rendkívül hagyományos és konzervatív vonalat képvisel. Megjelenik ez abban is, hogy az egész világot Mária oltalmára bízta, különböző megszólalásaiban és imádságaiban olyan gondolatokat intézett hozzá, olyan attribútumokat tulajdonított neki, melyek protestáns szemmel csak a Szentháromság Istent illetik meg. Ezek elemzésével, majd az Aparecida-dokumentum³ érintésével világossá válhat mindenki számára, hogy Ferenc lelki életében milyen meghatározó szerepet tölt be Jézus anyja. Pápaságának első megnyilvánulásától kezdve, a naponkénti beszédei és imádságai mind-mind azt tükrözik, hogy a hagyományos mariológia a katolikus világnézetének középpontja.

A könyv utolsó része a kérdés teológiai problémáival foglalkozik. Nyilvánvalóvá válik, hogy a katolikus mariológia nem egy lábjegyzete vagy mellékszála a római katolikus rendszernek, hanem integráns része annak a teológiai építménynek, mely az egyházat összetartja. Az első probléma, amely protestáns részről felmerül ezen témával kapcsolatban, a Szentírás és a hagyomány viszonya tekintetében jelenik meg, ugyanis míg a reformált teológia és lelkiség a *sola Scriptura* tana mentén formálódik, tehát nincs a Szentírásnál magasabb tekintély hit- és erkölcs kérdéseiben, addig a római katolikus rendszer másfajta alapokon áll. A Szentírás tekintély, de nem az egyedüli és nem is a legnagyobb, hiszen mellette áll a Szenthagyomány, mint az isteni kinyilatkoztatás másik formája. A katolikus mariológia pedig kristálytisztá példaként szolgál számunkra arra, hogy a Római Katolikus Egyházban hogyan fejlődik és él a hagyomány a Szentírás mellett, hiszen az, amit a Bibliából megtudhatunk Máriáról csak a kezdete annak, amilyen kép ő róla él a mai katolikus hívőkben. Az egyik meghatározó probléma tehát, hogy a katolikus egyház által kimondott változhatatlan

2 Katolikus Egyház Katekizmusa, 971

3 Amíg Bergoglio Argentína érseke volt, addig az Aparecidában tartott városi konferencia védnöke volt. 2007. május 13-a és 31-e között a Latin-Amerikai Püspökök Konferenciája (CELAM) a braziliai Aparecida városában tartotta ötödik rendes találkozóját 162 püspök, valamint 110 teológus szakértő és más laikus hívő részvételével, ahol kiadtak egy záródokumentumot. Erre hivatkozik a szerző.

dogmák protestáns értékelése során a *sola Scriptura* elvetése nélkül szinte lehetetlennek tűnik megtenni a közeledés legapróbb lépését is. A másik alapvető probléma a szerző szerint nem a kinyilatkoztatásról szóló tant, hanem a Szentháromságról szóló tant érinti. A római katolikus mariológia mindig hozzákapcsolja Máriát Jézus munkájához és személyéhez: Krisztus titulussai Máriára is átruháznak, kiváltságai kiterjednek rá, és Jézus a közbenjárói szerepében is osztozik anyjával. A szerző, felmutatva objektivitását, ezen a ponton kiemelten hangsúlyozza és értékeli, hogy ezen tulajdonságokat és szerepeket nem azért kapcsolták Máriához, hogy a hívők a tekintetüket rá fordítsák, hanem azért, hogy még inkább Krisztusra irányítsák a figyelmet. Ezen törekvés azonban megbontja a Szentháromságban fennálló harmóniát és gyakorlatilag akadályozza azt, hogy a hívek minden gondolatukkal a Háromegy Istenre fókuszáljanak, és arra tekintsenek, hogy mit tett Ő az emberiségért.

A könyv utolsó fejezetében, megvizsgálva a jelenkori ökumenikus törekvések legfontosabb dokumentumait, azt a kérdést veti fel a szerző, hogy azon nyilvánvaló kontraszt ellenére, amely a bibliai Mária és a katolikus teológia és kegyesség Máriája közt fennáll, lehetséges-e, hogy a katolikus gyakorlat és teológia drasztikusan megváltozik, lelkileg megújul, és biblikus alapon reformálódik. De Chirico szerint protestáns, evangélikál szemszögből a katolikus Mária-kultusz radikális leépítésére lenne szükség, természetesen bibliai alapon. Azonban amikor ezt a lehetőséget vizsgáljuk, fel kell tennünk a kérdést: mit szeretne maga Mária, hogyan tekintünk és emlékezünk rá? Bibliai alapon, mely a protestánsok számára az egyetlen megbízható és elégséges forrás, a szerző négyféle alapvetést határoz meg, melynek segítségével megválaszolhatjuk ezt a kérdést: 1. Meg kell hallanunk Isten szavát, és felelnünk kell arra. 2. Értékelnünk és ünnepeelnünk kell Isten munkáját. 3. Amennyire csak lehet, közel kell maradnunk Isten Fiához. 4. Isten egyházának részévé kell válnunk. Ezen négy alapvetés mentén elkerülhetjük a Biblián kívüli és a Bibliával szembemenő hitelveket és kijelentéseket, valamint úgy tisztelhetjük Mária emlékét és örökségét, ahogyan az az Istennek tetsző lehet. „A bibliai Mária elutasítana minden mariológiai túlkapást, és arra hívna minden embert, hogy bízson és engedelmeskedjen az Ő Fiának, Jézus Krisztusnak, aki az egyetlen közbenjáró Isten és ember között, a világ Megváltója, királyok Királya és uraknak Ura.”⁴

Végezetül elmondhatjuk: rendkívül ritkán jelennek meg protestáns szemszögből olyan művek, melyek úgy vizsgálják átfogóan a római katolikus mariológiát, hogy nemcsak a teológusok, hanem a laikusok számára is közérthető alapot nyújtanak a téma megismeréséhez és továbbgondolásához. Leonardo de Chirico műve ilyen szempontból hiánypótló és iránymutató a katolikus-protestáns ökumenikus párbeszéd korában.

4 98. o., saját fordítás

