



---

# SZÓ - RENESZÁNSZ - REFORMÁCIÓ

---

## A RENESZÁNSZ BIBLIÁJA ÉS A BIBLIA RENESZÁNSZA<sup>1</sup>

Magyarországon, a magyar nép életében valószínűleg minden előzetes terv és egyeztetés nélkül kettős, az egész országot átfogó és megmozgató társadalmi ünneplés lett a 2008-as év. Az Oktatási és Kulturális Minisztérium meghirdette „A reneszánsz éve 2008” kulturális kezdeményezést, a Magyar Bibliatársulat Alapítvány pedig „A Biblia éve 2008” című, nemcsak kulturális, hanem a keresztény egyházakat is összefogó éves programot.

„A reneszánsz éve – 2008” honlapján ezt olvashattuk:

„2008 a reneszánsz éve hazánkban, és nemcsak azért, mert Mátyás király 550 évvel ezelőtt került a magyar trónra, hanem azért is, mert ismét olyan korban élünk, mely alapjaiban változtatja meg világunkat. A reneszánsz megújulás, újjászületés, az új felfedezése a régi tiszteletben tartásával. A reneszánsz éve – 2008 célja, hogy a ma gondolkodó, kultúrára és az újra fogékony emberét szólítsa meg az élet számos területén.”

„A Biblia éve 2008” honlapján pedig ez volt olvasható:

„A Biblia éve 2008» gondolat egyik fontos alapelve, hogy mindenki, felekezetek, gyülekezetek, intézmények, szervezetek vagy magánszemélyek vállalják azt, hogy a lehetőségeikhez képest csatlakoznak ehhez a kezdeményezéshez. [...] »A Biblia éve 2008« kezdeményezés terveink szerint néhány rendezvényt, valamint számtalan helyi, a gyülekezetekben és más kisközösségekben megvalósulható alkalmat teremt, amelyeken a Biblia kerül a középpontba.”

A középkort C. S. Lewis *The Discarded Image* című könyvében „szintetikus” kultúrának nevezte, amely sajátosan magába olvasztotta a judeo-keresztény, a klasszikus és a barbár hagyományokat (LEWIS 1994). Ez a szintézis azonban a 14–15. század-

---

<sup>1</sup> Előadás a Nemzetközi ökumenikus szimpozion a Biblia éve jegyében című konferencián Esztergomban, 2008. június 25-én.

ban „szétpattan”; az ír költő, William Butler Yeats *A második eljövétel* című versének szavaival: „széthull minden; már nem tart a közép; / a földet anarchia dúlja szét” (Ferencz Győző ford.).

Az itáliai reneszánsz e szintézisnek a skolasztikusnak és tekintélyelvűnek tartott judeo-keresztény örökségét mellőzte, s csupán az elfelejtettnek vélt görög-római hagyomány ébresztését tekintette feladatának. Nemcsak az úgynevezett „sötét” középkor által eltemetett görög és római istenek élednek újra ez idő tájt, de hosszú szendergéséből ébrednek Platón – gondoljunk a firenzei neoplatonikus iskolára –, eredetiben olvassák és lefordítják Homéroszt, Ovidiust, Vergiliust, Plautust, Terentiust, Senecát és így tovább.

Mint tudjuk, a reneszánsz kifejezést a 16. században a művészettörténész Giorgio Vasari (1511–1574) használta először, ám tudományos *terminus technicus*sá csak a 19. században vált a francia Jules Michelet (1798–1874) és a német Jacob Burckhardt (1818–1897) munkássága nyomán. A 20. századi kutatók sokszor feltették a kérdést: beszélhetünk-e egyáltalán a sötét középkor és a színes reneszánsz ily látványos ellentétéről, s számtalanszor kimutatták, hogy az úgynevezett középkorban is többször felismerhetők a reneszánsz ismérvei – gondoljunk a karoling reneszánszra –, s bizony a középkorra jellemző analógiás, hierarchikus gondolkodás sokszor jelen van a reneszánsz évszázadaiban is. Tillyardnak az Erzsébet-kori világrépről írt könyve is igazolja ezt (TILLYARD 1979). Ezért a legújabb tudományos szakirodalom kerüli az értékítéletet hordozó „reneszánsz” elnevezést, s helyette egyre inkább a „kora újkor” megjelölést használja.

Ma Magyarországon azonban nyugodt lelkiismerettel megtarthatjuk a reneszánsz elnevezést, mivel az rokon értelmű a reformációval, azzal a szellemi-lelki-teológiai mozgalommal, amely a fent vázolt középkori szintetikus, de darabjaira hulló világképből a judeo-keresztény elemek, jelesül a Szentírás üzenetének felélesztésére és megmentésére vállalkozott. A reformáció, mint a korszak legjobb történései megállapítják, nem új egyházat vagy egyházakat kívánt alapítani, hanem az egyetemes egyházon belüli reformmozgalom volt, amely Krisztus egyházának újjászületését, azaz reneszánszát tűzte ki célul. A történelem tragédiája, illetve a tragikus szükségszerűség logikája azonban azt diktálta, hogy az addig egységes(nek tűnő) nyugati kereszténység darabokra töredezett, „Krisztus varratlan köpönyege” – amely hosszú időn keresztül a keresztény egyház egységének a metaforája volt – szétszakított.

## A reneszánsz Bibliája – William Tyndale példája

Amiképpen Martin Luther a német nyelvű (1522 és 1534), Károli Gáspár a magyar nyelvű bibliafordítás (1590) atyja, úgy az angol Szentírásé William Tyndale (1494–1536). Igaz, a 14. században élt oxfordi professzor, John Wycliff (kb. 1330–1384) volt az, aki követőivel, a lollardokkal a Vulgátát lefordította középgangol nyelvre.

Mégis Tyndale-ről mondhatjuk el, hogy ízig-vérig korának, a reneszánsz-reformatori Európának a gyermeke volt, egyszerre volt a humanista Rotterdami Erasmus (1466–1536) és a német reformátor Martin Luther (1483–1546) követője, és a teljes Szentírás szövegének angolra fordítója. Először Erasmus *Enchiridion Militis Chistiani* (Kézikönyv Krisztus katonájának) című könyvét fordítja le házigazdájának biztatására.

Az hírlott az akkori londoni püspökről, a sok nyelvben és tudományban jártas Cuthbert Tunstallról (1474–1559), hogy Erasmus barátja, ezért Tyndale házigazdájának ajánlólevelével Londonba érkezve méltán remélte, hogy a tekintélyes egyházi személyiség pártfogolni fogja az ő bibliafordítói törekvését. Am a püspök egyértelműen elutasította a fiatal fordító tevékenységét.

„Végül megértettem, hogy nem volt hely számomra a londoni palotában, sőt az egész országban arra, hogy lefordítsam az Újtestamentumot. Miképpen terjeszem elő javításra és változtatásokra tehát ezt a könyvet azoknak, akik nem bírják elviselni, ha valami igaz?” (Részlet Tyndale-nek az Ószövetséghez írt előszavából)

Ezért 1524 áprilisában Németországba hajózott, hogy nagy tervének megvalósítását ott folytathassa.

Három évvel Luther Újszövetség-fordítása (1522) után Kölnben Tyndale majdnem megjelenteti az angol Újszövetséget, ám a nyomdát csak a prológus és Máté evangéliumának első 22 fejezete hagyhatta el, mert Johannes Cochlaeus, alias Dobneck (1479–1552), Luther nagy ellenfele, aki ugyanabban a nyomdában készítette elő könyveinek kiadását, a nyomdászoktól azt hallotta, hogy ha Tyndale fordítása megérkezik Angliába, akkor egész Anglia lutheránussá lesz (vö. VANDIVER–KEEN–FRAZER 2002). Cochlaeus ezt azonnal jelentette a hatóságoknak, és így Tyndale-nek és segédjének menekülnie kellett. A teljes Újszövetséget csak egy évvel később, Wormsban tudta kiadni. A hosszabb, Luthertől átvett prológus helyett Tyndale egy rövid utószót mellékel a kiadáshoz. Ebben a következőket olvashatjuk:

„Arra buzdítalak, kedves olvasó, hogy tiszta lélekkel, amint az írás mondja, egyszerű szemmel [Mt 6,22 „aplusz”] közelíts az Íráshoz, az üdvösség [egészség] és az örök élet szavaihoz, amelyek által – ha megtérünk és hiszünk bennük – újjászületünk, friss életre teremtettünk, hogy élvezhessük Krisztus halálának gyümölcseit.” (TYNDALE 1526; W. R. COOPER 2000, 553. o.)

Tyndale e fordítás utószavában megígéri, hogy mások tanácsait is figyelembe véve készít majd egy revideált fordítást. Közben szorgalmasan tanul héberül, lefordítja és kiadja a Pentateuchost, a történeti könyveket és Jónás könyvét. Az Ószövetség fordításában olyan szavakat talál ki, mint a *passover*, az *atonement* vagy a *mercy-seat*, amelyek meghonosodtak az angol nyelvben. Magyar nyelvünkben a görög *katallaghé* igének nincs ideális fordítása: kiengesztelésnek, megbékélésnek, kibékülésnek fordítják azt,

amit Tyndale bátran „atonement”-nek fordított. Az *atonement at-one-ment*, vagyis az Istenről a bűn miatt leszakadt embernek Krisztus kereszthalála általi újraegyesítése. Talán éppen Tyndale-nek köszönhető, hogy az angol nyelvű teológiai szakirodalom oly bőségesen foglalkozik Krisztus váltságsszerző, megbékítő kereszthalálával, míg a magyar nyelvű teológiai szakmunkák – a megfelelő magyar kifejezés hiányában – szegényesek. Zseniális a zsidó húsvétnek, a pészahnak *passover*ként történt fordítása is, amely szó szerint „elkerülés”-t jelent; híven adja vissza ez a szó azt a helyzetet, hogy az utolsó csapás alkalmával az öldöklő angyal elkerülte a leölt és elfogyasztott páskabarány vérével megjelölt ajtót és házat.

A németalföldi Antwerpenben tevékenykedő William Tyndale a német parasztháború hírére könyvet írt arról, hogy a keresztény ember engedelmességgel tartozik a felsőbbeknek, cáfolva azt a terjedő véleményt, hogy Luther tanítása vezetett a németországi anarchiához. Írt bibliai kommentárokat is a Hegyi beszédről és János leveleiről, s attól sem riadt vissza, hogy vitába szálljon a legtekintélyesebb angol tudóssal, Sir Thomas More-ral (1478–1535), aki a lutheri és a tyndale-i eretnesség ellen írt a londoni püspök megbízásából egy jellegzetesen humanista dialógust. Vitájuk a számos részletkérdés között akörül forog, hogy az egyház vagy az Írás elsődleges-e a keresztény hívő számára. More Augustinusszal érvel: ha nem hinnék az egyháznak, nem hinnék az evangéliumnak sem. Tyndale lutheri érve így hangzik: csakis Isten igéjének, az élő evangéliumnak hirdetése teremt hitet, így közösséget és egyházat.

Nyolc évvel a wormszi Újszövetség megjelenése után, 1534-ben Tyndale kiadja revideált Újszövetség-fordítását. Számos változtatást figyelhetünk meg. Míg az üdvösség (görögül *szótéria*) kifejezést 1526-ban Tyndale – Wycliffet is követve – még az angolszász *health*-nek („egészség”) fordítja, addig 1534-ben már a latinos *salvationt* honosítja meg. Egyetlen kivételt találhatunk Lk 19,9-ben: „This day is health come unto this house”, „*ma lett üdvössége e háznak*” (FABINY 2003–2004, 116–138. o.).

Az Újszövetséghez csatol egy szokatlan második előszót, amelyben Tyndale újra megszólítja az olvasót, s felhívja a figyelmét, hogy egyik angol bibliafordító társa, George Joye (1495–1553) kiadta az ő fordítását, s engedélye nélkül a feltámadás – görögül *anastasis* – szót Joye *life after this*-ként – „élet az élet után” – fordítja. Tyndale élesen kifakad Joye önkényességével szemben, s Joye tanításában a „lélek halhatatlanságának” nézetét ismeri fél, amely szerinte ellentmond a „test feltámadásának”. Tyndale ugyanis Luthert követve a „lélek alvásának” teóriájában hitt, azt hogy a halál pillanatától a feltámadásig az egész ember, a test és a lélek egyaránt „aluszik”. Így ír:

„Tanúskodom Isten, Krisztus, a mi megváltónk és minden hívő előtt arról a meggyőződésemről, hogy amennyire a kinyitott és nyilvánvaló Szentírás alapján állíthatjuk, hogy azok a lelkek [soul], akik Jézus hitében és Isten törvényének szeretetében mentek el, nincsenek rosszabb helyzetben, mint Krisztus lelke [soul] volt attól az időtől kezdve, hogy a lelkét [spirit] az Atya kezébe ajánlotta, egészen addig, amíg dicsőségben és halhatatlanságban feltámadt a teste. Ezek után nyilvánosan megvallom, hogy semmi

okom azt mondani, hogy ezek a lelkek máris abban a dicsőségben osztoznának, amelyben Krisztus vagy az ő választott angyalai vannak. Hitem semmilyen tételéből ez nem állítható, mert ha ez így lenne, akkor teljesen hiábavaló lenne a test feltámadásáról szóló igehirdetés. Ugyanakkor, ha az írásból ennek ellenkezőjét bárki bebizonyítja nekem, akkor azt hajlandó vagyok elfogadni.” (TYNDALE 1534; DANIELL 1989, 15. o.)

William Tyndale bibliafordító munkássága páratlan jelentőségű. Szakemberek kimutatták, hogy Tyndale fordításának nyolcvanöt százalékát átvette az 1611-es „Authorized Version”, Jakab király Bibliája, amely évszázadokon keresztül az angol és az amerikai nép, költők, írók, művészek és tudósok Bibliája volt. Ezért elmondható, hogy William Tyndale korszakalkotó műve, az angol reneszánsz Bibliája több embert ért el, többekre hatott, mint az angol reneszánsz legnagyobb géniusza, William Shakespeare.

Egy vajúdó új kor hajnalán a bibliafordítók legkiválóbbjai, közöttük William Tyndale is, nemcsak odaszánta életét az ügynek, hanem életét is adta azért, 1536-ban ugyanis mártírhalált halt. A mártírok vére pedig, mint Tertullianus is mondta, magvetés, amelyből új élet fakad.

Pár évvel elfogatása és halála előtt egy fiatalabb társának, John Frith-nek – aki ekkor már a Tower börtönében sínylődött – a következő sorokat írta Tyndale:

„A te ügyed Krisztus örömhíre, a fény, amelyet a hit vérével kell táplálni. A mécesst naponta kell meggyújtani és eloltani, az olajat minden reggel és este önteni kell, hogy ne aludjon ki fénye. Még ha bűnösök is vagyunk, az ügy helyes. Ha támadnak jó cselekedeteink miatt, és mi türelmesen szenvedünk és kitartunk, az kedves Isten előtt, hiszen erre lettünk elhívva. Mert Krisztus is szenvedett értünk, olyan példát hagyva maga mögött, hogy kövessük lépteit, ő büntelen volt. Ezáltal kaptuk szeretetét, hogy értünk életét adta; ezért kell nekünk is testvéreinkért életünket adni. Örvendj és ujjongj, mert jutalmad nagy a mennyben. Mert ha vele együtt szenvedünk, vele együtt dicsőülünk meg; ő változtatja át gyarló testünket az ő megdicsőült testének hasonlatosságára, amely által mindent önmaga alá rendelt. (TYNDALE [1531] 2005, 63. o. A fordítást javítottam – FT)

### A Biblia, a „művészetek nagy kódja”

Ez a kifejezés az angol romantikus költőtől, William Blake-től származik, aki szó szerint írta: „The Old and the New Testament are the Great Code of Arts” (idézi FRYE 1996). A kanadai irodalomtudós könyvének címe is innen származik: *The Great Code – The Bible and Literature*. Sajnos a magyar fordítás nem ezt a gondolatot adja vissza: *Kettős tükrök – A Biblia és az irodalom*. Valóban ír Frye arról is, hogy a Biblia kettős tükrök, az Ó- és az Újszövetség két egymásra mutató tükrök: az Ószövetség elrejtje az Újat, az Új kinyilatkoztatja az Ót, mint Augustinus is mondta. A keresztények által olvasott, Ó- és Újszövetséget magában foglaló Szent Biblia tehát

szerves egész, amely metaforikusan ugyanúgy „Krisztus varratlan köpönyegével” azonosítható, akárcsak az egyház. A Szentírásban János evangélista ezt így fogalmazza meg: „Az írás fel nem bontható”, illetve Kecskeméthy István fordításában: „Az Írás fel nem bomolhatik” (Jn 10,35).

A Biblia értelmezésében az elmúlt ezer évben bizonyos – utólag kimutatható – paradigmák érvényesültek, vagyis a bibliatudomány általában a világi tudományokhoz fordult segítségül eszközökért, módszerekért. A középkorban a filozófiára épülő dogmatikát figyelhetünk meg, az újkorban a történelemtudomány határozta meg az értelmezés alapjait, s a huszadik századtól a szent szövegeket is az irodalomtudomány segítségével kezdték elemezni.

Bármilyen sok eredményt is hozott a történettudományra alapuló tudományos bibliakritika, a 20. századra nyilvánvalóvá váltak az úgynevezett történetkritikai módszer korlátai. Ezek a racionális történeti módszerek a szövegre mint eszközre, átlátszó üveglapokra tekintenek, amely „mögött” a tudományos kutatásnak fel kell fedeznie azt, ami valóban megtörtént, mert egyedül ez a „valóság”. Ez a szemlélet történeti dokumentummá redukálja a Bibliát, analitikus módszerekkel szedi szét és dezintegálja egységét. A történetkritika szemében a kánon megalkotása is önkényes egyházi beavatkozás volt, az értelmezés célját a legrégebbi jelentés mint „legigazabb jelentés” feltárásával, a „dekanonizáció” révén próbálták meglesni. Mivel a racionális-történeti szemlélet szerint a keresztény egyházak is „megrontották” a szövegeket azáltal, hogy azoknak krisztológiai értelmet adtak, ezért a tudományos kutatásnak tulajdonképpen „dekrisztianizálni” és „egyháziatlanítani” is kell a szövegeket. A Biblia értelmezésének helye nem az egyház, hanem a tudományos közösség, az akadémia – mondták, és ezt állítják még ma is sokan.

Az első kihívást a felvilágosodás óta uralkodó pozícióba került történetkritika számára az irodalomtudományi módszerek jelentették, amelyek nem a részre, hanem a Biblia egészére figyelnek, s irodalmi módszerek segítségével mutatnak rá arra, hogy a Genézis első oldalától a Jelenések könyve utolsó lapjáig egy „nagy történet”, egy „nagy narratíva” húzódik végig a Szentírásán. Ezt nevezhetjük „üdv történetnek” vagy az Isten ember iránti szerelmi történetének, „love story”-jának is.

Mi is jellemzi általában ezeket az újabb, irodalmi módszereket? Mindenekelőtt az, hogy a hagyományos, történeti, *diakrón* megközelítésekkel szemben ezek *szinkrón* megközelítések, s mindegyik elfogadja kiindulásként a szöveg autonómiáját. A szinkron módszerek nem azt mondják, hogy a szöveg átlátszó ablakként a külvilágra vonatkozik – ez a referencialitás kérdése –, hanem azt, hogy a narratíva bármiféle történelmi valóságtól függetlenül létezik. Azt is mondhatjuk, hogy az irodalmi paradigma középpontjában nem a múltbeli személyek, események, irodalmi formák vagy konvenciók állnak, hanem az itt és most rendelkezésre álló és számunkra mondanivalót hordozó szövegek, valamint azoknak a mai olvasóra gyakorolt hatása. A történetkritika a szöveg jelentését a „szerzői szándékban” vélte felfedezni. Az irodalomkritika paradigmájában a szerzői intenció helyett magára a szövegre, sőt

egyre gyakrabban az olvasóra kerül a hangsúly. Az elmúlt évtizedekben a filozófia és az irodalomtudomány is a nyelv törvényszerűségeinek tanulmányozása felé fordult, felismerve, hogy a nyelv nem „eszköz”, hanem a létezés egyik alapkategóriája.

A szöveg tehát nem halott „dokumentum”, hanem élő és ható „monumentum”. Német nyelvterületen Hans-Georg Gadamer (1900–2002), a franciáknál pedig Paul Ricoeur (1913–2005) nevével fémjelezhető a huszadik századi hermeneutikai gondolkodás nyelvi fordulata. Ma már sokkal többet tudunk a képi, figuratív nyelv természetéről: a szimbólumról, a metaforáról, a mítoszról, az iróniáról stb., mint pár évtizeddel ezelőtt. A nyelvi és az irodalmi paradigma eddig a legtöbb gyümölcsöt a bibliai parabolák kutatása terén hozta.

Némely világi irodalomkritikus, mint a német Erich Auerbach (1892–1957) vagy a már említett Northrop Frye egyes művei alapján sokszor éppen teológusok jutottak arra a következtetésre, hogy több teológiai felismerést lehet e világi kritikusoktól nyerni, mint számos szakteológus tanulmányából. Hans Frei (1922–1988) amerikai teológus hívta fel a figyelmet arra, hogy a Bibliában elbeszélte történetek sajátos „narratívák” (lásd az 1. fejezetben a narratív kritikával foglalkozó tanulmányt), s hibáznak azok, akik akár a történelmi valóságot (mint a prekritikusok), akár valamilyen szellemi-gondolati valóságot (kritikusok) keresnek a narratív szöveg mögött. A szöveg: szöveg.

Northrop Frye *The Great Code* című művében a Biblia „narratív és imaginatív egységéről” beszél. A Biblia olvasói egy sajátos narratív szerkezetet ismerhetnek fel az Ó- és az Újszövetségben egyaránt. Ez a szerkezet vagy „minta” egyaránt jelen van Izrael történetében, az ember (Ádám) történetében, Jób könyvében, a tékozló fiúról szóló példázatban vagy Krisztus haláláról és feltámadásáról szóló tudósításban. Frye ezeket U alakú történeteknek nevezi, ahol a történet egy eredeti, ideális állapottal kezdődik, majd tragikusan folytatódik, végül *happy ending*-gel fejeződik be. Az élet-halál-feltámadás vagy a teremtés-bűn-megváltás archetípusa érvényesül e narratív szerkezetben. A bibliai narratíva alapján véve sohasem tragikus, hanem mindig „komikus” kimenetelű, legalábbis Dante *Divina Commediájának* értelmében.

Nemcsak a narratívával, a prózával, hanem a költészettel, a poétikával kapcsolatos irodalomtudományi fogalmakat is hasznosíthatja a bibliakutató. Frye is sokat foglalkozik a képi nyelv, különösen is a metafora szerepével. A Szentírás metaforák és képek hatalmas tárháza. Gondoljunk csak 1Móz 49-re, amikor Jákób megáldja tizenkét fiát. Rúbenről ezt mondja: „kiáradtál, mint víz, nem maradsz első” (49,4); „fiatal oroszlán vagy, Júda” (49,8); Issakár „nagy csontú szamar” (49,14); Dán „kígyó lesz az úton” (49,15); Naftáli „gyors lábú szarvasűnő” (49,21); „termő fa ága József” (49,22); Benjámin „ragadozó farkas” (49,27).

A fenti példa is azt illusztrálja, hogy a Biblia nem elvont fogalmakban, hanem konkrét képekben, szimbólumokban gondolkodik. Frye ezt nevezi az első, hieroglifikus nyelvi fázisnak, vagyis ugyanazt mondja, mint a reneszánsz korában Sir Philip Sidney (1554–1586) vagy a romantika idején Shelley (1792–1822): a költé-



szet a legősibb, ez az emberiség anyanyelve. A második az úgynevezett dialektikus vagy metonimikus nyelvi fázis. Ez Pál apostol teológiájában is jelentkezik, aki már meglehetősen absztrakt fogalmakat is használ. Az analitikus újkorra viszont egy deskriptív, leíró nyelvi fázis jellemző, aminek még nincs semmi nyoma a Bibliában. Viszont metaforákkal az Újszövetség, sőt maga Pál apostol levelei is tele vannak. Gondoljunk csak a keresztény élet leggyakoribb metaforáira: „*Ti vagytok a föld sója*” (Mt 5,13), Isten „szántóföldje” (1Kor 3,9), „*Én vagyok az út, az igazság és az élet*” (Jn 14,6) stb. Frye szerint a Biblia nemcsak használja a metaforát, hanem a keresztény hit lényege is alapvetően metaforikus.

A Biblia egységének a harmadik szempontja a narratív és képi egységen túl a bibliai tipológia. A hagyományos és legközismertebb értelemben a tipológia az írásmagyarázatnak (exegézisnek) az a módszere, amely – az Ó- és az Újtestamentum szoros kapcsolatát feltételezve – az egyes ószövetségi eseményekben, személyekben vagy dolgokban „előképet”, „előrevetülést” vagy „árnyékot” lát. Ezek pedig az Újszövetségben teljesebben be, amikor az egykori minták, modellek itt valósággá válnak, s így „betöltetnek”. A Jordánon való átkelést például a keresztség, Izsák fiúinak engedelmségét Krisztus, a mennyei manna eledelét pedig az Eukarisztia előképeként fogták fel. A tipológia nemcsak *prefiguratio* vagy *adumbratio*, hanem *postfiguratio* is, tehát nemcsak *Vorbild* (előkép), hanem *Nachbild* (utóképek) is.

Northrop Frye szerint a tipológia ugyanúgy beszédalakzat, mint a metafora, az allegória vagy a mítosz (FRYE 1996). A tipológia leginkább a metaforával rokonítható, hiszen mindkét alakzatban két elem van jelen, de az azonosságot állító metafora, például a „*ti vagytok a föld sója*” esetében az azonosított elemek szimultánok, a tipológia esetében az idő dimenziója választja el a típust annak beteljesedésétől, az antitípustól. „A tipológia olyan beszédalakzat – írja Frye –, amely időben mozog, a típus a múltban létezik, az antitípus pedig a jelenben, s ha a típus a jelenben van, akkor az antitípus a jövőben lesz.” (FRYE 1996) Az idődimenzió következtében a tipológia sajátos történelemszemléletet eredményez. Egy példával szólva: Jézus az út: ez metafora; Krisztus a Bárány: ez viszont tipológia, mert a bárány képe felidéz egy eseményt, s az reaktualizálódik Jézus személyében.

A tipologikus történelemszemlélet és gondolkodásmód ellentétes a kauzális gondolkodással. Frye szerint a kauzalitás múltorientált; alapja a múltnak az értelem, a megfigyelés és a tudás révén való megismerhetősége. A tipológia ezzel szemben jövőorientált látásmód; alapja a hit, a remény, a vízió. Amíg a „hátrafelé” következtető kauzális gondolkodás egy idősíkon, csak horizontálisan mozog, addig az előremutató, előremozgó tipológiában a minőségileg magasabb szférába való „ugrás” vertikális mozzanata is megfigyelhető.

## A Biblia reneszánsza, azaz hatástörténete

Mi a Biblia hatásának titka? Frye a *Kettős tükrök* című könyvét így fejezi be:

„[A]z emberek rendszerint úgy reagálnak egy nagy szellemi alkotásra, mint amilyen a Biblia is, hogy azt teszik vele, mint amit a filiszteusok tettek Sámsonnal: megfosztják erejétől, majd malomba zárják, örökljön; támadásaink és előítéleteink malmában őrökljön. De Sámson haja még ott is újra kinőtt.” (FRYE 1996, 386. o.)

Bármennyire is fogságba ejtheti a Bibliát akár a babona, akár a tudomány, a Biblia ereje, akárcsak Sámson haja, mindig újra kinő. Miért? Mert a Bibliában élet és erő van. Mondhatnánk: vitamin és táplálék. Hadd illusztráljuk ezt egy példával.

Egy először 1547-ben, VI. Edward uralkodása alatt, majd az Erzsébet-korban is többször kiadott homíliagyűjtemény első prédikációja a Szentírás olvasására buzdít, s az olvasást az étkezéshez, a táplálkozáshoz hasonlítja:

„Ahogyan az innivaló kedves a szomjazóknak és az eledel az éhezőknek, azonképpen a Szentírás olvasása, hallgatása, kutatása és tanulmányozása is kedves azoknak, akik Isten és saját maguk megismerésére, illetve az ő akaratának beteljesítésére vágnak. Csak azoknak a gyomra veti meg a mennyei tudást és Isten Igéjének táplálékát, akik oly mélyre sülyedtek a világi hívságokban, hogy már nem vágnak sem Isten, sem pedig más istenesség után, és éppen ezért Isten igaz megismerése helyett ilyen hívságokban tobzódhatnak. Mint ahogy azoknak, akik láztól égnek, még a legízletesebb étel és ital is keserű, mint az üröm, de nem azért, mert a maga a hús keserű, hanem a romlott és keserű epe miatt, amely a szájukban honol. Ezért keserű nekik Isten édes igéje is, nem önmagában, hanem azért, mert elméjüket megrontotta a bűn tobzódása és az e világi élet szeretete. Éppen ezért hagyjunk fel a testi emberek tévelygésével, akik csak saját halandó porhüvelyükkel törődnek, és áhítatosan hallgassuk és olvassuk a Szentírást, amely a lélek eledele!” (BOND 1987, 61. o.)

A Biblia azért maradandó táplálék a léleknek, mert felülről jön, mint a manna, hiszen Isten igéje. S amint a régi latin mondás is tartja: *Verbum Dei manet in aeternum* – Isten igéje megmarad örökké. „*Megszárad a fű, elhull a virág; de Istenünk beszéde mindörökké megmarad.*” (Ézs 40,8; 1Pét 1,24–25) Isten igéje örökkévaló, romolhatatlan mag. Ami a romolhatatlanságból, az örökkévalóságból születik, az romolhatatlan és örökkévaló. Isten örökkévaló és romolhatatlan igéje ma is új életet szül, az újszülötteket pedig az ő romolhatatlan igéjével táplálja, hogy a hitben erősödjének és növekedjenek.

A keresztény hit azt is vallja, hogy a Szentírás szavait és gondolatait a Szentháromság Isten harmadik személye, a Szentlélek inspirálta. A Szentlélek munkáját nemcsak a Szentírás létrejöttében, hanem annak megértésében és olvasásában is tapasztalnunk kell. A reformátorok hangsúlyozták, hogy amiképpen az emberi szerzőkön keresztül

a Szentlélek „írja” az Írást, ugyanúgy az emberi olvasókon keresztül is a Szentlélek „olvassa” az Írást. Nagy Szent Gergely mondta: „Az isteni szavak az olvasókkal együtt nőnek” (idézi KÖRTNER 1999, 89. o.). Ahol valóban jelen van Isten Lelke, ott megnyílik a Biblia, megelevenedik a betű, és igévé, újra Isten beszédévé válik.

Miért is beszélhetünk a Biblia reneszánszáról? Mert a Biblia szava, igéje olyan teremtő szó, amely az emberi szívben újra és újra teremt önmagát. A Biblia nyelvezete a „beteljesedés nyelvezete”. Az Ó- és Újszövetség szavai egyaránt azt igénylik, hogy beteljenek, beteljesedjenek. A beteljesedés fogalma és gondolata masszív erővel vonul végig a Szentírásán. Kár, hogy a köztudatban a beteljesedést leginkább egy jóvendőmondás (predikció) beigazolódásaként fogjuk fel, s mint ilyennel, a racionális vagy a modern gondolkodás nem akar semmit kezdeni vele. A beteljesedés bibliai jelentése sokkal gazdagabb a beigazolódás mechanikus gondolatánál. A Bibliában a beteljesedés a „teljesség”, „tökéletesség”, „érettség”, „beérés” gondolatával rokonítható. Legtalálóbban Ézsaiás prófétánál jut ez kifejezésre: „*ilyen lesz az én igém is, amely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.*” (Ézs 55,11) A beteljesedés vagy a beteljesítés olyan, mint a „betöltődés”. Ha az ige „talál”, akkor eléri célját, „feltöltődik”, működésbe lép.

Láttuk, hogy az irodalomtudomány segítségével jobban megérthetjük a Biblia benső, művészi kohézióját. A bibliatudományok tehát örvendetesen nyitnak az irodalomtudomány felé. Ez a bibliatudományok „irodalmi forradalma”. Ugyanakkor azt is tapasztaljuk, hogy a hagyományos irodalomtörténet-írás kánonja kitágul, s irodalomtörténészek: zsidók, keresztények és nem hívők is egyre gyakrabban fordulnak a Biblia felé, hiszen Blake után ők is felismerték, hogy „az Ó- és az Újtestamentum a művészetek nagy kódja”. Ezt az irodalomtudományi szemléletet viszont „kanonikus forradalomnak” nevezhetjük. Azt tapasztaljuk, hogy a „kettős forradalom” következtében egyre inkább érvényesül a bibliatudomány és az irodalomtudomány konvergenciája.

Ám éppen az irodalmi módszerek segítségével fedezhetjük fel, hogy a Biblia mégis sokkal több, mint az irodalom. Napjainkban egyre nagyobb igénnyel lép fel egy negyedik, régi-új paradigma, nevezetesen az, hogy a Biblia alapvetően a hit, a teológia könyve, s ezért olvasatának és értelmezésének is a hit és a teológia szempontjainak kell megfelelnie, s az értelmezés helye elsősorban nem az akadémia, nem is egy tudományos közösség, hanem az egyház (FABINY 2006, 214–222. o.).

Ma a bibliatudósok számára is egyre inkább azok a kommentárok igazán izgalmasak, amelyek nemcsak az egyes könyvek keletkezésének történetével, prehistóriájával, hanem a végső szöveggel, s még inkább annak a kultúrára, azaz az irodalomra és a művészetekre gyakorolt hatásával, poszthistóriájával, hatástörténetével is foglalkoznak. (Az úgynevezett hatástörténeti megközelítéssel könyvünk 3. fejezetében külön is foglalkozunk.)

A Biblia világirodalmi és magyar irodalmi hatására végtelen sok példát lehetne felhozni. Számos hasznos kézikönyv és antológia is született a témában. Az angol

irodalom egy igen jelentős áramát is fel lehetne fogni a Biblia értelmezéseként: az óangol biblikus versektől és Krisztus-himnuszoktól kezdve a középkori misztérium- és moralitásjátékokon, Spenser-n, Sidney-n és Donne-on át Blake-ig és a romantikusokig vagy a 20. századi T. S. Eliotig húzódó vonulatot. 1992-ben Amerikában egy nagyszerű kézikönyv jelent meg David Lyle Jeffrey szerkesztésében *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* címen. Ugyancsak nélkülözhetetlen kézikönyv az Andrew Hass, David Jasper és Elisabeth Jay által szerkesztett *The Oxford Handbook of English Literature and Theology* (2007). Shakespeare életművében (különösen is a *Lear királyban*, *A velencei kalmárban* és a *Szeget szeggelben*) kimutatható biblikus hatásokkal is sokan foglalkoztak.<sup>2</sup>

Ahogy az angolokat a Tyndale által döntően befolyásolt Jakab-kori Biblia, úgy a magyar irodalmat évszázadokon keresztül a Károli-Biblia határozta meg. A magyar reformáció irodalmi hagyományairól, a zsidó-magyar sorspárhuzamról, a prédikatori nemzeteszméről, a reformáció művelődési programjáról Győri L. János adott közre hasznos válogatást 1998-ban. A kereszténység és a magyar irodalom kapcsolatáról, a katolikus és a protestáns költőkről pedig Pomogáts Béla a következőket írja:

„A kereszténység, mint minden eszme és világkép, esztétikailag semleges fogalom, egy-egy költői életmű és alkotás karakterének, gondolati és érzelmi sajátosságának a létrejöttében azonban kitüntetett szerepe van. Egy irodalomtörténeti elemzés során ezért nem lehet megkerülni vizsgálatát: egyszerűen hozzátartozik a műalkotás esztétikai struktúrájához, és meghatároz bizonyos gondolati és érzelmi minőségeket. Ebben az értelemben nevezhetjük »katolikus« költőnek (csak a magyar irodalmat tekintve) például Balassi Bálintot, Zrínyi Miklóst, Vörösmarty Mihályt, Babits Mihályt, Juhász Gyulát, Rónay Györgyöt, Dsida Jenőt és Pilinszky Jánost, vagy »protestáns« költőnek Arany Jánost, Tompa Mihályt, Ady Endrét, Szabó Lőrincet, Áprily Lajost és Reményik Sándort. Mindez nem pusztán vallási hovatartozást és nem is pusztán istenhitet (vagy ennek valamilyen bizonytalan formáját) jelenti, hanem hagyományt és kultúrát: mindkettő költészetet konstituáló szellemi erő.” ([http://www.argus.hu/2002\\_10/ht\\_pomogats.html](http://www.argus.hu/2002_10/ht_pomogats.html); 2008. 06. 14.)

A Biblia reneszánszának, hatástörténetének tanulmányozása olyan, mintha az egyház évszázadokon átívelő hitvalló hangjának a kórusát hallgatnánk, s eközben mi magunk is csatlakozunk a földön élő, küzdő egyház és a mennyei, megdicsőült egyház kórusához. Nem tradicionalizmus ez, hanem tradíció. Ahogy az evangélikus Luther-kutatóból orthodoxzá lett Jaroslav Pelikan (1923–2006) mondta: a

<sup>2</sup> Például Kaula, D.: *Hamlet and the Image of Both Churches. Studies in English Literature*, 21 (1984). p. 241–255. Marx, S.: *Shakespeare and the Bible*. Oxford University Press, 2000. Noble, R.: *Shakespeare's Biblical Knowledge*. London, 1935. Shaheen, N.: *Biblical References in Shakespeare's Tragedies. Biblical References in Shakespeare's Histories. Biblical References in Shakespeare's Comedies*. Delaware, Newark, 1987–1989.

tradicionalizmus az élők holt hite, a tradíció viszont a holtak élő hite („tradition is the living faith of the dead, traditionalism is the dead faith of the living”). Pontosítva: a tradíció az élők és holtak élő hite.

Erről a hatástörténetről, újjászületésről, reneszánszról, az élők és holtak élő hitéről vall rendületlenül az egyház hite kétezer év óta az úrvacsorai vagy eukarisztiai liturgia szavaiban eképpen:

„Ezért az üdvözültek mennyei seregével és a földön élő anyaszentegyházaddal együtt boldogan áldunk és magasztalunk téged, és ujjongó örömmel hirdetjük szent neved dicsőségét.” (*Agenda* 1996, 63. o.)

## Bibliográfia

- Agenda a Magyarországi Evangélikus Egyház lelkészei számára.* A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1996.
- BOND, Ronald B. (szerk.): *A Fruitfull Exhortation to the Readyng and Knowledge of Holy Scripture.* In: *Certain Sermons and Homilies (1547) and A Homily against Disobedience and Wilful Rebellion (1570). A Critical Edition.* University of Toronto Press, Toronto, 1987.
- ERASMUS: *Enchiridion Militis Christiani. Kézikönyv Krisztus katonájának.* Ford. Heidl György. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2000.
- FABINY Tibor: A Biblia és a keresztény hermeneutika. *Lelkipásztor*, 2006/6. 214–222. o.
- FABINY Tibor: „This Day is Health Come Unto This House”. When „Health” Disappears in Favour of „Salvation” in William Tyndale’s Two Translations of the New Testament (1526 and 1534). In: Kathleen E. Dubs (szerk.): *What does it mean?* Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2003–2004. /Pázmány Papers in English and American Studies 3./ 116–138. o.
- FRYE, Northrop: *Kettős tiükör. A Biblia és az irodalom.* Európa, Budapest, 1996.
- GYÓRI L. János: *A magyar reformáció irodalmi hagyományai.* Református Pedagógiai Intézet, Budapest, 1998.
- HASS, A. – JASPER, D. – JAY, E. (szerk.): *The Oxford Handbook of English Literature and Theology.* Oxford University Press, Oxford, 2007.
- JEFFREY, David Lyle: *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature.* Eerdmans, Grand Rapids, 1992.
- KÖRTNER, Ulrich: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai.* Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999. /Hermeneutikai Füzetek 19./
- LEWIS, C. S.: *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature.* Cambridge University Press, Cambridge, 1994 (1<sup>st</sup> ed. 1964).
- TILLYARD, E. M. W.: *The Elisabethan World Picture.* Penguin Books, Harmondsworth, 1979 (1<sup>st</sup> ed. 1943).
- TYNDALE, William: *A Szentíráshoz vezető ösvény. A Pathway Into the Holy Scripture [1531].* Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2005.

- TYNDALE, William (ford.): *The New Testament [1526].* A wormszi kiadás betű szerinti újranyomása. Szerk. W. R. Cooper. The British Library, 2000.
- TYNDALE, William (ford.): *Tyndale’s New Testament Translated from the Greek by William Tyndale in 1534.* Mai helyesírást követő kiadás. Szerk., bev. David Daniell. Yale University Press, New Haven–London, 1989.
- VANDIVER, E. – KEEN, R. – FRAZER, T.: *Luther’s Lives. Two Contemporary Accounts of Martin Luther.* Manchester University Press, Manchester–New York, 2002.
- [http://www.argus.hu/2002\\_10/ht\\_pomogats.html](http://www.argus.hu/2002_10/ht_pomogats.html) (2008. 06. 14.)



megalkotott szövevény Istennek az emberrel való kommunikációja legalkalmasabb formája. [...] A szó képes megvilágítani, világosságot előidézni, életet adni. A hermeneutikai feladat csak abban állhat, hogy a szövevény szolgálatának szenteljük magunkat oly módon, hogy a szó igazán szóvá váljon, és hogy erejének teljességében, tiszta szóként jelenjen meg.” (EBELING 1964, 44–45. o.)

Luther már az 1522-es „Mi az evangélium?” (*Eyn kleyn unternicht, was man ynn den Evangelijns suchen und gewarten soll*) című írásában elutasítja azt a középkori – többek között Jeromosra jellemző – felfogást, hogy az evangéliumot törvénykönyvnek tekintjük, amely Krisztus tetteit példaképpen állítja eléink. Az evangéliumot nemcsak a „négy evangélium” jegyzi fel, hanem Pál és Péter levelei is. Az evangélium valójában történet; mint írja:

„[N]em más ez, mint egy krónika, történet, elbeszélés Krisztusról, hogy ki ő, mit tett, mit mondott és mi történt vele [...]. Az evangélium legrövidebb megfogalmazása ugyanis ez: Krisztus Isten Fia, értünk emberré lett, meghalt és feltámadt, a mindenség ura lett. [...] Ahogy tehát Krisztus is csak egy van, úgy evangélium sem lehet több. Mivel Pál és Péter sem tesznek mást, mint hogy Krisztust tanítják az említett módon, ezért leveleik sem nevezhetők másnak, mint evangéliumnak.” (LUTHER: *Mi az evangélium?* 1995, 7–8. o.)

Ugyanez a gondolat fogalmazódik meg a szintén 1522-es *Előszó az Újtestamentumhoz* című írásában; nem négy, hanem csak egy evangélium létezik: „egyetlen Evangélium van; aminthogy az Újtestamentum egyetlen könyv, és egy a hit és egy az ígéretet adó Isten.” Az evangélium hangja már az Ószövetségben is hallatszik, például abban a pillanatban, amikor Dávid legyőzi a nagy Góliátot:

„Az Euangelion görög szó, és jó hírt, híradást, üzenetet jelent, amelyet ha eldalolunk, elbeszélünk, örvendezünk: amiképpen akkor történt, midőn Dávid legyőzte a nagy Góliátot, és jó hír, vigasztaló üzenet hallatszott, amely azt hirdette, hogy megveretett a szörnyű ellenség, és megszabadultak tőle, s hogy örvendezzenek és békeség legyen közöttük [...].

Ebből pedig kitetszik, hogy egyetlen Evangélium létezik, aminthogy egy Krisztus. Mert nem egyéb az Evangélium a Krisztusról, Isten és Dávid fiáról, az igaz Istenről és emberről való prédikációnál, mert Ő az, aki halálával és feltámadásával megváltott a bűntől, a haláltól és a pokoltól mindenkit, aki hisz Őbenne. Hosszú vagy rövid beszéd is lehet tehát az Evangélium, mert ki hosszán, ki pedig röviden írta meg azt. Hosszúra azok fogják, akik Krisztusnak sok cselekedetét és szavait elbeszélik, amiképpen a négy evangélista. Rövidre pedig azok, akik, mint Szent Péter és Szent Pál, Krisztus cselekedeteiről nem szólnak, hanem csak arról emlékeznek meg, hogyan győzte le halálával és feltámadásával a bűnöket, a halált és a poklot, hogy az Őbenne hívőknek kedvezzen.

Ügyelj tehát arra, hogy Krisztusból ne csinálj Mózeset, sem pedig az Evangéliumból törvényt és tanítókönyvet, ahogyan Szent Jeromos és mások előszói tették.” (LUTHER: *Előszó az Újtestamentumhoz* [1522] 1995, 122–124. o.)

## LUTHER KRISZTOCENTRIKUS BIBLIAÉRTELMEZÉSE<sup>1</sup>

### Krisztoцентриkus hermeneutika: az evangélium mint „szótörténet”

A Luther-kutatás kimutatta, hogy Luther a hermeneutikája révén vált reformátorrá. Noha nagy történelmi teljesítménye a reformáció, mégis elsősorban *doctor*, a wittenbergi egyetem teológiai professzora, bibliai exegéta volt. Luther korántsem tekinthető rendszeres gondolkodónak; Heinrich Bornkamm szerint egy modern teológiai fakultáson minden bizonnyal az ószövetségi exegézis professzora volna (idézi PELIKAN 1959, 46. o.).

Luther újrafelfedezése a hermeneutika számára Gerhard Ebeling nevéhez fűződik, aki Luther munkásságát „nyelveseménynek” tekintette (*Luther als Sprachereignis*). Meglátása szerint Luther legfőbb szándéka Isten szavának tökéletes megjelenítése, a bibliai szövegek helyes értelmezése, Isten kinyilatkoztatásának feltárása volt (EBELING 1997). Ebeling már doktori disszertációját Luther hermeneutikájáról írta 1942-ben.

Az új hermeneutika (Ebeling, Fuchs) képviselőinél ugyanakkor Luther és Bultmann mellett Karl Barth hatását is felfedezhetjük, aki szerint a hermeneutika Isten szavának hiteles megszólaltatása, hiszen Isten igéje természeténél fogva igényli azt, hogy hirdessék, azaz proklamálják. Ebeling tudatosan vállalja a protestáns hagyományt, s Lutherhez is azért fordul kitüntetett figyelemmel, mert Luther Isten igéje megszólaltatásának és érvényesítésének volt nagymestere. Ebeling Lutherben így az új hermeneutika előfutárát látja, hiszen Luther is azt vallotta, hogy a Szentlélek a nyelven keresztül szólít meg bennünket: a nyelv az a hüvely, amely hordozza a Lélek kardját, az a doboz, amely elrejtja a drágakövet, az a pohár, amely tartalmazza az italt.

Ebeling szerint Luther „hermeneutikai forradalma” az volt, hogy a jelekről és a szignifikációról alkotott középkori nézetekkel szemben felismerte a „szövevényben” manifesztálódó nyelv jelentőségét, ezért fő célja

„...nem Isten verbális leírása volt, hanem hogy feltárja az embernek Isten előtti létezését [...], Isten ember felett kimondott ítéletének kinyilatkoztatását [...]. Az emberi nyelven

<sup>1</sup> A tanulmányhoz felhasználtam A rejtőzködő és kinyilatkoztató Isten című írásom egyes részleteit, in: *Hitünk titkai. Teológia – Luther nyomán – mindenkinek*. Szerk. Fabiny Tibor. Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület, Budapest, 2005. 7–28. o.

Közismert, hogy Luther – a mai fundamentalista bibliaértelmezés számára bizonyára megbotránkozató módon – nem a Szentírás hatvanhat könyvének teljes és egyforma érvényességét (plenáris inspirációját) vallotta, hanem a kánont bátran és szelektíven kezelte, s ezért beszélhetett külön az Újtestamentum „valódi és legékeesebb könyveiről”. Számára János evangéliuma volt a főevangélium, Pál és Péter levelei a „legjobb”, mivel ezek Krisztust hirdetik, és nem cselekedeteit beszélik el, mint a szinoptikus evangéliumok. Ezért merete a Jakab-levél apostoliságát megkérdőjelezni, és azt „szalmával bélelt levélnek” nevezni.

Mindez legmarkánsabban Luthernek az 1522-es előszavában, *Arról, melyek az Újtestamentum valódi és legékeesebb könyvei* című rövid írásában jut kifejezésre. Talán nem véletlen, hogy ez a túlságosan radikális megfogalmazás 1534 óta kimarad a Biblia kiadásaiból, és az 1539-es Újtestamentum különkiadásából is hiányzik.

„Mindezek után már magad is igaz ítéletet és különbséget tehetsz a könyvek között, mert felismered legjavukat. János evangéliuma és Szent Pál levelei, legfőképpen a Rómaiakhoz írt, és Szent Péter első levele e könyvek magja és veleje; ezért illő, hogy ezeket tartsuk legelőbbre, és minden kereszténynek azt javalljuk, hogy legelőször és leggyakrabban ezeket forgassa, hogy a naponkénti olvasással olyan szükségessé váljanak, akár a mindennapi kenyér. [...] Mivel János evangéliuma Krisztusnak kevés cselekedetét, ám annál több prédikációját megírja, a három evangélista ellenben sok szót veszteget a cselekedetekre és keveset a beszédekre, János evangéliuma az egy, gyengéden szóló, igaz Főevangélium, amelyet a másik három előtt sok arasszal előbbre és magasabbra kell tartanunk. Amint Szent Pál és Péter levelei is jóval előbbre valók Máté, Márk és Lukács evangéliumánál [...]. Innét nézve Szent Jakab levele csak szalmával bélelt írás, mivelhogy az Evangélium természetéből semmit nem mutat.” (LUTHER: *Arról, melyek az Újtestamentum valódi és legékeesebb könyvei* [1522] 1995, 125–126. o.)

Luther a Szentírást nem külső, formai tekintélyként tisztelte, hanem annak benső tartalmát, a meghirdetett, elmondott, megénekelte evangéliumot:

„Nem apostoli tanítás az, amelyik Krisztusról nem ejt szót, még ha Szent Péter vagy Szent Pál tanítaná is. Ellenben mindaz, ami Krisztust hirdeti, apostoli tanítás, még ha Júdás, Annás, Pilátus vagy Heródes szájából származnék is.” (LUTHER: *Előszó Szent Jakab és Júdás leveleihez* [1522] 1995, 158. o.)

## A Szentlélek szerepe a megértésben

Ha Luther bibliaértelmezésében az első szempontunk a krisztológia volt, sietve hozzá kell tennünk, hogy a pneumatológia szempontja ugyanilyen fontos.

„A Szentírásban az a legfontosabb, hogy a betűt a lélektől meg tudjuk különböztetni, mivel ez teszi a teológust igazán teológussá. Az egyház pedig ezt a lelket egyedül a Szentlélektől kaphatja, nem pedig az emberi értelemről.” (EBELING 1997, 73. o.)

Luther nem választotta külön a betűt és a lelket, mintha a lelki értelem ontológiailag magasabban helyezkedne el. A középkor a spirituális értelmet hierarchikusan magasabb rendűnek tartotta a betű szerinti – szó szerinti – értelemnél. Luther elutasítja ezt a szemléletet, s azt vallja, hogy a betűben kell felfedeznünk a Lelket. A Lélek a betűbe megy át, a betűnek azonban a maga részéről folyton lelkivé kell válnia. A betű és a lélek úgy viszonyul egymáshoz, mint a törvény és az evangélium. „A betű nem jó szó, hanem a haragvó Isten törvénye. A lélek azonban jó szó, jó hír, evangélium, mivel a kegyelmet hirdeti” (idézi Ebeling 1997, 73). Luther a „lelki megértés” és a Biblia „lelki értelme” elsőségében hitt, de ennek már nincs köze az allegorikus értelemhez vagy a *quadriga* – a középkori négyes értelem – lelki értelméhez. Luthernek a lelki megértésről alkotott fogalma inkább annak felismerése volt, hogy az ember Isten kinyilatkoztatását hitben érti meg a Szentlélek segítségével. A lélek és a betű különállását csak az alázatosságban lehet kimutatni, mivel Isten is megalázta magát az emberi testben, egészen a kereszt botrányáig.

Luther nem győzi hangsúlyozni, hogy a megértésnek állandóan frissnek, azaz lelkinek, élőnek, jelenvalónak kell lennie. A tegnap még élő hitfelismeréseink mára már holt betűvé, törvénnyé válhatnak, amelyek már nem nevezhetők evangéliumnak. Luther a 119. zsoltár 125. versének magyarázatában fejti ki, hogy a zsoltáros azért könyörög, hogy ne csak a betűt, hanem a lelket is megértse:

„Ha ugyanis valamit egyszer már megértettünk, fennáll a veszélye annak, hogy az lélekből ismét betűvé lesz, ha nem értjük meg és nem sajátítjuk el újra. Az Írás megértésében folyvást előbbre kell haladnunk. Ha a lélek betűvé is lesz, a betűnek újra lélekké kell válnia. A megismerésnek mindig is a betű az első lépcsőfoka, ez az, ami a következőben lélekké válik. [...] Mert ami valaha elég volt a megértéshez, az most betű csupán. Amint már mondtuk, a betű korunkra igen kifinomulttá vált az idők múlásában. Mert [...] minden lénynek, aki úton van, betű mindaz, amit a feledésnek maga mögött hagy, és lélek mindaz, ami felé tart. Mert minden, ami már a birtokunkban van, betű ahhoz képest, amit még meg kell szerezünk [...], állandóan könyörögnünk kell a helyes megértésért, nehogy megrekedjünk a halálra vivő betűnél.” (Idézi EBELING 1997, 73–74. o.)

A helyes bibliaértelmezés a Szentírás szövegében mindvégig Krisztust keresi, hozzá ragaszkodik, s a Szentlélek segítségével ismeri fel a mondanivalót. A Szentírás értelmezése ezért elválaszthatatlan az imádkozástól, az *oratio – tentatio – meditatio* hármaskörétől.

## Luther és az Ószövetség

Bár korai zsoltárelőadásaiiban Luther szerzetesként még mindig a négyes értelmet gyakorolta, azonban

„1516–1518 folyamán a négyes értelemről, az allegóriák túlzott használatáról, a glosszázás skolasztikus módszeréről és az arisztotelészi filozófia túlsúlyáról való lemondásként egy új hermeneutika jelei kezdtek megmutatkozni.” (EBELING 1964, 36. o.)

Luther új hermeneutikája az „igére” mint az Úr feltárulkozásának módjára és a „hitre” mint az embernek erre a kinyilatkoztatásra adott egzisztenciális válaszára összpontosított.

Luther számára a literális értelem volt alapvetően az egyetlen értelem, azonban érdeklődését nem a *sensus literalis* határozta meg kizárólag – amint az Lyrá Miklós és a rabbinikus exegézis esetében történt –, hanem a *sensus literalis propheticus*, ezért zsoltárértelmezése is teljességgel krisztológiai.

James Samuel Preus szerint Luther számára a hermeneutikai választóvonal már nem az ószövetségi „betű és törvény”, valamint az újszövetségi „lélek és evangélium” között volt, hanem úgy találta, hogy ez a választóvonal már magában az Ószövetségben megvan. Felismerte, hogy az Ószövetség már a kezdetektől egyszerre tartalmaz ígéreteket és törvényeket. Luther valójában helyreállította Tyconius 3. szabályát, amelyet Ágoston „Lélek és betű” címén módosított (PREUS 1969, 260. o.). Luther meggyőződése szerint Isten mindig is kezdeményezte a kapcsolatot az emberrel, mivel mindig is adott ígéreteket, amelyekre az ember igenlő válasza a hitcselekedet. Ebben az értelemben beszélhetett a „hívő zsinagógáról”, amely Krisztusra tekint előre, és az Ószövetségről is mint a Krisztusról szóló nagy tanúságtételről. Ezért a hívőnek az Ószövetséget Krisztussal a szeme előtt kell olvasnia – „was Christum treibet”. A Szentírás szövege túlmutat önmagán, a benne mint pólyában elrejtett Krisztusra utal. A nehéz szövegek is egyértelműen csak Krisztusban, a végső jelentetben nyerik el értelmüket: „Magam azonban valahányszor olyan szöveget találok, amely túl kemény héjú dió, mindjárt a kősziklához, Krisztushoz vetem, hogy kipattanjon a belseje” (idézi EBELING 1997, 77. o.).

### 4. Két példa Luther krisztocentrikus értelmezésére

Az alábbiakban egy ó- és egy újszövetségi példával kívánjuk Luther krisztocentrikus értelmezését illusztrálni.

#### A 8. zsoltár magyarázata (LW 12 alapján)

Luther tehát a zsoltárokat is alapvetően krisztocentrikus szemlélettel olvasta. A modern olvasó számára talán zavarba ejtő *eisegesis*-nek tűnnek Luther olvasatai. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a modern, történetkritikai bibliaértelmezés számára Luther értelmezése – botrány.

Ám a „posztmodern olvasó” a modernitással szemben vallja, hogy olvasóként nem egyszerűen reprodukálja a jelentést, hanem produkálja; nem rekreálja, hanem kreálja, saját horizontja, azaz hite, meggyőződése alapján. A keresztény olvasó ezért azt vallja, hogy nincs olvasás és megértés inspiráció, a Szentlélek ihletése nélkül. A bennünk lévő Szentlélek „érti” meg az Írásokat, mondta Luther maga többször is. A hitetlen, materialista olvasónak botrányként hat Luther olvasási módja, hiszen azt látja, hogy Luther „beleolvas” a szövegbe olyan dolgokat, amelyek nincsenek benne.

Az amerikai Luther-kutató, Kenneth Hagen mutatott rá arra, hogy Luther kommentárjainak műfaja az *enarratio* (HAGEN 1982 és 1997). Luther nem a mai értelemben vett tudományos magyarázatot kívánt nyújtani, hanem hitét, teológiáját akarta újra „elmondani”, írásmagyarázatának célja a nyilvánosság előtt folytatott élet-halálharc az evangélium ügyéért. Számára az írásmagyarázat is prédikáció volt és a prédikáció is írásmagyarázat.

Látszatra a 8. zsoltár csak az emberről szól, semmi köze Jézus Krisztushoz. Luther azonban a részhez az egész ismeretében közelít: az ő olvasatában ott van az egész Szentírás, az egyház, a keresztény hívő ember összes tapasztalata, ezért látja oly határozottan Krisztus szenvedését a 8. zsoltár soraiban. Így a 8. zsoltár egy zenemű, pontosabban egy partitúra, amelyet ő, a hívő értelmező „előad” saját hitének, teológiájának hangszerén. Ezért nemcsak hogy nincs okunk megbotránykozni, hanem egyenesen csodálnunk kell azt, ahogyan ő a zsoltárok krisztocentrikus jelentését kibontja és előadja nekünk!

Rögtön a bevezetőben írja, hogy ez a gyönyörű zsoltár Krisztusról szóló dicsőséges prófécia, amelyben Dávid Krisztus személyét és királyságát mutatja be, s arról tanít, hogy kicsoda is valójában Krisztus (LW 12,98). Dávid mindezt a Lélek által látja és mondja (LW 12,106). Mily nagyszerű, írja Luther, hogy Isten a hatalmát a „gyermekek és a csecsemők szája által is építi” az ellenfeleivel szemben! A csecsemők a mindenkori gyengéket, elesetteket is jelentik. Miért nem küldi az Úr az ő angyalait, Gábrielt és Mihályt, hogy megsemmisítse az ellenfeleit? Azért, mert élvezetét leli abban, hogy kigúnyolja, megleckéztesse a felfuvalkodott szívű gonoszokat. Hatalmát és erejét úgy mutatja meg, hogy megalázza magát, oly mélyre száll le, hogy emberré lesz, sőt még ennél is mélyebbre, hiszen a zsoltáros szavaival ezt mondja: „féreg vagyok én, nem ember”. Amíg a rókáknak van barlangjuk, addig az ember fiának nincs hol lehajtania a fejét. Ily fizikai gyengeségben és szegénységben támad az ellenségre, s hagyja, hogy keresztre feszítsék és megöljék, de keresztalálával lefegyverzi a fejedelemségeket és hatalmasságokat, s nyilvánosan megszegyeníti őket (Kol 2,15). Feltámad, felmegy a mennybe, s erejét a gyengék, a tanítványok, az apostolok által



érvényesíti, akiket úgy küld ki a világba, mint a bárányokat a farkasok közé. Hát ezek a bárányok: a halászok és a vámszedők, a csecsszopók és a gyermekek, és úgy tetszett Istennek, hogy általuk dicsőíttessék az ő neve. Isten nem az okos római művelteket, hanem a lenézett, írástudatlan zsidókat választotta ki magának.

Amikor Luther a 8. zsoltár 5. verséhez ér el: „... *micsoda a halandó – mondom –, hogy törődsz vele, és az emberfia, hogy gondod van rá?*”, akkor egyértelműen a megfeszített Krisztusról beszél, akit kigúnyoltak, leköpdöstek, megostoroztak, aki megalázta magát, és akit mindenki lenézett, mert átkozottá lett, mert féreg volt. Ez a megjelenési forma különösen is sértő, sokkoló hatású volt a zsidó emberek számára, akik abban hittek, hogy aki az Isten útját követi, annak jólét lesz a jutalma.

„*Kevéssel tette őt kisebbé Istennél*” – olvassuk a zsoltár 6. versében. Luther szerint Dávid itt Lélekben arról szól, hogy Krisztus elhagyatottsága mily iszonyatos lesz. Emberi szavakkal, írja Luther, nem lehet leírni, hogy ez mit is jelent. Dávid itt nem Krisztus fizikai szenvedéseiről beszél, hanem az annál sokkal nagyobb és dicsősége-sebb lelki szenvedésekről. „Kisebbé tette őt Istennél egy kis időre” – a LXX-ban és a Zsid 2,7-ben is a *brakhu* olvasható, ami azt jelenti: „rövid időre”. Vagyis az Atya egy időre el fogja hagyni az ő Fiát! Földön élő ember ennek a mélységét nem értheti meg.

Luther a Szentírással magyarázza a Szentírást a *Scriptura sui ipsius interpres* értelmében, s így a 8. zsoltár 6. versét Jób könyvének segítségével világítja meg. Az istenfélő Jóbna jól megy a dolga, de a Sátán kikéri őt. Isten kiszolgáltatja őt a Sátánnak, aki Jóbna mindenét elveheti, csak „rá magára nem vethet kezét” (1,12). Megkezdődik Jób fokozatos elhagyása: amíg Isten a közelében van, addig a Sátán nem férhet hozzá, ám amint „kivonul” az Isten, a Sátán egyre betölti az űrt. A következő alkalommal már a testét is „kikéri” az Úrtól, és iszonyatos szenvedésekkel sújtja, ám életét nem veheti el. Jób lelkében éli át, hogy Isten és angyalai elhagyták őt. De nemcsak Isten és az ő angyalai, hanem a felesége, a barátai is teljesen elfordulnak tőle, s ő megismeri Isten haragját és a poklot, s megátkozza a napot, amelyen született (3,3). Ez az Istentől való távolság megtapasztalása. Luther szerint Pál apostol is megtapasztalta ezt a sátáni támadást, ezt az elhagyatottságot, hiszen arról számol be, hogy tövis adatott a testébe, a Sátán angyala, hogy el ne bizakodjon. Hiába kérte háromszor is az Urat, hogy ez távozzék el tőle, ő ezt válaszolta neki: „*Elég neked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz.*” (2Kor 12,7–9) Ember tehát nem értheti meg, még a legnagyobb szentek sem, akik pedig a legnagyobb kísértéseket átélték, mint Jób és Pál.

Dávid Lélekben Krisztus Istentől való elhagyatottságát (Mt 27,46) éli át és jeleníti meg: azt a szenvedést, amely Jézus Krisztus számára a Gecsemáné-kertben kezdődött: lelki szenvedést, amely a testi szenvedésnél is sokkal mélyebb, emberi szavakkal megfogalmazhatatlan. Jézus magához vette Pétert, Jakobot és Jánost, s azután „*szomorkodni és gyötrődni kezdett: szomorú az én lelkem mindhalálig*” (Mt 26,38). Lukács evangélista még azt is feljegyezi, hogy „*verejtéke olyan volt, mint a földre hulló nagy vércseppek*” (Lk 22,44). Jézus itt imádkozik, s a lelki haláltusája itt kezdődik el. Mel Gibson *Passió* című filmje is ezért kezdődött a Gecsemáné-kertbeli jelenettel.

Mit is jelent pontosan az, hogy „elhagyta őt az Isten”? Luther szerint ez

„...nem azt jelenti, hogy az isteni természet elkülönült volna az emberitől – mert Krisztus személyében, aki Isten és Mária fia, az isteni és az emberi természet annyira egy, hogy az nem oszthat meg, nem különülhet el –, hanem azt jelenti, hogy az isteni természet visszavonult és elrejtőzött, olyannyira, hogy bárki ezt mondhatta: »ez nem Isten, hanem csupán egy ember, egy megzavarodott, szerencsétlen ember«. Krisztus embersége egyedül maradt, s az ördög szabad kezet kapott hozzá, az isteni természet ereje felfüggesztődött, s egyedül hagyta az emberi természetet ebben a küzdelemben.” (LW 12,126)

Fil 2,6–7 értelmében Krisztus itt megüresítette magát, szolgálai formát vett fel. Ez azt jelenti, hogy ő kiüresítette magát az isteni formától, nem használta azt, felfüggesztődött isteni természete. Ebbe a kiüresített formába próbált meg betörni az ördög, hogy betöltse azt az ő pokoli hatalmával. Ott áll, függ kiszolgáltatottan az Emberfia, hordozza a világ bűneit, s mivel az Isten nem vigasztalja, ezért a szép, ártatlan Bárányra az ördög feni fogait, hogy elnyelje őt. S a szegény igaz és ártatlan ember ott remeg az Isten haragja alatt, és éretünk megízleli az örök halált és kárhozatot. Szünetében vért izzadt, mert lelkében át kellett élnie az Istentől való elhagyatottság kísértését, az ördög tüzes nyilait (Ef 6,16), a pokol tüzét és azt az ítéletet, amelyet mi érdemeltünk bűneinkért. Luther szerint a zsoltáros próféta, aki itt hatalmas erővel prédikál Krisztusról az ő testi és az ennél kimondhatatlanul nagyobb, emberi szavakkal megközelíthetetlen lelki szenvedéseiről.

„A kereszten teljesen elhagyatott, s ecetet adnak neki, amikor annyira szomjazik. Úgy tűnik, az egész teremtés ellene fordul. Ott csüng a levegőben, függ a magasról, mintha a földön sehova sem tehetné le a lábát. Senki sem rokonszenvezik vele, senki sem vigasztalja. Ez az ő szenvedése.” (LW 12,128)

Ám mindez a mi javunkért, a mi nagy örömünkre történt, mert a halála pillanatában Krisztus legyőzi az ellenséget, és minket igazzá tesz. A kereszten megtörténik a „boldog csere”, mint ezt Luther sokszor írja. A zsoltáros szavai nyomatékat adnak annak, hogy mindez az elhagyatottság „egy rövid időre” történt csupán. Krisztus szombaton megpihent. Harmadnapon feltámasztotta őt az Isten.

A zsoltár 6. versében a tézist azonban antitézis követi: akit az Isten „egy rövid időre” magánál kevesebbé tett, azt „dicsőséggel és méltósággal koronázta meg”. Mivel az emberek megvetették, gyalázták, kigúnyolták, ezért Isten dicsőséggel ruházta őt fel. Mivel a földön undorító formája, féreg alakja volt, ezért az Isten fényes, drága ruhába öltöztette, és koronával ékesítette fel őt. Luther a Genezis kommentárjában Sára haláláról, majd a feltámadás reménységéről elmélkedik, és azt írja, hogy Istennek úgy tetszett, hogy feltámassza a férgeket a romlandóságból, a szétmállott bűzös földből, hogy testük szebb legyen, mint a virág, a balzsam, a nap



vagy a csillagok (LW 4,190). Ha majd az Isten Fia megjelenik dicsőségben, akkor látjuk meg királyi ruhájának fényes csillogását. A megalázkodást a felmagasztaltatás követi. Luther a 8. zsoltár 6. versét Fil 2,6–9, a Krisztus-himnusz fényében olvassa. Brevard Childs kifejezésével kanonikusnak is mondhatjuk ezt az olvasatot: a régi szöveg az újabb szöveg fényében új értelmezést nyer. Dávid „prédikációja” Luther gondolkodásmódján, hitén, nyelvezetén, más szóval „hangszerén” keresztül maga is prédikációvá, azaz Istent énekel, hangszerekkel dicsérő modern muzsikává, újrahangszerelt zsoltárrá válik.

#### Gal 3,13 lutheri értelmezése (LW 26 alapján)

„Krisztus megváltott minket a törvény átkától úgy, hogy átokká lett értünk; mert meg van írva: »Átkozott, aki a fán függ«” – írja Pál apostol Gal 3,13-ban. Krisztus a keresztfán a mi bűneink büntetését, a nekünk járó átkot viselte el önként érettünk, helyettünk és miattunk. Megtörténik tehát a „boldog csere”, amint azt Luther megállapítja. Figyeljük csak meg Luther enarrációját: Krisztust beszélteti, mintha bebocsátást nyert volna a Szentháromság misztériumába, mintha hallaná, hogy a Fiú mit mond az Atyának a megváltás tervéről!

„Ő magára vette a mi bűnös természetünket, s nekünk az ártatlan és győzelmes személyét adta cserébe. Ebbe vagyunk tehát felöltöztetve, s immár szabadok vagyunk a törvény átkától, mert Krisztus önként átok lett érettünk, ezt mondván: »Emberségem és istenségem áldás nekem, s nincs semmire sem szükségem. De megüresítem magam (Fil 2,7). Magamra veszem, ember, a te ruhádat és maszkodat; ebben a ruhában fogok járni, ebben fogom elszenvedni a halált azért, hogy te szabad légy, és megmenekülj a haláltól.« Így, amikor a mi emberi maszkunk volt rajta, abban a maszkban ő hordozta az egész világ bűneit, elfogták, szenvedett, keresztre feszítették és meghalt miértünk, mert átkokká lett. Ám mivel Isten volt és örökkévaló személy, a halál képtelen volt őt megtartani. Ezért harmadnap feltámadott a halálból, és most örökké él, nincs rajta immár sem bűn, sem halál, sem a mi maszkunk többé, hanem tiszta igazságosság, élet és örökkévaló áldás.” (LW 26,284)

Isten tehát önmaga ellentétének látszatába rejtőzik. A keresztfán Krisztus érettünk önkéntesen bűnné lesz, illetve az Atya teszi érettünk bűnné a Fiút, aki ezt önként vállalja, s ő, az ártatlan Bárány, maszkként önmagára veszi a bűnt szükségszerűen sújtó átkot.

Ami nem hitből van, az mind átok alatt van, bármennyire is nemes cselekedetekről van szó, mondja Pál apostol után Luther (LW 26,251). Mindketten egyformán képviselik, hogy az ember nem tud a törvény elvárásainak hit nélkül eleget tenni, hiába gondolja azt bárki, hogy ő teljesítette a törvényt, valójában becsapja önmagát. A Krisztus-hit áldása nélkül lehetetlen eleget tenni a törvénynek. Mindaz, aki a törvény cselekedetiben bízik, átok alatt van, írja Pál apostol (Gal 3,10).

Amikor Luther a fent idézett Gal 3,13 magyarázatához érkezik el, mindenekelőtt Jeromos és a szofisták értetlenségét pellengérez ki, hiszen ők túlzásnak tekintik ezt a részt, s iszonyodva elutasítják, mondván: Pál apostol nem beszélhetett itt komolyan. Így Jeromosék kegyes buzgóságukban fel nem foghatják, hogy miként lehetne az „átok” vagy – *horribile dictu* – az „ürülék” képén keresztül közelíteni Krisztushoz. Azt igyekeznek kimutatni, hogy Pál nem pontosan idézi Mózeset, hiszen Mózes a fára akasztott, főbenjáró bűnről mondta ezt, nem pedig Krisztusról, aki nem tolvaj, hanem szent és igaz.

Luther azonban Pál apostol védelmére kel, s a szöveget alaposabban megvizsgálva mondja, hogy Krisztus nem önmaga miatt, hanem miértünk lett átokká. Önmaga tiszta és ártatlan ember, s nem kellene, hogy a fán függjön. A törvény a bűnösöket ítéli el, ám ha Krisztus, az ártatlan Bárány a tolvajok és gazemberek bűneit magára vette és hordozza, akkor ő maga lett a tolvaj, hiszen „*önként ment a halálba, hagyta, hogy a bűnösök közé sorolják, pedig sokak vétkét vállalta magára*” (Ézs 53,12). A próféták – írja Luther – ezt jó előre látták, hogy Krisztus lesz

„...a legnagyobb tolvaj, gyilkos, parázna, rabló, istenkáromló, akit valaha is látott a világ. Most ő nem a saját nevében cselekszik, most nem az Isten és Szűz Mária fia. Most ő a bűnös, aki hordozza Pálnak, az egykori istenkáromlónak és keresztényüldözőnek; Péternek, Krisztus megtagadójának; Dávidnak, a paráznának és gyilkosnak maszkját; azoknak a bűnét, akik miatt a pogányok között káromolják az Isten nevét (Róm 2,24). [...] Krisztus nem követte el ezeket a bűnöket, de magára, a saját testére vette azokat, hogy az ő vérével elégtételt szerezzen érettük.” (LW 26,277)

Krisztus azonosult a tolvajokkal és bűnösökkel, s ezért tolvajként és bűnösöként is végezték ki. Luther szerint ez a legcsodálatosabb kép Krisztusról. A legörömtelibb vigasztalás számunkra, hiszen Krisztus helyettünk vette magára az átkot, és mi szabadok vagyunk attól.

Krisztust nemcsak keresztre feszítették és meghalt, hanem az isteni szeretet következtében reá hárult minden bűn. S ekkor jött a törvény, és azt mondta: a bűnösnek meg kell halnia. Ezért lett átokká az, aki ott függ a fán. Krisztus lett az Isten átka.

Luther minden tanítás legvidámabbikának, a legtöbb vigasztalás forrásának tekinti azt a tant, hogy miénk lehet Isten – szavakkal le nem írható és számokkal fel nem becsülhető – szeretete és kegyelme.

„Mert amikor a kegyelmes Atya látta, hogy minket agyonnyom a törvény, hogy mi átok alatt vagyunk fogva tartva, s innen sehogy sem szabadulhatunk, akkor elküldte a Fiát a világba, minden ember minden bűnét halmozottan reá vetette, s ezt mondta: »Te leszel Péter, aki megtagad, Pál, aki üldöz, káromol és kerget, Dávid, aki paráználkodik, a bűnös, aki az almából evett a paradicsomban, a lator a kereszten. Minden személy, aki valaha is bűnt elkövetett, te leszel. Te fizetsz az ő bűnükért, neked kell azt jóvátenned.« És ekkor

jön a törvény, és ezt mondja: »Bűnösnek találtam őt, aki mindenki bűnét magára vette. Egyedül csak benne látok bűnt. Ezért meg kell halnia a kereszten!« Megtámadja, s megöli őt. E tett által az egész világ megtisztul, megszabadul minden bűntől, kiszabadul a halál torkából és minden gonoszságból.» (LW 26,280)

Ezért a Krisztus általi, s nem a cselekedetek általi megigazulásban hiszünk. Pál apostol a Gal 3,13-ban tehát azt a megdönthetetlen tézist állítja fel, hogy ha a világ bűnének terhe egy emberen, Jézus Krisztuson van, akkor rajtunk, a világon már nincs teher, mert Krisztuson a múlt, a jelen és a jövő összes bűne nyugszik. Micsoda erővel, hatékonysággal és dühvel támad az egész világ bűne Krisztusra, az igaz emberre!

Kozmikus méretű harc folyik itt az örökkévaló, halhatatlan, legyőzhetetlen igazságosság és a szintén hatalmas erejű, kegyetlen zsarnok, a világot leigázó bűn között. A bűn olyan erő, amely minden embert, minden tanult, szent, bölcs embert, az egész emberi fajt elnyeli, s ezért a nagy párbajban ő csak a bűnt látja, s azt hiszi, hogy amint a többi bűnöst, Krisztust is el tudja majd nyelni. Ám nem látja, hogy Krisztus személye a legyőzhetetlen igazságosság. A Sátán csak a maszkot látja, a bűnt, amelyhez neki jussa van, amelyet ő elnyelhet. E nagy párbajban szükségszerű, hogy a bűn legyőzessék, és az igazságosság arasson győzelmet. Az élet és a halál harca folyik itt: bár az élet átmenetileg meghal, mégis győz, mert ő halhatatlan. Az egyház, a halál és az élet hatalmas és félelmetes harcáról énekel. Az élet fejedelme meghalt, mégis él és uralkodik. A halálnak nincs többé fullánkja, meghalt a halál (Hós 13,14).

Más szavakkal, írja Luther, az átok az áldással kerül konfliktusba. Az átok akar győzni, de az áldás isteni és örökkévaló. Krisztus, aki maga az igazságosság, áldás, kegyelem és élet, legyőzi e három szörnyet: a bűnt, a halált és az átkot. Kol 2,15 szavaival: „*lefegyverezte a fejedelemségeket és hatalmasságokat*”. Csodálatra méltó és mindent fölülmúló ez a párbaj, írja Luther, s az erről szóló tanítás a legfontosabb doktrína (LW 26,282). Hálával és bizalommal kell elfogadni ezt az „édes tanítást”, amelyben ennyi vigasztalás van számunkra, s amely azt tanítja, hogy Krisztus átokká lett értünk, az Isten haragjára méltó bűnössé. Mivel önként magára vette a mi bűneinket, helyénvaló volt, hogy Isten haragját és büntetését hordozza.

„Mily boldog csere, amely magára veszi a mi bűnös személyünket, s nekünk adja cserébe az ő ártatlan, győzedelmes személyét! Mi ebbe a személybe „öltözünk be”, s szabadokká válunk az átoktól. Krisztus a mi maszkunkat magára vette, büntetésünket elszenvedte, s a feltámadott Krisztuson nincs már e maszk, hanem ha benne hiszünk, mi is az új teremtés részesei lehetünk.”

Hit által igazulunk meg, s ezt a tanítást is csak hit által érthetjük meg. Aki Krisztusban hisz – Krisztus e szabadító, minket megváltó, hatalmas győzelmében –, az nem esik a halál ítélete alá. Az egyházban az egyes emberek nem önmagukban szentek,

hanem olyan bűnösök, akik Krisztus szentségéből élnek, ezért nem az emberekre, hanem Krisztusra kell nézni, ő hozott elégtételt, ő tisztította meg egyházát, ő tette szentté, mert ő hordozta a világ bűneit. Ahol Krisztusban való hit van, ott a bűn megszűnik, ahol viszont nincs ez a hit, ott a bűn megmarad. „Mert Krisztus magára vette a bűneinket, a halált és az átkot; áldozat és átok lett érettünk azért, hogy szabaddá tegyen bennünket a törvény átkától” (LW 26,288). Minden gonosztevő, apagyilkos, áruló bűnét magára vette.

Luther szerint ez az apostoli írásmagyarázati forma. Csak a Szentlélek segítségével beszélhetett így Pál apostol, s tegyük hozzá, Luther is. Az érvelés, írja, igazán apostoli és erőteljes, hiszen Pál apostol nemcsak egy részt vagy verset szakít ki az írásból, hanem az egészet a szeme előtt tartja.

Befejezésként szóljunk ismét Luther írásmagyarázati stílusáról. Tudatosan „stílusról” és nem „módszerről” beszélünk, hiszen az újkori kifejezés nem lenne megfelelő Luther írásaihoz. Amint a féregmetafora a 8. zsoltárbeli kibontását *enarráció*nak, újrahangszerelt modern muzsikának neveztük, úgy Gal 3,13 versének 1535-ben történt exegézisét szintén *enarráció*ként foghatjuk fel. Itt azonban még hozzá kell tennünk, hogy Luther olyan ihletettséggel éli át az élet és a halál, az átkokká vált Krisztus és a törvény küzdelmének minden egyes mozzanatát, mintha helyszíni közvetítést adna. Előadásmódjának köszönhetően úgy érezzük, mi is jelen vagyunk e kozmikus méretű párbaj helyszínén, s bár jól tudjuk, ki a végső győztes, mégis fogunkat összeszorítva, az izgalomtól kiugrani akaró szívünket visszafogva drukkolunk, szorítunk az Élet Fejedelmének.

Luther krisztocentrikus írásmagyarázata élő közvetítésként szólaltatja meg, adja elő az evangélium élő hangját, a *viva vox evangelii*t. Luther igehirdetői írásmagyarázatát hallgatva nemcsak hitünk drámáját éljük át újra és újra, hanem a Szentháromság titkaiba nyerünk bepillantást, oda, ahova bepillantani az angyalok is csak vágyakoztak.

## Bibliográfia

### Elsődleges források

- LW = Pelikan, Jaroslav – Lehman, H. (szerk.): *Luther's Works. American Edition*. Vol. 1–55. Concordia Publishing House – Fortress Press, Saint Louis, 1955–1986. (A kiadást saját fordításban közlöm [FT]).
- LUTHER Márton: *A szolgai akarat. Luther Márton De Servo Arbitrio című teológiai vitairata – 1525*. Latin eredetiből és németből ford. Jakabné Csizmadia Eszter – Weltler Ödön – Weltler Sándor. Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum), Sopron, 1996.
- LUTHER Márton: Arról, melyek az Újtestamentum valódi és legékesebb könyvei [1522]. In: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyarországi Luther Szövetség, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./

- LUTHER Márton: Előszó az Újtestamentumhoz [1522]. In: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyarországi Luther Szövetség, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./
- LUTHER Márton: Előszó Szent Jakab és Júdás leveleihez [1522]. In: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyarországi Luther Szövetség, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./
- LUTHER Márton: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Ford. Szita Szilvia. Magyarországi Luther Szövetség, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./
- LUTHER Márton: *Magnificat (Mária éneke)*. Ford. Takács János. A fordító kiadása (h. n.), 1989.
- LUTHER Márton: *Mi az evangélium? A keresztyének és Mózes*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1995. /Magyar Luther Füzetek 5./
- LUTHER Márton: *Négy vigasztaló zsoltár Mária magyar királynéhoz*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1996. /Magyar Luther Könyvek 5./
- LUTHER Márton: *Nyílt levél a fordításról (1530)*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1993. /Magyar Luther Füzetek 2./
- VIRÁGH Jenő (ford. és szerk.): *Dr. Luther Márton önmagáról*. Ordass Lajos Baráti Kör, Budapest, 1991.

#### Szakirodalom

- BENKO, S.: The Magnificat: A History of the Controversy. *Journal of Biblical Literature*, 86 (1967). 263–275. o.
- BEYER, H. W.: Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat. *Lutherjahrbuch*, 21 (1939). 110–136. o.
- BITSKEY István: *Hítvita és hitújítás Luther életművében*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1998. /Magyar Luther Füzetek 7./
- BORNKAMM, Heinrich: *Luther und die Alte Testament*. Tübingen, 1948.
- BURGER, C.: Luthers Predigten über das Magnifikat. In: *Theorie et pratique de l'exégèse*. Tome 1. Ed. Irena Dorota Backus – Francis M. Higman. Genève, Droz, 1990. 273–286. o. /Etudes de philologie et d'histoire 43./
- DONÁTH László: Tanúság és távlat. Az Ótestamentum szerepe Luther teológiai eszmélődésében. In: *Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből*. Szerk. id. Fabiny Tibor. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1984. 9–28. o.
- EBELING, Gerhard: *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Kaiser Verlag, München, 1942. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.
- EBELING, Gerhard: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1997. /Magyar Luther Könyvek 6./
- EBELING, Gerhard: The New Hermeneutics and the Early Luther. *Theology Today*, 21 (1964). 34–46. o.
- FABINY Tibor: A rejtőzködő és kinyilatkoztató Isten. In: *Hitünk titkai. Teológia – Luther nyomán – mindenkinek*. Szerk. Fabiny Tibor. Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület, Budapest, 2005. 7–28. o.
- HAGEN, Kenneth: *A Theology of Testament in the Young Luther. The Lectures on Hebrews*. Brill, Leiden, 1974.
- HAGEN, Kenneth: Luther on Atonement – Reconfigured. Dedicated to the Memory of Dr. Robert Preus. *Concordia Theological Quarterly*, 61 (1997). 251–266. o.

- HAGEN, Kenneth: *Luther's Approach to Scripture as Seen in His „Commentaries” on Galatians 1519–1538*. Mohr [Siebeck], Tübingen, 1993.
- HAGEN, Kenneth: The Testament of a Worm. Luther on Testament and Covenant. *Consensus*, 8 (1982). 12–20. o.
- MOSTERT, Walter: *Az „önmagát értelmező Szentírás”. Luther hermenetikájáról*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996. /Hermeneutikai Füzetek 9./
- MÜLLER, G.: Evangelische Marienverehrung. Luthers Auslegung des Magnificat. *Luther*, 59 (1988). 2–13. o.
- PELIKAN, Jaroslav: *Luther the Expositor. Luther's Works, Companion Volume*. Concordia Publishing House, Saint Louis, 1959.
- PREUS, James S.: *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1969.
- RIEDLINGER, H. (szerk., előszó): *Das Magnifikat. Verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1982.
- SCHÖPFER, J.: Der Christ steht vor Gott. Albertus Magnus und Martin Luther kommentieren das Magnifikat. *Geist und Leben*, 58 (1985). 460–468. o.
- STEINMETZ, David C.: Luther és Kálvin a Jabbók partján. *Protestáns Szemle*, 1997/1. 11–23. o.
- STEINMETZ, David C.: Luther és Támár. *Protestáns Szemle*, 1994/2. 81–89. o.
- THAIDIGSMANN, E.: Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehschule im Anschluss an Luthers Auslegung des Magnificat. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 29–30 (1987–1988).
- WICZJÁN Dezső: *Luther mint professzor*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1996. /Magyar Luther Könyvek 3./



## LUTHER ÉS A KERESZT TEOLÓGIÁJA

Gerhard O. Forde észak-amerikai rendszeres teológus a Minnesota állambeli Luther Seminary (Evangélikus Hittudományi Egyetem) nyugalmazott professzora volt. *Ki a kereszt teológusa?* című könyvének magyarországi megjelenése előtt alig két hónappal, 2005. augusztus 9-én hunyt el. Halála előtt három évvel a koppenhágai nemzetközi Luther-kongresszuson még értesült arról, hogy készül a kereszt teológusáról szóló munkájának magyar nyelvű fordítása, de a szervezők ekkorra már egyre inkább hatalmába kerítők Parkinson-kór meggátolta abban, hogy fordítójával a fordítás technikai részleteiről beszélgesse. Akik a kongresszuson vele egy csoportban voltak, elmondták, hogy Forde-ot teológiai kérdések még ilyen betegen is lázba hozták, s hozzászólásai meglepően logikusak és kristálytiszták voltak. Könnyed csevegésre azonban már képtelen volt.

### A kereszt teológiája magyar nyelven

1999-ben a Magyarországi Luther Szövetség a *Magyar Luther Füzetek* 8. számaként jelentette meg a *Heidelbergi disputációt* Nagybockai Vilmos nyugalmazott lelkész fordításában. A *Disputáció* teológiai jelentőségére először 1929-ben Walther von Loewenich hívta fel a figyelmet, akinek műve jelentős szerepet játszott az I. világháború utáni Luther-renaisszánszban is. A híres könyv Muntag Andor és Gáncs Aladár kéziratos fordításában a negyvenes évek végétől kezdve terjedt el az evangélikus egyházban, s nagy hatást gyakorolt teológushallgatókra és a lutheri teológiára fogékony lekipásztörökre. Loewenich könyve Mády Katalin új fordításában jelent meg 2000-ben *Theologia crucis – A kereszt teológiája Luthernél* címen. Loewenich munkájához hasonló jelentőségű az oxfordi teológus, Alister E. McGrath 1985-ben megjelent könyve: *Luther's Theology of the Cross* (Luther és a kereszt teológiája). McGrath Luther „teológiai áttöréséről” beszél, s Luther teológiai fejlődését vázolja, amelynek során a középkori hagyománytól eljutott a „kereszt teológiájáig”, a *theologia crucis*ig. A könyv ötödik, teológiailag legsúlyosabb fejezete magyar nyelven is meg-

jelent a *Protestáns Szemle* 1993/2-es számában, Bogárdi Szabó István fordításában (81–100). A kereszt teológiája témájába vág még a „Hogyan szemléljük Krisztus szent szenvedését?” című Luther-prédikáció, amelyet Véghelyi Antal fordított, valamint Percze Sándor, Szakács Tamás és Tubán József díjnyertes pályamunkái *A kereszt teológiája és a lelkigondozó szolgálata* című kötetben (2002). Gerhard O. Forde *Ki a kereszt teológusa? – Gondolatok a Heidelbergi disputációról (1518)* című művének magyar nyelven való megjelenésével immár kis könyvtárrá áll össze a kereszt teológiájáról szóló magyar nyelvű irodalom.

Egy olyan teológiai gondolkodásmód – nem irányzat! – kér polgárjogot és bebo-csáttatást, amelynek sorsa évtizedeken keresztül a diszkrimináció és az elhallgattatás volt. Volt olyan egyházvezető püspök, aki a diktatúra idején életével képviselte ezt a teológiát, s a diktatúra által támogatott egyházvezetés a püspök keresztthordozását, szenvedését mint fölösleges „mártírteológiát” gúnyolta ki. A „kereszt teológiája” másfél évtizeddel a politikai rendszerváltozás után is csak az evangélikus egyház peremén, szinte kizárólag a Luther Szövetség kiadványaiban kap hangot, s a hivatalosak máris aggódni kezdenek, hogy „meglehetősen népszerű” ez a „grammatikai és bölcséleti keretbe állított”, „jelzős szerkezetű teológia”. Ám Forde könyvéből azt tudjuk meg, hogy Luther nem „jelzős szerkezetű teológiáról”, hanem a „kereszt teológusáról” beszélt, legfőképpen arról, hogy miként lehetünk a kereszt teológusaivá; hogyan változtatja, „fordítja meg” meg a kereszt nemcsak természetes emberi gondolkodásunkat, de még teológiánkat is, azt a teológiát, amelyre olyan büszkék vagyunk. Radikális gondolkodásra, sőt radikális változásra hívja meg az olvasót a szerző. Kihívó, nyugtalanító olvasmány ez mindazoknak, akik saját szabadságukhoz, akaratukhoz, teológiájukhoz ragaszkodnak. A keresztnek ugyanis „szubverzív”, felforgató ereje van, és elkényelmesedett, elpolgáriasodott hitű emberek számára ez első látásra felháborító és tarthatatlannak tűnik. A kereszt teológiája ugyanakkor nem engedi, hogy intézményesüljön, irányzattá váljon, hiszen lényege, hogy önmagát is állandóan dekonstruálja.

### A kereszt teológiája és a feltámadás

A kereszt teológiájával kapcsolatos leggyakoribb és legvulgárisabb félreértés, hogy ez a teológia csak Krisztus halálával, nagypéntekkel foglalkozik, s a feltámadással, húsvétal nem tud mit kezdeni. A helyzet éppen fordítva van: csak a feltámadáshít fényében érthetjük meg Krisztus keresztthalálának értelmét. Forde ezt írja bevezetőjének első jegyzetében:

„A »kereszt« kifejezés, ahogy tanulmányunkban majd végig használjuk, természetesen egy gyorsírás jellegű szimbólum, ami magában foglalja a keresztre feszített és feltámadott Krisztus teljes történetét [...], a keresztre feszítést és a feltámadást, valamint a



megdicsőülést is. Fontos, hogy a feltámadást és a megdicsőülést is idesoroljuk, ugyanis általában gyakori félreértés tapasztalható helyüket illetően a kereszt teológiájához való viszonyukban. Sokszor mondják azt, hogy a feltámadás teológiája a dicsőség teológiája; a kereszt teológiája pedig „csak” a keresztrefeszítéssel foglalkozik. Semmi sem áll távolabb az igazságtól, mint ez a felfogás. Valójában lehetetlen dolog a kereszt teológiájáról beszélni a feltámadás nélkül. A keresztrefeszítés mélységeibe is lehetetlen alászállni a feltámadás megértése nélkül.” (FORDE 2005, 12. o.)

## A kereszt teológiája – ma

A *Ki a kereszt teológusa?* bevezető fejezetében Forde arra mutat rá, hogy miért is kellett e könyvet megírnia. Véleménye szerint nem az a probléma, hogy ma nem beszélnek a kereszt teológiájáról, hanem az, hogy ez rosszul történik. A kereszt teológiája szentimentalizálódott, amikor teológiai meggondolás nélkül divat lett szenvedésről, áldozatról, Isten szenvedéséről beszélni. A szavak eredeti jelentését kifecskézték, a teológia nyelve felhígult, amikor a divatos modern szellemi áramlatok hatására csak „áldozatot” és „terápiát” emlegetünk, s a hit nyelvének alapfogalmait, mint „bűn”, „törvény”, „ítélet”, „harag”, „halál”, „elveszés”, „ördög”, „kárhozat”, szalonképesebb fogalmakkal helyettesítjük. A kereszt teológusa azonban nem hígítja a nyelvet, a dolgot annak nevezi, ami. A bűn bűn, az ördög ördög, a kárhozat kárhozat. Csak ennek elfogadása esetén nyer értelmet a bűnbocsánat, a megváltás, az üdvösség. Mindennek megértéséhez a kereszt adja meg a helyes perspektívát: a világot, a sorsunkat a keresztben keresztül szemléljük és értjük meg.

Ha a kereszt teológiájáról beszélünk, arról, hogy *crux sola est nostra theologia*, akkor a „kereszt” szó természetesen mint „rövidítés” (gyorsírás), sűrített szimbólum értendő, amely magában foglalja a megfeszített és feltámadt Jézus Krisztus teljes történetét (narratíváját), beleértve az ószövetségi előkészületeket, valamint Jézus feltámadását és megdicsőülését is. Fontos itt az Ószövetség szerepét kiemelni: a kereszt teológiájának legtöbb hivatkozásban megjelenő igéje az Ótestamentumban található: 2Móz 33,18–23 (Isten háta); 5Móz 32,39–42 („összevív és gyógyít”); 1Sám 2,6–7 („Az Úr megöl, és megelevenít”, Anna éneke); Ézs 28,21 (Isten szokatlan tettei, rendkívüli munkája); Ézs 45,15 (rejtőzködő Isten); Ézs 53 (szenvédő szolgál); illetve a bűnbánati zsoltárok. A kereszt egyszerre jelenti Istennek a bűnre adott válaszát – a bűn büntetését –, ugyanakkor a bűntől való megváltást is. Ezért mondhatta Pál apostol, hogy a keresztéről való beszéd botrány a zsidónak és bolondság a görögnek.

A kereszt teológiája támadó, offenzív teológia, mert nemcsak a bűnt támadja, hanem a bűnös ember hitrendszerét is. Azt támadja, amit a vallásban a legjobbnak tartunk: a teológiát. A kereszt teológiája ezért polemikus jellegű: azt próbálja leleplezni és kimutatni, hogy az ember saját teológiájával miként takargatja, rejtegeti kegyes homlokzat mögé hitetlenségét. A kereszt teológiája tehát állandó harcban van a dicsőség teológiájával, amelyre hamarosan visszatérünk.

## A Heidelbergi disputáció szerkezete

Luther *Heidelbergi disputációja* negyven tételt tartalmaz, huszonnyolcat a teológia, tizenkettőt a filozófia területéről. Forde könyve csak a huszonnyolc teológiai tétellel koncentrálna. Hangsúlyozza, hogy tökéletesen megkomponált szerkezetet figyelhetünk meg a huszonnyolc tétel felépítésében. A szerkezet két tartópillére az első és az utolsó tétel: az első Isten törvényéről szól, az utolsó Isten szeretetéről. A tételek sajátos paradoxonokra épülnek, ami már Pál apostol teológiájában is megfigyelhető (lásd az 1. korinthusi levél elejét), s néhány tétel „párban” fogalmazódik meg, egymást komplementer módon kiegészítve. Lutherre – mint erre egyébként Gerhard Ebeling kiváló könyve (*Luther: Bevezetés a reformátor gondolkodásába*) rámutatott – az antitetikus, antitézisekre, ellentétpárookra építő gondolkodás jellemző: filozófia – teológia, betű – lélek, törvény – evangélium, cselekedet – hit, szabadság – szolgaság, világi birodalom – Isten országa, rejtőzködés – kinyilatkoztatás, keresztthalál – megdicsőülés, *theologia gloriae* – *theologia crucis*. Forde a *Heidelbergi disputációt* a bevezető gondolatok után négy szerkezeti egységben tárgyalja:

1. A jó cselekedetek problémája (1–12. tétel);
2. Az akarat problémája (13–18. tétel);
3. A nagy vízválasztó: a dicsőség útja vagy a kereszt útja (19–24. tétel);
4. Isten munkája bennünk: a hit igazsága (25–28. tétel).

## Ki a teológus?

Eddig a kereszt teológiájáról beszéltünk, de Forde joggal figyelmeztet bennünket, hogy Luther azt sohasem dolgozta ki. Tudjuk, Luther nem volt szisztematikus, dogmatikus gondolkodó, hanem kommentárokat, prédikációkat, alkalmi építő írásokat és polémiákat írt leginkább. Problémákban és nem rendszerekben gondolkodott. De így számára az első és az utolsó kérdés mindenben az istenkérdés, illetve a bűnös ember megigazulásának kérdése volt.

Tehát Luther nem teológiát írt, még kevésbé teológiai rendszert épített, de minden kérdéshez úgy nyúlt, hogy közben ízig-vérig teológus volt. A *Heidelbergi disputáció*-ban sem a „kereszt teológiáját” állította szembe a „dicsőség teológiájával”, hanem a „kereszt teológusát” a „dicsőség teológusával”. (Forde rá is mutat az első amerikai kiadásban található helytelen fordításra: a 19–20. tételben helytelenül „theology of the cross”, illetve „theology of glory” fordul elő: a későbbiekben ezt javították „theologian”-re.)

De hát ki is a teológus? Semmiképpen sem kizárólagosan az, aki erről szóló akadémiai diplomával, tudományos fokozatokkal rendelkezik, vagy aki hivatásszerűen űzi ezt a mesterséget. Rosszul gondolkodik az, aki a teológust egy vallásos nép elitjeként látja. Ideális esetben természetesen a nyáj, az egyház vezetője, a pásztor

lenne a teológus, akire hallgatnak és akinek a hangja után mennek a vezetettek. De ez már régóta nincs így, napjainkban a legkevésbé. Kialakult egy olyan szemlélet, hogy az egyház vezetője, a püspök igazgassa, vezegesse csak a népet, s majd a teológus tanácsot ad, vagy éppen bírál. Jó esetben a teológus ma prófétai szerepet tölt be. Ám ez a modell – a teológia mint prófétaság – is valamiféle „elit” szerepet, látható vagy láthatatlan rangot feltételez. Helyén van-e a teológus ebben a szerepben? Luther szerint a kereszt ezt a rangot is lerombolja, dekonstruálja.

Ki hát akkor a teológus? A válasz nagyon egyszerű: mindenki, aki gondolkodik és beszél Istenről. Ezt úgy is szoktuk fogalmazni: „minden hívő teológus”. De talán tágíthatjuk a kört: minden hívő, kérdező, kételkedő is lehet teológus, ha őt az istenkérdés, ittlétünk értelme, eredete és célja szenvedélyesen foglalkoztatja, s ha a premissák között számára Istennek van helye.

Ebből az is következik, hogy nem feltétlenül az teológus, akit talán sokan annak tartanak, aki magát annak mondja. Sokan a teológiát fiatalon és lelkesen választják, de előbb-utóbb, „érett fejjel” mégiscsak tulajdonképpen mások: professzorok, nyelvészek, bölcselők, archeológusok, történészek, pszichológusok, szociológusok, menedzserek, szervezők, vállalkozók, médiszakemberek lesznek. Azért változtak, azért változhatott identitásuk, mert nem jó teológusok voltak. Nem a kereszt teológiájának, hanem a dicsőség teológiájának útját járták. A kereszt nem keresztelte pályájukat, nem rombolta le újra és újra igaznak vélt teológiájukat. Hogyan lehetünk vagy maradhatunk a kereszt teológusai Luther szerint? Ez vezet el mondanivalónk harmadik pontjához.

## Hogyan lehetek a kereszt teológusa?

A kereszt teológusa állandó polémiában él a dicsőség teológusával. Talán úgy is fogalmazhatnánk – noha Luther ezt tudomásom szerint így nem mondja –: minden teológusban küzd a kereszt teológusa a dicsőség teológusával. A „hit szép harca” és „az élet koronája” az, ha a teológus a kereszt teológusává válik.

Mindennek megvilágításához a *Heidelbergi disputáció* 3. részéhez, a „nagy vízválasztóhoz” (19–24. tételek) fordulunk, s kihagyjuk az 1. részt a jó cselekedetéről, a 2. részt az akaratról és az utolsót is, az Isten szeretetéről szólót. Nézzük először a sokat idézett 19–20. tételeket!

„19. Non ille dignus theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conscipit.

20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit.”

„19. Nem az nevezhető teológusnak, aki Isten láthatatlan dolgait az ő teremtett műveiben felfogva szemléli.

20. Hanem az nevezhető méltán teológusnak, aki Istennek látható műveit, azaz a „hátát” a szenvedésekben és a keresztben szemlélve fogja fel.”

Ki is az a „dicsőség teológusa”, aki nem méltó a teológus névre, s ki a „kereszt teológusa”, aki méltó a teológus névre?

## A dicsőség teológusa

A középkori teológia az *analogia entis* elvére épült. A filozófia az alap, s erre épül a tudományok királynője, a teológia. Vagyis ha a középkor világméretű megfeleltetés minden szépen egymásra épül – létezők nagy láncolata, hierarchia –, akkor a teremtésben minden indirekt módon a teremtőre utal: *Omnis mundi creatura quasi liber et pictura nobis est et speculum* (Az egész teremtett világ olyan, mint egy könyv, mint egy tükör), mondta a 12. században Lille-i Alanus. A középkori filozófia úgy vélte, hogy a teremtésben végső soron minden Istenre utal, vagyis az analógia segítségével megismerhetjük Istent. Tehát a titkok „mögé” láthatunk, a keresztben is csak emberileg, érzelmileg rendülünk meg, de mögötte látjuk, felfogjuk Isten csodálatos cselekedeteit. Ezt Luther a dicsőség teológiájának nevezi.

Luther szerint ez gyökeresen téves út, a kereszt ugyanis nem „transzparens”, nem láthatunk át rajta, hanem a keresztben Isten láthatóvá tette, hogy mit tett miattunk és értünk. Ha megkerüljük a keresztet, akkor a látásunkkal van hiba, nekünk igenis látni, szemlélni kell Krisztus szenvedését. Ezért Luther a *Heidelbergi disputáció* végén a „talpáról a fejére” állítja a középkori tomista filozófiát, s megrendíti ezzel a teológia arisztotelészi megalapozását. (Lásd Luther említett prédikációját: *Hogyan szemléljük Krisztus szent szenvedését?* MLF 6.)

## A kereszt teológusa

A kereszt „megfordítja” eleve rossz látásunkat. A dicsőség teológusaként fordított optikában láttuk a dolgokat: a rosszat jónak, a jót rossznak, a bolondságot bölcsességnek, a bölcsességet bolondságnak gondoltuk.

A kereszt teológusa nem akar a kereszt „mögé” látni, számára a kereszt nem transzparens, hanem tükör: ez vagy te, ezt tettem érted – mondja Isten a keresztet szemlélő embernek. Mózes is a dicsőség teológusa akart lenni, akárcsak Zebedeus fiai Jézus mellett. Isten Mózeshez egyszerre volt kegyelmes, mert valamit mégis megmutatott magából, ugyanakkor – ezt Forde is hangsúlyozza! – meg is alázta. Mert csak a *posteriorit* mutatta magából; ezt a szót használja a Vulgata 2Móz 33,23-ban („...hátról meglátsz engemet, de orcámat nem láthatod” – Károli-ford.). Az Úr nemcsak kitünteti Mózeset, hanem meg is alázza: ha titkokat tárt volna fel előtte,

akkor a dicsőség teológusává tette volna! A Lutherre jellemző támadó, szinte istenkáromló kép azt is sugallhatja, hogy a kíváncsiskodó Mózesnek a „hátsó” részét, s nem a szakrálist, nem orcáját mutatta meg az Úr. Ezt szemlélhetjük a keresztben is: a mocskot, a bűnt, a fertelmességet. Ezt mutatja meg nekünk az Isten. De ebbe a mocskba, a tőle nem várt, szokatlan dologba (Ézs 28,21), az *opus alienumba*, bal kezébe belerejti annak ellentétét, a minket szerető és megmentő irgalmát, az *opus propriumot*, a jobb kezét. Ám mindez csak a hívő szemlélőnek tárul fel. Csak a hit ismeri fel Isten szörnyűséges ítéletében az ő megmentő irgalmát. Isten kérlelhetetlen haragja (*ira severitatis*) mögött az ő könyörületes haragja (*ira misericordiae*) rejtőzik! Erről az isteni „rejtőzésről” szól a már idézett Luther-prédikáció: 1. Krisztus szenvedése rémületbe ejt, 2. Krisztus szenvedése megvigasztal. Ugyanezt fejt ki a 21. tétel magyarázata is: „A dicsőség teológusa a rosszat jónak, a jót rossznak mondja, a kereszt teológusa azt mondja, ami a valóság.”

Vigyáznunk kell arra, nehogy a kereszt teológiája „negatív dicsőségteológia” legyen. Önmagában ne dicsőítsük a szenvedést, hiszen a szenvedés önmagában rossz. A kereszt a dicsőség teológusából akar minket a kereszt teológusává tenni, megromlott látásunkat, hamis optikánkat kívánja 180 fokos fordulattal elmozdítani. Ami lent volt, most fent lesz, ami fent, az lent; ami jó volt, az rossz lesz, ami rossz, az pedig jó. Mindeközben Isten „kísért” (*Anfechtungen*), megaláz és porba dönt minket. Fájdalmat okoz nekünk, de amikor a kereszt „megtámad” bennünket, passzívan el kell viselnünk. Ez a mi passziónk. Shakespeare *Lear királyában* Learnek meg kell örülnie ahhoz, hogy megértse a valóságot, Gloucesternek meg kell vakulnia, hogy lássa az igazságot (lásd 1. fejezet). Ez a paradox látásmód nagyon hasonlít Luther teológiájában és Shakespeare művészetében. Meg kell halnunk ahhoz, hogy élhessünk, hogy megláthassuk: a dolog az, ami. Isten önmaga ellentétébe rejtőzködik el: *deus absconditus sub contrario suo*. Dicsősége rejtett a kereszt gyalázatában. Luther odáig is elmegy, hogy kimondja: Isten ördöggé lesz, s a pokolra visz azért, hogy mi a mennybe mehessünk! *Opus proprium* az *opus alienumban* elrejtve! Nem mögötte, hanem abban!

A dicsőség teológusa saját vallásosságában felfuvalkodik, megkeményedik. Érvényes ez az úgynevezett „nagy” teológusokra és a „szuperkegyesekre” egyaránt. A vallási vágy is lehet csillapíthatatlan szenvedély. Forde szerint nincs különbség a „szuperhívő” vágyakozása és az alkoholista között. Mindegyiket valami emberi, tehát alulról jövő – mindegy, hogy „nemes” vagy „nemtelen” – vágy mozgatja. A kereszt azonban közbeavatkozik, „interveniál”. Nem engedi, hogy a torz, sőt akár a „vallásos egóm” növekedni kezdjen. Ha engedek az egómnak – beleértve a vallásos egót is! –, akkor lecsúszom a kereszt teológusának útjáról, és észrevétlenül a dicsőség teológusa leszek. Azáltal, hogy közbeavatkozik, a kereszt megöli bennem az emberit. Meg kell halnunk ahhoz, hogy újjászülethessünk. Nemcsak egyszer, hanem újra és újra, mert az ego, az önzés állandóan érvényesülni akar. Luther szerint az igazi halál a haláltól való rettegés vagy lelki félelem. A fizikai, úgynevezett valóságos halál gyerekjáték ahhoz képest. Ha legyőztük az igazi halált, akkor nyílik lehetőségünk az új életre.

Erről az új életről, Isten bennünk való munkájáról, a hit igazságáról szól a *Heidelbergi disputáció* 4. része (25–28. tétel). Luther mérnöki pontossággal komponált teológiai tételei az első pillérrel, Isten törvényével kezdődtek, s ezzel a 28. tétellel érnek véget: „Isten nem megtalálja, hanem megteremti azt, ami számára szeretetre méltó, az ember szeretete viszont abból fakad, hogy valamit szeretetre méltónak talál.” „Azért válnak széppé ugyanis a bűnösök – írja Luther –, mert szeretetben részesülnek, s nem azért részesülnek szeretetben, mert szépek” (*Heidelbergi disputáció* 33).

A *Ki a kereszt teológusa?* című könyv szerzője maga is a kereszt teológusa volt, egy radikális teológia radikális szószólója. Luther *Heidelbergi disputációjáról* szóló gondolatait azért fogalmazta meg majdnem fél évezred múltával, hogy Lutherrel együtt a 21. századi olvasót is a kereszt elé állítsa. Célja, hogy olvasói is a kereszt teológusai legyenek, hogy ledöntse a nagyokat az ő énjük, a buzgó hívőket pedig saját hitük trónusáról, hogy valóban a kereszt lehessen egyedül a mi teológiánk. Akiket a kereszt így porba döntött, azok immár bátran mondják, hirdetik és éneklük 2000 év óta a kereszt teológusaival, így Pál apostollal, Lutherral és Forde-vel együtt is azt, ami nemcsak látszat, hanem maga a valóság.

## Bibliográfia

### Elsődleges források

- Luther Márton *négy hitvallása*. Ford. és bev. dr. Prőhle Károly. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1983.
- Konkordia könyv. Az Evangélikus Egyház hitvallási iratai*. 1. köt. *Az Ágostai hitvallás*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1957. VII. cikk, 24.
- LUTHER Márton: *A szolgáló akarata. Luther Márton De Servo Arbitrio című teológiai vitairata – 1525*. Latin eredetiből és németből ford. Jakabné Csizmadia Eszter – Weltler Ödön – Weltler Sándor. Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum), Sopron, 1996.
- LUTHER Márton: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Ford. Szita Szilvia. Magyarországi Luther Szövetség, 1995. /Magyar Luther Könyvek 2./
- LUTHER Márton: *Heidelbergi disputáció*. Ford. Nagybockai Vilmos. Magyarországi Luther Szövetség, 1999. /Magyar Luther Füzetek 8./
- LUTHER Márton: *Hogyan szemléljük Krisztus szent szenvedését?* Ford. Véghelyi Antal. Magyarországi Luther Szövetség, 1997. /Magyar Luther Füzetek 6./

### Szakirodalom

- ALTHAUS, Paul: *The Theology of Martin Luther*. Fortress Press, Philadelphia, 1966.
- AURELIUS, Carl Axel: *Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis aufgrund seiner Streitschriften und Exegese 1519–1521*. Lutherisches Verlagshaus, 1983. /Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge Band 4./
- AVIS, Paul D. L.: *The Church in the Theology of the Reformers*. John Knox Press, Atlanta, 1981.
- DILLENBERGER, John: *God Hidden and Revealed. The Interpretation of Luther's Deus Absconditus and Its Significance for His Religious Thought*. Muhlenberg, Philadelphia, 1953.



- DILLENBERGER, John (szerk.): *Martin Luther: Selections from His Writings*. Doubleday–Anchor, New York, 1962.
- FORDE, Gerhard O.: *On Being a Theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*. Eerdmans–Cambridge, Grand Rapids, 1997. Magyarul: *Ki a kereszt teológusa? Gondolatok a Heidelbergi disputációról*. Ford. Fabiny Tibor – Tóth Sára. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2005.
- GRITSCH, Eric W.: *Martin – God's Court Jester. Luther in Retrospect*. Sigler Press, Ramsey, 1990. Magyarul: *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Ford. Böröcz Enikő. Luther Kiadó, Budapest, 2006.
- LOEWENICH, Walter von: *Luther's Theologia Crucis*. Luther Verlag, Wittenberg, 1967. Magyarul: *Theologia crucis. A kereszt teológiája Luthernél*. Ford. Mády Katalin. Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya – Magyarországi Luther Szövetség, 2000. /Magyar Luther Könyvek 8./
- MCGRATH, Alister: *Luther's Theology of the Cross*. Basil Blackwell, Oxford, 1985. Magyarul a könyv utolsó fejezete: „Cruis sola est nostra theologia – A kereszt: ez a mi teológiánk”. Ford. Bogárdi Szabó István. *Protestáns Szemle*, 1993/2. 81–100. o.
- PERCZE Sándor – SZAKÁCS Tamás – TUBÁN József: *A kereszt teológiája és a lelkigondozó szolgálata*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2002.
- PÓSFAY György: „A Földön élő egész egyház.” *Mit tanított Luther Márton az egyház egyetemességéről? A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya*, Budapest, 1997.
- VAJTA Vilmos: *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1993.
- WATSON, Philip S.: *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*. Fortress, Philadelphia, 1947.
- WITTE, D. Carl (szerk.): *Jer örvendjünk, keresztények! Luther írásaiból mindennapi áhítatra*. Ford. Szabó József. Budapest, 1995.

## LUTHER A SZENTSÉGEKRŐL

A lutheránus teológia a Szentlélek műveként az egyházban alapvetően két kegyelmi eszközt különböztet meg: az ígét mint fő kegyelmi eszközt és a szentségeket (PRÖHLE 1948, 258–261. o.). Azért fő kegyelmi eszköz az ige, mert rajta keresztül a Szentlélek hallható formában, az Istentől származó emberi beszéden keresztül szólítja meg az embert. „A hit hallásból van, a hallás pedig Isten ígéje által” (Róm 10,17) – tanítja Pál apostol. Az isteni ige tehát az emberi fül szervén keresztül jut el az emberi szívig, amely egyúttal a páratlan emberi lélek, a megismételhetetlen személyiség metaforája. Ugyanakkor a szemnek is fontos szerepe van: a Szentlélek a kegyelmi eszközöket látható emberi cselekményekhez is köti. Ezek a látható, szent cselekmények a szentségek. A katolicizmusban a szentségeknek központi szerepe van, ezért ott a látás és a szem metaforája dominál. A protestantizmus megfordítja ezt a hierarchiát: az ige primátusával a hallás és a fül kerül előtérbe (FABINY 1995, 39–51. o.).

A „szentség”, azaz a *sacramentum* mint teológiai fogalom a Bibliában nem szerepel. A görög *μυστήριον* szóval természetesen többször is találkozunk, s az orthodox egyház mind a mai napig a *misztérium* kifejezést részesíti előnyben a *sacramentummal* szemben. A korai latin egyházatyák a fogalmat még tág összefüggésben használták: többek között Isten üdvtervét, Krisztus keresztjét is *sacramentum*nak nevezték (BODENSIECK 1965, 2091. o.). Azt is elmondhatjuk, hogy a szentség kérdésével dogmatikailag az Újszövetség nem foglalkozik részletesen, mindazonáltal az isteni (illetve jézusi) ígérethez kapcsolódó, látható emberi aktusnak (kiváltképpen a keresztségnek és az úrvacsorának) az Újszövetségben a jövőre utaló eszkatológiai jelentősége is van (BODENSIECK 1965, uo.).

A 16. század elejére megszilárdult a középkori katolikus álláspont, amit az 1439-es firenzei zsinat hagyott jóvá, miszerint hét szentség létezik: a keresztség, a bérmálás, az oltáriszentség, a bűnbánat, az utolsó kenet, a papszentelés és a házasság szentsége. Köztudott, hogy a lutheri reformációt közvetlenül a búcsúcédulák árusítása váltotta ki, pontosabban az a gyakorlat, hogy pénzzel, azaz hit nélküli emberi cselekedettel kiérdemelhetem bűneim büntetésének elengedését. Ezt Luther a bűnbánat szentségével való súlyos visszaélésnek, mai szóval manipulációnak tekintette. A torz



gyakorlat mögött Luther egy félresiklott, eltorzult teológiai gondolkodást fedezett fel, és ezzel vette kezdetét a reformáció.

Luther számára ezért a szentségek helyes értelmezése központi kérdéssé vált. Az 1519–1521-ig tartó időszakban, tehát a „korai” Luther gondolkodásában alakul ki fokozatosan a szentségekről szóló felfogás, s ez idő tájt Luther egyelőre csak Róma ellenében fogalmazza meg tanítását. Később majd másik irányból száll harcba a szentségek igaz értelméért: először a gyermekkeresztséget védelmezte a Münzer-követő újrakeresztelőkkel szemben, majd az úrvacsora kapcsán Krisztus valóságos jelenlétét a zwingliánus, szimbolikus értelmezéssel szemben. Luther tehát kétfrontos harcot folytatott: Rómával szemben az „eldologiasított”, a rajongókkal, illetve Zwingliékkel szemben viszont az „elszellemiesített” szentségfogalom ellen (SCHOLZ 1938).

A következőkben Luthernek a svájciakkal folytatott vitájával nem foglalkozunk, hanem csupán néhány írása alapján vizsgáljuk a korai Luther Róma-ellenes harcát. Az első három prédikáció, amelyek 1519 őszén *A bűnbánat szentségéről*, *A keresztség szentségéről*, illetve *Krisztus valóságos szent testének sacramentumáról* címen jelentek meg (magyarul: LUTHER 1994). A következő szintén egy prédikáció, amely 1520 júliusában hagyta el a nyomdát: *Sermo az új testamentumról, vagyis a szent miséről*. Végül részletesen fogunk szólni az őt ért támadások után írt, s ezért leginkább polemikus élű, legterjedelmesebb és legnagyobb visszhangot kiváltó, *Az egyház babiloni fogságáról írt könyvecske* című munkáról, amely 1520 októberében jelent meg.

## Sermók a három szentségről (1519)

### A bűnbánat szentsége

Az 1519-es *sermó*ban Luther a bűnbánatot (*poenitentia*) még egyértelműen szentségnek tekinti, azonban rámutat korának helytelen gyakorlatára, hogy tudniillik a szentséget sokan félreértik: az emberek befolyásolni akarják Istent, kegyelmét meg akarják „vásárolni”, amikor búcsúlevelekkel, böjtöléssel, azaz cselekedetekkel akarnak a bűnöktől és azok büntetésétől megszabadulni. „Holott előbb kell a bűnöknek megbocsátatni, mielőtt a jót cselekszik, és nem a cselekedetek űzik ki a bűnt, hanem a bűn kiűzése cselekszi a jót” (LUTHER 1994, 12. o.). Luther többször is hangsúlyozza, hogy először a bűnös emberi szívnek kell Istenhez megtérnie, s majd a bűnbocsánat elnyerése után szabadul fel az ember a jó cselekedetekre. A középkori hangsúlyeltolódás mögött valószínűleg ott van a Vulgata szövege is, amely Mt 3,2-t – „Térjete meg!” (*metanoete*) – így fordítja: *paenitentiam agite*, azaz bűnbánatot „cselekedjete”. Így a skolasztikus felfogás különbséget tett a bűnbánat három aktusa: a *contritio* (töredelem), a *confessio* (gyónás) és a *satisfactio* (elégtétel) között, és mindez eredményezi a bűnbocsánatot, a föloldozást (*absolutio*).

Luther számára a bűnbánat szentségében három dolog fontos:<sup>1</sup> az első a feloldozás (*absolutio*), amely hirdeti a bűnösnek, hogy Krisztusért megbocsátattak bűnei; a második a kegyelem, a bűnbocsánat, amely a lelkiismeret békéjét teremti meg; végül a harmadik a hit, az az erős benső bizonyosság, hogy a pap feloldozó szavai igazak. Ezen a hiten fordul meg minden, ezen keresztül válik a hit valósággá. Luther az egyházatyák igazságát vallja: nem a szentség, hanem a szentséget hívő hit veszi el a bűnt. Szent Ágostont is idézi: a szentség nem azért veszi el a bűnt, mert kiszolgáltatják, hanem mert hiszik (LUTHER 1994, 12. o.). De az egyetemes papság jegyében Luther számára bármelyik keresztény testvér kimondhatja testvérenek bűnei bocsánatát: amennyiben a hívő ezt hittel elfogadja, akkor fel van oldozva (uo. 13. o.). Luther hangsúlyozza, hogy a bűnbánat vagy a töredelem „elegendőse”, azaz mennyisége nem számít, ugyanis senkinek sem lehet elegendő a bűnei miatti töredelme. A lényeg, hogy a bűnös erősen hiszi-e a szentséget, azt, hogy bűnei megbocsátattak (uo. 17. o.). Összefoglalva: a bűnbánat szentségében Luther számára minden a hiten fordul meg, amit így summáz: „Aki hisz, annak minden javára válik, semmi sem árt; aki nem hisz, annak minden árt, semmi sem használ” (uo. 20. o.).

### A keresztség szentsége

A keresztség szentségének tárgyalásakor Luther ismét három dologra hívja fel a figyelmet: a jelre (*Zeichen*), a jelentésre (*Bedeutung*) és a hitre (*Glaube*). A jel eredetileg a vízbe való bemerítés (*immersio*) és az abból való kiemelések művelete, s mindennek a jelentése a bűnnek való meghalás, az ember megfojtása és az új életre való feltámadás. Ezért beszél Jézus újjászületéséről (Jn 3), Pál apostol pedig az újjászületés fürdőjéről. A Római levél hatodik fejezetére hivatkozva írja Luther:

„És aki megkeresztelkedett, az halálra ítéltetett, mintha azt mondaná a pap, mikor keresztel: látod, bűnös test vagy, azért megfojtalak téged az Isten nevében, és halálra ítélek az ő nevében, hogy veled együtt minden bűnöd meghaljon és megsemmisüljön.” (LUTHER 1994, 22. o.)

A vízből való kiemelkedés pedig lelki születés, amely egyúttal már a feltámadásnak és az örök életnek az előképe:

„Akkor fogunk igazán kiemelteni a keresztvízből és tökéletesen megszületni, a halhatatlan mennyei életnek igazi keresztelési ingét magunkra venni. Ez az, amikor a keresztszülők azt mondják a gyermeknek a vízből való kiemeléskor: lásd a te bűneidet, most megfulladtak, Isten nevében átveszünk téged az örök, ártatlan életre. Mert így fognak az angyalok az

<sup>1</sup> A 19. pontban Luther ezt kicsit másképpen fogalmazott sorrendben adja meg: „A szentség az előbb említett három dologból áll: Isten ígéretéből, azaz az *absolutió*ból; ennek az *absolutió*nak az elhívéséből és a békességéből, azaz a bűnök bocsánatából, mely biztosan követi a hitet.” (LUTHER 1994, 17–18. o.)

ítélet napján minden megkeresztelt, kegyes keresztény embert kiemelni, és akkor valóban beteljesül, amit a keresztség és a keresztszülők csak jeleznek.” (LUTHER 1994, 22. o.)

Luther tehát azt hangsúlyozza, hogy a keresztségben valami elkezdődik, de ez nemcsak az emberi élet egy új szakaszára vonatkozik, hanem magának az Istennek az új munkájára. A bűn által megrontott emberi létezés Isten fokozatosan kezdi helyreállítani, és a keresztség Istennek mint fazekasnak az újjáteremtő munkáját jelöli:

„[M]i az első születésnél nem jól sikerültünk. Ezért újra a földbe vet bennünket a halál által, és újjáteremt minket az utolsó napon, hogy akkor jól sikerüljünk, és bűn nélkül legyünk. Ezt a végzést kezdi végrehajtani a keresztségben.” (LUTHER 1994, 23. o.)

Az emberből a bűnt azonban nem öli ki teljesen a keresztség, hiszen a régi bűnök az új emberben is állandóan feltámadnak. De a keresztségben Isten szövetséget köt az emberrel, kegyelmes és vigasztaló szövetséget, amelyben Isten kötelezi magát, hogy Jézusért, a szószólóért nem fogja beszámítani nekünk a keresztség utáni bűneinket.

Mindehhez azonban elengedhetetlenül szükség van a harmadik dologra, a hitre:

„[E]rősen kell hinnünk, hogy a szentség nem csupán jelzi a halált és az utolsó napon való feltámadást, amely által az ember újjá lesz, hogy aztán bűn nélkül örökké éljünk, hanem ezt már bizonyosan elkezdte, és eszközli is. Továbbá, hogy szövetséget létesít köztünk és Isten között, hogy mi meg akarjuk öldökölni a bűnöket és harcolni ellenük egészen halálunkig, ő viszont ezt javunkra fordítja, és kegyelmesen cselekszik velünk mindaddig, amíg tiszták nem leszünk a halál által, s nem ítélt meg szigorúan azért, hogy mi ebben az életben nem vagyunk bűn nélkül.” (LUTHER 1994, 25. o.)

A keresztség által Isten elkezd bennünket tisztává tenni, s ígéretet tesz arra, hogy ha hiszünk, nem számítja be bűneinket.

#### Az úrvacsora (oltáriszentség)

Igazat kell adnunk Vajta Vilmos teológusnak, amikor ezt az oltáriszentségről szóló, 1519-es lutheri prédikációt az egyházzal szóló tanítás „példás összefoglalásának” tekinti (VAJTA 1993, 18. o.). Rámutat, hogy bár Luther a transzubsztanciációt még nyíltan nem veti el, de az arról szóló spekuláció helyett „a szentségben részesedő közösség felé irányította a hívők érdeklődését” (uo. 19. o.). Mint majd látni fogjuk, Luther a részesedésre (*participatio*) irányítja a figyelmet, amit itt a krisztusi közösségben való kegyelemteljes cserének és egybeolvadásnak („gnedigen Wechsell oder Vormischung”), másutt pedig „boldog cserének” („fröhlich Wechsell, eyn fröhliche Wirtschaftt, mirabile commercium”) nevez (uo. 20., 28. o.).

Luther az úrvacsorára több kifejezést használ: „oltáriszentség”, „mise”, „új testamentum”, „végrendelet” stb. A jel, a jelentés és a hit szempontját emeli ki az

oltáriszentségről írt *sermőjében* is. A jel: a kenyér és a bor külső, látható dolog, a jelentés pedig lelki és belső, a hit pedig mindkettőt hasznosítja. Amint a keresztség kapcsán a teljes vízbemerítés formáját találta Luther a legmegfelelőbbnek, úgy az oltáriszentségről írt *sermőjében* szintén az eredetileg teljes jelek (jegyek), a kenyér és a bor kiosztása, a két szín alatti áldozás mellett érvel. A szentség jelentése: *communio*, a szentek közössége, vagyis Krisztussal és az ő szentjeivel való egy testté válás, részesülés. Ez olyan – mondja Luther –, mintha egy város polgárai lennénk, s ha tagok vagyunk, részesedünk a város javaiban, de terheiben is. Ha a test egyik tagja szenved, vele együtt szenved valamennyi; ha örül a tag, a többi is részesedik abban az örömben. A hívő a szentségben Krisztussal és az ő szentjeivel egyesül; aki a hívőt bántja, az Krisztust bántja. Ez a szentség védelmet is ad, mert minden nyomorúságunkat és kísértésünket Krisztusra és a közösségre helyezhetjük.

Miért éppen a kenyeret és a bort rendelte Isten e szentség jeleinek? Luther rámutat, hogy a kenyér és a bor már formájával is a közösségre utal:

„Mert amiképpen a kenyér sok összezúzott búzaszeméből készül, s ekképpen sok búzaszem teste az egy kenyér testévé válik, amelyben az egyes búzaszemek elvesztik a saját testüket és formájukat, és a kenyér közös testét öltik magukra, s ugyancsak a szőlőszemek is elvesztvén saját alakjukat, a bor és ital közös testévé válnak, ugyanúgy lesz velünk is, ha ezzel a szentséggel helyesen élünk. Krisztus minden szentjével együtt, szeretetétől fogva, magára veszi a mi alakunkat, velünk együtt küzd a bűn, halál és minden baj ellen: mi pedig az ő szeretetétől felgyulladva őhozzá formálódunk, az ő igazságára, életére és üdvösségére hagyatkozunk, s ekképpen az ő javaival és a mi bajainkkal való közösség révén egy testté válnak (kalácscs), egy kenyérré, egy testté, egy itallá leszünk úgy, hogy minden közössé lesz. [...] Viszont ugyanúgy nekünk is át kell alakulnunk, s a miénknek kell elfogadnunk minden keresztény nyomorúságát, az ő alakjukat és szükségüket magunkra vennünk, s nekik juttatnunk mindazt a jót, amire csak képesek vagyunk, hogy ők azt élvezhessék. Ez a valódi közösség, és ez a szentségnek a helyes értelme. [...] A kenyérnek és a bornak ezt a kettős alakját egyebek mellett azért is rendelte, hogy jelezze azt az egyesülést és közösséget, amelyet ez a szentség foglal magában, mivel nincs bensőbb, mélyebb és osztatlanabb egyesülés, mint az ételnek az egyesülése azzal, aki elfogyasztja. Az étel ugyanis átmegy, átváltozik elfogyasztójának természetévé, annak lényegével eggyé válik. [...] Ekképpen egyesülünk mi is a szentségben Krisztussal, és leszünk egy testté a szentekkel úgy, hogy ő magára vesz minket, helyettünk tesz-vesz, mintha ő az volna, ami mi vagyunk, s ami bennünket ér, őt is ugyanúgy, sőt még inkább éri, mint bennünket.” (LUTHER 1994, 38–39. o.)

A jelen és a jelentésén túl a szentség harmadik részének, a hitnek is kiemelt szerepe van:

„Nem elég, ha tudod, hogy mi a közösség és a mi bűneinknek és szenvedéseinknek a kegyelemteljes kicserélődése és összelepleződése Krisztus és az ő szentjei igazságával, hanem ezt kívánnod is kell és erősen hinned, hogy el is nyerted.” (LUTHER 1994, 40. o.)

Ezen a ponton egy fontos észrevételt kell tennünk a közösségbeli bűnök közösség általi kezeléséről. Vajta Vilmos Luthernek a Galata levélhez kommentárját idézi annak illusztrálására, hogy Luther számára a keresztény közösségben „egymás terheinek hordozása” egymás bűneinek a hordozását is jelenti. Vajta *Communio* című könyvének „Ki-ki másnak szégyenét el kell fedezze” című fejezetében fejt ki Luther alapján, hogy bár a keresztény közösség megindul a megszentelődés útján, ez a keresztény közösség mégis *communio mixta* (vegyes közösség): *communio sanctorum* (szentek közössége) és *communio peccatorum* (bűnösök közössége) egyszerre. Ezért a közösségben (*koinóniában*) a bűnösökkel is Krisztus lelki közösségét kell megvalósítani:

„Nem általában egymás sorsának hordozásáról [...] van tehát szó, hanem egészen konkrétan a gyülekezetben is felfedezhető bűn hordozásáról. A keresztény szeretet (*agapé*) lényege [...], hogy az egymásban felfedezhető bűn terheit is hordozza.” (VAJTA 1993, 45–46. o.)

Természetesen a bűn hordozásának kényszere nem valami kegyes altruizmus, hiszen a másik bűnterhét átvállalók is csak „állítólagosan” tiszták, s egy pillanatig sem lennének erre képesek, ha a bűnösöket igaznak elfogadó és megszentelő Krisztus, az egyházat építő Szentlélek és a gyülekezetet tanító Pál apostol nem készítené erre őket. Gal 6,1–2-ben Pál apostol pontosan erre kéri az „igazakat”: „*igazítsátok helyre az ilyet szelíd lélekkel*”, „*egymás terhét hordozzátok*”! Vajta Luthert idézve így folytatja:

„Ily módon képzettségem nem az én tulajdonom, hanem a tanulatlanoké [...]. Tisztaságom nem az én tulajdonom, hanem azoké, akik testükben bűnöznek, nekik vagyok elkötelezve, Istennek felajánlva tisztaságomat értük, védelembe vevén őket, kimentvén őket. Így fedezem el Isten és emberek előtti tisztességemmel az ő gyalázatukat.

A szentek közössége nem taszíthatja magától el e bűnöst, mintha számára idegen lenne. Megmentését önmaga odaadásával, Isten előtt könyörögve szorgalmazza [...]. A hívők »papsága« a szentek közösségében Krisztussal, a Főpappal egyesülve valósul meg, akinek élete kivetül népének életszentségébe. A lutheri magyarázat szerint ez a szeretet Krisztus-törvénye (Gal 6,2).” (VAJTA 1993, 46–47. o.)

Visszatérve az úrvacsorára, elmondhatjuk, hogy a szentség tehát nem önmagában, objektív módon, *ex opere operato* hat, hanem csak akkor, ha azt hittel veszik: *ex opere operantis*. Luther a szentség eldologiasítása, elszemélytelenítése, automatikussá tétele, gépiesítése ellen emeli fel szavát. Mert véleménye szerint babonához és mágiához vezet a személyes hit nélküli, objektív szentségfelfogás, miszerint a végrehajtott cselekmény önmaga erejénél fogva részesíti az embert a mennyei javakban. Ennek megértéséhez azonban rá kell térnünk Luthernek az áldozatról szóló gondolataira.

### A mise (az úrvacsora) mint Jézus Krisztus végrendelete: ajándék (beneficium) és nem áldozat (sacrificium) (1520 tavasza)

Az 1520 nyarán írt rövid *sermójában*: „Sermo az Újtestamentumról, vagyis a szent miséről” (LUTHER 1960, 75–110. o.) Luther tovább finomítja gondolatait. Mint írja, Jézus a mózesi törvényeket betöltötte, egy új törvényt rendelt csupán, ez pedig a „szentmise” (ahogy Luther akkor nevezte), vagy más szóval az úrvacsora. Az úrvacsora szerzetési ígéiben Isten ígéretének szavát halljuk, s az úrvacsora Jézus testamentuma, azaz végrendelete. Az új szövetséggel mint testamentummal vagy végrendelettel a mózesi törvényeket érvényteleníti. Jézus a szerzetési ígék szavaiban a bűnök bocsánatát és az örök életet ígéri tanítványainak, ígéretét pedig saját testével és vérével pecsételi meg, s erre a pecsétre emlékeztetnek az úrvacsora jelei: a kenyér és a bor.

Az ígéret a szó, vagyis az ige, és ehhez társul a jel. Korábban is adott Isten az emberiségnek az ígérethez kapcsolt jeleket, mint például Nóénak a szivárvány vagy Ábrahámnak a körülméltetés jelét. Ilyen jelek most a kenyér és a bor, amelyek külső dolgok, mégis benső, lelki dolgokat szimbolizálnak. A bibliai értelemben vett végrendekezésben, testamentumban mindig legalább hat dolog van: 1. a végrendelező, 2. az örökösök, 3. maga a testamentum (a végrendelet szavai), 4. a jel vagy a pecsét, 5. az áldás, hogy az ige a bűnök bocsánatára és az örök életre vonatkozik, 6. az emlékezés kötelezettsége. Jézus mindezt az éhező lelkeknek adja, akik hittel és örömmel elfogadják azt, és az érdemteleneknek, ha elismerik érdemtelenységüket. A papság és az egyház bűne volt, hogy ezeket a szavakat, az ígéret szavait a népnek nem az anyanyelvükön mondták.

Az ige és a jel viszonyában az ige a fontosabb, mert az ige megvan a jel nélkül, de a jel, a *sacramentum* nincs meg az ige nélkül, úgy, amint a tömlő sem ér sokat bor vagy a pénztárca pénz nélkül. Az isteni ige vagy ígéret nélkül ünnepelet csendes mise ezért hamis dolog, ami babonához vezet. Luther a misével való első visszaélésnek (*abusus*) nevezi azt, hogy elhagyjuk a testamentumot, az áldást, vagyis az ígét és a hitet. Mert ahol az ígéret nem hangzik el, ott a hit sem válaszolhat. Ezért a misével való második visszaélés, hogy emberi jócselekedetté torzult, ahol nem a hagyományozó Isten, hanem a jót cselekvő ember került előtérbe. Pedig a testamentum nem *beneficium acceptum, sed datum*, vagyis a szentség nem az, hogy a mi cselekedetünket Isten elfogadja, hanem Isten által nekünk adott ajándék, jótétemény, azaz *beneficium*. Hogy is mondhatná egy örökös azt, hogy ő jót cselekszik azzal, ha elfogadja az örökségét? A misében (úrvacsorában) és a keresztségben mint szentségekben mi nem adunk, hanem csak elfogadjuk Krisztus ajándékát. Mivel a szentség nem cselekedet, szolgálat, azaz *officium*, hanem ajándék, *beneficium*, így a másért mondott misének sincs értelme.

A misével való harmadik és legnagyobb visszaélés, hogy áldozattá torzult, mintha mi ajánlanánk fel valamit Istennek. Az imádságban persze hálát ad az ember Istennek, és hálából offertóriumot, ajándékot, ételt vagy pénzt adományoz az egyház javára. De ezek nem áldozatok, mert azok az Ószövetséggel érvényüket veszítették. Legfeljebb egy értelemben beszélhetünk áldozatról: annyiban, hogy lelki módon



magunkat áldozzuk Istennek, hogy az ő jó tetszése szerint cselekedjen velünk, s mi dicséretet és hálát mondunk neki sok jótéteményéért. Imádságainkkal, hálaadásunkkal nem közvetlenül Isten elé járulunk, hanem Krisztushoz, aki közvetítő, főpap, aki közbenjár értünk. Tehát nem mi ajánljuk fel Krisztust mint áldozatot, hanem Krisztus ajánlja fel önmagát. S csak annyiban nevezhetjük áldozatnak a misét, hogy Krisztussal magunkat is felajánljuk. Erős hittel Krisztusra hagyatkozunk, aki főpapként áldozatot hoz értünk. Tehát nem arról van szó, hogy mi a király fiát apjának, a királynak áldozatként felajánljuk, hanem arról, hogy a fiút arra kérjük, szükségünket, kéréseinket közvetítőként továbbítsa az atyához. A gyakorlatban azonban az a kép alakult ki, hogy a pap Isten előtt mutat be áldozatot, de ezt valójában az teszi, aki a szentséget fogadja. Vagyis az egyetemes papság értelmében minden hívő bemutatja ezt az áldozatot, mivel a hit mutatja be az áldozatot. Ezért minden hit nélkül bemutatott mise babona és mágia.

Ebben a *sermó*ban tehát Luther radikálisan szakít azzal az Aquinói Tamástól származó középkori katolikus felfogással, hogy a szentmise Jézus golgotai áldozatának a pap által történt megismétlése (BAGCHI 1991, 119. o.).

### Az egyház babiloni fogságáról szóló könyvecske (1520 ősze)

A szentségekkel Luther legrészletesebben az 1520 elején írt, *Az egyház babiloni fogságáról szóló könyvecske* című művében foglalkozik. Elsőként *A német nemzet keresztény nemességéhez* írt munkájában Luther – saját képét használva – mintegy „isteni kürttel” (igével) lerombolta Róma hármas falát: 1. az egyetemes papság elvével megcáfolta a papi rend világi rend fölötti voltát; 2. lerombolta a második falat is, hogy csak a pápának van joga magyarázni a Szentírást; 3. továbbá azt is megcáfolta, hogy csak a pápának van joga zsinatot összehívni.

A külső falak lerombolása után *Az egyház babiloni fogságáról szóló könyvecske* a római rendszer benső „szentélyébe” hatol, és a pápaságnak a hét szentségről szóló tanát, a kereszténységet „megkötöző” római sakramentális rendszer bilincseit kívánja szétörni. A könyv címe apokaliptikus, hiszen Babilonra mint a romlott egyház szimbólumára utal, amely a Jelenések könyvében jelenik meg (Jel 17–18). Luther azt állítja, hogy amint Izrael népe egykor a babiloni zsarnokság fogságában volt, ugyanúgy az igazi egyház Róma, azaz a pápaság zsarnokságának a fogságába esett, s ezt a börtönt a középkori egyház a sakramentális rendszer kidolgozásával teremtette meg (GRITSCH 1983, 35. o.). Ebben az írásában üzen először nyíltan hadat a transzszubsztanciáció tanításának, amely szerinte elhomályosította az úrvacsora igazi értelmét. A polemikus hangon írt munka óriási vihart kavart: VIII. Henrik azonnal cáfolatot írt ellene *Assertio Septem Sacramentorum* (A hét szentség állítása) címen (DOERNBERG 1961; TJERNAGEL 1965), amivel a pápától kiérdemelte a *Fidei defensor* címet. A könyv hangvétele miatt a reformáció sajnos végleg elvesztette a

nagy humanista, Erasmus támogatását, ugyanakkor Luther egyik akkori ellenfele, Bugenhagen éppen e könyv hatására lett a reformáció odaadó hívője. A következőkben a már tárgyalt szentségeknek azokat az aspektusait vesszük számba, amelyekre Luther az eddig idézett írásaiban még nem tért ki.

#### Az úrvacsora

A könyv a hét szentség kérdését tárgyalja, de mindenekelőtt az úrvacsorával és a keresztséggel foglalkozik. Az úrvacsora esetében Luther hármas fogságról beszél. Az első, hogy Róma akadályozza a szentség teljességét azáltal, hogy azt csak egy szín alatt szolgáltatja ki. A második fogság a transzszubsztanciáció tanítása, amely a szubsztanciára és az akcidenziára való hivatkozással a pogány Arisztotelész filozófiájára épít. (A tan 1215-ben a negyedik lateráni zsinaton vált dogmává.) Luther vallja, hogy az értelemmel nem kell, sőt nem is lehet mindent megérteni, „mert a Szentlélek több, mint Arisztotelész”. A harmadik fogság, a legnagyobb visszaélés viszont az, hogy a szentségeket áldozatként fogták fel. Pedig az oltáriszentség alapvetően Jézus testamentuma, azaz végrendelete, ami az ő ígéretére alapszik. Ahelyett, hogy hinnénk az ígéret szavainak, mi babonás bálványimádással tekintünk a szentségre. Ahol a hit kihal, ott azonnal megjelennek a cselekedetek.

„S immár könnyen beláthatjuk, hogy minek kellett szükségképpen bekövetkeznie a kiölt hitre: t. i. a legistentelenebb babonás cselekedeteknek. Ahol ugyanis a hit kihal és a hit igéje elnémul, ott hamarosan annak helyére lépnek a hagyományos cselekedetek, a melyek által, akárcsak valamely babiloni fogság által, országunkból elhurcoltatunk, és a mi szívünk örömétől megfosztatunk.” (LUTHER 1905, 156. o.)

Pedig az isteni ígéretre nem cselekedettel, hanem csak hittel lehet felelni. A szentség babiloni fogságának jele, hogy *opus operatum*ként fogják fel, tehát olyan cselekedetként, amelynek „végrehajtása”, „elvégzése” önmagában elégséges. Luther itt is elismétli, hogy egy koldus nem cselekszik jót azzal, ha egy gazdag ember ajándékát elfogadta. Összefoglalva: a mise testamentum, amely az igéből és a jelből áll. Az ige Jézus szava, a jel a kenyér és a bor. Ez az ige ígéret, amelyre csak hittel lehet válaszolni, és a jó cselekedetek abból származhatnak, de a hitet semmiképpen nem lehet megkerülni. Luther gondolatait a következő táblázattal lehetne illusztrálni:

Mise (új testamentum)	
Ige	Jel
Jézus szava	Kenyer és bor
Ígéret	Cselekedet
Hit	



Ha a mise ígéret, akkor nem lehet áldozat, mert az ígéretet vesszük, az áldozatot pedig adjuk (LUTHER 1905, 162. o.). A misét vagy az úrvacsorát azok számára szerezte az Isten, akiket bűnük terhe megszorított, és vigasztalásra meg orvosra van szükségük, azoknak, akik nem adni akarnak, hanem kapni. Luther vallja, hogy a hitetlen pap is valóságos szentséget szolgáltathat ki, ám áldozat esetében a gonosz papnak semmit sem ér az áldozata. Isten a gonosz által művelhet jót, de a gonosz cselekedetet nem fogadja el. A mise eredetileg az Istentől emberig ható, lefelé irányuló mozgás, míg az áldozat az embertől az Istenig, felfelé irányul.

„Azért ezt a két dolgot nem szabad összezavarni: t. i. a misét és az imádságot, a sacramentumot és a cselekedetet, a testamentumot és az áldozatot, mert az egyik Istentől jó számunkra a pap szolgálata közvetítésével, és hitet követel; a másik a mi hitünkől száll fel a pap által Istenhez, és kér meghallgatást; amaz alászáll, emez felszáll. Miért is amaz nem szükségképp feltételez méltó és kegyes szolgát; emez azonban megköveteli azt. Mert Isten a bűnösöket nem hallgatja meg; ő a gonosz által művelhet jót, de egy gonosz cselekedetet sem fogad el, mint azt Kainnál megmutatta.” (LUTHER 1905, 166. o.)

Ismét ábrázoljuk a mondanivalót:

Mise	Imádság
Testamentum	Cselekedet
Sacramentum	Áldozat
Lefelé	Felfelé

Richard Marius 2000-ben megjelent Luther-könyvében helyesen mutatott rá, hogy Luther azáltal, hogy az oltáriszentséget vagy az úrvacsorát olyan ígéretként fogta fel, amelynek érvényessége az ember hitétől függ, megszabadította a szentséget annak mágikus felfogásától, amelyet bár az egyház hivatalosan sohasem hagyott jóvá, a népi vallásosságban annál nagyobb erővel érvényesült (például a szentség gyógyító erejébe vetett hit). A misében sem a holtakért, sem az élőkért nem tehet semmit a pap, a szentséget csak önmagáért, s nem másokért lehet venni (MARIUS 2000, 253. o.).

#### A keresztség

A keresztséget Luther az összes szentség közül a legelsőnek, a legalapvetőbbnek tekinti (LUTHER 1905, 170. o.), s hálát ad azért (uo. 167. o.), hogy Isten nem engedte, hogy ez a szentség is oly mértékben eltorzuljon, olyannyira az ellenség fogságába essen, mint ahogyan az oltáriszentséggel történt.

Elsőként az isteni ígéretet emeli ki Luther: „Aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözüül” (Mk 16,16). A keresztség – csakúgy, mint a többi szentség – arra rendeltetett, hogy

a hitet erősítse, s ezt a hitet nem szabad lebecsülni, mert annak a szerzője maga az Isten, s ezért voltaképp nem ember, hanem az Isten kereszstel (LUTHER 1905, 172. o.).

A második dolog a jel vagy jegy, ami a vízbemerítés. Luther itt is hangsúlyozza, hogy az ige, az ígéret, a hit az elsődleges, a jel, a jegy vagy a cselekedet csak másodlagos. Csak a hit üdvözít, és nem a cselekedet. Luther Peter Lombardus ellenében hangsúlyozza, hogy a szentség jegyei nem önmagukban, hanem csakis akkor hatékonyak, ha hittel párosulnak. Az előző évszázadokban fogságba került ez a szentség is, amennyiben csak törvényre és cselekedetűre, vagyis hit nélküli jelle torzult. Pedig a jelnek jelentése is van, s itt Luther ismét kifejti a vízben való elmerülés (megfőjtődés) és az onnan való felemelkedés mint a halál és a feltámadás szimbólumát (LUTHER 1905, 179. o.). A keresztség egyszeri és mindhalálíg érvényes. Az ember elfordulhat e jeltől, azonban e jel nem haszontalan. A szentséggel egyszer kereszttelünk, de a hitben folyamatosan kereszttelünk kell (uo. 180. o.). A keresztséget mint a bűnöknek történő meghalást a földi halálunkkal pecsételjük meg, így a keresztség ereje akkor volt a leghatékonyabb, amikor a vértanúk ezrei naponként haltak meg (uo. 181. o.).

„Azonban a keresztség formalitássá, cselekedetté torzult, s a keresztségben elnyert szabadság fogságba esett. Ebben a fogságban a pápa és a klérus törvényeket írt elő, cselekedetekre, fogadalmakra kényszerítette a híveket, és így a lelkiismeretet foglyul ejtette, mert ahelyett, hogy a keresztség felszabadító ereje érvényesült volna, a fogadalmak megkötötték az embereket. Ezzel szemben állandóan azt kellene hirdetnünk, hogy a keresztségben bűneinket halálra adtuk, és Krisztus által új életet és királyi szabadságot nyertünk. A gyermekkeresztséget is a hit teszi lehetővé, bár nem a kisgyermeké, hanem az őt keresztségre vivő keresztszülőké, vagyis az egyház hite és imádsága. Mert a szentség nem a maga erejéből, hanem csakis a hit erejéből hat.” (LUTHER 1905, 185–186. o.)

#### A bűnbánat

A bűnbánat szentségében is legfontosabb lenne a hit és az ígéret: „amit megkötsz a földön, kötve lesz a mennyben is” (Mt 16,19), illetve „[a]kiknek megbocsátjátok a bűneit, azok bocsánatot nyernek, akikéit pedig megtartjátok, azoknak a bűnei megmaradnak” (Jn 20,23). Ezeknek az ígéknek a bűnbánatot kellene felgerjeszteni a bűnbocsánat érdekében, ám a papok nem a hitre, hanem hatalmukra apellálnak e vers kapcsán. „Babilon” teljesen elhomályosította a hitet, s azt a *contritio*, *confessio* és *satisfactio* rendszerével igyekezett kárpótolni. Az emberi töredelmet az isteni ígéreten alapuló hit fölél helyezték. Luther szerint nem a gyötrődést kell tanítani, hanem a hitet, mert az utóbbiból következik az előbbi és nem fordítva (LUTHER 1905, 197. o.).

„Nagy dolog a gyötrődő szív (Ézs 57,15), és csakis oly hitből támad, mely lángol az ígérettől és az isteni fenyegetéstől, a mely Isten változhatatlan igazságára tekint, attól reszket, megretten, és a lelkiismeretet összemorzsolja, és újra felemeli és megvigasztalja, és összemorzsoltan is megtartja.” (LUTHER 1905, 197. o.)

A *contritio* előtt tehát a hitre, az ígéretre kell tekinteni: „ne bizakodjál a te gyötrődésedben, és ne tulajdonítsd a te bánatodnak a bűnök bocsánatját. Mert az Isten nem ezt veszi számba nálad, hanem a te hitedet” (LUTHER 1905, 198. o.). A *confessio* és a *satisfactio* ugyancsak egyaránt sok visszaéléshez vezetett.

Luther a gyónás, sőt a fülbegyónás gyakorlatát nemhogy nem vetette el, hanem maga is élete végéig gyakorolta. Nem az egyes bűnök tételes felsorolását tartotta fontosnak, hanem a keresztény testvértől kapott és a neki adott vigasztaló szót, az evangéliumot (MARIUS 2000, 257. o.).

A következő négy szentséget: a bérmálást, a házasságot, a papszentelést és az utolsó kenetet Luther elvetette. Nem szentségnek, hanem csupán szokásnak tekintette őket. Lássuk, milyen megfontolásból!

#### A bérmálás, a házasság, a papszentelés és az utolsó kenet

Luther szerint minden szentségben egy jelhez egy isteni ígéret kapcsolódik. Az ígéret és a jel hitet eredményez, és így a szentségnek megtartó ereje van. Ám a bérmálás esetében nincsen konkrét isteni ígéret. A kézrátétel pedig csak egy a sok jézusi cselekedet közül, s nyilvánvaló, hogy nem vált minden jézusi cselekedet szentséggé. A bérmálás (a konfirmáció) ezért az egyház szokása és ceremóniája, de nem szentség.

A házasság szentségének sincs szentírási alapja, a pogányok között is van házasság, s Isten nem azért alapította a házasság intézményét, hogy az valaminek a jele legyen. Luther itt részletesen értelmezi azt, ahogyan Pál apostol a házasság képét használja Krisztus és az egyház kapcsolatára: „Nagy titok ez, én pedig ezt Krisztusról és az egyházzal mondom.” (Ef 5,32) Rámutat Luther, hogy bár a Vulgata fordítása *sacramentumot* használ, de ez a görög *mysterion* (titok) fordítása, tehát a szövegben az egyház titkáról és nem a házasság szentségéről van szó. A Szentírás többször is használja a *mysterion/sacramentum* kifejezést, de ez nem szentséget, hanem titkot jelent. 1Tim 3,16-ban például a „kegyesség titka” magára Krisztusra vonatkozik, tehát abból, hogy Pál a házasság képét jelként, Krisztus és az egyház kapcsolatának jeleként használja, nem következik az, hogy a házasság szentség lenne. A külső jelek, amelyek az apostolokat vagy Krisztust példázzák, úgymint az ég (Zsolt 19,1) vagy a nap (Zsolt 19,5), még nem szentségek, mert hiányzik belőlük Isten rendelése és ígérete.

„Azért a házasság, legyen bár Krisztus és az anyaszentegyház külső példázó jele, de nem oly *sacramentum* az, a melyet Isten rendelt volna, hanem emberek találmánya csupán az egyházban, akik sem a dolgot magát, sem a szót meg nem értették.” (LUTHER 1905, 210. o.)

Ugyanakkor Luther kipellengérezzi a középkorban elterjedt *Summa angelica* című kézikönyvet, amely a házasság tizenhét akadályát sorolja fel. A római egyház – mondja Luther – így valóságos szatóc lett, aki „nemiszervekkel és undok dögökkel” kereskedik (LUTHER 1905, 211. o.). Egyébként az impotenciáról mint a házasság aka-

dályáról Luther is egészen részletesen értekezik (ezt a részt egyébként szemérmesebb kiadások és fordítások előszeretettel kihagyják). Luther itt korát messze meghaladva a pórul járt feleség pártját fogja, s ilyen esetben a válás vagy a más férfitől való teherbeesés megoldását javasolja, s az úgymond „férj”-nek pedig azt tanácsolja, hogy saját gyermekeinek fogadja el az így született csecsemőket.<sup>2</sup>

A papszentelés kérdésének tárgyalásakor is érvényes az, hogy Luther az egyházat rendelkezte alá az ígérek, és nem az ígét az egyháznak:

„Az egyház ugyanis az ígéret ígéjéből, hit által születik, és épp az ígéretnek ugyanazon ígéje által táplálatik és tartatik is fenn, tehát az egyház alapszik Isten ígéretén, és nem az Isten ígérete rajta. Az Isten ígéje ugyanis elérhetetlen magasságban van az egyház felett. Isten ígéjére az egyháznak mint teremtménynek nincs hatalma bármit is alapítani, rendelni vagy tenni; hanem neki kell arra alapíttatnia, rendeltetnie és helyzetetnie. Hiszen ki szülheti atyját vagy anyját? Ki teremtette meg előbb alkotóját?” (LUTHER 1905, 217–218. o.)

Ha így van, akkor csak az Isten ígérhet kegyelmet és szerezhethet szentséget, és nem az egyház. Luther elismeri, hogy a papszentelés az egyház szokása, de mivel nem társul hozzá isteni ígéret, szentségnek sem tekinthető. Luther szerint a papság magasabbrendűségéről, az egyház hierarchiájáról szóló gondolatokat a középkori egyház Dionysos Areopagitától vette át, aki inkább Platón, mintsem Krisztus követőjének nevezhető a mennyei angyalok rendjéről szóló, allegorizáló-spekuláló gondolatai alapján (LUTHER 1905, 219–220. o.). Luther a papi rend bálványozása, babonás tisztelete, s így a papok és a világi hívők szétválasztása ellen az egyetemes papság nevében tiltakozik. A papság (*sacerdotium*) nem más, mint szolgálat, s az igazi papság, azaz az ige szolgálata. Mindaz, aki az evangéliumot hirdeti, papnak tekinthető, s aki nem hirdeti az evangéliumot, hiába nevezik papnak vagy püspöknek, valójában az egyház ellensége:

„[A]ki az evangéliumot nem ismeri vagy nem is hirdeti, nemcsak hogy nem pap vagy püspök, hanem az egyház mótelye, aki a pap vagy püspök bitor címe, azaz mintegy bárányszőr alatt az evangéliumot elnyomja, és az egyházban a farkas szerepét viszi.” (LUTHER 1905, 226. o.)

Az utolsó kenet vagy a betegek szentsége kapcsán sokan azzal érvelnek, hogy íme, itt van ígéret, s Jakab levelét idézik: „Beteg-e valaki közöttetek? Hívassa magához a gyülekezet véneit, hogy imádkozzanak érte, és kenjék meg olajjal az Úr nevében.” (Jak 5,14) Ez nem Krisztus ígérete; mindazonáltal mint egyházi hagyományt nem ellenzi Luther, de tagadja, hogy isteni rendelkezés alapulna, s ezért szentség lenne.

<sup>2</sup> Ez a rész a magyar fordításból is kimaradt, lásd az amerikai kiadást: *Luther's Works*, 35. 103–105. o.

## Záró gondolatok

Luther megállapítja, hogy több dolgot lehetne szentségnek tekinteni, úgymint az imádságot, az ígét vagy a keresztet, hiszen mindegyik jelhez vagy cselekményhez Krisztus ígérete járul. Az egész Szentírás voltaképpen nem más, mint törvény vagy ígéret: a törvény megaláz, az ígéret pedig az alázatos szívűt felmagasztalja. Szorosabb értelemben véve azonban csak két szentségről beszélhetünk, mert „csak e kettőnél van meg nyilvánvalólag az isteninek rendelt külső jel és a bűnbocsánat ígérete” (LUTHER 1905, 235. o.). Míg *Az egyház babiloni fogsága* elején Luther a bűnbocsánatot még külön szentségnek tartotta, a könyv végén arra a következtetésre jut, hogy a bűnbocsánat „szűkölködik” az Isten által rendelt jegyekben, ezért nem más az, mint a keresztséghez visszavezető megtérés.

Luther tehát ragaszkodott a Szentírás kijelentéséhez a szentség fogalmának meghatározásakor. Thomas More – aki meg volt győződve afelől, hogy az egyház áll az írások felett és nem fordítva – gúnyosan kipellengérezte Luther szó szerinti, literális bibliaértelmezését, mondván, ha Jézus szavait szó szerint be kell tartani, akkor Jn 13 értelmében a lábmosás is szentség: suvickolják tehát csak a lutheránusok egymás lábát (MARIUS 2000, 263. o.).

Tanulmányunkban elsősorban magát Luthert kívántuk megszólaltatni, s csak másodlagosan akartuk őt – mintegy fél évezred távlatából – interpretálni. Luther számára szentség az a krisztusi ígéret, amelyhez külső jel járul. A két alapvető szentség a keresztség és az úrvacsora. Egyértelműen láthattuk, hogy Luther számára a szentségek milyen fontosak voltak. A reformáció zwingliánus, svájci ágával éppen az úrvacsora kapcsán, a reálprezencia védelme miatt került sor összeütközésre. Az úrvacsora Jézus Krisztus hálaadó áldozata (*eucharisztia*), amelyben ő valóságos testét és véréát adja a bűnök bocsánatára. Luther vallja, hogy Jézus Krisztus vére megtisztítja a bűnöst a bűneitől, és ezáltal *koinónia*, vagyis keresztény közösség jön létre. Mindez csak hitben mehet végbe, ennek hiányában a szentség eldologiasodik, személytelen, mechanikus cselekedetté válik, ami babonához és mágiához vezet. Ezért veti el Luther a szentség külső kultuszát, a szentségtartóba zárt Krisztust vagy az úrnapi körmeneteken körülhordozott *corpust*. A reálprezencia mikéntjére Luther nem kívánt a középkori transzszubsztanciáció racionális magyarázatával válaszolni, hanem számára az szó szerint titok, azaz *mysterion* maradt.

## Bibliográfia

### Elsődleges források

- LUTHER, Martin: A Treatise on the New Testament. That is the Holy Mass. In: *Luther's Works*. Vol. 35. 1960. 75–110. o.
- LUTHER Márton: Az egyház babiloni fogságáról szóló könyvecske. In: *D. Luther Márton Művei* 2. köt. *D. Luther Márton egyházreformáló iratai*. Ford. Masznyik Endre. Pozsony, 1905.
- LUTHER Márton: *Bűnbánat, keresztség, úrvacsora. Három sermo a szentségekről*. Ford. Kozma Éva Mária – Gáncs Aladár – Muntag Andor – Wiczián Dezső. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1994. /Magyar Luther Füzetek 4./

### Szakirodalom

- BAGCHI, David V. N.: *Luther's Earliest Opponent. Catholic Controversialists 1518–1525*. Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- BODENSIECK, Julius (szerk.): *Encyclopedia of the Lutheran Church*. Vol. 3. Augsburg Press, Minneapolis, 1965.
- DOERNBERG, Erwin: *Henry VIII and Luther. An Account of Their Relations*. Barrie and Rockliff, London, 1961.
- FABINY Tibor: A szem és a fül. Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa. *Pannonhalmi Szemle*, 1995/1. 39–51. o.
- GRITSCH, Eric W.: *Martin – God's Court Jester. Luther in Retrospect*. Fortress Press, Philadelphia, 1983. Magyarul: Eric W. Gritsch: *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Ford. Böröcz Enikő. Luther Kiadó, Budapest, 2006.
- MARIUS, Richard: *Martin Luther. The Christian Between God and Death*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000.
- PRÖHLE Károly: *A hit világa. Bevezetés a keresztény hittanba*. Harangszó, Győr, 1948.
- SCHOLZ László: *A hálaadás kelyhe*. A szerző kiadása, Budapest, 1938.
- TJERNAGEL, Neelak Serawlook: *Henry VIII and the Lutherans. A Study of Anglo-Lutheran Relations from 1521 to 1547*. Concordia Publishing House, Saint Louis, 1965.
- VAJTA Vilmos: *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1993. /Magyar Luther Könyvek 1./

## AZ AMERIKAI LUTHER-KUTATÁS ÉS ERIC W. GRITSCH<sup>1</sup>

A lutheránusok eleinte a német, majd a skandináv nyelvterületről vándoroltak ki az Újvilágba. Az amerikai Luther-kép változásáról 1988-ban egy német teológus, Hartmut Lehmann írt monográfiát *Martin Luther in the American Imagination* (Luther Márton az amerikaiak képzetében) címmel, amelyben a szerző gazdagon illusztrálja, hogy az amerikai közvéleményben Luther alakja miként vált a 19. század végére nemzeti hőssé, majd a 20. században miért okozott problémát személyisége. Könyvének három nagy fejezete a következő címet viseli: „The Rising Hero” (A felemelkedő hős), „The Worshipped Hero” (Az imádott hős), „The Difficult Hero” (A problémás hős).

A Luther-kutatás Amerikában igazán jelentős eredményeket csak a 20. század közepe táján tudott először felmutatni (HENDRIX 2001, 1–23. o.), amikor Vajta Vilmos vezetésével 1956-ban elindultak az általában ötévente megrendezésre kerülő nemzetközi Luther-konferenciák (VAJTA 1998, 192. o.).

### Az amerikai Luther-kutatás kezdetei

A huszadik század közepére már külön iskolái voltak az amerikai Luther-kutatásnak. A lutheri életmű iránt az egyháztörténészek és a rendszeres teológusok érdeklődnek. Amerikában a Luther-kutatás első jelentős alakja Preserved Smith (1880–1941), aki 1922-ben írt Lutherről monográfiát, s ő adta közre az *Asztali beszélgetéseket* angolul 1907-ben.

Bátran mondhatjuk, hogy a 20. században a legnagyobb visszhangot a kvéker történész, Roland Bainton (1894–1984) 1950-ben megjelent, *Here I Stand* (Itt állok) című könyve váltotta ki, amely nem Luther teológiáját elemezte, hanem azt kívánta

<sup>1</sup> A szerző ezúton mond köszönetet az amerikai-magyar Fulbright Alapítványnak, amely lehetővé tette számára, hogy 2004 tavaszától hét hónapon keresztül kutasson e témában a Princetoni Presbiteriánus Teológiai Akadémián Scott H. Hendrix professzor irányítása mellett.

megmutatni a háború utáni szekuláris amerikai értelmiség számára, hogy a „vallásos ember” milyen nagy hatást gyakorolhat a történelemre.

Az amerikai Luther-kutatás másik atyja az 1925-ben Németországból kivándorolt Wilhelm Pauck (1901–1981) egyháztörténész volt, aki többek között Luthernek a Római levélhez írt előadásait fordította le és adta ki angolul 1961-ben és 1984-ben.

### A 20. századi kutatás nagy eredménye: Luther műveinek amerikai kiadása

Pauck legnevesebb tanítványa, a század közepének több évtizeden keresztül legjelentősebb Luther-kutatója, az 1955-ben induló, s azóta 55 kötetet kitevő amerikai Luther-kiadás (*Luther's Works, American Edition*) elindítója a szlovák származású, akkor még pályakezdő Jaroslav Pelikan (1923–2006), aki 1959-ben Luther bibliamagyarázatáról írt könyvet *Luther the Expositor* (Luther, a magyarázó) címmel. Pelikan az elmúlt évtizedekben a keresztény dogmatörténet és hagyomány világhírű képviselőjeként lett ismert. Nyolc évvel halála előtt, 1998-ban az evangélikus egyházból az orthodox egyházba tért át.

### A pszichoanalízis hatása

Az amerikai közvélemény számára természetesen nem Luther teológiája, hanem a személye került az érdeklődés homlokterébe. Erik Erikson (1902–1994) nagy port kavart, magyarul is megjelent könyvében az apjával szembeszálló fiatal Luthert pszichoanalitikai szempontból vizsgálja.

### Kontinuitás a középporral – az Oberman-iskola

Luther teológiáját az amerikai kutatók többféle szempontból közelítették meg. Elsőként az „Oberman-iskolát” kell megemlítenünk. A Németországban és Amerikában egyaránt oktató holland Heiko Oberman Luther életéről szóló nagy műve, *Man Between God and the Devil* (Aki az Istennel és az Ördöggel küzdött) csak élete végén jelent meg (1982-ben németül, 1989-ben angolul), de a szerző a hatvanas évek elejétől a késő középkor és a reformáció kapcsolatát kutatta. Legjelentősebb tanítványai Samuel J. Preus, Steven Ozment, Kenneth Hagen, David C. Steinmetz és Scott H. Hendrix. Közülük legtöbben a lutheri bibliaértelmezés középkori gyökereit kutatják. A Duke Egyetemen tanító, metodista vallású David C. Steinmetz az összehasonlító exegézistörténet kiváló képviselője, két tanulmánya magyarul is olvasható a *Protestáns Szemlében* (Luther és Támár, 1994/2.; Luther és Kálvin a Jabbók partján, 1997/1.). Kenneth Hagen ugyanakkor az 1993-tól kezdve évenként megjelenő *Luther Digest*



című kiadványban angol nyelven tömöríti a legjelentősebb tanulmányok és könyvek tartalmát. Nélkülözhetetlen segítség ez a sorozat azok számára, akik a nemzetközi Luther-kutatás eredményeiről angol nyelven orientálódnak.

### Történeti megközelítések

A történeti vizsgálódás jegyében születtek Mark Edwards Jr. könyvei a vitatkozó Lutherről (1975, 1983, 1994), továbbá James Kittleson munkái, amelyek Lutherre mint újjítóra figyelnek. Külön meg kell említenünk a pár éve elhunyt harvardi történész, Richard Marius nevét, aki – agnosztikus lévén – Luther korai írásai alapján arra a következtetésre jutott, hogy Luther még nagyobb bizonytalanságra taszította Európát fellépésével (MARIUS 1999).

### Szociáletikai megközelítések

Luther teológiájának egyik sokat vitatott oldala a társadalmi etika. Reinhold Niebuhr, a világi körben leginkább ismert 20. századi teológus elmarasztalta Luthert, mondván, hogy a „kettős birodalom” tana társadalmi passzivitásra nevel. A kérdést először a német származású George W. Forrell korrigálta 1954-ben megjelent könyvében, majd Forrell tanítványa, Carter Lindberg (LINDBERG 1984; majd 1993, 95–145., 161–169. o.). A kérdésről – szintén Luther védelmében – még a Pauck-tanítvány William Lazareth, a későbbi püspök is számos könyvet írt.

### A kereszt teológiája

A lutheri teológia sajátosságával, a megigazulás kérdésével és a kereszt teológiájával természetesen többen is foglalkoztak (lásd jelen fejezet korábbi tanulmányát). 1953-ban John Dillenberger értekezett a rejtőzködő Istenről, az elmúlt évtizedben pedig Gerhard O. Forde, a minnesotabeli St. Paul Lutheran Seminary professzora egy rövid, de igen jelentős művet írt Luthernek a *Heidelbergi disputációjáról*, *On Being a Theologian of the Cross* címmel 1997-ben. A műben rámutat, hogy ha a „kereszt teológiája”-ról beszélünk, arról, hogy *crux sola est nostra theologia* („egyedül a kereszt a mi teológiánk”), akkor a „kereszt” szó természetesen mint rövidítés vagy gyorsírás, sűrített szimbólum értendő, amely magában foglalja a megfeszített és feltámadt Jézus Krisztus teljes történetét, beleértve az őszövétségi előkészületeket, Jézus feltámadását és megdicsőülését is. A kereszt egyszerre jelenti Istennek a bűnre adott válaszát (a bűn büntetését), s ugyanakkor a bűntől való megváltást is. A kereszt teológiája – írja Forde – támadó, offenzív teológia, mert nemcsak a bűnt támadja, hanem a bűnös

ember teológiáját is. Azt támadja, amit a vallásban a legjobbnak tartunk: a teológiát. A kereszt teológiája ezért polemikus jellegű: azt próbálja leleplezni és kimutatni, hogy az ember saját teológiájával miként takargatja, rejti kegyes homlokzat mögé hitetlenségét. A kereszt teológiája állandó harcban van a dicsőség teológiájával.

### Luther és a misztika

A 20. századi amerikai Luther-kutatás palettáján meg kell említenünk azokat a munkákat, amelyek Luther és a spiritualitás kapcsolatáról szólnak. Lutheránusok között még nem talált kellő visszhangra a svéd származású gettysburgi professzor, Bengt Hoffmann 1976-os könyve, amely Luthernek a misztikához való viszonyáról szól. Nem sokkal később az egyik legjelentősebb amerikai katolikus Luther-kutató, a Rómában élő jezsuita Jared Wicks könyvei is ezt a szempontot húzták alá.

### A „katolikus Luther”

Nagy port kavartak az elmúlt évtizedben David Yeago dél-karolinai egyháztörténésznek a „katolikus Luther”-ről szóló nézetei (YEAGO 1996, 13–34. o.),<sup>2</sup> valamint a „reformáció katolicitását” hangsúlyozó, a lutheránus egyházon belül egyre terebélyesedő mozgalom, amelynek két rendszeres teológus a vezetője: Carl E. Braaten és Robert W. Jenson. A lutheránus egyházon belül ők képviselik az „evangéliumi-katolikus” irányzatot, amely a világszervezetek hivatalos, gyakran politikai indíttatásával szemben az alulról szerveződő, teológiai ökumenét hirdeti. 2003-ban megjelent kiadványuk *In One Body through the Cross – The Princeton Proposal for Christian Unity* (Egy testben a kereszt által – Princetoni javaslat a keresztények egységére), amelyet e fenti evangélikus szerzőkön kívül neves katolikus, orthodox, református és methodista teológusok írtak alá.

### A finn Luther-kutatás lelkes amerikai fogadtatása

Braaten és Jenson ismertette az angolszász világ számára a finn Luther-kutatás (Tuomo Mannermaa és tanítványai) „áttörését”, akik az egyoldalú, forenzikus megigazulástant képviselő, alapvetően kantiánus Luther-képpel szemben rámutattak arra, hogy Luther írásaiban fellelhető „a bennünk élő Krisztus”, vagyis a *theosis*, az ember lehetséges isteniesülésének gondolata. Mindez lehetővé teszi, hogy a meg-

<sup>2</sup> A katolikus Luther-kutatás történetét jól összefoglalja David C. Steinmetz: *The Catholic Luther. A Critical Reappraisal. Theology Today*, 61 (2004). 187–201. o.

szentelődés kérdése újra visszakerüljön a lutheránus teológiába. Ezáltal a lutheránus-orthodox párbeszéd számára is új perspektívák nyílhatnak.

### Eric W. Gritsch és magyarországi hatása

A hetvenes években Jenson a Gettysburgi Evangélikus Teológiai Akadémián Eric W. Gritsch munkatársa volt. 1976-ban a rendszeres teológus és az egyháztörténész közös vállalkozásba kezdett: *Lutheranism – The Theological Movement and Its Confessional Writings* (Lutheranizmus – Egy teológiai mozgalom és annak hitvallási iratai) címen adtak közre egy könyvet, amely hitvallási irataink gyűjteményének, a *Konkordia* könyvnek teológiai tartalmáról szól. Az előszó így kezdődik: „Luther ökumenista volt és nem szektáriánus”, majd a szerzők hozzátézik, hogy a reformáció az egyetemes egyházon belüli teológiai mozgalomnak indult. A hitvallási iratokat úgy kell felfogni, hogy azok az egyetemes egyház irányába tett dogmajavaslatok. (Ez a nézet visszhangzik majd később Vajta Vilmos teológiájában, aki azt képviselte, hogy a lutheri teológiát korrektívumként és nem normatívumként kell felfogni. Sajnálatos tény, hogy az egyháztörténelem folyamán a korrektívum normatívummá merevedett. Lásd Vajta 1996, 8–12. o.) A lutheranizmus-könyv fejezeteit felváltva írta a dogmatikus és az egyháztörténész, a legfontosabb kérdéseket (szentségek, krisztológia, egyházi szolgálat, egyház, keresztény élet, predestináció) pedig úgy dolgozták fel, hogy először Gritsch, majd pedig Jenson fejtette ki nézetét. A könyv hét évvel korábban született, mint az *Isten udvari bolondja*, tehát annak ökumenikus beállítottságát Gritsch már 1976-ban is képviselte.

Eric W. Gritsch Ausztriában született 1931-ben. Mint a szerzőnek e könyv elé írt soraiból is kiderül, édesapja a soproni evangélikus teológián tanult, s hamarosan Ausztriában lett lelkész. Kisgyermekként Eric W. Gritsch átélte Ausztria német és orosz megszállását. Bécsben szerzett először teológiai diplomát, majd Zürichben és Bázelen tanult. Huszonhárom éves korában Fulbright-ösztöndíjjal a Yale Egyetem Teológiai Fakultására került, itt Roland Bainton vezetése alatt szerzett doktori fokozatot 1960-ban. Két évvel később szentelték lelkésszé az Amerikai Evangélikus-Lutheránus Egyházban (Evangelical Lutheran Church in America). 1961–1994 között harminchárom éven át a Gettysburgi Evangélikus Teológiai Akadémia egyháztörténész professzora volt, nyugdíjazása után emeritus professzor. Jelenleg Baltimore-ban él.

A Gettysburgi Evangélikus Teológiai Akadémián nemcsak oktató, hanem a Luther Kutatóintézet első igazgatója is volt. Gritsch kezdeményezésére 1970-től minden évben tudományos konferenciát szerveztek a reformáció ünnepén egy-egy témáról. Ezek közül néhányat felsorolunk: „Luther és az erőszak” (1970); „Luther Amerikában” (1971); „Luther és az Ószövetség” (1972); „Luther és a liturgiai megújulás” (1975); „Luther és az emberi szabadság” (1976); „Luther és a Szentírás

tekintélye” (1977). A konferencia meghívottjai neves amerikai szakemberek voltak, s a találkozó minden alkalommal ígihirdetéssel végződött. A konferencia anyaga először füzetként jelent meg, amely rendszeresen tartalmazta az előadásokon túl a hozzászólásokat is. E füzetek anyaga négy vastos kötetben látott napvilágot; a sorozat ezt a címet viseli: *Encounters with Luther* (Találkozások Lutherrel).

*Isten udvari bolondja* (Martin – God’s Court Jester) című munkája, amely először Luther Márton születésének 500. évfordulójára jelent meg, e több évtizedes előadói, kutatói és tudományszervezői munka szintézise. Gritsch könyve alapvető egyháztörténeti szakmunka, amely ugyanakkor jól illusztrálja azt is, hogy – noha mindig is kísértette az egyháztörténetet, hogy a csábító könnyebb ellenállás felé menjen, és a világi történettudomány szolgálóleánya legyen – igazán jó egyháztörténetet csak kiforrott teológiai nézőpontból lehet írni.

Az *Isten udvari bolondja* több olvasóréteget szólít meg: a laikus érdeklődőt és a tudományos szakembert egyszerre. Az igazi egyháztörténet tehát teológiai alapokon nyugszik, a jó teológiai munka viszont mindig az elsődleges szövegeken. Eric W. Gritsch a lutheri életművet belülről ismeri, úgy ír Lutherről, hogy közben Luthert beszélgeti. Szövegközpontúságával a szerző további kutatásra serkent, hatalmas jegyzetanyaga és bibliográfiája egyértelműen kincsésbánya világi kutatóknak és teológusoknak. A hazai kiadás a magyar olvasók számára is egyúttal kalauz a hatalmas méretű Luther-életműben, hiszen a weimari kritikai kiadás 65, az amerikai kiadás 55 számozott kötetet tesz ki.

A monográfia számos értéke között a kiegyensúlyozott beállítást kell elsőként megemlítenünk. Érdemes először a könyv architektúráját szemügyre vennünk: három nagy részből áll, mindegyik rész négy fejezetből, mindegyik fejezet három alfejezetből. Három szóval jellemezhetjük: korrekt, kritikus, szolidáris. Az első rész – „Történelmi oldalnézet” – kronológiai szempont alapján tekinti végig Luther életét. Korrekt módon feltárja, jól megragadja, gazdagon dokumentálja, ugyanakkor olvasmányosan mutatja be a drámai életmű jelentős állomásait. A második rész kritikusan viszonyul a „Nyugtalanító hagyaték”-hoz. Ugyanis a lutheri életműnek valóban vannak számunkra igen neuralgikus pontjai. Írásértelmezése forradalmi, de ma a történeti kutatás jegyében sok szempontból másképpen nyúlunk a szövegekhez. Hermeneutikájában Luther sokszor még magához sem következetes: például elvileg elutasítja az allegorizálást, a gyakorlatban azonban nem tud elszakadni tőle. A kettős birodalom lutheri tanításában is vannak olyan gondolatok, amelyek az elmúlt évszázadok alatt sok félreértésre adtak okot: a lutheránusok apolitikusságát, „kvietizmusát” magyarázták erre hivatkozva.

Az életmű legneuralgikusabb pontja vitathatatlanul Luthernek a zsidókhöz való viszonya. Sokak szerint nagy kár, hogy Luther nem néhány évvel korábban halt meg, hiszen akkor nem maradt volna ránk Luthernek a zsidóság ellen írt förmedvénye, amelyet minden ép lelkű lutheránus jogosan szégyell. Ugyanakkor Luther saját korának embere is volt, s a kereszténységben mindig is erős volt az antijudaizmus.

Gritsch azonban elutasítja azokat a nézeteket, amelyek Luthert Hitler előfutáraként emlegetik, s rámutat, hogy Luthernél nem biológiai antiszemitizmusról, hanem teológiai antijudaizmusról kell beszélünk. Végezetül Gritsch bátran szembenéz azzal a magyar nyelven is jól ismert Erik Erikson-féle elmélettel, amely Luthert egyoldalúan a pszichoanalízis segítségével ábrázolja, s a reformátor és az egyház konfliktusát Luthernek az apja elleni lázadására vezeti vissza.

A tézis-antitézist követő, „Ökumenikus örökség” címet viselő harmadik rész kétségtelenül Gritsch nagyszerű és gyönyörű szintézise. A „Krisztus-központú teológia” című fejezet a hit általi megigazulásról, a „Kereszt alakú egyház” pedig a Krisztus-követő nép elengedhetetlen szenvedéséről, a keresztyén élet kibontakozásáról és – hogy a kezdetekhez ismét visszakanyarodjunk – Luther életéről szól.

Eric W. Gritsch több tanulmányában is foglalkozott annak a Luthernek a humorával, aki *A német nemzet keresztyén nemességéhez* című könyvében önmagát „udvari bolondnak”, Isten bohócának nevezte. Pál apostol a Korinthusiakhoz írt első levelének elején beszél az igehirdetés, a keresztyén bolondságáról. A világ és Isten értékrendje diametrális ellentétben van egymással. Ami az embernek bölcsesség, az Istennek bolondság, ami Istennek bölcsesség – az az embernek bolondság. „Azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében bolondok, hogy megszégyenítse a bölcseseket, és azokat választotta ki, akik a világ szemében erőtlének, hogy megszégyenítse az erőseket.” (1Kor 1,27) Luther teocentrikus világmépében Isten a Nagy Játékos, a Nagy Rendező, a Nagy Dramaturg: a bölcseseket elveszíti, a bolondokat felmagasztalja, az erőtlenekeket kiválasztja, az erőseket megszégyeníti. Kegyelme és bölcsességét a keresztyén gyalázatába és bolondságába rejti: önmaga ellentétének látszatába. A történelem *larva dei*: Isten álarca, ahol minden olyan, mint egy maszkabál: a nagyokosok és a nagy bölcsesek között a csörgősipkás udvari bolond rikkantja a királynak egyedül az igazat. Ám őt megvetik, és senki sem figyel rá (vö. FABINY 2005, 7–28. o.). Minden emberi hibájával és bűnével együtt Luther mégiscsak ilyen bolond volt Isten udvarában, és a történelem egy pontján jól tudta őt az Isten használni.

Gritsch könyve igen jó visszhangot váltott ki, amikor először megjelent Amerikában. A kritikusok méltatták a szerző friss és eredeti hangját, tágölelésű, mégis markáns koncepcióját, tudományos felkészültségét, olvasmányos stílusát, a táblázatok és a kronológia használhatóságát, s nem utolsósorban a szerző témához illő finom humorát; a szerző „korunk perspektívájából” nézett vissza fél évezred távlatába, innen tette fel szerencsésen megfogalmazott kérdéseit. Gritsch könyve ma Magyarországon egyértelműen a legkorszerűbb tudományos Luther-monográfia. Az életmű egészét átfogó amerikai perspektívája a magyar olvasóközönség számára is ideális tájékoztatói lehetőséget teremt.

## Bibliográfia

- BAINTON, Roland: *Here I Stand. A Life of Martin Luther*. Abingdon, New York–Nashville, 1950.
- BRAATEN, C. E. – JENSON, R. W. (szerk.): *In One Body Through the Cross. The Princeton Proposal for Christian Unity*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003. Magyarul: Carl E. BRAATEN – Robert W. JENSON (szerk.): *Egy testben a keresztyén által. Princetoni javaslat a keresztyének egységére*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2005. /Hermeneutikai Füzetek 28./
- BRAATEN, C. E. – JENSON, R. W.: *Union With Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- DILLENBERGER, John: *God Hidden and Revealed. The Interpretation of Luther's Deus Absconditus and Its Significance for His Religious Thought*. Muhlenberg, Philadelphia, 1953.
- EDWARDS, Mark U. Jr.: *Luther and the False Brethren*. Stanford University Press, Stanford, 1975.
- EDWARDS, Mark U. Jr.: *Luther's Last Battles. Politics and Polemics 1531–1546*. Cornell University Press, Ithaca–London, 1983.
- EDWARDS, Mark U. Jr.: *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. University of California Press, Berkeley, 1994.
- ERIKSON, Erik H.: *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*. Norton, New York, 1958. Magyarul: *A fiatal Luther és más írások*. Gondolat, Budapest, 1991.
- FABINY Tibor: A rejtőzködő és kinyilatkoztató Isten. In uő (szerk.): *Hitünk titkai. Teológia – Luther nyomán – mindenkinek*. Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület, Budapest, 2005. 7–28. o.
- FABINY Tibor (szerk.): *Egy házban élnek-e a keresztyének? Magyar reflexiók a Princetoni javaslatra*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2007. /Hermeneutikai Füzetek 30./
- FORDE, Gerhard O.: *On Being A Theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg Disputation 1518*. Eerdmans, Grand Rapids, 1997. Magyarul: *Ki a keresztyén teológusa? Gondolatok Luther Heidebergi disputációjáról*. Ford. Fabiny Tibor – Tóth Sára. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2005. /Magyar Luther Könyvek 10./
- FORELL, George W.: *Faith Active in Love. An Investigation of the Principles Underlying Luther's Social Ethics*. American Press, New York, 1954; Augsburg, Minneapolis, 1959.
- FORELL, George W.: *Martin Luther. Theologian of the Church. Collected Essays*. Luther Seminary, St. Paul, 1994.
- GRITSCH, Eric W. (szerk.): *Encounters with Luther*. Vol. 1–4. Institute for Luther Studies, Lutheran Theological Seminary, Gettysburg, PA, 1980–1990.
- GRITSCH, Eric W.: *Fortress Introduction to Lutheranism*. Fortress Press, Minneapolis, 1994. Magyarul: Eric W. GRITSCH: *Lutheranizmus. Bevezetés az evangélikusság történetébe és tanításába*. Ford. Böröcz Enikő. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2000.
- GRITSCH, Eric W.: *Martin – God's Court Jester. Luther in Retrospect*. Fortress Press, Philadelphia, 1990. (1. kiadás 1983.) Magyarul: Eric W. GRITSCH: *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Ford. Böröcz Enikő. Luther Kiadó, Budapest, 2006.
- GRITSCH, E. W. – JENSON, R. W.: *Lutheranism. The Theological Movement and Its Confessional Writings*. Fortress Press, Philadelphia, 1976.
- HAGEN, Kenneth: *A Theology of Testament in the Young Luther. The Lectures on Hebrews*. Brill, Leiden, 1974.



- HAGEN, Kenneth: *Luther Digest 1993–*. The Luther Academy, USA. (1993-ig 15 kötet jelent meg.)
- HAGEN, Kenneth: *Luther's Approach to Scripture As Seen in His „Commentaries” on Galatians 1519–1538*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.
- HENDRIX, Scott H.: American Luther Research in the Twentieth Century. *Lutheran Quarterly*, 15 (2001). 1–23. o.
- HENDRIX, Scott H.: *Ecclesia in via. Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium (1513–1515) of Martin Luther*. Brill, Leiden, 1974.
- HENDRIX, Scott H.: *Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict*. Fortress, Philadelphia, 1981.
- HENDRIX, Scott H.: *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*. John Knox Press, Louisville–London–Westminster, 2004.
- HENDRIX, Scott H.: Tradition and Authority in the Reformation. *Variorum Collected Essay Series*, Princeton, 1996.
- HOFFMANN, Bengt: *Luther and the Mystics*. Augsburg, Minneapolis, 1976.
- HOFFMANN, Bengt: Lutheran Spirituality. In: MAAS, R. – O'DONNELL, G. (szerk.): *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*. Abingdon, Nashville, 1990. 122–137. o.
- KITTELSON, James M.: *Luther the Reformer. The Story of the Man and His Career*. Augsburg, Minneapolis, 1986.
- LAZARETH, William H.: *Christians in Society. Luther, the Bible and Social Ethics*. Augsburg Fortress Press, Philadelphia, 2001.
- LEHMANN, Hartmut: *Martin Luther in the American Imagination*. Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1988.
- LINDBERG, Carter: *Beyond Charity. Reformation Initiatives for the Poor*. Augsburg, Minneapolis, 1993.
- LINDBERG, Carter (szerk.): *Piety, Politics, and Ethics. Reformation Studies in Honor of George Wolfgang Forell*. SCJ Publishers, Kirksville, MO, 1984.
- MANNERMA, Tuomo: *Christ Present in Faith. Luther's View of Justification*. Ford. and szerk. Kirsi Stjerna. Fortress Press, Minneapolis, 2005.
- MARIUS, Richard: *Martin Luther. The Christian Between God and Death*. Harvard University Press, Cambridge, MA, London, 1999.
- MULLER, R. A. – THOMPSON, J. L. (szerk.): *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation. Essays Presented to David Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday*. Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge, 1996.
- OBERMANN, Heiko A.: *Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel*. Severin und Siedler, Berlin, 1982. Angolul: *Luther. Man Between God and the Devil*. Yale University Press, New Haven–London, 1989.
- OZMENT, Steven: *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson, and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological Thought*. Brill, Leiden, 1969.
- PAUCK, Wilhelm (szerk.): *Luther: Lectures on Romans*. Macmillan, Philadelphia–London, 1961. /Library of Christian Classics 15./
- PAUCK, Wilhelm: Luther's Faith. Luther and Buzer. Luther and Melancthon. In: PAUCK, Marion (szerk.): *From Luther to Tillich. The Reformers and Their Heirs*. Harper & Row, San Francisco, 1984.
- PELIKAN, Jaroslav: *Interpreters of Luther. Essays in Honor of Wilhelm Pauck*. Fortress Press, Philadelphia, 1968.
- PELIKAN, Jaroslav – LEHMANN, Hartmut (szerk.): *Luther's Works. American Edition*. Vol 1–55. Concordia Publishing House – Fortress Press, Philadelphia–St Louis, 1955–1986.
- PELIKAN, Jaroslav: *Luther the Expositor*. Concordia, St Louis, 1959.
- PREUS, J. Samuel: *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1969.
- SMITH, Preserved: *Luther's Table Talk. A Critical Study*. Columbia University Press, New York, 1907.
- SMITH, Preserved: *The Life and Letters of Martin Luther*. Houghton Mifflin, Boston–New York, 1922.
- STEINMETZ, David C.: *Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*. Duke University Press, Durham, 1980.
- STEINMETZ, David C.: Luther és Kálvin a Jabbók partján. *Protestáns Szemle*, 1997/1. 11–23. o.
- STEINMETZ, David C.: Luther és Támár. *Protestáns Szemle*, 1994/2. 81–89. o.
- STEINMETZ, David C.: *Luther in Context*. Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- STEINMETZ, David C.: *Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting*. Brill, Leiden, 1968.
- STEINMETZ, David C.: The Catholic Luther. A Critical Reappraisal. *Theology Today*, 61 (2004). 187–201. o.
- YEAGO, David: The Catholic Luther. In: *The Catholicity of the Reformation*. Szerk. Carl E. BRAATEN – Robert W. JENSON. Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge, 1996. 13–34. o.
- VAJTA Vilmos: A „lutheri teológia” – mindig korrektívum. A reformáció mint az egyház egysége melletti hitvallás. Ford. Gombocz Eszter. *Credo*, 1996. 8–12. o.
- VAJTA Vilmos: Ökumenikus tapasztalatok (1941–1990). *Lelkipásztor*, 1990/4. 119–124. o.
- WICKS, Jared: Applied Theology at the Deathbed. Luther and the Late-Medieval Tradition of the Ars Moriendi. *Gregorianum*, 79 (1998). 345–368. o.
- WICKS, Jared: Living and Praying as Simul Iustus et Peccator. A Chapter in Luther's Spiritual Teaching. *Gregorianum*, 70 (1989). 521–548. o.
- WICKS, Jared: Luther (Martin). In: *Dictionnaire de Spiritualité*. Vol. 9. Beauchesne, Paris, 1976. 1206–1243. o.
- WICKS, Jared: *Luther and His Spiritual Legacy*. Michael Glazier, Wilmington, 1983.
- WICKS, Jared: *Luther's Reform. Studies on Conversion and the Church*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1992.



