

felvezetésem értelmében más érvek is abba az irányba mutatnak, hogy a Zak 9,9 királya isteni identitással bír.

Következtetés

Ebben a tanulmányban Zakariás könyvének néhány részletére hívtam fel a figyelmet, amelyeket a királyság vonatkozásában bizonyos mértékű visszafogottság jellemez. A királysághoz való ambivalens viszonyulásban úgy tűnik, hogy egyetlen kivétel van e szabály alól: s ez a Zak 9,9, amely a Jeruzsálembe érkező királyról szól. Az itt megjelenő személy több szempontból is rendhagyó király.

Amellett az álláspont mellett érveltem, hogy Zakariás azt akarja bizonyítani közönségének, hogy ez a király maga JHVH. Ez az értelmezés olyan jelzéseket vesz figyelembe, amelyek a Zak 9,9 és a könyv három másik része között fennálló kapcsolatra világítanak rá. A Zak 9,1-8 mögött az az elképzelés rejlik, hogy itt JHVH vonul hadba dél felé, Jeruzsálem végállomással, ti. abba a városba, ahová a következő 9. vers szerint a király érkezik. A Zak 9,9 és a 14,9 közötti inklúzió tartalmi része a király egész világra kiterjedő uralma, mely király viszont a Zak 14,9-ben egyértelműen maga JHVH. A Zak 9,9 műfaji formája arra hív, hogy ezt a textust a könyv elejéről származó egyik részlettel hasonlítsuk össze (Zak 2,10[14]), amely ugyanazokat a műfaji elemeket tartalmazza, s amely arról beszél, hogy JHVH az, aki visszatér Jeruzsálembe, hogy ott lakjon.

A tanulmány eredeti címe:

Toekomst voor de koning. Het koningschap in het boek Zacharia

Fordította: Balogh Csaba

prof. dr. Heleen E. Zorgdrager:

Az üdvösség teljességéről

A *theosis* nyomai a református teológiában

A *theosis* központi jelentőséggel bír az orthodox keresztyének számára, a protestánsok számára azonban „a korai egyház nehéz kijelentései”¹ közé tartozik. S valóban, a református hívők számára is állandó problémát jelent, hogy miként képzeljük el: az isteni természet részesei vagyunk (2Pt 1,14).² Általában úgy értik ezt a kijelentést, hogy valamilyen módon hasonlóak leszünk az igaz Istenhez. Ez azonban a *theosis* megfogalmazásának istenkáromló felhangot kölcsönöz, s a bálványimádás vádját idézi fel, amennyiben az emberekből „istenekeket” csinál.

A görög egyházatyák azonban, akik a *theosis* gondolatát saját kulturális összefüggésükből vették át, s a bibliai források alapján új értelemmel látták el, soha nem akartak ilyesmit.³ Számukra a teremtmény soha nem lehet olyan, mint a Teremtő. Amikor azonban a *theosis* fo-

¹ Kerry S. Robichaux és Paul. A. „Onica, Introduction to the English Edition”, in Jules Gross, *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers* (Anaheim: A and C Press, 2003), viii.

² Ez az egyik klasszikus bibliai hely, amit a *theosis* patrisztikus tanításának alátámasztására szoktak idézni. Egyéb *dicta probantia*: Zsolt 82,6; Jn 10,34; 1Jn 3,2; Jn 17. Lásd Carl Mosser, „The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification,” *Scottish Journal of Theology* 55 (2002), 36–57. A fentebbi textusok görög egyházatyák általi idézéséhez lásd Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 99, 146, 151.

³ A „gondolat” (notion) szó használatában Gösta Hallonstent követem, aki szerint a nem orthodox teológiában más szavakat használhatunk: theme, motif, notion, concept, idea. Az orthodox teológiában azonban átfogó tanról van szó, hiszen magába zárja az üdvökonómiát, valamint a teremtés és megváltás bizonyos nézetét is. Gösta Hallonsten, „Theosis in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity” In Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 281–293.

galmát kidolgozták, a lehető legmesszebbre elmentek annak kijelentésében, hogy a hívőknek részük van az isteni életben és teremtményi minőségükben is osztoznak Isten bizonyos tulajdonságaiban. Az osztozást e tulajdonságokban pontosította a XIV. században Palamasz Gergely híres különbségtétele: az Isten lényegében (*essentia*) nem lehet részünk, de az *energeiáiban* igen.⁴ A keleti orthodox teológia fejlődésében a *theosis* gondolatának értelme megkerülhetetlenül ehhez a különbségtételhez kötődik. A protestánsok számára azonban, akik a *theosis* ellen voltak, e különbségtétel az Istenről szóló tan során nem bizonyult gyümölcsözőnek, sőt inkább további akadálnak érezték.

Jellemző módon a *theosis* keleti tanítása nem csupán az emberekre terjed ki, hanem az egész teremtésre: Istennek mindennel az a terve, hogy abban az életben bővítködjön, ami maga Isten. Ez pedig a megváltás gondolatát veti fel, ami a materiális világra is érvényes – az emberi és nem csak az emberi természetre vonatkozik. Az élet minden vonatkozását áthatja Isten átformáló kegyelme, s ez teszi lehetővé, hogy a megszentelődés irányában fejlődjünk.⁵

E tanulmányban szeretnénk kifejteni bővebben, átfogóbban a megváltás gondolatát a protestáns, különösen pedig a református teológiában. Úgy gondolom, a református teológiának napjainkban égető szüksége van ilyen szótérológiára, ahogy lejjebb majd ki is fejtem. Szerintem a korai keleti keresztyén hagyomány a *theosis*-ról olyan for-

rást ad nekünk, amely által újszerűen közelíthetjük meg a megváltás valóságát – ami egyébként elveszett, vagy legalábbis rejtve maradt a református tradícióban. Röviden, szeretnék érvelni a *theosis* keresztyén fogalmának a kortárs református teológiában történő újra fölfedezése mellett.⁶ Ezért teszem föl a kérdést: milyen feltételek mellett tehetjük ezt? Melyek a hagyományos református ellenvetések a *theosis* gondolata ellen, és hogyan cáfolhatjuk azokat? Lehet-e valamilyen alapszabályokat megfogalmazni a *theosis* kifejtésére a református, ökumenikus és a nemi megkülönböztetést nélkülöző párbeszédben?

Hogy e kérdéseket tárgyalhassam, először a posztmodern kulturális helyzetünk bizonyos szempontjait kell tárgyalnom, amelyek szerintem arra kötelezik a református teológiát, hogy újra orientálódjon és átalakuljon, hogy ezáltal releváns maradhasson az emberek számára. Másodszor egy rövid történeti áttekintés során szólok a megváltás gondolatának keleti és nyugati megközelítéséről, majd arról, hogy az elmúlt évtizedekben egyre növekedett az érdeklődés a *theosis* témája iránt – amint azt valamennyi konfesszió teológiai tudománya, az ökumenikus párbeszéd és a feminista teológia is mutatja. Harmadsorban röviden beszámolok a hagyományos református ellenvetésekről a *theosis* tana ellen, s megvizsgálom néhány újabb, ígéretes hozzájárulást a tanhoz, amelyek már a *theosis* tartalmának, hatásának és lehetőségeinek újragondolását kezdeményezik a református szótérológiában. Ez összefüggésben különösen is vizsgálnunk kell néhány újabb irányzatot a Kálvin-kutatásban, amelyet Carl Mosser, J. Todd Billings és Julie Canlis neve fémjelez, de kommentálnunk kell az inkarnáció konstruktív teológiáját is, ahogy Wendy Farley javasolta. Ezek a projektek új ablakokat nyitnak meg, s ezeken át olyan képzeletgazdag területe nyílik meg a református tan hagyományának, amelyen keresztül tovább gondolkodhatunk. Végül néhány következtetést vonok le arra nézve, hogy a *theosis*-ról szóló református beszédnek mik lehetnek az alapszabályai.

⁴ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clark & Co, 1957, repr. in 2005), 67–90. Lásd még John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* (London: Faith Press, 1964). Eredeti francia kiadás: *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia, Vol. 3, (Paris: Éditions du Seuil, 1959).

⁵ Lásd pl Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*. (Paris: Éditions du Cerf, 1970). E könyv alapja egy korábbi cikk: „La doctrine de la ‘déification’ dans l’Église grecque jusqu’au xie siècle,” which first appeared in 1932. Lásd még Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London: James Clarke & Co., Ltd., 1957); Panayiotis Nellas, *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1987); Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (New York: Oxford University Press, 2004).

⁶ E kísérletemben, hogy a *theosis* gondolatát újra felfedezzem a református teológia számára, kitűnő kutatók társaságában vagyok: Carl Mosser, J. Todd Billings, Julie Canlis, Robert Schia, Gannon Murphy, Myk Habets, és még sokan mások.

A kulturális kontextus és kihívásai

Szükséges pontosítanunk a megváltás teljességének gondolatát mai kulturális kontextusunkban. Már több évtizede a nyugati kultúra egy átmeneti helyzetben van, amit olyan tényezők okoznak, mint a szekularizáció, a fragmentálódás, az individualizáció, a tapasztalat és az érzések előnye az elvont racionalizmussal szemben, a sok vallású és multikulturális pluralizmus kihívásai. Ezek a tényezők pedig érintik azt is, hogy hogyan értelmezzük a megváltást, ill. annak jelentőségét a mai ember számára.⁷ A régi modellek (ide értve a református beszédet is a megváltásról) valamikor helyesek voltak és a hit tapasztalatát korrektül világították meg, ám most az alapvető kulturális feltételek megváltozása miatt deficitet jelentenek. A szekularizáció ezt a kérdést veti fel: hogyan tapasztalhatjuk meg Istent a jelen életünkben? Ahogy Van der Kooi írja, a vallás oly módon lehet érdekes a (poszt)modern ember számára, amennyiben saját életére vonatkozik, a lelkeségben való növekedését segíti és az élet különböző szempontjai közötti mélyebb összefüggéseket mutatja meg.⁸ Erre válaszként a kortárs teológia a krisztológiai központosítás felől inkább a Szentlélek munkájára irányítja a figyelmet. Kultúránk nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy a tapasztalatokat testünkkel és érzékszervünkkel érzékeljük. Ez kihívást jelent a korábbi kultúrához képest, amikor az értelem uralta és ellenőrizte az életet. Az új kihívás az érzelmek világa felé való nyitást hangsúlyozza. Az érzelmek kultúrájában a pillanatnak, a jelen erejének központi szerepe van. Újra fölfedeztük az érzések és affektusok

⁷ Lásd pl. Christian Bauer és Stephan van Erp (eds.), *Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa/ Salvation in Diversity. Dominican Contributions to a Contextual Theology in Europe* (Münster: lit Verlag 2004); Cees van der Kooi, *Tegenwoordigheid van Geest. Verkenningen op het gebied van de leer van de Heilige Geest* [angolul: Actual Presence of Spirit. Exploration in the field of the doctrine of the Holy Spirit], (Kampen: Kok, 2006); Rienk Lanooy, *Ecumenism and Salvation. A Critical Appraisal of the Concept of Salvation in Bilateral Ecumenical Dialogues (1970–2000)*, Ph.D. diss. (vu University Amsterdam, 2012).

⁸ Van der Kooi, *Tegenwoordigheid van Geest*, 21

fontosságát! A humán tudományokban és a társadalomtudományokban mindezt az ún. „affektusok felé fordulás” fogalmával határozták meg, ami a tapasztalati világ megértésének új paradigmáját hozta el (ide értve a testileg megtapasztalt és érzett dolgokat), s ami kívül esik a reprezentáció domináns paradigmáján.⁹ Jellemző itt Matha Nussbaum meglátása: az affektusok azok a szenzoraink, amelyekkel kapcsolatban vagyunk a minket körülvevő valósággal.¹⁰

Hogyan alkalmazta a teológia a szenzorok tapasztalatának szerepét? A hit racionális absztrakciójának következtében az egyház és a teológia elhanyagolta a szenzorok szerepét az Isten megismerésében. Ha elfogadjuk azonban, hogy a hit első sorban az egész emberi lét válasza Istennek, akkor egy olyan teológia felé kell elmozduljunk, amelyben a szenzorok tapasztalata nem ok a bizalmatlanságra, hanem elismerten egyik módja annak, ahogyan az emberi lények Istenhez közeledhetnek.

Ebben a sajátos kulturális közegben a református teológia számára nagy a kihívás, hiszen talán túlzottan is hangsúlyozza Isten transzcendenciáját, spiritualizálja a megváltást, egy funkcionalista és redukcionista antropológiára hajlik, s kapcsolata az anyagi világgal ambivalens, vagy még inkább eltorzult. Ez utóbbi nyilvánvaló például a művészetekhez és a képekhez való viszonyulásában, körülményeskedésében a sákramentumokkal, s abban, hogy elhanyagolja a testet a lelki formálódás során.¹¹ Hogy egy pontosabb magyarázati keretet képzeljünk el és valósítsunk meg a mai, ökumenikus és református lelkiségünk számára, kritikailag át kell, hogy gondoljuk a megváltás tanának történetét, párbeszédre kell törekedjünk más hitvallások meg-

⁹ Az érzelmek társadalmi vizsgálatáról mérföldkö: Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion* (New York: Routledge, 2004). Az 'affective turn' kifejezés származási helye: Patricia Ticineto Clough and Jean Halley (eds.), *The Affective Turn: Theorizing the Social* (Durham: Duke University Press, 2007).

¹⁰ Martha Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (New York: Oxford University Press, 1990); *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (New York, Cambridge University Press, 2001).

¹¹ Julie Canlis, *Calvin's Ladder. A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 244.

közelítéseivel az ökumenikus tradíció közös örökségében, s nagyon kell figyelniük a mai ember kívánságára, amivel a különböző nehéz élethelyzetekben vágyakozik gyógyulásra és teljességre. Ez a feladat azt kívánja meg tőlünk, hogy újra tanulmányozzuk a patrisztikus tanítást és újra olvassuk saját tradíciónk klasszikus műveit, ezáltal azonban egy másik szemüvegen keresztül.

Vonakodás vagy újra fölfedezés?

A megváltás a keresztyén hit középpontjában áll. A „megváltás” szó a rabszolgaság, ill. a kereskedelem világából származik, s a bibliai és hagyományos metaforánk szerint Jézus megváltó tetteire vonatkozik, amivel megszabadította az emberiséget a bűntől és gonosztól. A teológiai tradíciók különböző modellekkel írják körül Istennek Krisztusban elvégzett megváltó tettét, ill. az ember átformálását a megváltás által. Mitől váltott meg az ember, és milyen célból történt ez?¹²

A keleti szótériológiában a *theosis* a kulcsszó. A görög egyházatyák hangsúlyozták a kapcsolatot az inkarnáció és Krisztus embereket megváltó tette között. A II. században lyoni Irenaeus híres *tantum quantum* formulájával fejezte ki ezt a gondolatot: „(A Logosz) azzá lett, amik mi vagyunk, hogy minket azzá tegyen, ami Ő”.¹³ A IV. században alexandriai Athanasius újra fogalmazza ezt: „(Krisztus) emberré lett, hogy mi istenivé lehessünk”.¹⁴ Röviden ez lehetett a kulcskifejezése

¹² Lásd ‘salvation’ in Adrian Hastings, Alistair Mason and Hugh Pyper (eds.), *The Oxford Companion of Christian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 639–640; Daniel Patte (ed.), *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1125–1126; ‘Heil und Erlösung’ in Martin Seils, *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1985), 605–637; Vladimir Lossky, „Redemption and Deification,” in *The Image and Likeness of God* (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1947; repr. 1974), 97–110. A *theosis* gondolatának eredetéről a korai görög szótériológiában lásd az alábbi kitűnő beszámolót: Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*.

¹³ *Adversus Haereses*, 5. Praef.

¹⁴ *De Incarnatione* 54. A formula történetéhez lásd Russell, *The Doctrine of Deification* 106, 169.

a *theosis* keleti keresztyén tanításának: Isten Fia részéről a *kenosis* megfelel az ember *theosis* felé haladásának.

Szó szerint a *theosis* ezt jelenti: *deificatio*, Istenné létel. A *theosis* szót először Nazianzi Gergely használta keresztyén összefüggésben a IV. században.¹⁵ Bonyolultabb formában Pseüdo-Dionüsziosz Areopagitusz írásaiban a korai VI. században, majd a korai VII. században Maximus Confessor írásaiban fordul elő. A XIV. században, különösen Palamasz Gergely műveiben, a tanítás elnyerte jelenlegi orthodox formáját, amint azt fentebb már említettük.

A görög egyházatyák a *theosis* fogalmát a görög filozófiából vették át, és oly módon változtatták meg az értelmét, hogy ezzel a Jézus Krisztus inkarnációja által nyert élet megváltozását és célját fejezték ki. A Logosz inkarnációja megőrizte Isten képét az emberlétben is, és megszabadította az embert, lehetővé téve arra, hogy eredeti és legfontosabb hivatását betöltse: Istenhez hasonlatossá kell válnia és a Szentlélek által részesévé kell lennie annak az életnek, ami maga Isten. A *theosis* mindig is megőrizte központi helyét a keleti szótériológiában, így hát a megváltás és a *theosis* azonosítható.¹⁶

A nyugati szótériológia más utakon járt. Sok nyugati szerző, Canterbury Anselmustól (kb. 1033–1109) kezdve a reformátorokig, és azután is, a bűn és halál erőitől való megszabadulás útjai inkább Krisztus kereszthalálának üdvösségszerző tetteivel, s nem annyira az inkarnációval és megdicsőüléssel függött össze. A reformátorok a megváltás tetteiben végbement dolgokat inkább a megigazulás képével fejezték ki: az ember helyes kapcsolatra jut Istennel Krisztus kereszten történt engesztelő és helyettes áldozat halála által. A hagyományos lutheri magyarázat a megigazulás tanáról inkább annak forenzikus voltát hangsúlyozta, s elhanyagolta az átalakulás szempontját. Ez utóbbi,

¹⁵ Ám már korábban is találunk hasonló terminológiát keresztyén összefüggésben, lásd például Alexandriai Kelemen (c. 150–c. 215), aki a *theopoioumenoi* igét használja. See Russell, *The Doctrine of Deification*, 122.

¹⁶ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 216.

a megváltás „effektív” oldalát azonban jobban megőrizte a kálvinista hagyomány, a *duplex gratia* tanításával: Isten kegyelme a megigazulásban és megszentelődésben is kifejezésre jut. A megszentelődés tana azonban nincs eléggé kidolgozva a református tradícióban: nincs nyilvánvaló kifejtése a megszentelődésnek társadalmi gondolatként, s a megszentelődés folyamatként való ábrázolását (amit Kálvin teológiája lehetővé tett¹⁷) az emberi bűn egyoldalú hangsúlyozása és a bálványimádástól való félelem akadályozta meg.

Ezért aztán a református teológiában zavart vonakodással tekintünk azokra a kérdésekre, amelyek oly fontosak a keleti teológia és lelkeség számára. Mi célból váltotta meg Isten az embert? Milyen a megváltott élet? A korábbi protestáns tradíció általában figyelmen kívül hagyta, sőt el is vetette a *theosis* gondolatát, mint „bibliátlan” gondolatot, vagy legjobb esetben teljes mértékig eszkatológikus gondolatként értelmezte. Voltak azonban kivételek. Utaljunk itt Wesley Jánosra és a methodistákra, akik a kálvinista tradíció örökösei: ők megkísérelték integrálni a *theosis* gondolatát a szentség teológiájában.¹⁸ A domináns nézet mégis az volt, hogy a hitből való megigazulás protestáns tanítása és a *theosis* keleti tanítása egymásnak ellentmondó és egymást kizáró nézetek. Döntő befolyása volt a modern teológiában e negatív álláspontra egy liberális teológusnak: Adolf von Harnacknak, aki a *theosis* gondolatát pogány és hellénista gondolatnak tartotta, ami összeegyeztethetetlen a keresztyén teológiával.¹⁹

¹⁷ Kálvin lépcsőzetes szótériológiát fejlesztett ki. Például azt írja, hogy Krisztus nem csak láthatatlan kapcsolatban és közösséggel van velünk, hanem naponta csodálatos módon egyre nagyobb egységre lép velünk, míg teljesen egyek leszünk (Institúció III 2.24). Kálvin lépcsőzetes szótériológiájáról lásd George Hunsinger, „A Tale of Two Simultaneities: Justification and Sanctification in Calvin and Barth,” *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 18 (2002), 316–338.

¹⁸ Lásd Michael J. Christensen, „John Wesley: Christian Perfection as Faith Filled with the Energy of Love,” in Christensen and Wittung, *Partakers of the Divine Nature*, 219–232; Veli-Matti Kärkkäinen, *One with God: Salvation as Deification and Justification* (Collegeville: Liturgical Press, 2004), 72–80.

¹⁹ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band i–iii, 1894–1898 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964); *History of Dogma*, volume iii (London: Williams & Norgate, 1896–1899), 121–130.

Az elmúlt évtizedekben azonban ez a helyzet alaposan megváltozott. A református teológusok egyre többet foglalkoznak a *theosis* gondolatával. Meg kell említeni, hogy az első ökumenikus párbeszéd a *theosis* tanításáról a református (!) és a keleti orthodox teológusok között volt: 1970-ben volt a Református Világszövetség Észak-Amerika Területe és az Amerikai Orthodox Püspökök Állandó Konferenciájának Ökumenikus Bizottsága részéről, ahol gyümölcsöző módon vitatták meg a *theosis* és a megszentelődés kérdéseit, s a kölcsönös elismerés meglepő mértékéről tanúskodott.²⁰ Csak 1971-ben és 1974-ben kezdte meg a finn és német lutheránus egyház párbeszédét a megigazulásról és *theosis*ról az orosz orthodox egyházzal és a román orthodox egyházzal.²¹ A *theosis* gondolata egyfajta *mysterium fascinans et tremendum* a református teológusok számára: elragadtad és megrémít egyszerre.

E nézet újabban nagy népszerűsége tett szert a nyugati teológusok széles körében, lutheránus, római katolikus, anglikán evangélikál és református részről is.²² Klasszikus teológusok műveinek újértelmezése

²⁰ E párbeszédnek előadásait lásd: Meyendorff and Joseph McLelland (eds.), *The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue* (New Brunswick: Agora Books, 1973). Lásd még T.F. Torrance (ed.), *Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches* (Edinburgh: Scottish Academic, 1985).

²¹ A Német Evangélikus Egyház és az Orosz Orthodox Egyház 1971-ben vitatta meg a szótériológia kérdéseit. Lásd Hinhören und Hinsehen, *Slysať i videt' drug druga. Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003). A Finn Evangélikus Egyház és az Orosz Orthodox Egyház megbeszélései 1974 óta folynak, lásd: Hannu T. Kamppuri, *Dialogue between Neighbours: The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, 1970–1986* (Helsinki: Luther-Agricola Society, 1986).

²² F. W. Norris, „Deification: Consensual and Cogent”, *Scottish Journal of Theology* 49:4 (1996), 411–428; Robert V. Rakestraw, „Becoming like God: An Evangelical Doctrine of Theosis”, *Journal of Evangelical Theology* 40:2 (1997), 257–269; Veli-Matti Kärkkäinen, *One with God: Salvation as Deification and Justification*, Collegeville: Liturgical Press, 2004; Patricia Codron, „Theosis Revisited” (évszám nélkül) <http://www.pcts.org/meetings/Codron.theosis.pdf>; Stephen Finland és Vladimir Kharlamov, *Theosis: Deification in Christian Theology* (Eugene: Pickwick Publications, 2006); Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian*

jelent meg, úgy mint Aquinói Tamás,²³ Luther Márton,²⁴ vagy Kálvin János²⁵ nyomán fedezték fel a *theosis* új szempontjait ezekben a művekben, amelyek lehetővé teszik, hogy újra kapcsolódjunk a korai görög egyházatyákhoz és a korai egyház anyaméhéhez. A *theosis* témája, mint a szótériológia egyik aspektusa, az egyik legjelentősebb és gyümölcsöző kiinduló ponttá vált az ökumenikus párbeszédben, s még azzal az ígérettel is kecsegtet, hogy a kultúrákon átnyúló és vallások közötti párbeszédben is annak bizonyul.²⁶

Traditions (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); Roger E. Olson, „Deification in Contemporary Theology”, *Theology Today* 64 (2007), 186–200; Adrian Pabst and Christoph Schneider (eds.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World through the Word* (London: Ashgate, 2009); Paul L. Gavrilyuk, „The Retrieval of Deification: How a Once-Despised Archaism Became an Ecumenical Desideratum”, *Modern Theology* 25:4 (2009), 647–659.

²³ A. N. Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999).

²⁴ Érdemes megemlítenünk az ún. új finn iskolát az újszerű Luther-kutatás kapcsán, amelyet Tuomo Mannermaa kezdett el a Helsinki Egyetemen az 1970-es években. E finn tudósok azt állítják, hogy Luther számára a megigazulás tana nem kizárólagosan forenzikus esemény volt, hanem sokkal inkább Krisztus egy „reális ontológiai” módon a hívők szívében lakozik. A *theosis* (Vergottung) egyike azoknak a képeknek, amelyekkel Luther a megváltást leírja. Ennek az új Luther-kutatásnak nagy szerepe van a Finn Evangélikus Egyház és az Orosz Orthodox Egyház párbeszédében. Lásd Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (eds.), *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998); Veli-Matti Kärkkäinen, *One with God*.

²⁵ Carl Mosser, „The Greatest Possible Blessing”; J. Todd Billings, „John Calvin: United to God through Christ”, *The Harvard Theological Review* 98:3 (2005), 315–334. E tanulmány rövidített formáját lásd: Christensen and Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature*, 2007, 200–218; Calvin, *Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (New York: Oxford, 2007); Julie Canlis, *Calvin's Ladder*; „Calvin, Osiander and Participation in God”, in *International Journal of Systematic Theology* 6:2 (2004), 169–184; Roland Chia, „Salvation as Justification and Deification”, *Scottish Journal of Theology* 64:2 (2011), 125–139; Billings and I. John Hesselink, *Calvin's Theology and Its Reception. Disputes, Developments, and New Possibilities*. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012). Lásd különösen Billings és Michael S. Horton „Union with Christ” (49–71; 72–94).

²⁶ Kärkkäinen rámutat arra, hogy a *theosis* gondolata ígéretes módon találkozik az afrikai „vital participation” gondolatával, lásd *One with God*, 2, s idézi Hartmut Schönherr

Ezen túlmenően pedig feminista teológusok és vallásfilozófusok is újra fölfedezték a *theosis* patrisztikus gondolatát és érdemben foglalkoztak is vele.²⁷ Különösen kozmikus, átfogó volta elragadtató számukra, a nyitott, apophatikus²⁸ megközelítése Istennek, és ennek megfelelően az apophatikus antropológia is. Az apophatikus antropológia szerint az emberi lét nem határozható meg egyszerűen, hanem alapjában véve nyitott és kimondhatatlan. A *theosis* titka a feminista tudósok körében eszkatológikus átmeneti jelleget jelent, aminek az a potenciálja, hogy megkérdőjelezheti és destabilizálhatja a kétpólusú, egymást elnyomó nemek általi meghatározottságot. A *theosis* ismét alkalmazható posztmodern világunkra: dinamikus, testközeli és valódi élet képzetét tartalmazza, kritikus, eszkatológikus célzattal.

Református ellenvetések a *theosis* gondolatával szemben, ill. az integráció útjai

Református részről az az általános ellenvetés a *theosis* gondolatával szemben, hogy a Teremtő és a teremtmény közötti különbséget elmosa, s hogy benne sem Isten szuverenitása, sem pedig az emberi akarat szolgasága nem jut érvényre, hogy a szinergizmust vallja a megszen-

művét. Javaslata szerint a Krisztussal való egyesülés gondolata (amit a *theosis* kifejez) a keleti vallásokat valló emberek számára is érthető (*One with God*, 134).

²⁷ Lásd többek között: Catherine LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991); Grace Jantzen, *Becoming Divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion* (Manchester: Manchester University Press, 1998); Sarah Coakly, *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2002); Linda Woodhead, „Apophatic Anthropology”, in R. Kendall Soulen and Linda Woodhead (eds.), *God and Human Dignity* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 233–246; Chris Boesel and Catherine Keller (eds.), *Apophatic Bodies: Negative Theology, Incarnation, and Relationality* (New York: Fordham University Press, 2010).

²⁸ Az „apophatikuság” alapvető tanulmánya: Vladimir Lossky, „The Divine Darkness”, in *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 23–43. Lásd még: Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

telődés során, s hogy ez a tan alapjában véve tagadja a megigazulás forenzikus, alapvető szerepét.²⁹

Thomas F. Torrance és James B. Torrance voltak az elsők, akik megkérdőjelezték ezeket az ellenvetéseket.³⁰ Kálvin műveit olvasva hangsúlyozták a Krisztussal való participációt és uniót, s ez arra vezette őket, hogy a szótériológiát realista-ontologikus-participacionista módon értelmezzék – ez pedig közelebb vitte őket a keleti egyházatyák szótériológiájához. Különösen Thomas Torrance érvelt amellet, hogy a református szótériológia összeegyeztethető a *theosis* gondolatával. Torrance teológiájának integráló témája a *theosis*. Úgy vélekedik, hogy az ember úgy lehet részese az isteni életnek, ahogy az isteni és emberi természet Jézus Krisztusban hiposztatikus unióban volt. Torrance számára a hiposztatikus unió a megbékélés uniója is, ami áthidalja Isten és ember között az elidegenedést, kiiktatja a konfliktust és az emberi természetet „tökéletes megszentelő egységre hozza Jézus Krisztus isteni természetével”. A megbékélés tehát a hívők valódi részesedésére utal az isteni természetben, amit Krisztus dinamikus engesztelő uniójával jön létre.³¹ Torrance a *mirifica commutatio* (csodálatos átváltozás)³² nézetét használja fordulópontként, s ezen nyugszik az inkarnációs megváltás egész tana. S ez a kapocs a *theosis* gondolatához is: Jézus

²⁹ Azokat az érveket, amelyeket azok a teológusok szoktak felhozni, akik elvetik a *theosis* lehetőségét, az alábbi művekben találjuk meg: Lewis B. Smedes, *Union with Christ: A Biblical View of the New Life in Jesus Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), valamint Bruce L. McCormack, „Participation in God, Yes, Deification: No; Two Modern Protestant Responses to an Ancient Question,” in I.U. Dalferth et alia, *Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre: Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 347–374.

³⁰ Thomas F. Torrance úttörő munkájához lásd az alábbi monográfiát: Myk Habets, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance* (Farnham: Ashgate, 2009); James M. Torrance, „Calvin’s Doctrine of the Trinity,” *Calvin Theological Journal* 25 (1990), 165–193; „The Doctrine of the Holy Trinity in Gregory Nazianzen and John Calvin,” in *Trinitarian Perspectives* (Edinburgh: t. & t. Clark, 1994), 21–40.

³¹ Habets, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, 106. Idézi: Torrance, *The Mediation of Christ* (Edinburgh: t & t Clark, 1989, 1992), 65.

³² Lásd Kálvin, *Institutio*, iv. 12.2. Habets, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, 110–115.

Krisztusban, Jézus Krisztus által emberi természetünk nem csak menekvést, gyógyulást és megújulást kapott, hanem föl is emeltetett, hogy a Szentháromság fényében, életében és szeretetében részes lehessen.

„A bizonytalan dolog mindebben az, hogy az emberi természet felmagasztalása Isten életéig nem azt jelenti, hogy az ember eltűnne, vagy hogy az emberi és teremtményi lét elmerülne az isteni lét végtelen óceánjában, hanem az emberi természet – bár teremtmény és emberi marad – mégis Krisztusban felmagasztaltatik, hogy részese legyen Isten életének és dicsőségének.”³³

Hogy világossá tegye Torrance, hogy az emberi és isteni természetnek sem összekeveréséről, sem összetévesztéséről nincs szó, elveti a *deificatio* vagy *divinisatio* nyelvezetét, s helyette a *theosis* ill. *theopoiesis* szavakat használja.³⁴ A *theosis* nem az ember istenné létele, ahogy vulgárisan gondolják, hanem elveszített emberségünk újra fölfedezése Jézus Krisztus isteni és emberi természetének bűnbocsátó együttthasításában.³⁵ Bár elismerem, hogy megvan a kockázata ennek a félreértésnek, s elfogadom, hogy a görög *theosis* fogalma mélyebb, mint az angol ‘divinization’ vagy ‘deification’ (ahogy Jaroslav Pelikan³⁶ is teszi), mégis tovább használom ez utóbbi fogalmakat ebben a tanulmányban, ahogy a legtöbb modern orthodox teológus is, mert lehetségesnek és kíváncsnak tartom, hogy a fogalmakat új tartalommal töltsük meg, s azok új jelentőséget nyerjenek. A *theosis* fogalma a görög filozófiából származik, s a keresztyénség összefüggésben alapvetően új jelentőségre tett szert.³⁷ Református teológusként legyőzhetjük azon félelmüket, hogy ilyen kifejezésekkel szükségszerűen pan(en)theista metafizikára gondolunk.

³³ Thomas F. Torrance, *Space, Time, and Resurrection* (Edinburgh: t & t Clark, 1976, 1998), 135.

³⁴ Habets, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, 162.

³⁵ Habets, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, 137.

³⁶ Jaroslav Pelikan, „Orthodox Theology in the West: The Reformation,” in John Breck et al. (eds.), *The Legacy of St. Vladimir* (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1990), 164. Idézi: Habets, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, 5.

³⁷ A *theosis* görög szóhasználatához és annak kreatív keresztyén adaptációjához lásd Russell, *The Doctrine of Deification*, 333–344.

T. F. Torrance teológiájának példája további kérdéseket vet föl, nevezetesen azt, hogy mi annak a célja, ha megvizsgáljuk: mennyiben egyeztethető össze a református teológia a *theosis* gondolatával? Vajon azt akarjuk bizonyítani, hogy végső soron a református tradícióban is megvolt a *theosis* gondolata? Vagy azt akarjuk fölfedni, hogy a református teológia eredeti és alapos tanítást ad, s ez továbbfejleszthető oly mértékben, hogy az válaszoljon kulturális kontextusunk kihívásaira, illetve a (korai) egyház forrásaihoz való visszatérés ökumenikus követelésére. A teológiai tudományban mindkét megközelítés megtalálható. Az első megközelítést olyan teológusok illusztrálják, mint Carl Mosser és Gannon Murphy.

Carl Mosser kifejezetten úgy érvel, hogy a *theosis* megtalálható Kálvin teológiájában.³⁸ Ugyan nem ez a prominens téma nála, de Kálvin ismerte és megerősítette a hívők részesülését az isteni természetben, s használta a *theosis* nyelvezetét és képeit teológiájának több pontján is. Mosser a *theosis dicta probentia* helyeit vizsgálja meg Kálvin kommentáiraiban, s tekintettel van a nyelvezetre és képekre a Kálvin által vizsgált dogmatikai témák során: az Isten képmása, a Krisztussal való egyesülés, a keresztség, úrvacsora, a megdicsőülés és a Szentháromság – itt mindig talál utalást a *theosis* gondolatára. Következtetése az, hogy Kálvin szótériológiája és eszkhatológiája „át van hatva a *theosis* nyelvezete és képzete által”³⁹, jóllehet a Reformátor nem használja az egyházatyák néhol kifejezetten merész terminológiáját.⁴⁰ „A *theosis* gondolatát Kálvin nem is annyira a háttérben feltételezi, mint inkább kifejezetten az előtérben.”⁴¹

Gannon Murphy szintén meggyőzően érvel amellet, hogy a *theosis* elképzelhető a klasszikus református teológiában.⁴² Ő a *theosis* gondolatát az *unio cum Christo* és a *Christus in nobis* egyik aspektu-

³⁸ Mosser, „The Greatest Possible Blessing,” 39–40.

³⁹ Mosser, „The Greatest Possible Blessing,” 55.

⁴⁰ Mosser, „The Greatest Possible Blessing,” 50, 56..

⁴¹ Mosser, „The Greatest Possible Blessing,” 56.

⁴² Gannon Murphy, ‘Reformed Theosis?’, *Theology Today* 65 (2009), 191–212; lásd a reakciót is: Myk Habets, „Reformed Theosis?”: A Response to Gannon Murphy, *Theology Today* 65 (2009), 489–498. 490

sának tartja, amint az Kálvinnál ki van fejtve. Murphy úgy véli, hogy ez a gondolat magában zárja a kálvini megváltás rendjének szubjektív aspektusát: a regenerációt, a megszentelődést és megdicsőülést, s amikor e gondolatát kifejti, egyfajta „református *theosis*”-t tár elénk, amelynek struktúrája azonban eltér a keleti orthodox teológiától. A *theosis* gondolata tehát kálvinista tanrendszeren belül van újra fogalmazva.

T. F. Torrance, szerintem a másik megközelítés képviselője, miként Julie Canlis és Wendy Farley is. Munkájukra jellemző, hogy elismerik annak szükségességét, hogy a kontextus olyan értelemhordozó tényező, aminek meg kell határoznia a teológiát, s ennek következtében helyet követelnek a református hagyományon belül a helyesbítő adaptációnak és újításoknak. Torrance például szótériológiájában a keleti szótériológiai modellt javasolja, amelyben a *theosis* átfogó gondolat, s benne van a megváltás teljes dinamikája. Ezt próbálja meg beleolítani (bár nem minden feszültség nélkül) a református megváltás modelljébe, különösen is az *unio cum Christo* gondolatába. A végeredmény a szótériológia újszerű megközelítése lesz. Kritikusainak az az ellenvetése, hogy a tipikus református tanítás a bűnről, keresztről és a jöttetek beszámításáról teljesen hiányzik teológiájából. Vajon tényleg református Torrance szótériológiája?⁴³ Talán helyesebb azonban azt megkérdeznünk, hogy mennyire tudta alkalmazni hermeneutikai finomságait a késői modern kor kihívásaira, s hogy a megváltás tanának kifejtésében valóban Kálvinon és a református hagyomány keretein „túl” akart-e menni? Mondhatjuk, hogy egyrészt Torrance hűséges maradt a központi irányultsághoz, ugyanakkor azonban átrendezte azt az interpretatív keretet, amely párbeszédben áll az ökumenikus múlttal és jelenel. Úgy látom, hogy hasonló Canlis és Farley munkája is, amint azt lejjebb jelezni is fogom. Ha jól értem a teológia feladatát, a Szentléleknek az egyházban és a világban végzett állandó munkáját kell komolyan vennünk, s ez esetben fontos, hogy gondolatainkban a kulturális és hermeneutikai figyelmesség éppúgy helyet kapjon, mint a nyitott ökumenikus horizont.

⁴³ Habets, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, 194–195.

Céлом elérése érdekében, miszerint néhány alapszabályt fogalmaz meg a *theosis* gondolatának használatára a református teológiában, két fő ellenvetésre összpontosítok: az „ontológiai különbségre” Isten és ember között, ill. az ezzel összefüggő problémára, ti. az állítólagos feszültségre a megigazulás és a *theosis* között. Először két Kálvin-kutatóval foglalkozom, akik kifejezett véleményt fogalmaztak meg ezekről, aztán pedig egy különleges feminista teológussal, aki komolyan veszi a református teológia kérdéseit.

Áthidalhatatlan ontológiai különbség?

A fő ellenvetés az, hogy Kálvin nem taníthatta a *theosis* gondolatát, mert szisztematikusan szembe állítja egymással az emberi és isteni jelet oly módon, hogy a kettő átformálódása és egyesülése elképzelhetetlen.⁴⁴

Így összegzi J. Todd Billings a fő református gondot. Válasza abban az érvelésben rejlik, hogy Kálvin, ugyan tanítja a *theosis* gondolatát, de különleges módon.⁴⁵ Kálvin számára a fordulópont, ami által lehetséges az emberi és isteni lényeg átformálódása és egyesülése, az a „Krisztussal való egyesülés” – ez teológiájának jelentős motívuma.⁴⁶ A Krisztussal való egyesülés magába zárja a megigazulás és megszentelődés kettős kegyelmét. Billings óvatosabb, mint a Torrance testvérek

⁴⁴ Billings, „John Calvin: United to God through Christ,” 317. Tanulmányának rövidebb formáját lásd: Christensen and Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature*, 200–218.

⁴⁵ Billings, „John Calvin: United to God through Christ,” 316. Lásd még: Calvin, *Participation, and the Gift*; „John Calvin’s Soteriology: On the Multifaceted „Sum” of the Gospel,” in *International Journal of Systematic Theology*, 11:4 (2009), 428–447.

⁴⁶ A jelen kutatásban a „Krisztussal való egyesülés” Kálvin teológiája jellemzésének szélesebb kategóriájává vált. Lásd még: Dennis E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994); Michael S. Horton, *Covenant and Salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007); Mark A. Garcia, *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin’s Theology* (Milton Keynes / Colorado Springs: Paternoster, 2008).

és Carl Mosser, ha Kálvinnak participációs ontológiát tulajdonítanak, s kitart azon nézet mellett, hogy a forenzikus megigazulás az átformáló kegyelem (a megszentelődés) alapja: „Azonban a bűnbocsánat első kegyelme elengedhetetlen összefüggése a másodiknak.”⁴⁷

Billings hangsúlyozza, hogy Kálvin az emberről alapjában véve úgy beszél, mint aki Istennel kapcsolatban áll – s ebben Kálvin megegyezik a görög egyházatyákkal. Az ember a maga teljességében olyan ember, aki Istennel egyesült.⁴⁸ E szempontból azonban ki kell javítanunk az általánosan elterjedt nézetet Kálvin „negatív” antropológiájáról. Ellenkezőleg, Kálvin a római katolikus teológusnak, Albert Pighiusnak adott válaszában (Pighius ellen a szabad akaratról, 1543) feltűnően pozitív módon nyilatkozik az emberi természetről.⁴⁹ Itt kifejti, hogy a „bukott ember” fogalmával nem arra az emberre gondol, akit Ádámban teremtetett Isten, és aki Krisztusban jut teljességre. Az emberi természet lényegében, (tehát Ádám a bűneset előtt, ill. Ádám Istennel egyesülve) alapjában véve jó; csak a bűn által válik romlottá. A regeneráció nem a jó teremtés halálát jelenti, hanem a bűnös kívánságok halálra adását azáltal, hogy részünk van Krisztus halálában, majd ezt követően részesei vagyunk Krisztus feltámadásának is, ami helyreállítja az emberi természetet. Maga Kálvin magyarázza tehát, hogy az Intitúció erős kifejezése (hogy ti. minden, ami a mienk, el kell pusztuljon) úgy értendő, hogy a bűnről szóló negatív ítélet, de nem az emberi természetről mint olyanról. Kálvin maga írja, hogy mindezt úgy határozza meg, hogy minden, ami bennünk más, mint Isten teremtése.⁵⁰

⁴⁷ Calvin, *Participation, and the Gift*, 107. Michael S. Horton cikkében szintén ezt az álláspontot támogatja: „Union with Christ: Modern Reception and Contemporary Possibilities,” in *Calvin’s Theology and Its Reception* (2012), 72–94.

⁴⁸ Billings, „John Calvin: United to God through Christ,” 319.

⁴⁹ Billings kifejti, hogy Kálvin itt inkább az egyházatyákra támaszkodik érvelésében, mint a Szentírásra, s a római katolikusok elleni polémiajában arisztoteliánus különbséget használ – ez egyébként nincs jelen az Intitúcióban. „John Calvin: United to God through Christ,” 319–320.

⁵⁰ Idézte az angol fordítás szerint: John Calvin, *The Bondage and Liberation of the Will*, ford.. G.I. Davies; ed. A.N.S. Lane (Grand Rapids: Baker Book House, 1996), 212.

Amint tehát Billings is mutatja, Kálvin az emberről úgy beszél, mint aki alapján véve kapcsolatban áll Istennel. S mivel ez a kiindulási pont, Kálvin el is veti a szinergizmus minden fajtáját, nem azért, mert az embert oly távolinak gondolja Istentől, hanem inkább azért, mert annyira szoros kapcsolatban áll Istennel. „Kálvin számára Isten az egész életnek és minden jónak a forrása, s ezért Pighius megoldása a részesedésről elfogadhatatlan.”⁵¹

Julie Canlis is támogatja ezt a nézetet.⁵² T. F. Torrance-szal egyetértésben úgy magyarázza Kálvin teológiáját, hogy annak kulcsfogalma a részesedés (*koinónia*).⁵³ Az ember hivatása az, hogy közösségben legyen a Szentháromság Istennel. Ez az alapja Kálvin antropológiájában annak a felfelé vezető tendenciának, amit a krisztológia is mutat. Kálvin számára az üdvtörténet döntő eseménye Jézus mennybemenetele: emberi voltának teljességében ment az Atyához. Jézus Krisztus *teste* lesz a helye a mi részesedésünknek. A „csodálatos átváltozás” az, hogy Jézusnak része van a mi emberi tulajdonságunkban, s nekünk pedig kegyelemből részünk van *teremtés* módján Istentől.⁵⁴ Krisztus teste az a hely, ahol megtalálható minden jótéteménye. Az úrvacsoráról szóló tanban a Reformátor kifejti, hogy „Krisztus teste olyan, mint egy gazdag és kimeríthetetlen forrás, amely azt az életet önti belénk, amely magától Istentől származik.”⁵⁵ Az ember részesedése Istentől Krisztus közvetítő szerepén áll vagy bukik, aki szolidaritásában aláértékelte

⁵¹ „John Calvin: United to God through Christ,” 320–321. Pighius nézete a habitusokon, ill. a természet és természetfölötti kegyelem különbségtételén alapult.

⁵² Kutatásainak eredményét először a St Andrewsban 2005-ben megvédett doktori disszertációja tartalmazza, amit 2011-ben publikált: *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* (Grand Rapids: Eerdmans).

⁵³ Platón kifejezése, a *methexis* szintén előfordul az Újszövetségben, de a keresztyén párbeszédben a *koinóniának* lesz jelentősége. Pál soha nem ír *methexis*-t. Lásd Canlis, *Calvin's Ladder*, 8–12.

⁵⁴ Kálvin mindezt Irenaeus klasszikus *theosis*-formulájának analógiájára fejti ki: színter ez egy csodálatos átváltozás, mert Isten Fia hozzánk jött, s minket Isten fiaivá tett vele együtt. Azáltal, hogy a földre szállt, elkészítette az utat nekünk a mennybe. *Institúció*, iv.17.2, Canlis, *Calvin's Ladder*, 236.

⁵⁵ Canlis, *Calvin's Ladder*, 102. Vö. *Institúció* iv.17.9.

hozzánk, szenvedett és meghalt azért, hogy a teremtést helyreállítsa, az embert pedig fölemelje élő közösségre Istennel, saját személyének egysége által.

„»Íme, a létra.« Krisztus egyedül az tehát, aki összeköti az eget és a földet: Ő az egyetlen Közvetítő, aki a mennyből aláértékel a földre: Ő az egyetlen médium, aki által az égi áldások a maguk teljességben hozzánk áradnak, s aki által mi is fölmehetünk (*conscendimus*) Istenséghez.”⁵⁶

Kathryn Tanner⁵⁷ és Billings módján Canlis is azt állítja, hogy Kálvin soha nem akarta abszolutizálni az Isten és a teremtmény közötti különbséget. Ugyan a humanisták ellen olyan polemikus nyelvezetet használ, amely hangsúlyozza Isten és a (bűnös) ember közötti különbséget, de ezt azért teszi, hogy annál inkább Isten és ember kegyelmi *koinóniáját* hangsúlyozza. Kálvin elhagyja a középkori sakramentális és metafizikai ontológiát és egy „relációs ontológiát” javasol: a *koinónia* ontológiáját.⁵⁸

„Kálvin számára nem az emberi és isteni természet egymást átható jellegének elmélete meghatározó, nem egy ontológiai elv, hanem a *személy*.”⁵⁹

Canlis Irenaeus elvének megfelelően értelmezi Kálvin kifejezését a Teremtő és teremtmény különbségéről: *Deus facit, homo fit* – Isten cselekszik, az ember lesz. Ezt Irenaeus a gnosztikusok ellen mondta;

⁵⁶ Canlis, *Calvin's Ladder*, 91. Vö. kommentár a Gen 28:12-höz (CO 23.391).

⁵⁷ Kathryn Tanner úgy érvel, hogy Kálvin „negatív párbeszéde” a teremtésben kapott képességeinkről csak úgy érthető, hogy figyelembe vesszük vitáját a humanistákkal. „Az a megállapítás helyes, hogy a teremtmény önmagában semmi – hatalom és szabadság nélkül üres edény, ami csak Isten akaratát tükrözi –, amikor egy olyan ellenféllel vitatkozik, aki szerint a teremtmény független Isten akaratától... Ennek a beszédnek a retorikai ereje alkalmas volt arra, hogy elhárítsa a korabeli veszélyeket és eltévelyedéseket. Azonban ezt a beszédet nem szabad 'abszolutizálni', s általánosan érvényesnek tekinteni.” Kathryn Tanner, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?* (Oxford: Basil Blackwell Publishers), 155–156. Lásd Canlis, 15–16, 72–73.

⁵⁸ Canlis, *Calvin's Ladder*, 73. Canlis elfogadja Christoph Schwöbel kifejezését, a relációs ontológiát. Lásd: „Christology and Trinitarian Thought”, in *Trinitarian Theology Today*, ed. Christoph Schwöbel (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), 141.

⁵⁹ Canlis, *Calvin's Ladder*, 87.

Isten és ember kapcsolata nem ellentétben áll egymással, hanem a kegyelem összekapcsolja őket, még akkor is, ha lényegesen eltérnek egymástól. A különbség Isten és ember között nem első sorban a lényeg, vagy a távolság, hanem a teremtés és teremtettség, az adás és a kapás különbsége.⁶⁰

Irenaeust követve Canlis szerint az alapvető különbség Teremtő és teremtmény között nem lehet több érv arra, hogy elvessük a református antropológia participációs voltát. Irenaeus tökéletes egységben van Kálvinnal is: Kálvin antropológiája dinamikus és eszkatológikus, az Istenhez fölmenés pedig olyan metafora, ami az egész emberi életet meghatározza. A Lélek által Isten gyermekei vagyunk, s kegyelem által megkapjuk mindazt, ami Isten Fia, természete révén. Az adopcio fogalma garantálja a kritikai határt: nem „isteni” természetet kapunk. Kálvin nézete azt adopcioról „az isteni természetben való részesülést” világítja meg, de ugyanakkor a teremtményi mivoltot is megtartja.⁶¹ Nem kell tehát félnünk a Szentháromság Istennel való összetévesztéstől.⁶²

Billings és Canlis érvei meggyőzőek: segítenek korrigálni a Kálvin „negatív” antropológiájáról alkotott véleményünket, és biztos alapot adnak arra, hogy a jelen református teológiában elképzeljük a *theosis* gondolatát. Julie Canlis szavai helyes irányt mutatnak: a *theosis* „radikális részvétel az isteni természetben, de megőrzi a teremtményi mivoltunkat is.”

További kérdés azonban, hogy ez azt is jelenti-e, hogy a református nyelvezet átveheti Palamasz Gergely nyelvezetét az isteni lényegről és az isteni energiáról, ami a hagyományos orthodox teológiában a *theosis* tanának része. Ismeretes, hogy Barth Károly ellenezte Palamasz Gergely hészüchaszt-tanát – s ellene volt a *theosis* gondolatának is.⁶³ Barth Károly álláspontja világos: Isten léte tetteben áll; Isten

⁶⁰ Canlis, *Calvin's Ladder*, 181.

⁶¹ Canlis, *Calvin's Ladder*, 38.

⁶² Canlis, *Calvin's Ladder*, 139.

⁶³ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd ii.1 (Zürich: Theologischer Verlag 1975), 372–373.

szabadságában szeret; semmi újat, mást, vagy félistenit nem kell hozzátennünk az Istenről szóló tanhoz.⁶⁴

A protestáns teológus, Roger E. Olson, Barth ellen hoz fel érveket.⁶⁵ Szerinte azoknak a protestánsoknak, akik a *theosis* gondolatáról beszélnek, nem kell visszariadniuk attól, hogy mi az isteni természet részesei vagyunk Krisztus és a Lélek *energeiája* és jelenléte által. Így tehát protestánsok is elfogadhatják Palamasz Gergely különbségtételét. Murphy is támogatja ezt a nézetet: „*Theosis*, a Krisztussal való egyesülésünk, az isteni *energeiában* való részesedésünk által történik meg (ami mindazáltal maga Isten), de nem az isteni lényeg által.”⁶⁶ Olson összehasonlítja az *essentia-energeia* különbségtételét a Szentháromság immanens és ökonomikus értelmével – tehát Isten önmagában, ill. Isten velünk.

Úgy gondolom, nem szabad azonosítanunk az *essentia-energeia* különbségtételét a nyugati teológia különbségtételével az immanens és ökonomikus Szentháromságról. Másrészt pedig vigyáznunk kell, nehogy a nem teremtett „*energeiát*” redukáljuk egy személytelen és bizonytalan hatásra, ami Istentől jön ki – ahogy pedig Barth teszi. Úgy gondolom, hogy mindkét nézet elveti Palamasz Gergely különbségtételének lényegét, ami John Meyendorff és Elisabeth Behr-Sigel⁶⁷ szerint a Krisztus-esemény paradox voltát akarja kifejezni: Egy olyan Isten kijelentésének titkáról van szó, aki egyszerre transzcendens, hozzáférhetetlen, mégis teljesen és személyesen adja magát Fia által. Olyan Isten, aki életét adja, és lehetővé teszi, hogy természetében részesek lehessünk. Meyendorff megjegyzi, hogy Palamasz Gergely maga is tisztában volt azzal, hogy teológiai nyelvezete még mindig nagyon függ

⁶⁴ Barth bírálja Palamasz Gergelyt Isten közvetlen megtapasztalásának misztikája miatt (a nem teremtett fényesség miatt): ez egy absztrakt, újplatonista felfogása az isteni egyszerűségnek. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, ii.1, 373.

⁶⁵ Roger E. Olson, „Deification in Contemporary Theology,” *Theology Today* 64 (2007), 186–200, 199.

⁶⁶ Murphy, „Reformed Theosis?,” 205.

⁶⁷ John Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*; Elisabeth Behr-Sigel, „Réflexions sur la doctrine de Grégoire Palamas. A propos de 'Introduction à l'étude de Grégoire Palamas' par J. Meyendorff,” *Contacts* 12 (1960), 118–124.

a görög filozófia *essentia*-kategóriáitól, s így fejezi ki az élő Isten lényegének valóságát.

Tekintettel arra, hogy keleti orthodox teológusok részéről is meg tapasztalható a terminológia bizonytalansága, nem gondolom, hogy a református teológiának át kellene vennie az arisztotelészi metafizikát egy csomagban a *theosis* gondolatával. Ez azonban nem menti fel a református teológiát azon feladat alól, hogy meg kell találnia saját ontológiai kategóriáit, hogy megfeleljen a keresztyén reveláció paradox tapasztalatának, amelyben az ember olyan Istennel találkozik, aki egyrészt megismerhetetlen, mégis Krisztusban jól ismert. Óáltala Isten a Szentlélek kegyelmével kommunikálja a részvétel lehetőségét Isten létében. A „relációs ontológia”, ahogy Canlis javasolja számunkra, ígéretes alternatívaként jelentkezik.⁶⁸

Megigazulás a *theosis* ellenében?

Második témánk a megigazulás és a *theosis* közötti állítólagos ellentét. Billings és Canlis számára világos, hogy Kálvin tagadja a megbocsátás (és megigazulás) forenzikus gondolata és a participáció organikus gondolata közötti összefüggést. Fő érvük az, hogy utalnak Kálvin vitájára a külön utas evangélikus Andreas Osianderrel (1498–1552).⁶⁹ Kálvin elhatárolta magát Osiander véleményétől, miszerint a megigazulás azt jelenti, hogy úgy részesedünk Krisztus igazságában, hogy részünk van *isteni* természetében. Kálvin számára azonban a participáció Krisztussal mindig Krisztus *teljes* személyére vonatkozik. Nem, beszélhetünk semmi olyasmiról, mint Isten „lényegének” a hívő személyébe „beáramlásáról”. Az igazság soha nem válhat emberi tulajdonsággá, hanem mindig Isten ajándéka marad. Megigazulásunk csak Krisztus igazsága által lehetséges.

Billings tehát arra jut, hogy Kálvin számára a megigazulás első renden *forenzikus* cselekedet, ami megadja nekünk a megszentelt élet

⁶⁸ Canlis, *Calvin's Ladder*, 73.

⁶⁹ *Institúció* iii.11; Billings, „United to God through Christ,” 325–328; Canlis, *Calvin's Ladder*, 139–145.

bizonyosságát. Van azonban sorrend, igaz nem időrend, a megigazulás és megszentelődés között.⁷⁰ A megszentelt életet a Krisztusban való részesedésünk minősíti: „Nem lehet a tiéd Krisztus, csak ha megszentelődésében is részese vagy, hiszen őt nem lehet részekre osztani.”⁷¹ A hívők Krisztussal való kapcsolatának kifejezésére Kálvin olyan bibliai metaforákat használ, mint participáció, beoltás, adopcio, benne lakozás, de nem riad vissza attól sem, hogy a *theosis* kifejezését használja, jóllehet ez utóbbit mindig eszkatológikus felhanggal. Billings idézi Kálvin magyarázatát a 2Pt 1,4-ről, miszerint az evangélium célja, „hogy végül is hasonlóvá tegyenek Istenhez, ha mondhatjuk így: mintegy istenné tegyenek (*quasi deificari*).”⁷²

Canlis a megigazulás és a participáció (vagy megszentelődés) közötti kapcsolatot Kálvin teológiájában kicsit másként magyarázza. Dicséri Kálvin kiegyensúlyozott nézetét a megváltásról. Megköszönhetjük neki, „hogy olyan szótériológiát dolgozott ki, amely mind a nekünk tulajdonított javak és a participáció kettőségén nyugszik, s nem engedi, hogy ez a két kategória egymással szemben álljon.”⁷³ A Kálvin által végrehajtott döntő változás a lutheránusokhoz képest az, hogy a nekünk tulajdonított igazságot átalakítja jellegzetes *participációs* kategóriává. Itt Canlis eltér Billingstől, s búcsút mond a jogi (forenzikus) megigazulás-tannak.⁷⁴ Megállapítja, hogy Kálvin és Osiander vitájában a döntő kérdés nem is annyira az, hogy bűnbocsánatot „kívülről” kapunk, vagy a megigazulás „belülről” jön, hanem a participáció két

⁷⁰ *Institúció* iii.11; Billings, „United to God through Christ,” 325–328; Canlis, *Calvin's Ladder*, 139–145.

⁷¹ *Institúció* iii.16.1.

⁷² *Calvini Opera* (Ioannis Calvini opera quae supersunt Omnia), in *Corpus Reformatorum*, CO 55.446; Calvin's *Commentaries*, ed. Calvin Translation Society (Edinburgh, 1843–1855; Grand Rapids: Baker, 1979), Kálvin magyarázata a 2Pt 1:4-hez. Idézi: Billings, „United to God through Christ,” 324 [kiemelés tőlem]. Idézi Canlis is in *Calvin's Ladder*, 237.

⁷³ Canlis, *Calvin's Ladder*, 232.

⁷⁴ Canlis, T. F. Torrance-szal egyetértésben a szótériológia forenzikus és jogi elemeit minimalizálja. A megigazulást a *theosis* metanarratív szempontjának értelmezi. A megváltás végső célja az, hogy részesei legyünk az isteni életnek a Fiú által, a Szentlélek erejével. Habets, *Theosis in the Theology of T.F. Torrance*, 125–126.

különböző felfogásáról van szó.⁷⁵ Pneumatológiai megközelítésében Kálvin képes különbséget tenni a platóni infúziós participáció, ill. a trinitárius *koinónia*-participáció között.

„Kálvin válasza Osiandernek nem az extrinsic (külső) dolgok hangsúlyozása volt, hanem *koinónia*, óvatosan megfogalmazott kapcsolat Krisztus isteni és emberi természete között, a Szentlélek által.”⁷⁶

A nekünk tulajdonított igazság tehát participációs kategória lesz: a megigazulás az első eredménye a Krisztussal való egyesülésünknek. A Szentlélek által Krisztus emberi igazsága a mienk lesz, s ezáltal lesz megigazulásunk – s ugyanakkor megnyílik az út a megszentelődött élet felé. E nézet szerint a megigazulás és a *theosis* feszültség nélkül találkozunk a *koinónia* fogalmában.⁷⁷

Canlis azonban megrója Kálvint, amiért nem hajlandó teljesen elfogadni a teremtés teljességét, illetve annak képességét arra, hogy az isteni természetet tartalmazza (*capere et portare Deum*). Szerinte itt Irenaeus eucharisztikus teológiája helyreállítja a kettősséget és korrigálja a platói maradványokat Kálvin teológiájában.⁷⁸

Az isteni érosz áthatja a teremtést

Végül forduljunk egy olyan kortárs szenvedélyes megváltás-narratíva felé, amelynek középpontja a *theosis*! Ezt Wendy Farley vázolta fel, aki presbiteriánus tradícióban élő teológus; könyve: *Gathering Those Driven Away: A Theology of Incarnation*.⁷⁹ Nem Kálvin-magyarázatot

⁷⁵ Canlis, *Calvin's Ladder*, 139.

⁷⁶ Canlis, *Calvin's Ladder*, 144.

⁷⁷ Lásd Canlis, *Calvin's Ladder*, 144. Bár nem beszél *theosis*ról, de idézi Kálvint, hogy „megújulunk igaz szentségre Krisztus Lelke által”.

⁷⁸ „Kálvin elmulasztotta annak megmutatását, hogy a mennybe ment Krisztussal, az új teremtés központjával, hogyan tehető a mi jelen testiségünk új eszkatológikus valósággá. A mennybemenetel nem csak meghatározza Krisztus helyét a mennyben, hanem a feltámadott emberi Jézus el is küldi Szentlelkét, hogy a teremtésben is végbemenjen az, amit először Ő hajtott végre.” Canlis, *Calvin's Ladder*, 242.

⁷⁹ Wendy Farley, *Gathering Those Driven Away: A Theology of Incarnation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011). A könyv címe a Mik 4,6-ra utal.

tár elő, hanem szabadon folytat párbeszédet a korai egyházatyákkal és egyházanyákkal, Marguerite Porete-tel és Nicholas Cusanusszal, Magdeburgi Mechtilddel és Schleiermacherrel – és sokan másokkal. Azért foglalkozom művével, mert a *theosis* kötelező erejű és időszerű látomását tárja elő, s ugyanakkor tisztában van a református hagyomány fenntartásaival is.

Farley számára a teológia eredete a fájdalom.⁸⁰ Úgy gondolja, hogy a *theosis* ideáljának megtalálása nagyon fontos azok számára, akik az egyház peremére szorultak: a kivetettek, heretikusok, nők, szolgák, homoszexuálisok, misztikusok számára, de mindenki számára is, akik hallgatásra vannak ítélve az egyházban.⁸¹ A *theosis* célja, hogy megszabadítsa az embereket mindattól, ami méltatlan isteni önmagukhoz, mert egy magasabb rendű vágyat lobbant lángra – s ez miért lehetne a visszatérés az „istenti éroszhoz”?

Farley jellemző dolgokat mond az isteni és az emberi kapcsolatáról, ill. a megigazulás és *theosis* kapcsolatáról. Hangsúlyozza istenismeretünk apophatikus voltát. Csatlakozik a görög egyházatyákhoz, például Nüsszai Gergelyhez és Pszeüdo-Dionüszioszhoz, s hangsúlyozza az „ismeretlenség sötétségét”. „A tagadás... végső soron a szeretet gyakorlása, amely lehetővé teszi, hogy megszabaduljunk azoktól a dolgoktól, amelyek megakadályoznak abban, hogy emlékezzünk igazi nevünkre és a Szerettünk nevére.”⁸² Az apophatikus magatartás szabadít meg minket olyan gondolatoktól és képektől az isteni lényegről, amelyek öngyűlöletet, szégyent és büntudatot okoznak.⁸³ Farley a „tanszcendens” megközelítését egy sor név által tartja lehetségesnek: „Isteni érosz”, „istenti üresség”, „a szeretet mélysége”, „léten túli jó”.

⁸⁰ Wendy Farley, *Gathering Those Driven Away*, 1.

⁸¹ „Mivel az alul levők oly fájdalmasan érzik a szeretet becsapását, éppen az ő bizonyágtételük visz minket vissza a Szeretethez.” Wendy Farley, *Gathering Those Driven Away*,

⁸² Wendy Farley, *Gathering Those Driven Away*, 69.

⁸³ A Tízparancsolat kommentálása: „A bibliai szeretet eme betűi arra hívnak minket, hogy csak az isteni mélységben bízunk, ami minden képtől mentes.” Farley, *Gathering Those Driven Away*, 60.

E nevek közül sem képes megragadni a nem duális valóságot, tehát minden lét ok nélkül létező okát, ill. az emberi lélek mély igazságát.⁸⁴

Ami a Teremtő és teremtmény kapcsolatát illeti, Farley két irányba mozdul el. Először a teremtést úgy mutatja be, mint amit „áthattott az isteni természet”⁸⁵; másrészt pedig radikalizálja az ún. protestáns princípiumot (P. Tillich): az isteni természet nem *azonosítható* semmivel a teremtésben. Sem törés, sem szeparáció nincs Isten és a teremtés között. Krisztus a teremtés közepéből jött el hozzánk, nem pedig a teremtésen kívülről.⁸⁶ Az inkarnáció lesz az alapja a radikális inkluzivitásnak, ill. annak az állításnak, hogy valamennyi teremtmény értékes. Farley óva int attól, hogy elméleti koncepciók foglyai maradjunk: „panteizmus, panenteizmus, abszolút minőségi különbségtétel: mindez igaz, de nem adja vissza azt, hogy az egész kozmoszt áthatja az isteni természet.”⁸⁷

A teremtést áthatja az isteni természet; ugyanakkor a hit nem ikonoklasmus, hanem annak kijelentése, hogy az isteni természet szenvedélyesen jelen van az egész teremtésben, s mégsem azonosítható semmivel a teremtésben. Nem ez, vagy az ad nekünk megváltást ebben a világban.⁸⁸

A hit arra emlékeztet bennünket, hogy már a teremtés megkezdése előtt Szerettünk szeretett és védelmezett minket. E költői nyelvezettel Farley aktualizálja Luther alapvető tapasztalatát a kegyelemből kapott megváltásról, és sajátos módon integrálja a forenzikus megigazulást teológiai nézetében. A megigazulás a *coram Deo* élet alapvető igazsága, nem idői értelemben, hanem örök egzisztenciális igazsággal: Isten már a teremtés előtt szeretett minket!

Az inkarnáció meghívás számunkra arra, hogy ismerjük fel legmélyebb érzéseinket és igaz önazonosságunkat, tapasztaljuk meg az

⁸⁴ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 66-67.

⁸⁵ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 125.

⁸⁶ „Krisztus lángoló testet öltése csak azért lehetséges, mert a kozmosz kölcsönös kapcsolatban van áll vele, törés és hiátus nélkül, ami a lényeket elszakítaná egymástól.” Farley, *Gathering Those Driven Away*, 128.

⁸⁷ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 125.

⁸⁸ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 43.

élet teljességét az isteni életben való részesülés által: a *theosis* által.⁸⁹ A protestánsok több ok miatt voltak gyanakodók a *theosis* gondolatával szemben, s ezek között volt az ún. „cselekedetekből való megigazulástól” való félelem is.⁹⁰ Azonban a *theosis* Farley magyarázata szerint egészen más, mint a megváltás kiérdemlése. „Ennek épp ellenkezőjéről van szó. Azt a kívánságot jelenti, hogy még teljesebben tapasztaljuk meg a már kész tényt. A megszentelődés folyamata ez, a már megigazultak számára.”⁹¹ A szeretet gyakorlásaként a megszentelődés / *theosis* / arra biztat, hogy részünk legyen az isteni *érőszban* és a világért végzett *caritasban*. Farley kifejezetten a keresztyén lelkiesség meditatív és aszketikus gyakorlata mellett érvel.⁹² A *theosis* gyakorlata rendszerint a szenvedély, a meditáció, a tanulmányozás, az egyszerűség és a közösség gyakorlása. Ezeket az egészséges érzelem adta öröm táplálja.⁹³ Ezek lehetővé teszik, hogy az élő isteni szeretet még korlátlanabban áramoljon szét.⁹⁴ Összefoglalva: „Nem csak a megbocsátás céljából váltattunk meg, nem csak a túlélés szempontjából. Azért váltattunk meg, hogy lássuk és hordozzuk Krisztus arcát e világban.”⁹⁵

Következtetések

Vizsgálódásunk végéhez érkeztünk. Milyen alapszabályt sikerült fölfedeznünk, hogy a kortárs református teológia számára újra visszahozzuk a *theosis* gondolatát?

Először is megállapíthatjuk, hogy legitim tanácsolható, sőt szükséges dolog a *theosis* gondolatáról beszélni a református teológiában. Amint láttuk, ez a gondolat a patrisztikus irodalomban nem tagadja

⁸⁹ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 169k. „Jézus Krisztus inkarnációja nyitja meg azt az utat, amely által önmagukra emlékezhetünk.”

⁹⁰ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 171.

⁹¹ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 171.

⁹² Farley, *Gathering Those Driven Away*, 172-180; 205-226.

⁹³ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 224.

⁹⁴ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 69.

⁹⁵ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 180.

a különbséget Teremtő és teremtmény között, s Kálvin, aki összhangban volt a korai egyházatyákkal, kitartott az emberi és isteni természet alapvető kapcsolata mellett. Teológiáját áthatják a participációs képek (Canlis). A szubsztancia fogalmát sem fél használni Kálvin (Billings), hogy kifejezze a hívők egymás közötti kapcsolatát, ill. a hívők és Krisztus vagy Isten kapcsolatát. Ezért nem alkalmazható Kálvin teológiájára az „áthidalhatatlan ontológiai különbség” érve Isten és ember között, s nem lehet akadály abban, hogy a református teológia is alkalmazza a *theosis* gondolatát. Érvelésem szerint nem szükséges, hogy mindez Palamaszi Gergely különbségtételét is magába foglalja az Istenről szóló tanban. A református teológusoknak azonban számolniuk kell a hívők Isten életébe történő új integrációjának ontikus dimenzióival. Feladatunknak tekinthetjük, hogy új ontológiai nyelvezetet fejlesszünk ki Isten és ember kapcsolatában, amelyben az Istenről való tudásunk apophatikus természete éppúgy helyet kap, mint a megváltás kenotikus és Istenhez fölemelő szempontja.

Milyen következtetésünk lehet másodsorban a megigazulás és *theosis* állítólagos feszültségének kérdésében? Bár egyetértés uralkodik a kortárs teológusok körében afelől, hogy belső kapcsolat van az igazságosság (megigazulás) ajándéka és a Krisztussal való misztikus egyesülés között, ennek interpretációjában jelentős eltérések vannak. Billings úgy tartja, hogy a megigazulást a maga forenzikus módján előnyben kell részesíteni, míg Canlis és Farley más utakon jár. Canlis szerint a megigazulás forenzikus magyarázata (amely a bírói szék metaforájával dolgozik) nem dominálhat többé.

„A nekünk tulajdonított igazság nem szükségszerűen forenzikus jellegű ... az imputáció (a megigazulás mint Isten ajándéka) nem szükségszerűen egy bírósági kijelentés mechanizmusa által megy végbe, hanem a Krisztussal való egyesülés során is.”⁹⁶

Canlis azt állítja, hogy ez utóbbi Kálvin nézete is: pneumatikus teológiájában egész nyilvánvalóan az organikus metaforák dominál-

⁹⁶ Canlis, *Calvin's Ladder*, 139-140, 53. jegyzet.

nak. Más szóval, a *koinónia* lelkisége tartalmazza a megbocsátás ajándékának megtapasztalását is. Elsődleges szerepe a közösségnek van, amelynek alapjait már a teremtés kegyelme vetette meg, nem pedig a forenzikus tettek. Farley közel áll Canlishoz, amikor a megigazulást a *coram Deo* élet, tehát valamennyi teremtmény élete örök igazságának nevezi. A *communio* az első, a megigazulás pedig a *communio* minősítő jelzője. A *communio* az alapja az Isten és ember kapcsolatának Canlis és Farley szerint, ám ez nem kendőzi el a megigazult és megszentelt élet ajándék jellegét.

Nézetüket rendkívül attraktívnak találom: a trinitárius teológiára mutat, amelyben a teremtés, inkarnáció, megszentelődés és a *theosis* teljes, dinamikus értelme jut érvényre. Ezen túl pedig tekintettel a mai testi és affektív teológiai beszédre, s az organikus metaforák iránti igényre nem csak felhívásként kell értenünk e nézetet, hanem értelmet is találhatunk benne: számol az emberi élet változásaival és kétértelműségeivel, célja az inkluzív beszéd, elkerüli a kétoldalú sémákat, abasztrakciókat és hierarchiákat, mert ezek zárják ki a társadalom sérülékeny és peremre szorult csoportjait.

Végül pedig mindhárom teológus hangsúlyozza, hogy a református felfogás szerint a megszentelődés és a *theosis* soha nem lehet individualista cél. Ez már az eukharishtiában is látható. Ahogy Canlis mondja: „A megszentelődés soha nem lehet személyes érdeklődés a szent iránt, hanem csak olyan átalakulás, amelyet az Istennel és másokkal megélt *koinónia* mélyít el. Jellemzője, hogy az egyedülletet elhagyjuk és egy 'más-tudatosság' felé tartunk.”⁹⁷

Ezt a lelkiséget nevezi Canlis *koinóniának*. A személyiségben bekövetkezett döntő változást Krisztus hozza el, nem pedig az emberi természetből egy isteni természetbe való átlépés. Az elidegenedett ember nyitott emberségre és mások iránti felelősségre ébred. Az egyház ezért nem érthető másként, mint egy olyan közösség, amely a *theosis* folyamatában él. (Torrance) A *theosis* titkának közösségi és társadalmi vetületét a református és ökumenikus teológiának még ki

⁹⁷ Canlis, *Calvin's Ladder*, 252.

kell dolgoznia. A közösségi identitás, ahogy Julie Canlis értelmezi és ahogy Farley követelése a szeretet és bölcsesség meditatív és aszketikus gyakorlatának fölfedezése által, kitűnő kiindulási pontot jelent számunkra.

A tanulmány eredeti címe:

On the Fullness of Salvation Tracking theosis in Reformed Theology

Megjelent: Journal of Reformed Theology 8 (2014), 357–381.

Fordította: prof. Dr. Karasszon István

Szerzőink:

prof. dr. Henk van den Belt
(Rijksuniversiteit Groningen)
e-mail: h.van.den.belt@rug.nl

prof. dr. Gijsbert van den Brink
(Vrije Universiteit Amsterdam)
e-mail: g.vanden.brink@vu.nl

prof. dr. Johan Goud
(Universiteit Utrecht)
e-mail: J.F.Goud@uu.nl

dr. Wolter H. Rose
(Theologische Universiteit Gereformeerde Kerken Kampen)
e-mail: whrose@tukampen.nl

prof. dr. Heleen E. Zorgdrager
(Protestantse Theologische Universiteit Amsterdam)
e-mail: hezorgdrager@pthu.nl