

Tódor Csaba

Amikor a megigazulás értelmezése kizökkent(het) a komfortzónánkból

Kivonat

A megigazulás kérdése a katolikus, evangélikus, metodista és református egyházak között elfogadott Közös nyilatkozat (1999, 2006, 2017) új távlatot nyit az egyházak közötti ökumenikus párbeszéd számára. A megigazuláshoz kapcsolódó fogalmaknak – kegyelem, hit, cselekvés – fontos és szükséges teológiai elemzések tárgyává kell válniuk. Jelen tanulmányban a szóeseményt mint módszertani kiindulópont tekintjük az isteni és emberi szféra kapcsolata megvalósulásának. Ez egy eszkatologikus folyamat, amelyben az ember soha nem válik istenné, és amelyben a krisztusi új létbe való felvétel beteljesülő távlat, maga a kapcsolat megvalósulása. A tanulmányban vázlatosan bemutatjuk a megigazulás fogalmának alakulását az unitárius teológia kontextusában, a hagyományos és radikális kereszténység közötti közeledés szolgálatának szándékával.

Abstract

The theological problem of justification, as addressed in the Joint Declaration accepted by the Catholic, Lutheran, Methodist, and Reformed churches (1999, 2006, 2017), opens up new horizons for ecumenical dialogue among Christian denominations. Concepts related to justification, such as grace, faith, and human action, must become subjects of important and necessary theological analysis. In this study the concept of “word-event” is considered as a methodological starting point for realizing the relationship between the divine and the human. This is an eschatological process in which the human never becomes divine, but rather incorporation into the new existence in Christ appears as a fulfilled horizon of the realization of relationship. The study outlines the development of the concept of justification in the context of Unitarian theology, with the intention of exploring the feasibility of relationship between traditional and radical Christianity.

Módszertani megközelítések

A megszentelődés–megigazulás–megjobbulás tengelyén elképzelt intencionalitás (teleologikusság) képezi jelen tanulmány módszertani alapvetését, amit röviden úgy lehetne megfogalmazni, hogy a megigazulás kapcsán keressük egy kapcsolati teológia lehetőségét¹ és érvényességét.² Tesszük mindezt úgy, hogy Isten és ember kapcsolatát nemcsak polaritásként tekintjük, hanem részesedésként, vagy a szóesemény megvalósulásaként.³ Amikor részesedést mondunk, akkor ezt elsősorban a már említett polarításban, az emberi pólus felől történő elmozdulásként értjük.⁴ Mindig az ember mozdul, indul el Isten felé, keresi Istent. A részesedés az ember részéről intenció. A teológiai értelmezés másik pólusán, Isten felől, ez a befogadás, elfogadás, a szeretet megnyilvánulása. Isten indul el az ember felé, mert Isten mindig itt van – és mindig ott van. Isten jelenléte örökkévaló. Az ember részesedése Isten végtelen szeretetében való részesedést jelent, annyit, és oly módon, amennyit Isten megenged az ember számára. Ezt a módszertani megközelítést nevezhetjük szóeseménynek vagy korrelációnak. Mindenesetre egzisztenciális és fenomenológiai háttérű módszertani felfogásról van szó. Jack Brush szerint ennek lehetséges olyan teológiai értelmezése, ami komolyan veszi a kapcsolatiságot.⁵

Ezekkel a gondolatokkal összhangban van Ebeling valóságértelmezése, melyben az a legfontosabb, hogy a megértés kulcsa a kapcsolatiság.⁶ Itt a kapcsolat elsősorban Isten és az ember között értendő. Ez egy megzavart kapcsolat, amelyet a létezés töredezettsége, az esendőség, a bűn, az elidegenedettség – és minden, ami a létezőt a léttől elválasztja – megzavart. A teológus feladata ennek a kapcsolatnak a tisztázása annak érdekében, hogy Isten és ember viszonyát életképes kontrasztokban tárja fel. Egy ilyen megközelítés alapvető megkülönböztetésekre építi fel a kapcsolatiságot. Ennek lutheri gyökerei is vannak, gondoljunk például az egyház és az evangélium közötti megkülönböztetésre. Az életképes kontraszt feszültséggel

¹ Kenan B. Osborne: *A Theology of the Church for the Third Millenium*. Brill, Leiden 2009, 371.

² Anthony Kenny: *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*. Blackwell, Oxford 2006, 337.

³ Paul Tillich: *Systematic Theology*. The University Press of Chicago, Chicago 1951, 199.

⁴ Uo. 213.

⁵ Brush, Jack: Gerhard Ebeling. In: Donald Musser: *A New Handbook of Christian Theologians*. Abingdon Press, Nashville 1996, 144.

⁶ Celsor, Scott A.: *Word and Faith in the Formation of Christian Existence: A Study in Gerhard Ebeling's Rejection of the Joint Declaration*. http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/41. 2010. http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/41 (hozzáférés dátuma: 2024. 01. 15.), 10.

terhelt, ami Isten és ember, a lét és a létező viszonyának alapfeszültsége.⁷ Nem zűrzavar, hanem a hit és hitetlenség folyamatos küzdelme, ami meghatározza és átjárja a megigazulás fogalmának értelmezési kísérleteit.⁸

A fentiekből szinte szükségszerűen következik, hogy a kapcsolati módszer nem mellőzheti a hermeneutikát. Itt a hermeneutika nem a fogalmak – jelen esetben a megigazulás – egyszerű és szűk körű értelmezését jelenti. A kapcsolati megközelítésben a hermeneutikai vizsgálat tárgya nem egy szöveg, nem egy fogalom csupán, hanem a szóesemény, hogy maradjunk Ebeling szóhasználatánál.⁹ Ezen a ponton látható, hogy a nyelv alkotja Isten és az ember közötti kapcsolatot. Mit jelent a szóesemény? A hermeneutika az értésről szól. Az értés tárgya nem maga a szó, hanem az, amit a szó közvetít a megértésben. A szóeseményben a fő jelenség nem a nyelv értése, hanem a nyelven keresztüli értés, ahol a nyelv funkciója a rejtett jelenlétre való rányitás. A nyelv ezzel a funkciójával átlépi a jelen pillanatot, és lenyűgöző módon szemlélteti a kapcsolatiságot. A nyelvnek az a képessége, hogy átlépi a jelen pillanatot, megjeleníti azt, ami már nem létezik, illetve azt, ami még nem jött létre. Nyelv nélkül nem lenne kapcsolatunk a múlttal és a jövővel. Nyelv nélkül csak a jelen fogságába lennénk beleragadva, és csak a közvetlen környezetünkbe szorulnánk bele.¹⁰

A létező létezése tehát a szó által valósul meg. Ez annyit tesz, hogy a szó által jön létre valakinek a léte, amely átlépi a jelen pillanatot, és az embert kapcsolatba hozza mind a múlttal, mind a jövővel. Ezért a megértés nem csupán a szónak az értése, hanem az is, ahogyan az ember abban a kapcsolatban létezik, amelyet a nyelv – egy tárgyat, fogalmat bemutatva – kínál neki. A megszentelődés fogalma tehát a fentiek értelmében egy szóesemény.¹¹

A teológiában a megértés tárgya Isten szava, a logos felé irányul. A szóesemény nemcsak a szóra irányul, hanem Isten szava megvalósulásának a megragadására törekszik. A kapcsolatiságban megvalósuló megértés az emberi pólus felől vizsgálva mindig a jelen levő valóságban történik. Ezt teológiailag Isten színe előtti megvalósulásnak nevezhetnénk, vagyis *coram Deónak*.¹² Mivel módszertanunk úgy egzisztencialista, hogy fenomenológiai, ez a *coram Deo* a radikális jövőbe he-

⁷ Tillich, Paul: *Systematic Theology*. 1951, 198.

⁸ Menacher, Mark: „Gerhard Ebeling’s Lifelong Kirchenkampf as Theological Method.” *Lutheran Quarterly* 18, 1., 2004, 1–27, 19.

⁹ Ebeling, Gerhard: *Introduction to a Theological Theory of Language*. Collins, London 1973, 54.

¹⁰ Ebeling, Gerhard: *Word of God and Hermeneutics*. Fortress Press, Philadelphia, 1963, 318.

¹¹ Menacher, Mark: Gerhard Ebeling in Retrospect. *Lutheran Quarterly* 21, 2., 2007, 176.

¹² Ebeling, Gerhard: *Word of God and Hermeneutics*. 323.

lyezett valóság. Ez segít a hitnek mint végső meghatározottságnak tapasztalatként való értelmezésében. Amikor tehát az ember Isten szavával találkozik, a logosszal mint radikális jövőbe vetettséggel, akkor az emberi létezés radikális értelme is tisztázódik, legalábbis eszkatológiai értelemben.¹³

Az emberi létezés megigazulásra vonatkozó értelmezése tehát eszkatológiai természetű.¹⁴ Az ember a létezés kétértelműségeinek a szorításában kérdez, keres és elindul a megszentelődés útján. De minden emberi kérdés, ami a létezés dimenziójában feltevődik, csak kérdés marad. Minden kérdés jogos, de nem végső. A válasz Istentől jön az ő megvalósuló logosán keresztül, a szóeseményben, ami válasz minden emberi kérdésre. Minden Istentől jövő válasz végső válasz az emberi töredezettség kérdéseire.¹⁵ A keresztény hit számára ez a szóesemény a hitben, ígéretként történik, és emberré teszi az embert a hit által. Az ember kérdéseire adott végső válasza Istennek a logosban megnyilatkozó hit.¹⁶ Ezért beszélhetünk teológia és hermeneutika kapcsolatáról, amely a hit válaszreakcióját váltja ki az emberben, amely megvilágítja létezését és megváltoztatja azt.

A történeti Jézus és a krisztológia problémája ezen a ponton úgy köthető össze, ha felismerjük: a múlttal kapcsolatban nem az a megfelelő kérdés, hogy mi történt, vagy mik voltak a tények, és hogyan lehet azokat magyarázni, hanem az, hogy mi jutott kifejezésre, mi tört be a létezésbe.¹⁷

A megigazulás mint a teológiai értelmezés tárgya

Miért lehet ma a megigazulás, a harmadik évezredben is, a teológiai értelmezés tárgya? Azért, mert valami végsőre mutat, ami az ember létezését alapjában meghatározza.¹⁸ A megigazulás annyiban teológiai kérdés, amennyiben a szeretet és az igazságosság Istenben való egységének végső kifejeződése és kritériuma.¹⁹ Eszkatológiai természetű, Isten felé vezet, a jövőbe. Az ember véges szabadsága nem egyenlő az Istennel való szeretetegységgel. Itt egy folyamatról van szó, ami

¹³ Ebeling, Gerhard. *Luther: An Introduction to His Thought*. Fortress Press, Philadelphia 1970, 199.

¹⁴ Tillich, Paul: *Systematic Theology*. 259.

¹⁵ Uo. 196.

¹⁶ Uo. 250–51.

¹⁷ Ebeling, Gerhard: *The Problem of Historicity in the Church and its Proclamation*. Fortress Press, Philadelphia 1967, 163–64.

¹⁸ Hyman, Arthur (ed.): *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Indiana 2010, 151.

¹⁹ Tillich, Paul: *Systematic Theology*. 1951, 47.

a hit–megszentelődés–megigazulás–üdvösség dinamikájában teleologikus folyamatként írható le, mely az ember végességének és Isten végtelenségének polaritásában zajlik. A megigazulás horizontja Isten látásának a perspektívája. Ez a cél az ember részéről fogalmazódik meg.²⁰ A részesedés fogalma közös értelmezési keretként szolgálhat az ökumenikus párbeszédben, mely a megigazulás kérdésében konszenzusra törekszik.²¹

Az ember szabadsága véges szabadság, ami potenciálisan ellenállhat Istent látásának, az Istennel való újra egyesülésnek – ennek vége az önpusztítás lehet. De még ez is az isteni szeretet műve és az isteni szeretet egységében áll, ahogy Dante *Isteni színjáték* című művében olvassuk:

Én rajtam jutsz a kinnal telt hazába,
 én rajtam át oda, hol nincs vigasság,
 rajtam a kárhozott nép városába.
 Nagy Alkotóm vezette az igazság;
 Isten Hatalma emelt égi kénnyel,
 az ő Szeretet és a fő Okosság.
 Én nem vagyok egykorú semmi lénnel,
 csupán örökkel; s én örökkön állok.
 Ki itt belépsz, hagyj fel minden reménnyel.²²

A pokol kapuja vagy az ember elidegenedésének végső határa nem az isteni szeretet határa, ez csupán az ember, a létező ellenállása az isteni szeretettel szemben. A megigazulás Isten igazságosságának feltétlen érvényessége, amelyben az isteni szeretet legyőzi az ő igazságosságát megsértő következményeket.²³ A bűnös megigazításában Isten szeretetének és igazságosságának egysége valósul meg mint végső kinyilatkoztatás. A kegyelem tehát Isten szeretete az igazságtalan/bűnös teremtménnyel szemben.

²⁰ Osborne: *A Theology of the Church for the Third Millenium*. 252.

²¹ Ruokanen, Miika: Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling. In: *Publications of Luther – Agricola Society B13*, 229. Vammalan Kirjapaino Oy, Helsinki 1982, 229.

²² Dante, Alighieri: *Isteni színjáték. Pokol. III. szín, 1–9*. Ford. Babits Mihály. Akkord Kiadó, Budapest 2011.

²³ Hyman: *Philosophy in the Middle Ages*. 662.

A részesedés értelmezése

A részesedés egyrészt metafizikai, másrészt egzisztenciális fogalom. Metafizikai, amennyiben kifejezi a teremtmény függő, nem isteni állapotát, az alapvető létezését a semmiből. Exegetikai, amennyiben magyarázza a létből való kilépés (ex-tázis) hogyanját. A részesedés fogalma a kapcsolati teológia számára fontos szolgálatot tehet legkevesebb két területen. Gondoljunk az eucharisziára, amelynek egyik fő célja az individualizmus leküzdése, illetve gondoljunk a pasztorációra, amely a kiközösítettek befogadására, a mássággal való megküzdésre törekszik.

A következőkben vizsgáljuk meg néhány olyan teológiai fogalmat, amelyek a megigazulás szóeseményébe beemelve egyrészt tágítják a horizontot, másrészt segítenek rálátni arra a hosszú dogmatörténeti pályára, amit ez a fogalom a múltban befutott, különösen az európai teológiai gondolkodásban. Például a *proszopon* fogalmának egzegézise révén Augustinus arra törekszik, hogy érthetővé tegye azokat a bibliai részleteket, amelyek Krisztust olyan szerepekben mutatják be, amelyek nem illenek közvetlenül az ő főméltóságához.²⁴ Azonban hangsúlyozza, hogy Krisztus és az egyház közötti unióban mégis fennáll egyetlen hang, ami arra utal, hogy Krisztus testének tagjai által Krisztus szól, még akkor is, ha a fej és a test megkülönböztethetőek. Augustinus ezt a tanítást különböző szentírási részletek alapján fejleszti ki, és hangsúlyozza a Krisztus és az egyház egységét, miközben megőrzi a különbségeket (vö. a test tagjai: 1Kor 12; házassági unió: Ézs 61,10; Ef 5,32; Krisztus beszéde a test tagjaiban: Mt 25,31–46; ApCsel 9,4).²⁵ A fej és a test egy személyben nincsenek egymástól elválasztva fizikálisan, de méltóságukban és funkciójukban különböznek. A fej üdvözít, a test pedig a megmentett, a fej kegyelmet oszt, a test pedig nyomorúságát panaszolja, a fej szerepe a bűnöket eltávolítani, a testé pedig megvallani azokat. A Szentírás akkor is egyetlen hangon szól, ha nem jelzi, hogy a test vagy a fej beszél. Nekünk ezért kell nagyon figyelnünk, miközben a Szentírásra hallgatunk, mert az egyetlen hangon szól hozzánk.²⁶

A részesedés fogalmát legalább négy értelmezési kontextusban használja Augustinus. *Először*, a Teremtő és teremtmény közötti kapcsolatot leíró Niceai Hítvallás kategóriáinak használatakor; *másodszor*, a manicheusok elleni kontextusban, hogy megcáfolja a dualizmust és az anyagi gonoszság tanát; *harmadszor*, a

²⁴ Pásztori Kupán István: *Theodoret of Cyrus*. Routledge, London 2006, 66.

²⁵ Cameron, Michael: Totus Christus and the Psychagogy of Augustine's Sermons. *Augustinian Studies* 36/1., 2005, 59–70, 65.

²⁶ Fogleman, Alex: The doctrine of participation in Augustine's totus Christus ecclesiology. *Scottish Journal of Theology* 76/4, 2023, 305–316.

keresztény megváltás leírásakor, amikor azt deifikációnak nevezi; *negyedszer*, mint a mennyei város részesedését a mennyei állandóságban. Mindenik összefüggésben a részesedés kifejezi a teremtmény ontológiai különbségét Istentől, ahogyan hangsúlyozza az egységet is. A vita nem új keletű, hiszen már a 12. század óta zajlik.²⁷ A fő kérdés az, hogy az univerzálisak valóságosak-e, vagy csak mentális konstrukciók (később tiszta eszmékként definiálják a német idealizmusban). Ha az emberiségről, vagy a növényekről, az állatokról, az erényről, vagy bármiféle esszenciáról beszélünk, akkor van-e valódi kicsengése a dolognak, vagy csak absztrakt lényegekről, általánosításokról van szó? Valódi dolgokról beszélünk-e, vagy csak általánosításokról, mentális fikciókról?²⁸ Nagyon fontos elmondani, hogy ezek a viták már kezdetől fogva kapcsolódtak a keresztény tanításhoz. Gondoljunk csak a *trinitas* tanára, az egy lényegben létező három személyre, vagy Krisztus esetében az egy személyen belüli két természetre. Felmerült tehát a kérdés, hogy mi ez a lényeg, és mi ez a természet – hogyan kell gondolkodnunk erről.²⁹ A legelterjedtebb keresztény válasz ezekre a kérdésekre egyfajta kettős realizmus, amiben a személy is valóságos, és a lényeg is valóságos. Tehát a *trinitas* személyei is valóságosak, de Isten lényege is valóságos. Ugyanígy Krisztus személyes is valóságos, és a benne levő két természet is az. Amikor tehát az egészről beszélünk mint lényegről, akkor valóságos egészről beszélünk, és amikor a lényegben benne levő részekről mint személyekről beszélünk, akkor is valóságos személyekről van szó.³⁰ Ez a patrisztikus szintézis megmaradt a skolasztika fő irányvonalának. Nézzük meg az alábbiakban röviden néhány teológiai fogalom trinitárius és krisztológiai alkalmazásának folyamatát, ahogy azt Pásztori-Kupán István összefoglalta.³¹ Az *ousia* (szubsztancia) trinitárius alkalmazásban egy isteni, közös lényegét jelent, míg a krisztológiára vetítve két lényegre vonatkozik (egy isteni és egy emberi). A *fűzisz* (natura) trinitárius vonatkozásban egy isteni, közös természetet jelent, míg a krisztológiában egy isteni és egy emberi természetre vonatkozik. A *hüposztázis* vagy *szubzisztencia* a trinitásban három személy valóságát jelenti, míg a krisztológiában a Kalcedóni Hitvallástól számítva egy személyi valóságra utal. A *persona* (prosopon) a trinitás három személyére vonatkozik, míg a krisztológiában szintén a Kalcedóni Hitvallástól kezdve a *hüposztázis* szinonimája.

²⁷ Elders, Leo J.: *Thomas Aquinas and his Predecessors*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2018, 234.

²⁸ A. Kenny: *An Illustrated*. 37, 41, 127.

²⁹ Pásztori Kupán-István: *Követvén a szent atyákat. Az ógyház dogmatörténete 381-ig*. Napoca Star – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010, 71–76.

³⁰ Uo.75.

³¹ Uo.

A részesedés fogalma tehát a teremtményeknek az Istentől való függőségére utal, ahogy azt már a tanulmány elején is megfogalmaztuk. A teológiai fogalmak fenti elemzéséből az is kiderül, hogy miben áll a kontraszt, a különbség az isteni és teremtményi létezés között az *ousia*, a *füzigis*, *hüposztázis*, illetve a *prosopon* fogalmak kapcsán. A niceai viták a negyedik századi keresztény egyházban zajló teológiai vitákra vonatkoznak, amelyek az Atya, a Fiú és a Szentlélek isteni természetének megértését célozták. Úgy gondoljuk, hogy ezeknek a vitáknak az eredménye annak a teológiai kontrasztnak a mai értelmezését alapozza meg, ami a kapcsolati teológia számára rendkívül hasznos. Ezért az Atya és a Fiú viszonyának megértése kulcsfontosságú Augustinus teológiájában, ami a részesedés fogalmának segít megmagyarázni. Augustinus értelmezésében a Fiú önmagában rendelkezik étellel, míg a teremtmények csak részesednek az örök életben. Emellett az adás és az elfogadás, a kezdeményező és a befogadó nyelvi megkülönböztetésével is rámutat az Atya és a Fiú közti különbségre. Ez egyrészt a természetük közötti különbségre vonatkozik, másrészt az egymáshoz való viszonyukra. Amikor az egyházatya a Jn 5,26-ot magyarázza, szintén a részesedés fogalmát használja, miközben mind a Fiút, mind az Atyát ugyanazzal az „étellel” jelöli, ami a változatlanyságot hordozza. Ehhez az élethez képest a teremtményben lakó lélek más természetű, amiért a teremtmény a boldogságot és gyönyörűséget (Istenben való gyönyörködésről van szó, amiről Aquinói Tamás is beszél – az arisztotelészi örökség szerint minél inkább aktualizálódik a létezőben a potencialitás, annál nagyobb a létben való gyönyörködése) csak az Istenben való részesedésben kapja meg.

A részesedés problémája Augustinusnál

Augustinus a részesedés fogalmát is alkalmazza a manicheusok elleni vitában, különösen a manicheus kozmológiára vonatkozóan. Itt az a gond, hogy a manicheusok az anyagot a gonosszal társították. Ebben a kontextusban, ahogy Brunn is kimutatta, Augustinus erősen az Ex 3,14 alapján magyarázza az isteni természet változatlanyságát, örökkévalóságát a nem-lét ontológiai szegénységével szemben.³² Augustinus szerint csak Istennek van igazi léte, mert Isten változatlan és örök. Isten és a nem-lét között a teremtés létezik ugyan, de nincs önálló léte. Az egyszerű létezés a részvétel legalacsonyabb formája, ami Isten felé törekszik (intencionálisan), hogy a létezés intenzívebb, aktívabb formáját érje el az Istenben való minél teljesebb részesedés által. A *boldog életről* című, II. cassiciacumi dialógusában

³² Brunn, Emilie Zum: *St Augustine: Being and Nothingness*. Paragon, New York 1988, 75.

Augustinus számára a teremtmény Isten színe előtt álló, Isten által „tartott” (*haberi a Deo*) lény. Ez kivétel nélkül minden teremtményre jellemző. Ebben az eltarottságban a teremtmény törekszik arra, hogy részt vegyen az isteni bölcsességben (*habere Deum*) a részesedésen keresztül.³³ Az Istenben való részesedés kérdését tömören összefoglalja a keresztény és a manicheus életfelfogás különbségeinek az ecsetelése során. Azt mondja, hogy létezik az önmagában való jó, ami nem valami másfajta jóban való részvétele révén az, hanem saját természete és lénye szerint. És van egy másik féle jó, amely a jóban való részvétel révén nevezhető jónak – ez tehát megszerzett jó. Így létezik jó a legfelső jóból való részesedés révén, miközben a legfőbb jó önmaga marad, anélkül, hogy bármit is veszítene jóságából. A részesedő jó a teremtmény, amely megsérülhet az elidegenedés által.³⁴ Ez a szemlélet későbbi írásaiban is megtalálható, például a *Vallomások* 7. fejezetében, ahol hasonló kijelentéseket találunk a teremtményi részvételről. Megállapítja, hogy amikor a teremtet dolgokat nézte, azokat nem szemlélhette sem a teljes létben, sem az abszolút nem-létben.³⁵ Ezek azért vannak, mert Istentől származnak. Augustinus szerint a teremtés nem létezhetne, ha nem részesülne valamilyen mértékben az igazi létben, az Istenben, aki változatlanul létezik.

Az Örökkévalóban való részesedés

Augustinus részesedésről szóló tanításának magyarázatai közül némelyek a „mennyekek mennyével” (*caelum caeli*) és az „örök Jeruzsálemmel” mint teremtet entitásokkal foglalkoznak. A ’mennyekek mennyé’, illetve az ’örök Jeruzsálem’ a túlvilágon is Isten létében részesülnek oly módon, hogy változékonyságuk funkcionálisan megszűnik.³⁶ A *Vallomások* 12. fejezetében a „mennyekek mennyét” egyfajta „szellemi teremtményként” írja le, amely bár Istennel együtt nem örök, mégis részesedik Isten öröklétében úgy, hogy változékonysága megszűnik, ugyanis teremtet volta miatt semmilyen hibára nem hajlamos. Isten örökkévalóságához tapadva felülemelkedik az idő összes változásán.³⁷ Míg a mennyekek mennyének természete

³³ Augustinus: On the Happy Life. In: *St. Augustine's Cassiciacum Dialogues*, Vol. 2., Michael Foley (trans.). Yale University Press, New Haven, CT 2019, 49.

³⁴ Augustine: *The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists*. Trans. Stohert, Richard. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf104.html> (hozzáférés dátuma: 2024. február) 51, 85.

³⁵ Augustinus: *Confessions*. Trans. Henry Chadwick. Oxford, OUP, 1991, 124.

³⁶ Boersma, Gerald: Jerusalem as Caelum Caeli in Augustine. *Augustinian Studies* 49/2, 2018, 247–76, 259.

³⁷ Augustinus 1991, 219.

változékony marad, potenciálisan el is veszhet. Bár változékony marad, mégis ragaszkodik Istenhez. Ebben a ragaszkodásban ragadja meg a részesedés megvalósulását. Fontos megjegyezni, hogy a „mennyei mennye” kifejezést Hippó püspöke nem köti össze közvetlenül az egyházzal. Egy olyan kapcsolatiságról van szó, amelyet a Zsoltárokhoz írt magyarázataiban fejt ki a mennyei Jeruzsálem kapcsán. A Zsolt 121,3 értelmezésében Augustinus Jeruzsálemet az isteni változatlanságban részesedő mennyei városként írja le. A mennyei Jeruzsálem változékony-sága megszűnik, és olyan várossá válik, amely részt vesz az *idipsumban*, vagyis részesedik a stabilitásban. „Lábaink álltak Jeruzsálem udvarában”,³⁸ ahol minden megáll és semmi sem múlik el. Károli ezt úgy fordítja, hogy *nem engedi, hogy lábad inogjon*. A krisztológiát Augustinus itt olyan értelemben alkalmazza, hogy rávilágít az emberi értelem korlátozottságára, amelynek nehéz megragadni az isteni létben való részesedés módját. Azt mondja, hogy ennek a kérdésnek a megválaszolása a krisztusi léthez való ragaszkodásban oldható fel. Bár nem tudjuk, hogy az ember hogyan osztozhat Isten tökéletes létében, a teremtmények mégis ragaszkodhatnak Krisztushoz, és így képesek lesznek részt venni az ige istenségében. Azt mondja, hogy Krisztus is a „Vagyok, aki vagyok” alakjában van, ami isteni létforma (Fil 2,6), vagyis *idipsum*. De hogy részesülhessünk az *idipsumban*? Augustinus a kérdésre az inkarnációval válaszol, vagyis először Isten lett részesévé annak, amiben a teremtmény akar részesedni, vagyis az ige testté lett (Jn 1,14), hogy a test is részesedjen az igében.³⁹

Augustinus világosan fogalmaz azzal kapcsolatban, hogy a részesedésben megmarad az isteni és a teremtés közötti alapvető különbség. A teremtés legfelsőbb szféráiban, vagyis ahol a részesedés a legmagasabb formájában valósul meg, de ahol még a teremtmények változékony-sága jelen van, az isteni másság hozzájuk képest is megmarad. Ezt annak ellenére fontos hangsúlyozni, hogy a *caelum caeli*, az örök Jeruzsálem közel áll ahhoz, hogy leküzdje a teremtmény-teremtés közötti szakadékot, egészen a változékony-ság megszűnéséig.

A részesedés és a teremtés összekapcsolása

Amikor a részesedés fogalmát a szóesemény egyfajta belső diszpozíciójaként fogjuk fel, nem gondoljuk, hogy ez minden szempontból kimerítő magyarázatot kínál a megigazulás fogalmának teológiai értelmezéséhez.⁴⁰ Ám úgy véljük, hogy

³⁸ Augustine: *The Writings*, 89.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Elders: *Thomas Aquinas*, 2018, 80.

a részesedés fogalma alkalmas és jól használható egy teológiai rendszerben, bár tudjuk, hogy ez is, mint minden teológiai fogalom, ambivalens. Itt és most nincs alkalom arra, hogy a részesedés fogalmának megalapozását elvégezzük. Csak jelezni szeretnénk, hogy a keresztény teremtéstörténet sem ad egyértelmű magyarázatot a részesedés fogalmára. Egyöntetű a vélemény, hogy a platonizmus és a neoplatonizmus hatását tükrözi, célja pedig az, hogy meghaladja a dualizmus problémáját Isten és a teremtés radikális különbségének a feloldása révén.⁴¹ A Biblia is tud a tökéletes és örök isteni, illetve a változó, időbeli létezés közötti különbségről – szemléletében ez utóbbi csupán halvány hasonmása a teljes isteni tökéletességnek. A részesedéssel kapcsolatban az egyik fenntartás lehet a neoplatonista emanációval való összekapcsolás. Komoly kérdések merülnek fel azzal kapcsolatban is, hogy a részesedés Platón-féle ok-okozati modellje összeegyeztethető-e a szabad teremtéssel. A részesedés és a keresztény teremtéshit között is egyrészt ez okozza a problémát, másrészt pedig az ex nihilo tétele. Az ex nihilo Aquinóinak egyszerűen azt az isteni tettet jelenti, ami a teremtés maga.⁴² A teremtés szó jelöli egy dolog teljes létezésének valóságát, totális létét, minden előzetes alap nélkül. A második pont, amelyet meg kell vitatni, az Isten szabadsága a teremtésben. Aquinói Tamás szerint Isten semmilyen módon nem kényszeríthető, hogy megteremtse a világot. Ezekkel a fenntartásokkal együtt is fontos hangsúlyozni, hogy a kereszténységnek a teremtésről alkotott elképzelésébe beilleszthető a részesedés modellje, és hogy Tamást nem térítette le a kereszténység útjáról a részesedés problémájával való viaskodása.⁴³

Amennyiben a részesedés kérdését a mai egyházi helyzetünk aktualitásában akarjuk megvizsgálni, akkor megállapíthatjuk, hogy az ökumenikus párbeszéd egyik célja éppen az, hogy elősegítse a doktrinális és pasztorális megértést és közelebb hozza egymáshoz a felekezeteket. Reméljük, hogy a már létrejött konszenzus, amit a megigazulással kapcsolatos Közös nyilatkozat tükröz, a jövőben még sokáig a figyelem középpontjában marad, sőt talán más felekezetek csatlakozásával bővíthető lesz az azzal egyetértők köre. A megigazulás kapcsán nemcsak a létrejött konszenzusról kell beszélnünk, hanem további tárgyalások és egyeztetések során az egyházak felkészülhetnek az érzékeny teológiai témákról való nyílt és építő eszmecserékre. A hosszú távú cél megvalósításának alapja lehetne egy eucharisztikus

⁴¹ Pásztori Kupán István: *Követvén a szent atyákat*. 2010, 34.

⁴² A. J. Kenny: *An Illustrated*. 2006, 83.

⁴³ Pasnau: *Thomas Aquinas*. 2001, 309.

alapú egyházszociológia kidolgozása.⁴⁴ Mivel ez egy nagyon bonyolult teológiai kérdés, ezért továbbra is szükség van a párbeszédre és a kölcsönös megértésre. A probléma összetettségét a megigazulás ökumenikus dimenziójáról való gondolkodásban kell keresnünk. Ennek a gondolkodásnak az érettsége és belátása az alapja a további párbeszéd építő jellegének. Ellenkező esetben minden megjegyzés, elemzés és megfigyelés elméleti síkon marad, mert nem valósítja meg Jézus imájának erejét, akinek vágya az, hogy *mindnyájan egyek legyének* (Jn 17,21).

Az inkarnáció problémája

Amikor a kereszténység a megtestesülés kifejezést használja, azt a paradoxont próbálja kifejezni, hogy az, aki meghaladja a világegyetemet, betör a létezésbe, megjelenik annak feltételei között. Az inkarnáció azt jelenti, hogy a végtelen, szabad Isten úgy, akkor és olyan mértékben jelenik meg a létezés töredezettségében, ahogyan és amikor akar.⁴⁵ Ha csak ennyi lenne az inkarnáció meghatározása, akkor a fogalom mint szóesemény olyan elképzelésekhez vezetne, vagy olyan tartalmakat tárna fel, amelyek alig különböznének a pogány transzmutációs mítoszoktól. Ha az *ige testté lett* (*egeneto*) állítást magára hagyjuk, akkor a metamorfózis mitológiájának kellős közepén vagyunk, olyan értelemben, ahogy a spiritualizmusban az ember saját átlényegülését vagy megistenülését értelmezték.⁴⁶ A logosz megtestesülése viszont nem metamorfózis, hanem Isten megnyilvánulása egy személyes életben. A személyes életben való megnyilvánulás, megnyilatkozás azonban egy dinamikus folyamat, amely feszültségekkel, kockázatokkal, veszélyekkel jár – a szabadság, valamint a létezés determinizmusa és töredezettsége általi meghatározottság közepette. Ez viszont a megtestesülésnek az elfogadó, az ember oldaláról való értelmezése, amely nélkül a megtestesülés hangsúlya valótlanná tenné a Krisztusban megjelenő, élő Isten képét. A Krisztusban megnyilatkozó tökéletes Istent szabadságának értelmezéséről van szó, szintén az ember oldaláról. Nem átváltozott isteni lényről van szó Krisztusban, hiszen Istent nem foszthatjuk meg az értelmezés rendjén végtelen szabadságától. Emberként mégis véges szabadságként fogjuk fel, véges aktualitásként. Egy átváltoztatható (metamorfózis) isteni lénynek nem lenne végtelen szabadsága. A tökéletes Isten végtelen szabadságában nem le-

⁴⁴ Hauser, Daniel C.: *Church, Worship and History. Catholic Systematic Theology*. Catholic Scholars Press, San Francisco 1997, 288.

⁴⁵ Wippel, John F.: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2000, 382.

⁴⁶ A. J. Kenny: *An Illustrated*. 2006, 159.

het más, mint Isten. A protestantizmus a megtestesülés értelmezéséből eltávolítja a pogány áthallásokat.

A protestantizmus a bűnös megigazulását úgy értelmezi, hogy közben állítja Krisztus részvételét a töredezett (bűnös) létezésben. Ám Isten Krisztusban nemcsak részt vesz a töredezett létezésben, hanem le is győzte azt.⁴⁷ Ez a kereszténység paradoxona, amiben Isten elfogadja az őt elutasító világot. A kereszténységen belül a hagyományos rendszeres teológiák az Isten–ember kapcsolatot lényegi polaritásként fogják fel, mindkét oldalt az örökkévalóság szempontjából tekintve. Az Isten–ember polaritása lényegi egység, ontológiai jellege van, egy objektív struktúra, és nem az ember állapota.⁴⁸ A Krisztusban megjelent új lény nemcsak a létezéssel szemben új, hanem a lényeggel szemben is, mivel a lényeg pusztá potencialitás marad.⁴⁹ Isten nem aktualizálódik a létezésben lezárt, véges dologként, hanem megmarad véges aktualitásként, megmarad a létező végső meghatározottságának. Ez egy radikálisan eszkatológiai kijelentés. A lét mélysége, Isten örökkévalóként betör a létezésbe, de meghaladja azt. A krisztusi új lény részt vesz a létezésben, és legyőzi azt. Ez az evangélium radikalitása, ami szintén ontológiai természetű.⁵⁰ Schleiermacher nyomában a szabadelvű teológia Jézusban olyan istentudatról beszél, amelynek ereje felülmúlja minden más ember istentudatát. Schleiermacher „istentudat” fogalma antropológiai jellegű. Jézust úgy írja le, mint képmást (*Urbild*), ami az ember lényében van. Az ember kiesett ebből az ősképből, de ismét vissza akar találni abba.⁵¹

A megigazulás fogalma a szabadelvű teológiában

Servét (*Dialogorum de Trinitate*, 1532) értelmezésében újjászületett lényről a – skolasztikus keretektől kiszabadított, isteni és emberi tulajdonságokkal rendelkező – Krisztussal való egyesülés alapján beszélhetünk. A megigazulás egy folyamat, amiben az ember testi természete átalakul szellemivé.⁵² Antropológiájában (*Christianismi restitutio*, 1553) azt állítja, hogy Isten, aki az embernek életet adott, illetve a jó és rossz ismeretét is, először a Törvényt állította be a megváltás prog-

⁴⁷ Tillich, Paul: *Systematic Theology*. 1951, 205.

⁴⁸ Osborne: *A Theology*. 2009, 151.

⁴⁹ Menacher: *Gerhard Ebeling in Retrospect*. 2007, 184–85.

⁵⁰ Root, Michael: Aquinas, Merit, and Reformation Theology after the Joint Declaration on the Doctrine of Justification. *Modern Theology* 20/1, 2004, 18.

⁵¹ Dorrien, Garry J.: *Kantian reason and Hegelian spirit: The idealistic logic of modern theology*. Wiley-Blackwell, Chichester 2012, 244.

⁵² Williams, George Huntston: *The Radical Reformation*. Truman State University Press, Kirksville, Missouri 1992, 454, 500.

ramjába. A bűnbeesett Ádámtól egészen a Mózes által bevezetett Törvényig a halál uralkodott (Róm 5,14), de a Törvénnyel a választott nép képes volt különbséget tenni a jó és a rossz között, és felkészülni egy végső üdvösségre. Amíg ez bekövetkezik, addig az Ígéret földjét jelölte meg a választott nép lakóhelyéül. Isten csak a kinyilatkoztatásból ismerhető meg. Isten annyit jelent ki, amennyit akar a szubsztanciájából. Az eredendő bűn okára tekintve Servetus hangsúlyozza a *serpentina sapientia* (kígyói okosság) egyetemességét, amelyből csak a hívó szabadulhat meg Krisztusban való meghalással a keresztségben.⁵³ A kijelentésben Isten kétféleképpen nyilatkozik meg, Igeként (*logos*), és Lélekként. A *logos* öröktől fogva létezik, míg a Fiú a megtestesüléstől számítva van. Krisztus a létezés ősfarmája. Az ember szabad akarata révén képes arra, hogy Krisztussal egyesülve, Krisztus által Istennel egyesüljön. Ez a megigazulás folyamata, amiben az ember testi természete felemelkedik, miközben szellemivé alakul. A predestináció tanát elutasítja. Krisztus a belső ember, aki képes istenné válni, és az ember képes megőrizni az istenségnek és szabadságnak egy szikráját.⁵⁴ Az újjászületés tehát ezt a belső embert eredményezi. Az újjászületés a keresztség által valósul meg, ami az embernek tudatos vállalása kell legyen. A gyermek, ha kereszteleetlenül hal meg, nem kárhozik el.

Socinus felfogásában az összes bűnbánó lélek örök életet kap a Krisztus által mutatott példában.⁵⁵ A Krisztusban való hit azt jelenti, hogy az emberek szabad akaratból engedelmeskednek az ő parancsolatainak, és jó cselekedeteket végeznek. Krisztus emberi természetével végzi a szabadítást, mivel emberré válásában elveszítette isteni természetét. Socinus megigazulás tanának problémája abból adódik, hogy az isteni kegyelem korlátozódik az emberi kapacitás növekedésével, a személyes cselekedetek hangsúlyozásával. A megváltás nem Isten alapvető igazságosságában, hanem inkább az ember szabad akaratában gyökerezik.⁵⁶ A megigazuláshoz a hit ugyanolyan szükséges, mint az imádatban való szeretet.

A 16. századi ún. *nonadorantista* (Krisztust nem imádják, és nem hívják segítségül) gondolkodók, mint Sebastian Franck, Johannes Campanus, Setzer, Crautwald számára a megszentelődést követő újjászületést a szeretet irányítja. A Krisztussal való egyesülés az üdvörténet új kezdete, ami ráirányítja az ember figyelmét az eljövendő dicsőségre.⁵⁷ A Krisztussal való egyesülés, mint a jövőbeni beteljesülés gondolata, ki van terjesztve még az ószövetségi igazak és kegyesek számára is.

⁵³ Uo. 455.

⁵⁴ Uo. 456.

⁵⁵ Uo. 970–71.

⁵⁶ Uo. 984.

⁵⁷ Balázs Mihály: *Felekezeti és fikció*. Balassi, Budapest 2006, 58.

A nonadorantista gondolkodás jelentősen befolyásolta az antitrinitáriusok moralitásról való felfogását, amelynek alapja az emberi cselekvés hangsúlyozása a megigazulás teológiai értelmezésében.⁵⁸ Itt külön említésre méltó Erasmus műveinek hatása (*Colloquia familiaria*, *De Civilitate morum puerilium*).

Mindenképpen említésre méltó Giorgio Biandrata szerepe, aki munkásságában összekapcsolja az antitrinitarizmust a reneszánszszal. Elég, ha csak a *De regno Christi* című munkájára gondolunk (ennek alapja Servet *Restitutio Christianismi*je), amelyben egyértelműen a jó cselekedetek fontosságát hangsúlyozza. Közvetve ugyan, de Erasmus humanizmusát fedezhetjük fel abban, ahogy a morális útkeresés kiindulópontjának az embert, és nem az egyházat nevezi meg.⁵⁹

Jacobus Palaeologus művei (*Catechesis Christiana*, *Disputatio scholastica*) főleg politikai és retorikai megoldásai miatt érdekesek. Ha műveit jellemezni kellene, akkor egy humanista vallásosságon alapuló, szinkretista gondolkodóról van szó, aki bizonyos szempontból közel áll Nicolaus Cusanus (a *De pace fide*iben megfogalmazott) szemléletéhez, valamint Pál apostol teológiai gondolkodásához.⁶⁰ Műveiben a megigazulás az örök boldogság reményére épülő belső élmény és tapasztalat. Ennek van egy rituális vonzata is, amelynek párhuzamát Pálnak a körülmetélkedésről vallott felfogásában találjuk meg, amely szerint a körülmetélés nem szükségszerű. A vallásos gyakorlatok sokfélesége (kontingenciája) mögötti egyetemes spiritualitást hangsúlyozza, ami hozzákapcsolja Cusanushoz. Palaeologus ezt a gondolatot a különböző kultúrák közötti kapcsolat megteremtésének igényével fogalmazza meg. Ezért műveit teológiai elemzéseknek tekinthetjük, egyfajta összehasonlító vallástudománynak, vagy szinkretista teológiai víziónak.⁶¹

Az unitárius teológiai gondolkodásból mégsem hiányoznak teljesen a hagyományos dogmatikák elemei. A Rákóczi Györgynek benyújtott ajánlásban például megkülönböztetik az igaz vallást a hamis vallástól, négy pontban. 1. Isten nevének dicséretére való képesség (ez a hit mélységének és tisztaságának megőrzési kritériuma). 2. Krisztus nevének tisztelete és dicsőítése, ebben van a megtartás és üdvösség. 3. A megigazulás Krisztusban van a hit által, ez valódi vallásos tapasztalathoz vezet. 4. A szeretetben fogant jó cselekedetekben nyilvánul meg az igaz vallás, az elesettek iránti gondoskodásban.⁶²

⁵⁸ Uo. 91.

⁵⁹ Uo. 202–203.

⁶⁰ Balázs Mihály: *Hitújítás és egyházalapítás között*. Magyar Unitárius Egyház, Kolozsvár, 2016, 233.

⁶¹ Uo. 171.

⁶² Uo. 299–300.

Palaeologus a *De tribus gentibus* (A három népről, 1572) című munkájában leírja univerzális vallási vízióját, melyben a keresztény–zsidó–muzulmán egység megvalósítását tűzte ki célul. Isten egy, Jézus a felkent, egy kiválasztott emberi lény. Az inkarnáció tanát elveti.⁶³ Az egy vallás sokféle rítusban gondolatban tulajdonképpen azt fejezi ki, hogy a korabeli, tehát a 16. századi muszlimok a korai keresztények leszármazottai, akik őrzik a kereszténység lényegét. Felfogásában a kereszténységnek három legitim formája van úgy, mint a zsidó-krisztusi, a pogány-krisztusi és a török-krisztusi mód.⁶⁴ A vallás forrása a kijelentés. Nem deista, vagyis a kijelentés forrása számára nem az emberi tudat, hanem a Biblia. A Bibliához való viszonyulása kritikus, egyes verseket mellőz. Szövegei mögött a mozgatórugó nem teológiai vagy filozófiai, hanem politikai jellegű, amelyben nem titkolt szándéka a birodalmi viszonyok szem előtt tartása, például a Habsburg–oszmán béke munkálása. Másrészt a keresztény felekezetek közötti megbékélést munkálja, például Marseille-ben (miután elmenekül Chiosról) próbál kibékülni a római egyházzal, vagy Prágában próbálja megnyerni a császár támogatását. 1572 után Erdélyben vesz részt a teológiai vitákban.⁶⁵ Palaeologus nem követi a hagyományos zsidó és magyar történelemi párhuzamot (exodus párhuzam), hanem azt mondja, hogy a kegyelem a történelem fordulópontjain jelenik meg. Ilyen például Ábrahám elhívása, aki révén a vele kötött szövetség ígéretei az utódokra nézve is érvényesek. Bizonyos bibliai személyeket párhuzamba állít a magyar történelem nagyjaival, Árpádot Zorobábelrel, Mátyást Salamonnal, II. Lajost Roboámmal.⁶⁶ A bűn pusztító hatása az anarchiában és a nemzet széthullásában mutatkozik meg. Ez azonban nem az eredendő bűn miatt van, hanem az istenismeret homályosságának és a lelki elszenderedésnek a következménye. A földi életet követő és a feltámadást megelőző köztes állapot hagyományos fogalmát átértelmezik: lelki alvásnak nevezik,⁶⁷ és a megszentelődést megelőző állapotként értelmezik. A lélekálvásnak mint az istenismeret elhomályosulásának a gondolata az üdvösség értelmezéséhez kapcsolódó teológiai fogalomként az 1570-es években az antitrinitáriusokat is élénken foglalkoztatta. Így Dávid Ferenc 1573 februárjában még fellépett Palaeologusnak és Sommernek az emberi cselekedetek érdemszerző szerepet tulajdonító elképzelései ellen. De foglalkozik a témával Károlyi Péter váradi református prédikátor is

⁶³ Uo. 154.

⁶⁴ Uo. 286.

⁶⁵ Uo. 112.

⁶⁶ Balázs Mihály: *Hitújítás és egyházalapítás között*. Magyar Unitárius Egyház, Kolozsvár 2016, 238.

⁶⁷ Uo. 164.

az 1574-ben megjelent munkájában (*Az halálról, feltámadásról és az örök életről*), majd Hunyadi Demeter (megh. 1592) unitárius püspök is.⁶⁸ Ennek az elszenderedésnek a lényege az, hogy Ádám bűnbeesése után az emberben még megmaradt a természetes istenismeretre való képesség. A bűn tehát történelmi eredetű, egzisztenciális, és nem ontológiai természetű. A megigazulás antropológiai szemlélete, a cselekedetek fontossága a szabadelvű teológiában ide gyökerezik.

A nonadorantista szemléletű Palaeologus igen jelentős hatást gyakorolt az erdélyi unitárius teológiai gondolkodás alakulására. Toroczka Máté kátéja, amely 1632-ben jelent meg, nonadorantista szöveg, amely korábbi szombatos szövegekre épülhet, ilyen tartalmú kéziratokat kompilál.⁶⁹ A szerzőséggel kapcsolatban különböző nézetek ütköznek, vitathatatlan azonban Palaeologus hatása. Neuser Ádám, aki főleg a szászokkal folytatott dogmatikai vitákat, szintén befolyásos gondolkodó az úgynevezett nonadorantista tradíció kiegyensúlyozásában. A megigazulás fogalma kapcsán fontos megemlíteni Dimén Pál kátéjának antropológiáját, amely a hollandiai coccejanizmus, az ún. szövetség vagy föderálteológia jegyeit hordozza.⁷⁰

A 17. században Szentábrahám L. Mihály teológiai rendszerében az emberi üdvösség Isten kegyelméből származik, nem pedig az emberi cselekedetek érdemének következménye.⁷¹ Isten igazsága Krisztusban nyilvánult meg, és az emberek csak a hit által részesülhetnek az igazságosságában. Szentábrahámnál hangsúlyos Isten szabadsága. Isten szabadon cselekszik és dönthet, hogy megbocsát vagy büntet, de minden esetben igazságosan teszi ezt. Az isteni kegyelemre adott emberi válasz mérvadó a megigazulás tekintetében. Akik visszautasítják Isten szeretetét és kegyelmét, azokat Isten méltán és igazságosan bünteti. A megigazulást tehát nem a cselekedetek, hanem a hit által érjük el.⁷² A megigazulás mindenkire kiterjedő ajándék, amit Isten szeretetből ad. Szentábrahám bibliai helyekkel igazolja a megigazulásról vallott felfogását, amely szerint a bűnök bocsánatot nyernek, miközben Isten kegyelmes ítéletének, értékelésének vannak alávetve. Ez azt jelenti, hogy Isten azokkal, akik hisznek és megtértek, igazságosan bánik úgy, mint igazakkal, és őket az örök élet jutalmával kívánja megajándékozni. A megigazulás feltétele a cselekvő hit, ami a Krisztusban való hitet jelenti, és ami együtt jár a bűnbánattal. Az

⁶⁸ Uo. 165.

⁶⁹ Uo. 212–13.

⁷⁰ Kovács Sándor: *Lapozgató. Az unitáriusok rövid története*. A Magyar Unitárius Egyház Magyarországi Egyházkerülete – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2021, 127.

⁷¹ Szentábrahám L. Mihály: *A keresztény hittudomány összege az unitáriusok szerint*. Ford. Derzsi Károly. Az Unitárius Egyház Képviselő Tanácsa, Kolozsvár 1899, 228.

⁷² Uo. 229.

úrvacsora jelképezi azokat a jótéteményeket, amelyeket Krisztus halála közvetített számunkra, például a bűnök megbocsátását és az örök élet ajándékát. Másrészt, az úrvacsora részben arra is szolgál, hogy kifejezzük közösségünket Krisztussal és felebarátainkkal. Bár ez a külső szertartás nem a bűnök bocsánatát eredményezi, mégis hasznos eszköz lehet számunkra a megigazulás és az üdvösség felé vezető úton. Az úrvacsora megtartása ezért az Isten és Krisztus iránti tiszteletünk kifejezése, valamint a keresztyén kegyesség egyik része. A megigazulásnak ez a magyarázata szintén jó ideig fennmaradt az unitárius teológiai gondolkodásban. Ferenc József a 19. század második felében úgy vélekedik a Szentlélek munkájáról, hogy annak eredményeként az emberi szív megújul, és az ember képessé válik a nagyobb jó megcselekvésére, és a nemes érzelmek átélésére. A Szentlélek összeköti az emberek szívét, így alapozza meg és tartja fenn Isten országát a földön. A megigazulás a Szentlélek munkájának eredménye, amelyet a megújulás követ, amely nélkül senki sem láthatja meg Isten országát. Látható, hogy itt van egyfajta áthallás a között, amit a katolikus egyházban a megigazulásról hisznek, miszerint az ember jó cselekedetei is fontosak. A protestáns szemlélet szerint az ember képtelen önmagától a jóra, és a megigazulás kizárólag a Szentlélek műve, az embernek csupán hitre van szüksége. A Szentlélek szerepének hangsúlyozása egybecseng mind a katolikus, mind a többi protestáns egyház tanításával, mely szerint az emberi természet az első bűneset miatt megromlott, és a megigazulás kizárólag a Szentlélek segítségével lehetséges.⁷³

Az üdvösség többsíkú értelmezése

a. Az üdvösség mint az új létben való részesedés

Az üdvösséget mint az új létben való részesedést és megújulást Pál apostol a Krisztusban való létnek nevezte. Egy olyanfajta kapcsolati lét ez, amelyet az Istenben való megragadottság jellemez. Ennek az állapotnak a jellemzője az ember újjászületése, új teremtmény volta: hite a hitetlenség helyett, alázatossága az elbizakodottság helyett és szeretete (benne levés) az önkívület (ex-tázi) helyett.⁷⁴ A megújulás során az isteni lélek munkálkodik az emberi lélekben. Ez teszi személyessé a dolgok új állapotát, az új eont, amelyet Krisztus hozott.⁷⁵ Az egyén

⁷³ Ferenc József: *Hittan*. Unitárius Egyház, Kolozsvár, 1902, 104.

⁷⁴ Tillich, Paul: *Systematic Theology*. 1951, 111.

⁷⁵ Tillich, Paul: *Systematic Theology*. Vol. 2. The University of Chicago Press, Chicago 1957, 118.

belép ebbe, és ezáltal maga is részt vesz benne, és a részvétel által újjászületik. A megtérés nem más, mint odafordulás az új valósághoz. Ennek fényében eltávozik a régi valóságtól, az egzisztenciális elidegenedés állapotától, amelyben addig élt. A megújulás az az állapot, amikor az ember belekerül abba az új valóságba, amely Jézusban mint Krisztusban nyilvánul meg.

b. Az üdvösség mint elfogadás az új létben (megigazulás)

A regeneráció az új létben való részvételt jelenti, annak objektív erejében, bármennyire is töredékes ez a részvételi forma. A megigazító hit nem egyenlő az emberi cselekedettel, bár az emberben történik. A hit a Lélek műve, az új lényt teremtő erő az egyénben és az egyházban.

A megigazulás objektív értelemben Isten örökkévaló cselekedete, amellyel nem elidegenedettnek fogadja el azokat, akik valóban elidegenedtek tőle. Az a cselekedet, amellyel befogad az önmagával való egységbe – ez az egység Krisztusban, az új létben nyilvánul meg. Pál tanítása értelmében a megigazítás Isten cselekedete, amely semmiképpen sem függ az embertől. Olyan cselekedet, amelyben Isten elfogadja azt, aki elfogadhatatlan. Luther ezt a jól ismert *simul iustus et peccator* paradoxonnal fejezi ki.⁷⁶ Ez az *annak ellenére, hogy* jelleg az egész keresztény üzenet szempontjából meghatározó. A *megigazulás kegyelemből, hit által* formula félrevezető, mert azt a benyomást keltheti, hogy a hit az ember olyan cselekedete, amellyel kiérdemli a megigazulást. Ez eltorzítja a tanítást, mivel az ok egyedül Isten, aki a kegyelem által, ugyanakkor hitben (megragadottságban, a részesedés feltételeként) fogadja el az embert. A hit csatornája közvetíti a kegyelmet az ember felé.

c. Az üdvösség mint átalakulás az új létben (megszentelődés)

A megigazulást és a megújulást Isteni végzi el az emberben. A megújulás rejti magában a részesedés lehetőségét, mintegy újraegyesítését az embernek azzal, amitől elszakadt. A megigazulás ennek az újraegyesítésnek a paradox jellegét fejezi ki. Ez a paradoxon az elfogadhatatlan elfogadása, vagy elidegenedett elfogadása, Isten szeretetként való megnyilvánulása. A megigazulás igazzá tételt jelent, míg a megszentelődés a szentségbe való visszafogadást. A szentségbe való visszafogadás azok közösségét jelenti, akiket az új lét ereje, az Úr ereje megragadott. A megszentelődés folyamatában az Úr ereje átalakítja a személyiséget és a közösséget, az

⁷⁶ Ruokanen: *Hermeneutics as an Ecumenical Method*. 214.

egyházon belül és azon kívül is.⁷⁷ Mind az egyén, mind az egyház, mind a vallási, mind a világi szféra az isteni Lélek megszentelő munkájának tárgya.⁷⁸

Összefoglalás

A megigazulás a teológiai értelmezés tárgya, mert olyan végső horizontra mutat, ami az ember létezését alapján meghatározza. A megigazulás teológiai kérdés, amely Isten szeretetének és igazságosságának egységét fejezi ki. Eszkatológiai természetű, Isten felé vezet, a jövőbe irányul. A megigazulás folyamata szoros összefüggésben van a hittel és megszentelődéssel. A részesedés fogalma a teremtmények függő kapcsolatát jelenti Istennel, miközben hangsúlyozza az isteni és teremtményi létezés közötti különbséget. A részesedés azt fejezi ki, hogy a teremtmények Istentől függő kapcsolatban vannak, miközben különbség van az isteni és teremtményi létezés között. A kegyelem Isten szeretetének megnyilvánulása az igazságtalan vagy bűnös emberrel szemben. A bűnös megigazulásában az Isten szeretetének és igazságosságának egysége valósul meg. Az ökumenikus párbeszéd dokumentumai arra törekzenek, hogy elősegítsék a különböző keresztény felekezetek közötti doktrinális és pasztorális megértést. További értelmezésre várnak az olyan fogalmak, mint az inkarnáció, individualitás vagy az úrvacsora kérdése, amely közösségünket fejezi ki Krisztussal és egymással. Bár nem közvetít bűnbocsánatot, mégis segítség lehet a megigazulás és az üdvösség felé vezető úton. A Szentlélek munkájának eredményeként az emberi szív megújul, így az ember képes teljesebbé tenni a jó cselekvését. Az isteni Lélek összeköti az emberek szívét, megalapozva és fenntartva Isten országát a földön. A Szentlélek munkája és az újjászületés nélkül senki sem láthatja meg Isten országát.

⁷⁷ Tillich: *Systematic Theology*. 1951, 267.

⁷⁸ Uo. 202–203.