

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR
HITTUDOMÁNYI DOKTORI ISKOLA

A Doktori Iskola vezetője:

Prof. Dr. Balla Péter

Köves Gyopárka:

Szövetségi teológia

Témavezető:

Dr. Németh Tamás

Szombathely, 2024.

Tartalom

A szövetségi teológia időszerűsége	8
Az értekezés alapvetése – a fő tézisek	10
A szövetség a Szentírás fényében	12
A szövetség fogalma az Ószövetségben	12
Exkurzus: A בְּרִית szó értelmezése	14
Osztályozás Jenni–Westermann szerint	16
Az Ószövetségi alapszövegek	18
A Teremtéstörténet és a bűnbeesés története, a protoevangéliummal – 1Móz 1 – 3	18
Szövetség Noéval 1Móz 8,15–9,17	19
Szövetség Ábrahámval (1Móz 15,7–21 és 1Móz 17,1–14).....	20
A sinai szövetség	22
a. Az exodusbeli hagyomány	22
b. A Deuteronomiumbeli hagyomány	25
Szövetség Dáviddal (2Sám 7,8–16).....	27
Az új szövetség ígérete (Jer 31,31–34)	28
Szövetségek jellemző elemei	32
Az újszövetségi recepció.....	33
A szövetségi szemlélet az Újszövetségben.....	34
Újszövetségi alapszövegek	35
Az úrvacsora szereztetési ígéje – 1Kor 11,23–26	36
Az új szövetség szolgálata: 2Kor 3.....	38
A szövetség, mint testamentum: Gal 3,15–18.....	39
A két szövetség: Gal 4,21–31	40
Isten szövetsége Izráellel: Róm 9–11	40
A Zsidókhoz írt levél	41
Következtetések	43
A szövetség történeti-kritikai megközelítése	44
A bibliai teológia a szövetség bibliai fogalmáról	44
Az ószövetségi biblikus kutatások története és szempontjai	45
A dogmatika az újabbkori biblikus kutatások fényében	51
A szövetségi teológia irányzatának története.....	52
Mi a szövetségi teológia?	52
Zwingli és Bullinger	54
Kálvin	57

Musculus és Szegedi Kis István	61
Heidelberg	63
Bréma és a Rajna-mente	66
Hollandia	68
Cocceius – aki mindenütt Krisztust találta meg	68
A britek	74
Követők – karteziánusok és különutasok	78
Magyarországi nyomok	81
A szövetségi teológia története a 18. századtól a 20. századig	83
Charles Hodge	84
Heinrich Heppe	87
Herman Bavinck	91
Sebestyén Jenő	99
Karl Barth	103
A szövetségi teológia módszertana	110
A szövetségi teológiai munka elvi alapjai és ennek gyakorlati lecsapódása	110
Az exegézis és a szövetségi teológia fogalmi rendszerének problémája	113
A cselekedeti szövetség a kegyelmi szövetség előtt vagy alatt	116
A pactum salutis	119
A ramista koncepció és a szövetségi teológia	120
Szövetségteológiai dogmatika	124
A szövetség lényege az ember számára	124
A szövetség egysége	125
Egység, különbözőség	128
Szinkronikus nézőpont: Az adminisztrációk (cselekedeti, kegyelmi szövetség, <i>pactum salutis</i>)	132
A cselekedeti szövetség	132
Exkurzus: Természeti szövetség és természeti teológia	136
A Szentháromságon belüli szövetség: a pactum salutis avagy a megváltás szövetsége	141
A kegyelmi szövetség	145
Diakrónikus szövetségi adminisztrációk: Ádám, Noé, Ábrahám, Mózes, Dávid, Krisztus	147
Szövetség Ádámmal	147
A szövetség Noéval	148
Az ábrahámi szövetség	148

Mózesi szövetség	149
A dávidi szövetség.....	150
Az új szövetség az evangéliumokban és az apostoli levelekben	151
A szövetségi szemlélet két pillére: a törvény és az áldozat	152
a. A törvény.....	152
b. Krisztus áldozata és a helyettes elégtétel a szövetség kontextusában	155
A szövetség mai hangsúlyai	157
Kapcsolat.....	158
Teológiai megközelítésmódok és modellek.....	160
a. A teremtés teológiája.....	160
b. Trinitárius és eszkatológiai hangsúlyok	160
Konklúziók.....	162
Irodalom.....	166
A hallgató eddig megjelent releváns tanulmányai:	176

A szövetségi teológia időszerűsége

Jó néhány éve kaptam a puritanizmus történetének bemutatására vonatkozóan egy felkérést. Kíváncsi lettem arra, milyen teológiai háttere volt a mozgalomnak. Hamarosan a szövetségi teológia világában találtam magam, miközben csodálattal fedeztem fel, hogy az irányzat egyszerre biblikus, miközben tiszta tudományt képvisel, de egyben nagy gyakorlati ereje is van. Ugyanakkor döbbenetet is éreztem, mert azt tapasztaltam, hogy ugyan használjuk itt-ott a szövetségi teológia terminológiáját, de mint összefüggő logikai rendszert, mint dogmatikai magyarázó elvet és mint tudományos hagyományt elfeledtük itt Európában.

A szövetségi teológia arra építi fel anyagát, hogy Isten az emberekkel, az emberek közösségével a szövetségen keresztül lép kapcsolatba, és a szövetségen át tartja ezt a kapcsolatot, mégpedig mint a történelmet és az üdvtörténetet alakító Isten. Ebben mutatja meg önmagát, és ebben adja meg az embereknek a kegyelmét. Mindezek olyan objektív módon is érthető és a személyes tapasztalatból levezethető tartalmak, amelyek a teológiaiilag nem iskolázott ember számára is kibontják a szentírási üzeneteket, s könnyebben érthetővé teszik, miért volt szükség megváltásra, mit jelent a megbékélés Istennel, hogyan igazít meg Isten, vagy miért reménységünk az üdvösség, és egyáltalán mi az?

A szövetségi teológia egyik soha nem múlt időszerűsége a szentírási alapozottsága. A szigorúan vett szövetségi teológia művelői elsősorban biblikus teológusok voltak, akiknek fő célja az volt, hogy egy, a teljes Szentíráson végighúzódó fogalom – a szövetség – segítségével érthetővé tegyék, értelmezzék Isten kijelentését. Ugyanakkor a szövetségi teológia csak addig tudja valós küldetését betölteni, amíg a szövetséget, mint keretet, a szövetségi teológiát pedig mint megközelítési módot veszi igénybe.

Isten az embert nem csak megteremtette, hanem egy vele való kapcsolatra teremtette meg. A teremtés és a gondviselés mind ebben a szoros kötelékben valósult meg a Szentírás tanúsága szerint. A történelem ennek, az Istennel való kapcsolatnak lenyomata. Az a sokszínűség, amely a különböző szövetségek megvalósulásával mutatkozik meg a térben és időben – kezdve a teremtéstől, Noén, Ábrahámon, Dávidon, a királyokon keresztül, Jézus Krisztusig, és az ígért új teremtésig – azt a sokszínűséget tükrözi vissza, ami általános emberi tapasztalat: az időben és térben megvalósuló különbségek és hihetetlen sokszínűség, változatosság, pluriformitás, amit mi egyszerűen a történelem szóban foglalkunk össze. Mert bár Isten változatlan és örökkévaló, a szövetségkötések időben, korban és adott szituációban nem egyféleképpen, hanem a maguk különbségében mutatkoznak meg.

Ugyanakkor a kapcsolatra fókuszáló megközelítés a maga biblikus módján értelmezi a szövetség két oldalán álló feleket. Egyrészt Istent, aki ebben a relációban egy folyamatosan jelen lévő, az embert hol pedagógusként, hol szabadítóként nevelő, oltalmazó Gondviselő jelenik meg.

A másik fél helyzete is érdekes. Hiszen Isten a szövetséget nem egyes emberekkel, hanem az emberek közösségével köti meg. Egy mélységesen túlzó individualizmusból a szövetségi teológia közösségi szemlélete üdítő új megközelítési módokat adhat a teológusok számára. A szövetség gondolatán keresztül az egyházhoz, a gyülekezeti közösséghez való tartozásunk aspektusa éppúgy más fényben világítható meg, mint más alapvető emberi kapcsolataink, ebben pedig a lojalitás, a hűség szükségessége.

Ennek a kétoldalú kapcsolatnak a megértése egyben újfajta dinamikát ad a teológiának. Az egyoldalú antropocentrizmus, illetve az egyoldalú teocentrizmus helyett egy dialektikus szemléletet tesz lehetővé, hiszen az minden esetben egyszerre mindkét fél kapcsolatában működik, jelen van egy oda-vissza kapcsolat.

A legtöbb szövetségteológiai műben vagy elgondolásban a bibliai szövetség fogalma és jelensége hermeneutikai kulcsot szolgáltat a szövegmagyarázathoz. A szövetség gondolata valóban a teremtéstől az új teremtésig, a végidőig jelen van a Bibliában, ezért egyfajta strukturálást is lehetővé tesz. Segítségével végig lehet vezetni azt a történetet, amely Istennek az emberekkel való kapcsolatáról szól, azaz a teljes üdvtörténetet. Így válik a szövetségi teológia sajátosan két szempontból is rendkívül emberközelivé és jól érthetővé: egyrészt – mint arról fentebb már szó volt – a történeti váz révén objektív, kitűnően strukturálható, az emberi tapasztalat alapján is jól megközelíthető. Másrészt viszont éppen a kapcsolati jellegéből adódóan szubjektív, mert nem egy elvont istenfogalomról beszél, hanem Istenről, aki maga ajánlja fel, hogy jelenlétét, gondviselését, szabadító tetteit megtapasztalhassuk. Ez a megközelítés átélhetővé teszi az Istenhez való kapcsolatunkat. Ugyanakkor itt lép be a szövetségi teológiának az a rendkívül fontos aspektusa, hogy Isten az emberekkel nem az individuum szintjén lép kapcsolatra: mindig van közösségi vonatkozása a szövetségnek, még akkor is, ha a közvetítő csak egy ember. E fontos jellemzői alapján jelen értekezés abból indul ki, hogy ma is rendkívül időszerű megközelítési módról van szó. Biblikus és objektív, ugyanakkor emberileg érthető a kapcsolatra fókuszáló megközelítés, amely a szubjektív megközelítést is magában foglalja. Ennek fényében a *praxis pietatis*ban is értékes beszédmód, amely az üdvbizonyosság és vigasztalás egyik alapja lehet. Emellett a közösségi tudat olyan aspektusait erősítheti meg, amire kimondottan szükség van abban a világban, amiben jelenleg az individualizáció szerepe túlértékelődött. Ez természetesen kihat nem csak a

bibliaértelmezésre, hanem teljes dogmatikai felfogásunkra, s rendkívül jól körvonalazható magyarázatokat adhat akár a sakramentológiában, akár az ekkleziológiában.

Jelen értekezés több oldalról megközelíti mind a bibliai szövetség fogalmát, mind a szövetségi teológiát. A biblikus megközelítés „A szövetség a Szentírás fényében” címmel összefoglalja az Istennel kötött szövetség bibliai fogalmait, valamint a témánk szempontjából legfontosabb szentírási helyek szövetségi jellegű aspektusait mutatja be. Végül a szövetség fogalmának különböző megközelítési módjait ismerteti. A második fő rész dogmatörténeti összefoglalás. A harmadik fő rész önálló kutatási anyagként a szövetségi teológia módszertanát dolgozza fel. A negyedik fő rész a dogmatikai hangsúlyokat közelíti meg több oldalról is. Egyrészt érvel amellett, hogy a szövetség egységet teremt az üdvtörténet egészében, így maga az Istennel kötött szövetség is egy egységként értelmezve tölti be valós helyét. Másrészt igyekszik választ adni arra, miért tapasztalhatóak mégis látható különbségek magán a szövetségen belül, és hogyan próbálja ezt a kérdést a szisztematikus teológia megoldani. A szövetség diakronikus és szinkronikus megközelítésmódjaival megláthatjuk azt a sokszínűséget, amely magán a szövetség egységén belül megjelenik és működik. Végül felsoroljuk, mik azok a szempontok, amelyek ma különösen értékessé és használhatóvá teszik a szövetségi teológiát, mint megközelítésmódot. Kortárs teológiai modellek felvonultatásával mutatjuk be, hogy továbbra is élő fogalommal van dolgunk a szövetség esetében.

Az értekezés alapvetése – a fő tézisek

Értekezésem alaptézise, hogy az Istennel való szövetség egységet teremt az üdvtörténet egészében, így maga az Istennel kötött szövetség egy egységként értelmezve tölti be valós helyét. Az egységet Krisztus és a kegyelem teremti meg a szövetségben. A látható különbségek, amelyek az idő és az üdvtörténeti hely alapján a különböző szövetségekötéseket jellemzik, ezt az egységet nem bontják meg. Módszertanilag viszont törekedni kell arra, hogy a szövetség egységének elve érvényesüljön a dogmatikai strukturálásokban és megközelítésekben. Az egyes elemzések során mindenütt meglátjuk azokat a jeleket, amelyek az egységnek ezt a felfogását alátámasztják.

További tézisem egyrészt az Isten és ember közötti kapcsolat milyenségére vonatkozik a szövetség által meghatározott keretben. Hiszen Isten úgy kötötte meg szövetségét az emberrel, hogy a vele való közvetlen kapcsolatra adott lehetőséget. Ennek a kapcsolatnak a záloga a hűsége volt, ami által megmaradt a kötés az ember bűne ellenére. Maga a kegyelmi szövetség,

ahogyan neve is utal rá, a szuverén Isten és az ember közötti kapcsolatról szól, és Istennek az ebben megnyilvánuló kegyelméről. Az Isten és ember közötti szövetség Isten kegyelmének tükré.

Harmadik tézisem, hogy az Istennel való szövetség jellemzői a személyes kapcsolat szintjén nyilvánulnak meg, miközben Isten az embert emberi kapcsolatok között, közösségi lényként szólítja meg.

Az egységre vonatkozó alaptézisből következően jutottam arra az elgondolásra, ami negyedik tézisem, hogy a cselekedeti szövetség terminusa fölösleges és spekulatív. A szövetség végig Isten kegyelméről szól, ezért bátran beszélhetünk róla úgy, mint kegyelmi szövetségről.

Az egység módszertani elvének fenntartása vezetett ahhoz, hogy Isten történetét nem szabdalhatjuk szét sem úgynevezett abrogációkra, sem pedig ún. diszpenzációkra. A történelemben az emberrel kapcsolatot létesítő Isten jóval árnyaltabban fordul gyermekeihez és népéhez, minthogy azt egy leegyszerűsített sablonnal egymástól elválasztható időszakokra tagolhatnánk. Isten története az örökkévalóság és az emberi idő között úgy mozog, hogy feloldódnak az emberi időhatárok.

További alapvetéseim nem tézisek, hanem alapvető hitvallási koncepciók, ugyanakkor folyamatosan szemmel kell tartani ezeket. Így többek között azt az alapelvet, hogy a szövetségi szemlélet forrása a Szentírás, mégpedig a teljes szentírási kontextus. Ez ismét visszaül az egység gondolatára is, illetve arra a teleológiára, ami a kezdetektől a megbékélés felé mutat.

Abban a távlatban, ami ezt az előremutató kontextust jellemzi, egy további meghatározó elv tűnik fel. A kegyelmi szövetség egyik alapvető tulajdonsága ugyanis az, hogy még az esetben is Isten megelőző kegyelméről – a *gratia praeveniens*-ről beszélünk –, amikor egy adott szövetségi adminisztráció az embert, illetve Isten népét feltételekkel és kötelezettségekkel köti meg. Isten ugyanis először mindig ad, és csak ezután kér.

A szövetség nem csak egy keret a Szentírásban, amely közrefogja Isten és az ember történetét, hanem Istennek az emberek felé megnyilvánuló szeretetéről és kegyelméről szóló egyik alapvető tanbeli metaforája. Isten célja az emberekkel való megbékélés Krisztusban. Isten minden műve ennek az érdekében áll: a teremtetéstől az egész emberi történeten át, az új teremtetésig.

Jézus Krisztus eljövetele ugyanakkor valóban új korszakot nyitott. Ettől a ponttól nincs többé felmentés arra, ha valaki nem ismeri fel „meglátogatásának idejét”. Mindamellet a kiválasztottságunk továbbra Isten titka marad számunkra. Jézus Krisztus eljövetele egyben megnyitotta minden nép számára a lehetőséget a szövetséghez tartozáshoz, amelynek jele és pecsétje ezúttal már a keresztség és az Úri szent vacsora sákramentumai.

A szövetséghez tartozás számos joggal ruházta fel az embert, az Isten gyermekeinek körébe számították az, aki ezt a méltóságot elnyeri, ám üdvösségünknek nem záloga a szövetségbe tartozásunk.

A szövetség a Szentírás fényében

A szövetség fogalma az Ószövetségben

Az Ószövetség a szövetséget általánosan egyfajta szerződéses viszonnak tekintette. A felek kölcsönösen elkötelezték magukat a feltételek megtartására. A kapcsolat tartósságát a szövetségi hűség, a lojalitás és az egymás közötti béke garantálta.¹ Az Ószövetség beszél egyes emberek, egyének és csoportok, egyes közösségek közötti szövetségekötésekről, de legnagyobb részt az Isten és ember közötti szövetségről. Ez is többféle lehetett a létrejöttét illetően, hiszen megkötötte egyes emberekkel vagy a népével, de az egyes emberek esetében sem egyéni szövetségekről volt szó. Az egyén ilyenkor minden esetben a közösséget képviselte. A szövetségkötést – még az emberek közöttit is – rítusok kísérték, és mindig volt kultikus töltete, hiszen a fogadalmat Isten legitimálta (1Móz 31,50; 1Sám 20,23kk; 2Kir 11,4; 23,3; Jer 34,15).² Az Ószövetségben Istennek Izráellel kötött szövetségével kapcsolatban megjelenik az írásban rögzítés aktusa (2Móz 24,7; 5Móz 9,9kk; 2Kir 23,2.21; Józs 24,25).³ A szerződésszerű szöveg általában a következő pontokat tartalmazza:

1. a preambulomot: a szerződő felek megnevezését,
2. a történeti prológust: a kialakult viszony előtörténetét,
3. a felek jövőbeni viszonyának meghatározását,
4. a stipulációkat: a szövetségi viszonnal kapcsolatos kötelezettségek részletes körülírását,
5. Isten tanúként történő segítségül hívását,
6. a szankciókat: áldás- és átokformulákat.⁴

¹ *Keresztyén bibliai lexikon*, Szerk. Bartha Tibor, II., Budapest, Kálvin János Kiadó, 1995, 558.

² *Keresztyén bibliai lexikon*, 558.

³ *Keresztyén bibliai lexikon*, 558.

⁴ Vetterli, Kurt: *Eine Einführung in die Bundestheologie*, digitális kiadvány, <https://www.wortzentriert.at/wp-content/uploads/2019/09/Bundestheologie.pdf>, 5–7.

A szövetség az Isten és az emberek közötti viszony „központi metaforája a Szentírásban”.⁵ Isten a szövetséget egyrészt az emberiség és a népe reprezentánsaival kötötte, így Noéval, aki az emberiség ősatya lett (1Móz 6,18; 9,1–17). Ekkor a szövetségnek jele is lett: a szivárvány.⁶ Az Izráellel kötött szövetség első lépése az Ábrahámval kötött szövetség. Ennek rituális jele drámai: Isten kettévágott állattetemek között megy át, mint „füstölő kemence” és „tüzes fáklya” (1Móz 15,7–21). Isten ezt a szövetséget megújítja, aminek jele lesz Ábrahám nevének megváltoztatása, illetve a körülmetélkedés (1Móz 17). Hasonló szövetségről van szó Áron házának papi szolgálata esetében (4Móz 18,1–20; 25,12–13).⁷ Legvégül ide sorolhatjuk Istennek Dáviddal és Dávid házával való szövetségét (2Sám 7,8–16).

A szövetség legmeghatározóbb formája az Ószövetségben Isten és Izráel kapcsolatában jön létre. Ez a viszony közösségi, kultikus kötődésű, és kizárólagosan Jahve tiszteletét engedi meg.⁸ A sinai szövetség ennek a kapcsolatnak meghatározó pontja. A 2Móz 19–24. fejezetekben és a 32–34. fejezetekben a szövetségi szerződés lényeges elemei mind megtalálhatóak.⁹ Megjelennek a szövetséghez kapcsolódó intézmények (például a szövetségi törvény felolvasása hét évenként a lombsátrak ünnepén, 5Móz 31,10–13), amelyeknek központi helye a szövetség sátra (találkozás sátra), benne a szövetségi ládával és a szövetség feltételeivel (Tízparancsolat két kőtáblája).

A jósági kultuszreform a deuteronomiumi szövetségteológia megjelenéséhez köthető (2Kir 22,8–13). Ennek középpontjában az Isten szeretete áll, amelynek jele Izráel kiválasztása, illetve az Egyiptomból való szabadítás és a honfoglalás. Isten ígéretében a földet adta népének, s ez addig marad az övé, amíg az Istennel való kapcsolat nem romlik meg véglegesen.¹⁰ A jósági korszak nagy dilemmája éppen ez: meddig tűri Isten a szövetségszegést, mikor teszi magát Izráel népe teljesen érdemtelené az Istentől kapott javakra? Ezt a kérdést később a próféták tovább mélyítik, egészen az új szövetség ígéretéig (Jer 31,31–34).

⁵ Koch, Ch.: *Vertrag, Treueid und Bund*. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008, 1.

⁶ *Keresztény bibliai lexikon*, 559.

⁷ *Keresztény bibliai lexikon*, 559.

⁸ *Keresztény bibliai lexikon*, 559.

⁹ Eissfeldt, Otto: *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964³, 97–98.

¹⁰ *Keresztény bibliai lexikon*, 560.

Exkurzus: A בְּרִית szó értelmezése

A בְּרִית főnév az Ószövetségben közel háromszázszor (pontosan 287-szer) fordul elő. A szó fordításának, pontos értelmezési körének meghatározásánál azzal szembesül a filológus, hogy az amúgy bevett etimológiai módszerek ez esetben nem vezetnek sikerre, hiszen a mai napig nem sikerült a szó pontos igei gyökét megtalálni.¹¹ A biblikus kutatók a kérdést úgy igyekeztek megoldani, hogy a szó szemantikai körét leszűkítették, és egy meghatározott jelentéskört kiválasztottak, ám így a kérdés elsősorban teológiai hangsúlyokat kapott a filológiaival szemben.

Wilhelm Gesenius óvatosan kerüli a „szövetség”/”*Bund*” meghatározást. A következő nagyobb szemantikai egységeket különíti el:

1. „megállapodás („*Abmachung*”), amely ünnepi ceremónia keretében különösen jelentős és kötelezően érvényes jellegűvé válik. Ezen belül a „Jahve előtt” megkötött בְּרִית vallásilag is kötelező érvényű volt, s ennek több formáját sorolja fel:
 - a. a személyek, népek, törzsek között kötött szövetségi megállapodás („*Bündnis*”);
 - b. szerződések („*Verträgen*”), amelyek különböző kötelezettségvállalásokra és teljesítésekre vonatkoznak;
 - c. a győztesek és legyőzöttek közötti megállapodások („*Abmachungen*”),
 - d. a hűbérúr iránti kötelezettségvállalás („*Verpflichtung*”);
 - e. azok az esetek, amikor egyes emberek egy egész közösséget arra köteleznek, hogy bizonyos kötelezettségeket magukra vegyenek (pl. Józs 24,25; 2Sám 5,3);
 - f. illetve bizonyos kifejezésekben is megjelenik (szövetség a halállal (Ézs 28,15), szövetség a szemmel (Jób 31,1); szövetség a nappallal és az éjszakával (Jer 33,20).
2. „a vallásos nyelvezetben: a B. [בְּרִית], amit Isten az egyes emberrel, vagy Izráellel köt, ami vagy azt jelenti, hogy kötelezettséget ró rájuk, vagy önmagát kötelezi, vagy mind a kettőt.” Ezek közé sorolja a következő בְּרִית-kötéseket:
 - a. a Noéval kötött;
 - b. az ősatyákkal kötött;
 - c. az Egyiptomban a néppel kötött;

¹¹ Wächter, L.: Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe, in *Theologische Literaturzeitung* 11, 1974, 801–804.

- d. a Sinain kötött;
- e. a Moáb földjén kötött;
- f. a Lévivel kötött;
- g. a Dáviddal kötött;
- h. „a Jahve és Izráel közötti kegyelmi kapcsolat általában”;
- i. „a messiási idő B–je”;
- j. „a Jahve által elrendelt, a népre vonatkozó kötelezettségek”.

3. Ezeken kívül két olyan megjelenési területet említ meg, amelyek értelmezése nem tisztázott, de nem releváns számunkra.¹²

A Jenni – Westermann-féle teológiai szótár a כְּרִית szót „*Verpflichtung*”-ként, azaz ’elköteleződés’-ként, ’kötelezettség’-ként fordítja.¹³ „A *bērît* nem egy „kapcsolatot” jelöl, hanem azt a „hozzájárulást”, azt a „szövetségi hűséget” jelenti, amelyet a *bērît* alanya magára vállal; ebben az összefüggésben a *bērît* egyenesen a „beleegyezést” is jelentheti.”¹⁴ Azokban a szövegekben, ahol az egyik fél önmagát kötelezi, nem csak egy hatalmasabb, erősebb fél részéről érkezik ez a szándék (1Kir 20,34; Ezr 10,3), és ezek a helyek nem beszélnek a másik fél részéről elvárt ellenszolgáltatásokról, kölcsönös elköteleződésről sem. Sőt, a כְּרִית „elvághatósághoz”, azaz megkötéséhez még csak egy partnerre sincs szükség. Erre példaként a Jenni – Westermann szótár a Jósias királynak az Úrral kötött szövetségét hozza fel (2Kir 23,3a „Majd kiállt a király az emelvényre, és szövetséget kötött az ÚR színe előtt...”). Eszerint Jósias maga vállalja fel a kötelezettséget és a nép ehhez közösségileg is csatlakozik. Ez azonban „Jahve előtt történik, és nem „Jahve-val”.¹⁵ Az önmaga elkötelezésének fogalmi körét Jenni – Westermann szerint az a rituális gyakorlat is megerősíti, amelyben az önmagát kötelező Isten önmagát átokkal is fenyegeti az esetben, ha nem tartaná be a szövetség feltételeit, s ennek jeleként szétvágott állattetemek között megy át (Jer 34,15.18–19; 1Móz 15,17–21).¹⁶ Sőt, a Jenni – Westermann szerint a szókapcsolatok, illetve a parallel főnévi használatok szintén megerősíteni látszanak, miszerint az „önkötelezéshez” paralellizmusként az „eskü” kapcsolódik (Zsolt 105,9 = 1Krón 16,16; 4Móz 30,3; Józ 9,20; 5Móz 4,31; 8,18); illetve az „átok” (5Móz 29,11.13; 1Móz 26,28; Ez 16,59; 17,18–19). Ugyanakkor, ha a másik kötelezéséről van szó, akkor olyan jellegű főnevekkel párosítják, melyek az utasításra, rendelkezésekre és

¹² Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – Göttingen – Heidelberg, Springer Verlag, 1962¹⁷, 116–117.

¹³ Jenni, Ernst – Westermann, Claus: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I., München – Zürich, Chr. Kaiser Verlag – Theologischer Verlag, 1978³, 339.

¹⁴ Jenni – Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 342.

¹⁵ Jenni – Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 343.

¹⁶ Jenni – Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 343.

parancsolatokra vonatkoznak: Hós 8,1; Zsolt 78,10; 5Móz 28,69; 2Kir 23,3; 2Kir 17,15; Zsolt 50,16; Ézs 24,5; Zsolt 25,10; 132,12; 103,18; 5Móz 33,9.¹⁷ Ugyanakkor arról sem szabad megfeledkezni, milyen szövegösszefüggésben állnak ez utóbbi mondatok, nevezetesen a szövetség, mint törvény תּוֹרָה kontextusában, és ezen a ponton esetleg fordíthatunk „tanításként”, „utasításként”, de nyilvánvaló, hogy az idézett szöveghelyek idején a תּוֹרָה fogalom terminus technikus, és a szövegek keletkezésekor már masszívan él az az ószövetségi elképzelés, amely a szövetséget összekapcsolja valamilyen formában Isten törvényével.

Osztályozás Jenni–Westermann szerint

A Jenni – Westermann szótár Jahve szövetségeit nem aszerint osztályozza, hogy ki a partner, hanem a kötelezettség kit céloz meg és mi módon, hiszen a szócikk alapkoncepciója az, hogy a בְּרִית szó szemantikai mezője aszerint változik, kire vonatkozik a szövetségi hűség. Így megkülönbözteti azokat a szituációkat, ahol (1) Jahve önmagát kötelezi, és ígéretet tesz, hogy megtesz, beteljesít valamit, egy másik mező az, ahol (2) Jahve kötelezi az embereket, hogy valamit tegyenek, illetve látunk példákat (3) a kölcsönös kötelezettségvállalásra is.¹⁸

(1) Jahve önkötelezéseiről a בְּרִית szó kapcsolatában elsőként a pátriárkákkal való kapcsolatában beszélhetünk: a Kánaán földjének ígéréteben (1Móz 15,18; 2Móz 6,4; Zsolt 105,10; 1Krón 16,17); a „megsokasítás” ígéréteben (1Móz 17,2–6); az ígéret, hogy Jahve Istenük lesz (1Móz 17,7; 3Móz 26,45; illetve a „megemlékezem/visszaemlékezem szövetségemről” helyei: 2Móz 2,24; 6,5; 3Móz 26,42.44; Jer 14,21; Zsolt 106,45; 111,5; 2Kir 13,23; szövetség megtartásáról 5Móz 7,9.12; 1Kir 8,23; Neh 1,5; 9,32; 2Krón 6,14; az esküvel ígért szövetségről 5Móz 4,31; 7,12; 8,18).¹⁹

Jahve másik önkötelezése a Dávidnak tett ígéret a dávidi trónról (2Sám 23,5; 7,11.16.25; 1Kir 8,20; 1Krón 22,8; 2Krón 13,5; 21,7; Zsolt 89,4.29.35.40; 132,11; Ézs 55,3; Jer 33,17.21).²⁰

A Noé-történetben szintén Jahve önkötelezéséről van szó (1Móz 9,8–17; ill. 1Móz 8,21; Ézs 54,9).²¹

¹⁷ Jenni– Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 345–346.

¹⁸ Jenni– Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 347.

¹⁹ Jenni– Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 347–348.

²⁰ Jenni– Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 348.

²¹ Jenni– Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 348.

A Lévi-papságnak tett ígélet szintén idetartozik (Mal 2,4–8; Jer 33,18.21–22), hasonlóan a Fineásnak tett ígérethez (4Móz 25,12–13).²²

A fogság által teremtett helyzet felvetette a kérdést, érvényes marad-e Isten ígérete, amire a prófétai válasz a בְּרִית megtartásáról, illetve egy megújított vagy teljesen új, magasabb rendű ígétről szól (3Móz 26,42.44.45; Ézs 54,9–10; 55,3; 59,21; 61,8; Jer 24,7; 31,31–34; 32,39–40; 33,21; Ez 11,19; 16,60; 34,25; 36,26–27; 37,26; Hós 2,20).²³

(2) Az emberekkel szembeni isteni akarat lefektetésének kifejezésére az Ószövetség a בְּרִית szót a תּוֹרָה és a חוֹק mellett parallel használja. Olyan rendelkezésekről van szó, amelyek többnyire általánosságban összefoglalják az emberek kötelezettségeit (Ézs 24,5; Hós 8,1; Zsolt 25,10 stb.). Ez a deuteronomista szövegekben a Hórebhez (5Móz 4,13; 5,2.22; 9,9–15; 10,2; 17,2; 29,24–25; 31,16.20; 1Kir 8,9.21; 11,11; 2Kir 17,15.35.38; 23,3–4; 2Krón 34,32; Jer 11,3–4.10; 22,9) és a Moáb földjén kötött szövetséghez (5Móz 28,69; 29,8.11.13.20) kötődik.²⁴

A fogság idején jelenik meg a papi iratban az ősatyák kötelezésének gondolata: a körülmetélkedés parancsában (1Móz 17,9–14), valamint ez időtől számítják a szombatnapi törvény megtartásának parancsát is az isteni בְּרִית részének (2Móz 31,16; Ézs 56,4), illetve e körbe tartozik a szent kenyerekről való rendelkezés (3Móz 24,8).²⁵

Az egyiptomi kivonuláskor elrendelt szövetségtől teljesen más lesz az az új, amelyről Jer 31,31–34 beszél.²⁶ A Jenni–Westermann szótár megállapítja ugyanakkor, hogy a törvényadás aktusát az Ószövetség soha nem fejezi ki a בְּרִית fogalmával. Eszerint nem beszélhetünk sinai szövetségről.²⁷

(3) A Jenni–Westermann szótár szerint az Ószövetségben az Isten és ember közötti kölcsönösségen alapuló בְּרִית fogalomról nem beszélhetünk. A szócikk szerint „az Ószövetség nem ismeri az Isten és ember közötti kölcsönös *b^erît*-et.”²⁸ Az Isten és népe közötti viszony jellege az Úr és szolgája kapcsolati rendszerében jelenik meg, és hiányzik belőle a kölcsönös szövetségi hűség és számonkérhetőség. A szótár nem tartja „partnerségi” kapcsolatnak a szövetség ószövetségi megjelenését.²⁹

²² Jenni–Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 348.

²³ Jenni–Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 348–349.

²⁴ Jenni–Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 349.

²⁵ Jenni–Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 349–350.

²⁶ Jenni–Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 350.

²⁷ Jenni–Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 350. „Nirgends ist der Akt der Gesetzesmitteilung, sei es am Sinai/Horeb, sei es im Land Moab, als *b^erît* bezeichnet, sondern nur das Mitgeteilte, des Bestimmte; es gibt also auch keine *b^erît* im Sinne eines »Sinaibundes«.”

²⁸ Jenni–Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 350–351.

²⁹ Jenni–Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 350–351.

Az intertestamentális korban „a szövetség fogalmának a sinai szövetségekötésben megtestesülő, szigorúan jogi meghatározottsága helyeződik előtérbe”.³⁰ A bibliafordításaink számára is meghatározó jelentőségű, hogy a hellenista zsidóság a *ברית* szót a Septuagintában a *διαθήκη* szóval fordítja 270 esetben.³¹ A görög szó eredeti, nem kultikus értelmezése a „rendelkezés, végrendelet”.³² Miközben a fogalom megmerevedik a rabbinikus zsidóság körében, addig a kumráni szövegek arra mutatnak, hogy a prófétikus hagyományok, különösen a Jer 31,31–34 „új szövetség képei” megelevenedtek a szektában és a tagok önmagukat „a damaszkuszi új szövetség gyülekezeteként” értelmezték.³³

Az Ószövetségi alapszövegek

A Teremtéstörténet és a bűnbeesés története, a protoevangéliummal – 1Móz 1 – 3

Noha maga a szövetség szó nem fordul elő a teremtéstörténetben, a dogmatikai koncepciók miatt mindenképpen érdemes megemlítenünk az egyik legjelentősebb szentírási szöveghelyet, hiszen mind a cselekedeti szövetség, mind a *pactum salutis* szempontjából központi kérdések fókuszában áll, és az Isten és ember közötti kezdeti viszonyt ábrázolja a maga teológiai aspektusában.

A Szentírás első három fejezetében olyan alapelemek jelennek meg, amelyek végigkísérik a későbbi szövetségi struktúrákat. Az első és legfontosabb e tekintetben az ember teremtésének papi elbeszélése az 1,26–31-ben. Ebben elsőként megjelenik a szaporodás és az uralkodás parancsa, mindkettő az elrendelésen túl áldás is egyben. A második teremtéstörténet részletezi az asszonnyal való közösség eredetét, illetve egy másik fontos elemként megjelenik a tiltás. Az Istennel való kapcsolat egyik eleme, hogy a szuverén Úr kijelöl bizonyos határokat. Itt valójában egyetlen határt nevez meg a történet, mégpedig a jó és rossz tudás fájáról evést. A 3. fejezet az Istennel való kapcsolat minőségét árulja el, s a történet szinte sugallja azt a közvetlen kapcsolatot, amelyet a fizikai közelség szintjén élt meg az ember az Édenben. A bűnbeesésre adott isteni válasz a 3,14–24-ben, amely magában foglalja az általában protoevangéliumnak

³⁰ Keresztyén bibliai lexikon, 560.

³¹ *Theologisches Begriffslexikon zum neuen Testament*, Coenen, L. – Beyreuther, E. – Bietenhard, H. (Hrsg.), Bd. 1., Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 1986⁷, 157.

³² Keresztyén bibliai lexikon, 560.

³³ Keresztyén bibliai lexikon, 560.

tekintett 1Móz 3,15-öt, a büntetés pontos megnevezése mellett valójában áldásokat is rejt: A 14. versben a kígyónak csak büntetés jár, ám a 15. versben az asszony és a kígyó, illetve utódjuk harcának ígértében a késői áldás mindenképpen kihallható. Az ember büntetése a 17–19. versben a nehéz munka (amellyel az ember az Éden kertjében is meg volt bízva, csupán a munka minőségében van nehezítés). Ám mindezt átragyogja azonnal az a kegyelem, amit a következő versek sugallnak. A 20. versben Éva az élet ígértét kapja, a 21. versben pedig Isten azonnal gondosan fel is öltözteti az emberpárt. A 22–24. vers intézkedései, a kiűzetés és az Éden lezárása akár úgy is értelmezhető, hogy a jó és rossz tudás birtokában az önmagára és a világra veszélyes embert Isten így meg is óvja, nehogy annak túl nagy hatalma legyen a rosszra.

Szövetség Noéval 1Móz 8,15–9,17

Az első teremtéstörténethez hasonlóan ez esetben is papi irattal van dolgunk. A 8,20-ban Noé égőáldozatot mutat be Istennek, amire válaszul Isten ígérete következik a 21. részben, amely garantálja a természeti állandóságot, az áldás és a vitalitás megőrzését, a természet stabilitását.

A 9,1.9. két verse megismétli a szaporodás áldását, míg a 2–3. vers az uralom áldását. A 4. verstől a vér számonkérése során egy fontos kijelentés hangzik el, amelyben maga a tiltás megokolása Isten mindenekfölötti uralmára vezethető vissza, hiszen minden *שָׁמַיָּא* az Úré. A büntetést viszont már nem személyesen Isten küldi, hanem a törvény által az emberek lesznek a büntetés eszközei és végrehajtói.³⁴ A következő dublettek ettől kezdve a szövetségre vonatkoznak: a 8–11. egység a szövetséget proklamálja, a 12–17. szakasz a szövetség jeléről szól, miközben ez a 14–16. versekben konkretizálódik. A 8–17-ben megjelenő szövetség számos olyan elemet hordoz, amely szokatlan a későbbi ószövetségi teológiában: ez a szövetség ugyanis olyan egyetemes, hogy egyrészt a teljes emberiséggel, – Noéval és gyermekeivel, a későbbi népek ősatyjaival – kötik, másrészt viszont az élőlényekkel! Az ígért arra vonatkozik, hogy többé nem lesz általános pusztulás. A 16. versben megjelenik az „örök szövetség” (*עוֹלָם בְּרִית*) jelző. Érdeemes megfigyelní, hogy a történetben arányait tekintve elég nagy helyet foglal el magának a szívérványnak, mint jelnek az ünnepi bejelentése. Az amúgy is ceremoniális jellegű szövetség-kijelentés mellett megjelenik a látható jel, mintegy sákramentális elemként. Maga a szó, az „ív” a harcban használt íj – *קֶשֶׁף*.³⁵ A *providentia* itt mindenképpen maszkulin

³⁴ Rad von, Gerhard: *Das erste Buch Mose*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, é.n, 110.

³⁵ Gesenius: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 733.

felhangot kap.³⁶ Az antropomorfizmus a védelmet, akár hadi védelmet is adó úr, vagy másképpen a királykatona metaforáját rejti.

Az ábrahámi és a sinai szövetségkötéshez képest fontos különbség az, hogy hiányoznak az ember számára megjelölt szövetségi feltételek. Gerhard von Rad ezt azzal magyarázza, hogy Isten ebben a szövetségkötésben magasan az emberek felett mondja ki akaratát. Megjelenik a teljes és tökéletes „*gratia praeveniens*”, a megelőző kegyelem. Isten kegyelmi akaratának válunk tanúivá.³⁷

Szövetség Ábrahámval (1Móz 15,7–21 és 1Móz 17,1–14)

Az Ábrahámval kötött szövetség, majd e szövetség megújításának az elbeszélése az 1Móz 15,7–21-ben és a 17,1–14-ben található. A 15. fejezet jahvista iratában a szövetségkötésre vonatkozó részt megelőzi Isten önkijelentéssel bevezetett ígérete az első 6 versben. A következő szövegrészlet láthatóan eltér mindettől, de maga a 7–21. szakasz is számos egyenlenséget mutat, ami arra utal, hogy több forrásból szerkesztett anyag jött létre.³⁸ A szövetségkötés újra egy rendkívül ünnepélyes, ceremoniális memorandum, amelybe beiktatódik magának a szövetségkötés rítusának élményszerű beszámolója a 8–17. versben, melyhez a 13–16. versekben ismét csak egy újabb ígértet kapcsolódik.

Az אֲנִי יְהוָה önkijelentéssel bevezetett preambulum (7. v.) összekapcsolódik a történeti prológussal („aki kihoztalak...”). A 8–17. versekben leírt rítus nagy vonalakban ismert volt az ókori keleti népeknél. Szövetségkötéskor a magát kötelező fél kettévágott állattetemek között ment át. Csakhogy míg ott az alárendelt fél tette ezt, addig itt Isten maga ment keresztül az állattetemek között, füstölgő kemence és tüzes fáklya formájában (17. vers).³⁹ Eközben újra ígéretet tett az eljövendő történelemre vonatkozóan, amely ezúttal a negatív elemeket sem hallgatta el. A 18–21. vers zárás, amely kijelenti, hogy a szövetség megkötött, s ígéretet ad a birtoklandó földre és a népek feletti uralomra. Amint látjuk, a szövetségkötésben Isten az, aki kötelezi magát a rítus jegyében, viszont nincs semmiféle stipuláció megnevezve, amely Ábrahámot és utódait érintené.

³⁶ Azt vitathatótnak tartom, hogy úgy tekintsünk az íj-metaforára, mintha Isten lerakta volna a maga harci íját és békét ajánlott fel, ahogyan azt Derek Kidner javasolja. Kidner, Derek: *Genesis*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1967, 119.

³⁷ Rad von: *Das erste Buch Mose*, 111.

³⁸ Rad von: *Das erste Buch Mose*, 153–154.

³⁹ A képpel találkozunk még Jeremiásnál, a rítus azonban itt halálos ítéletté válik: „Azokat pedig, akik megszegték az egyezséget, akik nem tartották meg azt, amit szíнем előtt foglaltak egyezségbe, olyanokká teszem, mint azt a borjút, amelyet kettévágtak, és átmentek a részei között” (Jer 34,18).

A 17. fejezetben a szövetség megújítása során változik Isten önkijelentése. Isten mint a Mindenható Isten mutatkozik be (אֱלֹהֵי שָׂדֵי). A történelmi felvezetés pedig már a szövetséggkötés meglétét idézi fel. Isten ígéretet ad az utódokra, Ábrahám sok nép atyja lesz, illetve most kapja meg az Ábrahám nevet. A 7. versben Isten kijelenti, hogy vele és egyben utódaival lép szövetségre (Ábrahám reprezentálja a népet), és ez a szövetség „örök szövetség” (בְּרִית עוֹלָם), ahogyan az a Noéval kötött szövetségnél is elhangzott (7.13. v.). Többszörösen megerősíti, hogy Istene lesz Ábrahámnak és utódainak (7.8.v.). A 9–14. versben megjelöli ezúttal az ábrahámi szövetség jelét is (בְּרִית אֹת), ami a körülmetélkedés („ott lesz az én szövetségem a testeteken örök szövetségként”, 13. v.).

Az állattetekem rítusa egyrészt különös módon hívja fel a figyelmet Isten önkorlátozására. Amennyiben elfogadjuk azt, hogy az ókori közel-keleti szokás szerint ez a szimbolikus cselekedet arra vonatkozott, hogy a szövetség felrúgása esetén az alárendelt fél vagy egyenrangú fél halálos átokkal lakol, akkor ez esetben Isten cselekvése annyit jelent, hogy önmagát minden körülmény között kötelezi a szövetség megtartására. Ilyen értelemben az „örök szövetség” kifejezés összekapcsolódik a rítus cselekedetével. Másrészt elgondolkodtató az a cselekménysor, hogy miközben Isten végigmegy a tetemek mellett, kemence, láng formájában emészti fel az állati maradványokat. A leírás mindenképpen kapcsolatot teremt az áldozat képével, noha ezt Gerhard von Rad nem tarja valószínűnek.⁴⁰ Szintén nem fogadja el azt, hogy a kép a sinai teofániára reflektálna.⁴¹ Vannak magyarázatok, amelyek azt erősítik, miszerint a kemence, amely kürtő formájú volt, a kiáramló füsttel a sinai szövetséggkötés képi analógiája.⁴² Magam ezt a magyarázatot szintén nem tartom valószínűnek, sokkal inkább az áldozat általános párhuzamát.

Isten szimbolikus cselekedete egy történetbe ágyazódik. A szövetség megkötésének aktusa úgy történik, hogy közben Ábrahám mély álomban van. Maga a szó (תַּרְדֵּמָה) korábban egy nagyon fontos szövegkontextusban hangzik el: Ádám mély álomban van, miközben Isten megalkotja Évát (1Móz 2,21). A későbbiekben ez a mély álom – hasonlóan Ábrahám történetéhez – akkor jelenik meg, amikor Isten teofániában kijelenti magát (Jób 4,13; 33,15).⁴³

A rítust ábrázoló történetbe beillesztett történeti vázlatot (1Móz 15,7–21) Gerhard von Rad „az ószövetségi történetteológia mintadarabjának” nevezi. Négy fontos jellemzőt sorol fel, amely e szövegegységet kiemeli.

⁴⁰ Rad von: *Das erste Buch Mose*, 157.

⁴¹ Rad von: *Das erste Buch Mose*, 158–159.

⁴² Kidner: *Genesis*, 148.

⁴³ Rad von: *Das erste Buch Mose*, 158.

1. „Az univerzális történeti perspektíva. „Isten a *providentia generalis* jegyében visel gondot a világtörténelem felett”.
2. A nép a történelem során rászolgál majd az ítéletre.
3. Isten a történelemben népével egy meghatározott tervet hajt végre, ám ez az út először „csalódásba és látszólagosan az Istentől való elhagyatottságba” torkollik.
4. Erről a történelmi útról Ábrahámnak, és rajta keresztül Izráelnek tudatában kell lennie. Ezért „nem rejtélyként élheti meg ezt a történelmet, hanem hitben kell megértenie.”⁴⁴

A 7,1–14 ismét papi irat hasonlóan Noé szövetségkötéséhez, de ismét nem egységes szövegről van szó.⁴⁵ A protokollszerű leírás kizárólag a szövetség teológiai megnevezésével foglalkozik. Hogy az 1. vers felszólítása („Én vagyok a Mindenható Isten. Járj színem előtt, és légy feddhetetlen!”) mennyire vonatkozik magára a szövetségre, mint feltétel, ezt nehéz eldönteni, de úgy látom, az önkijelentés és a felszólítás még nem része a szövetségmegújításnak. Annál is inkább, mivel a későbbiekben majd azt látjuk, hogy a feltételek csak a szövetség bemutatásának végén jelennek meg.

A 7. versben új elemként megjelenik az utódok, mint szövetségi partnerek megnevezése, akiknek Istene lesz.

A körülmétkedés nem feltétele, hanem jele (11. vers) a szövetségnek.⁴⁶ A különbségtétel nagyon fontos. Nem teljesítendő feladatokról és hozzáállásról van szó, sőt, nem is hűségéről és nem is törvényről, sokkal inkább a sákramentális jelleg dominál⁴⁷, vagy ahogyan von Rad mondja: a körülmétkedés „*status confessionis*”⁴⁸-szá vált.

A sinai szövetség

a. Az exodusbeli hagyomány

A Sinai-hegyi történések elbeszélő részei közé ékelődnek be a szövetségkötés proklamálásának, illetve a szövetségkötés rítusának perikópái. Ezek a következők:

- 2Móz 19,3–6 szövetségkötés a Sinai-hegynél, majd

⁴⁴ Rad von: *Das erste Buch Mose*, 158.

⁴⁵ Rad von: *Das erste Buch Mose*, 167.

⁴⁶ Ebben nagyon élesen vitatom Kidner: *Genesis*, 153 jellemzését, aki a körülmétkedést stipulációnak nevezi.

⁴⁷ Brueggemann, Walter: *Genesis*, Atlanta, Westminster John Knox Press, 1973, 155.

⁴⁸ Rad von: *Das erste Buch Mose*, 170.

- 2Móz 19,7–20 a nép válasza és teofánia;
- 2Móz 20,(1).2–17 a Tízparancsolat;
- 2Móz 24,1–8. a szövetség megkötése;
- 2Móz 34,10–27 szövetségekötés.

A 19,3–6 perikópájában a szövetségkötés Isten részéről szóló proklamálása után a 8. versben halljuk először a nép válaszát. Isten először felszólítja Mózeset, hogy hirdesse ki, amit mond. A kihirdetés megszólítottjai Jákób háza, Izráel fiai (3. vers). A 4. versben a történeti prológus az Exodusra vonatkozik. Az 5. rész tartalmazza azt a kitételt, hogy a szövetség megtartása a nép részéről engedelmességgel jár. Övék lesz a föld és Isten tulajdonai lesznek, sőt, mindezt ki is bontja a 6. versben: „Papok királysága és szent népem lesztek.” A nép válasza már a narratív részben hangzik el: „Megtesszük mindazt, amit az Úr mondott” (8. vers).

A Tízparancsolat a 2. részben a preambulum önkijelentésén kívül (amelyben most nem nevezi meg a másik felet, ellentétben a 19. fejezetbeli szöveggel), tartalmazza ugyanabban a 2. versben a történeti prológust is, szintén az Exodus-hagyományra építve.⁴⁹ Az 5–6. fejezet az engedelmisség és engedetlenség következményeiként az áldás és átok elemeit tartalmazza.

A 24. fejezetben az 1–8. versekben leírt ábrázolás a szövetség megkötésének rítusát mutatja be. Mózes kihirdeti a törvényt és rendelkezéseket, a nép pedig hasonlóan válaszol, mint a 19. versben: „Megtesszük mindazt, amit elrendelt az Úr” (3. vers). Mózes oltárt épít, illetve tizenkét oszlopot állít fel, majd áldozatot mutatnak be. A 6. és 8. versben olvassuk a vér hintésének rítusát. Közbeékelődik a „szövetség könyvének” (סֵפֶר הַבְרִית) felolvasása, amire ismét a nép válasza következik: „Engedelmesen megtesszük mindazt, amit az Úr mondott.” A 8. versben a vér hintését ceremoniális proklamálás követi, amelynek óriási jelentősége lesz az Újszövetségben: „Annak a szövetségnek a vére ez, amelyet az Úr kötött veletek, mindezeknek az ígéknek az alapján.” A felolvasás jelenete a 2Kir 23,2-re emlékeztet, a jósiai szövetségmegerősítés aktusára, míg a vér hintésének motívuma összekapcsolódik a Mk 14,24, a Mt 26,28 és a Lk 22,20 jézusi mondataival.

A 34. fejezetben ismét a szövetségkötés ünnepi kihirdetéséről van szó, ezúttal elbeszélői narratíva nélkül. Isten kijelenti, hogy szövetséget köt, s ehhez kapcsolódnak csodái, nagy tettei (10. vers). A 11. verstől kezdődően arra figyelmezteti a népet, hogy mik a feltételek. Ezek egyrészt a kulturális, másrészt – elsősorban – a kultikus hűségre vonatkoznak. A 27. zárómondat ezúttal a szövetség jelének nem a vért, hanem magát az ígéretet (a parancsolatokat

⁴⁹ Noth, Martin: *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Göttingen – Zürich, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1988⁸, 130.

és rendelkezéseket) nevezi meg: „Írd le ezeket az ígét, mert ezeknek az ígéknek alapján kötöttem szövetséget veled és Izráellel!”.

A sinai szövetségkötési peripópák tehát a következő elemeket tartalmazzák: Isten önkijelentését, a másik fél megnevezését (Izráel népe), a szövetség megkötésének rítusát, a szövetségi hűség megtartásának parancsát, illetve a szövetség jeleit: a vér széthintését, illetve Isten ígét, amelyek kihirdetésre kerülnek, de megjelenik a leírt ígének az eleme is.

Victor P. Hamilton Exodus-kommentárjában felveti, hogy bár a szövetség láthatóan az Ószövetség „szíve”, mégis sokáig váratott magára a szövetség megkötése. Miért várt ilyen sokáig vele Isten? A feleletet abban a kapcsolatban látja, amely Isten és népe között már létezett, s most megerősített. Hamilton azt mondja, olyan ez, mint a házasság, amely szintén már egy közös ismeretség és szeretet után nyer megerősítést a házasságkötésben.⁵⁰

A 19. és 24. fejezet szövetségkötési szövegeit a biblikus kutatók nagy része ma a papi iratok közé számítja.⁵¹ Ám kimondottan a deuteronomista irodalom köréből származó kifejezéseket is találunk: 2Móz 19,5: „tulajdon nép”: 5Móz 7,6; 14,2; 26,18; 2Móz 19,6 „szent nép”: 5Móz 7,6; 14,2; 26,19 (ugyanabban a szövegrészekben); a törvény leírása: 2Móz 24,4 – 5Móz 31,9; a könyv nyilvános felolvasása: 2Móz 24,7 – 5Móz 31,10–13.⁵² Ahogyan azt a szövegek elrendezéséből is sejthetjük, az Exodus szerkesztett anyagába többféle szövegrészlet és hagyomány került egybe, egyrészt papi, másrészt deuteronomista anyagok és szerkesztések.

Ugyanakkor józanságra int az, hogy az Exodus csupán a szövetségadás mikéntjét és a törvények és rendelkezések vázát kínálja. A Deuteronomium adja majd meg mindezeknek az értelmezési körét, valamint atmoszféráját. Abból, amit az Exodus nyújt, nagyon nehéz megállapítani, hogy mennyire szorosan csak a törvényekre vonatkozik a sinai szövetségkötés tartalmi lényege, s ezen túlmenően van-e egy tágabb mező, ami a szövetséghez tartozást megjeleníti. Az Exodus elsősorban arra irányítja a figyelmet, hogy a szövetséget Izráel népe ünnepélyes módon megkötötte és megerősítette. A szövetség megtartásához törvényeket és rendelkezéseket kapott. Ezeknek megtartására vonatkozó ígétét a nép többszörösen is kinyilvánította. A szövegek nem beszélnek arról, milyen kapcsolatot jelentett ez Isten és a nép között, amit aztán a Deuteronomium úgy tárgyal, mint a szeretetre és hűségre épülő megtartó kötést.

⁵⁰ Hamilton, Victor P.: *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, 301.

⁵¹ *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, (ed.) Dozeman, T. B. – Evans, C. A. – Lohr, J. N., Leiden, Brill, 2014, 180.

⁵² *The Book of Exodus*, 181.

b. A Deuteronomiumbeli hagyomány

A Deuteronomium 4. fejezetétől kezdve a szövetségi utalások át- és átszövik a könyvet. A „rendelkezések és a törvények”, a „tanítás”, a „parancs (parancsolatok)” fogalma szorosan összekapcsolódik itt a szövetség és a szövetségi hűség, ezáltal pedig a szeretet fogalmával. A deuteronomiumi gondolkodás szerint adottak a „rendelkezések és a parancsolatok”, ezekre Mózes megtanította a népet, azért, hogy teljesítsék őket és élhessenek. Sőt, a föld birtokbavétele is ezáltal realizálódhat. A föld birtokbavétele az ott élő népek feletti uralkodást is jelenti, mégpedig az erkölcsi és szellemi előny miatt, amely pontosan az Istentől kapott ígék megtanulása által válik Izráel számára a kiemelkedés lehetőségévé. Ez pedig nemcsak a tanítás által a megemlékezésben, nem csak a szövetségekötés aktusának anamnézisében válik megfoghatóvá, hanem a tanulás-tanítás parancsában. Ami pedig már jóval több, mint a rendelkezések megtartása, hiszen azt az erkölcsi többletet igényli, aminek része egy belső motiváltság, lojalitás, hűség és felelősségérzet.

Az egyik legnagyobb veszély, ami a népre leselkedik, az az első parancsolat megszegése (5Móz 4,32–31). Azonban még ebből a bűnből is lehet kilábalás, „...mert irgalmas Isten az Úr, a te Istened. Nem feledkezik meg az atyáiddal kötött szövetségről, amelyre esküt tett nekik” (5Móz 4,31). A Deuteronomium tudatosan felvállalja azt az örökséget, amely az ábrahámi szövetségekötésben megnyilvánult, nevezetesen, hogy Isten maga kötelezte magát az emberekkel kötött szövetsége iránti hűsége (5Móz 4,31; 6,10.18; 7,8.12.13; 8,18; 9,5; 19,8; 28,11; 29,12; 30,20)! Sőt, az 5Móz 5,3 arra is felhívja a figyelmet, hogy a szövetséget Isten először az atyákkal kötötte meg, de nem csak velük, hanem a Hóreben (Sinain) az elbeszélés népével is. A deuteronomista elbeszélő tehát kiemeli azt a kontinuitást, ami az atyákkal kötött szövetségtől folytatódik a sinai szövetségekötésig és törvényadásig. Nem kétfajta szövetségről beszél, nevezetesen egy törvény nélküli és egy törvény által meghatározottról, hanem egészen egyszerűen ugyanannak a szövetségnek tekinti mindkettőt. Azaz, nem tesz egyenlőséget a törvény és a szövetség között, hiszen nagyon is jól tudja, hogy az atyák még nem kapták meg a törvényt. A törvény megtartása pedig elsősorban az emberi hozzáállásról szól, erről tanúskodik a legszebben a „Halld Izráel” hitvallási szövege (5Móz 6,4–25).

A 7. fejezet szintén alapszövegnek számít. A 7. vers a kiválasztást Isten szeretetével indokolja. Isten hűséges, ezért vitte végbe a szabadítást Egyiptomból (8. vers). Ezután is hűséges marad, ám csak azokhoz, akik szeretik őt, és akik megtartják parancsolatait (9. vers).

Ezzel szemben az öt gyűlölők – és ezért parancsolatait elvetők – meglakolnak (10. vers). Aki viszont ragaszkodik a szövetség megatartásához, az áldásokban bővelkedik (12–16. versek).

Az ismétlődő motívumok mintegy szövetként veszik körül az intéseket és tanítást, ami már nem az ünnepélyes proklamálás és az oklevél-szövegezés formájában szól.

- Hallgass Istened szavára/ rendelkezésekre és törvényekre: 5Móz 4,1; 27,10; 30,20.
- Megtanítalak a rendelkezésekre és törvényekre: 5Móz 4,1.5.15.
- Hogy élhessetek: 5Móz 4,1; 5,33; 11,9.21.
- Hogy birtokba vehessétek a földet 5Móz 4,1.5.14; 5,33; 6,1.18; 8,1; 9,5.27.28; 12,11.28; 13,1; 15,5; 19,9; 27,10; 28,1.13.14; 30,8.11.
- Tartsátok meg: 5Móz 4,2.6; 5,1.32; 6,17; 8,1; 11,8; 13,1.5; 22,5; 27,1 28,9.
- Teljesítsétek: 5Móz 4,1.6.13; 5,1.32; 6,1; 8,1; 11,32; 13,1; 24,8; 29,8.

Az intések minden esetben a közösséget szólítják meg (kizárólag többet számú felszólításokról van szó). Mózes közvetíti Isten igéjét, elsősorban a rendelkezéseket és parancsolatokat, amelyek megtartása valójában nem teher. Ahogyan a 30,11–14 mondja: „Mert ez a parancsolat, amelyet ma megparancsolok neked, nem túl nehéz a számodra, és nincs távol tőled. Nem a mennyben van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel a mennybe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük? Nem is a tengeren túl van, hogy azt kellene mondanod: Kicsoda kel át a tengeren, hogy elhozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük? Sőt inkább nagyon is közel van hozzád az ige: a szádban és a szívedben; teljesítsd hát azt!” A veszély a felejtésben áll (5Móz 4,23; 8,11.19). A 10,12-ben azt a szónoki kérdést teszi fel, hogy „mit kíván tőled Istened, az Úr?” A válasz ismét egyszerű: „Csak azt, hogy Istenedet, az Urat féld, járj mindenben az ő útjain, szeresd őt, és szolgálj az Urat, a te Istenedet teljes szívedből és teljes lelkedből, s hogy tartsd meg az Úr parancsolatait és rendelkezéseit, amelyeket ma parancsolok neked a te javadra! Íme, az Úré, a te Istenedé az ég és az egeknek egei, a föld és minden, ami rajta van. Mégis csak a te atyáidat kedvelte meg az Úr, őket szerette, és az ő utódaikat, titeket választott ki valamennyi nép közül. Így van ez ma is. Metéljétek azért körül a szíveteket, és ne legyetek többé keménynyakúak!” (5Móz 10,12–16) A „szív körülmetélése” a lelki hovatartozás jele. Az 5Móz 30,6-ban a metafora visszatér, s egyenesen azt mondja, az Úr az, aki körülmetéli a szíveteket. A kép hihetetlenül plasztikus, messze előremutat egy száraz törvény-értelmezésen, s nem pusztán a törvény kényszerű teljesítéséről van szó, hanem a szívből fakadó teljesítésről, az akarat szabadságában is álló hűségről. „Válaszd hát az életet...”, mondja a 30,19. Rendkívül radikális törvényértelmezés jelenik meg itt, amelyben hangsúlyos

Isten szeretete, az ember Isten iránti szeretete éppúgy, mint Isten felfoghatatlan szeretete az ő szövetséges népéhez.

Ha a szövetséget szerződéses viszonynak, sőt hűbérúri szerződési viszonynak tekintjük, hamar eljuthatunk addig a következtetésig, amely szerint a Deuteronomium szövetségmegújítási dokumentumként annak a szuverén úrnak a deklarációja, aki a szövetséget adományozza (1,1–5). Ebben az esetben hovatovább odáig lehet eljutni, hogy a „szuverén úr” a Deuteronomiumban Mózes, mint Isten „alkirálya”, ahogyan azt James B. Jordan megfogalmazza.⁵³ A tévedés abból ered akár Jordan, akár más elemzők esetében, hogy műfajilag, formailag a Deuteronomium valójában nem egy szövetségmegújítási dokumentum deklarációja. Sokkal inkább a tanító és a magyarázó jelleg dominál. A közbeékelte törvényleírásokat nagyon nehéz a stipulációk alatt értelmezni, miközben maga a szöveg tesz olyan kijelentést a rendelkezések között, hogy ez csupán próbatétel Isten részéről.⁵⁴ „Mert csak próbára tesz benneteket az Úr, a ti Istenetek, hogy megtudja, valóban teljes szívvel és lélekkel szeretitek-e az Urat, a ti Isteneteket.” (5Móz 13,4) Egy konkrét szövetségkötés a felek kölcsönös bejegyzése mellett jön létre. A Deuteronomium eközben arról szól, hogy Mózes a nép lelkére beszél és igyekszik meggyőzni őket, hogy megtartsák a szövetséget. A szövegnek sem intenciója, sem műfaja nem engedi azt, hogy szövetségkötési szerződésnek tekintsük. Ugyanakkor valóban tartalmaz olyan elemeket, mint az áldás és átok a 27,11–26-ben, illetve a 28. fejezetben. A 27. fejezetbeli tizenkét átokmondás nagyon könnyen azonosítható egy rítus részeként, a 28. fejezet viszont ismét olyan retorikai szintre emeli a szöveget, amit képtelenség akár szövetségmegújítási rítusnak, akár szerződési szövegnek tekinteni, sokkal inkább egy kimunkált és olykor költői magaslatokba emelkedő prédikációnak tekinthetjük, vagy Gerhard von Rad meghatározásával élve, parainézisnek.⁵⁵

Szövetség Dáviddal (2Sám 7,8–16)

A Dávid királlyal kötött szövetség szövege ismét óvatosságra int bennünket, mert bár a Nátán próféta által közvetített isteni üzenet egy szokásos szövetségi proklamáció struktúráját mutatja, a szöveg nem mondja ki a „szövetség” szót. Csak később nevezi maga Dávid ezt a kapcsolatot szövetségnek a 2Sám 23,5-ben.

⁵³ Jordan, James B.: *Covenant Sequence in Leviticus and Deuteronomy*, Tyler, Institute for Christian Economics, 1989, 58.

⁵⁴ Jordan: *Covenant Sequence in Leviticus and Deuteronomy*, 52. ezt javasolja.

⁵⁵ Rad von, Gerhard: *Das fünfte Buch Mose*. Deuteronomium, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1964, 8.

A szöveg ugyanakkor pontosan úgy jelzi a szövetségkötést, mint ahogyan azt az ábrahámi és az exodusbeli dokumentumok esetében láttuk: Isten önkijelentése (8. vers) összekapcsolódik a történeti prologussal (8–11. vers). Ezt követik az ígéretek, amelyek szólnak a kapcsolat minőségéről is („Atyja leszek, és ő az én fiam lesz” 14. v.). (11–16. vers). A stipulációk ismét hiányoznak, Isten megígért áldása, az örök királyság ígérete feltétel nélkül érkezik a dávidi ház számára. Isten nem köti feltételekhez az ígéretet és a kapcsolatot sem. „Örök szövetségre (עוֹלָם בְּרִית) lépett énvelem”, mondja Dávid a 2Sám 23,5-ben. Az „örök” szövetség pedig már túlmutat a Dávidtól származó Fiúig, mert csak így válik „örökké”.

Az új szövetség ígérete (Jer 31,31–34)

A jeremiási új szövetség ígértéről szóló perikópák szerzőségéről hosszú vita folyt, és a mai napig jó néhány kutató a deuteronomista iskola körébe utalja.⁵⁶ Az 1960-es évektől kezdődően ez a szemlélet megváltozott, és a Jer 31,31–34 jeremiási szerzőségét jelentős kutatók már nem vitatják el.⁵⁷ Ugyanakkor továbbra is él az az elképzelés, miszerint Deuteronómium utáni, a fogság korából való vagy fogság utáni szerkesztésről van szó. A kérdés a kulcsszavak esetében rendkívül fontossá válik. Mit ért a jeremiási prófécia a „tanítás”, a „szívekbe írt törvény”, és elsősorban mit ért az „új” szövetség alatt? Amennyiben a deuteronomista szerzőségből indulunk ki, a kulcsszavak a deuteronomista gondolkodást kell tükrözzék, ám a prófécia meglepő eredetiséggel és újszerűséggel szólal meg, a deuteronomista irodalmat túllépve.

Walter Groß hangsúlyozza azt az utóbbi évtizedekben általános véleménynek számító tézist, hogy a 31–34. versek nem deuteronomista szerzőtől származnak, hanem Deuteronómium utáni, és fogság utáni szövegről és egyben szerkesztésről van szó. Ennek alátámasztására a következő érveket hozza fel: „A szöveg a Deuteronómiummal ellentétben nem beszél Izráel hazatértéről. A szövetségi kontextusba bevezeti a bűnbocsánat motívumát, és – bár nagyra becsüli továbbra is a Tórát –, feladja annak a deuteronomiumi-deuteronomista írásbeliségi elvét, miközben a Deuteronómium kidolgozta az írásban kapott Tóra „tanításának és tanulásának teológiáját”, és már az 5Móz 6,6–9 a LMD ígét (Qal: „tanulni”; Piel: „tanítani”) mint „kulcsterminust” vezeti

⁵⁶ Eissfeldt: *Einleitung*, 487–488; Schmidt, Werner H.: *Einführung in das Alte Testament*, Berlin, Walter de Gruyter, 1995⁵, 250.

⁵⁷ Sellin, Ernst – Fohrer, Georg: *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1965¹⁰, 434.

be. Ezzel szemben Jer 31,33.34 a külsőleg adott Tóra elfogadását elveti, és tagadja, hogy az a tanítással közvetíthető lenne.”⁵⁸

Mennyiben „új” ez az új szövetség? A kérdést több elemző is felveti. Feltehetően néhány kutató egy deduktív módszerrel abból indul ki, hogy az új szövetség a mózesi törvényeknek tulajdonképpen „megújítása”, s így a *וְתָנָה* szó olyan jelentéstartományára is szeretnének rámutatni, ami ezt a „megújítást” fedi le. Ez azonban semmiképpen nem igazolható. Bár az igei alak Piel és Hithpael alakjában még tetten érhető a „megújulás” képe, a melléknév minden esetben az „új”, azaz eddig nem volt, nem pedig a régi megváltozása.⁵⁹ Teológiai tekintetben erre reflektál von Rad is: „... az olvasónak az a benyomása támad, hogy a Jeremiás által ábrázolt üdvösségi kor lényegében nem más, mint Izráel korábbi viszonyainak helyreállítása. Pedig ennek épp az ellenkezője igaz: ugyanis a régi és az új között beállt törés Jeremiás írásaiban sokkal mélyebb és alapvetőbb, mint bármelyik őt megelőző prófétánál. (...) A régi szövetségre nem azért következik egy újabb, mert az életre vonatkozóan kinyilatkoztatott elrendelések nem bizonyultak tökéletesnek, hanem mert a régi szövetség megszakadt Izráel kudarca miatt. Ami pedig ebben új lesz: Isten másként fogja átvinni akaratát az emberre. (...) ...ami eddig az emberi engedelmisség legnehezebb fejezetéhez tartozott, az az új szövetségből teljesen kimarad. ...az ember tulajdonképpen teljesen megszabadul az engedelmisség terhétől...”⁶⁰ Nézetem szerint a perikópa leghelyesebben akkor értelmezhető, ha elfogadjuk, hogy a kontinuitás és a diszkontinuitás egyszerre van jelen a próféciában.

Jeremiás üdvprófeciája a szövetség kontextusában hangzik el. Az üdvösség ebben a gondolkörben nem egyénileg érkezik meg különböző időben egyes emberekhez, hanem a közösséghez jut el, de Istennek ez a beavatkozása személyre lebontva mindenkiben változást idéz elő. Ami a szövegünk szerint „új” lesz, az a szövetség. Mivel a szívbe, az emberi belsőbe helyezett Tóráról van szó, nyilvánvaló, hogy az ember és Isten közötti kapcsolat változása a csapdától és gátaktól mentes kommunikáció szintjén tud megvalósulni. Nem lesz többé szükség arra, hogy az emberek egymást tanítsák Istenről, illetve Isten kegyelme bűnbocsánatban részesíti az embereket. De mi is az, ami megmarad? Egyrészt a Tóra, amit Isten most a szívekbe ír be. Másrészt a bűn, ami továbbra jelen lesz, de Isten nem emlékezik meg róla.

⁵⁸ Gross, Walter: Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im alten Testament, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1996, 262–263.

⁵⁹ Adeyemi, Femi: What is the New Covenant „Law” in Jeremiah 31:33?, in *Bibliotheca Sacra* 3, 2006, 312–321.

⁶⁰ Rad von, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*, II., ford. Bendl Júlia, Mády Katalin, Szita Szilvia, Budapest, Osiris Kiadó, 2007, 184–185.

Mindennek fényében nagyon óvatosan kell meghatároznunk, hogy mit is értünk a szöveg alapján „régii szövetségén”, mit értünk az „új szövetségén”, illetve mi is az a Tóra? A „régii szövetség” jellemzésénél láttuk, hogy itt konkrétan arról a szövetségről beszél, amelyet az „atyáikkal” kötött az egyiptomi kivonulás után. Ilyen értelemben joggal beszélhetünk a mózesi szövetségről. Ugyanakkor nem mosnám össze a mózesi szövetséget a mózesi törvényekkel, ahogyan azt teszi nagyon sok kortárs konzervatív szövetségi teológus.⁶¹ Hiszen éppen ez a perikópa mutatja, hogy a törvény él. Az a kettősség, hogy érvénytelenné válik a törvény, mert megszűnik az átka Krisztus alatt, és mégis él a törvény rendje, mint Krisztus törvénye: ez az alapvető dialektika a páli teológia egyik alapvetése. Van egy új. Ez a megváltozott kapcsolat Istennel, hiszen egy megbékélt viszony áll már előttünk. Ugyanakkor ott van a törvény, és ez a törvény – mint látjuk a 32. versben – egy objektív dolog, amit nem lehet elspiritalizálni. Isten ugyan a szívbe adja, de „beleírja”.

Viszont valami mégis teljesen „új” lesz. Ennek kapcsán írja von Rad – már a későbbi próféták hasonló üdvprófeciáit is beleértve –: „... a Jer 31,31-ben olvasható „új” jelző elítéli az üdvrendeket, amelyekre Izráel addig épített, méghozzá tudomásunk szerint addig ismeretlen szigorúsággal; ez a jelző ugyanis teljes egészében kérdőjelezi meg az akkori Izráel számára mértékadó üdvösségi alapvetés (?) érvényességét. A három próféta [Jeremiás, Ezékiel, Deuteroézsaías] a hit nézőpontjának irányát – szinte azt mondhatnánk, 180 fokkal – változtatta meg.”⁶² Egy rendkívül fontos antropológiai aspektusra is felhívja a figyelmet: „Bár a prófétai üzenetek pszichológiai elemzésével meglehetősen csínján kell bánnunk, Jeremiás esetében bizton kiindulhatunk abból, hogy Jeremiás hosszasan elgondolkodott az antropológiai kérdésen: mi változhat, minek kell megváltoznia az ember lényegében, ha Isten átveszi egy új közösségbe? Hogyan lesz képes – ha Isten újra kegyelmébe fogadja – emberként Isten előtt megállni anélkül, hogy ismét elbukna a belsejéből fakadó istenellenességen? Jeremiás válaszként azt az ígéretet kapta, hogy Isten át fogja alakítani az ember szívét, és ezzel megteremti a tökéletes engedelmesség feltételeit.”⁶³ Ennek fényében nyilvánvaló az is, hogy a Tóra esetében nem szorítkozhatunk a mózesi törvények és rendelkezések adott korhoz és

⁶¹ Itt hivatkoznék Adeyemi két összefüggő tanulmányára, amely összefoglalja a kortárs vélekedéseket, ugyanakkor egészen megdöbbenő módon nem ismeri fel a törvény hármasságának kálvini eredetét. Adeyemi, Femi: What is the New Covenant „Law” in Jeremiah 31:33?, in *Bibliotheca Sacra* 3, 2006, 312–321. és Adeyemi, Femi: The New Covenant Law and the Law of Christ, in *Bibliotheca Sacra* 4, 2006, 438–452. Mint általában a legtöbb mai értékelőnél, a két tanulmány sem képes túllépni egy leegyszerűsített „vagy-vagy” gondolkodáson. E szerint a régi szövetség egyenlő a mózesi szövetséggel. Ha új szövetségről van szó, akkor minden törvénynek vége, kizárólag a „szeretet törvénye” marad. Lásd i.m. 447. Ez – véleményem szerint – a jézusi tanítás és a páli teológia teljes félreértése.

⁶² Rad von: *Az Ószövetség teológiája*, 2., 231.

⁶³ Rad von: *Az Ószövetség teológiája*, 2., 188.

helyhez kötött cikkelyeihez. Feltételezhetjük, hogy mind Jeremiás, mind kortársai, mind az őt követő próféták ennél jóval többet értettek alatta, mint ahogyan Pál apostol sem a rituális, ceremoniális és tiltó rendelkezések sorát értette a törvény alatt. Az sem elegendő, ha „morális törvényekről” beszélünk. Sokkal inkább meghatározó az, amit Pál apostol a 1Kor 9,21-ben úgy fogalmaz meg: Isten törvénye Krisztus törvénye („A törvény nélkülieknek olyanná lettem, mint aki törvény nélküli – pedig nem vagyok Isten törvénye nélkül, hanem Krisztus törvénye szerint élek –, hogy megnyerjem a törvény nélkülieket.”).

James Swetnam a szívekbe írt törvény legfontosabb jellemzőjének azt tartja, hogy a szövetség így egy egészen másfajta kommunikáció szintjén valósul meg. Már az újszövetségi értelmezés fényében hívja fel arra a figyelmet, hogy a szöveg nem azt mondja, hogy többé nem lesz bűn, hanem hogy Isten a vétkeket megbocsátja, és nem fog megemlékezni a bűnökről, ami – hozzáteszem – nem jelenti azt, hogy bűnmentes lesz a világ. Mégpedig ez azzal szemben áll, ami által a mózesi törvények ítéletessé váltak.⁶⁴

A לֹא עֵדֶיךָ hangsúlyossága, parallel használata nyomatékosítja az Úr szavát, amely egyértelműen visszautal a szövetség „új” voltára. A szövetség nem egy megújított, átformált módozata a réginek, a mózesi, sinai törvényadás kapcsán kialakult szövetségnek, hanem egy teljesen új kapcsolat. „Többé nem” érvényesülnek azok az elemek, amelyek a régi szövetség megrontásához vezettek, s amelyek a bűn megnyilvánulásai.

Végezetül egy olyan momentumra hívnám fel a figyelmet, amelyre nem találtam reflexiókat a szöveg elemzése között. Nevezetesen: az üdvprófécia úgy szól, hogy Isten a maga törvényét „beírja” az emberek szívébe. Az rögtön szembetűnik, hogy egy szép metaforával állunk szemben, amely a két kőtáblának a képét köti össze az új szövetségével. Ugyanakkor érdekes az, hogy maga a szöveg sem engedi a kép elspiritualizálását. Törvényről van szó, amelynek eszköze tulajdonképpen az írott szó. Isten leírja ezt a törvényt a szívekbe, azaz a képi megfogalmazás is kimondottan az objektivitásra irányul. Azok a későbbi értelmezések, amelyek ezt a szakaszt a szubjektív emberi hit kiterjesztésének látják, nem a szöveg eredeti képiségéből indulnak ki, legfeljebb a „belső” és a „szív” az, amire alapozzák saját interpretációjukat.

A Jer 31,31–34-nek hatástörténete először a prófétai hagyományban érhető tetten. Bár nem beszél szövetségről, valójában a Jer 31,31–34-gyel párhuzamos próféciaival találkozunk Ez 11,19–20, illetve Ez 36,24–28 szakaszában. Tartalmaz újszerűséget már az Ez 11,19–20: „Egy szívet adok majd nekik, és új lelket adok beléjük, eltávolítom testükből a kőszívet, és hússzívet

⁶⁴ Swetnam, James: The Old Testament and the New and Eternal Covenant, in: *Melita Theologica*, 46 (1995), 70.

adok nekik, hogy rendelkezéseim szerint éljenek, törvényeimet megtartsák és teljesítsék. Az én népem lesznek, én pedig Istenük leszek.” Az Ez 36,24–28 továbbgondolt tartalommal az újjáteremtésről, az engedelmes néppé válásról és a bűnbocsánatról beszél. Különösen a 26–28. versek képei, metaforái mutatnak közeli megfeleléseket: „Új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek: eltávolítom testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek. Az én lelkemet adom belétek, és gondoskodom róla, hogy rendelkezéseim szerint éljete, törvényeimet megtartsátok és teljesítsétek. Abban az országban fogtok lakni, amelyet őseiteknek adtam. Az én népem lesztek, én pedig Istenetek leszek.” Az „új szív”, a „törvény”, az Isten „népének” motívumai ismétlődnek az ezékieli próféciában is, ugyanakkor látjuk, hogy tovább részletezi a jeremiási képet.

Szövetségek jellemző elemei

Az alábbi táblázat megjelöli a legfontosabb elemeket és motívumokat, amelyek megjelennek az ószövetségi alapszövetségekről szóló szentírási szövegekben. Ezek mutatják az értelmezési nehézségeken túl a hangsúlyeltolódásokat is.

A táblázat sugall bizonyos rendszerességet: Az ábrahámi szövetségkötést kezdődően jelen van a történeti prológus, illetve Isten önkijelentése. Az is látjuk, hogy szövetség elengedhetetlen eleme az ígélet. Végül pedig azt is nyomon követhetjük, hogy a szövetségi jel szintén nagyrészt elengedhetetlen, ugyanakkor megjelenik mellette a törvény, és mintegy helyettesíti is a szövetségi jelet, vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy az a szövetség új és meghatározó jelévé válik.

	Ádám	Noé	Ábrahám	Sinai (Exodus)	Sinai (Deuteronomium)	Dávid	új
preambulum			✓	✓		✓	
Isten önkijelentése			✓	✓		✓	✓
történeti prológus			✓	✓	✓	✓	✓
rítus			✓	✓			
ígéret utódokra	✓	✓	✓			✓	
ígéret földre	✓		✓	✓	✓		
ígéret uralomra	✓	✓				✓	
ígéret népek feletti uralomra			✓	✓	✓		
örök szövetség kifejezés		✓	✓			(✓)	
jel		✓	✓	✓			
törvény				✓	✓		✓

Az újszövetségi recepció

A διαθήκη szó az Újszövetségben mindössze harminchárom helyen található meg.⁶⁵ A διαθήκη előfordulási helyeinek közel a fele ószövetségi idézet, vagy az Ószövetségre való utalás.⁶⁶ A Gal 3,15-ben és a Zsid 9,16-ban a kifejezés az eredeti, nem vallási értelemben, a „rendelkezés, végrendelkezés, testamentum” jelentésében szerepel.⁶⁷ Tehát nagyon szűk az utalások köre, amelyben a szó egyáltalán előfordul (syn, ApCsel, Róm, 2Kor, Gal, Ef, Zsid, Jel), János egyetlen egyszer sem használja a szót.⁶⁸ De talán éppen ez a jelenség inti józanságra az elemzőt, hiszen jóllehet a „szövetség” szó nem jelenik meg, a szövetség gondolata, a szövetségi gondolkodás végigkíséri a teljes Szentírást. Ezért a filológiai rigorózusság hamar félrevezetővé válhat a kontextus egészét tekintve.

⁶⁵ *Theologisches Begriffslexikon zum neuen Testament*, 159.

⁶⁶ *Keresztyén bibliai lexikon*, 560.

⁶⁷ *Theologisches Begriffslexikon zum neuen Testament*, 159.

⁶⁸ *Theologisches Begriffslexikon zum neuen Testament*, 159. és *Keresztyén bibliai lexikon*, 560.

A szövetségi szemlélet az Újszövetségben

Az Újszövetség szövetségi szemlélete többnyire implicit módon, szinte elrejtőzködik a szemünk elől. Ha végigkövetjük azokat a szimbolikus jelképeket és értékeket, amelyek az ószövetségi szemlélethez köthetőek, akkor azt látjuk, hogy feltehetően egy magától értetődő kapcsolatról volt szó, s e kapcsolati struktúrán belül jelentkező témák és összefüggések nem szorultak magyarázatra. Ennek egyik legbeszédesebb jele az, hogy a messiási prófécia, amelyek hangsúlyos helyet kapnak az evangéliumokban, kimondottan szövetségi kontextusban állnak. A Messiás eljövételének ígérete Istennek az emberekkel való szövetségének hűségét bizonyítja, s ezt a prófécia összefüggésébe helyezi. Nem véletlen, hogy Cocceius a maga szemléletét nem is szövetségi, hanem „prófétai teológiának” nevezte. Az ószövetségi Messiás-prófécia, ugyanis szövetségi prófécia.

Csupán néhány példa álljon itt, amelyekre az Újszövetség reflektál. Az ószövetségi üdvprófécia alapja mindig Istennek az emberekkel kötött szövetsége, amely egyben Isten hűségét bizonyítja: Ézs 54,10; 55,3; 61,8; Jer 11,2; Ez 20,37; 30,5; 37,26; Hós 2,20. Bár hajlamosak vagyunk kiragadni az üdvígert, csak a teljes szövegösszefüggés irányítja a figyelmet arra, hogy a messianisztikus prófécia alapja is a szövetség. Így a Zak 9,9-ben kezdődő prófécia a nagy királyi Messiás megérkezéséről és bevonulásáról egy ilyen kontextusban áll. A 11. versben ezt olvassuk: „A veled kötött szövetség véreért szabadon bocsátom foglyaidat a kiszáradt kútból” (Zak 9,11). Malakiásnál ez áll: „Én majd elküldöm követemet, aki egyengeti előttem az utat. Hamar eljön templomába az Úr, aki után vágyódtok, a szövetség követe, akit kívántok. Jön már! – mondja a Seregek Ura” (Mal 3,1).

Ézsaiás Jeremiához hasonlóan a szövetséget és Isten ígését összeköti: „De eljön Sionhoz a Megváltó, Jákób megtérő bűnöseihez! – így szól az Úr. Ilyen szövetségem van velük – mondja az Úr: Lelkem, mely rajtad nyugszik, és ígéim, amelyeket szádba adtam, nem fogynak ki a szádból, utódod szájából és utódod utódainak a szájából, mostantól fogva mindörökké – mondja az Úr” (Ézs 59,20–21).

A jó pásztor ószövetségi képe szintén az Isten és vele szövetséges nép képével kapcsolódik össze: A jó pásztor eljövételének ígérteréről ezt olvassuk Ezékielnél: „Egyetlen pásztort rendelek föléjük, hogy legeltesse őket: szolgámat, Dávidot. Ő fogja legeltetni őket, ő lesz a pásztoruk. Én, az Úr, Istenük leszek, szolgám, Dávid pedig fejedelmük lesz. Én, az Úr, megmondtam! Szövetséget kötök velük, hogy békében éljenek: kipusztítom az országból a vadállatokat, biztonságban lakhatnak majd a pusztában és az erdőkben is alhatnak” (Ez 34,23–25).

A dávidi királyságról és a jó pásztorról Ez 37,15–28-ben olvashatunk.⁶⁹

Mivel az allúziók sokasága szinte felsorolhatatlan, elsősorban arra koncentrálok a továbbiakban, hogyan viszonyult az Újszövetség ahhoz a kontinuitáshoz, ami a régi szövetséghez való tartozást jelentette, illetve mit jelentett az a diszkontinuitás, amely az „új” szövetségben valósulhatott meg? Ennek alapjául az az egyedülálló jeremiási prófécia szolgál, amely a Jer 31,31–34 üdvígéretében a keresztyén önértelmezés egyik ószövetségi alapszövegeként szolgált a későbbiekben.

Bár a módszer azt sugallja, hogy elsősorban azokra az újszövetségi helyekre kell odafigyelnünk, amelyek felismerhetően utalnak a perikópára, a dolog mégsem ilyen egyszerű, hiszen lépten-nyomon találkozunk olyan finom áthallásokkal, amelyek esetleg éppen az új szövetség ígérete alapján fogalmazódtak meg. Lukács evangéliumát, illetve János evangéliumát át- meg átszövik ezek az allúziók, ilyen például az ezékieli és jeremiási jó pászor képének továbbgondolása a Jn 10-ben. De a szinoptikus közös anyag is elgondolkodtató e tekintetben. Mit ért a példázat az „új ruha, új tömlő” képeken? A tizenkét tanítvány, mint Izrael népének helyreállítása nem éppen ennek az „új szövetségnek” a jegyében születik? S amikor Pál az apostolokat „oszlopoknak” nevezi – amit nyilvánvalóan nem ő alkalmazott először rájuk – (Gal 2,9), vajon nem érzünk-e többszörös áthallást a mózesi szövetségekötés ünnepélyes leírásával? Ha csak a történet puszta vázát tekintjük, szembetűnő a párhuzam: Mózes először tizenkét oszlopot állított fel, áldozatot mutatott be, s a vért az oltárra hintette. Ezután olvasta fel a szövetség könyvét, s a szövetség jelének megpecsételéseként a vért a népre is ráhintette (2Móz 21,1–11).

Újszövetségi alapszövegek

Elsősorban páli hivatkozások jöhetnek itt szóba, illetve egy rendkívül eredeti szemléletmód: nevezetesen a Zsidókhoz írt levél új szövetségről szóló, elsősorban is a jeremiási próféciát idéző részei.

⁶⁹ Georg Fohrer másképp vélekedik erről. Meggyőződése, hogy a szövetségi szemlélet a Deuteronomiummal jelent meg az ószövetségi Izrael népe számára. Ő a deuteronomista teológiához sorolja Jeremiás működését is. Véleménye szerint a későbbi időkben – értsd újszövetségi kor is – Isten országának, Isten uralmának gondolata került a középpontba. Mivel ezt egy leegyszerűsítésnek tartom – éppen az újszövetségi hivatkozások fényében – sem fogadom el. – L: Fohrer, Georg: *Altes Testament – »Amphiktyonie« und »Bund«?*, *Theologische Literaturzeitung* 12, 1966, 900–901.

1. Első releváns szövegünk az úrvacsora szereztetési igéje, 1Kor 11,23–26.
2. Az új szövetség szolgálata: 2Kor 3.
3. A szövetség mint testamentum: Gal 3,15–18.
4. A két szövetség: Gal 4,21–31.
5. Isten szövetsége Izráellel: Róm 9–11.
6. A Zsidókhoz írt levél.

Az úrvacsora szereztetési igéje – 1Kor 11,23–26

Az első szembetűnő szimbólum a bor/pohár, a vér, és a szövetség kapcsolata. A páli szövegrész alapvetően a jeremiási „új szövetség” ígéretére vonatkozik a Jer 31,31–34 alapján. Ez azért is érdekes, mert a párhuzamos Márk evangéliumi szakasz némileg eltér, s ez az eltérés tartalmi változást jelent. Mk 14,24 („Ez az én vérem, a szövetség vére, amely sokakért kiontatik”) elsősorban a sinai szövetségre utal a vér hintésével, ahogyan azt a 2Móz 24,8-ban olvassuk: „Azután Mózes vette a vért, ráhintette a népre, és ezt mondta: Annak a szövetségnek a vére ez, amelyet az Úr kötött veletek, mindezeknek az ígéknek az alapján” (2Móz 24,8).⁷⁰ Pál ezen a sinai szövetségkötési szemléleten túllép és utal Krisztus kereszthalálára.

Helmut Merklein vitatottnak tartja, hogy a szereztetési ige apostoli kori használói számára tudatos volt-e az esetleg megújított (?) sinai szövetség és a kehelyben lévő bor közötti összefüggés. Ő bizonyosra veszi, hogy a bort elsősorban Jézus halálával hozták összefüggésbe.⁷¹ A kérdést bizonyosan valóban nem lehet eldönteni, hiszen erre nincsenek konkrét utalások. Ugyanakkor nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a templom fennállása idején még zajlottak az áldozatok, s ennek komoly és ünnepi része, sőt szimbolikus pillanata volt a vér széthintése. Meggyőződésem, hogy az újszövetségi kor embere számára érhető és azonosítható volt a közvetlen párhuzam a ceremóniális cselekmény és Krisztus szavai között.

A további fontos kérdés, hogy miképpen viszonyul a páli szöveg a szövetség „új” jellegére. A probléma a Jer 31,31–34 esetében állandóan visszatérő magyarázati eltérés. Nagyon helyesen beszél erről Friedrich–Wilhelm Horn: „A Jer 31,31–34 alapján az Exodus-szövetség és az új szövetség szakszerű besorolása körül az ószövetségi tudományon belül ugyanakkor olyan különbségek adódnak, amelyek többet jelentenek pusztán hangsúlyeltolódásoknál. (...) Azok a kutatók, akik a megújított szövetségről beszélnek, az Exodus-szövetséghez való kontinuitást

⁷⁰ Thomas, Derek W. H.: *Covenant, Assurance, and the Sacraments, Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives* (ed.: Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether), Crossway, Wheaton, 2020, 579–580.

⁷¹ Merklein: *Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie*, 291–292.

hangsúlyozzák, amelynek nézetük szerint alapvetően továbbra is megmarad érvényessége. Mások ezzel szemben kizárólag az „új szövetség” fordítást fogadják el, mivel az Exodus-szövetség megszégése miatt az a továbbiakban nem létezik. Ráadásul a Jer 31,31–34 eszerint el is utasítja annak kísérletét, hogy a külsőleg adott Tórát elfogadják, és megtagadja annak a tanítás útján való közvetítését.”⁷² A kérdés nem csak a késői magyarázók számára meghatározó jelentőségű, de az volt Pál esetében is. Mennyiben „új” ez a szövetség? Van-e kontinuitás a sinai szövetség, vagy akár az ábrahámí szövetség, illetve a Krisztusban kapott új szövetség között, s ez a kontinuitás miben mutatkozik meg? A másik pólus a teljes diszkontinuitás: a törvény teljes abrogálódása, mert Krisztusban új törvény jelent meg, amit Pál maga Krisztus törvényének nevez. A perikópa már jelzi, hogy egyszerre van jelen a kontinuitás, illetve a diszkontinuitás. A páli törvényértelmezés, illetve Istennek Izráellel és a lelki Izráellel való viszonyának kettőssége itt is megmutatkozik.

Ugyanakkor meggyőződésem, hogy az 1Kor 11-ben Pál egy olyan hagyományt szólaltat meg, amelyet átvett, s amely eredetileg valóban Jézus szavaira vezethető vissza. A nagy hasonlóság az evangéliumi és a páli levélben megjelenő mondatok között megerősíti ezt. Jézus az új szövetséget összekötötte a vér szimbólumával. A vér széthintése mindenképpen a mózesi szövetségekötésre utal, a vér ontása pedig Krisztus áldozati halálára. Egyszerre van jelen a kontinuitás, illetve a diszkontinuitás, ez utóbbi Jézus Krisztus egyszeri, megismételhetetlen áldozatának újszerűségében és lezártágában. Hogy mindez a Jer 31,31–34-re történő utalásként egyben a bűnbocsánat ígértét is magába zárja, ez egy külön asszociációt hív elő, ami szintén nem hagyható ki a megváltás gondolatköréből.

James Swetnam jezsuita professzor egy jelentős momentumra hívja fel a figyelmet. Egyrészt arra, hogy a nem túl gyakori szövetségi hivatkozások között éppen Jézus élete egyik legalapvetőbb pontján, az úrvacsora szereztetésekor tartotta fontosnak, hogy utaljon a szövetségre.⁷³ Másrészt arra, hogy a korai egyház Jézusra egészen konkrétan úgy tekintett, mint szövetségadó félre.⁷⁴

⁷² Horn, Friedrich Wilhelm: Die Verheißung des neuen Bundes (Jer 31,31–34) in *Die Verheißung des Neuen Bundes*. Wie alttestamentliche Texte im Neuen fortwirken, Bernd Kollmann (Hg.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 188.

⁷³ Swetnam: *The Old Testament and the New and Eternal Covenant*, 76.

⁷⁴ Swetnam: *The Old Testament and the New and Eternal Covenant*, 77.

Az új szövetség szolgálata: 2Kor 3

Már a fejezet bevezetése utal a jeremiási próféciára: a szívek hústábláira, Isten Lelkével felírt levél képe azonnal felidézi a szívekbe írt törvény ígérétét. Nyilván itt többszörös allúzióval van dolgunk, hiszen egyszerre halljuk vissza az Ez 11,19–20, vagy Ez 36,26, hasonló képeit. A páli értelmezés szerint ugyanakkor ez a „belsővé tétel”, a szívekbe írt törvény nem a törvény individuális módon való értelmezését, vagy annak elspiritualizálódását jelenti. Jóllehet maga a Lélek az, aki írja, de nem az emberi lélek, nem a psziché, hanem Isten Lelke – azaz maga Isten. Sőt: már a jeremiási perikópa is világosan jelzi, hogy „írott törvényről” van szó, azaz létezik egy olyan objektív isteni törvény, amely nem enged az emberi relativizálásnak, s ez be lesz vésve – nem kőbe, hanem – az emberi szívekbe. Ennek a folyamatnak a páli értelmezés szerint a Lélek a garanciája.⁷⁵

A 3. fejezet komplex képének középpontjában a Lélek áll. Ennek az új szövetségnek a szolgálata – amelyet Pál felvállalt – a Lélek szolgálata. Az, hogy nem a betűé, mert az megöl, csak akkor érthető, ha a teljes szövegösszefüggés fényében értelmezzük. Ugyanis az az üzenet, amelyet még lepel borít, mégiscsak létező üzenet. Isten kijelentése azok számára, akik a mózesi örökségben maradnak, egy ilyen lepellet borítva csak homályos és rejtett igazság, a teljes igazság akkor tárul fel, ha valaki abban az új dicsőségben látja meg, amelyet Krisztus hozott el. Az ézsaiási prófécia teljesül itt be: „Ezen a hegyen leveszi a leplet, amely ráborult minden népre, és a takarót, amely betakart minden nemzetet. Véget vet a halálnak örökre! Az én Uram, az Úr letörli a könnyet minden arcáról, leveszi népéről a gyalázatot mindenütt a földön! – Ezt ígéri az Úr!” (Ézs 25,7–8). (A gondolat a „világosság” témájának kapcsán mindig visszakapcsolódik az ézsaiási képhez Pálnál, így az Ef 5,1–14 magyarázatában is.)

Pálnál nem egy új, hanem egy régi igazságról van szó, ami azonban eddig lepel alatt volt. Ennek a levételnek a munkálója a Lélek, aki a „szabadság”. Az igazság pedig maga Krisztus. Ugyanakkor a lutheri dichotómia félrevezető Pál megértésében, mert nem ragadhatjuk ki a 6. verset a teljes szövegösszefüggésből. A lutheri, vagy más későbbi szembeállítások – betű ↔ Lélek, illetve törvény ↔ evangélium –, tulajdonképpen azt jelentenék, hogy nemcsak a lepel tűnik el, de kidobjuk azt is, ami a lepel alatt volt.

Itt két-két, valóban nehezen egymás mellé állítható tényt kell elfogadni, s ez képezi a páli teológia egyik alapkiindulását. Egyrészt a kontinuitás és a diszkontinuitás együttes jelenléte abban mutatkozik meg, hogy Isten mind Izráelt, mind a lelki Izráelt a szövetség örököseivé

⁷⁵ Merklein: Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie, 294.

teszi, ha akarata úgy kívánja. Ezt majd a későbbi példákban még élesebben látjuk. A másik kapcsolódik a „lepel” és Mózes tipológiájához: Eszerint el kell fogadnunk, hogy Isten a törvényben, sőt a törvényen túl is adott olyant, ami még nagyobb, tisztább, üdvösebb, mint a törvény. Csak így fogadható el, hogy a sinai törvény is kegyelmi ajándék, illetve az, hogy a sinai törvényadás még csak olyan, mint a „tükör által homályosan” látott kép.

Annyi azonban jól látható, hogy Pál az üdvösséget állítja egyedüli mércének. Így válik érthetővé az, hogy a korábbi szövetség és a Krisztusban való mégiscsak összetartozik, még ha ez utóbbi „új” is, hiszen alapjuk egy: az üdvösség. Így fogalmazza meg később Kálvin a két szövetség összetartozásának tanát is: Szubsztanciájában – ami az üdvösség – egy, csupán adminisztrációjában más a kettő.⁷⁶

A Mózes-midrásnak is nevezett 7–18. versek közti szakasz tulajdonképpen nem a mózesi történetet magyarázza, sokkal inkább egy tipológiai illusztráció a Krisztus-esemény megértéséhez. Egy kép, ami sok mindent megmagyaráz, és tulajdonképpen elsősorban nem a kontinuitásra reflektál.⁷⁷

A szövetség, mint testamentum: Gal 3,15–18

A nagy kérdés az, vajon azonos-e a testamentum a szövetséggel? Egyrészt Isten által létrehozott rendelkezésről van szó, ráadásul a görög διαθήκη lehetővé teszi a „szövetséggel” való fordítást. Maga a Septuaginta az 1Móz 17-ben összesen tizenegyszer fordítja a szövetséget a διαθήκη szóval!⁷⁸ Annál is inkább, mivel az Ábrahámnak adott ígéretekéről van szó, amelyek a szövetség formájában valósultak meg. Mégpedig arról az „egy” utódról beszél, aki Izsák tipológikus alakján keresztül maga Krisztus.

Jelzésértéke van annak, hogy Pál a régi, megszűnt szövetséget nem a sinai szövetséggel azonosítja, hanem az ábrahámival. Tüllép az időben közelebb álló, mégis a törvény miatt kimagasló jelentőségű deuteronomiumi szövetségen, és visszatekint az ábrahámra. Így univerzálissá nyitja a képet. Ábrahámban kinyitja a szövetséget az Izráelen kívüliek felé is. Nem a törvény az alapja a szövetségnek, hanem Isten ígérete, s ez az életről szól. Ilyen módon fontos hivatkozási pont lehet a Gal 3,15–18 azoknak az elsősorban ortodox kálvinista köröknek, akik a törvény túlértékelésével nem tudják fenntartani a folytonosságnak és az újnak az

⁷⁶ Inst. 2.10.2.

⁷⁷ Merklein: Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie, 296.

⁷⁸ Merklein: Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie, 299. 20. lábjegyzet.

egységét és arányosságát. A törvény még nem egyenlő a szövetséggel! Ez egy olyan fontos sarokpont, amit a későbbi judaizmus is szemére hányt a keresztyéneknek.⁷⁹

A két szövetség: Gal 4,21–31

A szövetség szemléltetésére ismét az Ábrahámiban kapott szövetség szolgál. A két asszony a két szövetség. Nyilvánvalóan sajátos illusztrációval – „képes beszéddel” – van dolgunk. A tipologizálást maga Pál magyarázza, hiszen összeköti Hágárt, az arabok anyját éppen a Sinai-hegy akkori beazonosítása folytán a deuteronomiumi szövetséggel. Ez egy letűnt kor, nem is a Sinai-hegynél, hanem a földi Jeruzsálem idején, ami még tart a mában. A mennyei, az eszkatológiai Jeruzsálem maga Sára, Izráel ősanja. Ő a szabad asszony, a kiválasztott. Látjuk, hogy maga a tipologizálás nem felel meg mindenben az ószövetségi szemléletnek, itt elsősorban egy szemléltetéssel van dolgunk.⁸⁰ Ugyanakkor mélységesen kapcsolódik ahhoz a prófétai megközelítéshez, elsősorban Deuteroézsaishoz, amely a Sion-teológiát az eszkatológia felé nyitja.

Isten szövetsége Izráellel: Róm 9–11

Míg Pál az előző 8 fejezetben a „zsidókról” ír, itt kifejezetten Izráelről van szó, így hangsúlyos a nép kiválasztottsága. Pál azt próbálja meg elmagyarázni, ami részben számára is titok, nevezetesen azt, hogy miért és kiket választ ki Isten, miért és kikkel van üdvözítő terve. A Római levél ezen szakaszában Izráel kiválasztottsága egyértelműen pozitív érték, ugyanakkor maga a kiválasztottság és a szövetséghez tartozás nem elegendő. A „szelíd” és a „vad olajfa” képe éppen erre utal. A 11. fejezet idézett része, a 25–32. versek a szövetség iránti engedetlenségre utalva egyszerre idéz két ószövetségi prófeciát, összekapcsolva az Ézs 59,20–21-et a Jer 31,33–34-gyel. „De eljön Sionhoz a Megváltó, Jákób megtérő bűnöseihez! – így szól az Úr. Ilyen szövetségem van velük – mondja az Úr: Lelkem, mely rajtad nyugszik, és ígéim, amelyeket szádba adtam, nem fogynak ki a szádból, utódod szájából és utódod utódainak a szájából, mostantól fogva mindörökké – mondja az Úr.” (Ézs 59,20–21)

⁷⁹ Erről részletesen: Lichtenberger, Hermann – Schreiner, Stefan: Der neue Bund in jüdischer Überlieferung, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1966.

⁸⁰ Merklein: Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie, 301–303.

Érdemes közelebbről megnézni ezt eredetiben, a Római levélben: „καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται καθὼς γέγραπται Ἦξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ. καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ’ ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.” A Septuagintában az ézsaiási mondat így áll: „καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιων ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακωβ. καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ’ ἐμοῦ διαθήκη, εἶπεν κύριος· τὸ πνεῦμα τὸ ἐμόν, ὃ ἐστὶν ἐπὶ σοί, καὶ τὰ ῥήματα.” A Jer 31,31–34 a Septuaginta beosztása szerint a 38,31–34-ben található. Az ide vonatkozó rész láthatóan nem szó szerinti idézet a 34. vers utolsó negyedéből: „καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι”. Nagyon is elképzelhető, hogy alapul nem a Septuaginta szolgált, hanem a masszoréta szöveget fordította emlékezet szerint.

A bűnbocsánat gondolata köti össze a két ószövetségi idézetet, utalva arra, ami a páli szöveg legvégső kicsengése, miszerint mind a kiválasztás, mind a bűnbocsánat kegyelemből történik, amely ugyan „titok”, nem értjük, nem érthetjük, (nem is kell értenünk) teljesen. Az embernek el kell fogadnia hittel.

A Zsidókhoz írt levél

A Zsidókhoz írt levél keletkezése körül sok vitatott és nehezen eldönthető kérdés áll. Azon túl, hogy ki lehetett a levél szerzője, a nagy kérdés, hogy kinek írta? Zsidó-keresztyéneknek vagy pogány-keresztyéneknek? Én magam hajlok arra, hogy bár a szöveg tematikája mélyen belenyúlik az ószövetségi hagyományokba, ennek ellenére inkább a tudós ember magyarázata ez, aki egy pogány-keresztyén, vagy akár egy vegyes, pogány-zsidó-keresztyén gyülekezetnek szeretné az ószövetségi ígéretek és az újszövetségi beteljesülés közötti összefüggéseket mélyebben megvilágítani. A kérdés nyilvánvalóan releváns, hiszen a szövetséghez tartozás tudata mély a zsidó olvasókban és hallgatóságban, míg a pogány-keresztyének nehezen tudnak bármit is kezdeni a képpel.

Elsősorban a 8. fejezetben találkozunk az „első” (tehát nem régi) szövetség fogalmával, itt is a διαθήκη szó fejezi ki ezt (8,7.13; 9,1.15,18), a 8,7-ben „másodikról” olvasunk, illetve megjelenik az „új szövetség” szókapcsolat (8,8.13; 9,15). Tökéletesen egyetérték a két szövetség szembeállítását szempontjából Michael Theobald megfigyelésével, aki azt mondja, hogy semmiképpen sem beszélhetünk arról, hogy a Zsidókhoz írt levél ezt két időszaknak feleltetné meg, egyik oldalon „Izráel *Krisztus előtti* szövetségi történetének időszakaként”,

másik oldalon, a „*Krisztus utáni*, ill. az egyház időszakának új szövetségi korszakaként”.⁸¹ „Nyelvi játékát nem a két „szövetségi történet” üdvtörténeti jellegű általános besorolása határozza meg, hanem a vigasztalás szolgálatában álló szoteriológiai kérdés Istennek a Jézus kereszthalálában valóban megvalósult üdvöttének *igazságtartalmáról*; ezt próbálja meg a Zsidókhoz írt levél címzettjei számára a hitük krízishelyzetében *megbízható* igazságként bemutatni, mégpedig úgy, hogy azt szembeállítja a sinai szövetség papi-kultikus rendjével, mint ennek *árnyképét*. Elsősorban ez magyarázza a szövetségi koncepció dualitását, illetve azt, miért is nem játszanak a bibliai és kora-judaista hagyományból származó más „szövetségekötések” a Zsidókhoz írt levélben semmiféle szerepet, főként az Ábrahámval kötött szövetség...”⁸² Sőt, „a Zsidókhoz írt levél két-szövetség teológiájának tartalmiságát elsődlegesen nem a bibliai szövetségi koncepciók hagyományos irányelveinek köszönhetjük, hanem egy önálló szemléletnek, amelynek alapja a bűnökért véráldozatot hozó Krisztus, aki egyszemélyben a főpap is”.⁸³ Nagyon találóan állapítja meg továbbá Michael Theobald, hogy a 10,29-ben a „szövetség vére” való utalás az 2Móz 24,8 alapján, amely egykor még csak „árnykép” volt, valójában az új szövetségben az egyedül igaz üdvrend. „Ebből a szemszögből az irat formális két-szövetségi teológiája az egy-szövetségi teológia felé hajlik, de csak akkor, ha észrevevessük, hogy a Zsidókhoz írt levél az „egykor” és „most” üdvtörténeti tipológiájában (vö. 1,1k) az előképre és leképezésre építő gondolkodásmód metafizikai dualizmusát egy teológiailag elfogadható és érvényes érvvé emelte.”⁸⁴ Itt azért nyilvánvalóan felmerül az a kérdés, hogy mennyire szeretnénk inkább belevetíteni a Zsidókhoz írt levél teológiájába az egy-szövetség elméletét, miközben folyamatosan a régi szövetség abrogálásáról és az új tökéletesen új voltáról van szó. Talán az ἐφάπαξ, azaz Krisztus áldozatának egyszeri, megismételhetetlen volta is iránymutató lehet, és valóban egyfajta dualista szemlélet érvényesül itt is – igaz más értelemben: Jézus Krisztus áldozata a bűnért való véráldozat volt. Egy utolsó áldozat, ami mindenképpen áldozatnak tekinthető. Így mindez belenyúlik a sinai szövetségbe. Ugyanakkor áldozatával azonnal megnyílt az új is, ami egyben az üdvtörténetnek a földieken túlmutató, és teljesen más rendet bevezető pillanata. Látjuk tehát, hogy ismét visszatértünk a Pálnál már észlelt kontinuitás-diszkontinuitás egyidejű jelenlétére. És talán ez az, ami segít végső következtetéseket is levonni.

⁸¹ Theobald, Michael: Zwei Bünde und ein Gottesvolk. Die Bundestheologie des Hebräerbriefs im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1966, 313.

⁸² Theobald: Zwei Bünde und ein Gottesvolk, 313.

⁸³ Theobald: Zwei Bünde und ein Gottesvolk, 315.

⁸⁴ Theobald: Zwei Bünde und ein Gottesvolk, 319.

Következtetések

Az értekezés elején megjelölt téziseket a biblikus elemzések sorban igazolják. Egyrészt az újszövetségi teológia egyfelől az Istenben való szövetséget egy örök szövetségnek tekinti, amely végighúzódik az üdvtörténeten, s ilyen értelemben minden alkalommal Isten kegyelmének megnyilvánulása. E szövetség történelmileg, szellemileg kapcsolatot teremt az ősökkel, illetve a pogányok részéről a kiválasztott néppel. Másfelől a Krisztusban megjelent szövetség valami soha nem volt, „új”, ahogyan arra az eredeti Jer 31,31–34 prófécia szövege is utal, hiszen maga a שׁוּבָה melléknév minden esetben valami teljesen újat jelent, nem pedig „megújítottat”.⁸⁵ Az újszövetségi szövetségsszemlélet tehát mindenképpen beágyazódik az üdvtörténetbe, és egyszerre szól a kontinuitásról és a diszkontinuitásról.

A kontinuitás ez esetben jelenti azt a lényegi egységet, ami Isten szövetségét a Szentírás egészében meghatározza. Az üdvtörténetben Isten kegyelme, a megváltásra irányuló akarat a szövetségben nyer konkrét történeti, gyakorlati formát, mintegy a kegyelem intézményeként jelenik meg ebben a világban. A szövetségekben található különbségek mind csak érintőlegesen határozzák meg az adott szövetség jellegét, hiszen alapvetően minden egyes szövetségekötés lényege Isten kegyelme és a megváltásunkra irányuló akarat. Ez mutatkozik meg az ószövetségi szövetségekötések ígéretre irányuló kijelentéseiben, és ez mutatkozik meg a Krisztus megváltó munkája során megvalósuló új szövetségben. A különböző szövetségekötések mind ugyanarra irányulnak, és ezért az általuk megvalósuló egységet nem bontják meg, mert lényegi jellegük mindig ugyanaz.

A Szentírás hangsúlyozza a szövetséget kötő Isten hűségét, ami e kapcsolat záloga és biztosítója. Ez a továbbiakban megerősíti a második tézist. A negyedik tézis hangsúlyozza ennek a kapcsolatnak a személyes jellegét, amire vonatkozóan a szöveghelyeink folyamatos példákkal szolgálnak, de a sort folytathatnák a Zsoltárok vagy a prófétai iratok bizonyágtételeivel.

⁸⁵ Ellentétben Walter Kaiser vélekedésével, aki hangsúlyozta, hogy mind a héber, mind a görög szó a „megújítást” jelenti. L.: Kaiser, Walter C.: *The Uses of the Old Testament in the New*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 1985, 147–148.

A szövetség történeti-kritikai megközelítése

A bibliai teológia a szövetség bibliai fogalmáról

A bibliai teológia legnagyobb problémája a partikularitás okozta töredezettség, ezért újra és újra rá kell kérdeznie a nagyobb ószövetségi és újszövetségi, sőt össz-szentírási összefüggésekre. A szövetség egy olyan fogalom, amely tálcán kínálta magát, mint „az Ószövetség lehetséges központi gondolata”. A biblikus kutatók egy gondolatkörbe utalták a mózesi teokráciát és a szövetséget, és ezt az Ószövetség központi gondolatának („*Mitte des Alten Testaments*”) jelölték meg.⁸⁶ Hogy a szövetség gondolata az izraelita vallás központja és a Szentírás apszisa, ennek teológiai vonulatát legfőképpen Walter Eichrodt tudta a legkövetkezetesebben végigvinni.⁸⁷ Eichrodt Ószövetségi teológiájának hármas felosztása kapcsolati egységeket tükröz: Isten és népe, Isten és a világ, Isten és az ember. Eichrodt meggyőződése, hogy az Ószövetség Istennek az emberrel való találkozásáról szól annak történeti és helyi konkretizálásával. Ezért „ennek az üzenetnek központjában az a konkrét közösségi viszony áll, amelyben Isten kilép a rejtettségéből, és kinyilatkoztatja magát”. Izrael szövetsége egyben Izrael Isten-megismerésének a legfőbb helye, mint ahogyan az Újszövetségben ez az Ige testtelélében valósul meg.⁸⁸ Eichrodt számára a szövetség nem csak a fogalom *expressis verbis* megjelenési helyeihez kapcsolódik, hanem egy átfogó tág fogalomként értelmezi, amely Isten népének hitalapját és bizonyosságát képezi, mégpedig nem tanként, nem dogmaként, hanem életmódként, amelynek meg van a maga történeti, üdvtörténeti valósága.⁸⁹ Eichrodt erre építi fel egész teológiáját, különösen is annak első részét, amely Isten és népe viszonyáról szól, és így a következő felosztásban tárgyalja: „A szövetségi viszony”, „A szövetség szabályai”, „A szövetségi Isten neve”, „A szövetségi Isten lényege”, „A szövetség intézményei”, „A szövetség megszegése és az ítélet”, „A szövetség beteljesítése”.⁹⁰

A biblikus tudományok felkapták, majd nagyon gyorsan elvetették a szövetség fogalmát. Ennek jele, hogy a szó jelentését nem egyértelműen a szövetség fogalmában állapították meg, amint azt a בְּרִית szó meghatározásának problematikájánál már láthattuk. Ám a szövetséget, mint az Ószövetség egészére kiterjedő alapfogalmat is megkérdőjelezte az ószövetségi teológia.

⁸⁶ Smend, Rudolf: *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 61.

⁸⁷ Smend: *Die Mitte des Alten Testaments*, 61–62.

⁸⁸ Smend: *Die Mitte des Alten Testament*, 62.

⁸⁹ Smend: *Die Mitte des Alten Testaments*, 62.

⁹⁰ Smend: *Die Mitte des Alten Testaments*, 62.

Wellhausen megállapította, majd Eichrodt is megerősítette, hogy a régebbi prófétáknál nem játszik olyan meghatározó szerepet, mint a későiekénél.⁹¹ Georg Fohrer már egyenesen arról beszél, hogy a Jahve és Izráel közötti בְּרִית a Kr. e. 13. század végétől egészen a 7. század végéig nem játszott semmiféle szerepet.⁹² Innentől kezdve a bibliai teológia igyekszik eltávolodni attól a rögeszmétől, hogy az Ószövetség központi gondolatát kellene megkeresnie, inkább több ilyen alapfogalom meglétével dolgozik.⁹³ Maga Rudolf Smend a „szövetségi formulát” („*Bundesformel*”) alapvető ószövetségi kifejezésmódnak tartja, amely az Isten és népe közötti kapcsolatról árulkodik. Ezt az „én vagyok a TE Istened – te vagy az én népem” típusú szövetségszövegformák esetében határozza meg⁹⁴, amit azóta sokan cáfoltak.⁹⁵

Az ószövetségi biblikus kutatások története és szempontjai

Szinte átláthatatlan az az irodalom, amely az Ószövetség szövetségteológiájának vallástörténeti, illetve filológiai vonatkozásait tárgyalja. A vallástörténeti irányultságú kutatások a szövetség fogalmának megértésekor nagy jelentőséget tulajdonítanak az ókori közel-keleti hűbéri szerződések és az ószövetségi בְּרִית összekapcsolásának.

Julius Wellhausen a szövetséget késői theologumennonnak tartotta.⁹⁶ 1882-ben, *Prolegomena zur Geschichte Israels* című művében azt a tézist állította fel, hogy a szövetségi teológia létrejött a jósiási törvényreform idejére, Kr. e. 622-re tehető. Az ez előtt való Istenember közötti kapcsolatot Wellhausen „természetesnek” („*natürliches Gottesverhältnis*”) minősítette, míg a törvényreform és a szövetségi teológia bevezetésével létrejött viszonyt erkölcsileg meghatározott istenviszornak („*sittlich bedingtes Gottesverhältnis*”) ítélte meg.⁹⁷ Wellhausennel szemben a híres szociológus, Max Weber, vallástörténeti jellegű írásaiban és előadásaiban amellett érvelt, hogy az „izraelita törzsi föderáció” („*israelitische Eidgenossenschaft*”) a királyság előtti időre tehető.⁹⁸ A szövetség kialakulását Max Weber törzsi eredetűnek tartotta, és ilyen módon bizonyítottan látta a mózesi eredetet.⁹⁹ Az

⁹¹ Smend: *Die Mitte des Alten Testament*, 63.

⁹² Smend: *Die Mitte des Alten Testaments*, 63.

⁹³ Janowski, Bernd: *Biblische Theologie. Exegetisch*, in RGG⁴ 1, 1998, 1547.

⁹⁴ Smend: *Die Mitte des Alten Testaments*, 3.

⁹⁵ L. a Jenni-Westermann szótár erre vonatkozó megjegyzését Jenni–Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 350–351.

⁹⁶ Gertz, Jan Ch.: *Bund. Altes Testament*, in RGG⁴ 1, 1998, 1863.

⁹⁷ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 2–3.

⁹⁸ Gertz: *Bund. Altes Testament*, 1863.

⁹⁹ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 3.

őszövetségi szövetség-fogalom kialakulásának egyik alapjellegzetességének tartotta a „specifikus »izraelita« Isten-koncepciót”. Ennek lényege, hogy a távoli és idegen Isten elsősorban a szövetségi háborúk Istene („*Bundeskriegsgott*”). Szükség volt arra, hogy a háborús szövetségben a törzsi kötésen túl ez az Isten is szövetségesük legyen, akit Izráel választott ki (sic!). „Jahve egy választott Isten („*Wahlgott*”) volt.”¹⁰⁰ Max Webernek ebből a 20. század eleji elképzeléséből jött létre aztán az amfikciónia-hipotézis, amit hosszú kutatás követett. A Martin Noth által fémjelzett hipotézis azóta meglehetősen nagy bizonyossággal mára elvetettnek számít az őszövetségi kutatások területén.¹⁰¹

A vallástörténeti iskola megerősödésével a szövetség történetének bizonyos elemei nagy hangsúlyt kaptak egyes kutatásokban. Sigmund Mowinckel az őszövetségi kultusz középpontjának tartotta a szövetség megújításának megünneplését.¹⁰² A kutatás a szövetséget intézményesült formának tekintette, és ennek „képét erőteljesen ki is színezte”.¹⁰³ Gerhard von Rad a szövetségi teológia őszövetségi fókuszát a Hexateuchoszban látta, így az e szövegkomplexumról szóló rész alcíme is beszédesen szól erről: „A szövetségteológia által meghatározott időszakok a kánoni üdvtörténetben.”¹⁰⁴ Noha von Rad árnyaltan kezelte a szövetség és az őszövetségi szövetségi teológia lényegét, ám ő sem volt mentes a vallástörténeti iskola hatásaitól: a szövetség kultikus *Sitz im Leben*-jét a szövetség megújításának hétévenkénti sikemi ünnepében látta, jóllehet az elképzelés kimondottan hipotetikus és maga a rekonstruálási kísérlet az 50. és 81. zsoltár alapján meglehetősen gyenge.¹⁰⁵ Georg Fohrer viszont mind a mózesi sinai szövetségkötést, mind az ábrahámi szövetségkötést úgy értelmezte, mint egy nomád vallás megalapításának aktusát, melynek rítusa a בְּרִית megkötése. Ám meggyőződése szerint maga a szövetségi szemlélet, illetve teológia a Deuteronomiummal jelent meg az őszövetségi Izráel népe számára. Véleménye szerint a szövetségi teológiát a fogság utáni papság dolgozta ki a maga gazdagságában. Korábban, a „nomád” korszakban a közösségen volt a hangsúly, míg a későbbi időszakban – értsd újszövetségi kor is – Isten országának, Isten uralmának a gondolata került a középpontba. De sem a bírák korában, sem a Deuteronomium előtti királyság idején nem volt jelentősége a szövetségi elképzeléseknek.¹⁰⁶

Claus Westermann abból indult ki, hogy a szövetség szó nem lehet státusz, mert az őszövetségi gondolkodást, az Istenről való beszédet nem a „nominális”, hanem a „verbális”

¹⁰⁰ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 4.

¹⁰¹ I.: Fohrer: *Altes Testament – »Amphiktyonie« und »Bund«?*

¹⁰² Gertz: *Bund. Altes Testament*, 1863.

¹⁰³ Gertz: *Bund. Altes Testament*, 1863.

¹⁰⁴ Rad von, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*, I., ford. Görföl Tibor, Budapest, Osiris Kiadó, 2000., I., 112.

¹⁰⁵ Rad von: *Az Ószövetség teológiája*, I., 156–165.

¹⁰⁶ Fohrer: *Altes Testament – »Amphiktyonie« und »Bund«?*, 897–901.

nyelv határozza meg.¹⁰⁷ A westermanni felvetésben erősen érezteti hatását korának igeközpontú nyelvészeti felfogása, miközben érezhető az a törekvés, hogy minél messzebb távolodjon a szövetség-központú elméletektől.¹⁰⁸ A כְּרִית esetében Westermann megközelítése azért is problematikus, hiszen nem feledhetjük, hogy maga a szó is egy főnév, ám Westermann szerint a szó valójában a szövetségekötés aktusát és nem magát a statikus állapotot jelöli. Míg véleménye szerint maga a szó eredetileg a fogadalomtételt, az esküt jelenti a szövetségkötési aktusok esetében, később a Deuteronómium, a fogság idején már jóval inkább magának a törvénynek a szinonimájává válik. Westermann megállapítása szerint „...az Izraelben a késői időkben keletkezett és Jahweh-nak Izraellel való kölcsönös kapcsolatára csak későn alkalmazott fogalom (szövetség Isten és népe között) utólagos interpretálás; a szentírók az Istenhez fűződő kapcsolatot kétoldalúvá, statikus fogalommal akarták tenni.”¹⁰⁹

A 20. század ötvenes éveiben kerülnek a figyelem középpontjába az ókori közel-keleti hűbér szerződési szövegek, bár maguk a hettita források már jóval korábban rendelkezésre álltak. Az összehasonlító irodalomkutatás legjelentősebb alakja George E. Mendenhall, az 1954-ben közzétett munkáival („*Ancient Oriental and Biblical Law*”; „*Covenant Forms in Israelite Tradition*”).¹¹⁰ Ekkor lesz az ókori keleti forrásanyag „*external evidence*”, azaz külső bizonyíték, hogy rekonstruálni lehessen az izraelita vallástörténetnek ezt a szempontját.¹¹¹ Mendenhall felmutatta a nagy párhuzamokat az ószövetségi szövetségteológiai szövegek és a hettita hűbérúri szerződések kötött szerződési fogalmazásai között. Elsősorban a Tízparancsolat két változatának formai hasonlóságait tartotta szembevetendőnek. A szöveg struktúrájában fedezett fel hasonlóságokat (preambulum – előtörténet – szerződési feltételek).¹¹² Ennek alapján Mendenhall abból indult ki, hogy egyrészt volt egy, a bírák kora előtt keletkezett szövetségi viszony, erre szolgált számára bizonyítékul a Kr.e. 2. évezredből való hettita szövegekkel való formális rokonság a meglévő ószövetségi formulákkal. Úgy tekintette, hogy a 2Móz 19–24, és a Józs 24 ennek lecsapódásai. A Deuteronómium későbbi szövetségi elképzelése már ennek az elsődleges szerződési koncepciónak egy továbbfejlesztett változata, mégpedig egy eltűnt hagyomány felelevenítése.¹¹³ Mendenhall hipotézise szerint a 2. évezredbeli nagyhatalmi

¹⁰⁷ Westermann, Claus: *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, ford. Fórisné Kalós Éva, Budapest, Budapesti Theológiai Akadémia Bibliái és Judaisztikai Kutatócsoportja, 1993, 39–40.

¹⁰⁸ Az úgynevezett dependencia-nyelvészetet és annak elméletét az 1950-es években dolgozta ki Lucien Tesnière, ám talán legmélyebb hatását a német nyelvészetben váltotta ki, amely ma is alapelméletként kezeli az ún. Verb-Grammatik felfogását.

¹⁰⁹ Westermann: *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, 41.

¹¹⁰ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 2 és 5.

¹¹¹ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 5.

¹¹² Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 5.

¹¹³ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 5.

összeomlások magukkal vitték ennek a szerződési hagyománynak az emlékezetét is. Az asszír hatás más szövetségkötések rendszerét hozta magával.¹¹⁴ Mendenhall hipotézisét maga az ókori közel-keleti szövegösszehasonlító tudomány cáfolta meg, hiszen a Sfire, vagy Sefire-sztélékként ismert hűbéri szerződések szövegei a Kr. e. 8. századból azt jelzik, hogy a szerződési formulák hagyománya továbbra is élt.¹¹⁵

Az ószövetségi biblikus tudományosság ennek ellenére felkapta a szövegparhuzamok hipotézisét, és Klaus Baltzer megalkotta azt a fogalmat, ami aztán alappá vált a hasonló jellegű megközelítések számára, a „szövetségi formula” kifejezést („*Bundesformular*” – hasonló című könyve alapján).¹¹⁶ A későbbi kutatások azonban sorra megdöntötték azt a hipotézist, hogy létezne egy mindent átfogó szövetségi formula, mert ha ennek szövegrészei sorra megtalálhatóak is a Pentateuchusban, azonban különböző időszakokból származó szövegegységekről van szó, tehát az elszórtan megjelenő formai elemek nem egy egységes szöveg részei, hanem különböző forrásokból származnak.¹¹⁷

A kutatások második, átmeneti szakaszában, amelyeket D. J. McCarthy „*Treaty and Covenant*” című tanulmánya indított el, még megmarad a „szövetségi formula” fogalma, ám, már egy lényegesen leszűkített ószövetségi szövegállománnyal dolgozik. Ugyanakkor számos új szöveget találnak ekkorra a Kr. e. 7. századból, amelyek a kutatás számára fontosak lehetnek, elsősorban a nimrudi asszír szerződési táblákat, különösen Asszarhadon örökösödési szerződését (EST). A szövegek ismeretében a szövetségi teológia korát jóval későbbre, a júdai királyság végére datálták a későbbiekben, mégpedig az alapján, hogy a szövetségi formula valós előfordulásai csak a Samária eleste (Kr. e. 722.) és a jósiási időszakra datálhatóak, tehát a deuteronomista iskola köréből származnak.¹¹⁸ Sőt, McCarthy lehetségesnek tartja, hogy a szövetségi formula esetében egy kizárólag északi hagyományról van szó, amely korábban teljesen ismeretlen volt délen.¹¹⁹

McCarthynek az a tézise, hogy az ősdeuteronomiumra hatással volt egy ókori közel-keleti szerződési forma, amelynek következtében nem egy bizonyos szerződési hagyományról beszélünk, a kutatók körében felelevenítette a szövetségi teológia késői datálásának elképzelését. A 7. századi asszír szerződésszövegek elemzésével szoros irodalmi kapcsolatot

¹¹⁴ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 6.

¹¹⁵ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 6.

¹¹⁶ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 6–7.

¹¹⁷ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 7.

¹¹⁸ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 7.

¹¹⁹ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 8.

látnak az asszír szerződésszövegek és a deuteronomiumi szövegek között, amivel egyben a deuteronomiumi szövegek 7. századi datálását is bizonyíthatónak vélik.¹²⁰

A hangsúly a kutatás ezen szakaszában már egyértelműen a Deuteronomiumra esett, erre irányultak a vizsgálatok, ám továbbra is megmaradt a „szövetségi formula” terminológiájának bizonytalansága.¹²¹ A kutatás harmadik nagy lendülete az 1990-es évekre tehető, hosszú szünet után.¹²² Ennek első nagy állomása Lothar Perlitt munkája¹²³, a *„Bundestheologie im Alten Testament”*, amely határozottan abból indul ki, hogy az ószövetségi szövetség-teológia deuteronomiumi/deuteronomisztikus eredetű.¹²⁴ Perlitt azonban már nem az ókori keleti szövegeket hívja tanúságul, hanem magából az ószövetségi kontextusból indul ki, és ennek alapján datálja későre a szövetségi teológia létrejöttét, ami a mai napig a legelfogadottabb véleménynek számít.¹²⁵

Horst Dietrich Preuß már a nyolcvanas években kritizálta azt, hogy a Deuteronomium-kutatás az egyes szövegforrások elkülönítésével még mindig nagyon felszínesen foglalkozik.¹²⁶ A kérdés továbbra is az marad, hogy ha feltételezzük a Jósiástól datálható ősideuteronomium meglétét, amely strukturálisan követi a „szövetségi formula” szerződési formáját, és így a jeruzsálemi udvart tekinthetjük szerzőnek, akkor még csak egy bizonyos szintjét fogtuk meg a Deuteronomium-keletkezésének: magának a szerkesztésnek, mint „a szerződés és törvénykönyv tudatos ötvözéseként” keletkezett irat létrehozásának pillanatát már nem tudta meghatározni a kutatás, akár irodalomkritikai, akár szerkesztéstörténeti szempontból.¹²⁷ Preuß végül száműzte a kutatások terminológiájából a „szövetségi formulát”, mint bizonyíthatatlan fogalmat.¹²⁸

A kutatás harmadik szakasza elsősorban a Deuteronomiumra koncentrál, és a már irodalomkritikai és szerkesztéstörténeti vizsgálatnak alávetett szövegeket diametrikusan egymással szembeállított kialakulási modellekkel hasonlítja össze.¹²⁹

Timo Veijola a Deuteronomium különböző forrásszintjeivel dolgozik, amelyek mind az ún. göttingeni szövegszint-modellt veszik alapul, mégpedig feltételezése szerint a szintek nem egyes szerzőkhöz, hanem szerzői és szerkesztői csoportokhoz köthetőek.¹³⁰ A kiindulási

¹²⁰ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 8–9.

¹²¹ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 9.

¹²² Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 9.

¹²³ Gertz: *Bund. Altes Testament*, 1863.

¹²⁴ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 9. és Wächter: *Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe*, 813–814.

¹²⁵ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 10.

¹²⁶ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 10.

¹²⁷ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 10.

¹²⁸ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 11.

¹²⁹ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 11.

¹³⁰ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 11–12.

mércének Veijola az első parancsolatot tekinti, az 5Móz 13-t pedig már fogság utáni szerkesztésnek tekinti. Azonban miközben utal az ismert ókori szövegekkel való párhuzamokra, végül a fogság utáni datálás meglehetősen a levegőben lóg, nem derül ki, miképpen hatottak ezek a szövegek, vagy mi a kapcsolatuk a Deuteronomiummal.¹³¹

Eckart Otto a Deuteronomium 13. és 28. fejezetét is úgy vizsgálja meg, hogy a Deuteronomium előtti szöveggyökereket keres, s ezeket összehasonlítja a legfontosabbnak vélt asszír paragrafusokkal (EST sziglummal jelzett Asszarhadon-szöveggel – *Esarhaddon's Succession Treaty*). A datálás bizonyítékául a lojalitási eskü formuláját veszi alapul, amely aztán a késő-babiloni és perzsa-korban már nem mutatható ki.¹³² Eckart Otto hipotézise szerint a Jahve számára biztosított lojalitási eskü pontosan azt fejezi ki, hogy a júdai vazallusok az asszír uralmi igényekkel szemben foglalhattak állást.¹³³

A későbbi kutatás kritizálta az egyoldalú szöveg hasonlítást, amely kizárólag az EST alapján próbált következtetéseket megfogalmazni.¹³⁴

A diakrón kutatások központjában továbbra is a Deuteronomium maradt. Annyiban finomodott a későbbiekben a vizsgálati módszer, hogy már nem a szerződési séma teljes átvételét feltételezik, hanem csak a szerződéses fogalomkör és a nyelvi formulák átvételének recepcióját, mégpedig úgy, hogy a meglévő forrásoknak csak egy nagyon késői szerkesztésével számolhatunk, amely, mint „szövetségi irat” teljes könyvként jelenik meg.¹³⁵

Christoph Koch monográfiájában alapos vizsgálatnak veti alá az ismert ókori közel-keleti szerződési szövegeket, s ennek alapján elsősorban az 5Móz 13 és 28-at hasonlítja össze ezekkel. Az általa összehasonlított szövegek már jóval szélesebb körből származnak, úgy tekinti az 5Móz 13. és 28. fejezetét, mint „eredeti júdai, nyugat-arámi és új-asszíriai hagyományelemek amalgámját”.¹³⁶ Érdekes módon az arámi szövegek maguk nagyon erősen függenek a korábbi kutatási korszakokban vizsgált hettita szerződési hagyománytól.¹³⁷ Christoph Koch megállapítja, hogy a szövetségi teológia kialakulásának idejét kizárólag szövegimmanens kritériumok alapján lehet meghatározni, és az ún. *külső bizonyítékok* legfeljebb csak a *terminus a quo*-t adhatják meg.¹³⁸ Ennek alapján Christoph Koch a szövetségi teológia kialakulását 587 utánra datálja.¹³⁹ Az asszír és arámi hatásokat egy többlépcsős recepció formájában tudja

¹³¹ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 12.

¹³² Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 12–13.

¹³³ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 13.

¹³⁴ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 13.

¹³⁵ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 14.

¹³⁶ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 315.

¹³⁷ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 317.

¹³⁸ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 317.

¹³⁹ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 317.

elképzelni, és semmiképpen nem tartja elfogadhatónak az egyetlen szerződési szöveg átvételét e szövegek esetében.¹⁴⁰ Sokkal inkább egy „hagyománytörténeti függést” lát, amelynek hordozói az írástudó júdai hivatalnoki, tudományos és kultuszi elit.¹⁴¹

A dogmatika az újabbkori biblikus kutatások fényében

A kortárs dogmatika szintén meglátta a nagy lehetőséget, hogy interpretációjának új lendületet adjon az újabbkori kutatások fényében.

Michael Horton némileg eklektikus és népszerűsítő szövetségteológiai bevezetésében¹⁴² Meredith G. Kline kutatásaira támaszkodik.¹⁴³ Két különálló szerződési forma alapján igyekszik következtetéseket levonni dogmatikai szempontból: a szövetségeket aszerint osztályozza, hogy azok több hasonlóságot mutatnak a hűbéri szerződéshez („*suzerainty treaty*”), vagy az uralkodói adományhoz („*royal grant*”, vagy „*patron covenant*”), amelyek között a legjelentősebb különbség, hogy a patronálás feltételekhez kötött, míg a hűbéri nem kötelezi a hűbérurat.¹⁴⁴ A Galata 4 klasszikus helyének elemzésekor Horton rámutat, hogy a sinai-szövetség a hűbéri szerződés jegyeit viseli magán.¹⁴⁵ Az ábrahámi szövetség, vagy a protoevangéliumban leírt, Ádámmal a bűnbeesés után megkötött szövetség ezzel szemben tipikusan az uralkodói adomány körébe tartozik, mert egyoldalú kötelezettségekkel jár, és hiányzik belőle a történeti prológus, vagy a szövetségi feltételek felsorolása.¹⁴⁶

Kurt Vetterli Michael Hortonra hivatkozva szintén a hűbéri szerződés mintájáról beszél először a szövetség jellegének bemutatásakor. Ugyanakkor jóval nagyobb arányérzékkel közelíti meg a témát, és csupán arra következtet, hogy Isten az emberekhez való közeledésnek miért éppen ezt a módját választotta. „Ez a tény azért jelentőségteljes, mert azt mutatja, hogy Isten a néppel való cselekvését szövetségként strukturálja. Az ősatyák ezt azonnal felismerhették, mert ismerték koruk és környezetük hűbéri szerződéseit. Amikor Isten ilyen módon közeledett hozzájuk, azonnal tudták, miről van szó: Egy elkötelező érvényű

¹⁴⁰ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 317–319; 320.

¹⁴¹ Koch: *Vertrag, Treueid und Bund*, 320.

¹⁴² Horton, Michael: *Introducing Covenant Theology*, Grand Rapids, Baker Books, 2009.

¹⁴³ I. Kline, Meredith G.: *Treaty of the Great King*. The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1963.; Kline, Meredith G.: *Kingdom Prologue*. Genesis Foundations for a Covenantal Worldview, Overland Park, Two Age Press, 2000.

¹⁴⁴ Horton: *Introducing Covenant Theology*, 33.

¹⁴⁵ Horton: *Introducing Covenant Theology*, 39.

¹⁴⁶ Horton: *Introducing Covenant Theology*, 41–43.

szerződésről, amelyhez olyan kötelezettségek tartoznak, amelyeket a szuverén szövetségi úr rendel el, és életükkel felelnek ezekért.”¹⁴⁷

A szövetségi teológia irányzatának története

Mi a szövetségi teológia?

A szövetség fogalma az egyházatyák és középkori teológusok munkásságában még csak egy téma volt a sok között és nem kapott különösebb hangsúlyt, ugyanakkor már az egyházatyák felvetették az Ó- és Új testamentum egységének, valamint a kontinuitás és az egymás közötti „harmónia” kérdését.¹⁴⁸ Találóa jegyzi meg Andrew Woolsey, hogy „a szövetséget magától értetődően egyesítő tényezőnek tekintették, ami Istennek az emberekkel való cselekedeteit a két nagy időszakban meghatározta”.¹⁴⁹

Az ókori nem-gnosztikus teológus-szerzők megegyeztek abban, hogy a Szentírás mindkét szövetségi részét Isten ihlette. Isten adta mindkét szövetséget először népének, eszerint az Ószövetséget a zsidó nép számára, majd az Újszövetséget a pogányoknak is. Irenaeus „négy egyetemes szövetségről” beszélt, nevezetesen a Noéval kötöttről, az ábrahámi a dávidi és az új szövetségről. Salamisi Epiphanius azt írta: „Ha elutasítom az Ószövetséget, nem vagyok katolikus.” Tertullianus soha nem tekintette különállónak az Ó- és Újszövetséget, vagy a törvényt és evangéliumot. Alexandriai Kelemen egyetlen, időn átívelő szövetségről beszélt, amelybe beletartozott mind az Ó-, mind az Újszövetség.¹⁵⁰

Origenész fontosnak tartotta az Ószövetség bevezető jellegét, amelyre ráépül az „exegézis” és magyarázat. Augustinus szerint mindkét szövetség egyforma autoritással bír. Hieronymus Ézsaiást egyenesen „prófétának és evangélistának” nevezte.¹⁵¹

A középkori teológia kapcsolódott az egység szemléletéhez. Nagy Leo pápa az üdvösség egy útjának tekintette az Ó- és Újszövetséget, kezdve az ószövetségi áldozatoktól egészen Krisztus áldozatáig. A példa folytatható Nagy Gergelyen át egészen Petrus Lombardusig, aki Augustinus

¹⁴⁷ Vetterli: *Eine Einführung in die Bundestheologie*, 7.

¹⁴⁸ Woolsey, Andrew A.: The Covenant in the Church Fathers, in *Haddington House Journal*, 2003, 26; 51-52.

¹⁴⁹ Woolsey: The Covenant in the Church Fathers, 26–27.

¹⁵⁰ Kelly, Douglas F.: Covenant in Medieval Theology, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 320–322.

¹⁵¹ Kelly: *Covenant in Medieval Theology*, 320.

nyomán szintén egynek tekintette a két szövetséget, a törvényt és az evangéliumot. Így jutunk el Aquinói Tamásig, aki szintén beszélt a két szövetség egységéről. Azt mondta, mindkettő Isten ígéje, jóllehet hatalmas fejlődést lát a kettő között.¹⁵²

Ugyanakkor Aquinói Tamás a *Summa theologiae* egyetlen tételében sem utalt a szövetségre, mint teológiai fogalomra. Douglas F. Kelly ugyanakkor feltételezi, hogy valójában ott kellett lennie alapvetésként a teológiai tudatban. Sőt, a szövetség fogalma strukturálta is a felfogást az egyházzal, a keresztyén életről és tanításról. Ez annál is inkább így lehetett, hiszen a középkori teológia két pilléren nyugodott: a Szentírás középkori olvasatán és az Istenről szóló tanon. Mindkettő a szövetség fogalmán nyugszik, s a középkor teológusainak ennek tudatában kellett lenniük.¹⁵³

A két szövetségen átívelő egység gondolata volt az, ami a reformáció korában a szövetségi teológiát, mint teológiai szemléletmódot megszülte. Amikor a reformátorok első nemzedéke rendkívül súlyos polémiát folytatott az anabaptistákkal, ennek hatására fogalmazták meg teológiai alaptételeiket, így többek között az Ó- és Újszövetség egységéről. Míg az anabaptisták ekkortájt úgy vélték, az Ószövetségnek már nincs relevanciája, addig a reformátorok rádöbbentek, hogy az egyik testamentum a másik nélkül értelmezhetetlen. *Scriptura sacra sui ipsius interpret*.¹⁵⁴ Ennek legékesebb bizonyítékát éppen az szolgáltatta, milyen logikusan, tisztán lehet érvelni, ha az egész Bibliát úgy tekintik, mint egységet. Újra felidéződött az augustinusi felismerés: „*Novum Testamentum in vetere latet; vetus Testamentum in novo patet*” – az Újszövetség az Ószövetségben rejtőzik, az Ószövetség az Újszövetségben kibomlik. A gyermekkereszttség körüli vitába így került be érvként az ószövetségi körülméltékedés, ez esetben a szövetség jelének analógiájaként. Zwingli, akinek a szövetségi érvet köszönhetjük, nemcsak az anabaptistáknak tudott megfelelni, de Luthernek is, hiszen a keresztséget az ószövetségi analógia mintájára csak jelnek tekintette, s így elkerülhette azt, hogy – *ex opera operato* – önmagában cselekvő hatást tulajdonítson a sákramentumnak. Ezzel egyben a szövetség bibliai gondolata bekerült a reformátori teológia rendszerébe, s innen indult el diadalútjára a szövetségi teológia. A 16–17. századi felívelést követően újra és újra visszaköszön, akár Heinrich Heppe német dogmatikájában, akár a Sebestyén Jenő által is sokszor idézett Charles Hodge amerikai szisztematikus teológiájában, a nagy holland teológusnál, Herman Bavincknál, akár egy megújult formában Karl Barthnál. Ám a szövetségi

¹⁵² Kelly: *Covenant in Medieval Theology*, 321–323.

¹⁵³ Kelly: *Covenant in Medieval Theology*, 323–325.

¹⁵⁴ A Szentírás önmagát magyarázza.

teológia nem ért itt véget. Ma az Egyesült Államok teológiáin a kálvinista teológiát gyakran egy lapon említik a *covenant theology*-val vagy *federal theology*-val.

A szövetségi teológia nem egy egységes tanrendszer. Alapgondolata Istennek az emberekkel kötött szövetsége, amely kétoldalú, de a felek nem egyenrangúak. Isten a létrehozó, ő a kezdeményező, s ő az, aki az ember minden bűne ellenére megtartja ezt a szövetséget. Olyannyira, hogy egyszülött Fiának áldozatával egy új szövetséggé bővíti, amely már nem csak Izráel népére vonatkozik, hanem minden népre. Ebben az új szövetségben megbékél az emberrel, igazzá nyilvánítja azt, aki Krisztust elfogadja. Isten ígérete az, hogy az eszkatonban az új szövetség egészen új dimenziót kap. Amint azt a későbbiekben látni fogjuk, a reformátorok és kálvinista teológusok későbbi nemzedéke kialakított egy sajátos terminológiát, s ennek mentén sajátos szemléletet. Egyrészt nem egységesen, de általában elfogadottá vált a duális szövetség nézete. Ez megkülönbözteti a *cselekedeti* (vagy teremtési, illetve természeti) *szövetséget* és a *kegyelmi szövetséget*. Ennek mentén a törvény, elsősorban is a mózesi törvény szemlélete a konzervatív szövetségi teológiában hangsúlyossá vált, annak minden gyakorlati hozadékával együtt, melynek vadhajtasai a puritanizmus legalizmusában tetten érhetőek. Másrészt érdekes módon a szövetségi teológia rendkívül nyitott volt a természeti teológia, és közelebbről a természeti törvény kérdésének irányába. Ennek vadhajtasait is megismerhetjük, hiszen az a 17. században szinte törvényszerűen torkollik a felvilágosodás észvallásába és az ember etikai önmegváltásának mítoszába.

Zwingli és Bullinger

Korszakalkotónak számítanak a svájci reformátorok, akik rámutattak a két szövetség egységére és hermeneutikai elvvé tették azt. A szövetség gondolatára való ráeszmélés ebből egyenesen következett, mert egyike azoknak a bibliai alapmotívumoknak, amely kontinuitásában teljesen töretlenül jelen van a teremtéstől az eszkatonig. Ezért volt kézenfekvő gondolat, hogy a kijelentést úgy értelmezzék, mint Istennek az emberekkel való közös történetét. Ugyanakkor a szövetség gondolatának kiemelése nem magától értetődő elképzelés volt, s éppen ezért óriási jelentőséggel bírt, amikor vitás kérdésekben éppen ezt a fogalmat vették segítségül érvelésükben. A szövetség keretté vált, amely az emberi tapasztalatok és logika szintjén is viszonylag nagy meggyőző erővel bír.

Minden a gyerekkeresztségről folyó vitával kezdődött, elsősorban Zwinglinél¹⁵⁵, aki először mutatott rá, hogy analógia van az ószövetségi és újszövetségi sákramentumok között, s ennek alapja maga a szövetség.¹⁵⁶ Zwingli radikálisan elvetette azt a lutheri gondolatot, hogy a keresztség valami módon kegyelemátadó lenne. Azt mondta, hogy csupán jele annak, ami a keresztségen túl adatik, mégpedig a Szentlélek révén.¹⁵⁷ A Szentléleknek pedig nincs szüksége közvetítőre.¹⁵⁸ A keresztség beavatási- és elkötelező jellegű cselekmény, amivel a megkeresztelt jelzi, hogy meg akarja javítani életét.¹⁵⁹

Zwingli a gyerekkeresztség szükségességét a következő módon okolta meg: A gyermekek a szüleik keresztyén hovatartozása jogán nem zárhatóak ki az üdvösségből. A példa a „testi Izrael”. Ha Izrael gyermekei is részesei lehettek az Istenhez tartozás ajándékának, akkor miért legyenek rosszabb helyzetben a keresztyének gyermekei? Így tehát a kegyelemhez és az egyházhoz tartozásukat a keresztség jelével is felmutathatják, még ha ők maguk nem is tehetnek mellette vallást.¹⁶⁰

Heinrich Bullinger ehhez hasonlóan érvelt a gyerekkeresztség mellett.¹⁶¹ A Második Helvét Hitvallás XX/7. cikkében az anabaptistákat cáfolva tette fel a szónoki kérdést: „Minthogy az evangélium tanítása szerint ilyeneké a mennyek országa, és ők is benne vannak Isten szövetségében, miért ne adnánk nekik is Isten szövetségének jelét? Miért ne avatnánk be a szent keresztség által azokat, akik Isten tulajdonai, és az ő egyházában vannak?”¹⁶² Bullinger rendszeres szemlélete már előrevetíti azokat a gondolatokat, amelyek aztán Kálvinnál a maga teljes, átfogó rendszerességében épülnek egymásra. Egyrészt érvel a két testamentum egysége mellett, Kálvinhoz hasonlóan megfogalmazza, hogy a két szövetség lényegében egy, „de az átadás módjára nézve” különbözik.¹⁶³ Ennek fényében a sákramentumok is egy korábbi előkép után – megváltozva ugyan –, de ugyanannak a szövetségnek jegyei: „Ha tudniillik maga az – új

¹⁵⁵ Ulrich Zwingli (Huldrych vagy Huldreich), (Wildhaus, Sankt Gallen kanton, 1484. – Kappel am Albis, Zürich kanton, 1531), zürichi reformátor.

¹⁵⁶ Török István: *Dogmatika*, Amsterdam, Free University Press, 1985, 251.

¹⁵⁷ „Wir redend aber hie nit von wunderzeichen, sunder von zeichnenden oder von pflichtenden zeichen, die nit wunderzeichen sind, als by den alten die beschnydung gewesen ist.” (Zwingli, Huldrych: Von dem touff, vom widertouff unnd vom kindertouff durch Huldrych Zuingli. in *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4, Leipzig, Heinsius, 1927., 227.)

¹⁵⁸ Zwingli, Huldrych: *Rechenschaft über den Glauben*, 1530, in *Schriften* 4, (Hg.) Thomas Brunschweiler, Zürich, Samuel Lutz, 1995, 113.

¹⁵⁹ Zwingli, Ulrich: *Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata*, ford. Tüdös István, Pruzsinszky Pál, Budapest, Kálvin János Társaság, 1999, repr. 1905, 155; 165.

¹⁶⁰ Zwingli: *Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata*, 165.

¹⁶¹ Heinrich Bullinger (Bremgarten, Aargau, 1504 – Zürich, 1575) zürichi reformátor.

¹⁶² Bullinger, Heinrich: *A Második Helvét Hitvallás*, ford. Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2017, XX/7.

¹⁶³ Bullingert idézve Tökés, István: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*. Kommentár Bullinger Henrik művei alapján, Kolozsvár, Romániai Református Egyház, 1968. I-II., 169.

– dolog készen áll, akkor nem maradhatnak tovább az eljövendő vagy adandó dolgok jegyei, hanem ezeknek meg kellett változniuk. A körülmételés volt a szimbóluma az eljövendő áldott magnak, vagyis magának a Messiásnak, aki vére hullásával az egész világnak odaajándékozta a maga áldását. Tehát amikor ő eljött ... a körülmételkedésnek át kellett alakulnia kereszteléssé.”¹⁶⁴ A keresztség mellett az úrvacsora előképét is megemlíti, amely az Ószövetség „minden más áldozati vére helyébe” lép.¹⁶⁵ Mert: „Ugyanaz a nép, ugyanaz a testamentum, ugyanaz az egyház, ugyanaz az útja az üdvösségnek, mindazoknál, akiknél ugyanazt a tudományt, ugyanazt a hitet, ugyanazt a Lelket, ugyanazt a reménységet és váradalmakat, ugyanazt a segítségül hívást és ugyanazokat a sákramentumokat találjuk.”¹⁶⁶

A mai dogmatörténet Bullinger hatását a szövetségi teológia kialakulására nézve döntő jelentőségűnek tartja.¹⁶⁷ Annyi bizonyos, hogy Bullingernél már megjelennek a szövetségi teológia bizonyos alapgondolatai, illetve a természeti törvénynek az a fajta szemlélete, ami aztán később egyenes vonalban jut el a racionalizmus és a kantianizmus felé. Eszerint az *Imago Dei* a bűnbeesés előtt még jó és tökéletes volt. Isten beírta szent törvényét az emberek szívébe, s az embernek hatalma és kellő tudása is volt rá, hogy eldöntse, mi a jó és mi a rossz. Az engedelmisség parancsa ugyanakkor a bűnbeesés után még kiemelkedőbb jelentőségre tett szert, mint előtte. Így alapvető kontinuitás van a teremtésbeli természeti törvény és a mózesi törvényekben rejlő természeti törvény között. Bár tudjuk, hogy az ember a bűnbeesés után nem képes Istennek megfelelni, ám ez még nem menti fel a teremtettként való kötelességei alól. Ebből a tanból visszakövetkeztetéssel alakul ki az a hipotézis, ami rendszeresen vitát váltott ki később, hogy ha az ember tudna tökéletes engedelmisséget tanúsítani Isten iránt, akkor megigazulna Isten előtt.¹⁶⁸

Ami Bullingernél még elszórtan jelentkező fejtegetésekben nyilvánul meg, az Kálvinnál egy tökéletesen egymásra épülő tanként áll előttünk.

¹⁶⁴ Bullingert idézi: Tökés: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, 2, 207. ugyanerről még: 2, 187.

¹⁶⁵ Tökés: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, 2, 187.

¹⁶⁶ Tökés: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, 2, 21.

¹⁶⁷ Karlberg, Mark W.: *Covenant Theology in Reformed Perspective*. Collected essays and book reviews in historical, biblical, and systematic theology, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2000, 21, ill. Campi, Emidio: *Bullinger, Heinrich*, in RGG⁴ 1, 2008, 1858–1859.

¹⁶⁸ Karlberg: *Covenant Theology*, 22.

Kálvin

Kálvin nem a szövetségi teológia atyja, de pontosan azért nem, mert megfelelő arányosság van az *Institutio* fő tanai között.¹⁶⁹ Talán úgy lenne a leghelyesebb megfogalmazni, hogy Kálvinnál nincs egy fő tan, egy központi dogma, hanem több alapból építi fel a teljes struktúrát, s ebben az egészlegesség érdekli, nem pedig egy eredeti tan túlhangsúlyozása (ezért nem beszélhetünk arról sem minden populáris elképzeléssel szemben, hogy a predestináció tanának elsődleges jelentőséget tulajdonított volna az Institutióban).

Érdemes részleteiben kitérünk arra, hogyan tárgyalja Kálvin a szövetség témáját az Institutióban, hiszen egyrészt a későbbi református dogmatikák is valamiképpen ebből indulnak ki, ez adja meg az alapfeltevéseket, másrészt biblikus logikájával és rendkívül finom distinkcióival a maga nemében azóta is megkerülhetetlen.

Kálvin az *Institutio* 2. könyvében a 7. fejezetben fejti ki részletesen azt a doktrínát, hogy a két szövetség szorosan összetartozik. A régi szövetség nem öncél, hanem előremutat a Krisztusban szerzett üdvösségre.¹⁷⁰ Később, a 3. könyv 17. fejezetében ezt egy újabb fontos meghatározással pontosítja: *A törvény ígéretei és az evangélium összetartoznak*. Kálvin a régi szövetséget – mint látjuk – azonosítja a törvénnyel, amit azért kap Isten népe, hogy megerősödjön. Amikor definiálja a törvényt, annak egy, a teljes életet felölelő etikai életrendszer-jelleget ad, ami rendkívül jellemző a kálvini tanításra: „Törvény alatt nemcsak a Tízparancsolatot értem, amely a kegyes és helyes élet szabályát írja elő, hanem a vallási élet teljes rendjét is, amelyet Isten Mózes által adott át.”¹⁷¹ Ugyanakkor ezt, az Izráel népével kötött szövetséget is kegyelmi szövetségnek nevezi, sőt, úgy látja, hogy a ceremoniális előírások mögött is „lelki cél” áll. „...a zsidóknak adott kegyelemből biztonsággal következtethetünk arra, hogy a törvény nem volt híjával Krisztusnak.” Utalva a királyi papságra vonatkozó 1Pt 2,9-re, az előképszerűséget hangsúlyozza: „... mintegy kettős tükörben jelent meg Krisztus az Ószövetség népe számára.”¹⁷² Kifejezetten kálvini gondolat az is, hogy a törvény a bűnök miatt adatott, mégpedig azért, hogy az embereket alázatossá tegye. Ez a kálvini alapmagatartás, amely meghatározza a szuverén Istennel szembeni viszonyunkat, s amely a kegyelemre szorultságunk tudatából ered.

¹⁶⁹ Kálvin János (Noyon, 1509 – Genf, 1564).

¹⁷⁰ Inst. 2. könyv 7. fejezetének címe: *Isten a törvényt nem azért adta, hogy a régi szövetség népét önmagában megtartsa, hanem azért, hogy a Krisztusban szerzett üdvösség reménységét eljöveteleig táplálja bennünk*.

¹⁷¹ Inst. 2.7.1.

¹⁷² Inst. 2.7.2.

A törvény ugyanakkor éppen a nyomorúságunk miatt gyenge. „...visszahullunk az átok alá”, ez pedig nem eshetőség, hanem egyenes, szükségszerű következmény, amely azt is megmutatja, hogy a törvényben ott rejlik mindenkor a halál.¹⁷³ A törvény mégis hasznos, s hogy mennyire, azt mutatja a „törvény hármasságának” tana: Az *usus paedagogicus* egyrészt a nevelésünket jelenti, azon belül a buzdításunkat (*elenchticus*), azaz a törvényből látjuk meg, miért is vagyunk bűnösök és kegyelemre szorultak.¹⁷⁴ Akiknek lelkiismerete nem ilyen mértékben fejlett, azokat „féken tartja”, olyan, mint egy „zabla”, Krisztushoz így vezet el.¹⁷⁵ Ez az elrettentő típusú nevelői jellegű *usus (perterrifiens)*. Kálvin a legfontosabbnak a harmadik következményt nevezi: a hívőket a mindennapi megújulásához segíti hozzá, hogy ne lustuljanak el hitükben, ne vegyen erőt rajtuk a közöny, tehát „ostor”, „szüntelen ösztöke” a lelki tunyaság ellen, s egyfajta szent szenvedély fenntartására sarkall (*usus evangelicus*).¹⁷⁶

Az ortodoxia a későbbiekben a mózesi törvényt nem tartotta feltétlenül univerzálisnak, ez Kálvinnál még az életet átfogó szabály, ami minden korban érvényes.¹⁷⁷ Krisztus eljövetele után is az, mert Krisztus nem a törvényt törölte el, sem pedig az annak való engedelmesség szükségességét¹⁷⁸, hanem azt a félelmet, ami a törvény előtti megfelelhetetlenségünkből adódik.¹⁷⁹ Itt jutunk el egy olyan pontra a kálvini tanításban, ami csak Kálvin (amúgy Pálra visszavezethető) dialektikusságának tükrében érthető. Az evangélium is összekapcsolódik a törvénnyel, mégpedig az ígéretekben.¹⁸⁰ Az ószövetségi és újszövetségi ígért-evangélium között minőségi különbség van: „... az evangélium mintegy ujjal mutat rá arra, aminek csak az árnyéka volt látható a törvény előképeiben.”¹⁸¹

Az Institutio 2. könyvének 10. fejezete – *Az Ó- és az Újtestamentum hasonlóságáról* – polémikus jellegű, s azok ellen az anabaptisták és Servét ellenében szól, akik az Ószövetséget fölöslegesnek tartották az Újszövetség fényében. Ugyanakkor a tan, amely alapvető kálvinista tanítássá vált, hihetetlen szorosan kapcsolódik az egész rendszerhez, árnyaltságában pedig messze túlmutat a vitán, s minden szálában kötődik a szövetség gondolatához. Első mondata rögtön erről tanúskodik: „... akiket Isten a világ kezdetétől fogva felvett választott népének tagjai közé, azokat mind ugyanazon törvény alapján és a tanítás ugyanazon kötelékével

¹⁷³ Inst. 2.7.3.

¹⁷⁴ Inst. 2.7.9.

¹⁷⁵ Inst. 2.7.10 – 11.

¹⁷⁶ Inst. 2.7.12.

¹⁷⁷ Inst. 2.7.13.

¹⁷⁸ Inst. 2.7.14.

¹⁷⁹ Inst. 2.7.15.

¹⁸⁰ Inst. 2.9.2

¹⁸¹ Inst. 2.9.3.

kapcsolta szövetségéhez, mint minket is.”¹⁸² Mi is a közös? Az örökség, a Megváltó, a reménylett üdvösség. Ami a különbségeket okozza, azok a feltételek¹⁸³, amik között működött, illetve a végrehajtás.¹⁸⁴ „... az atyákkal kötött szövetség sem tartalmára, sem tárgyára nézve nem különbözik a miénktől, ezzel teljesen egy és azonos. Végrehajtásában viszont különbözik.”¹⁸⁵

A szövetség alapja nem az emberi érdem, hanem egyedül Isten irgalma¹⁸⁶, és ez vonatkozik a régi szövetségre is.¹⁸⁷ Kálvin pontosítja, mire is vonatkozik az az ígélet, aminek előképét már a régi szövetségben megkapták a zsidók. Ez pedig az üdvösség, amely Kálvin olvasatában az örök életet jelenti.¹⁸⁸ Tudván tudja, hogy egy nehéz témával szembesíti olvasóit, amikor azt állítja: az ősatyák igenis eljuthattak Isten országába, az örökkévalóságba.¹⁸⁹ Ezért nem kis gúnnal folytatja: „Ha azonban valaki túlságosan bonyolultnak érzi ezt, nosza, lépünk tovább a szövetség mintájához (*foederis formulam*)”¹⁹⁰, amivel mintha előlegezné a szövetségi teológia későbbi fejlődését. Mert míg Kálvin szövetségszemlélete eszkatológiai beállítottságú, ez a megközelítés a későbbi dogmatörténetben nem kap hangsúlyt. Ahogyan az idő egyre közelebb került Krisztus eljövételéhez – fejt ki –, a szövetség egyre nyilvánvalóbbá vált, mégpedig azzal, hogy egyre több „ígéletet csatolt” hozzá. „Miután már több ígéletet csatolt ehhez, nagyobb világosság kezdett sugározni, amely aztán mindegyre nőtt, és fénye egyre távolabb hatott, és az az egész földkerekséget teljesen beragyogta.”¹⁹¹

Ám ha egy a szövetség, mégis honnan származnak és mik is a különbségek? Azt már láttuk, hogy az „adminisztrációban”, azaz a végrehajtásban különböznek. A 2. könyv 11. fejezete *A két szövetség közti különbségről* szintén ennek a kérdésnek a Szentírásra vonatkozó aspektusa. Tartalmilag egy, de a két testamentum a „közlésmódjában” különböző. Ami egységbe vonja, az maga Krisztus, aki az ígérek alapja.¹⁹² Ezek után öt különbséget nevesít: az Ószövetség földi áldásaiban Isten kegyelmi jelei voltak¹⁹³; itt még „képes beszédben” szólt Isten.¹⁹⁴ A 2Kor 3,6 alapján a Jer 31,31–34-ben megjelenő antitéziseit is felsorolja: a törvény betű, a halál

¹⁸² Inst. 2.10.1.

¹⁸³ Inst. 2.10.1.

¹⁸⁴ Inst. 2.10.2.

¹⁸⁵ Inst. 2.10.2.

¹⁸⁶ Inst. 2.10.2.

¹⁸⁷ Inst. 2.10.4.

¹⁸⁸ Inst. 2.10.5. ill. 2.10.23

¹⁸⁹ Inst. 2.10.7.

¹⁹⁰ Inst. 2.10.8.

¹⁹¹ Inst. 2.10.20.

¹⁹² Inst. 2.11.1.

¹⁹³ Inst. 2.11.3.

¹⁹⁴ Inst. 2.11.4.

igehirdetése és mulandó, az evangélium pedig a Lélek és igazság tudománya, a szívekbe írták, az élet igehirdetése és örök.¹⁹⁵ Ennek megfelelően a mózesi szövetség „erőtlen szertartási rendelkezéseivel” csak „árnya” az evangéliumi szolgálatnak, mert a szövetség betöltése Krisztus. Így a régi szövetség a szolgaság testamentuma. Ebben a lelkiismeret még rettegésben él, az új szövetség a szabadságé, ami örökre szabadít fel. Ugyanakkor Kálvin itt nem áll meg, mert visszautal arra, ami túl van a merev kategorizáláson, hogy az Ószövetségben – jóllehet nem teljes fényben –, de azért a szabadságból és örömből részesülhettek. Sőt, hovatovább azt mondja, hogy ha belefáradtak a törvény teljesítésének állandó lelkiismereti kudarcokkal járó küzdelmébe, akkor az evangéliumhoz menekültek.¹⁹⁶

Végül pedig döntő különbség, hogy a régi szövetségben Isten egy népet választott ki, amely olyan ajándékot kapott, mint egyetlen más nép sem, mégpedig Isten ígését.¹⁹⁷ Ám Krisztusban minden népből részesévé lehetnek az elhívásnak, s ez „... ragyogóan megmutatja, hogy az Újtestamentum fölötte áll a réginek.”¹⁹⁸

A predestinációt tárgyalva ismét visszatér a szövetségi logika. Az Istennel való szövetség, ez az általános kiválasztás, amelynek során Isten egy népet választ magának, nem jelenti azt, hogy azonnal meg is kapják „az újjászületés Lelkét”, amelynek segítségével kitarthatnak ebben a szövetségben, „hanem a belső kegyelem hatása nélkül, amely hathatósan megtartja őket a szövetségben, a külső fordulat egyfajta köztes kegyelemként áll az emberi nemzetség elvetése és a kevés számú hívő kiválasztása között.”¹⁹⁹

Végül pedig a sákramentumok is rámutatnak az Isten által kötött szövetségre. Kálvin terminológiája szerint az Úr az ígéreteit szövetségnek, a szövetség jeleinek pedig a sákramentumokat nevezi.²⁰⁰ Ír a körülmetélés és a keresztség közötti hasonlóságról, hasonlóan ahhoz, ahogyan azzal Zwinglinél és Bullingernél találkoztunk.²⁰¹

Kálvin szövetségi szemléletét vizsgálva egyrészt alapvető jelentőségű, vajon a reformátor többféle szövetség struktúrájában gondolkodott-e, vagy az „egy szövetség – kétféle végrehajtás” elve alapján egyetlen kegyelmi szövetség meglétét feltételezte. Az Institutióban megjelenő terminológia olykor arra ragadtatja a dogmatika történetét feldolgozókat, hogy már egy új szemlélet új terminológiáját olvassák ki a szövegből. Így amikor Kálvin a *foedus spirituale*-ről beszél, vagy a *foedus evangelii*-ről, amelynek alapja maga Krisztus, ez már egy

¹⁹⁵ Inst. 2.11.7.

¹⁹⁶ Inst. 2.11.9.

¹⁹⁷ Inst. 2.11.11.

¹⁹⁸ Inst. 2.11.12.

¹⁹⁹ Inst. 3.21.7.

²⁰⁰ Inst. 4.14.6.

²⁰¹ Inst. 4.16.3–24.

új kategóriát jelent szemben a *foedus legale*-val.²⁰² Csakhogy ezek az olykor szinonimaként használt kifejezések Kálvinnál Izráel és Isten viszonyáról szólnak, ami mutatja, hogy Kálvin számára az egy szövetség végig a kegyelmi szövetség, Isten kegyelmes akaratának, aláhajlásának, szabadításának szövetsége. Ezért a barthi teológia nyomán kialakult „Kálvin a kálvinisták ellenében” vitában némileg helytálló az a megállapítás, hogy Kálvin a későbbi református ortodoxia legalizmusától éppen a kegyelemről való szemlélete miatt állt távol.²⁰³

Papp György felhívja a figyelmet arra, hogy Kálvin törvényszemlélete szövetségi szemlélet volt. „A reformátorok, különösen Kálvin felismerése tehát helytálló s ugyanakkor ember- és társadalomformáló erejű volt, ugyanis Isten törvénye elsősorban szövetségi törvény.”²⁰⁴ 21. századi szempontból talán éppen az a legfontosabb az egész szövetségi gondolat felől, hogy [Istennek] „Az emberrel kötött szövetsége tehát az a keret, amelyben megvalósul az Istennek odaszánt életforma.”²⁰⁵ Ez az, amiért érdemes ma is foglalkoznunk a témával! Ugyanakkor nem mindegy, hogy egy unilaterális, vagy egy bilaterális szemlélet felől közelítjük meg, és itt talán Kálvinnak az emberi alázatot hangsúlyozó gondolatai lehetnek előremutatóak. Mert amikor Papp György azt írja: „A szövetség keretébe foglalt törvény azt jelenti, hogy Isten igénybe veszi az embert a maga számára”²⁰⁶, akkor megtörténik egy nem kívánatos nézőponti eltolódás Isten, mint a szövetséget létrehozó alany felől, az ember, mint cselekvő alany felé, amiből éppen a dogmatörténet tanúsága szerint könnyen csúszhat bele a gyakorlati kegyesség egy racionalista önmegigazító szemléletbe.

Musculus és Szegedi Kis István

Kálvin kortársai között számos más teológus tevékenykedett, közöttük Wolfgang Musculus és Szegedi Kis István, akik dogmatikájuk szerves részeként foglalkoztak Isten emberekkel kötött szövetségével.

A lotaringiai születésű Wolfgang Musculus²⁰⁷ az augsburgi reformáció egyik fő mozgatója, később berni teológiai professzor *Loci communes*ében, a *De foedere ac testamento Dei* c.

²⁰² Link, Christoph: *Föderaltheologie*, in RGG⁴ 3, 2008, 173.

²⁰³ Muller, Richard A.: Calvin and the „Calvinists”. Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy, in *Calvin Theological Journal* 30, 1995, 349.

²⁰⁴ Papp, György: Az Isten törvényéről szóló tanítás Kálvin teológiájában, a dogmatika és az etika határán, in *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, 2, 2011, 308.

²⁰⁵ Papp: Az Isten törvényéről, 308.

²⁰⁶ Papp: Az Isten törvényéről, 308.

²⁰⁷ Wolfgang Musculus (Dieuze, Franciaország, 1497 – Bern, Svájc, 1563) augsburgi és berni reformátor.

fejezetben már megkülönbözteti a *foedust* a *testamentumtól*.²⁰⁸ Kimondja, hogy Istennek az emberekkel kötött szövetsége szubsztanciális egység, de léteznek látható különbségek ezen belül, amelyek akcidentálisak. Ezt diszpenzációnak nevezi. Három diszpenzációt különböztet meg: a *tempora ante legem*, a *sub lege* és a *post legem* állapotait. Ugyanakkor ezeknek az osztályozásoknak és meghatározásoknak a tan egészére és annak felosztására nézve nincs hatásuk: pusztán arra szolgálnak, hogy érthetővé tegyék az Ószövetség és az Újszövetség közötti különbséget. Egyelőre még a fogalommeghatározások, a terminusok kialakítása van soron.²⁰⁹ Ugyanakkor megkezdődik azoknak a reformátusoknak hosszú sora, akik tudatosan az Ószövetség eredeti szövege alapján kívánnak saját képet kialakítani a szövetségről. Musculus, aki korának egyik legjobb exegétája, *Loci communes*-ének említett fejezetében szívesen tér vissza az eredeti héber terminusokra.²¹⁰

Bár könyve később jelent meg, és ezért hatása is csupán a 17. század elejére tehető, itt kell megemlítenünk Szegedi Kis Istvánt.²¹¹ Jelentősége nem abban állt, hogy új szemléletet hozott volna be a református dogmatikába, sokkal inkább egy összefoglaló és a gyakorlati lelkészi munkában is használható anyagot készített. Harmonizálta mind a melanchtoni, mind a Bullingerhez köthető tanokat a kálvini Institutióval. Több kiadást megért két legjelentősebb, posztumusz megjelent könyve a *Tabulae analyticae*²¹² és *Loci communes-e*²¹³.

Különös könyvek ezek: táblázatokba foglalja össze címszavakkal, fontos karakterisztikák kiemelésével a főbb definíciókat. Így elmarad a felvezetés, az érvelés, nincs különösebb kontextus. Ugyanakkor éppen Szegedi Kis István élettörténete mutatja, hogy miért is volt szükség az ilyen jellegű művekre, s miért élt meg oly sok kiadást a táblázatos biblia-kivonat és a *Loci communes*. A hányattatások, az állandó üldöztetések közepette mintha csak tudta volna Szegedi, hogy nincs idő sem számára, sem magyar kortársai számára az elmélyültebb teológiai munkára. Amit lehetett, összefoglalt, rendszerezett, s tudjuk, hogy később Méliusz Juhász Péter is a lutheránus teológiai források helyett inkább Szegedi Kis István munkáit használta.

²⁰⁸ Dellsperger, Rudolf: *Musculus (Müslin), Wolfgang*, in RGG⁴ 5, 2008, 1593.

²⁰⁹ Bizer, Ernst: Historische Einleitung des Herausgebers, in Heppe, Heinrich – Bizer, Ernst: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1958², XI.

²¹⁰ Musculus, Wolfgang: *Loci communes in usus sacrae Theologiae Candidatorum parati*, Bázél, Herwagen, 1560, 178–184.

²¹¹ Szegedi Kis István (Szeged, 1505 – Ráckeve, 1572) református lelkész, teológus, a Dunamelléki református egyházkerület püspöke 1563-tól haláláig. Török István: *Dogmatika*, 251.

²¹² *Tabulae analyticae, quibus exemplar illud sanorum sermonum de fide, charitate, et patientia, quod olim prophetae, evangelistae, apostoli literis memoriaeque mandauerunt, fideliter declaratur / auctore Stephano Szegedino Pannonio*. – [Basel] Basileae: typis Conradi Waldkirchii, 1610.

²¹³ *Theologiae sinceræ loci communes de Deo et homine cum confessione de trinitate, perpetuis tabulis explicati, et scholasticorum dogmatis illustrati / per Stephanum Szegedinum*. – Ed. 5. –. – [Basel] Basileae: per Conrad Waldkirchium, 1608.

Az utókor nem egyformán ítéli meg Szegedi dogmatikai munkásságát. Ernst Bizer értetlenül áll a táblázatos kötetekkel szemben. „Ez egy olyan könyv, amely bizonyára alkalmas volt arra, hogy gyors áttekintést adhasson a használója számára az anyagról, de amelyet semmiképpen nem nevezhetünk szisztematikus munkának. (...) Az a tény, hogy többször kiadták, mutatja, hogy igény volt iránta. Terjedelme (334 loci!), valamint sémája azonban különös képet árul el korának dogmatikai állapotáról.”²¹⁴

Szegedi Kis István sákramentáriusnak nevezte magát. Jellemző ez a magyar reformatori teológiára, miszerint képviselői a sákramentum és az úrvacsora titkát kívánják meg kibontani, érvelésükben szövetségi módon közelítve meg a kérdést.²¹⁵ Tartalmilag Szegedi Kis Istvánnál - hasonlóan Musculushoz -, a két szövetség egységéről és analógiás egyezéseiről van szó. Érvelésének kiindulópontjai a sákramentális analógiák.²¹⁶

Heidelberg

A Kálvint követő nemzedékben ugyan a filozófia és a teológia útjai elméletben egy időre elváltak, a skolasztikusság mégiscsak otthonra talált elsősorban az akadémiákon, ahol a ramizmus tisztán formális logikája vált irányadóvá. (Erre a módszertani rész „A ramista koncepció és a szövetségi teológia” című fejezetében bővebben is kitérek.) A kezdeti idők jelentős tudományos műhelyei ekkor még Genf és 1563-tól Heidelberg. Vizsgálatunk tárgya szempontjából számunkra Heidelberg az érdekes, ahol Ursinus Zakariás (Zacharias Ursinus) és Oleviánus Gáspár (Caspar Olevianus) munkássága már a formálódó szövetségi teológia felé mutat. Ám mielőtt jelentősebb műveikre kitérnénk, nézzük meg, a csapatmunkában készült Heidelbergi Káté miként rejt magában elemeket a későbbi szövetségi teológiából!

A Kátében, bár végig jelen van a közösségi tudat, a szövetség gondolata először a sákramentumoknál jelenik meg. A 74. kérdés-feleletben a csecsemőkeresztelés melletti érv ugyanaz, mint amellyel először Zwinglinél találkoztunk: a gyerekek is Isten szövetségéhez tartoznak.²¹⁷ A keresztség a szövetség jegye, az ószövetségi párhuzam a körülmetélkedés. Az úrvacsorára vonatkozó kérdés-feleletekben érdekes módon az egyházfegyelmi vonatkozásoknál

²¹⁴ Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, XLV–XLVI.

²¹⁵ Dr. Németh Tamás készülő megjelenés előtt tanulmánya többek között Szegedi Kiss István úrvacsoratanát elemzi részletesen.

²¹⁶ Szegedi Kis: *Theologiae sincerae loci communes*, 73; Szegedi Kis István: *A tiszta teológia főrészei Istenről és az emberről. Összefüggő táblázatokban magyarázva és a tudósok tanításaival szemléltetve*, ford. Buzogány Dezső, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2022, 164.

²¹⁷ HK 74. kf.

utal a szövetségre, mint a közösségi összetartozás és egységes szentség követelményére. A 82. kérdés-felelet szól arról, hogy úrvacsorára nem bocsáthatóak azok, akik méltatlanok, mégpedig azért nem, mert ez sértené Isten szövetségét.²¹⁸ Egyetlen ember bűne az egész közösségre rávetül.²¹⁹

Ami csírájában már ott a hitvallásban, azt aztán fő megfogalmazója később részletesen is tárgyalja. Zacharias Ursinus²²⁰, Melancton egykori tanítványa a héber nyelvet is komolyabban tanulmányozta.²²¹ Legjelentősebb műve a Heidelbergi Kátéhoz írt magyarázata, amelyben jóval mélyrehatóbban tárgyalja a szövetségi teológia gondolatait, mint a Káté. Cocceius nem véletlenül nevezte Ursinust elődjének a föderálteológia terén.

Már a mű beosztása a szövetség gondolatából indul ki, különösen a 17. kérdés-felelet tárgyalásánál, s a „közvetítő” fogalmának megértéséhez a *foedus* segítségét veszi igénybe. A szövetség eszerint összefügg a közvetítővel, akire szükség van az Isten és emberek közötti kapcsolat létrehozásában. Megállapította azt, amit Kálvinnál is láttunk, hogy a szövetség szubsztanciáját tekintve egy, de – eltérően a genfi reformátortól – az eltérő megjelenési formája alapján Ursinus szerint igenis kétféle. Ő is kidolgozta az egység és különbségek szignifikáns jellemzőit, így kategóriáiban a régi szövetséget leszűkítette a testi ígéretekre, míg az újszövetségiek ebben az ábrázolásban a lelki ígéretek foglaltak magukban. Így a hagyományos törvény-evangélium ellentétet a duális szövetség aspektusában ábrázolta.²²²

A szövetségi teológia eredetibb gondolatmenetét találjuk Caspar Olevianusnál.²²³ Kálvin követői közül kizárólag ő (a Jer 31-hez kapcsolódóan) nevezte egyértelműen és kizárólag kegyelmi szövetségnek a szövetséget – azaz írta le a szövetséget, mint amelynek tartalmához szorosan kapcsolódik a Krisztusban való megbékélés és az embereknek Isten képére való megújulása.²²⁴ Fő művével – a *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585) – ma is visszhangot kelt. Olevianus célja nem a teológiai rendszerezés, vagy a finom distinkciók megfogalmazása, ezért is lehet félrevezető, amikor művének egyes kitételeit úgy tekinti a

²¹⁸ HK 82. kf.

²¹⁹ Fekete, Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata*. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2015, 370.

²²⁰ Zacharias Ursinus (eredeti nevén Zacharias Bär; Wrocław, 1534 – Neustadt an der Weinstraße, 1583), heidelbergi és neustadti teológiai professzor.

²²¹ Goeters, J. F. G.: Zur Geschichte des Katechismus, in *Heidelberger Katechismus, Revidierte Ausgabe* 1997, Neukirchener Theologie, 2012⁵, 86–87 és Wriedt, Markus: *Ursinus, Zacharias*, RGG⁴ 8, 2008, 838.

²²² Karlberg: *Covenant Theology*, 26.

²²³ Casparus Olevianus (Trier, 1536 – Herborn, 1587) heidelbergi reformátor.

²²⁴ Link: *Föderaltheologie*, 173.

későbbi szakirodalom, mintha új terminológiát és definíciókat vezetett volna be.²²⁵ Távol áll ez Olevianustól, műve saját olvasatomban krisztocentrikus mű, mert nem is nagyon érdekli más, csak az, ami Krisztusra mutat. A szövetséget nem tudja másként elképzelni, csak a Krisztusban, s a megbékélésben megmutatkozó kegyelmi szövetséget. Műve, amely kérdés-feleletek formájában a Credo artikulusainak magyarázata Kálvin szellemében – akit egyébként Olevianus „Krisztusban való atyámnak” nevezett – azért tartja érdekesnek magát a szövetséget, mert annak közvetítője és beteljesítője Jézus Krisztus.²²⁶ Előremutató azért lesz a szövetségi teológia számára, mert ő teszi alakító elvvé Isten szövetségekötésének gondolatát.

A dogmatörténet általában a következő gondolatmenetet emeli ki Olevianus művében: A kegyelmi szövetséget megelőzte a *foedus creationis*, mint az emberek természetes kötelezettsége. A *foedus legale* megjelenésekor ennek érvénye nem szűnt meg, csupán Izráel népe számára jelentett egy speciális kötelezettséget. Azonban kizárólag Krisztusban nyilvánított ki a kegyelmi szövetség a maga teljességében, amit aztán a sákramentumok el is pecsételtek.²²⁷

A szövetség egységének gondolatát egy nagyon is kézenfekvő elv irányítja: A változatlan Isten nem fogja megváltoztatni természetét.²²⁸ A kegyelmi szövetség lényegét pedig abban látja, hogy Isten többé nem akar megemlékezni a bűneinkről. Az ígéret, amiről Jer 31,33 szól, beteljesül Jézus Krisztusban. A szövetség pecsétje vagy megerősítése annak a halálában valósul meg, aki létrehozta a szövetséget, és aki maga Isten.²²⁹ A kiválasztás, és ennek mentén a szövetség dogmájának egyik fő alaptétele Karl Barthnál is ez lesz: egyrészt a kegyelem szövetségének unikalitása, másrészt annak a krisztológiai tannak a hangsúlyozása, hogy a kegyelmi szövetség beteljesítője, aki halálával érvényt szerzett ennek a szövetségnek, az maga az az Isten, aki létrehozta azt.

²²⁵ Jeong, Jeon Koo: *Covenant Theology*. John Murray's and Meredith G. Kline's Response to the Historical Development of Federal Theology in Reformed Thought, Lanham, University Press of America, 1999, 29–34. és Karlberg: *Covenant Theology*, 26–27.

²²⁶ Plasger, Georg: Olevian, Caspar, in RGG⁴ 6, 2008, 550.

²²⁷ Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, XXXVIII.

²²⁸ „Denn der unwandelbare Gott wirt je seine art nicht endern.” Olevianus, Caspar: *Der Gnadenbund Gottes*, Herborn, Christoff Rab, 1590, 22.

²²⁹ „Der Gnadenbund und der eyd Gottes begreiffet fürnemlich in sich diesen Hauptartickel, daß Gott unserer sünden nicht mehr gedencken wil. Derselbige Bund oder Testament ist bestätiget worden mit dem tod dessen, der das Testament gemacht und versprochen hat, welcher Gott selbst ist.” Olevianus: *Der Gnadenbund Gottes*, 136.

Bréma és a Rajna-mente

Egy hétévnyi lutheránus hatalmi időszak után (1576–1583) Heidelberg újra jelentős református központtá nőtte ki magát, de eközben az új alapítású akadémiák egyre nagyobb munkával járultak hozzá a szövetségi teológia elmélyítéséhez, így 1584-től a herborni főiskola, vagy a magyar egyháztörténeten iskolázott fülnek jól csengő Hanau (1607). A meglévő svájci akadémiák mellett jelentőssé váltak a holland intézmények: Leiden (1575), Franeker (1585), Groningen (1614), Utrecht (1634). A 17. század fordulóján különböző irányzatok izmosodnak meg, amelyek eltérő módon közelítik meg a dogmatikát, elsősorban a predestináció, a kiválasztás kérdésében, amelyben olyan – már a skolasztikusságra emlékeztető – tisztázó kérdések kerülnek előtérbe, mint Isten örök döntésének logikai sorrendje (infra-, ill szupralapszarianizmus). További viták vannak a szövetségi teológia számos aprónak tűnő, de fontos tartalmi eltéréseket hordozó megközelítésében, így a természeti törvény, a cselekedeti szövetség, vagy a természeti szövetség kötésének helyét és kötelezettségeinek rendjét illetően.

A német reformátusok módszerükben általában ramisták voltak, a kiválasztást illetően pedig a kiválasztás univerzalisztikus jellegét tanították. Korának nagy polihisztor, Johann Heinrich Alsted is így beszélt a kegyelmi döntésről, ugyanakkor a természeti törvény alkalmazásával már bele-belecsúszott a racionalista megközelítésbe, amelyben nagyobb súlyt kapott az emberi tapasztalat és magatartás, mint az isteni kegyelem jelenléte.²³⁰ Alsted, Comenius mestere, akit Bethlen Gábor hívott Gyulafehérvárra Bisterfelddel és Ludwig Piscatorral, s aki hétkötetes enciklopédiájával ösztönzőleg hatott Apáczai hasonló művére, ebben, már a racionalizmust sejtető szellemben tett különbséget a *foedus naturae* és a *foedus gratiae* között. Az első szövetség a törvény, a filozófia és az értelem megjelenése a világban, a kegyelmi szövetség pedig az evangélium, a teológia, a kinyilatkoztatás helye.²³¹

Alsted már módszertani rendszerező elvvé tette a szövetséget, amellyel az üdvtörténetet szakaszolta. Az első szövetség a „természeti”, a *foedus naturae*, amely megfelel a természeti törvénynek, azaz a *lex naturae* melanchtoni elgondolásának. A *foedus gratiae* ugyanakkor egy ó- és egy újszövetségi megjelenési formában jelenik meg, amely lényegében egy, de *adminisztrációjában* kétféle. A törvény és az evangélium összetartozásáról és jelentőségéről Kálvinhoz kapcsolódva írt, mint amik üdvadományok. Az egyik az ígéretekben valósul meg, az evangélium viszont új rendet hoz és az új életet szabályozza.²³² Amúgy a polihisztor Alsted

²³⁰ Johann Heinrich Alsted (Ballersbach, Herborn mellett, 1588 – Gyulafehérvár, 1638) herborni, majd gyulafehérvári teológus, polihisztor.

²³¹ Klein, W. P.: *Alsted, Johann Heinrich*, in RGG⁴ 1, 2008, 328.

²³² Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LI–LIII.

korának gyermeke: két kanállal akarta megismerni a jelenvaló világot, s ezért mindenbe belekapott, ami elérhető. Nevét a tudománytörténet is jegyzi a természeti filozófia művelői között, mint aki eklektikus módon módszerében vegyítette az arisztotelianus alapokat hagyományos megközelítésekkel, de Paracelsustól, valamint az új-platonistáktól is vett át.²³³ Témáiban szintén eklektikus volt, az asztrológia mellett külön fejezetben tárgyalt orvostudományi kérdéseket, így nem csak az alkímiában, de a dohányzás helyes használatában is szakértőként lépett fel. Alsted egyrészt első jelentős képviselője a millenaristák későbbi hosszú sorának, másrészt előrevetíti már a racionalista és mindenbe beleokoskodó teológusok típusát. Ami csak látszólag kultúrtörténeti kérdés, annak teológiai vetülete is van, ahogyan Ernst Bizer találóan megjegyzi: „Ez nem csak egy kuriózum; a teológia is barokká vált, az egészet szeretné egybefogni, ami azzal a veszéllyel jár, hogy a lényegi jellegét veszítheti el.”²³⁴

Herborn nevét Olevianus mellett az előbb említett Johannes Piscator fémjelzi.²³⁵ Hihetetlen szorgalommal és szigorral munkálkodott, kommentárt írt a Biblia minden egyes könyvéhez, tankönyveket és vitairatokat készített. *Aforizmak* című könyve iskolai célokra készült, Kálvin Institutiójának bevezetéseként, hogy az előírt egyetemi disputák anyagául szolgáljon. A könyv maga nem hosszú. 150 oldal, ebben 28 *loci* szerint az egész dogmatikát összefoglalja. Minden fejezet végét egy-egy tanulságos aforizma zárja (innen a cím) a tárgyalt tan *usus*áról vagy *fructus*áról. A szövetségi gondolatot a 9. *locus*ban ismerteti, mégpedig az Ó- és Újszövetség hasonlóságáról és különbségéről, s ebben a testamentumot *foedus*ként értelmezi.²³⁶

Bréma nagyjai ebben az időben Cocceius tanárai: Matthias Martini²³⁷ és Ludwig Crocius²³⁸. A Herbornból indult Martini az infralapozarianizmus harcos képviselője a Dordrehti zsinaton, szintén szisztematikusan foglalkozott Istennek az emberekkel kötött szövetségével.²³⁹ Míg ugyanakkor Alsted a téma tárgyalásának dogmatikai rendjében a predestináció és a krisztológia között talál helyet, addig Martini az isteni gondviselés tárgyalásakor beszélt arról, hogy az ember megkapta a természeti vallás szövetségét, majd Isten hagyta, hogy ebben a maga szabadságával élve cselekedjen, ami a bukáshoz vezetett. A kegyelmi szövetség Martininál a kiválasztás tárgyalásakor jelenik meg. Ábrázolásában a szövetségkötések az emberek

²³³ Részletesen erről: Hotson, Howard: *Paradise Postponed. Johann Heinrich and the Birth of Calvinist Millenarianism*, Dordrecht, Springer, 2000.

²³⁴ Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LIII.

²³⁵ Johannes Piscator (Strassburg, 1546 – Herborn, 1625) elzászi teológus; Albrecht–Birkner, Veronika: *Piscator*, in RGG⁴ 6, 2008, 1361.

²³⁶ Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, XLIII.

²³⁷ Matthias Martinius (Freienhagen, Waldeck, 1572 – Bréma, 1630) brémai teológus.

²³⁸ Ludwig Crocius (Laasphe, Hessen, 1586 – Brema, 1655), brémai professzor.

²³⁹ Kampmann, Jürgen: *Martini, Matthias*, in RGG⁴ 5, 2008, 860.

kormányzásának, illetve Isten kiválasztó akaratának eszközei, sőt, Martini szerint ezen felül tanítói, tehát pedagógiai szerepük is van.²⁴⁰

Hollandia

A Dordrehti zsinat (1618–19) idején a református teológia művelésének központjai már a holland teológiai intézmények. Virágzó időszak ez a református dogmatika történetében: megizmosodik egy kemény református skolaszticizmus, másoknál a teológia és a descartes-i filozófia találkozásából megszületik a teológiai karteizianizmus, ezzel a felvilágosodás szelleme betör a dogmatikába. Emellett Amesius pietizmusa, illetve Cocceius és (részben karteziánus) követőinek föderálteológiája óriási hatással lesz mind a puritán tömegek, mind egyéb népi vallásos megújulások idején. Itt gondolhatunk akár az új világba érkező zarándokatyákra, de a peregrinációból hazatérő ifjú magyar lelkészek munkásságára is, akik az egész magyar társadalom képét meg tudták változtatni. Ugyanekkor hozzátehetjük, hogy a holland teológia nem egy előzmények nélküli új nemzeti tudományosság volt ez időben: a tanárok egy része született német, ezer szállal kötődtek a nagy német vagy svájci református egyetemekhez, mások – mint Amesius – Angliából menekültek az üldöztetések elől. Rengeteg magyar diák is megfordult a nagy holland teológiai műhelyekben. Bátran mondhatjuk, hogy nemzetközi módon (universitasként) összefoglalta a református művelődés akkori tudását és érdeklődését.

Cocceius – aki mindenütt Krisztust találta meg

Egy tizenhetedik századi aforizma szerint „Grotius sehol nem találta a szent írásokban Krisztust, míg Cocceius mindenütt megtalálta.”

*„Grotius nusquam in literis sacris invenit Christum,
Cocceius ubique.”*²⁴¹

Cocceius²⁴² – meglátásom szerint – nem akart szisztematikus teológiát művelni, sokkal inkább egy különleges és újszerű bibliai teológiai nyelvet akart kialakítani. Ehhez új

²⁴⁰ Bizer: Historische Einleitung des Herausgebers, LIII–LV.

²⁴¹ Diestelt idézi: Childs, Brevard S.: *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 238.

²⁴² Johannes Coccejus vagy Cocceius, német néven Hans Koch (Bréma, 1603 – Leiden, 1669) német születésű holland református teológus, hebraista.

terminológiát és új szemléletet vezetett be. A teológusok kedves fenegyereke volt – szelíd, de rendkívül kreatív, és képes volt megszokottnak tűnő dolgokat teljesen eredeti módon látni és láttatni. Ahogyan Török István megfogalmazta: az „ortodox tanrendszert” „barokkos lendülettel” megragadta és „mozgásba hozta”.²⁴³

Tanításának központi gondolata a *foedus Dei*. Ez a szövetség a teológiai igazságkeresésben nem egy elvont tant takar a számára, hanem nagyon is praktikus igazságot, amelynek külső lenyomata a történelemben mutatkozik meg. Nem egy elvont istenségről szól, hanem arról az Istenről, aki önmagától kész kapcsolatba lépni és kapcsolatban lenni az emberrel.²⁴⁴ Az Ószövetség és Újszövetség egységét a maga belső különbözőségeivel az üdvtörténet összefüggésében magyarázta. Az első szövetséget, a *foedus naturae*-t eszerint Isten Ádámmal kötötte meg a Paradicsomban. Isten részéről a szövetség egyoldalú, azonban a teremtmény engedelmissége felől tekintve kétoldalú.²⁴⁵ A szövetség kétféle, egyrészt a cselekedeti, másrészt a kegyelmi.²⁴⁶ Ugyanakkor éppen Isten örök akarata miatt bekerül egy újabb szövetség a képbe, ez pedig a *pactum salutis*.

A „békesség tanácsa” a Szentháromságon belül kötött szövetség teóriája. Eszerint az Atya egyezséget kötött, mégpedig „nem a bukott emberrel, hanem a Közbenjáróval”.²⁴⁷ „...az Atya a Fiú engedelmisségét követeli meg egészen a halálig, és ezért megígéri neki a Királyságot és a lelki magvakat; a Fiú pedig felajánlja magát, hogy beteljesítse Isten akaratát, ennek fejében kéri az Atyától azoknak az embereknek megmentését a világból, akik adattak neki, vagy még tisztábban szólva, mindkét oldal megteszi a maga követelményeit.”²⁴⁸ E szövetségen belül a Szentlélek biztosítja az ember kapcsolatát az Atyához és Fiúhoz. Ő az, aki egyesíti az embert és Istent, és aki elpecsételi a közösséget.²⁴⁹ Az egyezés a „a legtisztább szabadság”, és mind az Atya, mind a Fiú akarata, akaratuk nem is különbözhet, hiszen „ők egyek is”.²⁵⁰ Ezt Cocceius „nagy titoknak” nevezi.²⁵¹

A *Summa doctrinae* rendszere Cocceius eredeti tézisének, az abrogációk tanán alapul, ami egy roppant plasztikus elképzelés, elsősorban a szövetség aspektusára épül. Cocceius szövetségi teológiáját ugyanis egy ötlépéses abrogációs, azaz a fokozatos megszűnésen alapuló rendszer

²⁴³ Török István: *Dogmatika*, 251.

²⁴⁴ Asselt, Willem J. van: *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, Leiden, Brill, 2001 1–2.

²⁴⁵ Cocceius, Johannes: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, ford. Casey Carmichael, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, § 7, 23–24.

²⁴⁶ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 11, 26.

²⁴⁷ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 88, 85.

²⁴⁸ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 88, 85.

²⁴⁹ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 89, 89.

²⁵⁰ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 91, 89.

²⁵¹ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 92, 90.

szerint strukturálta, ami a cselekedeti szövetség leépülését mutatta be. Minden egyes abrogációhoz hozzátartozik egy további lépcsőfok a kegyelmi szövetség eszkatológiai megvalósulásából. A folyamat a bűnbeeséssel kezdődik és az eszkatonig tart. A rendszerezés egy történeti síkba helyezi a szövetségi teológiát, ami ugyanakkor még nem teszi azonnal biblikus teológiává.²⁵² A leépülésnek van egy pozitív aspektusa is, mégpedig a kegyelmi szövetség progressziója.²⁵³

A cselekedeti szövetség Cocceius szerint nem szűnt meg a bűnbeesés után, csak azért, mert sikertelennek tekinthető ez az eredeti, paradicsomi kötés. Éppen a bűnbeesés végzetes következményei súlyos hatást gyakoroltak az üdvtörténet további menetére. Azonban a kegyelmi szövetség mindig nagyobb erővel tudott teret hódítani.

A bűneset és a bűn megjelenése után minden afelé mutatott, hogy hogyan szűnhet meg végül a bűn hatalma. Az egyik legfontosabb teológiai vita a 17. századi Hollandiában a megbocsátás és elengedés kérdése körül zajlott, és kiváltója egyrészt a Socinus-szal folytatott akadémikus vita volt, de másrészt különösképpen Cocceius hozzájárulása a diskurzushoz.

A *paresis-aphesis* vita Cocceius által kidolgozott teóriája a Róm 3,25–26 és a Zsid 10,18 ígét nyugszik. Voetius tanítása szerint, az Ószövetségben is igazulhattak a hívők. Cocceius ugyanakkor felhívta arra a figyelmet, hogy igenis, idői és szövetség szerinti különbségtétel volt a megigazulás módját illetően. Cocceius szerint megigazulás csakis Krisztusban lehetséges. Az Ószövetség idején teljes megigazulás a bűnből nem volt lehetséges, mivel Isten igazsága még nem teljeshetett be, hiszen az állati áldozatok nem voltak elégségesek arra, hogy megigazítsanak a bűnből. Az Ószövetségben Isten valójában csak túllépett a bűnökön, mint az a hitelező, aki szemet huny a tartozás felett.²⁵⁴

A *paresis-aphesis* megkülönböztetés kidolgozása nagyban érinti a hatalmas lépéskülönbséget az ószövetségi és az újszövetségi „ökonómia”²⁵⁵ között. Az Ószövetségben még a kiválasztottaknak sem lehetett semmi módjuk arra, hogy megigazuljanak. Az Ószövetség embere még sötétségben járt a bűnök felismerésében. Az emberek félelemben éltek és tele voltak vágyakkal. Más volt ennek az időnek, kornak a berendezkedése, azaz „ökonómiája” (Cocceiusnál gyakran előforduló kifejezés). Az Ószövetség embere iránt Isten nagy türelmet

²⁵² Baugus, Bruce P.: *Covenant Theology in the Dutch Reformed Tradition*, in *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.), Wheaton, Crossway, 2020, 392.

²⁵³ Asselt, Willem J. van: *Covenant, Kingdom, and Friendship. Johannes Coccejus's Federal Framework for Theology*, in *Johannes Coccejus: The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, Grand Rapids, Michigan, Reformation Heritage Books, 2016, xxxi.

²⁵⁴ Baugus, Bruce P.: *Covenant Theology in the Dutch Reformed Tradition*, 392.

²⁵⁵ Az „ökonómia” szó teológiai értelemben általában Isten művét és kijelentését jelenti, mindazt, ami az ember számára nyilvánul meg.

gyakorolt. A törvény nem szüntethette meg a bűnt és annak hatását, ezért nevezi a Róm 3,25–26 *paresis*nek, átlépésnek. Isten még nem megigazított, hanem elnézte a bűnöket. A vita lényege, hogy a megigazulást tekintve a bűnök eltörlésének különböző módjait állapítja meg, aszerint, hogy a régi, vagy az új szövetséghez tartoznak. Eszerint a *πάρεσις* az ószövetségi diszpenzáció része, és azt jelenti, hogy a bűn nem számíttatik be az embernek. Az *ἄφεσις* Cocceius olvasatában az újszövetségi megigazulást jelenti, mégpedig a bűnök teljes megszüntetését, lemosását.²⁵⁶

Bár Cocceius szerint a hit mindig is a Közbenjáróba vetett hit volt, azonban felfogása szerint Krisztus előtt és után más a bűntől való megmentésünk. Krisztus után, azaz a kegyelmi szövetség teljes megjelenésével úgy igazítottunk meg, hogy nem vádolnak már bűnünkért. Ez az *aphesis*.

Cocceius felfogása a megigazulásról komoly meghasonlást eredményezett a holland református egyházban, és a mester halála után is folyt a diskurzus.²⁵⁷

Komoly vita előzte meg mind a megbocsátás fogalmának, mind pedig ehhez kapcsolódóan a közbenjáró dogmatikai meghatározását. A kibontakozó vitában a református oldal két nagy táborba tömörült, és Voetius hevesen támadta Cocceiust azért a nézetéért, hogy eltérő lenne az ószövetségi és az újszövetségi megigazulás. Voetius és követői azzal érveltek teóriája ellen, hogy ha az Ószövetség szentjei számára Krisztus nem adta meg a megigazulást, akkor e logika mentén Krisztus nem is lehetett volna teljes és tökéletes közbenjáró, hiszen többféle, azaz nem teljes megigazulást is közvetített.²⁵⁸

A *pactum salutis*ra kell visszautalnunk, amikor a közbenjáró szerepének megkülönböztetése kerül sorra. Cocceius szerint már a *pactum salutis*ban elpecsételték örökre a Közbenjáró feladatát és tisztét.²⁵⁹ A Szentháromságon belüli szövetség cocceius-i elgondolása szerint Krisztusnak a *sponsio* szerepét, azaz a kegyelmi szövetség garantálójának feladatát szánja. A coccejánus teológia a római jogot hívta segítségül annak érdekében, hogy megkülönböztesse az elégtételt az ószövetségi és az újszövetségi megvalósulásában. Eszerint létezett a *fideiusso* és az *expromissio* fogalma a kezességvállalás esetében. A *fideiussor* az a kezes, aki ugyan kezességet vállal egy hitelért, de amíg a hitelt ki nem fizetik, a teher a hitelfelvevőé. A *fideiusso*

²⁵⁶ Asselt, Willem J. van: *Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)* in *Ultimate Reality and Meaning* 21, 1998, 35.

²⁵⁷ Baugus, Bruce P.: *Covenant Theology in the Dutch Reformed Tradition*, 394.

²⁵⁸ Baugus, Bruce P.: *Covenant Theology in the Dutch Reformed Tradition*, 394.

²⁵⁹ Asselt, Willem J. van: *Expromissio or fideiusso? A Seventeenth-Century Theological Debate between Voetians and Cocceians about the Nature of Christ's Suretyship in Salvation History*, in *Mid-America Journal of Theology* (MJT) 14, 2003, 44.

érintetlenül hagyja az adós felelősségét.²⁶⁰ Az *expromissio*-ban ezzel szemben a kezesre száll a teljes adósság feletti felelősség.²⁶¹

Cocceius megkülönböztetése inkább a *fideiussor* fogalmához áll közel, ugyanakkor Cocceius maga ezeket a terminusokat nem használta.²⁶²

Voetius és tanítványai azzal érveltek, hogy ha az örök *pactum*-ban már döntés született Krisztus kezességére, akkor ez ellentmond annak, hogy az Ószövetségben a megbocsátás helyett még csak a bűnök elnézése történt meg, ahogyan azt Cocceius tanította (a *paresis-aphesis* teóriájával).²⁶³ Azonban a rendkívül erős skolasztikus jegyeket felmutató vita már Cocceius halála után bontakozott ki, és a római jogi terminusok is ez időben váltak a polémia meghatározójává. Sőt, a magyarázatok hevében a korabeli holland gazdaságjogi terminusok is felmerültek, miközben csupán lassan körvonalazódott, hogy sem exegetikailag, sem dogmatikailag nem alkalmazhatóak a jogi meghatározások Isten üdvtörténetének és igazságának definiálására.

Cocceius biblikus teológiájának egyik legkevésbé felismert célja a hívő ember Istennel való közösségének elősegítése. Azaz, mély gyakorlati háttére van a szövetség alapján magyarázott teológiának. A hívő ember megszentelődésének következménye az Istennel való kapcsolat, amit ő a barátság és egyesülés kifejezések alatt hoz közelebb, tehát eltávolodik a jogi, vagy történeti magyarázattól. A személyesség fontosságának hangsúlyozása, a személyes Isten-kapcsolat, a kapcsolatban rejlő boldogság és jó felmutatása egy nagyon fontos vonulata Cocceius teológiájának. A *praxis pietatis* előtérbe kerülésében Ames hatása is érződik, de feltételezésem szerint komoly emberi és gyülekezeti szükséglet húzódott meg a mögött, hogy egy szubjektív szinten is megértést és megtapasztalást keresett a kor embere a spiritualitás megéléséhez.

Jürgen Moltmann volt az, aki elsőként felismerte Cocceius teológiájában az *amicitia Dei*, valamint az *amor Dei* témájának fontosságát. Rámutatott, mennyire fontos az 1. fejezet, amelynek címe „*quid est foedus Dei*”. A téma felvezetése teljesen egyedi, nincs korábbi párhuzama a szövetségteológiai hagyományban, mondja ki Moltmann.²⁶⁴ A szövetség eszerint nem más, mint Isten egy másfajta kijelentése arról, hogyan lehet Isten szeretetét elfogadni, és az abban való közösséget élvezni. A szeretetben gyakorolt hit a megszentelődés kezdete, ami

²⁶⁰ Asselt: *Expromissio* or *fideiussor*?, 45.

²⁶¹ Asselt: *Expromissio* or *fideiussor*?, 45.

²⁶² Asselt: *Expromissio* or *fideiussor*?, 46.

²⁶³ Asselt: *Expromissio* or *fideiussor*?, 44.

²⁶⁴ Moltmann, Jürgen: *Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johannes Coccejus und Theodor Undereyck*, in *Evangelische Theologie* 1953/8, 344.

elvezethet egy teljesebb istenképűség felé. „Az igaz hit, ami az állhatatosság ajándéka, az első ember engedelmisségét túlszárnyalja.”²⁶⁵

Moltmann mutat rá, hogy Cocceius ebben az összefüggésben dolgozta ki a maga fokozati tanát. Az üdvösség lépései és haladása megegyeznek az örök életben az ember megszentelődésének lépcsőfokaival. Ezeket nem a cselekedetek érdemeként szerzi az ember, hanem az igazságosság gyümölcsei. Cocceiusnál az érdem gondolata „*meritum ex pacto*”-ként értelmezve a predestinációtan része lesz. Nem csak kiválasztottak és elvetettek vannak, hanem vannak jobban vagy kevésbé engedelmesek a kiválasztottak között, mint ahogyan az elvetettek között is jobban vagy kevésbé engedetlenek.²⁶⁶

A fokozatok tana szerint lehetséges az, hogy az egyre nagyobb tökéletesség és boldogság legyen az ember része. A kiválasztás, megváltás és megigazulás célja az üdvösség. A bűneset nem tette tönkre a fejlődést, amit a teremtés jelölt ki. Krisztus nem csak a bűn miatt lett emberré, hogy beteljesítse az 1Móz 3 ígétét, hanem az istenképűség tökéletessé tétele miatt, az 1Móz 1,26 ígétének betöltésére.²⁶⁷

Van Asselt hívja fel a figyelmet arra, hogy az üdvtörténetnek ez a különös, negatív előjelű folyamat-leírása analóg az *ordo salutis* negatív és pozitív folyamataival. Míg a szövetségi történetben egy negatív előjelű folyamat, a cselekedeti szövetség abrogációja mutat az egyik irányba, s ezt segíti elő egy pozitív jelenség, a kegyelmi szövetség progressziója, addig az *ordo salutis* református értelmezése szerint az emberben zajlik le ugyanez a kétirányú történés, amelynek negatív előjelű mozzanata az ó-ember megöklése (*mortificatio*), a pozitív az új ember megelevenítése (*vivificatio*).²⁶⁸ Mindennek az alapja az Istennel való közösség megtapasztalt élménye, azaz a *praxis pietatis*.

Cocceius magát a szövetséget is az *amicitia* bevonásával definiálja: „semmi más, mint Isten üzenete arról, hogyan lehet Isten szeretetét megkapni, és hogyan érhető el a Vele való egység és egyesülés, avagy barátság”.²⁶⁹ Ez a „barátság” Isten szövetségének beteljesedése, *telos*-a. A szövetség ezért legtagabb értelmében a *pactum de amicitia consummatum*. Ugyanígy használja a „barátság” koncepcióját a cselekedeti és a kegyelmi szövetség részletezésénél, ez utóbbinak

²⁶⁵ Moltmann: *Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johannes Coccejus und Theodor Undereyck*, 350.

²⁶⁶ Moltmann: *Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johannes Coccejus und Theodor Undereyck*, 350.

²⁶⁷ Moltmann: *Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johannes Coccejus und Theodor Undereyck*, 351.

²⁶⁸ Asselt: *Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, 40.

²⁶⁹ idézi: Asselt: *Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, 39.

legfőbb pneumatológiai metaforája, mert Isten ebben olyan barátságban áll az emberrel, hogy ő kezdeményez, és ki is választja emberi barátait.²⁷⁰ A szövetség történetében Ádám a bűn révén kiesett ebből a barátságból, s ez a kapcsolat csak lassan állt helyre. Cocceius szerint a fordulópont nagypéntek volt, mert a megváltás „egész műve az Istentől elidegenedett ember Istennel barátságban való egyesülését” jelenti.²⁷¹ Ám pontosan azért, mert barátságáról (is) van szó, nem lehet univerzalisztikus sem a megváltás, sem a kegyelmi szövetség. Jézus Krisztus nem az egész emberiségért halt meg, Istennek nem lehet akárki a barátja.²⁷² Van Asselt rendkívül helyesen jegyzi meg, hogy egy olyan ortodox szövetségi értelmezéssel szemben, amelyben kizárólag a törvénynek és a legalizációnak az eszköztárai jutnak kifejezésre, a „barátság” metaforája szubjektív, relacionális és személyes jelleget ad a cocceius-i felfogásnak. Ugyanakkor kénytelen beismerni, hogy a személyességnek ez a melege és intimitása egyfajta pietista spiritualitásról is tanúskodik²⁷³, amit csak azzal egészítenék ki, hogy összekapcsolódik ez a barokk világpolgár-szemléletével. Annyi bizonyos, hogy Cocceius terminológiája új életet vitt be a protestáns teológiába, elsősorban az üdvtörténet, az ekkleziológia és a keresztyén életvitel, az etika területére is.²⁷⁴

Cocceius rendkívül népszerű volt mind hazájában, mind a protestáns Európában. A *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei* háromszor jelent meg még Cocceius életében latinul (1648, 1653, 1660), 1679-ben először fordították hollandra. Népszerűsége egészen biztosan személyes vonzerejének is szólt életében. Tanítványai rajongtak érte. Személyes mély hite nagy benyomást tett hallgatóira, akik lejegyezték, hogy ha a Szentírás magyarázatakor Isten kegyelmének gazdagságát dicsérte, szemei könnyel teltek meg.²⁷⁵

A britek

A föderális teológia nem csak a kontinensen fejlődött, de a 16–17. századi Angliában is. Azok az angol tudósok és egyházi vezetők, akik a szövetség mentén beszéltek a Szentírásról és

²⁷⁰ Asselt: *Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius* (1603–1669), 42–43.

²⁷¹ idézi: Asselt: *Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius* (1603–1669), 43.

²⁷² Asselt: *Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius* (1603–1669), 43.

²⁷³ Asselt: *Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius* (1603–1669), 44.

²⁷⁴ Asselt: *Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius* (1603–1669), 1.

²⁷⁵ Asselt: *Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius* (1603–1669), 36.

a keresztyén életvitelről, az angol nyelvű kálvinizmusra oly jellemző gyakorlati szemléletük miatt külön helyet foglalnak el a föderalizmus történetében. Előtérbe kerül a törvény, s így válik az a puritán kazuisztika, egyáltalán a puritán keresztyén életmód, a *praxis pietatis* egyik fő meghatározójává.

Az angol föderalizmus legkorábbi megnyilvánulásával William Tyndale-nél találkozunk.²⁷⁶ Ő volt az első nyomtatott angol nyelvű Újszövetség fordítója, de haláláig dolgozott az Ószövetség fordításán is, jellemző módon ő már az eredeti szövegek alapján, amit aztán a King James Version elkészítésekor nagyrészt átvettek.

Nem írt dogmatikai művet, de a Biblia-fordításaihoz előszavakat írt, mintegy bevezetésül. Egyik legismertebb az Ó- és Újszövetség összetartozásáról szól. Értelmezése szerint a törvény célja elvezetni az izraelitákat Krisztushoz. Már nála megmutatkozott az a törekvés, ami később jellemző az angol „szentekre”, hogy a mózesi törvénynek a megtérés személyes élményében való szerepét hangsúlyozza, sokkal inkább, minthogy az üdvtörténeti és történeti jelleget domborítsa ki.²⁷⁷

A későbbiekben természetes módon vették át az angol református teológiai írók a szövetség gondolatát. Így a skót Robert Rollock, aki az edinburgh-i egyetem első rektora volt.²⁷⁸ „Isten nem szól semmit az emberhez a szövetség nélkül”, írta.²⁷⁹ Mint ahogyan a későbbiekben a puritánoknál, nála is keveredik a cselekedetek általi megigazulás gondolata a hit általi megigazulással. Ezt a csomót – nézetem szerint – nem is nagyon oldják meg az angol nyelvű reformátusok, mert minden arra éleződik ki, hogy a törvény érvénye mégis megmaradjon, ennek pedig része a törvény teljesítése, ami már magában foglalja az etikai köteleességek és az azon felül valók (jó cselekedetek?) teljesítését. Amit aztán később nevezhetnek nyugodtan a hálaadás gyümölcseinek, az összemosás azonban folyamatosan tetten érhető, mint ahogyan Rollocknál is, aki szerint a megigazuláshoz szükség van a jó tettekre.²⁸⁰ A megszentelődési folyamat már itt a földön megkezdődik, de majd a mennyben fejeződik be, aminek feltétele a Krisztusban kapott hit.²⁸¹

A cselekedeti tan első teljes kidolgozójának számos kutató Robert Rollockot tekinti.²⁸² A skót teológus koncepciója szerint Isten a cselekedetekért örök életet ígér. A cselekedetek

²⁷⁶ William Tyndale (Stinchcombe, 1494 körül – Brabanti Hercegség, 1536), angol Biblia-fordító.

²⁷⁷ Karlberg: *Covenant Theology*, 28.

²⁷⁸ Robert Rollock (Stirling közelében, Skócia, 1555 – Edinburgh, 1599), az edinburgh-i egyetem első rektora.

²⁷⁹ idézi: Jeong: *Covenant Theology*, 34.

²⁸⁰ Jeong: *Covenant Theology*, 35.

²⁸¹ Jeong: *Covenant Theology*, 36.

²⁸² Fesko, J. V.: *The Covenant of Works. The Origins, Development, and Reception of the Doctrine*, New York, Oxford University Press, 2020, 33–44.

feltételek, amelyek teljesíthetőek, mégpedig az ember teremtett természetéből fakadóan. Nem érdemek, hiszen kötelességek, azaz nem jelentenek többletet. Nézete szerint a „cselekedetek” azért jó terminus, mert ezek a szövetség feltételei. Ádámot Isten már a teremtéskor a szövetségben való létre teremtette. Tehát a szövetség nem a teremtés után, hanem az ember teremtésével egy időben jött létre. A törvényt ekkor Isten Ádám szívébe írta. Ádám a maga részéről elfogadta a törvényt és kötelezte magát, hogy megtartsa. Rollock szerint nem a teljes törvényről volt ekkor még szó, hanem a törvény javáról, azaz lényegéről.²⁸³

A 17. század elején Angliában egyre inkább a korabeli politika szemszögéből értelmezték a bibliai szövetséggondolatot. A puritánok az Izráelnek adott törvényeket saját élethelyzetükre alkalmazták, és azt a természeti törvénnyel azonosították. Mint ahogyan a magyar protestánsok a legnagyobb elnyomatások között kontinuitást láttak Izráel népe és a magyar nép között, úgy ez Angliával sem volt másképp. Az angol puritánok az „Új Izráelnek” tekintették magukat, azaz Isten kiválasztott népének és egyben egyházának.²⁸⁴

A britek hitvallásai ennek értelmében születtek meg. Az *Ír hitvallás* (1615) először alkalmazta explicite a cselekedeti szövetség terminológiát. Megfogalmazója az ír érsek, James Ussher, aki bár kálvinista volt, de hipotetikus univerzalista.²⁸⁵ E korábbi hitvallás már alapul szolgált a Westminsteri Hitvallás számára.²⁸⁶

A későbbiekben olyanok járultak hozzá egy sajátságosan angol föderalizmushoz, mint az antinomiánusnak tekintett Tobias Crisp,²⁸⁷ a skót egyházi költőként ismert David Dickson,²⁸⁸ vagy a Westminsteri zsinat összehívói között említett Samuel Bolton²⁸⁹. Ő azért is érdekes, mert háromféle szövetségről beszélt, egy előkészítő kegyelmi szövetséget is beiktatva a két általában említett szövetség közé²⁹⁰, s hogy ebből volt vita, annak nyomát a Westminsteri Hitvallás szövetségről szóló fejezetében találjuk: „Annak okáért nincsen két kegyelmi szövetség, melyek lényegükben különböznének, csak egy és ugyanaz különféle rendelkezés szerint.”²⁹¹ Szemléletében amúgy is különutas, és visszaköszön a cocceius-i gondolat: a szövetség igazi természete szerint olyan, mint a barátok közötti viszony.²⁹² Végül pedig egy szintén különutas elképzelése van a cselekedetokról. Bolton a mózesi szövetségben megjelenő

²⁸³ Fesko: *The Covenant of Works*, 33–44., Letham, Robert: *The Foedus Operum: Some Factors Accounting for Its Development*, in *The Sixteenth Century Journal*, 1983/4, 457–467.

²⁸⁴ Karlberg: *Covenant Theology*, 30.

²⁸⁵ James Ussher (Dublin, 1581 – Reigate, Egyesült Királyság, 1656), ír érsek.

²⁸⁶ Karlberg: *Covenant Theology*, 30.

²⁸⁷ Tobias Crisp (London, 1600 – London, 1643); Karlberg: *Covenant Theology*, 31.

²⁸⁸ David Dickson (Glasgow, 1583 – 1663), skót teológus; Karlberg: *Covenant Theology*, 33.

²⁸⁹ Samuel Bolton (London, 1606 – 1654).

²⁹⁰ Karlberg: *Covenant Theology*, 34.

²⁹¹ WCF, VII/VI.

²⁹² Karlberg: *Covenant Theology*, 34.

törvénynek a normatív szerepét úgy tekinti, mint amiből egyenesen következik a kegyelmi szövetség, nem pedig egy szükségszerű cselekedeti szövetségnek, amiben a cselekedetek dominálnának. Ezért a locus classicusnak számító 3Móz 18,5-öt nem úgy értelmezi, hogy „aszerint kell élned”, hanem hogy „azokban fogunk élni”, „shall live in them”.²⁹³

A fiatalon elhunyt Edward Fisher²⁹⁴ fő műve, a *The Marrow of Modern Divinity* (1645) első megjelenésekor nem keltett nagy feltűnést, de a 17. sz. második felében a Marrow (azaz a dolog lényege, veleje) – vita Skóciában rendkívül élessé vált, amelyhez a református ortodoxia Fisher munkájának nagy hasznát vette. Erre pedig a katolikus mozgalom rendkívül elasztikus bűnértelmezésével szemben volt szükség.²⁹⁵ Fisher azt a puritán gondolatot fejti ki, ami szerint a törvény továbbra is kötelező érvényű az ember számára. A törvény feladata az, hogy elítélje a bűnöst Isten színe előtt, miközben az maga is belátja (bűnbánattal), mekkora szüksége van Isten kegyelmére.²⁹⁶ Fisher eljut addig a pontig, ahol a törvény szerepe túlnő a kegyelemén, amikor azt állítja, hogy a cselekedeti szövetség, annak áldásai és átkai sokkal inkább kihatnak a hívő ember életére, mint Krisztus helyettesítő műve.²⁹⁷

John Ball²⁹⁸ *A Treatise of the Covenant of Grace* című munkája a 16–17. századi angol szövetségi teológia legteljesebb műve. Ugyanakkor sokkal inkább visszamegy egy kálvini, kálvinista alapra, mint kortársai. Az Ószövetség az ígéreteké, elsősorban tanulási, felkészülési folyamatot szán a szövetséges ember számára, nem pedig a törvény rendelkezései általi megkötöttséget. Az Újszövetség a beteljesedésé. Ball szerint a különbség elsősorban fokozati vagy intenzitásbeli. Ezzel a nézetével a református föderalisták többségével szemben áll, akiknél a törvény pedagógiai funkciója a cselekedetek örökségének elvén – mint ahogyan fent is láttuk – összefügg az ószövetségi adminisztráció szimbolikus-típusos körével.²⁹⁹ Ball óv attól, nehogy a dogmatika eljusson a cselekedetek általi megigazulásig.³⁰⁰ Boltonhoz hasonlóan úgy látja, hogy a 3Móz 18,5 eredeti szándéka szerint összhangban van a kegyelemmel, nem pedig ellentétben.³⁰¹

A kor föderalista nézetei tükröződnek a Westminsteri Hitvallásban. Mondhatjuk bátran: abban a hitvallásban, amely a leginkább egy szövetségi teológiára épült struktúrájában és tartalmilag egyaránt. A VII. fejezet szól „Istennek az emberrel kötött szövetségé” -ről. Ebben a

²⁹³ Karlberg: *Covenant Theology*, 34.

²⁹⁴ Edward Fisher (1627 körül – 1655).

²⁹⁵ Karlberg: *Covenant Theology*, 35.

²⁹⁶ Karlberg: *Covenant Theology*, 35.

²⁹⁷ Karlberg: *Covenant Theology*, 36.

²⁹⁸ John Ball (1585 – 1640) angol puritán teológus.

²⁹⁹ Karlberg: *Covenant Theology*, 37.

³⁰⁰ Karlberg: *Covenant Theology*, 37.

³⁰¹ Karlberg: *Covenant Theology*, 37.

szövetséget úgy jellemzi, hogy az a Mindenható Isten „önkéntes leereszkedésének” nyoma.³⁰² Világosan megkülönbözteti az Ádámban adott cselekedeti szövetséget a Jézus Krisztusban kapott kegyelmitől. Érdekes az a megközelítés, hogy az Ószövetségben kapott ígéretek és szövetségi jelek már „kiábrázolták az eljövendő Krisztust”, és „ezek a maguk idejében elégségesek és hatékonyak voltak a Lélek munkája által, hogy építsék és a megígért Messiásba vetett hitre oktassák a kiválasztottakat, aki által teljes bűnbocsánatot és örök üdvösséget nyertek.”³⁰³

A XIX. fejezet a törvényről szóló dogma. Ebben azonosítja a Sinai-hegyen kapott Tízparancsolatot az erkölcsi törvénnyel. Míg Izráel népének ceremonális törvényei megszűntek, ez utóbbi érvénye megmaradt továbbra is. „Az evangéliumban ezt a kötelezettséget Krisztus semmiképpen sem oldja fel, sokkal inkább megerősíti.”³⁰⁴ Isten törvénye az „élet mércéje”, amely „közli velük Isten akaratát és kötelességüket, úgy irányítva és kötelezve őket, hogy annak megfelelően éljenek”.³⁰⁵

Követők – karteziánusok és különutasok

A coccejánusok kapcsolata a karteziánizmussal magyarázható egyrészt a spekulatív metafizikai ortodoxiától eltérő, jóval racionálisabb történeti szemléletükből. Ám lehetséges az is, hogy eredeti újitók és kreatív gondolkodók híján egyenes vonal vezetett a természeti teológia erősödésével a descartes-i racionalizmus felé. A predesztináció tanának „botránya” már rég elült, az önmegváltó ember típusa újra előtérbe került a kor szellemi érdeklődésében, és ehhez éppen kapóra jött az Istennel szövetséget kötő, partnerségben lévő ember képe, akinek tökéletes természeti törvényeit – amit az új kor már világformáló erkölcsnek tekint – tökéletesen kapta meg a teremtkor. Az egyedül kegyelemből való megigazulás reformátori gondolata értetlen fülekre talál, így Johannes Braunnál a megigazulás a megszentelődéssel egyenlő, Witsius szerint pedig az utolsó ítéletkor a megigazulás a *iustitia inhaerens* alapján történik!³⁰⁶ Ezért a coccejánus Salomon van Til³⁰⁷, aki fiatalon az ételt vonta meg magától, csak hogy megvásárolhassa Cocceius könyveit, már kimondta, hogy a kijelentést az emberi ráció fényében

³⁰² WCF VII/I.

³⁰³ WCF VII/V.

³⁰⁴ WCF IX/V.

³⁰⁵ WCF IX/VI.

³⁰⁶ Bizer: Historische Einleitung des Herausgebers, LXXXVII.

³⁰⁷ Salomon van Til (Weesp, Hollandia, 1643 – Leiden, 1713) holland teológus.

kell tanulmányozni. A kijelentés teológiája mellett egyenértékűnek tekintette a természeti teológiát.³⁰⁸ A szövetségi teológia ekkorra már sem az eszkatológia, sem az üdvösség iránt nem különösebben érdeklődik, és mindaddig, amíg Schleiermacher újra fel nem kavarja a református teológia állóvizét, addig a dogmatika, és nyomában az igehirdetés is egy lesz a rideg emberi okoskodások sorában. Herman Bavinck erről írja: „...a figyelem Isten kegyelméről elfordult az ember irányába, Isten tettéről pedig az emberi cselekedetek felé. (...) A mai napig ez a két súlypont – az isteni ígélet objektivitása és a hit válaszának szubjektivitása – megmaradt a református egyházban.”³⁰⁹

Bár Cocceius azt vallotta, hogy a Szentírást úgy kell tanulmányozni, mint egy gyermeknek, minden filozófiai előítélet és előfeltevés nélkül, mégis követői között kialakult egyfajta Kartesio-Coccejánus teológia, amelynek nyomán óriási viták keletkeztek a holland református egyházban. Van Asselt kitűnő tanulmányában csodálkozik azon, vajon hogyan léphetett ilyen hamar frigyre a descartes-i filozófia a coccejanizmussal? Véleménye szerint a magyarázat az, hogy mindkét irányzat ugyanazzal állt szemben, nevezetesen a református ortodoxiával.³¹⁰ Meglátásom szerint sokkal inkább a közös nézőpontokról volt inkább szó, leginkább antropológiájukban, hiszen a 17. századi föderalizmusban már nem a bűn nyomorába süppedt, kegyelemre szoruló ember köt szövetséget a Mindenható Istennel, hanem egy baráti kézfogásról van szó – szinte egyenlő felek között.

Cocceius egyik legnagyobb munkásságot kifejtő követője nem hollandiai, hanem a zürichi késői református ortodoxia csúcspontját képviselő Johann Heinrich Heidegger.³¹¹ Elhagyta a hagyományos locusokhoz kötött módszert, és a föderálteológiát az üdvtörténeti kategóriákhoz kötötte.³¹²

A Genfi Akadémia nagy hatású dogmatikusa, François Turretini³¹³ fő munkájával, a három kötetes *Institutio theologiae elencticae* (1679–85) című művével az ortodox reformátusság klasszikus forrásává vált.³¹⁴ Már radikálisan szétválasztotta a cselekedeti és kegyelmi szövetséget, és azoknak fő jellemzőit ellentétes fogalomként írta körül: antitetikusan jellemezte a törvényt és az evangéliumot, a természeti törvényt és a kegyelmet, a cselekedeteket és a

³⁰⁸ Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, XC–XCI.

³⁰⁹ Bavinck, Herman: *Reformed Dogmatics*, Abridged in One Volume, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, 562.

³¹⁰ Asselt: *Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius* (1603–1669), 42.

³¹¹ Johann Heinrich Heidegger (Bäretswil, Zürich kanton, 1633 – Zürich, 1698), svájci teológus; Dellsperger, Rudolf: *Heidegger, Johann Heinrich*, in RGG⁴ 3, 2008, 1511.

³¹² Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LXXVIII.

³¹³ Francis Turretin vagy François Turretini (Genf, 1623 – Genf, 1687), genfi teológus.

³¹⁴ Campi, Emidio: *Turretini, François*, in RGG⁴ 8, 2008, 674.

hitet.³¹⁵ A cselekedeti szövetség „univerzális” volt, mert Ádámban minden embernek szól, a kegyelmi szövetség viszont „partikuláris”, mivel csak a kiválasztottakkal kötött.³¹⁶

A hollandiai föderalisták egyrészt igyekeztek Cocceius nyomában járni. Így Frans Burman³¹⁷ utrechti professzor, akinek „*Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei*” (1671) című műve – bár már karteziánus –, de a coccejánus iskola számára a nagybetűs dogmatikai kézikönyvnek számított.³¹⁸ Ő az, aki a nagyobb olvasóközönség számára is közérthetővé és elérhetővé tette a szövetségi teológiát, mégpedig klasszikus módon különbséget téve cselekedeti és kegyelmi szövetség között. Ugyanakkor apósa, Abraham Heidanus³¹⁹ bár követője volt Cocceiusnak,³²⁰ mégis Jakob Altinghoz hasonlóan elvetette a Paradicsomban kötött cselekedeti szövetség gondolatát. Kimondta, hogy csak egy igazi *foedus* van, mégpedig a *foedus gratiae*, amit a protoevangélium megígért, s amit Isten Ábráhámmal megkötött, Mózzsal törvény is kapcsolódott hozzá, az Újszövetségben pedig beteljesedett.³²¹

A hebraista Jakob Alting³²² magával Cocceiusszal is vitába keveredett a szombat értelmezése körül.³²³ Nyilván az eredeti szöveghez való ragaszkodása késztette arra, hogy megállapítsa, a Paradicsomban nem volt cselekedeti szövetség. Emellett a törvényt még nem tekinthetjük *foedus*nak. A kegyelmi szövetségről pedig először csak Ábráhámnál beszélhetünk.³²⁴

A 17. század második fele már a karteziánizmussal való házasság jegyében telt el a holland szövetségi teológiában. A német születésű Johannes Braun³²⁵ Cocceiusnál tanult, de Descartes filozófiájával vegyítette a szövetségi teológiát.³²⁶ Pedig, ahogyan Ernst Bizer megjegyzi: „Számára az egész teológia egyszerűen *doctrina de foedere Dei*.”³²⁷

Hermann Witsius³²⁸ – ámbár eredménytelenül – de szeretne volna kibékíteni a voetianusokat és a coccejánusokat.³²⁹ Valójában magára haragította saját táborát is nagy, négy kötetes szövetségteológiai művével (*De oeconomia foederum Dei cum hominibus*), mert ez a szisztematikus munka új szellemben készült. Az üdvtörténeti, történelmi vonalat sokkal

³¹⁵ Jeong: *Covenant Theology*, 56.

³¹⁶ Jeong: *Covenant Theology*, 58.

³¹⁷ Frans Burman (Leiden, 1628 – Utrecht, 1679), holland teológus.

³¹⁸ Groot, A. de: *Burman, Frans*, in RGG⁴ 1, 2008, 1894.

³¹⁹ Abraham Heidanus (Frankenthal, Pfalz, 1597 – Leiden, 1678), német származású hollandiai teológus.

³²⁰ Groot, A. de: *Heidanus, Abraham*, in RGG⁴ 3, 2008, 1510–1511.

³²¹ Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LXXIV.

³²² Jakob Alting, (Heidelberg, 1618 – 1679), német származású hollandiai teológus.

³²³ Strohm, Christoph: *Alting*, in RGG⁴ 1, 2008, 375.

³²⁴ Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LXXIII.

³²⁵ Johannes Braun (1628 – 1708), groningeni professzor.

³²⁶ Strohm, Christoph: *Braun (Braunius), Johannes*, in RGG⁴ 1, 2008, 1738.

³²⁷ Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LXXVII.

³²⁸ Hermann Witsius (Enkhuizen, Hollandia, 1636 – Leiden, 1708), holland teológus.

³²⁹ Strohm, Christoph: *Witsius*, in RGG⁴, 8, 2008, 1665.

kevésbé érinti, célja egy ésszerű konstrukció egy új, racionalista skolasztika szerint. Mi háborította fel a coccejánusokat? Witsius szerint a cselekedeti szövetség racionálisan levezethető Isten lényéből. Az ember az Isten iránti szeretetből, illetve lelkiismeretét követve igyekszik teljesíteni akaratát. Ez az elképzelés már a felvilágosodott, racionalista elképzelés felé mutat: az ember úgy jelenik meg, mint Istennel egyenrangú szövetségi partner. Ami pedig az angol föderálteológiában megfigyelhető, Witsiusnál is tetten érhető, amikor azt mondja, a cselekedeti szövetséget nem teljesen szünteti meg a kegyelmi szövetség.³³⁰

Petrus van Mastricht³³¹ a *De dispensatione foederis gratiae* című könyvében nem csak az Ószövetség és Újszövetség történeti ívét mutatja be, de a szövetség történetében egészen jelen koráig felvázolja az emberiség történelmét. Hét korszakra osztja a történelmet a Jelenések hét pecsétjének analógiájára.³³²

A Magyarországon is rendkívül népszerű Friedrich Adolf Lampe³³³ munkássága már átnyúlik a következő századba. Ami nem sikerült még Witsiusnak, az sikerült a német Lampénak, nevezetesen egy pietista irányzatot egyesíteni a coccejánus gondolkodásmóddal.³³⁴ Fő műve már németül és nem latinul jelent meg, „*Das Geheimnis des Gnadenbundes*” (6 kötet, 1712–1719) címen, ami egy szisztematikus bibliai tankönyv, s amely a föderálteológiát népszerűsíti úgy, hogy a teljes történetét a Teremtéstől a végítéletig felosztja különböző szövetségek lépéseire. Ez megjelent magyarul is és hihetetlenül népszerű volt. „A' kegyelem szövetségének titkaiban való be-vezetés, mellyet az Isten beszédének tiszta tejét kívánó kisdedeknek és kiváltképpen azoknak hasznokra a' kik az Urnak szent asztalához akarnak járulni, az alkalmas tanításnak módja szerint” (1749 és 1774) címen fordította le Tatai (Csirke) Ferenc, illetve magyar nyelven 1741-ben megjelent, az elsősorban lelkigondozói célzatú a „Gileadi Balsamom a' dög Halál ellen”.

Magyarországi nyomok

Magyarországon éppen a szövetségi teológia tudta megválaszolni a nagy történelmi sorskérdéseket. Így tekintették a magyart Isten választott népének, Izráel népének tipológiai

³³⁰ idézi: Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LXXV.

³³¹ Petrus (vagy Peter) van Mastricht (vagy Maastricht) (Köln, 1630 – Utrecht, 1706), hollandiai teológus.

³³² Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LXXX.

³³³ Friedrich Adolph Lampe (Detmold, 1683 – Bréma, 1729), német teológus.

³³⁴ Wallmann, Johannes: *Lampe, Friedrich Adolf*, RGG⁴ 5, 2008, 51–52.

megfelelőjeként. Így jutottak el addig a pontig, hogy a bűnök sorcsapásokat hoznak, de Isten kegyelme szabadítást ad az egész nép, az egész közösség számára.

Jellemzően a teológia akadémiákon tanító professzoraink között találunk coccejánus és egyszerre karteziánus elveket vallókat, valamint Cocceius hatása erősen érződött a biblikus tudományokban is. A debreceni teológiai tanár Kismarjai Veszelin Pál³³⁵ héber nyelvtanának előszavát Cocceius írta.³³⁶ A 18. század elején a debreceni teológián „a bibliai tanulmányokban Cocceius tipologizáló módszere domináns, különösen az írásmagyarázatban”, állapítja meg Balla Ibolya kitűnő tanulmányában.³³⁷ Néhány tanárt felelősségre is vontak coccejánus és karteziánus elvei miatt. Így az 1673-as radnóti zsinaton elmarasztalták Pataki Istvánt, Csernátoni Pált és az iskolamester Diószegi Istvánt.³³⁸ Rajtuk kívül a következő ismert magyar coccejánusokat sorolhatjuk fel: Csengeri István, Dési Márton, Deáki Filep József az egyik utolsó coccejánus tanár a racionalizmus előtt, valamint nem utolsósorban nyomdászunk, Tótfalusi Kis Miklós Burmann tanítványként.³³⁹ Ez utóbbi egyházpolitikai ellenfelei szintén coccejánus, karteziánus elveket vallók voltak, ugyanakkor a helyi csatározásokban az ortodoxia védelmében Tótfalusi ellen fordultak, így a szintén Burman-tanítvány Szathmárnémeti Mihály és Szathmári Pap János.³⁴⁰

Csorba Dávid utalásokat tesz arra, hogyan befolyásolták egymást a kor szellemi irányzatai, pietizmus, puritanizmus, majd a módszertant is meghatározó coccejanizmus és karteziánizmus. Egy megjegyzését a magyarországi hatástörténetre vonatkozóan érdemes idézni, amikor azt mondja: „Magyarországon 1620–1711 között összesen 300 puritán vagy református pietista mű maradt fenn (saját becslés alapján), aminek nagy részét eddig még vizsgálat tárgyává sem tette a szakma.”³⁴¹ Hozzátehetjük, ezek egy részére nyilvánvalóan a coccejanizmus, illetve a szövetségi teológia szempontjából is érdekesek lehetnek.

Bozzay Réka kutatásai választ adnak arra a kérdésre, vajon miért látogatták olyan szívesen Cocceius előadásait a magyar diákok: „A teológiát gyakorlati és nem spekulatív tudományként

³³⁵ Kismarjai Veszelin Pál (? – Debrecen, 1645)

³³⁶ Balla, Ibolya: Adalékok a héber nyelv és az Ószövetség oktatásához a magyarországi református kollégiumokban a 16–17. században, in Kustár Zoltán – Németh Áron (szerk.): *Az Ószövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 177–178.

³³⁷ Balla: Adalékok a héber nyelv és az Ószövetség oktatásához a magyarországi református kollégiumokban a 16–17. században, 180.

³³⁸ Herepei, János: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez III.*, Keszérű Bálint (szerk.): *Művelődési törekvések a század második felében*, Budapest – Szeged, 1971, 28., 137; 402; 336.

³³⁹ Herepei: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, 3, 29; 118; 164.

³⁴⁰ Herepei: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, 185; 194, 207.

³⁴¹ Csorba Dávid: Korrelatív eszmeáramlat a magyar puritanizmus vizsgálatához, in *Klió* 2003/3, <http://www.c3.hu/~klio/klio033/klio072.htm>

magyarázta, szövetségi teológiája, mely Isten és ember szövetségét a Biblia alapján magyarázta, illetve a szombat tartásáról szóló kijelentései nagy hatással voltak a magyar diákokra, akárcsak allegorikus Biblia-magyarázatai”.³⁴² Később karteziánus-coccejánus tanárok elnöklete alatt „disputált a legtöbb magyar és erdélyi diák a 17. század 70-es, 80-as és 90-es éveiben”. Csak Wittichnél „legalább 32 alkalommal disputáltak” magyarok.³⁴³

Hogy személyesen milyen hatást fejtett ki maga Cocceius, arra némileg fényt derít Gömöri György rendkívül izgalmas tanulmánya, amelyben végiglapozta Cocceius 1618-tól 1637-ig vezetett „Philotecáját”. A más néven „album amicorumnak” nevezett emlékkönyvecske a barátok és ismerősök bejegyzéseit tartalmazza. A magyarok csoportja ekkor a brémai nemzetközi diákcsoportok között a legnépesebb, és Cocceius albumába is írnak. Ami Gömöri Györgynek is feltűnik, az a megszokottnál szívélyesebb, valódi barátságokról tanúskodó melegség a bejegyzésekben. „Amico Charissima”, írja Csanaki M. Máté a diákokat már az 1618-as években héberre oktató – bár még szintén diák – Cocceiusnak.³⁴⁴

A szövetségi teológia története a 18. századtól a 20. századig

A szövetségi teológia 16–17. századi történetének feldolgozása előrevetítette, hogy a coccejánizmus nagy felvirágzása az irányzat kifulladásához vezetett. A föderalista szemlélet önmagában hordozta annak veszélyét, hogy ideológiák áldozatává váljon, s ez szinte pillanatokon belül bekövetkezett. A karteziánizmus, s egyben a racionalizmus, a felvilágosodás első próbálkozásai máris „bekebelezték” a szövetségi teológiát, sőt sokáig maga a teológia is nehezen talált magára. Mivel a korszellem kötöttségében nem tudta kimondani azt, hogy a teológia nem vizsgálhatja csak az észelvek alapján tárgyát, ezért önmaga karikatúrájává vált, s ezzel együtt a teológiai gyakorlat is megmerevedett egyfajta racionalizmusban, amely képtelen volt foglalkozni önmaga lényegével.

A szövetségi teológia hagyománya azonban nem veszett ki teljesen, s így otthonra talált a princeton-i egyetemen, elsősorban Charles Hodge és Geerhardus Vos munkásságának köszönhetően. Németországban egy olyan összefogó dogmatikai alapkötet született az irányzat klasszikus anyagára építve, amelyet sokáig csak „a Heppe”-ként emlegettek, s ezen

³⁴² Bozzay Réka: Magyarországi diákok hollandiai teológiai tanulmányai levéltári források tükrében, in *Gerundium*, 8, 2017, 173.

³⁴³ Bozzay Réka: Magyarországi diákok hollandiai teológiai tanulmányai levéltári források tükrében, 174.

³⁴⁴ Gömöri, György: A fiatal Coccejus magyar barátai és tanítványai, in *Acta historiae litterarum hungaricarum*, 25, 1988, 191.

„nőtt fel” maga Karl Barth is. Hollandiában egy komoly vita alakult ki a 20. század elején a szövetség kérdésében, a föderális nézet legismertebb képviselője Herman Bavinck volt. Végezetül az a teológus, aki a református szövetségi teológia hagyományai helyett új gondolkodásmódot alakított ki, Karl Barth volt. A továbbiakban elsősorban azokat a kiemelkedő gondolkodókat és műveket veszem sorra, akiknek munkássága valami módon meghatározta egy korszak és egy hely szövetségi szemléletét. Charles Hodge, Heinrich Heppe és Herman Bavinck mellett elsősorban Karl Barth az a négy név, akik mellé még egy nagy magyar dogmatikusunk is kerül: Sebestyén Jenő, szintén egy sajátos, de minden ízében szövetségi szemléletmódot kialakítva.

Charles Hodge

Charles Hodge³⁴⁵ a princeton-i teológia meghatározó professzora volt, 1851-től haláláig ő vezette az intézményt. Nagyjából 3000 diákot személyesen is felkészített a lelkipásztori hivatásra, nagy dogmatikai összefoglaló művével azóta is meghatározó a hagyományos kálvinista szemléletben. Sebestyén Jenő révén a magyar dogmatikába is bekerült neve, hiszen gyakran idézi, utal rá. A *Systematic Theology* három kötete, amely 1872-es és 1873-as első megjelenése óta folyamatosan kiadásra kerül, a mai napig kitűnő kézikönyvnek és használható tankönyvnek számít.³⁴⁶

A cselekedeti szövetség Hodge-nál az Édenben megvalósuló kapcsolati viszony, amelyet Isten Ádámmal kötött meg. A szövetséghez kötött ígéret az élet maga volt, a feltétele a tökéletes engedelmesség, a megszegése esetén a büntetés pedig a halál.³⁴⁷ Hodge azonnal leszögezi azt a tényt, hogy az Ádámmal kötött szövetség elgondolása csak közvetetten igazolható, mégpedig inkább a Szentírás nyelvével, amely az itt megjelenő ígéretet, illetve a feltételeket, a megszegés esetén következő különleges büntetéssel szövetségnek tekinti.³⁴⁸ Az Ádámmal kötött szövetség „cselekedeti” jelzőjét azzal magyarázza, hogy a cselekedetek voltak a szövetség feltételei, ahogyan aztán hasonlóan ehhez az új szövetség feltétele a hit.³⁴⁹ Mivel pedig az ígéret az életre szól, ezért Charles Hodge számára logikusan következik, hogy ha az ember az engedelmisséget

³⁴⁵ Charles Hodge, Philadelphia, 1797 – Princeton, 1878), a princeton-i egyetem igazgatója.

³⁴⁶ Az eredetileg 1872-ben és 1873-ban megjelent első kiadás 1940-ben reprint újranyomott változatát használom a továbbiakban: Hodge, Charles: *Systematic Theology*, Vol. 1–3., Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1940.

³⁴⁷ Hodge: *Systematic Theology*, II, 117.

³⁴⁸ Hodge: *Systematic Theology*, II, 117–118.

³⁴⁹ Hodge: *Systematic Theology*, II, 117–118.

megtartotta volna, akkor életben marad. A gondolat nem új, találkozunk vele például Bullingernél is. Hodge eljut odáig, hogy aki szentségben éli életét, azt nem éri utol a büntetés.³⁵⁰

Maga a bűnbeesés nem az elkövetett bűn nagysága miatt fontos, hanem az engedelmség próbaköve, amelyen Ádám elbukik. A tiltás egy próbatétel, amely a Szentírás tanúsága szerint mindenki számára megjelenik az életben, mondja Hodge.³⁵¹ A halál szó összefoglal mindent, ami a bűn büntetéseként jelentkezik, beleértve a test nyomorúságán túl a spirituális és örök halált is. Ádám bűnével az emberiség elvesztette Isten képmásaként való létét, mint ahogyan Isten kedvezését is. Ez az a bűn, amiből Krisztus megváltott minket. A világban minden rossz Istennek abból a jogos haragjából származott, ami Ádám engedetlensége miatt felébredt.³⁵²

A cselekedeti szövetség két fél között jött létre: Isten és Ádám között, úgy, hogy Ádám valójában az egész emberi nemet képviselte egy személyben. Így az ígéret, a bűn, a büntetés, a megváltás minden emberre, az emberi nemre vonatkozik. Az ádámi emberiség elve – fogalmazhatunk úgy is, ez a közösségi szempont – az alapja minden vallásnak, ez a természeti és a kijelentésen alapuló vallásoknak is egyik legfundamentálisabb elve, érvel Hodge. Isten kijelentése és gondviselése mutatkozik meg az emberi természetben és a társadalomban is, mégpedig a képviselő általi reprezentáció révén, ahogyan a vezetők a népüket reprezentálják vagy a szülők a gyermekeiket.³⁵³

A nagy kérdés, hogy még érvényben van-e az Ádámmal kötött cselekedeti szövetség? Hodge minden pelagianizmust elvetve mondja, hogy Ádám bűne folytán mindannyian a bűn és a büntetés alatt vagyunk.³⁵⁴ Miután alaposan körüljárja a bukás körülményeit, majd a bűn filozófiai, illetve teológiai megközelítéseit, illetve a szabad akarat kérdését, következik az újabb nagy fejezet a megváltás tervéről. Hodge meggyőződése, hogy Isten nem csak mindent előre lát az elejétől a végéig, hanem hogy saját akaratának tanácsa, vagy saját örök szándéka szerint cselekszik.³⁵⁵ A teljességben való szemlélet, amelybe beletartozik a teremtetéstől a gondviselésen át a megváltáson át minden, ez hatja át teológiánkat, ez adja meg sajátos jellegét.³⁵⁶ Hodge szenvedélyesen érvel a szupralapszarianizmus ellen, ami véleménye szerint nem összeegyeztethető Isten kegyelmével és kimutatja, hogy logikai hiba csúszott be a tézisbe, hiszen hogyan lehetne ott elvettetés, ahol még nincs bűn?³⁵⁷ Az infralapszarianizmust

³⁵⁰ Hodge: *Systematic Theology*, II, 117–118.

³⁵¹ Hodge: *Systematic Theology*, II, 119.

³⁵² Hodge: *Systematic Theology*, II, 120.

³⁵³ Hodge: *Systematic Theology*, II, 121.

³⁵⁴ Hodge: *Systematic Theology*, II, 122.

³⁵⁵ Hodge: *Systematic Theology*, II, 314.

³⁵⁶ Hodge: *Systematic Theology*, II, 314.

³⁵⁷ Hodge: *Systematic Theology*, II, 316–319.

„következetesnek” és „harmonikusnak” tartja. Isten akaratának végén ott van Isten dicsősége, de ennek fényében teremtette a világot, „engedte meg a bukást”, ezért van a kiválasztás, és van mások elvettetése.³⁵⁸ Hodge azt mondja, a megváltás terve egy szövetség formáját ölti, azaz, a kiválasztás és a predesztináció Hodge szisztematikus teológiájában a szövetségi gondolkörbe kerül.³⁵⁹ A *pactum salutis* szövetségi jellegét pedig hasonlóan bizonyítja, mint a cselekedeti szövetségét: szövetséges felek vannak jelen, illetve magában foglal ígéreteket és feltételeket, a megszegés esetén pedig a büntetést.³⁶⁰ Cocceiusnál a *pactum salutis* két szövetséggkötő fele az Atya és a Fiú, azaz egy belső szövetségről van szó, amely a megváltás tervét a Szentháromság két személye között rendezi. Hodge ezzel szemben talán kicsit félreérthető módon azt mondja, hogy a kegyelmi szövetség a megváltás tervének külső megjelenési formája.³⁶¹ Ez később annyiban módosul, hogy megjegyzi, valójában két szövetség is nevezhető kegyelminek, az egyik Isten és Krisztus, a másik Isten és a népe között.³⁶² A Szentháromság két személye közötti szövetségről azonban nagyon óvatosan fogalmaz, itt-ott ellentmondásba kerülve önmagával is, de mindenképpen elfogadja e közös megegyezés lehetőségét.³⁶³

A kegyelmi szövetség Isten és a bukott ember között jön létre. A bűnbeesés folytán Isten elhatározta, hogy elküldi Fiát, aki felvette az emberi természetet, és szenvedett a megváltásunkért. Kizárólag és egyedül Krisztus megváltó munkájáért Isten mindenkinek az üdvösséget ígérte, azoknak, akik elfogadják azokat a feltételeket, amelyeket mindez magával hoz.³⁶⁴ Kegyelmi, hiszen nem az ember érdemén múlik, hanem egyedül Isten szeretetén. Mégpedig érdemtelenül kapjuk, mint ajándékot, s ígéletünk van az üdvösségre a Szentlélek munkája által.³⁶⁵ A kegyelmi szövetségben a Krisztusban való hit feltétele mellett mindenki számára lehetőség nyílt az üdvösségre, ám a szövetségnek van egy különleges vonatkozása a kiválasztottak felé. Hodge hangsúlyozza univerzalisztikus felfogását a kegyelmi szövetségre nézve.³⁶⁶ Mielőtt azonban részeseivé lehetnének a kegyelem jótéteményeinek, a feltétel a Krisztusban való hit.³⁶⁷ A szövetség ígérete ugyanakkor az Istennel való normális kapcsolatunk teljes helyreállítása. Az Istentől való minden elidegenedés eltűnik.³⁶⁸

³⁵⁸ Hodge: *Systematic Theology*, II, 320.

³⁵⁹ Hodge: *Systematic Theology*, II, 354.

³⁶⁰ Hodge: *Systematic Theology*, II, 355.

³⁶¹ Hodge: *Systematic Theology*, II, 355.

³⁶² Hodge: *Systematic Theology*, II, 357.

³⁶³ Hodge: *Systematic Theology*, II, 360.

³⁶⁴ Hodge: *Systematic Theology*, II, 355.

³⁶⁵ Hodge: *Systematic Theology*, II, 357.

³⁶⁶ Hodge: *Systematic Theology*, II, 363.

³⁶⁷ Hodge: *Systematic Theology*, II, 364.

³⁶⁸ Hodge: *Systematic Theology*, II, 365.

Heinrich Heppe

Melanchtoni alapokon állt Heinrich Heppe³⁶⁹, a német nyelvterületen klasszikus vált református dogmatikai kézikönyv megírója. A németországbeli kálvinizmusnak még a 19. század közepén is meg kellett védenie magát, így fordult Heppe a melanchtoni örökséghez, hogy a lutheránusokkal szemben védekezni tudjon. Végül személyes törekvésévé vált, hogy a német református egyház egyfajta asszimilációval melanchtoni jellegű legyen, amit ő „evangelikus protestantizmusnak” nevezett el, s ebben látta a nagy lehetőséget, hogy a két felekezet egyesüljön. Ebben elsősorban Schleiermacherre hivatkozott, ám 1852-ben rendkívül éles vitában elképzelésével nem sikerült áttörést elérnie, olyannyira, hogy személyes tanári karrierjét is derékba törte az ügy.³⁷⁰

Műve hatalmas feldolgozása annak az elsősorban 16–17. századi ortodox kálvinista dogmatikai anyagnak, amelyet ő gyakorlatilag úgy vett át, hogy nem mérlegelte a különbségeket. Óriási latin nyelvű szöveget dolgozott fel és illesztett be művébe, így könyve a mai napig nemcsak rendszeres teológiai összefoglalás, de egy különleges szöveggyűjtemény is.

A cselekedeti szövetség Heinrich Heppe szerint azért jött létre a teremtetten ember és Isten között, mert Isten így akarta megőrizni az ember Isten képére való hasonlatosságát. Isten őt szövetségi közösségre teremtette.³⁷¹ A kései Barthnál ez a teremtetsteológia egyik fő tézise. Heppe továbbá azt mondja, hogy „a kijelentés igazságának a szövetségi tanítás olyannyira központi gondolata, hogy Istennek az emberekkel való kapcsolata minden egyes elemét a szövetség fogalma felől kell megvizsgálnunk”.³⁷²

A szövetség feltétele az engedelmség, az ígérete pedig az örök életre szól. Eredetileg a „cselekedetek” szövetsége volt, jóllehet ezt a szót nem részletezi. Ám, mint mondja, „természeti szövetségnek” is nevezhetjük. Ennek pedig lényege, hogy az ember lelkiismerete szerint tud dönteni, mi a jó és mi a rossz, ám nemcsak Isten törvényét ismeri fel általa, hanem az Istennel való cselekedeti szövetségi kapcsolatát is. A lelkiismeret hatalma, amelyet tudatába mintegy beleplántálva megkapott, az, hogy Isten jótetszését elnyerhesse.³⁷³ Itt már nagyrészt a későbbi coccejanizmusra utal hivatkozásaival, nem mérlegelve, miféle kálvinista pelagianizmushoz vezethet a lelkiismeret által uralt emberi cselekedetek elve.

³⁶⁹ Heinrich Heppe (Kassel, 1820 – Marburg, 1879), német teológus.

³⁷⁰ Beintker, Michael: Heppe, Heinrich, in RGG⁴ 3, 2008, 1631–1632.

³⁷¹ Heppe, Heinrich – Bizer, Ernst: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1958², 224.

³⁷² Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 224.

³⁷³ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 224–225.

A természeti törvény teóriáját feltehetőleg Melanchtontól veszi át, akit szeretne dogmatikája alapmesterének tekinteni. Melanchton behatóan foglalkozott azzal, hogy Isten az emberbe a teremtéskor már egy törvényt belehelyezett. Ez a belső törvény, amit lelkiismeretnek is nevezünk. Melanchton három törvényt különböztet meg: „Istent tisztelni, senkit meg nem bántani, minden dolgot közösen használni”. E felsorolásban a második és a harmadik törvényt az emberi közösségből vezeti le, az első ugyanakkor a Róm 1,20 alapján a Szentírásban látja bizonyítottnak. Melanchton önmagával is vitatkozik, amikor a természeti törvényről gondolkodik, annyit azonban bizonyosnak tart, hogy akár Ádám, akár Káin már a teremtés kezdetén kaptak belső törvényeket. Ádám arra vonatkozóan, hogy a jó és rossz tudás fájáról ne egyen, Káin arra vonatkozóan, hogy ne bántsa a testvérét, illetve, hogy bűnt követ el, ha megöli őt. Ezt a természeti törvényt a bűn megjelenése „elhomályosította”. Ezért nem is belső ítélhetőzatalnak nevezi, hanem egyenesen Istentől jött parancsolatoknak.³⁷⁴

Heppe a bűnről kijelenti azt az alapvetést, hogy minden egyes – még a legkisebb bűn is – Isten abszolút autoritásának tagadása. Ez az engedetlenség, amely által Isten szeretetét és a szövetségben való közösséget veszíti el az ember.³⁷⁵

Ismét a természeti teológia tétele jelenik meg, amikor az Ádámiban kötött cselekedeti szövetség kapcsán Heppe azt mondja, Isten a törvény felállításán keresztül hozta létre a szövetséget, amely által Isten azt, ami saját, szent lényének kifejezése, az embereknek, mint ideált, mint követendő normát, beírta a bensejükbe. Azaz a törvényt először a természeti törvény formájában jelentette ki, amelyet az ember saját tudatában ismert fel. Isten a Paradicsomban az örök élet fáját, mintegy sákramentumot helyezte, amely szimbolizálta az igazságban való életet, azaz magát Krisztust.³⁷⁶

Az ördög arra csalta az embert, hogy kívánja Isten tulajdonságait, mégpedig azt, hogy egy még nagyobb tökéletességet elérjen. Azzal, hogy végül engedetlenné vált, Ádám a teljes erkölcsi törvény ellen vétett, és így egyszerre vétett Isten és az emberi nem ellen.³⁷⁷ Ez a bukás azonban már Isten tervében benne volt, mégpedig a célból, hogy Isten nagysága és kegyelme megmutatkozhassék. Isten semmiképpen nem a bukás okozója, sem dekrétuma által, sem nem is a bukás megengedése, vagy azáltal, hogy meghatározta volna az eset lépéseit, hiszen a bukást egyedül Ádám okozta, aki félreutasította Isten óvó kegyelmét. Egyedül arról volt szó, hogy

³⁷⁴ Engelland, Hans: Der Ansatz der Theologie Melanchtons, in Walter Elliger (Hrsg.): *Philipp Melanchton. Forschungsbeiträge zur vierhundersten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg, 1960*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 60–61.

³⁷⁵ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 225.

³⁷⁶ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 226.

³⁷⁷ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 239–240.

Isten az embert úgy teremtette, hogy az erkölcsileg nem állhatatos, ám ez önmagában még nem *causa peccati*. Isten a bűnesetben *megengedte* az ördögnek, hogy megkísértse azt az embert, akit felhatalmazott annak képességével, hogy ellent tudjon állni. Ádám beleegyezett a bűnbeesésbe. Ez tehát saját személyes akaratszabadságának a megnyilvánulása volt, ezért vált bűnössé Isten előtt.³⁷⁸ Ádám ezzel elvesztette Isten jóindulatát, az örök élet reménységet, illetve azt a tökéletességet, amellyel uralkodhatott volna a teremtmények felett. Ádám ugyanakkor nem az istenképűség szubsztanciáját veszítette el, hanem az ahhoz kapcsolódó meghatalmazásokat és kiváltságokat, így az ember a bűn szolgájává vált. Mivel Ádám az egész emberiséget reprezentálta, így az egész emberiség érintetté vált a bűnbeesés és annak következményeiben, mondja Hodge-hoz hasonlóan Heppe. Ádám tehát minden nyomorúság szerzője, oka, mégpedig annak révén, hogy „megszegte a természeti szövetséget”.³⁷⁹

A következmény az örök halál lehetősége. Az ember továbbra, az ítélet alatt is engedelmességgel tartozott Istennek, de éppen úgy engedelmességgel tartozik elfogadni Isten kegyelmét.³⁸⁰ Mert Isten akkor sem szüntette meg az általa létrehozott szövetséget és annak ajándékait, miután az ember engedetlenné vált. Ám annyiban érvényét veszítette a szövetség ereje, hogy az ember már nem tudott megigazulni a törvény teljesítése által (hiszen az megromlott, mint belső törvény). Megmaradt viszont az erkölcsi törvény, amelynek megszegése szintén halálos ítélettel fenyegetett, mégpedig „változatlan érvénnyel az isteni lényeg kifejeződéseként”, ami egy következetességet feltételez, s ez tette szükségessé Krisztus áldozatát.³⁸¹ Miért embernek kellett meghoznia az áldozatot? A magyarázat éppen ebben a következetességben rejlik.

Lehetett volna azonnal végső ítélet, pedig Isten dicsősége még nem is jelenthetett meg a maga teljességében a teremtésben, ám Isten úgy döntött, hogy a bűnesetet mintegy eszközül használja, mégpedig lényének még komolyabb kijelentéseként, hogy odaforduljon a maga kegyelmével a bukott világhoz. A kegyelem, ami ezáltal megjelent – Heppe szerint is hangsúlyozottan *minden* ember számára –, ez az „Atya örök testamentuma”, amely igazságot és örök életet ígér.³⁸² A szövetség helyreállításához szükség volt egy közvetítőre, aki felvette magára az emberiség teljes bűnét, és így jöhetett létre a kegyelmi szövetség. Ám „az Atya testamentuma, amely a maga nemében univerzális volt, csak az emberiség egy része számára

³⁷⁸ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 240–241.

³⁷⁹ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 241.

³⁸⁰ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 241.

³⁸¹ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 242.

³⁸² Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 295.

tudott hathatóssá válni”.³⁸³ Mivel a bűn szöges ellentétét kellett ennek során végrehajtani, ezért csak az Atya örök Fia vihette azt végbe. A paktum egyrészt azért jött létre, hogy a Fiú létrehozza a kegyelmi szövetséget. Másodszorra azért, hogy közvetítése által az eredeti istenképűséget helyrehozza.³⁸⁴ Heppe teljes egészében átveszi a Szentháromságon belüli belső szövetség gondolatát, s bár a szövegben Olevianusra hivatkozik, a külső jegyzetekben a késői coccejanizmus összefoglalói és maga Cocceius szerepel: Franz Burmann, Johann Heinrich Heidegger, Maastricht és Cocceius.³⁸⁵

A kegyelmi szövetség immáron elsősorban nem a teremtő, törvényhozó Isten, hanem a kegyelmes Atya és Megváltó és a bűnös teremtmény között jön létre. A szövetség közbenjárója Krisztus. A kegyelmi szövetség egyetlen oka Isten szeretete és a Szentháromságban szabadon megkötött paktum.³⁸⁶ A cselekedeti és kegyelmi szövetség között a különbség ez utóbbi parciális jellegében található: Isten hitre kiválasztja az embereknek egy meghatározott csoportját, s ezek lesznek a szövetség részesei. A másik különbség, hogy nincs hozzá feltétel kötve, a kiválasztottak feltétel nélkül odatartoznak.³⁸⁷

Heppe így folytatja: „A kegyelmi szövetségen belül két dolgot külön kell választani, mégpedig a szövetség szubsztanciáját és az ígéretének ajándékait, illetve a szövetség adminisztrációját a látható egyházban.”³⁸⁸ E második, talán kissé szokatlanul hangzó kitétel a következőt jelenti eszerint: A kegyelmi szövetség adminisztrációja az, amit az Ige által, a hathatós elhívás közben a hívők megkapnak. Ez az igazság megragadása, és tulajdonképpen mindaz, amit a Szentlélek végbevisz, megmunkál az emberben. Heppe egészen konkrétan meg is nevezi ebben az Igét és a sákramentumokat, melyek ennek a tanúbizonyságai.³⁸⁹

Ami a Krisztus előtti szövetségekre vonatkozik, így foglalható össze: Heppe a két ószövetségi szövetségekötéshez az ábrahámit és a Sinait sorolja, mint ennek az időszaknak „ökonómiáját”.³⁹⁰ Mózesről azt mondja, hogy nem valós közvetítője a szövetségnek, csupán típusos. A törvényadás pedig nem „törvényi szövetség” („*Gesetzesbund*”), hanem már előkészíti a Krisztus halálával beköszöntő megígért kegyelmi szövetséget.³⁹¹ Az Ószövetség

³⁸³ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 296.

³⁸⁴ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 296–297.

³⁸⁵ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 305.

³⁸⁶ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 297.

³⁸⁷ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 298.

³⁸⁸ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 298.

³⁸⁹ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 298–299.

³⁹⁰ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 300. Az „ökonómia” szó teológiai értelemben általában Isten művét és kijelentését jelenti, mindazt, ami az ember számára nyilvánul meg.

³⁹¹ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 300–301.

még a „típusos”, árnyképes időszak, ami aztán már az Újszövetségben a maga teljes kijelentésében tárul elénk.³⁹²

Heppe szövetségi gondolkodásában a kegyelmi szövetség nem kifejezetten krisztológiai jellegű. Eddig bőségesen idézi Olevianust, ám mivel megpróbálja egyesíteni a mózesi törvényadásban jelen lévő kegyelmi szövetség, illetve a megváltás, valamint a Szentlélek munkájában jelentkező szoteriológiai ívet, végül nagyon sok kérdés nyitott marad. Ez azért is nagy hiányosság, hiszen a megváltás nem egy külön fogalom a szövetség mellett. E két fogalom szorosan összetartozik, sőt, mivel az értünk közbenjáró Krisztus a beteljesült szövetségünk Istennel, ezért a szövetség maga a megváltás.

Heinrich Heppe egyszerre sokat markol fel, egy témakör alatt tárgyal egymásnak ellentmondó vagy bővebb kifejtésre szoruló kérdéseket, s a végén az az érzés marad az olvasóban, hogy összeollózott sok dolgot, de nincs semmiféle szintézis. A „hit” minden esetben egy odavetett fogalom, de mivel hiányzik a *locus* pneumatológiai beágyazottsága, elvész a magyarázat meggyőző ereje. A kegyelem, a hit, megváltás, mind ott lóg valahol a semmiben.

Herman Bavinck

Herman Bavinck³⁹³ négykötetes művében, a „*Gereformeerde Dogmatiek*” című szisztematikus teológiájában egy klasszikus ortodox református dogmatika talaján igyekszik kapcsolatot teremteni a modern teológiával és a természettudományokkal. Egyik fő törekvése ennek során, hogy a szektásodástól megóvja egyházát.³⁹⁴ Ez arra az időszakra esett, amikor Abraham Kuyper, a „*Doleantie*”-nek nevezett mozgalmával létrehozta az „új kálvinizmus” idealisztikus elképzelését. A különböző irányzatok egyesülése és pártosodása, további szakadások jellemezték ezt a komoly vitákkal telített periódust. Ő hosszú hezitálás után fogadta el Kuyper felkérését, hogy tanítson az amszterdami egyetemen, ami eredeti szándéka szerint „szabad” volt mindenféle irányzat számára, tehát nem kötötték a felekezeti kötelezettségek, mégis jellegét erősen meghatározta az, hogy Kuyper és követői alapították. Bavinck maradt, tanított, és sajátos Kijelentés-teológiát alkotott meg Hollandiában, Barthtal egy időben, de nem barthiánus jelleggel.

³⁹² Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 301–302.

³⁹³ Herman Bavinck (Hoogeveen, Hollandia, 1854 – Amszterdam, 1921), holland teológus.

³⁹⁴ Meijering, E. P.: Bavinck, Herman, in RGG⁴ 1, 2008, 1186.

Bavinck alaptétele, hogy a Biblia nem vallásról, hanem szövetségi kijelentésről beszél. Ennek a szövetségi jelenlétnek „objektív oldala” Isten kijelentése, „szubjektív oldala” Istennek félelme. „A szövetség (ברית) annak az isteni intézménynek (διαθηκη; 2Móz 20,1kk; 34,10kk; 34,27kk; Ézs 54,10 stb.) a legfőbb terminusa, amelyen Izráel vallása alapszik.”³⁹⁵ Dogmatikájában klasszikus módon szerepel mind a cselekedeti, mind a kegyelmi szövetség. A cselekedeti szövetséggel antropológiája részeként foglalkozik, amelynek főcíme Isten képmása, míg a Krisztusról, mint megváltóról szóló főrész (IV.) első fejezete a kegyelmi szövetségről szóló tan.

Herman Bavinck alapelgondolásai a szövetséggel kapcsolatosan a következők:

1. A szövetség eredetileg unilaterális, mivel Isten az embernek azt egyoldalúan, kegyelemből ajándékozza.³⁹⁶ Ezt azért hangsúlyozza oly erősen a kor teológiájával szemben, mert elejét kell venni mindenfajta emberi érdemszerzésen alapuló kegyelmi tannak.
2. A szövetség unilaterális jellege egyben egyedivé teszi a Szentírás Istenről való felfogását minden más vallási elképzeléssel szemben, hiszen a szövetséget úgy hozza létre Isten, hogy az önmagára nézve kötelezettség.³⁹⁷ Amikor látjuk a szövetség mindkét oldalát, és így bilaterálisan értelmezzük a szövetséget, abban az ember kötelezettségei soha nem a szövetségbe tartozás előfeltételei, hanem egyfajta szabályrendszerként csak arra szolgálnak, hogy azok, akik számára megjelenik a lehetőség, eljuthassanak valóban az Isten által felkínált kegyelemhez.³⁹⁸
3. A szövetség emberi oldalán a „teljes és egész emberi közösség” áll. Ennek pedig alapja az, hogy az ember Isten képmása, mégpedig mind teremtettségében, mind pedig a megváltásban.³⁹⁹
4. A szövetség egy forma⁴⁰⁰, amely által létrejött és megmaradt az ember, mint szervezett és működő vallási és etikai közösség.⁴⁰¹ A szövetséget egyfajta „keretnek” tekinthette a kor embere, hogy segítségével jobban megértse a vallások természetét, illetve „Istennek az emberekkel való kapcsolatának szociális jellegét”.⁴⁰²

³⁹⁵ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 53.

³⁹⁶ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 332.

³⁹⁷ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 395.

³⁹⁸ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 395.

³⁹⁹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 334.

⁴⁰⁰ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 361 és 393.

⁴⁰¹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 361.

⁴⁰² Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 395.

5. A szövetség és az ember „igaz vallása” a bavinck-i értelmezés szerint egy és ugyanaz.

6. A Szentírás tanúsága szerint a szövetség nem egy természetből eredő folyamat, hanem történeti tettként jelenik meg a kijelentésben.⁴⁰³

7. Bavinck szerint a szövetség tana azért vált dogmatikailag jelentőssé a keresztyének között, hogy mind a judaizmussal, mind a markionista jellegű felfogásokkal szemben biztosítsa a Szentírás mindkét szövetségének egységét.⁴⁰⁴

Ez utóbbi kérdéssel kapcsolatban azt mondja Bavinck, hogy Zwinglinek és Kálvinnak, de legfőképpen a Heidelbergi Káténak, az angol puritanizmusnak és a Westminsteri Hitvallásnak köszönhetően kialakult a „szövetségi teológia szíve”, azaz az Ó- és Újszövetségről szóló tan. A tant úgy foglalja össze, hogy a két szövetség eredetében és tartalmában egy. Az eredete ugyanis Isten, vagy a Logosz, mint szerző. Ami pedig a tartalmi egységet jelenti, az leginkább ott érhető tetten, hogy az ember ugyanúgy jelenik meg mindkettőben: „egy a hit, egy a szövetség, egy az üdvösség útja”.⁴⁰⁵ A különbség az ígélet és beteljesülés fogalmaival írható le: „Az egyetlen különbség, hogy az Ószövetségben megígért Messiás elérkezett.”⁴⁰⁶

Herman Bavinck örömmel üdvözölte azt, hogy dogmatikája megírásakor olyanok elevenítették fel a cselekedeti szövetség tanát, mint Charles Hodge vagy Geerhardus Vos.⁴⁰⁷ Bavinck „rendkívül értékesnek” tartja, mégpedig éppen szentírási alapja miatt, és a tan veszélyességét kizárólag a történelemben már megtapasztalt skolasztikus részletességben látja.⁴⁰⁸ Bavinck elhatárolódik Cocceius szövetségi teológiájától, és komoly kritikával illeti, mivel véleménye szerint a 17. századi teológus az abrogációk feltételezésével olyan mértékig szétszabdalta a szövetség történetét, hogy „Isten szövetségi ígéletének egysége elveszett”.⁴⁰⁹ Ugyan elismeri, hogy a cselekedeti szövetség terminológiája, egyáltalán a „szövetség” fogalma hiányzik elsősorban az 1Móz 1. és 2. fejezetéből, de az ember „vallásos életét” szövetségi „jellegűnek” ítéli meg, s ezért alkalmasnak tartja a cselekedeti szövetség névvel illetni.⁴¹⁰

Herman Bavinck szerint a szövetség „az igaz vallás esszenciája”, amely lehetővé teszi „a kapcsolatot a teremtő és a teremtet között, és hangsúlyozza a racionális, morális emberi lét Istentől való függőségét”.⁴¹¹ Az emberi kapcsolatok és a társadalmi kohézió alapjának is ezt

⁴⁰³ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 393.

⁴⁰⁴ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 396.

⁴⁰⁵ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 396.

⁴⁰⁶ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 396.

⁴⁰⁷ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 330.

⁴⁰⁸ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 331.

⁴⁰⁹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 24., lásd ehhez: jelen értekezés: 120–121.

⁴¹⁰ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 331.

⁴¹¹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 331.

tartja, amelyben érvényesülhet a szövetségi elv: az „önkéntes felelősségvállalás”, a „kölcsonös hűség”, a bizalom.⁴¹² A szövetség Istene úgy jelenik meg a Szentírásban, mint aki a legnagyobb, szuverén Úr, de egyszersmind Ő az Atya, aki lehajol az emberhez. „Csakis ezen a szövetségi módon lehetséges az igazi közösség és igaz vallás.”⁴¹³ A kapcsolat lehetősége kizárólag kegyelemből valósulhat meg, mert az ember érdemtelen rá, de ez a kegyelem biztosítja azt, hogy létrejöhet az „igaz vallás”.⁴¹⁴

A bavinck-i értelemben vett „igaz vallás” lényege az Isten szuverén akaratából az ember felé áradó végtelen kegyelem, amelyre az ember ugyan nem érdemes, de a hálát, a szeretetét azért is fejezi ki, mert eredetileg „racionális és morális lénynek” teremtett.⁴¹⁵ A szolgálat nem kényszer, hanem az ember önként vállalja szeretetből, örömben.⁴¹⁶

A kegyelmi szövetség „szilárdságában és megbízhatóságában” érhetjük tetten a „vallásnak azt a dicsőségét, amelyet mi keresztyéneként vallunk”.⁴¹⁷ Ebben a kapcsolatban mind Isten, mind az ember „független” maradhat, azaz az ember szintén racionális és morális lényként mind kötelességeket, mind pedig jogokat szerez, ennek pedig egyedüli alapja Isten aláhajlása azáltal, hogy szövetségi viszonyba lép az emberrel.⁴¹⁸ Az Isten és az emberek közötti kapcsolat mindig a Teremtő és teremtettségének kapcsolatában jelenik meg, „ez az alapja az igaz és tiszta vallásnak”.⁴¹⁹

Látjuk azt, hogy Bavinck arra a tudománytörténetileg korának egyik legfontosabb problémafelvetésére akar megfelelni, amely Izráel vallását a többi vallás összefüggésében elemzi, illetve a vallást, mint emberi jelenséget, mint társadalmi, szociális és kulturális fenomént szeretné értelmezni. Bavinck szentírási alapon azt mondja, hogy Izráel vallása a szövetség fogalma alatt áll előttünk, s ez azért érvényes ma is ránk, mert a kijelentés szövetséggé mutatja be az Isten és ember közötti kapcsolatot. Bavinck terminológiája szerint ez a kapcsolat a vallás.

A kegyelemre azért van szükség, mert az ember a természete szerinti bűnétől nem tud önmaga megszabadulni, mivel a bűn „az Istennel való közösség megsértése”, s magát a közösséget önmaga és a bűnös ember között egyedül Ő maga tudja helyrehozni.⁴²⁰

⁴¹² Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 331.

⁴¹³ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 331.

⁴¹⁴ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 331.

⁴¹⁵ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 332.

⁴¹⁶ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 332.

⁴¹⁷ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 395.

⁴¹⁸ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 395.

⁴¹⁹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 400.

⁴²⁰ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 393.

Bavinck még a bűneset történéseiben is a kegyelem jelentőségét mutatja fel. Egyrészt Isten nem hagyja el az embert, amikor felébreszti lelkiismeretét. Nem hagyja, hogy a bukott köztes lényekhez hasonlóan ő is „megkeményítse szívét”. De emellett magában a büntetésben is ott van egyszerre az átok és az áldás.⁴²¹ Éva ezután fájdalommal és kinnal fog szülni. De mindamellett ott áll a következőkben az áldás ígérete, hogy ő lesz minden élők anyja. Ádám verejtékkel fogja megkeresni kenyerét és halálával visszahull az anyagba, ám kapott Istentől egy megbízatást, mint Isten képmása, és ennek a mandátumnak egyfelől ott van az átka a fáradságos munka, ám ott van az a méltóság is, amely még mindig emlékeztet az Istentől való küldetésre.⁴²² „A bűneset után azonnal a kettősség elve lép életbe: harag és kegyelem, ítélet és irgalom.”⁴²³

Az ember számára előírt szabályok nem előfeltételei a szövetséghez tartozásnak. A szövetség felkínálása megelőzi azokat. Az ígélet „feloldhatatlanságának” tudata „mélyen gyökerezik az Ószövetségi prófécia szövetségfogalmában”.⁴²⁴ Bavinck szerint ezért fordítja a Septuaginta magától értetődő természetességgel a בְּרִית szót a görög διαθηκη (,testamentum’), és nem a συνθηκη (,szövetség’) szóval.⁴²⁵

A kegyelem mozzanata végig érvényesül az Isten és ember közötti kapcsolatban. „Elohim, a menny és a föld teremője Jahve, a szövetség Istene...”⁴²⁶ A Teremtő és teremtetje közötti kapcsolat nem csak az igaz és tiszta vallást alapozza meg, de látjuk Isten gondviselését, a világban való részvételét. Mégpedig mindez Isten saját kezdeményezéséből fakad: „Izráel vallásában nem az emberek azok, akik Istent keresik, hanem Isten az, aki rátalál az emberekre.”⁴²⁷ Mind az Ábrahámval kötött szövetség, mind a Sinai szövetség kegyelmi szövetségek ennek fényében. Sőt, Bavinck azt mondja, a Tízparancsolat első parancsolatának nyitó mondata („Én az Úr vagyok a te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából” 2Móz 20,2) nemcsak a Törvény megalapítása, hanem a „kegyelmi szövetség esszenciája” is.⁴²⁸ Az Ószövetség előkészít egy utat, ami Krisztusban teljeseedik be.⁴²⁹ Az Izráellel kötött „rég” szövetség a Krisztusban megjelenő új szövetség „szükséges előkészülete”.⁴³⁰ Az egy szövetség ugyanakkor kétféle formában jelenik meg, mint ígélet és

⁴²¹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 394.

⁴²² Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 394.

⁴²³ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 394.

⁴²⁴ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 394.

⁴²⁵ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 395.

⁴²⁶ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 400.

⁴²⁷ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 400.

⁴²⁸ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 400.

⁴²⁹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 400.

⁴³⁰ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 401.

beteljesedés, mint árnyék és valóság. Ismét Cocceius-szal vitatkozva állapítja meg, hogy a kegyelmi szövetség nem a cselekedeti fokozatos eltörlése, hanem annak „beteljesítése és helyreállítása”.⁴³¹ Sőt, amint arról Bavinck részletesen ír az általános kegyelem és a speciális kegyelem témájában, a megváltás és az új szövetség csak Izráel speciális kiválasztása révén értelmezhető. Ez a speciális kegyelem „túlcsordul” majd, amikor minden nemzetre vonatkozik.⁴³²

Azt az engedelmisséget, amellyel mi emberi részről tartozunk, jóllehet jó néhányszor kritizálja, mégis a skolasztikus logika mentén igyekszik megmagyarázni. Az örök életre eszerint az engedelmisség kell. Mivel a cselekedeti szövetség Ádámban valósult meg, a kegyelmi pedig Krisztusban, az emberi engedelmisség magában Krisztusban teljesült, aki „Ádám minden engedelmisségét” beteljesítette. Ezért tehát Krisztus engedelmisségben végrehajtott műve valójában nem emberi teljesítmény, mert a lényege az isteni kegyelem. Így válik érthetővé az, hogy a kegyelmi szövetség „egyedül a Szentháromság Istennek a műve, csak neki köszönhető”.⁴³³ Kiegészíti mindezt azzal, hogy a kegyelmi szövetség és a békesség tanácsa egy, egyesült a kettő, mégsem keverendőek össze, hiszen a *pactum salutis* „kezese és feje” Krisztus, míg a kegyelmi szövetségben Ő a közbenjáró.⁴³⁴

Az engedelmisség és a bűnbánat kérdését később még finomítja, s maga is megjegyzi, hogy úgy tűnhet, mintha ezek a fogalmak „feltételei” lennének a szövetségnek. Valójában azonban a kegyelmi szövetség unilaterális, azaz egyedül Istentől származik. Úgy válik bilaterálissá, hogy „Isten az embernek megadja azt a lehetőséget, hogy az megújuljon, s így helyreállítsa személyes szabadságát és méltóságát”.⁴³⁵ Ám semmi nem származik az embertől, nincs emberi érdem mögötte: a szövetség a „tisztá kegyelem”.⁴³⁶

A közösségi, illetve ekkleziológiai aspektus egy új eleme Bavinck kegyelmi szövetségről szóló tanának. „A kegyelmi szövetség azzal, hogy ebben Krisztus úgy jelenik meg, mint az „emberiség új feje”, ezáltal „az egyház organikus egységére emlékeztet bennünket”.⁴³⁷ A kiválasztás nem individuumokról szól. Mivel a kegyelmi szövetség „organikusan” és a „történelemben” jelenik meg, alkalmazkodva időhöz, körülményekhez, ezért nem egyes embert érint, hanem nemzedékek hosszú sorát. Az utódokkal együtt vagyunk ebben a kegyelmi

⁴³¹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 401.

⁴³² Skaff, Jeffrey: Common Grace and the Ends of Creation in Abraham Kuyper and Herman Bavinck, in *Journal of Reformed Theology* 9, 2015, 12.

⁴³³ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 401.

⁴³⁴ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 401–402.

⁴³⁵ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 402.

⁴³⁶ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 402.

⁴³⁷ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 402.

szövetségben, de igaz ez az elődeinkre is, mégpedig egészen a Krisztus előtti nemzedékekre is.⁴³⁸ Ez utóbbiak, tehát a Krisztus előtt valók a „szövetségben” vannak benne, „de nem a szövetségből” valók.⁴³⁹

Herman Bavinck krisztológiájának „A megváltás, a természet és a kiválasztás szövetsége” fejezet alatt nagy figyelmet szentel a „*pactum salutis*” tanának. Kiemeli, hogy a református egyházban és a református teológiában „a szövetség a keresztyén élet nagyon fontos gyakorlati bátorító elemévé vált”. Ennek alapját Bavinck a *pactum salutis*, azaz a megváltás szövetségének szentháromsági tanában látja.⁴⁴⁰ Elidőzik annak bizonyításánál, hogy a tannak igenis bibliai tanúságai vannak.⁴⁴¹ Érvelését a következő pontokra építi: mivel Közbenjáróként a Fiú alá van rendelve az Atyának, és ezért a Fiú az Atyát Istennek nevezi, az ő szolgája és megbízottja. Jutalmat is nyer engedelmességért. Krisztusnak ez a Közbenjáró mivolta nem magával a testté léttel kezdődött, mivel Krisztus közbenjáró tevékenysége már az Ószövetségben is tetten érhető, amikor vezeti Izráelt, amikor Jahve angyalaként megjelenik. „Mivel csak egy közbenjáró van Isten és az emberiség között (...), aki tegnap és ma és örökké ugyanaz (...), az örökkévaló Közbenjáróként választatott ki (...) és Logoszként örökké létezett is (...), ezért a megváltás művéről igenis gondolkodhatunk úgy, hogy szövetségi fogalmak mentén képzeljük el ennek végrehajtást az Atya, a Fiú és a Szentlélek által”.⁴⁴² „A Szentháromság három személyének örökkévaló életét szövetségi létként foghatjuk fel...”⁴⁴³ „Ennek a szövetségi létnek a jellege egy paktum (συνθηκη) a szó legteljesebb értelmében. A megváltás műve a három személy kezdeményezése, amelyben együttműködnek, és mindegyikük speciális feladatot lát el.”⁴⁴⁴ A szövetséget először nem az időben hozták létre, hanem az örökkévalóságban, és a Szentháromság Isten tanácsa döntött úgy, hogy a helyettes elégtételt a megváltás szövetsége fogja végrehajtani.⁴⁴⁵

Herman Bavinck foggal-körömmel ragaszkodik a *pactum salutis* tanbeli hagyományához, de ha egyenként megvizsgáljuk a bizonyítékul felhozott igehelyeket, az érvelés viszonylag gyenge lábakon áll. Az ószövetségi locusok csak úgy fogadhatóak el az érvelési pontok alátámasztásaként, ha eleve feltételezzük azok krisztológiai, illetve trinitárius értelmét. Példaként néhány kérdéses hely: először el kell fogadnunk, hogy a Zsolt 22,2 valóban Isten és

⁴³⁸ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 402–403.

⁴³⁹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 403.

⁴⁴⁰ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 397–398.

⁴⁴¹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 398.

⁴⁴² Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 398.

⁴⁴³ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 398.

⁴⁴⁴ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 398.

⁴⁴⁵ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 445.

Krisztus közötti párbeszéd, vagy az Exodus-történetben megjelenő Jahve angyala Krisztus maga, és így bizonyítékként áll ott a számos hivatkozás (2Móz 3,2k; 13,21; 14,19; 23,20–23; 32,34; 33,2; 4Móz 20,16; Ézs 63,8–9). Mivel a kérdés exegetikailag nem eldöntött, maga az értelmezési döntés már egy olyan előfeltételezés, amely nyilvánvalóan teológiai megfontolásokból született. Ennek a körkörös dogmatikai gondolatmenetnek tehát eleve el kell fogadni azt először is, hogy a szöveg arról szól, amiben aztán bizonyító erejűvé kell, váljon.

Herman Bavinck rendkívül fontosnak tartja, hogy a szövetség az örökkévaló terv, vagy tanács szerint jött létre, azaz – bár belekerült az időiségbe, a történelembe és az emberi vonatkozások közé – de alapja örökkévaló. Hivatkozik arra, amiről már Kálvin is beszélt, hogy Isten az Ószövetségben is mint a Szabadító jelenti ki magát.⁴⁴⁶ „Ugyanaz a hit, ugyanaz a közvetítő, ugyanaz az üdvösség útja, ugyanaz a kegyelmi szövetség”⁴⁴⁷, erősíti meg újra érdekes módon Geerhardus Vos-ra hivatkozva, miközben azért visszacseng még, hogy olyan nagy reformátorunk, mint Bullinger már élt ugyanilyen felsorolással.

A *pactum salutis* ugyanakkor lehetővé teszi Bavinck számára, hogy Isten szuverenitásáról és örökkévaló tervéről beszéljen. Isten szuverén akaratának bizonyítéka ez, amely alapján eldöntötte Ádám megteremtését, megalapítva ezzel a cselekedeti szövetséget, de már Krisztusra és a kegyelmi szövetségre felkészítve az embert.⁴⁴⁸

Ami az emberre vonatkozik mindebből, az szintén egy klasszikus kálvinista tan, mégpedig az *ordo salutis* rendje. Eszerint a megváltást megelőzi, mintegy kiindulópontja a kegyelmi szövetség.⁴⁴⁹ Ugyan igaz az a tapasztalat, hogy a hívő hit által először felismeri, hogy kiválasztott, hogy beletartozik a kegyelmi szövetségbe, ugyanakkor ez csak egy episztemológiai tény, ami nem egyezik az ontológiaival. Ugyanis szövetség által valósult meg a megváltás, és szövetségi jellegű a megváltás „alkalmazása” is.⁴⁵⁰ Ugyanis mindaz, amit kapunk – az újjászületés, a hit és a megtérés – nem előkészületei a szövetségi kapcsolatnak, hanem ajándékai a megtérésnek. Így leszünk Krisztusban az Istennel való szövetség részesei, amit a Szentlélek közvetít számunkra.⁴⁵¹

A természeti szövetség megjelenését a Noéval kötött szövetségben látja. Herman Bavinck különös megfogalmazásában: „a kegyelmi szövetséget a természet kozmikus szövetsége tartja fenn”.⁴⁵² Ugyanakkor a természeti szövetség az emberben a lelkiismeret és az azt

⁴⁴⁶ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 399.

⁴⁴⁷ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 399.

⁴⁴⁸ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 402.

⁴⁴⁹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 482.

⁴⁵⁰ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 482.

⁴⁵¹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 482.

⁴⁵² Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 504.

intézményesítő törvény által jelenik meg a világban. Bavinck itt egy rendkívül fontos megállapítást tesz a törvénnyel kapcsolatban, amikor felvázolja a törvény és evangélium szétválasztásának hosszú dogmatikai történetét. Véleményem szerint rendkívül éleslátóan jegyzi meg, hogy a törvény és az evangélium nem érvénytelenítik egymást: „...mindkét szövetségben ott van a törvény és az evangélium”! Mégpedig „...az evangélium mindig együtt van a törvénnyel”.⁴⁵³ Az ember először mindig a törvény kötelezettségét veszi magára – „a természet által köteleződnek el”, s csak utána válik számára az evangélium meghatározóvá.⁴⁵⁴ Azt látjuk tehát, hogy a nagyon erős kálvinista hagyományok szerint a szigorúan az Isten szuverenitására és kegyelmére épülő bavinck-i teológia itt sem hazudtolja meg örökségét: A természet diktálta rend nem egy szubjektív, individuális belső törvényt és egy individuális megigazulást jelent, hanem Isten törvényét.

Sebestyén Jenő

Sebestyén Jenő⁴⁵⁵ fő műve, a *Református Dogmatika* mindenekelőtt teológiai tananyagnak készült. A körülményeknek és a kor nehézségeinek tudható be, hogy a mai napig átfésületlen és szerkesztetlen anyag, amely jóval többet érdemelne, mint egy kurzustári jegyzet. Sebestyén Jenő a magyar református dogmatika egyik legalaposabb és legműveltebb tudósa volt. Hihetetlen lexikai tudással felvértezve egy teljes, minden tételében kidolgozott dogmatikai anyagot adott a teológusnemzedékek kezébe. Egy rendkívül átfogó, logikusan rendezett dogmatika-tankönyvről van szó, aminek szüksége lenne a késői átnézésre, javításra, némi szerkesztői munkára.

Sebestyén Jenő dogmatikájától a mai napig fél a diákok egy része a komoly terminológiai apparátus miatt. Sebestyén olykor skolasztikus, abban az értelemben, hogy szeret rendszerezni, és szeret osztályozni – nyilvánvaló, hogy erre szükség is van a tudás megalapozásához. Ugyanakkor árulkodó, amikor védi a református teológiát a skolasztikus túlzások vádja kapcsán: „Ezzel lehet vádolni a ref. teológiát; azonban ne feledjük el, hogy a skolasztika hibájába csak azok esnek, akik nagyon foglalkoznak a theológiával.”⁴⁵⁶

Sebestyén Jenő rendszeresen idéz a kor nagy református teológusaitól, akik a neo-ortodoxia képviselői, illetve előkészítői voltak, elsősorban a kevésbé szisztematikusan építkező Kuypert,

⁴⁵³ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 648.

⁴⁵⁴ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 648.

⁴⁵⁵ Sebestyén Jenő (Csúza, 1884 – Budapest, 1950), teológiai tanár.

⁴⁵⁶ Sebestyén: *Református dogmatika*, Budapest, Gödöllő, Iránytű Kiadó, 1994 (reprint), I., 149.

az alapos Herman Bavinck-ot, Charles Hodge-ot, illetve a holland Oosterzee-t. A vendégszövegek olykor jelöletlenek, de nyilvánvalóan felismerhetőek elsősorban Herman Bavinck kijelentései és nézetei, különösen is a szövetségre vonatkozólag.

A szövetségi gondolat nem bukkan fel lépten-nyomon a teljes sebestyáni dogmatikában, azonban azoknak helyén megfelelő arányban árnyalja mind a cselekedeti szövetség, mind a kegyelmi szövetség kérdését. Ugyanakkor jelentőségét alapvetőnek tekinti. Csak a református teológia ismerte fel a szövetség gondolatának jelentőségét, állapítja meg mind történeti, mind kortárs áttekintésében, és azt mondja: „*Szövetség nélkül azonban nem lehet theologia, mert ebből áll a vallás.*”⁴⁵⁷ Sőt, a szövetségek kialakulását az emberi lét „egyik nagy erkölcsi törvényének” látja, amely a kapcsolatalakítás egyik alapvető módja a „szellemerkölcsi lények” között.⁴⁵⁸

Mivel a *Református dogmatika* egyfajta tankönyv, ezért Sebestyén Jenő kitér azokra a terminológiai és strukturális elemekre, amelyek a református tudományos nyelvben megjelennek. Ezért alapvetően háromféle szövetségről beszél, a cselekedetiről, a kegyelmiről, és a természeti szövetségről, amit Isten Noéval, s ezzel együtt az egész teremtet világgal kötött. Ezt a természetes istenismerettel hozza kapcsolatba, másrészt azzal az egyetemes kegyelemmel, amely minden emberre árad. Azonban Sebestyén Jenő a kérdéskört így zárja: „Valójában azonban mind a három kegyelmi szövetség, mert hiszen Isten kegyelmes lehajlásának a gyümölcse.”⁴⁵⁹ Az örökkévalóság szempontjából csak egy szövetség van, a különbözőséget mi valójában tapasztalati úton látjuk, mert „az ember számára különféle formában jelenik meg”.⁴⁶⁰ „A szöv. (sic!) azért többféle, mert többféle az ember állapota.”⁴⁶¹ A céljuk és tartalmuk ugyanaz.

Sebestyén Jenő a cselekedeti szövetséget az antropológiai részen belül tárgyalja, s azt az *imago Dei*-ből, azon belül az ember rendeltetéséből vezeti le. Ez egy Istennel való „öntudatos viszony”, amelyből megszületett a „religio”, azaz vallás.⁴⁶² Tisztán látszik, hogy Sebestyén itt egy az egyben átvette Herman Bavinck téziséét. A cselekedeti szövetség egy természetes kapcsolat volt Istennel.⁴⁶³ Az ember rendeltetése az volt a *status integritatis* állapotában, hogy „Istent tisztelje és szolgálja”. E kultusz és az engedelmesség nem a bűn következményeként jött a világba, hanem az eredeti állapotban már megjelent. Ebből a rendeltetésből létrejött az

⁴⁵⁷ Sebestyén: Református dogmatika, I., 150.

⁴⁵⁸ Sebestyén: Református dogmatika, I., 180.

⁴⁵⁹ Sebestyén: Református dogmatika, I., 179.

⁴⁶⁰ Sebestyén: Református dogmatika, I., 180.

⁴⁶¹ Sebestyén: Református dogmatika, I., 180.

⁴⁶² Sebestyén: Református dogmatika, I., 149.

⁴⁶³ Sebestyén: Református dogmatika, I., 149.

Isten és ember közötti különleges kapcsolat, amit a teológia „azután a *Cselekedeti Szövetség* gondolatával akart kifejezni”.⁴⁶⁴

A cselekedeti szövetség nem intézmény, hanem egy „organikus és természetes kapcsolaton alapuló viszony”. „Ezért a Cselekedeti Szövetség realizálja a legszebben a vallás igazi eszméjét”, mondja és ismét Herman Bavinck „igaz vallás” elképzelését látjuk itt viszont, majd jelzi is a holland dogmatikus nevét, amikor idézi, hogy a „foedus operum... a vallás formája az Isten képére teremtett embernél”.⁴⁶⁵

Mi is a cselekedeti szövetség? „Olyan szent viszony Isten és az ember között, amely, mint vallás és erkölcs, a Cultus Deiben nyert kifejezést.”⁴⁶⁶ Isten ugyanis egy „szent kapcsolatba” lépett az emberrel, mégpedig azért, hogy a gondviselését így tudja véghezvinni, mégpedig a személyes kapcsolat szintjén. A szövetség lényege és célja az, hogy „szolgálja” a szabadítást, a megváltást.⁴⁶⁷ A vallás tehát Sebestyén szerint is a szövetségi formában jut kifejezésre, s „ennek az igazi vallásos kapcsolatnak az Isten képére teremtettség az alapja”.⁴⁶⁸ Ám mindez kizárólag Isten szuverén akaratából valósulhat meg.

Sebestyén Jenő Kuypere hivatkozik, amikor a szövetség archetipikusságát a Szentháromságon belüli örök szövetség – „metafizikai foedus” ősképeire vezeti vissza.⁴⁶⁹ „Alapja Isten örök tanácsvégzésében van meg”.⁴⁷⁰

Mivel a szövetség nem egyes személyekkel kötött, hanem „organikus kapcsolatban az organikus fővel”, ezért Sebestyén kiemeli közösségi jellegét, amivel érvényesül az „emberiség etikai szolidaritása”.⁴⁷¹ Sőt, például szolgál az emberek egymás közötti viszonyának struktúráira is.⁴⁷²

Sebestyén Jenő felteszi a kérdést, ami valóban vitapontnak számított, hogy a bűneset „megszüntette-e a cselekedeti szövetséget”? A magyar dogmatikus válasza egyértelmű: a szövetséget nem lehet érvényteleníteni, mert Isten és az ember között más viszonyrendszer nem létezhet. „A szövetségi viszony ... még a kárhozat helyén is megmarad...”⁴⁷³

A kegyelmi szövetséget már a szoteriológia rész alatt tárgyalja. A bűn egy *anomia*, ami a cselekedeti szövetség „megtörését jelentette”.⁴⁷⁴ Ahogyan Herman Bavinck is írta, a büntetés

⁴⁶⁴ Sebestyén: Református dogmatika, I., 149.

⁴⁶⁵ Sebestyén: Református dogmatika, I., 149.

⁴⁶⁶ Sebestyén: Református dogmatika, I., 150.

⁴⁶⁷ Sebestyén: Református dogmatika, I., 150.

⁴⁶⁸ Sebestyén: Református dogmatika, I., 151.

⁴⁶⁹ Sebestyén: Református dogmatika, I., 150.

⁴⁷⁰ Sebestyén: Református dogmatika, I., 151.

⁴⁷¹ Sebestyén: Református dogmatika, I., 150.

⁴⁷² Sebestyén: Református dogmatika, I., 151.

⁴⁷³ Sebestyén: Református dogmatika, I., 151.

⁴⁷⁴ Sebestyén: Református dogmatika, I., 177.

mellett párhuzamosan mindenütt láthatjuk Isten kegyelmének jeleit is. „Isten a paradicsomi anyaígérettel proklamálja a büntetést, de a megváltást is (Gen. 3:15).”⁴⁷⁵ Az elvesztett üdvösséget így a kegyelmi szövetség révén érheti majd el az ember. „Isten megmutatta az utat az embernek, hogy talpraállhasson és új életet kezdhessen. Isten ugyanis továbbra is szövetségben akart maradni az emberrel és ezt a szent kapcsolatot, amely mintegy megszakadt, Isten speciális úton készítette elő a maga kegyelmének a munkájával. Ez az, amit a theologia kegyelmi szövetségnek nevez.”⁴⁷⁶ Ami közös a „homo idealis” és a „homo naturalis” esetében, az a kegyelem, a szövetség, ám az elsónél a kegyelem „természetes, magától értetődő volt”, a másodiknál szoteriológiai jellegű.⁴⁷⁷ A kegyelemnek, a szövetségnek és a megváltásnak a közös alapja pedig a *pactum salutis* és „Isten örök végzése”.⁴⁷⁸

A bűn elterjedése után a kegyelem a természeti szövetségben öltött formát, s egyetemesen kiáradt az egész emberiségre, miközben előkészítette az utat a kegyelmi szövetség számára.⁴⁷⁹ A kegyelmi szövetség alapja, mint minden Istennel kötött szövetségé, az az „őskép”, amely a Szentháromságon belül már megvolt az örökkévalóságban, mert „a Szentháromságon belül is rejtelmes szövetség van”.⁴⁸⁰

A kegyelmi szövetségre, mint általában a szövetségre igaz, hogy meg kell várnunk, míg Isten cselekszik, lehajol – Ő az, aki kezdeményez, aki végrehajt. A szövetség helyreállításának célja valójában az újjáteremtés, amelyet megelőz a megváltásra vonatkozó döntés, a predestináció, a kiválasztás.⁴⁸¹ „A szövetségnek tehát vannak feltételei és pedig Isten részéről az, hogy végrehajtja ígéreteit, az ember részéről pedig az, hogy fogadja; amit Isten ad.”⁴⁸²

Azonban nagyon fontos kitétel, hogy a kegyelmi szövetség nem szünteti meg a cselekedeti szövetséget, legalábbis az emberre vonatkozó következményeit. Mindezt a római katolikus egyház megigazulás-tanával polemizálva mondja Sebestyén. A kegyelmi szövetség ugyanis betölti a cselekedetit, de nem az ember érdeme és igyekezete révén, hanem Jézus Krisztus által. Ő szenvedett Ádám és utódai helyett, felvette a bűnöket. Így a kettőt – a két szövetséget – „egybe is lehet foglalni és ez az élet szövetsége”, mondja Sebestyén Jenő, „amellyel az ember az örökéletre eljut”.⁴⁸³ A különbség a két szövetség között e tekintetben az, hogy „az elsőben ki kellett volna érdemelni” a szövetséget, a másodikban csak el kell fogadni azt, amit Isten

⁴⁷⁵ Sebestyén: Református dogmatika, I., 181.

⁴⁷⁶ Sebestyén: Református dogmatika, I., 177.

⁴⁷⁷ Sebestyén: Református dogmatika, I., 177.

⁴⁷⁸ Sebestyén: Református dogmatika, I., 177–178.

⁴⁷⁹ Sebestyén: Református dogmatika, I., 179.

⁴⁸⁰ Sebestyén: Református dogmatika, I., 180.

⁴⁸¹ Sebestyén: Református dogmatika, I., 180.

⁴⁸² Sebestyén: Református dogmatika, I., 180–181.

⁴⁸³ Sebestyén: Református dogmatika, I., 181.

kegyelemből ad. Ez utóbbiban a „kiérdeklést” Jézus Krisztus végezte el. Ebbe pedig beletartozik a törvény is, „mert a büntudatot és a megváltás után való szomjúságot felébresztette”.⁴⁸⁴ „A bűnbeesés előtt cselekedet által kellett volna eljutnia az örök életre. A bűnbeesés után örök életet kapott az ember, hogy Isten iránti háládatosságból cselekedje a jót.”⁴⁸⁵

Sebestyén Jenő összegzései végül alapvető szövetségi gondolkodásról árulkodnak, ami egy ízig-vérig szentírási alapon álló szemléletet takar.⁴⁸⁶ „Általában azt kell mondanunk, hogy a szövetségi gondolatra mindenkinek el kell jutni, aki a Szentírást alaposan tanulmányozza és nem véletlen az, hogy a legbibliásabb vallás, t.i. a református egyszersmind a legmélyebben értette meg és építette ki a foederalis theológiát.”⁴⁸⁷ A szövetség gondolkörében a legfontosabbnak az Isten kegyelméről szóló tant tartja, amely az egyedüli lehetőség az üdvösséghez, hiszen a lényege az, hogy „Isten nem csak kegyelmes, hanem szövetségre is lép az emberrel, személyes kapcsolatba és nemcsak rideg jogi kegyelmet ad, hanem *lehajló atyai kegyelmet* is. A kegyelmi szövetség nagyon mély predestinációs gondolatot fejez ki és a sola gratia az üdvösségre vonatkozólag *Isten tökéletes szuverenitásának előtérbe állítását jelenti*.”⁴⁸⁸

Karl Barth

A 20. század egyik legnagyobb hatású teológusa egész életében dolgozott fő művén, a *Kirchliche Dogmatik* című terjedelmében is óriási, jelentőségében pedig még kiemelkedőbb munkáján.⁴⁸⁹ Szembefordult az akkori uralkodó schleiermacher-i iskolával, és létrehozta a „dialektikus teológiának”, vagy az „Ige teológiájának” is nevezett tanítást. A *Kirchliche Dogmatik* című művét nem is tudta befejezni, folyamatosan korrigálta önmagát, téziseit, egész teológiai elképzelését. Ami aztán letisztult belőle, az érdekes módon egy szándékoltan „szövetségi teológia”, csak hogy elhagyja a hagyományos ortodox duális szövetségi struktúra nézetét, és a szövetséget csak „kegyelmi szövetségnek” tekinti.

Eberhard Busch, Karl Barth⁴⁹⁰ életének és művének nagy kutatója a barthi munkásságot „új föderális teológiának” nevezi.⁴⁹¹ Joggal, hiszen Barth valóban ízig-vérig kálvinista és egyben

⁴⁸⁴ Sebestyén: Református dogmatika, I., 181.

⁴⁸⁵ Sebestyén: Református dogmatika, I., 181.

⁴⁸⁶ Sebestyén: Református dogmatika, I., 182.

⁴⁸⁷ Sebestyén: Református dogmatika, I., 151.

⁴⁸⁸ Sebestyén: Református dogmatika, I., 182.

⁴⁸⁹ Beintker, Michael: Barth, Karl, in RGG⁴ 1, 2008, 1138–1141.

⁴⁹⁰ Karl Barth (Bázel, 1886 – Bázel, 1968), svájci teológus.

⁴⁹¹ Busch, Eberhard: Der eine Gnadenbund Gottes. Karl Barths neue Föderaltheologie, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1996, 341–354.

szövetségi teológus, aki dogmatikai rendszerében kulcsszóvá tette az Istennek az emberekkel kötött szövetségének fogalmát. Ám mint minden egyébben, Barth ebben is a maga egyéni módján járt el, s a hagyományos dogmatikai tantételeket a Szentírás alapján komoly vizsgálatnak vetette alá. Így olyan tradicionális fogalmakat, mint a cselekedeti szövetség vagy a természeti szövetség végül teljesen elvetett. Ugyanakkor Barth nem a *dicta probantia*-k szerint építette fel szisztematikus rendszerét, hanem a Szentírás egységének alapmondanivalója, a teljes kijelentés fényében. Ezért tér vissza nála a kálvini tanítás a kegyelmi szövetség egységéről, amely szubsztanciájában nem változik. S ezért válik majd oly fontossá maga a teremtésteológia, amely a teremtést a szövetség kötésének előfeltételévé teszi, s így kizárja annak lehetőségét, hogy az isteni terv lépéseit véletlenszerűnek, esetinek értékeljük. Mert a szuverén, mindenható Úr adja meg az Ő történetének kiindulását, mely Jézus Krisztusban nyer valódi értelmet.

Karl Barth 65 évesen kezdte megírni főművének, a *Kirchliche Dogmatik* nagyformátumú munkájának IV. kötetét, a Krisztus által létrejött megbékélés jegyében a „Megbékélés tana” cím alatt. Eredetileg ugyanakkor a „szövetség tana” címen gondolkodott, hiszen eddigre úgy vélte, pontosan a szövetség fogalma köré fókuszálódik a megváltás, megbékélés, az Istennel való kapcsolatunk kérdése.⁴⁹² Hosszú személyes út vezetett idáig, amely a 17. századi föderális teológia teljes elvetésétől a szövetségi teológia 20. századi megújításához vezetett.

A híres, 1922-es *Römerbrief*-ben még azt írja: „Nem! *Semmiféle* »föderálteológia«!”.⁴⁹³ 1924–25-ben jelent meg az *Unterricht in der christlichen Religion* című munkája a nagy dogmatikai összefoglalás első változataként, amelyben a református talajon kisarjadt föderális teológia „rettentő burjánzásáról” beszélt.⁴⁹⁴ Az évek során az irányzatot egyre árnyaltabban kezelte, felfedezte értékeit, többek között azt, hogy a föderális szemlélet a kijelentést a történelemben vizsgálja, tehát relevánsnak értékeli a kijelentésnek és a szövetségeknek a történelemben manifesztálódott megjelenését. Az *Unterricht...* 1924–25-ből már felveszi a „szövetség” fogalmát, bár egészen más hangsúlyokkal, mint a későbbiekben.⁴⁹⁵ Elképzelése találkozik itt is a kálvini tanokkal, hiszen érdekes módon a kegyelmi szövetség mellett még megtartaná a „*foedus naturae*” fogalmát.⁴⁹⁶ A kérdést tekinthetjük pusztán fogalmi

⁴⁹² Busch, Eberhard: *Karl Barth's Lebenslauf*. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975, 391.

⁴⁹³ „Nein! *Keine* »Föderaltheologie«!” Barth, Karl: *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, Theologischer Verlag, Zürich, 2010, 570.

⁴⁹⁴ „wie eine ungeheure Wucherung”, Barth, Karl: *Unterricht in der christlichen Religion*, Gesamtausgabe, Bd. 20, Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 382.

⁴⁹⁵ Busch: *Der eine Gnadenbund Gottes*, 343.

⁴⁹⁶ Busch: *Der eine Gnadenbund Gottes*, 343.

tisztázásnak, hiszen Karl Barth már ekkor nagyon élesen rávilágított arra, hogy a „cselekedeti szövetség” fogalma rendkívül problematikus, akár megnevezésében, akár a tanbeli elhelyezésével. Pelagianizmusnak tekintette, ám azt is elismerte, hogy egy létező intézményt jelöl, így éppen a Jer 31,31–34 új szövetségről szóló ígértéből kiindulva azt mondta: a megígért új szövetségben a törvény is belefoglaltatik, de mivel ez már a szívbe írt törvény lesz, ezért ez megegyezik a „*lex naturae*” fogalmával.⁴⁹⁷

A szövetséget a korai téziseiben abban a logikai rendben képzei, amelyben eredetileg egy egyoldalú szövetségről volt szó, és azáltal lett átmenetileg kétoldalú, mivel az ember megszegte azt. Ám a cél az, hogy a bűn ellenére is egyoldalúvá váljon ismét.⁴⁹⁸ Ami rendkívül jelentős már e korai időszakban, hogy Barth az „egy szövetség” gondolatából indult ki, hasonlóan Kálvinhoz. Ez később a kegyelemről szóló komplex szövetségi felfogásának tudatos alaptételévé válik.

A 17. századi szövetségi teológia mélyreható kritikája a IV. könyv első kötetében található.⁴⁹⁹ Ebben egyrészt megsemmisítő kritikának veti alá a „természeti szövetség” fogalmának kialakítását. A problémát abban látja, hogy ugyan az abrogációk a kegyelmi szövetség felé tartanak, de az alapgondolat az, hogy a természeti szövetségben megsérült emberi természet miatt van rá szükség, és nem Isten eleve elhatározott kegyelmi akarata és terve miatt. A föderálteológiai logika szerint azonban a kegyelmi szövetség Istennek csak egyfajta reakciója a bűnre. Kérdés tehát, hogy amennyiben az ember nem követte volna el a bűnt, akkor Isten nem lett volna kegyelmes? Mintha csak különválasztották volna Isten örökkévalóságát egy másik örökkévalóságtól: az emberi természettől, és annak Isten-viszonyától.⁵⁰⁰ Barth kitér a Cocceius által kidolgozott belső isteni szövetség, az ún. *pactum salutis*, azaz a megváltásra vonatkozó terv, vagy szövetség tételére.⁵⁰¹ A Szentháromságon belüli első és második személy, az Atya és Fiú között létrejött dekrétum gondolatát egész egyszerűen „mitológiának” tartja, amelynek nincsen alapja a református Szentháromság-tan tanítása szerint, ráadásul nagy a veszélye a „dualizmus” megjelenésének, mintha két külön alany játszana szerepet egy szerződésben.⁵⁰² Legkérdésesebbnek viszont azt tartja Barth, hogy ebből a szövetségből hiányzik a második – valódi – partner, az ember. Ami valóban létezik, az az egyetlen Isten szabadságában, szuverén akaratában valóban létező terv és elhatározás, az „*opus Dei internum*

⁴⁹⁷ Busch: Der eine Gnadenbund Gottes, 343.

⁴⁹⁸ Busch: Der eine Gnadenbund Gottes, 343.

⁴⁹⁹ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, 57–70.

⁵⁰⁰ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 67–68.

⁵⁰¹ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 68–70.

⁵⁰² Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 69.

ad extra”, nevezetesen a kiválasztás, a kegyelmi elválasztás („*Gnadenwahl*”), a predestináció.⁵⁰³ Ezen a ponton Barth végleg búcsút mond a természeti teológiának, mégpedig az isteni kegyelem mindenekfelettségének okán.⁵⁰⁴

Itt érdemes egy pillanatra még visszatérni, s a bevezető sorokban már idézett mondatot alaposabban szemügyre venni a *Römerbrief* 1922-es változatából: „Nem! *Semmiféle* »föderálteológia«!”⁵⁰⁵, olvassuk a Róm 11,33–36-hoz fűzött magyarázatához. Érdemes odafigyelnünk arra a kontextusra, amelyben elhangzik: „Mert »ki értette meg az Úr szándékát, vagy ki lett az ő tanácsadója?» (Ézs 40,13) »Vagy ki előlegezett neki, hogy vissza kellene fizetnie?» (valószínűleg Jób 41,2, a Leviatán-krokodilról szólva!). Ennek az Istennek közvetlen ismerete? Nem! Közreműködés a döntéseinél? Nem! Annak lehetősége, hogy megfoghassuk, megkössük, kötelezzük, odaálljunk mellé egy kölcsönös viszonyban? Nem! *Semmiféle* »föderálteológia«! Ő az Isten, Ő maga, Ő egyedül. Ez a Római levél igen-je.”⁵⁰⁶ Az idézetből jól láthatjuk, hogy Barthot a szövetségi teológiában 1922-ben az a szemlélet zavarta, amely egy emberi törekvésre, önmegváltásra, pelagianizmusra épülő – tulajdonképpen már a racionalista teológia irányába mutató – elképzelés. Az a 17. századi föderálteológia, amelyet Barth rendkívül jól ismert, s amelynek református teológiai eszmélését köszönhetette, a cselekedeti szövetséget oly mértékig túlhangsúlyozta, hogy eltűnt mögötte a soha nem önelégséges ember, s a fölé kegyelméből lehajoló Úr kettőse. Barth valójában 1922-ben sem beszélt másról, mint a szuverén Isten elsőségéről. A későbbiekben is erre építette rá a maga szövetségi teológiáját, miközben felismerte, hogy nem a szövetség gondolata a hibás, hanem egy tévútra vezetett teológiai elgondolás, ami eredetileg, még a kálvini olvasat szerint nagyon is biblikus tan. Sőt, a szövetség az a fogalom, amely a leginkább kifejezi Barth számára az isteni nagyság és a kegyelem közötti lehetséges kapcsolatot. Erről beszél a *Römerbrief* idézett bekezdésében is. Arról, hogy Isten, aki mindenható és nem számonkérhető, de mi emberek mégsem elsősorban a nagyságát, hanem a kegyelmének nagyságát tapasztaljuk meg. Ez pedig minőségi kérdés. Nézetem szerint Barth mindvégig ezt hangsúlyozta, s ahogy mélyült ismerete és az összefüggésekre való rálátása, egyre inkább szükségesnek látta a kegyelmi teológiát összekötni – mégpedig szorosan – a szövetség fogalmával.

⁵⁰³ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 70.

⁵⁰⁴ Busch: *Der eine Gnadenbund Gottes*, 344–345.

⁵⁰⁵ „Nein! *Keine* »Föderaltheologie«!” Barth: *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* 1922, 570.

⁵⁰⁶ „»Wer hat die Vernunft des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?« (Jes. 40,13). »Oder wer hat ihm etwas gegeben, das er ihm vergelten müsste?« (wahrscheinlich Hiob 41,2, dort vom Leviathan-Krokodil gesagt!). Direkte Erkenntnis dieses Gottes? Nein! Mitwirkung bei seinen Beschlüssen? Nein! Möglichkeit, ihn zu fassen, zu binden, zu verpflichten, in ein reziprokes Verhältnis zu ihm zu treten? Nein! *Keine* »Föderaltheologie«! Er ist Gott, er selbst, er allein. Das ist das Ja des Römerbriefes.” Barth: *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* 1922, 569–570.

A barthi szövetség-értelmezésben visszaköszön a kálvini szemlélet. A IV/1. kötet arról tesz tanúbizonyságot, hogy Barth egyetlen szövetségről beszélt, ami a kegyelmi szövetség. Az a változás, amely az új szövetségben jelenik meg, „strukturális változásokra” való rugalmasságából ered, s csupán „pozitív értelemben” igazolható változásként, mert ekkor a szövetségben felemelkedik a régi, tulajdonképpen ekkor kerül igazi szintjére, valós minőségébe. Ám ez nem érinti a „szubsztanciáját”, kizárólag ökonómiáját.⁵⁰⁷

A szövetség a barthi teológiában az Izráellel megkötött, és Jézus Krisztusban beteljesedett kegyelmi szövetség.⁵⁰⁸ A szövetség a megbékélés feltétele, s a megbékélés egyben a régi kapcsolat felvétele, egység és közösség, amely Krisztusban teljesedett be.⁵⁰⁹ Isten szuverén választása az Izráellel való kötésben nyilvánult meg először.⁵¹⁰ Mivel pedig kegyelmi szövetségről van szó, amely nem az ember megérdemelt jussa, de tiszta kegyelemből a szuverén Isten hatalmából származik, ezért Isten szabadsága az, amely mögötte áll.⁵¹¹ Azonban Isten kegyelme nem a bűn következménye. Akarata a szövetségre és egyben kegyelemre elsődleges, megelőzi a bűnt. „A megbékélés műve Jézus Krisztusban az Isten által eredetileg is tervezett és létrehozott, önmaga és az emberek, illetve az emberek és önmaga közötti közösségének beteljesedése.”⁵¹² Ebben még az emberi bűn megjelenése sem akadályozza meg. A bűn megjelenése csupán incidens, egy közjáték („Zwischenfall”), a Jézus Krisztusban véghezvitt megváltás pedig ennek a közjátéknak az Isten részéről érkező kontingens reakciója, azaz közbeavatkozása.⁵¹³ Mégpedig Isten *nem* a bűn *miatt* hozza létre a kapcsolatot, hanem a bűn *ellenére* is.⁵¹⁴ Ám Isten terve egy folyamatosan zajló akció. Abban, ahogyan a közbeavatkozása megtörténik, amikor emberi testben jött el, már Isten hűségének jelét látjuk, mégpedig a szövetséges Isten hűségének jelét.⁵¹⁵ Jézus Krisztusban tehát ez a szövetségi akarat mutatkozik meg, mégpedig a bűnre való reakcióként, ám az az akció, amelyet megkezdett, valójában végig folyamatban van, míg céljához nem ér. Ez Isten valódi szövetségi akarata, ez az eredeti szövetsége az emberrel.⁵¹⁶ Ez a kegyelem pedig ítéletes jellegű, ha a bűnre vonatkozik, mert a

⁵⁰⁷ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 32. Az „ökonómia” szó teológiai értelemben általában Isten művét és kijelentését jelenti, mindazt, ami az ember számára nyilvánul meg.

⁵⁰⁸ Busch: *Der eine Gnadenbund Gottes*, 345.

⁵⁰⁹ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 22.

⁵¹⁰ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 35.

⁵¹¹ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 40.

⁵¹² Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 37. „Das Werk der Versöhnung in Jesus Christus ist die Erfüllung der von Gott ursprünglich gewollten und geschaffenen Vereinigung zwischen sich und dem Menschen, dem Menschen und sich.”

⁵¹³ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 37.

⁵¹⁴ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 73.

⁵¹⁵ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 37.

⁵¹⁶ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 37.

megbékélés célja a bűn eltörlése.⁵¹⁷ Mivel azonban ez a szoteriológia mindenesztül a krisztológia jegyében fogant, ezért hangozhat el a félelmetes mélységű meghatározás: „A bíró, aki helyettünk lett elítélve”.⁵¹⁸ A Krisztusban megjelent megbékélés tehát nem az Izráellel kötött szövetség helyébe lép, hanem betölti azt.

A szövetség úgy lett kétoldalú, hogy Isten azzá tette. Az emberek nem bábuk, nem marionettek ebben a kapcsolatban, hanem igazi partnerek. „Isten képmása abban, hogy ember. Mert éppen ez volt Isten célja és szándéka a megteremtésével: egy olyan lény egzisztenciáját akarta, aki az ő nem-isteniségében, így tehát másságában egy igazi partner, aki képes vele tárgyalni és szövetségre lépni, („*das ihm gegenüber verhandlungs- und bündnisfähig*”) aki tehát a saját, az isteni életformától nem idegen, sokkal inkább az alkotói ismétlésben, mint képmás és hasonmás, maga is hordozója szeretne lenni saját életformájának. Ilyen lénynak teremtette Isten az embert.⁵¹⁹ Ami ebben a kapcsolatban szintén elsőrendű, az a kapcsolat minősége, ami az Én és Te viszonya.⁵²⁰ A törvényt Isten azért adta, hogy az ember azzá váljon, amivé Isten szeretné tenni, mégpedig a partnerévé. Ezért a törvény elválaszthatatlan Isten szövetségétől. Barth dogmatikája vastörvényének nevezi azt az összefüggést, amire építi a megbékélés és a kegyelmi szövetség teljes tanát, s amiben a bűn nem egy morális és absztrakt fogalom, hanem kizárólag abban az egymásra épülő eseménysorban van értelme, amelynek legfőbb célja felismerni „Jézus Krisztust, a kegyelmi szövetség közvetítőjének egzisztenciáját és művét”.⁵²¹

Isten kegyelme elhívta az embereket a Vele való szövetségre. Ennek pedig lényege, hogy az emberek Isten partnereivé válhassanak. A szövetségi partnerség az „Isten cselekedeteinek hasonlatossága”. Az ember olyan lesz, mint egy „tükör”, amely Isten cselekedeteit, az Ő kegyelmét tükrözi vissza. Isten tehát úgy alakítja ezt a szövetséget, és ebben szövetségi partnerét, az embert, hogy alkalmassá váljon az Ő kegyelmének hasonlatosságára. Ebben a kapcsolatban az ember felelőssége az, hogy visszatükrözi Isten kegyelmét. A bűn az eltérés attól az úttól, amely az igazság és szentség, az örök élet felé vezet. Isten kegyelme viszont nem más, mint Isten népének Jézus Krisztusban való egzisztenciája.⁵²²

⁵¹⁷ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 278.

⁵¹⁸ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 231. „Der Richter, als der an unserer Stelle gerichtete”.

⁵¹⁹ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* III/1, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947², 207. („Er ist Gottes Ebenbild, indem er Mensch ist. Denn das war Gottes Sinn und Absicht bei seiner Erschaffung: er wollte die Existenz eines solchen Wesens, das ihm in seiner ganzen Nicht-Göttlichkeit und also Andersartigkeit ein wirklicher Partner, das ihm gegenüber verhandlungs- und bündnisfähig, dem also seine eigene, die göttliche Lebensform, nicht fremd, das vielmehr in geschöpflicher Wiederholung, als Abbild und Nachbild, seinerseits ein Träger seiner, der göttlichen Lebensform sein möchte. Als dieses Wesen hat Gott den Menschen geschaffen.”)

⁵²⁰ Barth: *Kirchliche Dogmatik* III/1, 207. („Sie ergibt sich [die Lehre der Sünde] nachträglich, rückblickend aus der Erkenntnis der Existenz und des Werkes Jesu Christi als des Mittlers des Gnadenbundes.”)

⁵²¹ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 1, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1959, 426.

⁵²² Barth: *Kirchliche Dogmatik* II/2, 638–639.

Mind Barth szövetségi teológiáját, mind a természeti teológiára való reflektálását meghatározza teremtés-teológiája, amelynek nagy figyelmet szentelt, s egészen meglepő módon téziseivel eltért attól a református teológiai szemlélettől is, amely kizárólag az explicit bibliai történetek alapján helyezi el Isten és ember kapcsolatrendszerében a szövetséget. Kimondja azt, hogy az ember teljes valóságát meghatározza, hogy „az csak és kizárólag Isten teremtésének köszönhető. Ezt pedig úgy láthatjuk be egyedül, ha befogadjuk és válaszolunk Isten önkijelentésére, ez pedig egyedül a Jézus Krisztusban való hit”.⁵²³

Mindez beleágyazódik a szövetség gondolkörébe. A teremtés Barth szerint nem egy különálló esemény az Istennel zajló történetben, hanem egyben indítóok.⁵²⁴ Isten azért teremtette a világot, és benne elsősorban is az embert, hogy a Jézus Krisztusban való kegyelmi szövetség megvalósulhasson. A teremtés megadja ennek a történetnek és ennek a kapcsolatnak a maga külső és belső okait: a feltételeket, hogy ez a történet lejátszódhasson, illetve az okokat is, amik egy végkifejlet felé mutatnak. Az ember a teremtésben se nem kezdet, se nem cél, mert az igazi cél a kegyelem megvalósulása Jézus Krisztusban. Ezért „a teremtés a szövetség külső oka”.⁵²⁵ Ez az *Opus Dei ad extra*. De a „szövetség a teremtés belső oka”.⁵²⁶ Az a mély indíték, amelyért szükség van a teremtésre, az maga a szövetség. A szövetség megvalósításához tehát Isten megteremti a feltételt, ez pedig a teremtés. Ezzel Barth kiiktatta a természeti szövetség és a természeti teológia kapcsolódási pontjait az ember teremtésének történetéből. A teremtés is a megelőző kegyelem része, mégpedig végig ugyanannak a szövetséges Istennek a műve, aki később a történetileg tanúsható időben kapcsolatba lép újra és újra az emberrel. Ezért nincs is értelme az Isten-kapcsolat nélküli embernek. Ezért sem a teremtés, sem a szövetség nem csak egy élettelen díszlet. A szövetségi Isten, mint *analogans* ennek a teremtésnek a megfelelője, Aki a teremtést – ami az *analogatum* – magához hívja és vonja.⁵²⁷

Szűcs Ferenc kiemeli azt, hogy Barth teremtésről szóló tanításában nem az antropológia hangsúlyos, hanem az a keresztyén üzenet, amely az emberről szól „a világban, aki Istennek szövetséges társa”.⁵²⁸

⁵²³ Barth: *Kirchliche Dogmatik* III/1, 1.

⁵²⁴ Barth: *Kirchliche Dogmatik* III/1, 44.

⁵²⁵ Barth: *Kirchliche Dogmatik* III/1, 103.

⁵²⁶ Barth: *Kirchliche Dogmatik* III/1, 258.

⁵²⁷ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* III/3, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1950, 57–59.

⁵²⁸ Szűcs Ferenc: *Az imago dei értelme a barthi és a Barth utáni teológiában*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2022, 54.

A szövetségi teológia módszertana

A szövetségi teológiai munka elvi alapjai és ennek gyakorlati lecsapódása

Bár vannak eltérések a szövetség fogalmának értelmezésében a különböző szövetségi teológiai irányzatokban, így vagy a szövetség intézményes jellege kerül előtérbe (pl. Herman Bavincknál), vagy az Isten emberekkel kötött szövetségének kapcsolati jellege (pl. Karl Barthnál), azonban mindenütt általánosan érvényesül a globális, átfogó szemlélet.⁵²⁹ Azaz a szövetségi teológiákat általánosan jellemzi a Szentírás vizsgálatában és dogmatikai rendszerében a teljesség, hiszen olyan magyarázó elvet használnak, amely a rendszer minden egyes elemére kihat és érvényes. A szövetség soha nem csupán egy partikuláris részkérdés, hanem implicite ott is tud meghatározó háttérként szolgálni, ahol látszólag nem nevesül (így a Heidelbergi Kátében, amelyben viszonylag kevés utalást találunk a szövetségre, ám egész szemlélete szövetségteológiai, és ez ki is derül Ursinus részletes magyarázatából).⁵³⁰

Eleinte a reformatori szövetségi szemlélet még nem egy átfogó szövetségi rendszerként jelent meg. A kezdeti időszakra metodológiailag jellemző, hogy meghatározott pontokat vizsgált a Szentírás kijelentése alapján. Ezeknek a vizsgálódásoknak mentén alakult ki a szövetségi teológia, mint irányzat. Zwingli, Bullinger, illetve a Heidelbergi Káté elsősorban a sákramentumok kapcsán ismerték fel a párhuzamot a szövetségi jelek között.⁵³¹ Zwingli a gyermekkeresztség esetében felhívta a figyelmet, hogy analógia van az ószövetségi szövetségi jelek – elsősorban a körülmetélkedés – és a keresztség között.⁵³² Bullinger megemlítette az ószövetségi áldozatokat is, mint az úrvacsora előképét.⁵³³ Kálvin terminológiája szerint az Úr az ígéreteit szövetségnek, a szövetség jeleinek pedig a sákramentumokat nevezi.⁵³⁴

Bullinger ezen túlmenően elsőként megállapította, hogy bizonyos elemekben alapvető egység van a két szövetségben, hiszen egy Isten népe, a szövetség, az egyház, az üdvösség elérésének útja, a hit, a Szentlélek, az ígélet, a hozzá kapcsolódó váradalom, valamint a

⁵²⁹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 53.

⁵³⁰ Ursinus, Zacharias: *The commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg catechism*, Cincinnati, T.P. Bucher, 1851, 97–101. <https://archive.org/details/commentaryofdrza00ursi/page/n6/mode/1up>

⁵³¹ HK 74 és 82. kf.

⁵³² Zwingli: *Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata*, 155; 165. „Wir redend aber hie nit von wunderzeichen, sunder von zeichnenden oder von pflichtenden zeichen, die nit wunderzeichen sind, als by den alten die beschnydung gewesen ist.” (Zwingli: Von dem touff, vom widertouff unnd vom kindertouff durch Huldrych Zuingli. 227.)

⁵³³ Bullinger: *A Második Helvét Hitvallás*, XX/7.; Tökés: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, I, 187.

⁵³⁴ Inst. 4.14.6.

sákramentumok.⁵³⁵ Bullinger megfogalmazta, hogy a két szövetség lényegében egy, „de az átadás módjára nézve” különbözik.⁵³⁶ Hasonlóan Bullingerhez felsorolta a közös elemeket, amik az egységet biztosítják, s ezek az örökség, a Megváltó, a reménylett üdvösség. A különbségek a szövetségek működésében keresendők, hiszen mind a feltételek, mind a végrehajtás módja eltér.⁵³⁷

Kálvin tovább bővítette a szövetségi érvelés hatókörét. Egyrészt a szövetség fogalmának segítségével bizonyította a két testamentum egységét, de ezen túlmenően a törvény magyarázatában is szövetségi logikát alkalmazott.⁵³⁸ A törvény ebben a felfogásban egy etikai életrendszer, amely a lelki növekedésen keresztül eljuttat az evangélium felé.⁵³⁹ Kálvin úgy vélte, hogy az Ószövetségben a kegyelmi szövetség működött, és még az áldozati, ceremoniális gyakorlat mögött is „lelki cél” állt.⁵⁴⁰ Ugyanakkor Kálvin szövetségszemlélete eszkatológiai jellegű, elsősorban a szövetségben kapott és megvalósult ígéretek miatt.⁵⁴¹ Ez a megközelítés a későbbi dogmatörténetben általában nem ilyen kiemelkedően jelent meg.

Kálvin a predesztináció tárgyalásánál szintén a szövetségi szemléletet vette alapul. Hiszen maga a szövetségi lét már egy kiválasztás eredménye. Ugyan az üdvösséghez nem elegendő, viszont a szövetség eszköz annak elérésére, hogy a kiválasztottak meg is tudjanak maradni az Istennel való kapcsolatban.⁵⁴²

1563-tól a szövetségi teológia következő központja Heidelberg, s ebben a korszakban válik egyre elfogadottabbá a rávista módszer. Nem véletlen, hogy ettől kezdve megjelennek azok a munkák, amelyekben a szövetség, mint átfogó koncepció egy rendszer alapjává válik, hiszen a rávizmus éppen ezt a rendszerszemléletet teszi lehetővé. Olevianus az első, aki alakító elvvé teszi Isten szövetségekötésének gondolatát.⁵⁴³ Erre a következő fejezetben bővebben is kitérünk.

A 17. század fordulóján különböző irányzatok izmosodtak meg, s ez meghatározta a szövetségi teológia módszertanát is. Számos eltérés mutatkozik abban, hogy az egyes dogmatikai összefoglalókon belül a teológus szerzők hol találhatnak helyet a szövetség, a cselekedeti szövetség és a kegyelmi szövetség témájának. Ezek a besorolások tartalmilag is sokatmondóak. Heinrich Alsted saját rendszerén belül a természeti szövetséget a gondviselés

⁵³⁵ Tökés: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, 2, 21.

⁵³⁶ Tökés: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, I.: 1, 169.

⁵³⁷ Inst. 2.10.1; 2; 22.

⁵³⁸ Inst. 2.7.

⁵³⁹ Inst. 2.7.1.

⁵⁴⁰ Inst. 2.7.2.

⁵⁴¹ Inst. 2.10.2; 4; 5; 7; 8; 20; 23.

⁵⁴² Inst. 3.21.7.

⁵⁴³ Olevianus: *Der Gnadenbund Gottes*.

témakörében tárgyalta, a kegyelmi szövetséget pedig a predesztináció körébe utalta.⁵⁴⁴ Matthias Martini szintén így járt el, és az isteni gondviselés tárgyalásakor beszélt a természeti szövetségről, majd a kegyelmi szövetségről a kiválasztásnál.⁵⁴⁵ Terminológiájában még nem a „cselekedeti”, hanem a „természeti” jelzőt használta.⁵⁴⁶

Cocceius új terminológiát és új szemléletet vezetett be, munkájában a *foedus Dei* nem elvont tan, hanem a történetiség megjelenítésének praktikus eszköze. Az első szövetségnek a *foedus naturae*-t tekinti, amelyet Isten Ádámmal kötött meg a Paradicsomban. Cocceius különleges érvelése szerint ezután megkezdődik a cselekedeti szövetség leépítése (*abrogatio*), aminek első lépése a bukás, majd ezt követően minden a protoevangéliumban meghirdetett kegyelmi szövetség felé tart. A harmadik abrogáció magának az Újszövetségnek a meghirdetése. A negyedik a halál, az ötödik az eszkatónban a beteljesedés. Ezek elsősorban nem dogmatikai levezetések, hanem exegétikaiak. Cocceius a tipológikus exegézis során igyekszik rámutatni, hogy az Ószövetség Krisztusra mutat.⁵⁴⁷ Ugyanakkor az abrogáció negatív gondolata megterheli a kegyelem kiteljesedésének képét, erre mutatott rá Herman Bavinck késői kritikája.⁵⁴⁸

Az ortodox szövetségi teológiai rendszerek nagy vonalakban Cocceius nyomán haladnak, ugyanakkor elhagyják az abrogációk gondolatát. Általánosan elfogadottá válik, hogy a cselekedeti szövetség témája kapcsolódik az ember eredete, az *imago Dei*, az ember természete, a lélek eredete, az ember eredeti állapotának tárgyalásához, illetve erre épül a bűnbeesés kérdése (Frans Burman⁵⁴⁹, Charles Hodge⁵⁵⁰, Heinrich Heppe⁵⁵¹). A kegyelmi szövetség a megváltás témakörének egyik legfőbb pontja, logikailag következik a bűn és a bűnből való megváltás gondolatához (Frans Burman⁵⁵², Charles Hodge⁵⁵³, Heinrich Heppe⁵⁵⁴). Ugyanakkor

⁵⁴⁴ Alsted, Johann Heinrich: *Theologia Scholastica Didactica : Exhibens Locos Communes Theologicos Methodo Scholastica, Quatuor in partes tributa* / Studio Johannis-Henrici Alstedii, Hanau, Eifridus, 1618, 411–419; 504–507.

<https://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd17/content/pageview/15162985>.

⁵⁴⁵ Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LIII–LV.

⁵⁴⁶ Martinius, Matthias: *DE FEDERIS NATURAE & GRATIAE Signaculis: Quing[ue] tractatus; quorum est de Arbore vitae, I. Circumcisione, II. Paschate, III. Baptismo, IV., Coena DOMINI, V: Generalibus ante specialia singula praemissis; interposita praecipuorum errorum vera, brevis [et] plana refutatione; Maxime ad popularem ...Bréma, 1618.*

https://books.google.hu/books?id=k89jAAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false
⁵⁴⁷ Coccejus: *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, Leiden, Elsevir, 1654.

https://books.google.hu/books?id=5BA-AACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

⁵⁴⁸ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 397.

⁵⁴⁹ Burman, Frans: *Synopsis Theologiae, & speciatim Oeconomiae Foederum Dei*, I–II., Amsterdam, Joannem Wolters, 1699. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10353501?page=38,39>

⁵⁵⁰ Hodge, Charles: *Systematic Theology*, Vol. 1–3., WM. Grand Rapids, B. Eerdmans Publishing Co., 1940.

⁵⁵¹ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*.

⁵⁵² Burman, Frans: *Synopsis Theologiae*.

⁵⁵³ Hodge: *Systematic Theology*, II.

⁵⁵⁴ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*.

a kartezianizmus és a racionalizmus hatására megjelennek azok az ésszerűségekre törekvő dogmatikai összefoglalók, amelyek kizárólag a szövetség alapján vizsgálják Isten és ember kapcsolatát, ilyen Hermann Witsius munkája.⁵⁵⁵

A *locus*ok szerinti struktúrát néhány szövetségi teológus elhagyta és kimondottan történeti, üdvtörténeti sorrend szerint rendezte anyagát. Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) követte ezt a módszert, aki a föderálteológiát az üdvtörténeti kategóriákhoz kötötte.⁵⁵⁶

Az exegézis és a szövetségi teológia fogalmi rendszerének problémája

Amikor a szövetségi teológia felépíti rendszerét, szigorúan ragaszkodik az exegétikai alapú magyarázatokhoz. Mit mond a Szentírás? Mi Isten kijelentése? Jóllehet ezek az elvi kiindulópontok, a szövetségi teológia is fel tudott mutatni fél évszázados története során olyan elemeket, amelyek az exegézis segítségével sem egyértelműen igazolhatóak. Paradox módon éppen a terminológia terén olyan berögzült tartalmak jelentek meg, amelyeket csak néhány teológus mert vitatni, mások köbe vésett igazságként kezelték és kezelik. A kérdés, hogy hány alapvető szövetségről beszélünk, megosztja a szövetségi teológiát és valójában két irányzatra osztja.

Az amerikai ortodox szövetségi szakirodalom használja a „*bicovenantal*” kifejezést, ami a két szövetség terminológiája mentén ragaszkodik a klasszikus föderalista szemlélethez. D. Blair Smith a „föderalista szemlélet szívének” nevezi a két szövetségre épülő szövetségi struktúrát, és ezt harcosan védi is.⁵⁵⁷ A reformátori teológiában többféle jelzőt használtak a szövetség minősítésére, ebből fejlődött ki az a terminológia, amely megkülönbözteti a cselekedeti szövetséget (*foedus operum*) és a kegyelmi szövetséget (*foedus gratiae*). A kép még így sem teljesen tiszta, hiszen továbbra is létezett a természeti szövetség, a törvény szövetsége vagy a mózesi szövetség megnevezés. Emellett a 16. századtól kezdve számos teológus egy harmadik szövetségről is beszélt, amely megelőzi az emberekkel kötöttet, s amely a Szentháromságon belül jött létre örök tanácsvégezként. Ezt is szövetségként kezelik, jóllehet neve nem őrzi a

⁵⁵⁵ Witsius, Hermann: *De Oeconomia foederum Dei cum hominibus libri quatuor*, Utrecht, Halmam, 1744³.
<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10354856?page=6,7>

⁵⁵⁶ Dellsperger: *Heidegger, Johann Heinrich*, 1511.

⁵⁵⁷ *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.), Wheaton, Crossway, 2020351–377.

fogalmat. Ez a *pactum salutis*, amelyet – amint utaltunk már rá – legbövebben Cocceius dolgozott ki.⁵⁵⁸

A terminológiát már megjelenésekor támadások érték magán a föderalista teológiai körön belül is. A kritikusok minden esetben azzal érveltek, hogy a cselekedeti szövetség önmagában, vagy a *pactum salutis*-szal explicite nem igazolható a Szentírásból.

A református ortodoxia általánosan bevett elve a szentírási megalapozottság. Ennek ellenére a cselekedeti szövetség jóval inkább egy kontextuális értésből fakadt, és nem a *dicta probantiá*-k meglétéből igazolható. Tiszta szillogizmusokra épülő érvelés helyett a témájukban hasonló szövegek hosszas összehasonlító analízise során bizonyították a cselekedeti szövetséget.⁵⁵⁹

A cselekedeti szövetséget általában úgy jeleníti meg a két szövetséggel dolgozó teológia, mint az első szövetséget, amelyet már a bűneset előtt Isten Ádámmal, az emberiség reprezentánsával kötött, s amelyet a bűneset miatt felvált majd a Krisztussal beteljesedő kegyelmi szövetség.⁵⁶⁰ A pontos határvonalak általában hiányoznak, hiszen a bűnnel együtt megjelenik a kegyelem, először ígéretek formájában. A kérdés csak az, meddig tart tehát a cselekedeti szövetség és miben jelenik meg a „cselekedeti” jellege? A törvények megtartásában? A legtöbb szövetségi teológia azt mondja, hogy már a mózesi törvények is a kegyelmi szövetségre mutatnak, érezhetően azért, hogy elkerüljék a cselekedetek által való megigazulás gondolatát. Ugyanakkor maga a terminológia sugallja azt, hogy a „cselekedd, hogy élj általa” (3Móz 18,5) parancs, az engedelmesség elsőrendűségének hangsúlya megterheli a kegyelemből való megigazulás tanát, vagy egyenesen éles különbséget tesz az engedelmesség és a kegyelem által hitből való megigazulás között, amely Krisztussal megjelent.⁵⁶¹ Ez esetben azonban nehezen tartható az, hogy az ígéretekben már előre ott van Isten kegyelme, jóllehet még nem a maga teljességében. Illetve sérül az Istennek emberekkel való viszonyának egységes jellege is.

Kálvin szövetségi szemléletét vizsgálva egyrészt alapvető jelentőségű, vajon a reformátor többféle szövetség struktúrájában gondolkodott-e? Az Institutióban valóban többféle megnevezést használ a különböző szövetségi formákra, így beszél a *foedus legáléról*, illetve a *foedus spirituale*-ről és a *foedus evangelii*-ről, csak hogy ezek az olykor szinonimaként használt kifejezések Kálvinnál Izráel és Isten viszonyáról szólnak, ami mutatja, hogy Kálvin számára az az egy szövetség végig a kegyelmi szövetség, Isten kegyelmes akaratának, aláhajlásának,

⁵⁵⁸ Coccejus: *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, 102–177.

⁵⁵⁹ Muller, Richard A.: *After Calvin. Studies in the Development of a Theological tradition*, New York, Oxford University Press, 2003, 77; 175.

⁵⁶⁰ *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 353.

⁵⁶¹ *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 353.

szabadításának szövetsége.⁵⁶² Ezért az úgynevezett „Kálvin a kálvinisták ellenében” vitában némileg helytálló az a megállapítás, hogy Kálvin a későbbi református ortodoxia legalizmusától éppen a kegyelemről való szemlélete miatt állt távol.⁵⁶³

Ursinus szerint a szövetség szubsztanciáját tekintve egy, de az eltérő megjelenési formája alapján kétféle. Ennek ellenére csupán a régi és új szövetségről beszél, még hiányzik nála a hagyományos megkülönböztetés a cselekedeti és kegyelmi szövetség szerint.⁵⁶⁴ Olevianus tudatosan Krisztushoz és a Krisztusban való megbékéléshez kapcsolta a szövetséget, amelyet kizárólag kegyelminek nevezett.⁵⁶⁵ Ugyanakkor számos más terminust használt, amelyek azt sugallják, mintha a duális szövetségi szemlélet már nála megjelent volna. A Jer 31-hez kapcsolódóan nevezte egyértelműen és kizárólag kegyelmi szövetségnek a szövetséget – azaz írta le úgy, hogy annak tartalmához szorosan kapcsolódik a Krisztusban való megbékélés és az embereknek Isten képére való megújulása.⁵⁶⁶

A 16–17. században akadtak olyan teológusok, akik fenntartásokkal kezelték a cselekedeti szövetség fogalmát, emellett annak az engedelmességet túlhangsúlyozó, és ezért a legalizmus irányába mutató jellegét. John Ball hangsúlyozta, hogy a Szentírás nem beszél cselekedeti szövetségről, másrészt kijelenti, hogy a szövetséget nem lehet pusztán a törvénynek tekinteni.⁵⁶⁷ Ha így teszünk, eljuthatunk a cselekedetek általi megigazulás gondolatáig.⁵⁶⁸

Jakob Alting szintén azt mondta, a Paradicsomban nem volt cselekedeti szövetség, hiszen ezt a Szentírás nem igazolja. Másrészt ő is úgy látja, a törvény nem azonos a szövetséggel.⁵⁶⁹ Az ábrahámi szövetséget tekinti az elsőnek, ami szintén kegyelmi jellegű, sőt, ellentétben áll az általa Sinaiticusnak nevezett törvénnyel.⁵⁷⁰

Hasonlóan ezen 17. századi teológusokhoz, a 20. században is az exegetikai vizsgálatok alapján változik meg a használt terminológia a szövetségek szemléletében. Barth dogmatikájában a szövetség fogalma az egyik kulcsszó. Mély exegetikai vizsgálatai ugyanakkor arra vezették, hogy szakítson bizonyos teológiai hagyományokkal, így a

⁵⁶² Link: *Föderaltheologie*, 173.

⁵⁶³ Muller: *After Calvin*, 65.

⁵⁶⁴ Ursinus: *The commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg catechism*, 98–99.

⁵⁶⁵ Link: *Föderaltheologie*, 173.

⁵⁶⁶ Jeong: *Covenant Theology*, 29–34. és Karlberg: *Covenant Theology*, 26–27.

⁵⁶⁷ Ball, John: *A treatise of the covenant of grace*, London, G. Miller, 1645, 20.

<https://archive.org/details/treatiseofcovea00ball/page/114/mode/1up?q=works>

⁵⁶⁸ Ball: *A treatise of the covenant of grace*, 136–137. és Karlberg: *Covenant Theology*, 37.

⁵⁶⁹ Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LXXIV.

⁵⁷⁰ Alting, Jacob: *Opera omnia theologica*. 4. Amsterdam, Gerardus Borstius, 1686, 85.

[https://books.google.hu/books?id=OzpJAAAACAAJ&pg=RA1-](https://books.google.hu/books?id=OzpJAAAACAAJ&pg=RA1-PA341&dq=jacob+alting+opera+omnia+theologica+4.&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKewjnvuH6w7n2AhU5hP0H)

[PA341&dq=jacob+alting+opera+omnia+theologica+4.&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKewjnvuH6w7n2AhU5hP0H](https://books.google.hu/books?id=OzpJAAAACAAJ&pg=RA1-PA341&dq=jacob+alting+opera+omnia+theologica+4.&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKewjnvuH6w7n2AhU5hP0H)
[HegNCpk4ChDoAXoECAsQAg#v=onepage&q=jacob%20alting%20opera%20omnia%20theologica%204.&f=false](https://books.google.hu/books?id=OzpJAAAACAAJ&pg=RA1-PA341&dq=jacob+alting+opera+omnia+theologica+4.&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKewjnvuH6w7n2AhU5hP0H)

cselekedeti szövetség vagy a természeti szövetség fogalma nem maradt ezek alapján elfogadható számára.

Karl Barth felfogásában kizárólag a kegyelmi szövetség működött Isten és az ember kapcsolatában.⁵⁷¹ Fontos distinkció részéről az, hogy Isten kegyelme örök, azaz nem csak a bűn váltotta ki.⁵⁷² Ez már örök akaratában is megmutatkozik, ami kizárólag a kegyelemre irányult.

Az ember az Isten és ember közötti kapcsolatban szövetséges társ, a szövetségbe lépésre és a szövetség megtartására képes partner.⁵⁷³ Isten és az emberek kapcsolata az „Én és a Te viszonya”, azaz Karl Barth a szövetség kapcsolati jellegét emeli ki, és nem intézményes, vallást teremtő és fenntartó voltát.⁵⁷⁴

A cselekedeti szövetség a kegyelmi szövetség előtt vagy alatt

Kálvin után a formálódó kálvinista ortodoxia hamar belemerevedik a két szövetség terminológiájának rendszerébe.

A *foedus operum* (cselekedeti szövetség) fogalmát először Dudley Fenner angol teológus 1585-ben Genfben megjelent *Sacra theologia* című művében írta le a bűneset előtti szövetség megjelölésére.⁵⁷⁵ E terminológia mentén a tan első teljes kidolgozójának számos kutató Robert Rollockot tekinti.⁵⁷⁶ A skót teológus koncepciója szerint Isten a cselekedetekért örök életet ígér. A cselekedetek feltételek, amelyek teljesíthetőek, mégpedig az ember teremtett természetéből fakadóan. Nem érdemek, hiszen kötelességek, azaz nem jelentenek többletet. Nézete szerint a „cselekedetek” azért jó terminus, mert ezek a szövetség feltételei. Ádámot Isten már a teremtkor a szövetségben való létre teremtette. Tehát a szövetség nem a teremtés után, hanem az ember teremtkorával egy időben jött létre. A törvényt ekkor Isten Ádám szívébe írta. Ádám a maga részéről elfogadta a törvényt és kötelezte magát, hogy megtartsa. Rollock szerint nem a teljes törvényről volt ekkor még szó, hanem a törvény javáról, azaz lényegéről.⁵⁷⁷

⁵⁷¹ Busch: *Der eine Gnadenbund Gottes*, 345.

⁵⁷² Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 37.

⁵⁷³ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* III/1, Zürich, Evangelischer Verlag, Zollikon 1947², 207.

⁵⁷⁴ Barth: *Kirchliche Dogmatik* III/1, 207.

⁵⁷⁵ D. Blair Smith, *Post-Reformation Developments, Covenant Theology*, 354–355., Fesko: *The Covenant of Works*, 35.

⁵⁷⁶ Fesko: *The Covenant of Works*, 33–44.

⁵⁷⁷ Fesko: *The Covenant of Works*, 33–44., Letham: *The Foedus Operum: Some Factors Accounting for Its Development*, 457–467.

A törvény-evangélium ellentét gyakran megjelenik a duális szövetség aspektusában. Ursinus ennek alapján jellemzi a régi és új szövetség közötti különbséget.⁵⁷⁸ Turretini számára szintén ellentétes fogalomnak számít a cselekedeti és a kegyelmi szövetség, és ugyanebben a törvény-evangélium antitézisben látja a fő jellemzőket.⁵⁷⁹

Cocceius korábbiakban ismertetett abrogációs tanával jelenik meg az a gondolat, hogy a cselekedeti szövetséget nem teljesen szünteti meg a kegyelmi szövetség. Ez a későbbiekben követői számára már evidensnek számít.⁵⁸⁰ Eszerint a bűneset után mind a cselekedeti, mind a kegyelmi szövetség egymással párhuzamosan, de ellentétes irányú pályán haladt. Az egyik egyre veszített erejéből, a másik egyre nyert.

Bár Cocceius követői magát az abrogációs tant nem építették be módszerükbe, azonban a paradigma megmaradt (Witsius, Burman). Ha igaz a cselekedeti szövetség és kegyelmi szövetség egyidejű jelenléte, ez azzal a következménnyel jár, hogy az emberre továbbra is érvényes a cselekedeti szövetséghez kötött feltétele, ami a cselekedetek teljesítése és az engedelmesség. A probléma az, hogy ezáltal meghatározhatatlanná válik, mi tartozik a cselekedeti szövetség hatálya alá. A törvény is? Csakhogy az már a kegyelmi szövetség része a legtöbb teológus szerint. A szívekbe írt törvény, mert az már a teremtéskor az emberé volt? Mikortól érvényes akkor a kegyelem mindent átfogó ereje? Hogyan lehet határokat húzni? Mind dogmatikailag, mind etikailag szántalan önkényes túlzás számára nyílik meg a terep.

Heinrich Heppé klasszikus módon a két ószövetségi szövetségekötéshez az ábrahámít és a sinait sorolja, ám magát a törvényadást már a kegyelmi szövetség megnyilvánulásának tekinti.⁵⁸¹ Herman Bavinck szintén használható tannak tartja a cselekedeti szövetség elképzelését. Ugyanakkor tovább árnyalja a kérdést. Az Izráel népével megkötött szövetség egy ígélet és árnyéka a beteljesedésként Krisztusban megjelent szövetségnek. A kegyelmi szövetséget úgy tekinti, hogy fokozatosan törli el a régit, sőt nem csak eltörli, de beteljesíti és helyreállítja.⁵⁸²

A természeti szövetség megjelenését a Noéval kötött szövetségben látja.⁵⁸³ Ugyanakkor azt mondja, hogy a természeti szövetség úgy jelenik meg akár az emberben, akár általa a világba, hogy működik a lelkiismeret és az azt intézményesítő törvény. Ezért a törvény és az evangélium

⁵⁷⁸ Ursinus: *The commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg catechism*, 97–101.

⁵⁷⁹ Jeong: *Covenant Theology*, 56.

⁵⁸⁰ idézi: Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LXXV.

⁵⁸¹ Heppé – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 300–301.

⁵⁸² Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 401.

⁵⁸³ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 504.

nem egymással ellentétes fogalmak, hanem mindkét szövetségben jelen vannak, és együtt tudnak érvényesülni.⁵⁸⁴

A szövetségi teológiában a locusokra épülő és kétpólusú szövetségi struktúra mellett más modellek is megjelentek. Mint azt már láttuk, a szövetségi teológia két meghatározó jellemzője az exegétikai beágyazottság, másrészt ennek egyenes folyományaként a történetiség, amely vezérfonalként jelenik meg a rendszeres teológiai művek struktúrájában is. Több szövetségi teológus ezt a történeti modell-jelleget rendszerező elvvé teszi, így Johann Heinrich Heidegger, Cocceius, Petrus van Mastrich, Friedrich Adolf Lampe,

Mindezekén túl elsősorban a 17. századi szövetségi teológusok nem csak két fő szövetséggel dolgoztak, hanem egy harmadik szövetségként a Szentháromságon belüli döntést is szövetségnek tekintették. Erről majd a következőkben szólunk. Ám létezett olyan spekulatív elképzelés is, amely itt sem állt meg. Samuel Bolton háromféle szövetségről beszélt, hiszen a két szövetség között egy „előkészítő” kegyelmi szövetséget is feltételezett.⁵⁸⁵ Ennek létét a Westminsteri Hitvallás tagadta.⁵⁸⁶

Az alábbi táblázatban nyomon követhetjük néhány ismert szövetségi teológus szemléletét a szövetségek számáról és azok elnevezéséről. A sor nyilvánvalóan hosszasan folytatható, hiszen mind a 16–17. századi ortodoxia, mind a jelenlegi amerikai szövetségi teológia számos monográfiát termelt ki.

Csak kegyelmi szövetség	Természeti szövetség és kegyelmi szövetség	Cselekedeti szövetség és kegyelmi szövetség	Pactum salutis	egyéb
Kálvin	Heinrich Asted	(Ursinus)	Cocceius	Samuel Bolton
Olevianus	Matthaeus Martinius	Cocceius	David Dickson	
John Ball		Frans Burman	John Owen	
Jakob Alting		François Turretini	François Turretini	
Abraham Heidanus		Dudley Fenner	Charles Hodge	
Karl Barth		James Ussher	Heinrich Heppe	

⁵⁸⁴ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 648.

⁵⁸⁵ Karlberg: *Covenant Theology*, 34.

⁵⁸⁶ WCF, VII/VI.

Csak kegyelmi szövetség	Természeti szövetség és kegyelmi szövetség	Cselekedeti szövetség és kegyelmi szövetség	Pactum salutis	egyéb
		Edward Fisher	Herman Bavinck	
		Westminsteri Hitvallás	Sebestyén Jenő	
		Herman Witsius		
		Robert Rollock		
		Amandus Polanus		
		Charles Hodge		
		Heinrich Heppe		
		Herman Bavinck		
		Sebestyén Jenő		

A pactum salutis

Sajátos helyet tölt be a szövetségi teológián belül a *pactum salutis* fogalma. Eszerint a Szentháromságon belüli döntésre vonatkozó szövetségekötés a Szentháromság személyei között jött létre, mégpedig elsősorban az Atya és Fiú között. Ez az örök döntés a megváltásra vonatkozik. Cocceius szerint az isteni ígéret alapja Istennek a Szentháromságon belül megkötött *pactum*-ja, amely egy belső, tehát harmadik szövetséget hoz létre az Atya és Fiú között. Ez az első *pactum* egyben csakis *infra lapsus* képzelhető el.⁵⁸⁷ Nyilvánvaló, hogy ez utóbbi következtetés semmi esetre sem lehet logikai, hanem egy dogmatikai döntés következménye, hiszen az „örök döntés” azt sugallná, hogy már az idők kezdete előtt létezett.

Cocceiusnál a *pactum salutis* két szövetségekötő fele az Atya és a Fiú, azaz egy belső szövetségről van szó, amely a megváltás tervét a Szentháromság két személye között rendezi. Hodge ezzel szemben talán kicsit félreérthető módon azt mondja, hogy a kegyelmi szövetség a megváltás tervének külső megjelenési formája.⁵⁸⁸ Ez később annyiban módosul, hogy

⁵⁸⁷ Coccejus: *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, 102–177. és Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LXVIII.

⁵⁸⁸ Hodge: *Systematic Theology*, II, 355.

megjegyzi, valójában két szövetség is nevezhető kegyelminek, az egyik Isten és Krisztus, a másik Isten és a népe közötti.⁵⁸⁹

Herman Bavinck szintén egybemossa a kegyelmi szövetséget és a békesség tanácsát, annyiban módosít, hogy a *pactum salutis* „kezese és feje” Krisztus, míg a kegyelmi szövetségben Ő a közbenjáró.⁵⁹⁰

A *pactum salutis* vagy a megváltás szövetsége (*covenant of redemption*) kérdéseket vetett fel már a 17. századi kortársakban is. John Gill baptista, hiperkálvinista teológus és hebraista nem csak rendkívül mélyen elemezte a szentírási vonatkozásokat, hanem némileg korrigálta a református ortodoxia tanait.⁵⁹¹ Az intratrinitárius szövetség legsúlyosabb kritikáját azonban Karl Barth fogalmazta meg a 20. században.⁵⁹² Az Atya és Fiú között létrejött dekrétum gondolatát „mitológiának” tartotta és azt mondta, ennek nincs helye a református tanításban. Veszélyesnek tartotta a „dualizmus” lehetőségét, mintha a Szentháromságon belüli személyek két külön identitásként jelennének meg.⁵⁹³ Másrészt szintén kritikus pontnak tartja Barth, hogy ebből a szövetségből hiányzik a második valós partner, az ember.

A ramista koncepció és a szövetségi teológia

A ramizmus egyszerre volt lázadás az arisztotelészi módszerekkel dolgozó skolasztika ellen, s egyszerre volt a skolasztikus módszerek továbbfejlesztése.⁵⁹⁴ Petrus Ramus, aki kálvinistaként a Szent Bertalan-éj egyik mártírja volt, óriási hatást gyakorolt kora tudományosságára, valamint a puritán tudományosságra egészen a 19. századig.⁵⁹⁵ Módszere elősegítette egyrészt a fogalmak elemzésének egyszerű, mondhatnánk mechanikus módját, illetve a rendszerek és összefoglalások – például az enciklopédiák – létrehozását.⁵⁹⁶

⁵⁸⁹ Hodge: *Systematic Theology*, II, 357.

⁵⁹⁰ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 401–402.

⁵⁹¹ Gill, John: *Gill's Complete Body of Practical and Doctrinal Divinity*. Being a System of of Evangelical Truths, Deduced from the Sacred Scriptures, Philadelphia, Delaplaine and Hellings, 1810, 139–174.
https://books.google.hu/books?id=rQsoAAAAYAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

⁵⁹² Barth: *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 68–70.

⁵⁹³ Barth: *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 69.

⁵⁹⁴ Muller: *After Calvin*, 75.

⁵⁹⁵ Ohst, Martin.: *Ramus, Petrus, in Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7., Tübingen, Mohr Siebeck, 2004⁴, 33–34.

⁵⁹⁶ A ramizmus a Petrus Ramus (1515–1572) francia humanista filozófus, logikus, matematikus által kidolgozott logikai-dialektikai és később ismeretelméleti irányzat. Ramus a formalista arisztotelianus-skolasztikus gondolkodást megreformálta, és így dolgozta ki a ramizmus alaptételeit. A pusztán elméleti szillogizmusok helyett a megfigyelést és a kísérletezést tette az ismeretszerzés alapjává.

A ramista koncepció igyekszik megragadni a világban tapasztalható komplexitást, s azt kettős eljárással elemzi, valamint rendszerezi. Az elemzés az „invencióban” valósul meg, amikor lépésenként szétbontja egy adott jelenség, fogalom jellemzőit, mégpedig többnyire két fogalomra bontva. Az elemzésben a „judícium” feladata az érvek elrendezése. Az érveket a „szillogizmus” segítségével értékeli, s a módszer segítségével alkalmazza, illetve rendezi. Így képes az általánostól indulva a konkrétig eljutni.⁵⁹⁷ A meglévő elemzett anyagot a „diszpozíció” során elrendezi, ennek során törekszik levezetéssel eljárni és a teljeset átfogni. Ahogyan Boros Gábor megfogalmazza: „A rendszerfilozófia (*systema*) jellegzetesen 17. századi igénye innen ered: az egyes diszciplínák – politika, logika, etika, poétika stb. – rendszerei összegző rendszerben egyesülnek (*systema systematum*), amely majd még az enciklopédiának is mintául fog szolgálni.”⁵⁹⁸ A formális logikával szembeni előnye az, hogy be tudja vonni a valóság komplexitását, az összetett jellegét, és az adott jelenségeket képes a maga kontextusában kezelni, így mutat a modern rendszerszemlélet felé.

A módszer azáltal is érdekessé válik, hogy a leegyszerűsítéshez táblázatokat használ, mint ahogyan azt teszi Szegedi Kis István a *Tabulae analyticae...* című művében.⁵⁹⁹ A meglévő ismeretanyag így „térbeli-vizuális” megjelenítésbe kerül, az addig jóval inkább „dialogikus-akusztikus” metódusok helyett.⁶⁰⁰ Ez mind a pedagógiában, mind a természettudományos kutatásokban hatalmas lépés, de előremutat korunk digitális megjelenítési módjai felé is.⁶⁰¹

Felmerült a kérdés a legújabb dogmatörténeti kutatásokban, hogy vajon a szövetségi teológia ágaztató, kettős szemlélete a Ramus-féle módszer dichotómikus eljárásának köszönhető-e?⁶⁰² Robert Letham érvel részletesen e mellett, a történeti kontextust is kiemelve.⁶⁰³ Nézetem szerint azonban a cselekedeti szövetség fogalmának kiformalódása nem magyarázható (kizárólag) a ramizmus dichotómiára épülő eljárásával. Noha valóban egybeesik a módszer megjelenése és nagy sikere a kálvinizmus formálódásával, illetve a református ortodoxia nagy virágzásával, ugyanakkor éppen a cselekedeti szövetség és a kegyelmi

⁵⁹⁷ Boros Gábor: A reneszánsz filozófiája, in Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 619.

⁵⁹⁸ Boros: *A reneszánsz filozófiája*, 613.

⁵⁹⁹ Szegedi Kis: *Tabulae analyticae quibus exemplar illud sanorum sermonum de fide, charitate, et patientia, quod olim prophetae, evangelistae, apostoli literis memoriaeque mandauerunt, fideliter declaratur / auctore Stephano Szegedino Pannonio.* – [Basel] Basileae: typis Conradi Waldkirchii, 1610.

⁶⁰⁰ Boros: *A reneszánsz filozófiája*, 620.

⁶⁰¹ Ramus módszeréről továbbá: Graves, Frank P.: *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*, Puritan Publications, 2011.; Ong, W. J.: *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (MA) Harvard University Press, 1958.

⁶⁰² Letham: *The Foedus Operum: Some Factors Accounting for Its Development*, 457–467.

⁶⁰³ Letham: *The Foedus Operum: Some Factors Accounting for Its Development*, 464–467.

szövetség kettőse számos ponton nem igazolja azt, hogy a ramista módszer lenne az alapja. Ennek alátámasztására számos ellenérvet találunk:

1. A cselekedeti szövetség fogalma implicit módon szentírási megalapozottságú. Valójában a megváltásra szoruló és megváltásra váró ember helyzetét fogalmazza meg Isten gondviselésének terében.
2. A szövetségi teológusok, akik használják a cselekedeti szövetség fogalmát, rendre hangsúlyozzák a kegyelmi szövetség átfogóbb jellegét. A kegyelmi szövetség valójában belecsúszik a cselekedeti szövetség valós idejébe az ígéretek révén. Másrészt egyes teológusok a kegyelmi szövetség részének tekintik a *pactum salutis*, ami pedig az örökkévalóságba ágyazza az ember Istennel való szövetségének történetét.
3. A cselekedeti szövetség és kegyelmi szövetség fogalmának kettéválasztása valójában nem egy spekulatív gondolat, hanem elsődlegesen a régi és új szövetség meglévő szentírási fogalmaiból és anyagából indul ki. Ezt a kettősséget láttuk Ursinusnál.
4. A szövetségi teológia ortodox rendszeressége nem csak dichotómiákra épül. Ha így lenne, nem tudnánk elhelyezni sem a *pactum salutis* fogalmát, sem a szövetségek adminisztrációjának sokféleségét. A szövetségi teológia nem csak kétkomponensű.
5. A ramizmus által használt dialektika valóban jellemző a szövetségi teológiában, ennek alapja is elsősorban szentírási. Maga Pál leveleiben a szövetséget dialektikus módon magyarázza.

A legújabb dogmatörténeti elemzések felvetik, hogy a szövetségen belül a legkomolyabb eltérések a szövetség unilaterális vagy bilaterális jellegének hangsúlyozásában mutatkoznak meg. A probléma eredetét a kezdeti reformátori tanokban keresik, s eszerint a szövetségi teológia fejlődésének két irányát jelölik meg. Az unilaterális szemlélet Kálvin nyomdokain halad, aki szerint a szövetség lényege Isten ígérete az üdvösségre, míg egy kétoldalú szemlélet szerint, amely Zwinglitől és Bullingertől származna, a bűnös, de megbánó ember cselekedetét is figyelembe veszi.⁶⁰⁴ Az úgynevezett „két-hagyomány” elmélet Heppe nyomán fel-felmerült a szövetségi teológia történetének kutatásában. Később megjelent az a nézet, hogy létezne egy sajátos „genfi” valamint „Rajna-menti” hagyományvonal. Azonban ma már cáfolják, hogy

⁶⁰⁴ Baker, J. W.: Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect, *The Sixteenth Century Journal*, 29, 1998/2, 359–376.

valóban ekkora különbség lett volna a svájci és a kálvini/francia teológiai hagyomány között, és hangsúlyozzák a kontinuitást a kálvini tanok és a későbbi ortodox dogmatikák között.⁶⁰⁵

Valóban igaz, hogy a szövetségi teológusok műveiben nem egyforma a megítélése annak, hogy a szövetséghez tartozó feltételeket hogyan értékelik, az ember szerepét miként határozzák meg a szövetségi viszonyban. Azonban itt csupán hangsúlybeli eltolódásokat látunk. Ugyanis itt is ugyanazt állapíthatjuk meg, mint a cselekedeti szövetség/kegyelmi szövetség problematikájában, nevezetesen, hogy a 16–17. századi szövetségi teológiák általában elsődleges kiindulópontnak a szuverén Isten egyoldalú szövetséget létrehozó akaratát tekintik. Ezek után azonban minden esetben, a megfelelő helyen beszélnek a szövetséges partner erre adott válaszáról is akár a bűn-bűnbánat kapcsán, akár a megszentelődés témaköre alatt, akár a törvényt tárgyalva (Kálvin is így tesz), akár a sákramentumok apropóján (mint teszi azt a Heidelbergi Káté). Erre egyfajta történeti fejlődésként rányomja bélyegét a puritanizmus legalizmusa elsősorban angol nyelvterületen, de ettől még nem beszélhetünk sem külön iskolákról, sem külön szemléletmódokról. A különbségtétel csupán az érvelés hangsúlyaiban van, de nem az érvelés tárgyában vagy struktúrájában.

Látunk kell ugyanakkor a reformátori, majd ortodox tanok művelődéstörténeti és tudományos beágyazottságát, azt a történeti, művelődéstörténeti, vallási kontextust, amelyben éltek és működtek. A kálvini tanok mélyen folytatják a középkori skolasztikus érvelés és tudásszervezés hagyományát (Melancton nyomán így vették át nagyrészt a *locus*okra épülő dogmatikai struktúrát), majd ezekre épülve, és továbbfejlődve, a ramizmus kialakít egy részben arisztoteliánus, részben már a humanizmusban kiérlelt szemléletet.⁶⁰⁶

⁶⁰⁵ Bierma, Lyle D.: The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy, *Sixteenth Century Journal*, 21, 1990/3, 453–462.; Muller: *After Calvin*, 64.

⁶⁰⁶ Muller: *After Calvin*, 72–73.

Szövetségteológiai dogmatika

A szövetség lényege az ember számára

A szövetségi teológia a bibliai szövetség fogalmának segítségével átfogó módon kívánja értelmezni Isten történetét az emberrel a Szentírás kijelentése alapján.⁶⁰⁷ Mivel Istennek az emberekkel kötött szövetsége végig témája és kulcsfogalma a Szentírásnak, egységet teremt az időben változó történeti események és az üdvtörténet konkrét pontjai között. Ezért a szövetség fogalma lehetőséget biztosít arra, hogy a Szentírás egészét „koherens teológiai rendszerként”⁶⁰⁸ értelmezzük, és a szövetséget „alapvető szervező elvként” alkalmazva biblikus dogmatikai rendszert építsünk fel.⁶⁰⁹

A református teológia egyöntetűen kijelenti, hogy a szövetség Isten részéről egyoldalú, azonban a teremtmény engedelmissége felől tekintve kétoldalú.⁶¹⁰ Az ortodox teológia strukturálása szerint a szövetség kétféle, egyrészt cselekedeti, másrészt kegyelmi.⁶¹¹ Isten örök akarata miatt feltételezik egy újabb szövetség meglétét is, ez pedig a *pactum salutis*, a Szentháromságon belül kötött egyezés.

Számos teológus elsősorban az Istennel kötött szövetség kapcsolati jellegét hangsúlyozza. Cocceius a szövetséget „békeegyezségnek és barátságnak” nevezte, amelyben a felek egymást választják és szeretettel, közös jóakarattal és vágygal fordulnak egymás felé.⁶¹² Az Istennel való szövetség annak „isteni kijelentése, mi módon lehet megkapni Isten szeretetét, valamint milyen egyesülés és közösség által lehet valaki részese Istennek. Az az ember, aki ezt az utat gyakorolja, Istennel való barátságba kerül... intim barátságban van Istennel.”⁶¹³ Karl Barth antropológiájának központjában az áll, hogy Isten szövetséges partnerévé választotta az embert, ennek minden ajándékával, valamint felelősségével együtt.⁶¹⁴

⁶⁰⁷ Link, Christian: *Föderaltheologie*, in RGG⁴ 3, 2008, 172.

⁶⁰⁸ Duncan, Ligon: Foreword, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 23–24.

⁶⁰⁹ Duncan: *Foreword*, 24.

⁶¹⁰ Cocceius, Johannes: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, ford.: Casey Carmichael, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2016, § 7, 23–24.

⁶¹¹ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 11, 26.

⁶¹² Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 1, 19.

⁶¹³ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 5, 22.

⁶¹⁴ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* III/2, Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1948, 242–391. § 45. „Der Mensch in seiner Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen”.

A szövetség egysége

Fő tézisünk az értekezésben az, hogy az Istennel való szövetség egységet teremt az üdvtörténet egészében, így maga az Istennel kötött szövetség egy egységként értelmezve tölti be valós helyét. Az egységet Krisztus és a kegyelem teremti meg a szövetségben. A látható különbözőségek, amelyek az idő és a hely alapján a különböző szövetségekötéseket jellemzik, ezt az egységet nem bontják meg.

A szövetségi teológia ötszáz éves története során mindvégig hangsúlyozta azt a reformáció óta alapelvénél számító tételt, hogy Istennek az emberrel való szövetsége szubsztanciájában egységes. Kálvin erről egy történeti áttekintésben beszélt, amikor azt mondta, „... akiket Isten a világ kezdetétől fogva felvett választott népének tagjai közé, azokat mind ugyanazon törvény alapján és a tanítás ugyanazon kötelékével kapcsolta szövetségéhez, mint minket is.”⁶¹⁵ Felsorolta azokat a pontokat, amiben mindez megmutatkozik, s ezek között megnevezte az örökséget, a Megváltót és a reménylett üdvösséget. A különbségek okát egyrészt a feltételekben látta, amik között a történelem során a szövetségek működtek, másrészt a szövetségek végrehajtásának módjában.⁶¹⁶ „... az atyákkal kötött szövetség sem tartalmára, sem tárgyára nézve nem különbözik a miénktől, ezzel teljesen egy és azonos.”⁶¹⁷

Kálvin a két szövetség összetartozását abban határozta meg, hogy az ígélet és beteljesülés szoros kohéziót eredményez. A régi szövetség a Krisztusban szerzett üdvösségre mutat.⁶¹⁸ Kálvin a következő témánál a szövetség fogalmát, mint alapvető érvet használta: a két szövetség egységét bizonyítja és ez a törvény magyarázatát is meghatározza.⁶¹⁹ Az Izráel népével kötött szövetséget is kegyelmi szövetségnek nevezte, sőt, úgy látta, hogy a ceremóniális előírások mögött szintén „lelki cél” áll.⁶²⁰

Bullinger még több fogalmat rendelt az egység meghatározásához, így azonosnak tekintette Isten népét, a szövetséget, az egyházat, az üdvösség elérésének útját (*ordo salutis*), a hitet, a Szentlelket, az ígéretet, a hozzá kapcsolódó váradalmat és a sákramentumokat.⁶²¹

Mivel a szövetség az ember számára történeti módon manifesztálódik, s lényegében egy az üdvtörténettel, ezért a szövetségi teológiák ezt a történetiséget is hangsúlyozták akkor, amikor

⁶¹⁵ Inst. 2.10.1.

⁶¹⁶ Inst. 2.10.1–2.

⁶¹⁷ Inst. 2.10.2.

⁶¹⁸ Inst. 2. könyv 7. fejezetének címe: *Isten a törvényt nem azért adta, hogy a régi szövetség népét önmagában megtartsa, hanem azért, hogy a Krisztusban szerzett üdvösség reménységét eljövételéig táplálja bennünk.*

⁶¹⁹ Inst. 2.7.

⁶²⁰ Inst. 2.7.2.

⁶²¹ Tökés, István: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata. Kommentár Bullinger Henrik művei alapján*, Kolozsvár Romániai Református Egyház, 1968, 2, 21.

magyarázták a szövetség egységét a látszólagos különbözőségek mellett. Az ortodox szövetségi szemlélet hangsúlyozza a szövetség történeti jellegét, valamint e nyomvonalon haladva a minőségi különbségeket, amelyek a különböző szövetségekötéseket (adminisztrációkat) megkülönböztetik egymástól. A konkrét, objektív szövetségi jellemzők alapján történeti és tematikus szempontok szerint határozza meg az egyes szövetségekötéseket. Az ilyen jellegű osztályozás az ember szemszögéből vizsgálja Isten szövetségét. Azok a szövetségi teológusok, mint Karl Barth, akik elsősorban a szövetség tematikus egységével érvelnek, a nézőpontot elsőként az isteni szándék szerint választják meg, és a történelem során megjelenő különböző fenomenológiai jellegzetességeket, amelyek között az emberi társadalomban működnek, csupán másodlagos fontosságúnak tekintik. Olevianus úgy látta, a kegyelmi szövetség lényege az, hogy Isten a bűnbocsánatot ígéri az embernek és ez beteljesül Jézus Krisztusban. Azaz, a szövetséget az pecsételi el, hogy a szövetséget létrehozó Isten az ígérteit beteljesíti, amikor Krisztus, a megtestesült Isten meghal a kereszten.⁶²² Egy kortárs teológus, Murray ezt így fogalmazta meg: „A szövetségi teológia nem csak észrevette a megváltásra irányuló kijelentés organikus egységét és progresszivitását, ám a megváltásra irányuló kijelentés maga szövetségi kijelentés volt...”.⁶²³

Herman Bavinck úgy jellemezte a két írott szövetséget, hogy az eredetében és tartalmában egy. Eszerint mindkét szövetség Istentől ered, ugyanis a szerzője Isten, a Logosz. A tartalmi egységet abban látta, hogy az ember mindkettőben egységesen jelenik meg. Megfogalmazásában kálvini alapokon halad: „egy a hit, egy a szövetség, egy az üdvösség útja”.⁶²⁴ A különbség az ígérte és beteljesülés fogalmaival írható le: Az Újszövetség eszerint egyedül abban különbözik a régitől, hogy abban „az Ószövetségben megígért Messiás elérkezett.”⁶²⁵

A Szentírás maga is érvényesíti azt az elvet, hogy a szövetség egységet biztosít történeti korokon átívelő tartalmában. A szentírási szerzők Isten tervének megjelenéseiként értelmezték az előző eseményeket és sok esetben megfogalmazódott a szövetségi kontinuitás gondolata (Zsolt 78; Zsolt 89; Zsolt 105; Jer 31,32; Hós 6,7; Hag 2,5; Mal 2,10; Mt 26,27; Mk 14,24; Lk

⁶²² „Der Gnadenbund und der eyd Gottes begreiffet fñmemlich in sich diesen Hauptartickel, daß Gott unserer sñnden nicht mehr gedencken wil. Derselbige Bund oder Testament ist bestätiget worden mit dem tod dessen, der das Testament gemacht und versprochen hat, welcher Gott selbst ist.” Olevianus: *Der Gnadenbund Gottes*, 136.

⁶²³ Murray, John: *The Covenant of Grace: A Biblico-Theological Study*, Philipsburg, NJ. Presbyterian and Reformed, 1988, 4.

⁶²⁴ Bavinck, Herman: *Reformed Dogmatics*, Abridged in One Volume, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, 396.

⁶²⁵ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 396.

1,72–73; Lk 22,20; 1Kor 11,25–26; Gal 4,24; Zsid 6–10).⁶²⁶ A deuteronomista elbeszélő szintén kiemelte ezt a folyamatosságot, az atyákkal kötött szövetségtől a sinai szövetségkötésig és törvényadásig. Nem kétfajta szövetségről beszélt, hanem mindkettőt ugyanazon szövetségként értette, a törvény előtti, valamint a törvényadás utáni. Ezt azért is érdemes kiemelni, hiszen a szövetségi teológia hajlamos volt a Szentíráshoz való hűség kedvéért elfeledkezni erről az alapvető egységről a konkrét szövetségkötések kedvéért. Herman Bavinck ezt kérte számon a kifejezetten biblikus Cocceius-tól, amikor azt mondta, hogy az az abrogációk általi strukturálással feldarabolta a szövetség történetét, s így „Isten szövetségi ígéretének egysége elveszett”.⁶²⁷

A legtöbb szövetségi teológus ugyanakkor igyekezett egy egységes szemléletből kiindulni. Ezeket különböző fókuszok mentén rendezték, legyen szó a szövetség intézményes jellegéről (Herman Bavinck), vagy a szövetség kapcsolati jellegéről (Karl Barth), azonban érvényesült az átfogó szemlélet.⁶²⁸ A szövetség, mint magyarázó elv alapvetően sugallja is ezt, amit a Szentírásban megjelenő szövetségi kontinuitás tálcán kínál. Másrészt a szövetség fogalmának átfogó üdvtörténi jellege miatt a rendszer minden egyes elemére kihat és érvényes. Mivel pedig a szövetség mindig alapvető kiindulási pont, ezért ott is megjelenhet, ahol explicit nem nevesül, hanem minden elemre érvényes szemléletként szolgál. Ez érvényesült a Szentírásban, többek között a teremtéstörténetben. Továbbá érvényesült a teológiai tudományosságban is, egyik legjobb példája a Heidelbergi Káté, amelyben viszonylag kevés utalást találunk a szövetségre, ám egész szemlélete szövetségteológiai, és ez ki is derül Ursinus részletes magyarázatából.⁶²⁹

Azok a szövetségi teológusok, akik hangsúlyozzák, hogy csak egy szövetség van, és az a kegyelmi szövetség, az egység gondolatát még jobban tudják érvényesíteni, mint a duális elvvel dolgozó szövetségi teológia. Karl Barth, aki ennek legfőbb képviselője volt, kifejtette, hogy az új szövetségben megjelent új, a változás, a Szentírás „strukturális változásokra” való rugalmasságából ered. Valójában kizárólag „pozitív” változásról beszélhetünk ez esetben, ami nem a régi leváltása, hanem egy színtemelkedés, a valós érték elérése. Ez azonban a szövetség szubsztanciáját nem érinti, kizárólag a megjelenési formáját.⁶³⁰

⁶²⁶ Duncan: *Foreword*, 25.

⁶²⁷ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 24.

⁶²⁸ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 53.

⁶²⁹ Ursinus, Zacharias: *The commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg catechism*, Cincinnati, T.P. Bucher, 1851, 97–101.

⁶³⁰ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1953, 32.

Ez megerősíti azt a tézisémet, hogy a cselekedeti szövetség terminusa fölösleges és spekulatív. A szövetség végig Isten kegyelméről szól, ezért beszélhetünk róla egységesen, mint kegyelmi szövetségről.

Fő tézisem megfogalmazásában a szövetségi teológia krisztológiai hangsúlya alapvető háttérül szolgált. Eszerint a teológia kimondja és hangsúlyozza, hogy a régi szövetség nem öncélú, hanem eleve Krisztus felé mutat. A Krisztus előtti szövetséget nem lehet kizárni az üdvtörténetből, mert szervesen összekapcsolódik a megváltással többek között az ígéretek révén. A szövetség sokkal inkább egy organikus kapcsolat. Miután pedig az üdvtörténet maga is folyamatosan változó, előremutató, fejlődésként is értelmezhető folyamat, ezért a szövetség jellemzője a szubsztanciális egység és az ebben tapasztalható állandóság mellett a folyamatos változás. Egységről beszélünk tehát, de ennek az egységnek alapvető jellemzője a változás, mégpedig a progresszió, amennyiben a progressziót mint fokozatos haladást értelmezzük. Beszélhetünk tehát a szövetség egységéről és különbözőségéről olyan formán is, hogy nem különbözőségről, hanem egy progresszív egységről van szó, aminek meghatározója a változás.

Az alábbiakban lássuk, a szövetségi teológia hogyan közelítette meg az egység és különbözőség kérdését.

Egység, különbözőség

Ám ha egy a szövetség, honnan származnak és mik is a különbségek? Kálvin szerint ezek az „adminisztrációban”, azaz a végrehajtásban különböznek. Az *Institutio A két szövetség közti különbségről* című fejezete ennek a kérdésnek a Szentírásra vonatkozó aspektusa, amelyben kifejti, hogy tartalmilag egy szövetségről van szó, ám maga a két testamentum a „közlésmódjában” különböző. Az alapvető elv, ami egységet teremt közöttük, maga Krisztus, aki az ígéretek alapja.⁶³¹

A későbbi szövetségteológiai elképzelések és művek sorra vették a Szentírásban kijelentett szövetségek történetét, ekkor a föderálteológiában megjelent egy kifejezetten történeti jellegű szisztematikus teológiai szemlélet. A megközelítésmód gyümölcsözőleg hatott a későbbi történeti bibliai tudomány számára, ám önellentmondást teremtett alapelvei tekintetében. Hiszen akkor, amikor az emberiség történetét különböző szövetségekre vagy diszpenzációkra szabdalta, éppen az a tudat szenvedett csorbát, hogy Isten és az ember közös története

⁶³¹ Inst. 2.11.1.

egységes.⁶³² A szövetségi teológia módszertani megközelítései, megoldási kísérletei és egyben problematikája a 16. századi kezdetektől napjainkig az egység és pluralitás feszültségével viaskodott.

Az nyilvánvaló, hogy a történelem az Istennel való kapcsolat lenyomata. A Szentírás révén látjuk azt a variabilitását, ami a különböző szövetségek megvalósulásával mutatkozik meg térben és időben. Empirikus emberi tapasztalat a történelemben változó világ sokfélesége, pluriformitása. Másik oldalon ott van Isten, aki örök és változatlan, akarata is örök az emberrel való szövetségre nézve. Ugyanakkor az emberi élet adta lehetőségek között a szövetségkötések időben, korban és adott szituációban nem egyféleképpen, hanem a maguk különbségében alakulnak ki. Jézus maga is utal rá, hogy éppen az ember és a társadalom éretlensége miatt volt szükség más és más szövetségi rendelkezésekre és ennek folytán más jellegű törvényi rendelkezésekre (Mt 19,8; Mk 10,5).

A történeti időben végigvonuló szövetségek szerinti strukturálás rendkívül népszerű volt az ortodox szövetségi teológia körében. A mai napig nagyon sok dogmatikai mű ez alapján építi fel a szövetségek történetét, mintegy sugallva azt, hogy a történelem előrehaladásával a szövetségek egyre magasabb szintet képviselnek, mert mindig közelebb érnek a Krisztus általi beteljesülés felé. Ezt képviseli az egyik legmonumentálisabb jelenkori szövetségteológiai összefoglaló, a 2020-ban megjelent *Covenant Theology: Biblical, Theological, and Historical Perspectives*.⁶³³ Ez az evolucionista szemlélet ugyanakkor sok esetben kimondottan félrevezető. Gondoljunk csak a Noéval az özönvíz után kötött szövetségre, amely egy átfogó, univerzalisztikus és feltételekhez nem kötött szövetségi intézmény. Időben utána következik az ábrahámi szövetség, ami az adott kontextuális környezetében lehetett haladó, de nehezen fogadhatjuk el, hogy elemeiben és megjelenésében egy előrehaladottabb szövetség lenne. Nehezen látható be az is, mekkora erőlelépést jelentene a dávidi szövetség a sinaihoz képest?

Az evolucionista szemlélet azt az elgondolást érvényesíti, hogy minden újabb szövetségkötés egy szinttel magasabbra emeli az ígélet beteljesítésének módját.⁶³⁴ Ez azonban erősen vitatható. Természetesen a fejlődés ez esetben mindig interpretáció, valamint a vizsgált szempontok hangsúlyainak kérdése. Valójában azt kell mondjuk, nincs „evolúció” a szövetségkötések történetében, legfeljebb teleológia.

⁶³² Link: *Föderaltheologie*, 172.

⁶³³ *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives* (ed.): Waters, Guy Prentiss – Reid, J. Nicholas – Muether, John R., Wheaton, Crossway, 2020.

⁶³⁴ Robertson, O. Palmer: *The Christ of the Covenants*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1984⁴, 29.

A szövetség egysége a Szentírásban két módon azonnal szembeötlő: Az egyik a strukturális, a másik a tematikai egység.⁶³⁵ O. Palmer Robertson szerint a strukturális egység révén mindegyik szövetség a másakra épül.⁶³⁶ Robertson a tematikai egységet az „én Istenetek leszek” ígérete alapján „Immánuel elvnek” nevezi.⁶³⁷ Szerinte ez az elv tartja össze a teljes Szentírást.⁶³⁸ Jézus Krisztus személyében a szövetségek megtestesülve egyesülnek, mondja Robertson.⁶³⁹ Ez bármilyen igaz is, az ígélet – beteljesülés feszültségében úgy vélem, kevésbé jellemző a szövetség egységére. Sokkal inkább a „kegyelem”, egészen konkrétan Isten aláhajló kegyelme az, ami tematikai egységet teremt. Sőt, mivel minden esetben Isten önkorlátozásáról és kenózisáról beszélünk akkor, amikor a bűnös ember felé kegyelmet gyakorol, ezért Isten önkorlátozó szeretete is végighúzódik a szövetség történetén. Erre a továbbiakban bővebben is kitérek a *Krisztus áldozata és a helyettes elégtétel a szövetség kontextusában* című pontban.

A szövetségi módon megvalósuló spirituális egység gondolatára világítanak rá azok a megközelítések, amelyek a sákramentumokon, ezeken belül pedig elsősorban az úrvacsorában megvalósuló egyesülés és egység gondolatát emelik ki. Az *unio mystica cum Christo*, mint a Krisztussal való titokzatos egység gondolata már Kálvinnál megjelenik. Ez annyit jelent, hogy Krisztus spirituális és misztikus módon egyesül a hívővel az úrvacsora során. Krisztusban hinni annyit jelent, mint befogadni, „megragadni” őt.⁶⁴⁰ Az egyesülés egység, am létrejön Krisztus és a hívő között, de magával a sákramentumban résztvevő közösséggel, a gyülekezettel is.

Mindez hangsúlyossá vált Szegedi Kis István érvelésében, aki magát „sákramentáriusnak” nevezte, és elsődlegesen a sákramentumok szövetségi jellegű megközelítésével érvelt a reformátori teológia hitelessége mellett.

A szövetségi megközelítés egyrészt azt jelentette, hogy felmutatták az Ószövetség és Újszövetség közötti párhuzamokat, s ennek során a két testamentumban lévő szövetségek jellegét elemezve rávilágítottak a különbözőségekre és a lényegbeli hasonlóságokra. A szövetséget az Ószövetségben és az Újszövetségben az egység szimbólumaként értelmezték. Szegedi Kis István az Ó- és Újszövetségi sákramentumok közötti különbségekként a következőket nevezi meg: a „számuk”, a „tartalmi gazdagságuk”, a „jelek és szertartások”, a „jelek minősége (Ószövetségben „véresek”, az Újban „vértelenek”), az „idejük” és az „állapotuk”. Eszerint az Ószövetség sákramentumainak célja, hogy „Krisztus eljövételét

⁶³⁵ Robertson: *The Christ of the Covenants*, 28.

⁶³⁶ Robertson: *The Christ of the Covenants*, 28.

⁶³⁷ Robertson: *The Christ of the Covenants*, 45–46.

⁶³⁸ Robertson: *The Christ of the Covenants*, 51.

⁶³⁹ Robertson: *The Christ of the Covenants*, 52.

⁶⁴⁰ Institutio 3.13.4–5

jelenítsék meg”, az Újszövetség sákramentumai „állandóak és a világ végéig megmaradnak”. A hasonlóság a következőket foglalja magában Szegedi Kis szerint: Egyrészt ugyanaz a „szerzőjük”, aki egyben „a kegyelem közvetítője” is. A sákramentumok „értelme” is egy, mégpedig, hogy Isten kegyelmét jelképezik. Felsorolja még általános jellemzőjüket, miszerint jelet és jelzett dolgot tartalmaznak, és egyre mutatnak tartalmukban. A céljuk is egy, mégpedig a „hit”. Az utolsó közös pont a hathatosságuk, miszerint „csak jelzik a kegyelmet, de ezt nem munkálják bennünk”.⁶⁴¹

A következő megközelítés szintén a tematikai egység felől közelíti meg a szövetség gondolatát. Amikor Cocceius a *Summa doctrinae*-t a már-már elhíresült abrogációk rendszere alapján építette fel, valójában nem kizárólag a történeti strukturálásból indult ki. Az öt abrogálódási stádium a bűnhöz, a kegyelmi szövetséghez, az új szövetséghez, a test halálához és a test feltámadásához kötődik. Ezek nem történeti korszakok, sokkal inkább az üdvtörténet kiemelkedő stádiumait jelentik. Tehát ilyen értelemben nem tűnik jogosnak az a kritika, hogy Cocceius „feldarabolta” volna a szövetségek történetét. Ez az ötlépéses abrogációs, azaz a fokozatos megszűnésen alapuló rendszer a cselekedeti szövetség leépülését mutatta be. Minden egyes abrogációhoz hozzátartozik egy további lépcsőfok a kegyelmi szövetség eszkatológiai megvalósulásából. A leépülésnek van egy pozitív aspektusa is, mégpedig a kegyelmi szövetség progressziója.⁶⁴²

A szövetségi teológia vívódását az egység és különbözőség vonatkozásában leginkább módszertani kérdések jelentik. A cselekedeti szövetség, mint a bűneset előtti szövetségi forma fogalmának megjelenésével kétpólusú szemléletmód alakult ki, amit később a Szentháromságon belüli szövetség elképzelése tovább bonyolított. Mindkét fogalmat maga a teológia alkotta és explicit nem jelenik meg a Szentíráson belül. A két szövetség létjogosultságát számos érvelés igyekszik bizonyítani és léteznek ezeknek cáfolatai is. A szövetségi teológia tudományos hagyománya rendkívül erősen ragaszkodik a két szövetség elméletéhez. Nyilvánvalóan önellentmondásnak látszik egy örök egység mellett a legalábbis kétosztatú szövetségi szemlélet. Ezekre a továbbiakban részletesen kitérünk.

⁶⁴¹ Szegedi Kis: A tiszta teológia főrészei Istenről és az emberről, 164.

⁶⁴² Asselt, Willem J. van: Covenant, Kingdom, and Friendship. Johannes Coccejus's Federal Framework for Theology, in *Johannes Coccejus: The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2016, XXXI.

Szinkronikus nézőpont: Az adminisztrációk (cselekedeti, kegyelmi szövetség, *pactum salutis*)

A reformatori teológiában többféle jelzőt használtak a szövetség minősítésére, ebből fejlődött ki az a terminológia, amely megkülönbözteti a cselekedeti szövetséget (*foedus operum*) és a kegyelmi szövetséget (*foedus gratiae*). A kép még így sem teljesen tiszta, hiszen továbbra is létezett a „természeti szövetség”, a „törvény szövetsége” vagy a „mózesi szövetség” megnevezés. Emellett a 16. századtól kezdve számos teológus egy harmadik szövetségről is beszélt, amely megelőzi az emberekkel kötöttet, s amely a Szentháromságon belül jött létre örök tanácsvégezként. Ez a *pactum salutis*, amelyet szintén szövetséggént kezelnek, jóllehet neve nem őrzi a fogalmat.⁶⁴³

A cselekedeti szövetség

A református ortodoxia általánosan bevett elve a szentírási megalapozottság. Ennek ellenére a cselekedeti szövetség jóval inkább egy kontextuális értésből fakadt, és nem a *dicta probantiá*-k meglétéből igazolható. Logikai érvelés mellett a témájukban hasonló szövegek hosszas összehasonlító analízise során bizonyították a létét vagy létjogosultságát.⁶⁴⁴

A cselekedeti szövetséget általában úgy jeleníti meg a két szövetséggel dolgozó teológia, mint az első szövetséget, amelyet már a bűneset előtt Isten Ádámmal, az emberiség reprezentánsával kötött, s amelyet a bűneset miatt a Krisztussal beteljesedő kegyelmi szövetség vált fel.⁶⁴⁵

Az ember a szövetségi kapcsolatra lett teremtve, és Isten a teremtéskor meg is kötötte vele a szövetséget.⁶⁴⁶ A feltétel az engedelmesség volt, így kerülhetett kapcsolatba Istennel.⁶⁴⁷ Néhány dogmatika kihangsúlyozza, hogy ebben az esetben egy konkrét tilalomra vonatkozó engedelmességről volt szó, mégpedig a jó és rossz tudás fájának gyümölcséből való evés tilalmáról. Ha ezt megszegi, az emberre halál vár. A teljes engedelmesség ígérete viszont az élet volt.⁶⁴⁸

⁶⁴³ Coccejus: *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, 102–177.

⁶⁴⁴ Muller, Richard A.: *After Calvin. Studies in the Development of a Theological tradition*, New York, Oxford University Press, 2003, 77; 175.

⁶⁴⁵ *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 353.

⁶⁴⁶ Heppé, Heinrich – Bizer, Ernst: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1958², 224.

⁶⁴⁷ Heppé – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 224.

⁶⁴⁸ Hodge: *Systematic Theology*, Vol. 1–3., Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1940, II, 117; 124.

A cselekedeti szövetség szorosan kapcsolódik az ember istenképűségéhez, hiszen az ember rendeltetése egyben egy kiemelt kapcsolatot jelent Istennel. Sebestyén Jenő szerint ez a viszony a vallásban csúcsosodik ki. Az *imago Dei*-nek köszönhetően sajátos öntudatot nyert el az ember, illetve lényegéhez tartozott az is, hogy Istent tisztelje és engedelemmel szolgálja. Ami ennek hatására létrejött, az a cselekedeti szövetség, amelynek így középpontjában a kapcsolati viszony, Isten tisztelete és a neki való engedelmség áll.⁶⁴⁹ A cselekedeti szövetség Heinrich Heppé szerint azért jött létre a teremtet ember és Isten között, mert Isten így akarta megőrizni az ember Isten képére való hasonlatosságát.⁶⁵⁰

Isten Teremtőként abszolút hatalmával hozta létre a szövetségi kapcsolatot. Ezért elsőként is egy egyoldalú szövetségről van szó. Mivel az ember saját szabad elhatározásából lép bele az engedelmség feltételével, s azzal az ígérettel, hogy Isten az örök élettel ajándékozza meg, ezért kölcsönös kapcsolatról is van szó. Az ortodox református dogmatika az engedelmséghez kötött szövetséget tekinti a cselekedeti szövetségnek (*foedus operum*).⁶⁵¹

A szövetség eredetileg unilaterális (*monopleurikus*), mivel Isten az embernek azt egyoldalúan, kegyelemből ajándékozza.⁶⁵² Amikor látjuk a szövetség mindkét oldalát, és így bilaterálisan értelmezzük a szövetséget, abban az ember kötelezettségei soha nem a szövetségbe tartozás előfeltételei, hanem egyfajta szabályrendszerként csak arra szolgálnak, hogy azok, akik számára megjelenik a lehetőség, eljuthassanak valóban az Isten által felkínált kegyelemhez.⁶⁵³

A bilaterális cselekedeti szövetségben a másik partner Ádám, aki az egész emberiséget képviseli. A szövetséges partnerek ebben a kapcsolatban Isten, valamint az emberiség kollektívan.⁶⁵⁴ Ezért az ígélet és a büntetés is kollektívan az egész emberiségnek szól.

Az ortodox kálvinizmus azt mondja, kegyelemről a bűn megjelenése előtt nem beszélhetünk, legalábbis nem abban az értelmében, ahogyan az megjelenik a megváltásra való készségben.⁶⁵⁵

A cselekedeti szövetség megkötését a Szentírás explicit nem írja le. A klasszikus református teológia a Szentírás kontextuális üzenetének tekinti, hogy a feltételhez kötött ígéletet, ami engedetlenség esetén a büntetést is megjelöli, szövetségnek tekinti. Erre érvként többnyire a szövetségek formai egyezését hozzák fel, illetve a szentírási nyelvezet egyértelműségét.

⁶⁴⁹ Sebestyén: *Református dogmatika*, I., 149–151.

⁶⁵⁰ Heppé – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 224.

⁶⁵¹ Heppé – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 224.

⁶⁵² Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 332.

⁶⁵³ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 395.

⁶⁵⁴ Hodge: *Systematic Theology*, II, 129.

⁶⁵⁵ Belcher, Richard P. Jr: The Covenant of Works in the Old Testament, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 69.

A 2020-ban megjelent nagyszabású *Covenant Theology* című kötet a következő alapvető elemeket sorolja fel a cselekedeti szövetség létezését bizonyítva:

1. *Szövetséges felek*: Két szövetséges fél van jelen, Isten és Ádám, avagy az egész emberiség, hiszen az אָדָם poliszém szó egyben az emberiségre is utal.
2. *Feltételek*: Van egy feltétele, mégpedig a jó és rossz tudás fájáról való evés tilalma.
3. *Áldás, átok*: A szövetségekben áldások és átkok vannak felsorolva. – Isten Ádámot és Évát megáldja és átkokat is felsorol.
4. *Reprezentáció*: A szövetségek reprezentációs alapon másokra is hatással vannak: ez fokozottan igaz, mivel Ádám az egész emberiség reprezentánsa.
5. *Jelek*: Jeleket tartalmaznak, amelyek a kapcsolat folytán elnyerhető áldásokra utalnak. Ez a cselekedeti szövetségben az élet fája.⁶⁵⁶

A cselekedeti szövetség fogalmánál az egyik legtöbbet vitatott pont maga a „cselekedeti” szövetség névhasználat volt mindig is, mivel ez számos félreértésre adhat okot. Így többek között azt a látszatot keltheti, mintha az Isten és ember közötti kapcsolatban egy *do ut des* viszonyról lenne szó. A szövetségi feltétel, a cselekedetek teljesítése és az engedelmesség pedig egyenesen vezethet a pelagianizmus felé.

Számos ponton nincs egyértelmű kép, és ez kontroverzzé teszi a cselekedeti szövetségre vonatkozó téziseket. Mit értünk cselekedetek alatt, illetve pontosan mire vonatkoznak a szövetségen belül? Ha szorosan a szentírási történetből indulunk ki, akkor felmerülhet a kérdés, hogy csak a jó és rossz tudás fájáról való evés tilalmára vonatkozott-e az engedelmesség? Azaz az egyetlen engedelmességi tett az, ha nem eszik a fáról? Ha Ádám konkrét tetteire (ne egyen a fáról) vonatkozik az engedetlenség, hogyan érintheti kollektívan az emberiséget? Hogyan érezzük át kollektívan a bűnt az első ember esete folytán?

Továbbá, mit jelent az élet ígérete? A Szentírás kizárólag a büntetésről beszél, arról, hogy halált érdemel az engedetlen. Amikor ezt reprezentációs alapon az egész emberiségre vonatkoztatjuk, akkor absztraháljuk az 1Móz 3 történetét a teljes emberi nem halálra érdemeltségéről. De valóban arról van szó, hogy Ádámnak, avagy az egész emberiségnek örök élete lett volna, ha Ádám nem követi el a bűnét? A halált a bűn következményeként a dogmatikák többnyire ráadásul átvitt értelemben értik, mint a szentségtől való teljes eltávolodást, az Isten közelségétől való elidegenülést, a test és lélek közötti mély elválást.⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ Belcher: *The Covenant of Works in the Old Testament*, 64–66.

⁶⁵⁷ Heppe – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 226.

Nagy kérdés, hogy a lelkiismeret hogyan lehetett ennyire tökéletlen a *status integritatis* állapotában? Hiszen a lelkiismeret eleve meg kellett mondja az embernek, hogy engedetlenséget követ el, és így végérvényesen megromlik kapcsolata Istennel. A kérdés annál is inkább érvényes, hiszen a bűneset után az ember tökéletlensége, lelkiismeretének kudarca nyilvánvaló és uralja a világot. Az ember többé nem ismeri fel a törvényt, és nem ismeri fel engedetlenségének következményét, sőt a törvény érvényét sem.

A bűnesetet követő büntetés egyik legsúlyosabb következménye a kiűzetés Éden kertjéből. A bibliai narratíva egyértelműen úgy beszél Édenről, mint az ideális helyről, mint az ember valós, eredeti otthonáról. A kiűzetés visszavonhatatlansága, az őrzött kapuk egy soha nem múltó vágyakozást fejeznek ki, ami már előre mutat a megváltás és az új teremtés felé (Jel 21–22). Ugyanakkor a szentírási narratíva az ember büntetéséről az 1Móz 3-ban a kegyelem gyakorlását mutatja. Az első emberpár kiűzetik a Paradicsomból, de Isten gondjukat viseli, szövetségét megtartja velük, gondoskodik áldásukról.

A kortárs dogmatika számos ponton vitatkozik a cselekedeti szövetség ortodox fogalmával. Legtöbbször a terminológiát nem tartják szerencsésnek. O. Palmer Robertson *Christ of the Covenant* című könyvében a bűneset előtti szövetségre a „teremtési szövetség” kifejezést javasolja, a kegyelmi szövetség történeti szituációjára pedig a „megváltás szövetsége” terminust használja.⁶⁵⁸ John Murray nem tartja szövetségnek Ádám és Isten kapcsolatát a bűneset előtt, ő a kegyelmi szövetségen belül az „ádami adminisztrációról” beszél.⁶⁵⁹

James B. Jordan a *Federal Vision and Covenant Theology* című gyűjteményes kötetben a cselekedeti szövetség fogalmát teljes egészében vitatja, mivel úgy gondolja, az engedelmesség feltétele azt előlegezi meg, hogy érdem szerinti cselekedetek által lehet elnyerni az örök életet.⁶⁶⁰

Hans Burger *Theology without a Covenant of Works. A Thought Experiment* című 2022-es tanulmányában abból indul ki, hogy a cselekedeti szövetség bizonyos tematikák esetében kifejezési módként szolgál, ezért ahhoz, hogy megállapítsuk, szükség van-e a fogalomra, azt kell látnunk, ürt hagy-e maga után a teológiai látásmódunkban, ha eltekintünk a fogalom használatától. A megjelölt tematikák nézete szerint a következők:

1. a szövetség, mint a kapcsolat kifejezője;
2. a szeretet ontológiájának fogalma;

⁶⁵⁸ Robertson: *The Christ of the Covenants*, 54–56.

⁶⁵⁹ Belcher: *The Covenant of Works in the Old Testament*, 72.

⁶⁶⁰ Waters, Guy Prentiss: *The Federal Vision and Covenant Theology. A Comparative Analysis*, Phillipsburg, P&R Publishing Company, 2006, 153–160.

3. igazság a törvény előtt;
4. az emberiség egysége;
5. az emberiség helyzete,
6. Izrael;
7. megváltás;
8. eszkatológia.⁶⁶¹

Hans Burger következtetése végül az, hogy „a cselekedeti szövetség nem mellőzhetetlen fogalom.”⁶⁶²

A módszertani részben már szót ejtettünk Cocceius abrogációs tanának következményeiről a későbbi dogmatikák szempontjából. Cocceius tézise, amelyet követői is érvényesítenek az, hogy a cselekedeti szövetséget nem teljesen szünteti meg a kegyelmi szövetség.⁶⁶³ Ez annyit jelent, hogy a bűneset után a cselekedeti és a kegyelmi szövetség ellentétes erővel, de párhuzamosan jelen van az üdvtörténetben. Ez egyrészt alátámaszthatja azt, hogy a szövetségekben minden esetben látunk egy kontinuitást és egy diszkontinuitást is. Másrészt viszont ez a szemlélet zavart is okoz, hiszen nem egyértelmű, mi kerül a cselekedeti és mi a kegyelmi szövetség hatálya alá. A legnagyobb veszélyt az jelenti, amikor a cselekedeti szövetség feltételét, az engedelmességet úgy jelenítjük meg, mintha érdemszerző cselekedetről lenne szó az örök élet elnyeréséhez.

A két utóbbi aggály – a tematikai nélkülözhetőség, illetve az engedelmesség feltételének veszélyes hangsúlya megerősítik azt a tézisémet, hogy éppen a kegyelem szubsztanciális egysége miatt a cselekedeti szövetség teológiai fogalma nem indokolt és olykor akár félrevezethető is lehet. A szövetség végig Isten kegyelméről szól, ezért az elejétől végéig beszélhetünk róla úgy, mint kegyelmi szövetségről.

Exkurzus: Természeti szövetség és természeti teológia

A cselekedeti szövetséget a szövetségi teológiák gyakran természeti szövetségnek is nevezik. Az elképzelés háttérében az az antropológiai nézet áll, hogy a teremtkor az ember mint teremtmény megkapta a lelkiismeret és az istentudat képességét. A klasszikus szövetségi

⁶⁶¹ Hans Burger: *Theology without a Covenant of Works. A Thought Experiment*, in Hans Burger – Gert Kwakkel – Michael Mulder (ed.): *Covenant: A Vital Element of Reformed Theology. Biblical, Historical and Systematic-Theological Perspectives*, Leiden–Boston, Brill, 2022, 325–348.

⁶⁶² Burger: *Theology without a Covenant of Works. A Thought Experiment*, 348.

⁶⁶³ idézi: Bizer: *Historische Einleitung des Herausgebers*, LXXV.

teológiák kis kivételtől eltekintve megegyeznek abban, hogy a lelkiismeret lehetővé teszi az ember számára Isten törvényének, hovatovább e cselekedeti szövetségben az Istennel való közösségnek felismerését. Az embernek a teremtés okán elnyert képessége van arra, hogy tudatában legyen e közösség fontosságának, és tisztában van azzal, hogy a szövetségi engedelmesség megtartása elnyeri Isten tetszését. Ezért minden törekvése arra irányul, hogy keresse Isten jóindulatát azért, hogy közösségben maradhasson vele.⁶⁶⁴

Heinrich Heppe még tovább ment, és azt mondta, teremtet tudata révén az ember azt is felismeri, hogy mi a célja a szövetségi rendnek. Ez pedig az, hogy ha megtartja Isten törvényét, akkor az a bizonyosság is él benne, hogy Isten szereti őt és engedelmessége által elnyeri az Isten számára érvényes igazságot. Az ember teremtése óta tudatában van annak, hogy Isten hűséges a szövetsége iránt, és így nem hagyja el ezt a közösséget az emberrel, mert Isten nem hazudtolja meg önmagát.⁶⁶⁵

A lelkiismeret meghatározza azt is, hogy az embernek van egy képessége a bűn felismerésére. Azt is tudja, hogy ha engedetlen, akkor elveszíti a szövetségi közösséget Istennel.⁶⁶⁶ Egyetlen bűn is elég ehhez, mivel minden egyes bűn Isten abszolút hatalmát sérti.⁶⁶⁷

A tétel ugyanakkor exegetikailag és logikailag is hagy maga után nyitott kérdéseket. Ezek között elsőként is adódik az az ellenérv, hogy ha az ember természettől fogva képes volt felismerni az Istennel való szövetséget és megtartásának etikai kötelességét, akkor miért nem tudatosította ezt magának Ádám, és miért nem ragaszkodott hozzá? Továbbá miért nem ismerte fel a jó és rossz közötti különbséget, csupán tette elkövetése után?

Az ortodox szövetségi teológia szerint Isten felállította az Ádámmal kötött szövetséggel együtt a törvényt, mégpedig a teremtéskor egy természeti törvény formájában, amit az emberek szívébe helyezett és ott jelentette ki nekik.⁶⁶⁸ Megjelent továbbá ennek az elképzelésnek az a továbbfejlesztett változata, hogy Isten a szövetséget a törvény felállításán keresztül hozta létre. A törvényt így a szövetség eszközének tekintették, s ez egyre hangsúlyosabbá vált a szövetségi teológiában.

Maga a természeti törvény szorosan kapcsolódik az istenképűséghez, különösen azért, hiszen Isten szentségének egy lenyomataként állít példát az ember számára egy követendő norma és élet számára.⁶⁶⁹ A bűnesetkor az ember nem veszítette el istenképűségének lényegét, a

⁶⁶⁴ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 224–225.

⁶⁶⁵ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 225.

⁶⁶⁶ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 225.

⁶⁶⁷ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 225.

⁶⁶⁸ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 225.

⁶⁶⁹ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 225.

szubsztanciáját, ám minden egyéb erőt és előnyt elveszített, ami megvédhette volna őt a bűn nyomorúságától és a haláltól. Jóllehet, vannak eltérések annak megítélésében, hogy az istenképűség miben sérült a bűneset miatt, de általában a szövetségi teológusok ide sorolják az örök élet elnyerésének bizonyosságát, valamint a többi teremtmény feletti korlátlan uralmat.⁶⁷⁰

A természeti törvény felveti azt a gondolatjátékot, hogy mi történt volna az emberrel, ha nem követi el az Édenben a bűnt? Mi lett volna a törvény megtartásának eredménye? Bullingertől kezdve hosszan sorolhatnánk azokat a teológusokat, akik szerint Ádám engedelmisségének ajándéka az Atyával való közös örök élet lett volna. Más megfogalmazásban a megigazulás már a cselekedeti szövetség törvényének megtartásával lehetséges lett volna.⁶⁷¹ Ugyanakkor logikailag nyitott az a kérdés, beszéljünk-e egyáltalán megigazulásról ott, ahol még nincs bűn?

A bűneset nem csak engedetlenséget jelentett Isten parancsával szemben, hiszen háttérben az állt, hogy az ember megpróbált még tökéletesebb lenni. Az egyetlen bűn reprezentálta magát a teljes emberi bűnt, és Ádám nem csak Isten, de az emberi nem ellen is vétett.⁶⁷² Ez a bukás azonban már Isten tervében benne volt, mégpedig a célból, hogy Isten e történet által megmutathassa nagyságát és kegyelmét. Ugyanakkor Isten semmiképpen nem okozója a bukásnak, sem azzal, hogy a bukás benne volt a tervében, sem azzal, hogy jóváhagyta a bűn elkövetését. Ádám bűnéért Isten nem felelős, éppen amiatt, mivel az ember az Isten által felajánlott kegyelmet elutasította. Az ember erkölcsi állhatatlansága még nem a bűn okozója. Ádám gyenge volt ellenállni a bűnnek, jóllehet megkapta azt a képességet Istentől, hogy ellent tudjon állni. Az ember ebben szabadon dönthetett.⁶⁷³

Herman Bavinck szerint az ember méltósága megmaradt a bűneset után, mivel felébredt lelkiismerete, és ez azért fontos, mert eszerint az ember morális lény marad a bűneset után is. Az ellenpéldák a bukott angyalok, akik a bukásuk után „meg is keményedtek”. Ezzel szemben az emberek „továbbra is emberiek és megváltásra várók maradtak”.⁶⁷⁴ Az, hogy büntudatot éreztek, már a Szentlélek munkájának köszönhető, tehát a lelkiismeret maga Istentől ered.⁶⁷⁵

Sebestyén Jenő szerint a természeti szövetség „Isten hosszútűrő kegyelmének szövetsége”, amely előkészíti a kegyelmi szövetség számára az utat. Ebben már megkezdődik az a mű, ami a bűnbe jutott emberiséget a megváltás felé vezeti.⁶⁷⁶

⁶⁷⁰ Heppé – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 241.

⁶⁷¹ Heppé – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 226.

⁶⁷² Heppé – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 239–240.

⁶⁷³ Heppé – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 240–241.

⁶⁷⁴ Bavinck: *Reformed Dogmatics* 393.

⁶⁷⁵ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 393–394.

⁶⁷⁶ Sebestyén: *Református dogmatika*, 179.

További kérdés, hogy mi történt a teremtésben kapott törvénnyel a bűneset után? Az ortodox szövetségi teológia felfogása szerint az ember továbbra is engedelmességgel tartozott Istennek, hogy teljesítse akaratát és törvényét. Az Istennel kötött szövetség érvényben maradt, csak hogy az ember megigazulásához már nem volt elegendő, hogy a cselekedeti szövetség törvényeit, vagy más néven a természeti törvényt megtartsa. Ami megmaradt a szívekbe írt törvényből, az az erkölcsi törvény, aminek teljes megtartása az ember kötelessége maradt.⁶⁷⁷

Herman Bavinck a természeti szövetség megjelenését a Noéval kötött szövetségben látta. Úgy vélte, a kegyelmi szövetséget az a szövetség tartja fenn ettől a ponttól, aminek kötőereje a természet kozmikus ereje.⁶⁷⁸ Ugyanakkor a természeti szövetség az emberben a lelkiismeret és az azt intézményesítő törvény által jelenik meg a világban. Herman Bavinck a szövetségi teológiai hagyománnyal szemben éleslátóan jegyezte meg, hogy a törvény és az evangélium nem érvénytelenítik egymást: „...*mindkét* szövetségben ott van a törvény és az evangélium”! Mégpedig „... az evangélium mindig együtt van a törvénnyel”.⁶⁷⁹ Az ember először mindig a törvény kötelezettségét veszi magára – „a természet által köteleződik el”, s csak utána válik számára az evangélium meghatározóvá.⁶⁸⁰

Az ortodox szövetségi teológiában hamar megjelentek a természeti teológia elképzelései, és ezek gyökeret vertek az antropológiában. Bár a szövetségi teológia mindig is hangsúlyozta azt, hogy az ember teljes mértékben a bűn nyomorúságában él, ám hamarosan megjelent az a gondolat, hogy az emberi természet romlottságából van javulási lehetőség. A megszentelődés fogalmának segítségével nyomatékosították a lelki javulást, majd pedig a tökéletesedést, mint keresztyén célt a *praxis pietatis*on belül, azaz a progresszív emberi fejlődés gondolatát.

Cocceius egyfajta fokozati tant dolgozott ki, amelyben az üdvösség lépései párhuzamosan haladnak azzal a fejlődéssel, amelyben az ember az örök élet, a teljes megszentelődés felé tart. Ezt az ember nem a jócselekedetek által éri el, hanem minden lépés már folyamánya magának a tiszta, keresztyén életnek, tehát minden eredmény az „igazságosság gyümölcse”. Sőt, Cocceius szerint az érdem a szövetségből ered, „*meritum ex pacto*”. Kiválasztástana szerint nem csak a kiválasztottak és elvetettek két körével kell számolni. Létezik egyfajta fokozatosság e két csoporton belül, hiszen az emberek nem egyformák abban, hogyan teljesítik Isten akaratát, illetve abban sem, hogy mennyire szegülnek szembe Istennel.⁶⁸¹ „A dicsőségben is lesznek

⁶⁷⁷ Heppe – Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 242.

⁶⁷⁸ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 504.

⁶⁷⁹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 648.

⁶⁸⁰ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 648.

⁶⁸¹ Moltmann, Jürgen: *Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johannes Coccejus und Theodor Undereyck*, in *Evangelische Theologie* 1953/8, 350.

fokozatok”, mondta Cocceius, „nem a cselekedetek érdemei szerint, hanem az igazságosság gyümölcseihez illően, ahogyan azt mindenki a maga életében megteremtette.”⁶⁸²

A sajátos fokozati rend a relatív tökéletlenségből indul ki. A teremtmény mind a gonosz, mind a jó iránt „változékony”, az ember „*perfektibilis*”, és eleve szüksége van a javításra, szemben Istennel, aki a *perfectissimus*. Az ember nem kész, hanem a reménységre van teremtve. A fokozatok tana szerint lehetséges az, hogy egyre nagyobb tökéletesség és boldogság legyen az ember része. A kiválasztás, megváltás és megigazulás célja az üdvösség. A bűneset nem tette tönkre a fejlődést, amit a teremtés jelölt ki. Krisztus nem csak a bűn miatt lett emberré, hanem az istenképűség tökéletessé tétele miatt.⁶⁸³

A természeti teológiával vagy a természeti törvény fogalmával szemben a református szövetségi teológia mindig egyfajta skizofrén attitűddel reagált. Egyrészt Kálvin óta a „lelkiismeretet” (*conscientia*)⁶⁸⁴ az etikai ítélelhozatal fő forrásának tekinti. Másrészt viszont az ortodoxia kimondottan félt attól, hogy a természeti törvény továbbfejlesztése Isten szuverenitásának tanával ütközik. Korunkban ennek ellenkezőjét látjuk, a természeti teológia ma protestáns körökben is nagy reneszánszát éli.

A természeti teológia körüli vita a 20. században akkor vált a szélesebb nyilvánosság számára is ismertté, amikor Karl Barth 1934-ben tiltakozását fejezte ki Emil Brunner természeti teológiájára reflektálva. Ugyanakkor a természeti teológiához való barthi kapcsolatot egyetlen írásnak fényében nem lehet megállapítani. Az Emil Brunnernek intézett és híressé vált „*Nein!*” nem a teológiai, hanem a politikai civil vallással való kapcsolat veszélyére hívja fel a figyelmet, amely teret ad az ember megistenülése, a tökéletesség felé fejlődő emberi természet rögeszméje számára.⁶⁸⁵ Szűcs Ferenc szerint Barth egy „hamis történetteológiát” utasított vissza, mivel akkor, az adott politikai helyzetben a „természet” szónak egészen más konnotációja volt. Szűcs Ferenc elemzésében rámutat, hogy a vita valójában Sola Scriptura elv körül forgott, illetve a teológiai apologetika szereplőiről. Míg Barth eszerint Isten beszédét állította a központba, és a dialógust az „egyház önmagával, illetve az Igével” folytatja, addig Brunner a fókuszba Isten Igéje mellett az „Ige által megszólított embert” állította.⁶⁸⁶

⁶⁸² Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 647, 372.

⁶⁸³ Moltmann: *Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johannes Coccejus und Theodor Undereyck*, 348–351.

⁶⁸⁴ Inst. 3.19.15.

⁶⁸⁵ Arner, Neil: Precedents and prospects for incorporating natural law in Protestant ethics, *Scottish Journal of Theology*, 69/4 (2016), 376; McGrath, Alistair: *Emil Brunner. Újraértékelés*, ford.: Szabadi István, Budapest, Kálvin Kiadó, 2018, 119kk; 145–146.

⁶⁸⁶ Szűcs: *Az imago dei értelme a barthi és a Barth utáni teológiában*, 67–68.

Alister E. McGrath több helyütt, így Brunner-monográfiájában rámutat a természeti teológia létjogosultságára.⁶⁸⁷ Ám Barthot is érte az a vád, hogy „természeti teológiát folytatott egy biblikus mag körül”.⁶⁸⁸ Barth jó néhány magyarázója igyekszik bizonyítani, hogy a barthi teológia bizonyos mértékben igenis magába foglalja a természeti teológiát.⁶⁸⁹

Annai bizonyos, hogy Barth megsemmisítő kritikának vetette alá a „természeti szövetség” fogalmának kialakítását. Isten szuverenitásának elsődlegessége és Isten terve Karl Barth szerint megelőz mindent.⁶⁹⁰ A szövetség létrehozása tehát nem lehet kizárólag egy utólagos reakció a bűnre, azaz a szövetség nem következménye a természeti szövetségben megsérült emberi természetnek.⁶⁹¹ Mivel Barth alapvetése egy szupralapszariánus elképzelés Isten tervéről, ezek szerint az ember minden alapvető döntése ennek a tervnek a része, ezen belül a bűnbeesés is. Így az a kérdés, hogy ha nem lett volna a bűnbeesés, akkor akár lehetne az ember tökéletes is, teljesen értelmetlenné válik, hiszen a bűnbeesés nem kontingens esemény.

Szűcs Ferenc szerint „Barthnál a szövetség, mint *tertium comparationis* értelmezi a természetet és kegyelmet.”⁶⁹² Úgy véli, hogy a „krisztológiai megalapozással” Barth a természetet és kegyelmet nem ellentétes fogalmakként jeleníti meg, hanem a szövetség fogalmának segítségével képes megjeleníteni azt, hogy e kettő elválaszthatatlan egymástól.⁶⁹³

Barth nem kívánt olyan teológiát folytatni, amely a maga alapját és okait az ember vallásos tudatában és tapasztalatában keresi. Ha az ember teremtettségét Krisztus kiválasztásának fényében értelmezzük, akkor viszont lehetőség van egy olyan antropológiára, amely kevesebb súlyt helyez a „természet” vagy az „emberi természet” általános leírására.⁶⁹⁴

A Szentháromságon belüli szövetség: a pactum salutis avagy a megváltás szövetsége

A klasszikus föderális teológia egyik legvitatottabb tétele a megváltásra irányuló szövetség tana, amely szerint e kötés a Szentháromság személyei között jött létre, annak érdekében, hogy

⁶⁸⁷ McGrath: *Emil Brunner. Újraértékelés*, 7kk; 156kk; 230.; McGrath, Alister E.: *Re-Imagining Nature. The Promise of a Christian Natural Theology*, Wiley Blackwell, 2017; McGrath, Alister E.: *The Open Secret. A New Vision for Natural Theology*, Blackwell, 2008.

⁶⁸⁸ Brown, Charles: Karl Barth's Doctrine of the Creation, in *Churchman* 76/2 (1962), 104. – A Barthot ért ilyen kritikákról részletesen: Arner: Precedents and prospects for incorporating natural law in Protestant ethics.

⁶⁸⁹ Eugene Rogers, Nigel Biggar, Kirk Nolan, Jesse Couenhoven, John Bowlin; Arner: Precedents and prospects for incorporating natural law in Protestant ethics, 376.

⁶⁹⁰ Barth: *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 57–70.

⁶⁹¹ Barth: *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 67–68.

⁶⁹² Szűcs: *Az imago dei értelme a barthi és a Barth utáni teológiában*, 54.

⁶⁹³ Szűcs: *Az imago dei értelme a barthi és a Barth utáni teológiában*, 54.

⁶⁹⁴ Oakes, Kenneth: The Question of Nature and Grace in Karl Barth: Humanity as Creature and As Covenant-partner, in *Modern Theology* 23/4 (2007), 600.

a kiválasztottak megváltása megtörténjen.⁶⁹⁵ Az elképzelést már megjelenésekor támadások érték magán a föderális teológiai körön belül is. A kritikusok minden esetben azzal érveltek, hogy a cselekedeti szövetség önmagában, vagy a *pactum salutis*-szal explicite nem igazolható a Szentírásból.

A *pactum salutis*ről szóló tan szorosan kötődik a református teremtés-tanhoz, ami azt mondja ki, hogy a világ teremtése a Szentháromság tanácsvégzésének, előzetes akaratának köszönhető. Ez a tanácsvégzés kifelé és befelé is irányul, azaz Isten tartja magát az elhatározásához, amellyel a világot megteremti. Mégpedig ez a belső aktus valójában Isten önkorlátozását is érinti, hiszen ennek a világnak a megteremtését választotta. Nem egy pillanatnyi szabad döntés következménye, hanem az örökkévaló lényének manifesztálódása.⁶⁹⁶

A „békesség tanácsa” a Szentháromságon belül kötött szövetség teóriája. Eszerint az Atya egyezséget kötött a bukott emberiség megváltására. Azonban a szövetséget ez esetben nem az emberrel, hanem a Fiúval, a Közbenjáróval kötötte.⁶⁹⁷ Az Atya a Fiú engedelmességét követelte meg, egészen a halálig. Ígéretként a mennyei királyságot kapta. A Fiú engedelmességet ígért, és azt kérte, hogy az övéi, a kiválasztottak elnyerjék ennek fejében a megváltást. Azaz mindkét oldal kért és ígért.⁶⁹⁸ A Szentháromságon belüli szövetségben a Szentléleknek is volt szerepe, hiszen ő az, aki biztosítja az ember kapcsolatát az Atyához és Fiúhoz. Ő az, aki egyesíti az embert és Istent, és aki elpecsételi a közösséget.⁶⁹⁹

Heinrich Heppé ezt úgy definiálta, hogy létezik az örök testamentum, amelynek végrehajtására az Atya és a Fiú egy egyezséget kötött. Ennek célja az volt, hogy a kiválasztottak számára a megigazulásukra létrejöhessen a kegyelmi szövetség. Heppé másrészt feltételezte, hogy a kegyelmi szövetség helyrehozza a bűneset által megsérült istenképiséget.⁷⁰⁰

Herman Bavinck és Charles Hodge úgy vélték, hogy a kegyelmi szövetség és a békesség tanácsa valójában egy, azonban Krisztus szerepe eltérő a két intézményen belül: A *pactum salutis* „kezese és feje” Krisztus, míg a kegyelmi szövetségben Ő a közbenjáró.⁷⁰¹

Herman Bavinck hangsúlyozta az örökkévalóság és az időiség eltérő módjait is. Eszerint a szövetséget először nem az időben hozták létre, hanem az örökkévalóságban, és a

⁶⁹⁵ Richard, Guy M.: *The Covenant of Redemption in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether* (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 43.

⁶⁹⁶ Link, Christian: *A teremtés teológiája*, ford. Szabó Csaba, Nagykőrös, Károly Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kar, 2007, 109.

⁶⁹⁷ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 88, 85.; Sebestyén: *Református dogmatika*, 180.

⁶⁹⁸ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 88, 85.

⁶⁹⁹ Cocceius: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, § 89, 89.

⁷⁰⁰ Heppé – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 296–297.

⁷⁰¹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 401–402.

Szentháromság Isten tanácsa döntött úgy, hogy a helyettes elégtételt a megváltás szövetsége fogja végrehajtani.⁷⁰² Herman Bavinck rendkívül fontosnak tartotta, hogy a szövetség az örökkévaló terv vagy tanács szerint jött létre, azaz – bár belekerült az időiségbe, a történelembe, és az emberi vonatkozások közé – de alapja örökkévaló. Isten szuverén akaratának bizonyítéka ez, amely alapján eldöntötte Ádám megteremtését, megalapítva ezzel a cselekedeti szövetséget, de már Krisztusra és a kegyelmi szövetségre felkészítve az embert.⁷⁰³

2020-as tanulmányában Guy M. Richard úgy tekint a cselekedeti szövetségre, mint amely a *pactum salutis* „tükörképe”.⁷⁰⁴ Az egyik léte feltételezi a másikat. Közös ezen kívül, hogy egyik szövetségben sincs közvetítő.⁷⁰⁵ A *pactum salutis* az Atya és Fiú között jött létre, a cselekedeti szövetség Isten és Ádám között. Ádám Krisztus tükörképe.⁷⁰⁶ Isten eldöntötte még a világ megalapozása előtt, hogy elküldi a világba Ádám „tükörképét”. Az érvelés szerint, mivel arra utal a Szentírás, hogy Isten kötött Ádámmal szövetséget, ez azt is feltételezi, hogy kellett léteznie egy korábbi döntésnek, ami megalapozta azt, hogy Krisztus lesz Ádám „tükörképe”.⁷⁰⁷ Érezhetően számos ponton elvérezhet ez az érvelés, hiszen az is vitatott, hogy a Szentírás valóban egy Ádámmal kötött szövetségről beszél, ezt ugyanis explicit nem mondja ki a szentíró.

Ugyanez az érvelési mód azt mondja, hogy a kegyelmi szövetség léte is implikálja egy előzetes szövetség létét. Mivel Krisztus a kegyelmi szövetség közbenjárója, ezért kell lennie egy olyan szövetségnek, ami megalapozza, megalapítja és garantálja a kegyelmi szövetség létét. Mivel a kegyelmi szövetség az időben létezik, ez azt jelenti, hogy kell lennie egy olyan szövetségnek, ami az idő kezdetén létezett, amelyben a kegyelmi szövetség ígéreteinek feltételeit és ígéreteit megállapították és megegyeztek róluk. Logikailag ugyan igaz, hogy ehhez nem feltétlenül egy szövetségre volt szükség, azonban az ortodox teológia arra mutat rá, hogy a Szentírás az Atya és Fiú közötti esküről beszél (Zsid 7,20–22), amelyet széles körben úgy tekintenek, mint amely a szövetségi kapcsolat alapvető eleme. Mivel pedig Krisztus a szövetség közbenjárója, ez azt jelzi, hogy nem személyesen ő rendelte el magának, és ezért egy másik szövetségre is szükség volt, amely elrendelte ennek megcselekvését.⁷⁰⁸

Az az aggodalom, hogy a triteizmus veszélyébe kerülünk, ha a Szentháromság személyeinek külön akaratáról beszélünk, mindvégig fennáll a békesség tanácsának téziséinél. Ugyanakkor

⁷⁰² Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 445.

⁷⁰³ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 402.

⁷⁰⁴ Richard: *The Covenant of Redemption*, 57.

⁷⁰⁵ Richard: *The Covenant of Redemption*, 57.

⁷⁰⁶ Guy M Richard ehelyütt érvelésében a két evangélium, Máté és Lukács genealógiájára utal, ami egy exegétikailag is gyenge lábon álló érv.

⁷⁰⁷ Richard: *The Covenant of Redemption*, 58.

⁷⁰⁸ Richard: *The Covenant of Redemption*, 58–59.

maga a Szentírás arra utal, hogy a személyek között volt kommunikáció.⁷⁰⁹ Másrészt a Szentháromság-tan alaptanítása az, hogy a Szentháromság személyei más feladatokat látnak el, és így másképp működnek.⁷¹⁰

A *pactum salutis* a hívő életében jelenthet vigasztalást, hiszen az üdvbizonyosságot erősíti meg azzal, hogy garantálja a kiválasztottak számára a megváltást. A szövetség azt is bizonyossá teszi számunkra, hogy a megváltásunk feltételei már egészében teljesültek, s ezáltal a kiválasztottak Isten szeretetét érzik meg.⁷¹¹

A református dogmatikán belül is számos támadás érte azt a tézist, hogy a *pactum salutis* valóban szövetség lenne. Az ellenérvek egyrészt abból indulnak ki, hogy a szentírási bizonyítékok kétségesek, az interpretáció tendenciózus. Kritikusai kimondják, hogy a Szentháromságon belüli szövetség hipotézise spekulatív és fölösleges, sőt, olyan egyezséget feltételez, ami a teremtés előtt történt meg az örök időben, tehát bele tekinteni nem tudunk, számunkra misztérium. Veszélyes az is, hogy Isten egységét kérdőjelezi meg. Miért kellene a Szentháromság három személyének különböző módon megegyeznie egymással, ha mégis Egy?⁷¹² A bűnbe esett emberiség megváltása nem az örökkévalóságban történt meg, hanem az időben, a történelemben, ám alapja a Szentháromságon belüli örökkévaló és megváltozhatatlan dekrétum. Ettől a Szentháromságon belül elállnia egyik félnek sem lehetett, kölcsönös, (*foedus dipleuron*). Nyilvánvaló logikai hibája ennek az érvelésnek, hogy ha egy végzés örök és megváltozhatatlan, mint ahogyan Isten is az, akkor eleve egyik fél sem akarna elállni.⁷¹³

Karl Barth a Szentháromságon belüli első és második személy, az Atya és Fiú között létrejött dekrétum gondolatát egész egyszerűen „mitológiának” tartja, amelynek nincs alapja a református Szentháromság-tan tanítása szerint, ráadásul nagy a veszélye a „dualizmus” megjelenésének, mintha két külön alany játszana szerepet egy szerződésben.⁷¹⁴ Legkérdésesebbnek viszont azt tartja Barth, hogy ebből a szövetségből hiányzik a második – valódi – partner, az ember.

⁷⁰⁹ Richard: *The Covenant of Redemption*, 59.

⁷¹⁰ Richard: *The Covenant of Redemption*, 60.

⁷¹¹ Richard: *The Covenant of Redemption*, 61–62.

⁷¹² Robertson: *The Christ of the Covenants*, 53–54; Richard: *The Covenant of Redemption*, 43.

⁷¹³ Heppes – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 296–297.

⁷¹⁴ Barth: *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 69.

A kegyelmi szövetség

A megváltás tervét a Biblia egy szövetség formájában közli, és ezt nem csak a ברית szó használata jelzi, hanem a tény, hogy az Istennel való kapcsolatban ott vannak a szövetség általános jellemzői: a szövetséges felek, az egymásnak tett ígéretek és kötelezettségek, valamint a feltételek. Tehát még akkor is szövetségnek nevezhetjük, ha szó szerint nem így jelöli a szöveg.⁷¹⁵

A kegyelmi szövetség Isten és a bukott ember között jön létre.⁷¹⁶ E szövetségben Isten már nem a teremtként, a teremtmények feletti abszolút úrként, sem pedig törvényadóként jelenik meg, hanem mint a kegyelmes Atya és Megváltó.⁷¹⁷ A bűnbeesés folytán Isten elhatározta, hogy elküldi Fiát, aki felvette az emberi természetet és szenvedett a megváltásunkért. Krisztus megváltó munkájáért Isten mindenkinek az üdvösséget ígérte azoknak, akik elfogadják a feltételeket, ami mind a hithez köthető.⁷¹⁸ A szövetségkötés oka Isten irgalmas szeretete és Istennek a Szentháromságon belüli szabad döntése.⁷¹⁹ Kegyelmi szövetség, hiszen nem az ember érdemén múlik, hanem egyedül Isten szeretetén. Mégpedig érdemtelenül kapjuk, mint ajándékot, s ígéletünk van az üdvösségre a Szentlélek munkája által.⁷²⁰ A bűnessel az ember bűnbe és nyomorúságba került, és ebben kellett volna maradnia örökké, ha Isten nem készítette volna elő a megmentésének tervét. Mivel Isten szerette és sajnálta teremtményeit, elküldte Fiát ebbe a világba, aki életét feláldozta a megváltásunkért. A kegyelmi szövetség kezdetének az 1Móz 3,14–19-et tekintik, amelyben Isten „szövetségi esküt tesz”, amikor hűségét kinyilvánította az emberiség és a teremtése mellett.⁷²¹

Néhány teológus Krisztust, az emberiség reprezentánsaként a kegyelmi szövetség másik partnerének tekinti a Róm 5,12–21 és az 1Kor 15,21.22.47–49 alapján, párhuzamosan az Ádámval, az emberiség reprezentánsával kötött cselekedeti szövetséggel.⁷²² Ez azonban jelentősen komplikálja a helyzetet, hiszen egyrészt Isten egységét kérdőjelezi meg. Másrészt a *pactum salutis*-ban amúgy is Krisztus az, akivel az Atya szövetséget köt. Az pedig megtévesztő

⁷¹⁵ Hodge: *Systematic Theology*, II, 338.

⁷¹⁶ Hodge: *Systematic Theology*, II, 355.

⁷¹⁷ Heppe – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 297–298

⁷¹⁸ Hodge: *Systematic Theology*, II, 355.

⁷¹⁹ Heppe – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 297–298.

⁷²⁰ Hodge: *Systematic Theology*, II, 357.

⁷²¹ Currid, John D.: Adam and the Beginning of the Covenant of Grace, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 102–103.

⁷²² Hodge: *Systematic Theology*, II, 341.

és egyfajta logikai buktató, ha úgy tekintjük, hogy Krisztus szövetséges fél és egyben közbenjáró is.

Isten úgy döntött, hogy a bűnesetet mintegy eszközül használja, mégpedig lényének még komolyabb kijelentéseként, hogy odaforduljon a maga kegyelmével a bukott világhoz. A kegyelem, ami ez által megjelent hangsúlyozottan *minden* ember számára – az „Atya örök testamentuma”, amely igazságot és örök életet ígér.⁷²³ Mivel a megváltás minden embernek meg lett ígérve a hit feltétele mellett, ezért a kegyelmi szövetség is szól mindenkinek.⁷²⁴ Ádám bűne után Isten a teljes emberiség számára kijelentette kegyelmét.⁷²⁵ A bűnért egy közvetítőnek kellett megbűnhődnie, s ezt az elégtételt csak az Atya örök Fia hajthatta végre.⁷²⁶

A kegyelmi szövetségen belül meg kell különböztetni a szövetség szubsztanciáját a szövetség adminisztrációjától, ami a látható egyházban megmutatkozik. A szubsztanciája Istennek az az ígérete, hogy Atyja és Istene lesz kiválasztottjainak és Krisztusban az örök élet örököséiként megbocsátja minden bűnüket, akik ezért őt dicsőíteni fogják ebben az életben.⁷²⁷

Hogy speciálisan mire irányul a kegyelmi szövetség, ebben voltak eltérő megközelítések. Heinrich Heppe szerint a kegyelmi szövetség célja az, hogy Isten a kiválasztottjai számára a szentség kezdeményezője lesz, valamint ily módon ad vigasztalást kiválasztottjai számára, ígéretet téve az elmúlhatatlan és örök istenképűség („istenszerűség”) elérésére.⁷²⁸

Herman Bavinck a megromlott szövetség helyrehozását emelte ki a kegyelmi szövetség céljaként. Azt mondta, a kegyelemre azért van szükség, mert az ember a természete szerinti bűnétől nem tud önmaga megszabadulni, mivel a bűn „az Istennel való közösség megsértése”. Ezt a megromlott viszonyt, az Isten és ember közötti kapcsolatot kizárólag Isten maga tudja helyrehozni.⁷²⁹

A szövetség Karl Barth dogmatikájában az Izráellel megkötött és Jézus Krisztusban beteljesedett kegyelmi szövetség.⁷³⁰ Mivel a szövetség célja a megváltás és megbékélés, ezért nem fogadta el a cselekedeti szövetség fogalmát. Csak és kizárólag egy szövetséget ismert el, mégpedig a kegyelmi szövetséget. Barth értelmezésében a fogalom elsősorban krisztológiai irányultságú. A szövetség a megbékélés feltétele, s a megbékélés egyben a régi kapcsolat

⁷²³ Heppe – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 295.

⁷²⁴ Hodge: *Systematic Theology*, II, 346.

⁷²⁵ Heppe – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 295.

⁷²⁶ Heppe – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 296.

⁷²⁷ Heppe – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 298.

⁷²⁸ Heppe – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 297–298.

⁷²⁹ Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 393.

⁷³⁰ Busch, Eberhard.: Der eine Gnadenbund Gottes. Karl Barths neue Föderaltheologie, in *Theologische Quartalschrift* 4 (1996), 345.

felvétele, amely Krisztusban teljessé lett be.⁷³¹ Az alapja Isten szabad döntése, ami tiszta kegyelemből, a szuverén Isten hatalmából származik.⁷³² A kiindulópont ebben az értelmezésben nem a bűn, hanem a megelőző kegyelem. Isten akarata a szövetségre és egyben kegyelemre elsődleges, megelőzi a bűnt. Jézus Krisztusban Isten szövetségi akarata mutatkozik meg. A Jézus Krisztusban megvalósuló megbékélés Isten valódi szövetségi akarata, ez az eredeti szövetsége az emberrel.⁷³³

Karl Barth azt tanította, hogy a szövetség „kezdet, közepe és célja Jézus Krisztusban van”. Mivel a szövetség célja ennek a szövetségnek a története, s a teremtéssel kezdődik minden, ami időben utána következik – Isten további műve – már a kegyelmi szövetség létrehozására és megtartására irányul. Ebben a kegyelmi szövetségben Isten „az embert választotta és hívta el partneréül”. A teremtett világ biztosít helyet a kegyelmi szövetség számára, ami a maga átfogó totalitását Krisztusban nyeri el.⁷³⁴ Karl Barth szerint az isteni terv mindent megelőz, s ez magában foglalja nem csak az ember bűnbeesését, de a szövetséget is, amely eszközként szolgál a megváltás nagy művében.⁷³⁵

Diakrónikus szövetségi adminisztrációk: Ádám, Noé, Ábrahám, Mózes, Dávid, Krisztus

Az Istennel kötött szövetség egyes pontjai különböző módon érvényesülnek az időben és térben. A szentírási áthagyományozás szerint megjelennek a különböző jellegzetességeket felmutató szövetségekötések, avagy intézményesített szövetségi formák. A következőben a Szentírásban megjelenő történeti rend szerint rövid áttekintést adunk arról, miképpen is értékeli a szövetségi teológia ezeket a szövetségeket.

Szövetség Ádámmal

Az Ádámmal kötött szövetség nagyrészt a cselekedeti szövetség fogalmát fedi le, ugyanakkor már a kezdetekkor a kegyelmi szövetséget is felmutatja. Istennek Ádámmal való kapcsolatát az engedelmesség parancsa határozza meg. Az explicit ígértet már a büntetés

⁷³¹ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 22.

⁷³² Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 40.

⁷³³ Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 37.

⁷³⁴ Barth: *Kirchliche Dogmatik* III/1, 46.

⁷³⁵ Barth: *Kirchliche Dogmatik* III/1, 276.

kimondásakor hangzik el a protoevangéliumban.⁷³⁶ A protoevangélium valójában már a kegyelmi szövetség nyilvánvaló kihirdetése.⁷³⁷

A tereméstörténet és a bűnbeesés narratívája megjeleníti azt a struktúrát, ami a későbbi konkrét szövetségi leírásokban megtalálható, így a partnerek, a határok és jelek kijelölését, az áldást, a büntetés lehetőségét, az ígéretek és feltételeket.

A szövetség Noéval

Az 1Móz 6 és 1Móz 9 található szövetségi leírások arra engednek következtetni, hogy két különböző szövetségről van szó. Az 1Móz 6-ban található szövetségekötés sokkal inkább egy individuális egyezség, ami arra volt hivatott, hogy az 1Móz 3,15 szövetségi ígérezeit, főként a messiási sarjra vonatkozóan életben tartsa.

Az első, Noéval kötött szövetség része a kegyelmi szövetségnek, annak adminisztrációja. Tartalmaz feltételt, mégpedig a bárka megépítésére vonatkozót. A szövetség jellegét tekintve individuális, bilaterális. A kijelentett ígélet a megszabadulásra és a megőrzésre vonatkozik, de ennek tárgya nevesítve van, mint Noé és családja, valamint az állatok reprezentánsai.

Az 1Móz 9 szövetsége ezzel szemben univerzális, unilaterális és nem a megszabadulásra vonatkozik. Célja, hogy helyrehozza a kegyelmi szövetséget. A szövetség biztosítja azt, hogy Isten a végső ítéletig nem fogja többé elpusztítani a teremtett világot. Nem követel semmifajta engedelmességet, sőt paradox módon „éppenséggel az emberi engedetlenség miatt létezik”.⁷³⁸

Az ábrahámi szövetség

Az 1Móz 12 az ábrahámi szövetség bevezetésének tekinthető. A valós szövetségekötés az 1Móz 15-ben található. A leírásban fellelhetőek az ókori közel-keleti szerződés elemei, a történeti bevezetés a múltbéli isteni jóindulat konkrét leírásával. A szövetség Isten saját akaratának eredményeként jött létre, nem pedig Ábrahám bármely korábbi tette következményeként.⁷³⁹ Az állati tetemek közötti átvonulást nehéz ma már értelmezni, ám

⁷³⁶ Currid: Adam and the Beginning of the Covenant of Grace, 107.

⁷³⁷ Currid: Adam and the Beginning of the Covenant of Grace, 103.

⁷³⁸ Pelt, Miles V. Van: The Noahic Covenant of the Covenant of Grace, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 111–132.

⁷³⁹ Redd, John Scott: The Abrahamic Covenant, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 139.

egészen bizonyos, hogy a szövetség feltételnélküliségét jelöli. Isten egyedül viseli el a szövetség feltételeinek terhét.⁷⁴⁰

Az 1Móz 17-ben az Úr pontosítja a szövetség feltételeit. Nem tekinthetjük új szövetségnek, sokkal inkább az előző ígéretek megszilárdításának. A körülmetélkedés sákramentuma az áldások általános elemeinek megerősítését szolgálja.⁷⁴¹ Nem feltétele a szövetségnek, hanem jele. A kortárs kutatók közül John Murray meg is kérdőjelezi az ábrahámi szövetségnél a feltételek meglétét.⁷⁴²

A szövetség nem univerzálisan vonatkozik Ábrahám minden utódjára, gondoljunk csak Izmaelre vagy Ézsaura. Csak azok részesülhetnek belőle, akik bíznak az Úrban, hogy beteljesíti ígéreteit, amiket Ábrahámnak tett. Így különböztetheti meg Pál is a test szerinti fiaikat az ígért gyermekeiktől (Róm 9,8). A hit tudja csak biztosítani a szövetség megtartását, majd a mózesi szövetség fog egy még nagyobb hitet és ennél fogva még erőteljesebb szövetségi engedelmisséget megkövetelni.⁷⁴³

Az 1Móz 22 a hit egy radikális próbája. Az Úr angyala közvetíti Isten áldását, amely megismétli és megerősíti a szövetségi ígéretek.⁷⁴⁴

Mózesi szövetség

A református tradícióban a mózesi szövetségnek számos eltérő értelmezése volt.⁷⁴⁵ Az ortodoxia többnyire úgy tekinti, hogy a mózesi szövetség szubsztanciájában a kegyelmi szövetség része, hiszen a bűnök bocsánata és a megváltás, amelyeket ez a szövetség megígér, mind csakis Jézus Krisztus által valósulhattak meg.⁷⁴⁶

A mózesi szövetség egyrészt, mint kegyelmi szövetség, amit egyedül Isten hozott létre, unilaterális volt, ám mivel magán a szövetségen belül van válasz Isten művére, ebben az értelemben kétoldalúnak, bilaterálisnak tekinthető.⁷⁴⁷ A szövetség partnerei a zsidók voltak. Általánosan elmondható, hogy a szertartási jellege miatt a református dogmatika

⁷⁴⁰ Redd: *The Abrahamic Covenant*, 140.

⁷⁴¹ Redd: *The Abrahamic Covenant*, 142.

⁷⁴² Murray: *The Covenant of Grace*, 18.

⁷⁴³ Redd: *The Abrahamic Covenant*, 143.

⁷⁴⁴ Redd: *The Abrahamic Covenant*, 144.

⁷⁴⁵ Reid, J. Nicholas: *The Mosaic Covenant*, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 149.

⁷⁴⁶ Reid: *The Mosaic Covenant*, 151–152.

⁷⁴⁷ Reid: *The Mosaic Covenant*, 153.

árnyékjellegűnek tekinti, mivel nem a teljes megvalósulása a kegyelmi szövetségnek. Átkot eredményez és felkészítő jellege van, hogy a Krisztusban beteljesedő ígéretekre készítsen fel.⁷⁴⁸

Az Exodus-történethez kapcsolódó szövetségi narratíva egyrészt beszél magáról a szövetségadásról és a szövetség ünnepélyes proklamálásáról, másrészt a törvények és szabályok egy részét írja le. A Deuteronomium nélkül nem lenne teljes képünk arról, hogy a Sinai-szövetségekötés nem kizárólag feltételeket szab meg az ember számára, hanem szabadságot ad, és a megváltás felé mutat. A Deuteronomium az, ami az Istennel való kapcsolatot egy magasabb szintre emeli, és megerősíti, hogy a kegyelmi szövetségről van szó a néppel való viszonyban, és általánosan az embernek a törvényhez való kapcsolatában.

A dávidi szövetség

Istennek Dáviddal kötött szövetsége az addigi előző összes szövetség ígéreteinek csúcspontját jelenti. Továbbvisz az ószövetségi ígéretek beteljesítéséhez Jézus Krisztusban. Azt jeleníti meg már ebben a korai, árnyékszerű időszakban, hogyan fog Isten uralkodni népén.⁷⁴⁹

Izráel Isten elsőszülöttje volt (5Móz 4,23), most azonban Izráel királya az Ő Atyjával van, mint fiú. Ez a különleges fiúság azt jelenti, hogy a király ezután szövetségi közbenjáró is. A nép felé ő reprezentálja Istent, valamint ő reprezentálja Isten felé a népet. Ez bizonyos istentiszteleti szerepekkel is jár. A királynak az a feladata, hogy megőrizze a szövetséget, ezért következményei vannak az engedelmisségének és az engedetlenségének. A nép megtapasztalja vagy áldásokat, vagy az ítéletet általa. Jeruzsálem válik ebben a szövetségben a népek megváltásának központjává. Isten trónja ezután a dávidi király trónjával egyenlő.⁷⁵⁰

Figyelemre méltó, hogy a feltételek felsorolása ismét hiányzik. Sem az ígélet, sem a kapcsolat nem kötődik olyan feltételekhez, amelyek az embert kötnék. Ugyanakkor „örök” szövetségről van szó, ami már Krisztus felé mutat. A dávidi szövetség megerősítette azt a reménységet, hogy egyszer olyan király fog Dávid trónjára érkezni, aki igaz módon fog uralkodni Isten népén. A Krisztus által megalapított országnak soha nem lesz vége.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ Reid: *The Mosaic Covenant*, 154–155.

⁷⁴⁹ Belcher, Richard P. Jr.: *The Davidic Covenant in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 173.

⁷⁵⁰ Belcher: *The Davidic Covenant in Covenant*, 183–184.

⁷⁵¹ Belcher: *The Davidic Covenant in Covenant*, 188–189.

Az új szövetség az evangéliumokban és az apostoli levelekben

A *Covenant theology* című gyűjteményes kötet szerint az evangéliumokban jól megfigyelhető a szövetségi rendszer kettős struktúrája, ami szerint létezik cselekedeti és kegyelmi szövetség. „Második Ádámként Krisztus átveszi az engedelmes Fiú szerepét, és abban engedelmeskedik, amiben az első Ádám elbukott. Ennek eredményeként a cselekedeti szövetség követelményeit beteljesíti értünk, eléri a tökéletes engedelmességet, amit mi hit által szintén megkapunk.”⁷⁵²

Az evangéliumban látjuk a kegyelmi szövetség különböző adminisztrációinak lecsapódását. Krisztus műve Isten Ábrahámnak tett ígéreteinek beteljesítése. Másrészt Krisztus az új próféta szerepét is felveszi Mózeshez hasonlóan, hogy az új törvényt közvetítse és a tökéletes páskabarányként odaadja magát. Krisztus Dávid fiaként, a rég várt királyként érkezik. Isten és Dávid fia is egyben, aki az új királyságot állítja fel, aminek soha nem lesz vége.⁷⁵³ A régi szövetség megújulása és egy új szövetség felállítása egyszerre érvényesül mind az evangéliumokban, mind az apostoli levelekben. A kontinuitás és diszkontinuitás kettőse mindvégig meghatározza az Újszövetséget.

Különösen fontos szimbolikus jelentősége van annak – ahogyan arra már az exegetikai részben utaltunk –, hogy Jézus éppen az úrvacsorai sákramentum szereztetésekor utal a szövetségre (Mk 14,24). Pál apostol viszont az 1Kor 11,23–26-ban a hangsúlyt a beteljesült prófétikus ígélet alapján az „új szövetségre” helyezi.

Pál számára az ember története szintén a szövetségen alapul. Különösképpen igaznak tartja ezt az üdvtörténetre. Pál értelmezésében az utolsó Ádám nem csak helyrehozza azt a kárt, amit az első Ádám a bűn révén a világba behozott, de Isten akaratát is közvetíti a kiteljesedés felé.⁷⁵⁴

A 2Kor 3-ban egyrészt azt mutatja be, hogy a szövetség örököse egyaránt lehet a testi és a lelki Izrael. A régi szövetség árnyékszerű volta, a Krisztusról szóló igazság rejtettsége válik nyilvánvalóvá. A Mózes-tipológia összekapcsolja a két szövetséget, de egyben megmutatja azt is, ahogyan Isten igazsága felragyog Krisztus által.

A keresztyén élet minden áldása és jótéteménye Krisztuson keresztül jut el hozzánk, aki a szövetségünket hűségesen megtartja. Nincsen olyan érdemünk, amit mi értünk volna el. Ellenkezőleg: Krisztus érdemelt ki mindent azok számára, akik azt nem érdemelték meg. Akkor

⁷⁵² Kruger, Michael J.: *Covenant in the Gospels*, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 226.

⁷⁵³ Kruger: *Covenant in the Gospels*, 226.

⁷⁵⁴ Waters, Guy Prentiss: *Covenant in Paul*, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 244–245.

tudjuk ennek áldásait megkapni, ha Krisztussal egyesülünk és hiszünk.⁷⁵⁵ A Szentlélek az új szövetségben átformál minket Jézus Krisztus megdicsőült képére. A mi kötelességünk és örömünk az, hogy törekszünk hasonlónak válni szövetségünk fejéhez, Krisztushoz.⁷⁵⁶

A szövetségi szemlélet két pillére: a törvény és az áldozat

a. A törvény.

A szövetségi teológia a szövetség megjelenési formájának tartja a törvényt, ezért érdemes külön tekintést vetni arra, miképpen beszél a szövetségbe ágyazott törvényről.

A Tízparancsolat a természeti törvény kifejeződése, amely az emberek szívébe van írva, és ami mindannyiunkat köt folyamatosan, az idők végezetéig.⁷⁵⁷ Az erkölcsi törvény Isten tökéletes szeretetét követeli meg, és nem csak az emberre nézve van hatása, hiszen a felebarát szeretete a következménye. Azonban csak hitből és csak a Krisztussal való egyesülés révén valósulhat meg.⁷⁵⁸

Isten szeretete és a felebarát szeretete az erkölcsi törvény teljes összefoglalása. Ezért a Tízparancsolat arra hívja fel Izráelt, hogy válaszoljon Isten szeretetére, amikor kijelenti, mit tett az ő népével. Az 5Móz 7,6–8 Isten szeretetének forrását írja le, azzal folytatva, ami ennek a szeretetnek következménye.⁷⁵⁹

A törvény és a mózesi szövetség számos értelmezést kapott a szövetségi teológia történetében. Kálvin a régi szövetséget azonosította a törvénnyel, amit azért ajándékoz Isten a népének, hogy megerősödjön. Amikor Kálvin definiálta a törvényt, annak egy, a teljes életet felölelő etikai életrendszer-jelleget adott. A törvény ugyanakkor gyenge a nyomorúságunk miatt. „...visszahullunk az átok alá”, ez pedig nem eshetőség, hanem egyenes, szükségszerű következmény, amely azt is megmutatja, hogy a törvényben ott rejlik mindenkor a halál.⁷⁶⁰ A törvény mégis hasznos, s hogy mennyire, azt mutatja a „törvény hármasságának” tana, amely megkülönbözteti az erkölcsi, a ceremóniális és a jogi jellegű hozadékát.⁷⁶¹

⁷⁵⁵ Waters: Covenant in Paul, 245.

⁷⁵⁶ Waters: Covenant in Paul, 245.

⁷⁵⁷ Reid: The Mosaic Covenant, 159.

⁷⁵⁸ Reid: The Mosaic Covenant, 159.

⁷⁵⁹ Reid: The Mosaic Covenant, 160.

⁷⁶⁰ Inst. 2.7.3.

⁷⁶¹ Inst. 2.7.9.

Az ortodoxia a későbbiekben a mózesi törvényt nem tartotta feltétlenül univerzálisnak, azonban ez Kálvinnál még az életet átfogó szabály, ami minden korban érvényes.⁷⁶² Krisztus eljövetele után is az, mert Krisztus nem a törvényt törölte el, sem pedig az annak való engedelmesség szükségességét, hanem azt a félelmet, ami a törvény előtti megfelelhetetlenségünkéből adódik.⁷⁶³

A brit puritanizmusban sok esetben egybejátszott a cselekedetek teljesítésének szükségessége a hit általi megigazulással. Mivel azt hangsúlyozták, hogy a törvény érvénye megmaradjon, ez magában foglalja a törvény teljesítését, aminek része az etikai köteleességek és a cselekedetekben megmutatkozó keresztyéni lét megélése. Robert Rollock szerint az eszkatológiai és forenzikus megigazulás a jó tettek által teljesíthető.⁷⁶⁴ A cselekedeti szövetségben megkövetelt cselekedetek az ember saját természetéből fakadnak, és ezek az élő szövetségnek forenzikus alapjai (*fulcrum*).⁷⁶⁵ Az „inherens megigazulás” egy progresszív megszentelődési folyamat, ami már most megkezdődik, de csak a mennyben fejeződik be. Ennek viszont egyedüli feltétele a Krisztusban Isten által kapott hit.⁷⁶⁶

Edward Fisher az egyik legjobb példa arra, hogyan nő túl a törvény szerepe a kegyelemén. Gyakorlati orientációjú koncepciójának lényege a klasszikus puritán gondolat: a törvény továbbra is kötelező érvényű az ember számára. A törvény feladata az, hogy elítélje a bűnöst Isten színe előtt, miközben az maga is bűnbánattal belátja, mekkora szüksége van Isten kegyelmére.⁷⁶⁷ Figyelemre méltó Fishernek az a nézete, hogy a hívők és a nem hívők egyaránt sokkal inkább a cselekedeti szövetség kettős szankciói – az áldás és átok – alatt vannak (mégpedig az Isten törvénye iránti engedelmességük szerint), mint Krisztus helyettesítő műve, azaz a kegyelem alatt. Példaként Mózeset és Áront említi, akik nem mehettek be engedetlenségük miatt Kánaán földjére.⁷⁶⁸

John Ball ezzel szemben arról beszélt, hogy ha a szövetségről pusztán, mint a törvényről gondolkodunk, akkor ezzel eljuthatunk odáig, hogy a mózesi szövetség *ad absurdum* a cselekedetek általi megigazulást tanította.⁷⁶⁹

⁷⁶² Inst. 2.7.13.

⁷⁶³ Inst. 2.7. 14–15.

⁷⁶⁴ Jeong, Jeon Koo: *Covenant Theology. John Murray's and Meredith G. Kline's Response to the Historical Development of Federal Theology in Reformed Thought*, Lanham, University Press of Amerika, 1999, 35.

⁷⁶⁵ Karlberg, Mark W.: *Covenant Theology in Reformed Perspective. Collected essays and book reviews in historical, biblical, and systematic theology*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2000, 28–29.

⁷⁶⁶ Jeong: *Covenant Theology*, 36.

⁷⁶⁷ Jeong: *Covenant Theology*, 36.

⁷⁶⁸ Karlberg: *Covenant Theology in Reformed Perspective*, 36.

⁷⁶⁹ Karlberg: *Covenant Theology in Reformed Perspective*, 37.

Heinrich Heppe szerint Isten a törvényt azért adta, hogy tükrözze az emberek számára Krisztus áldozatát, a várakozás jegyében, mondhatnánk egyfajta ádventként. „Ezért a Mózes által adott törvénynek van egy kifejezetten evangéliumi jellege, amennyiben Krisztusra, mint a törvény betöltőjére, illetve a törvény átkából megszabadító megváltóra utal, és így megerősítette a kegyelem ígéletében való hitet.”⁷⁷⁰

Charles Hodge azt írta, hogy a mózesi szövetség bizonyos értelemben a cselekedeti szövetség új kiadása volt.⁷⁷¹

A 20. századi kutató, Meredith G. Kline megfogalmazásában a mózesi szövetség a kegyelmi szövetség adminisztrációja, ugyanakkor az a tipológikus királyság-kép, ami meghatározza ezt az intézményt, a cselekedeti szövetség egy új kiadása.⁷⁷² Ezért Kline különbséget is tett a partnerség alapján magán a mózesi szövetségen belül, amikor úgy tekintette, hogy a szövetségi hűség Izráel számára az országban való megmaradást eredményezte, azonban a személyes megváltás alapvetően az ábrahámi szövetség kontinuitásának része. Ezt a szövetségi hűséget Kline nem egyszerűen érdemszerzőnek, hanem tipológikusan érdemszerzőnek tartja.⁷⁷³

Karl Barth krisztológiai megközelítésében a bűn fogalmát egyedül az evangéliumból érthetjük a maga teljességében, s ebbe beletartozik Isten szabadítása, s egyben „az igazi törvény valós alakja is”.⁷⁷⁴ Az evangélium ugyanis „magába foglalja a törvényt”.⁷⁷⁵ Ez a „tartalom” összefüggése, a törvény tartalma maga Jézus Krisztus.⁷⁷⁶ A „forma” a törvénytől kap jelentőséget.⁷⁷⁷ A törvény ugyanis nem csak kényszer és követelés, hiszen kétoldalú, s a negatív értelmezés mellett ott áll a pozitív is. A törvény ugyanis lehetőség, szabadság a döntésre, s a gondviselés megtapasztalásának tere, az ígélet révén a hit rendje. Személyes és örömteli, igaz döntésre hív. Egyfajta „szabad engedelmességről” van itt szó, amelynek kettősségéről már Kálvin is beszélt a szabad akarat kapcsán.⁷⁷⁸

⁷⁷⁰ Heppe – Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 301.

⁷⁷¹ Reid: *The Mosaic Covenant*, 165.

⁷⁷² Kline, Meredith G.: *Kingdom Prologue*. Genesis Foundations for a Covenantal Worldview, Overland Park, Two Age Press, 109, 328.

⁷⁷³ Reid: *The Mosaic Covenant*, 167.

⁷⁷⁴ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* IV/3, 1, Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1959, 1, 427.

⁷⁷⁵ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* II/2, Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1948³, 567.

⁷⁷⁶ Barth: *Kirchliche Dogmatik* II/2, 628–648.

⁷⁷⁷ Barth: *Kirchliche Dogmatik* II/2, 648–701.

⁷⁷⁸ Inst. 2.3.14.

b. Krisztus áldozata és a helyettes elégtétel a szövetség kontextusában

A szövetség kontextusában Isten kegyelme és a keresztáldozat szorosan összefügg.

A kérdést elsőként megközelíthetjük azon elméleti, filozófiai állítás felől, hogy Isten az üdvtörténet során minden esetben önkorlátozás árán köt szövetséget az emberrel.

A skolasztikus logika szerint a teremtés is önkorlátozásának eredménye. Ugyanakkor ez nem azonos azzal az elképzeléssel, amit az úgynevezett „kenotikus szemlélet” érvényesít, így Emil Brunner, aki szerint Isten „korlátozza magát, hogy megteremtsen valamit, ami nem önmaga”.⁷⁷⁹ Jürgen Moltmann szerint ez az önkorlátozás abban mutatkozik meg, hogy Isten szeretetéből teret enged az ember létének és szabadságot enged számára.⁷⁸⁰ Valójában a bibliai szemlélet soha nem beszél Isten hatalmának és uralkodásának korlátairól, sőt annak végtelenségét hangsúlyozza (Zsolt 18; 80; Ézs 37,16; 44,26–28; stb.). Sokkal inkább arról a skolasztikus megkülönböztetésről van szó, amely szerint Isten abszolút képessége és rendezett képessége (*potentia absoluta et ordinata*) szerint logikailag elképzelhető más világrend megalkotása is. Azonban az önkorlátozása abban mutatkozott meg, hogy éppen ezt a világot teremtette meg.⁷⁸¹

Önkorlátozást jelentett a Fiú emberré létele és a Jézus Krisztus által meghozott áldozat. A *kenosis* fogalma, amelynek *locus classicus*a a Fil 2,7–8, a kereszthalál kontextusában a legérthetőbb és legerőteljesebb, amennyiben nem az isteni természet levetését értjük alatta, hanem az „önmaga megüresítését”, a teljes odaadást és engedelmességet, a szenvedés vállalását.⁷⁸²

Isten hasonlóan fontos önkorlátozást gyakorol, amikor megkötí szövetségét az emberrel. Mivel Isten a kapcsolatnak ezt a formáját választja az emberrel, hűségét kinyilvánítja, és ezzel korlátozza lehetőségeit hatalma gyakorlására (1Móz 9,11; 3Móz 26,44; 5Móz 7,9; Ézs 54,10). Ígéreteivel pedig meghatároz egy jövőbeni pályát, amihez hűséges marad. Kegyelme és az emberekhez való lehajlása, részvéte az emberi szenvedés iránt mind végtelen hatalmának és önmagában elégséges voltának önkorlátozásai (Ézs 49,15; Jer 31,20; Ez 20,17).

⁷⁷⁹ Brunner, Emil: *The Christian Doctrine of God*, Dogmatics, I., ford. Olive Wyon, Eugene, Wipf and Stock, 1950, 251.

⁷⁸⁰ Moltmann, Jürgen: Gottes Kenosis in Schöpfung und Vollendung der Welt, in *Teologia w Polsce* 3,1, 2009, 3.

⁷⁸¹ Hepp: *Dogmatik der reformierten Kirche*, 53; Link: *A teremtés teológiája*, 109; Muis, Jan: Rethinking the creative power of God, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 72, 4, Pretoria, 2016, <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/3842/8933>

⁷⁸² Inst 2.16.5.; A témához még lásd: Moltmann, Jürgen: *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, ford. R. A. Wilson – John Bowden, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

Másfelől a Szentírást alapul véve a szoteriológiai hangsúlyok a szövetség kapcsolatában nem hagyhatóak figyelmen kívül. Abból indulunk ki, hogy Isten az embert a vele való közösségre teremtette, mégpedig ez a kapcsolat egy szövetség formájában valósul meg. Ezt a szövetséget a bűneset tönkretette. A közösséget a kiengesztelés állíthatja helyre, amely nem lehetséges az ember számára sem egyénileg, sem közösségben. Ennek véghezvitele csakis Istentől várható (Mt 16,26; Zsolt 49,8–9). A kiengesztelődés egyetlen útja ugyanakkor az elégtétel, aminek párhuzamát az ószövetségi engesztelő áldozatokban látjuk. „...ha Isten jogának elég tétetett, magától, de mégis kegyelemből jön a kiengesztelődés”, mondja Sebestyén Jenő. Azaz, Isten kegyelme ellenére szükség van a kiengesztelésre.⁷⁸³

A Szentírás tanúságtétele szerint ezt a kiengesztelést Isten Fiának kereszthalála által vitte végbe (1Kor 1,17). Isten elrendelte és a Fiú véghezvitte az engesztelő áldozatot, és ezzel a kiengesztelődést (Róm 5,11).⁷⁸⁴ Cocceius ezt az engesztelést *ἱλαστήριον*-nak nevezi. A szó a szentélyben elhelyezett Szövetség ládájának fedelét jelöli, amely fontos szerepet tölt be az engesztelő áldozat során. A főpap a vért a fedélre és a fedél elé hinti. Így Cocceius a fogalom segítségével szinekdochéval összekapcsolja az ószövetségi engesztelő áldozatokat az ígérettel, valamint a beteljesedéssel (2Móz 25,17; 30,6; 3Móz 16,13–15; Róm 3,25; Zsid 9,12–22; 10,19; 12,24; 13,20).⁷⁸⁵

Krisztus a kereszthalálával Isten törvényét betöltötte, az emberiség elleni haragját ő egymaga elhordozta, hogy megmentsen minket az örök kárhozattól és az örök élet ajándéka elérhetővé válik számunkra, ahogyan a Heidelbergi Káté 37 kérdés-felelete összefoglalja.

Krisztus engesztelő áldozatának ereje és hatása éppen abban állt, hogy ő a második Ádám, szövetségi fő, az egész emberiség reprezentánsa. Ezért hat univerzális érvénnyel engesztelő munkája.⁷⁸⁶ Sőt, ezt nem csak az emberek javára végezte el, hanem a bűnös ember helyett (Róm 3,25; 1Jn 2,2). Helyettes áldozatról van szó, csakúgy, mint az ószövetségi véték miatti engesztelő áldozatoknál (3Móz 4,16).⁷⁸⁷ Minden bűnért eleget tett, ezért is volt szükség helyettes áldozatára (*piaculum*), így az új szövetség közbenjárójaként az első szövetségben elkövetett bűnökért is meghozta az engesztelést (Zsid 9,15).⁷⁸⁸

⁷⁸³ Sebestyén: *Református dogmatika*, 108–109.

⁷⁸⁴ Sebestyén: *Református dogmatika*, 110.

⁷⁸⁵ A fogalmak egybekapcsolódásáról l. Cara, Robert J.: *Covenant in Hebrews*, in *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.), Wheaton, Crossway, 2020, 247; és Stuhlmacher, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája I. Alapvetés Jézustól Pálig*, ford. Koczó Pál, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017, 143–144.

⁷⁸⁶ Sebestyén: *Református dogmatika*, 111.

⁷⁸⁷ Coccejus: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, 75.

⁷⁸⁸ Coccejus: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, 174–175.

Krisztus halálának ereje tehát egyrészt abban az engedelmességben rejlik, amivel véghezviszi az örök tanácsvégzésben elrendeltek, és kiengesztel, valamint megbékéltet Istennel. Ez Krisztus érdeméből valósulhat meg, amiről az ortodox szövetségi teológia azt mondja, nem csak *ex pacto*⁷⁸⁹, hanem *ex condigno*⁷⁹⁰ valósult meg, azaz, az ígélet beteljesedéseként jelenik meg az emberiség számára. Így szabadította meg a kiválasztottakat a bűn hatalmából, így nyitott utat számukra az Atya felé, és így hozta el számukra az Istennel való megbékélést.⁷⁹¹

Krisztus tökéletes engedelmessége megadja számára az igazságosságot és a jutalmat. Ez egy olyan igazságosság, amelyet mi soha nem szerezhetünk meg saját teljesítményünk és érdemünk által. Az ember számára tehát ez egy „idegen igazságosság”, amely nekünk tulajdoníttatik Krisztus érdeméért.⁷⁹² A bűn eltörlése – jóllehet tehát univerzális –, az ortodox szövetségi teológia szerint az igazságosság gyümölcseinek elnyerése, azaz az örök élet ajándéka már a kiválasztottaknak, a Krisztusban hívőknek szól.⁷⁹³ Így kapcsolódik össze a szövetségi szemlélet számára oly fontos kiválasztás tana a Krisztus áldozatának és a kiengesztelésnek a tanával.

A szövetség mai hangsúlyai

Mely területeken válhat hangsúlyossá vagy strukturáló tényezővé a szövetség a mai teológiai kontextusban? Két különböző megközelítésből mutatom be, miként lehet gyümölcsözővé a teológiában a szövetség fogalmának használata, illetve a szövetségteológiai hagyomány felelevenítése. Mindkét megközelítésben a teljesség igénye nélkül mutatom be azokat a területeket, ahol fontossá válhat és azokat a teológiai köröket, ahol ma megvalósul ez, de néhány modell már jól illusztrálja, hogy új kezdeményezéseket és időszerű szemléletmódokat inspirált az Istennel való szövetség gondolata. Elsőként felsorolom, az Istennel való szövetség hol tud hasznos eszközként szolgálni a kortárs református teológiában, másodsorban néhány nem-református modellt mutatok be.

⁷⁸⁹ Az egyezés szerint (ti. a Szentháromságon belül kötött tanácsvégzés szerint).

⁷⁹⁰ Isten ígérete szerint.

⁷⁹¹ Heppe: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 360.

⁷⁹² Coccejus: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, 240.

⁷⁹³ Coccejus: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, 106–112; 120.

Kapcsolat

A szövetség alapján magyarázott teológiának lehet egyik célja a személyes vagy a közösségi spiritualitás elősegítése. Valójában a legnagyobb alapvetések ilyen gyakorlati törekvést is szolgáltak. Ma ennek van legfőbb igénye az ember számára, sőt, valószínűleg minden időben ez volt a legfőbb hívószó. A hívő ember megszentelődésének következménye az Istennel való kapcsolat, amit Cocceius például a barátság és egyesülés kifejezések alatt hoz közelebb, hogy a szokásos forenzikus, de elidegenítő megközelítés helyett egy emberközeli és szereteten alapuló modellt mutasson be. A szövetségi teológia még a legmélyebb skolasztikussága idején is hangsúlyozta a személyességet, a személyes Isten-kapcsolatot, valamint az ebben rejlő boldogságot.

Karl Barth, aki végül a *Kirchliche Dogmatik* című főművét az Isten és ember közötti szövetség koncepciójára építette fel, abból az alapkoncepcióból indult ki, hogy a szuverén Isten elsőbbsége miatt az ember mindig csupán Isten megelőző akaratának és cselekvésének fényében értelmezhető. Csakhogy az éremnek két oldala van, azaz a szövetségnél egy partnerségről beszélünk, amelyben egyik oldalon ott áll a szuverén Isten szövetséglétrehozó és működtető akarata, másik oldalon a szövetségben, partnerségben lévő ember. Barth a személyesen kiválasztó, megszólító Istent mutatta be, aki az embert partnernek tekinti, miközben kortársa Emil Brunner az Isten által megszólított embert. Mindkét esetben az ember egzisztenciális megszólítottságáról van szó. Egy olyan helyzetről beszélnek, amit Isten hoz létre és az ember ebben mozog (jóllehet a mozgási szabadsága mértékében a két teológus eltérő véleményt képviselt). Mindkettejük számára az volt a kérdés, hogy a bűn állapotában lévő ember miképpen tudja megélni a megszólítottságát, miként tudja megérteni Isten kijelentését?⁷⁹⁴ A különbség az, hogy Barth Isten akarata alá vonja az ember reagálását is, miközben Brunner egy Istentől kapott képességet tulajdonít az embernek, ami lehetővé teszi számára azt, hogy egy bizonyos szabadságon, mozgástéren belül válaszoljon – vagy nem – Istennek.

Egy kognitív disszonanciáról van szó, amelynek eredete a bűnben keresendő, s amely gátként állhat ott a szövetség megélésében. Az ember nem bizonyul Isten jó partnerének. A kudarc oka azonban nem Isten, hanem az az ember, aki mindig magában hordozza ezt az ellentmondást. Ő a partner, aki számtalanszor eltaszítja magától ezt az ajándékba kapott partnerséget, jóllehet csak haszna származna belőle, de természete eltávolítja őt a kapcsolattól. Ez az, amit az

⁷⁹⁴ Moltmann: *Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johannes Coccejus und Theodor Undereyck*, 161.

Ószövetség „hűtlenségként” ír le, de nyilvánvaló, hogy mi már más fogalmakkal jelöljük, ha kortársakkal próbáljuk megértetni. Hiszen a szövetségtől való elfordulás jelensége a mindennapi vallásos tapasztalatot írja le. Az ember ugyanakkor maga sem tudja megérteni önnön viselkedésének gyökerét. Jó lenne odatartozni, mégis eltávolodik Istentől; jó lenne egynek lenni Isten szövetségében, az ember mégis megtapasztalja az elidegenedést. Ezt a tapasztalatot nehezen tudja megérteni akár a vallásos ember, akár az egyháztól távol lévő. Ezért alapvető jelentőségű a szuverén Isten tana mellett egy antropológiai megközelítés, hiszen a szövetség fogalmát több oldalról is fel kell fedni ahhoz, hogy értsük és alkalmazni tudjuk. Az emberi oldalnak a teológiai leírása nélkül nem értjük az Isten és ember közötti kapcsolat személyes jellegét. Egy személyes kapcsolatban ismerni kell mindegyik partnert, máskülönben nem „Én és Te”-ről beszélünk, hanem egyik fél óhatatlanul „Az” lesz, egy arctalan és ismeretlen valami, sokkal inkább absztrakt elképzelés vagy ötlet, mint valós személy. Ezért fontos, hogy teológiailag mindkét partnert feltérképezzük.

Ha a szövetség fogalmát a kijelentéshez hű eszközként hívjuk segítségül dogmatikánk strukturálására, akkor annak történetyszerűségét, meghatározott megvalósulási formáit, konkrét emberi vonatkozásait nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Mindezek a második és negyedik tézisünket támasztják alá, azaz a szövetség az Istennel való közvetlen kapcsolatra ad lehetőséget, és a jellemzői a személyes kapcsolat szintjén nyilvánulnak meg. Ennek egyik legjelentősebb aspektusa az, hogy Isten a szövetséget minden esetben néppel és nem egyes személyekkel köti, még akkor sem, ha a szövetségekötéskor a nép képviselőjében egy-egy konkrét személlyel lép kapcsolatba. Maguk a szövetség feltételei és következményei a teljes közösségre vonatkoznak. Ez egy heterogén közösség, nem kizárólag szeretetkapcsolatra épül, hanem Izrael esetében a születés és körülmetélkedés révén kerül be valaki. Később, Krisztus népeként a keresztelessel lesz része Isten szövetségi népének. Ezért minden szövetségi teológiának meg kell fogalmaznia azt, mit jelent az egyes ember életében, hogy Isten számára a szövetségben lévő ember egy közösség része. Ennek vannak előnyei. Elsőként is nem vagyunk magunkra hagyva Isten népe részeként. Egy nagy közösségben úgy részesülhetünk egyenként is annak javaiból, hogy meg sem értünk a javakra, és egyedül Krisztus érdeméért élhetünk velük. Ez azonban csak a Krisztus-közösség, a Krisztus-test részeként ér el minket. A közösség tehát előnyökkel jár, ám a szövetségi gondolkodás továbbá azt tudatosítja, hogy felelősségünk van e kapcsolatban. Az egyes ember Isten előtt felel a másikért, „örzője” a társának, ahogyan arra Káin és Ábel története utal. Az az éhség, amely a társas kapcsolatok iránt megmutatkozik a 21. században, óriási jelentőségűnek mutatkozik akkor, ha kiaknázzuk a szövetségi teológia közösségi jelentését.

Teológiai megközelítésmódok és modellek

a. A teremtés teológiája

Christoph Link teremtésteológiájában a teremtésre vonatkozó szövetségi modellt egy olyan teológiai magyarázó koncepciónak tartja, amely segít mind „Izrael történeti”, mind „természeti élet-világának bibliai megértésében”.⁷⁹⁵ A következő pontokat emeli ki:

A szövetség monopleurikus voltát, azaz Isten hozza létre, ő garantálja, az ember az, aki azt elfogadja. A béke szövetségéről van szó (Ézs 54,10; Ez 37,2). Az alapja nem a törvény, hanem az ígélet. A szövetség fogalmának erénye, hogy perspektívát ad a történelem felé. Ezt Link egy nagy erénynek tartja, és hangsúlyozza, hogy a szövetség lehetőséget teremt a természet és a történelem integrálására, egy fogalom alá rendelésére, aminek legjobb példája a Noéval kötött szövetség. Legvégül pedig „az új ég és új föld ígéletével éri el legmesszebbmenő konzekvenciáját”.⁷⁹⁶

Link úgy véli, a szövetség fogalma lehetőséget ad arra, hogy a teremtést ne egy „áltudományos” leírásnak tekintsük, hiszen nyilvánvalóan a hit felől, azaz egy „előítélet” alapján fogalmazódott meg a narratívája. Más teremtési koncepciókban Isten „puszta absztraktum marad”, a szövetségi megközelítésben azonban Izrael Istenéről van szó, aki egy konkrét cselekedetként, jól körülhatárolható akcióként viszi végbe a teremtés művét és léte a garancia arra, hogy a világ és az ember az ő akarata szerint jött létre.⁷⁹⁷

Mindez már szorosan kapcsolódik a gondviselés kérdésköréhez is. Ahogyan Isten Igéje működik a teremtésben, az a továbbiakban az emberrel való találkozásban és az ember iránti gondviselésben tovább folytatódik. Isten „megbízhatósága és hűsége” már túlmutat végül a szoteriológia felé. Ez a történeti ív mutatja, hogy „valóban csak a szövetség perspektívája tette lehetővé a teremtés és a történelem egyedülálló együttlátását”.⁷⁹⁸

b. Trinitárius és eszkatológiai hangsúlyok

Arnold Huijgen egy 2022-ben megjelent tanulmányában amellet érvel, hogy szükség van a szövetségi teológiában a szentháromsági és az eszkatológiai hangsúlyokra. Ezért megvizsgál

⁷⁹⁵ Link: *A teremtés teológiája*, 280.

⁷⁹⁶ Link: *A teremtés teológiája*, 280.

⁷⁹⁷ Link: *A teremtés teológiája*, 281.

⁷⁹⁸ Link: *A teremtés teológiája*, 281.

három olyan kortárs teológust, akinél véleménye szerint ezek a kapcsolódási pontok gyümölcsözőleg hathatnak a szövetségi teológiára is.⁷⁹⁹

Elsőként egy nagynevű református szövetségi teológus kerül sorra, mégpedig Michael S. Horton, aki közös nevezőre kívánja hozni a szövetségi teológiát a Szentháromsági teológiával. Ahogyan arról a biblikus kutatásokról szóló fejezetben már írtunk, Horton két szövetségfajtát különböztet meg. Az egyiket hűbérinek nevezi, és ez egy kötelezettségekhez, feltételekhez kötött szerződés mintájára jön létre.⁸⁰⁰ A másikat „királyi adománynak” nevezi, ez utóbbit az ígérek és nem a feltételek határozzák meg.⁸⁰¹

Huijgen szerint ebben a megközelítésmódban Hortonnak nem sikerül bizonyítania a szövetség trinitárius jellegét. Horton nem is mutat fel kapcsolatot a Szentháromság és a szövetség között, kivéve a *pactum salutis*, ami azonban semmilyen módon nem illik bele a felvázolt kategorizálásba. Sőt, Horton maga is azt mondja, hogy nem felel meg erre a belső egyezsége a szövetség fogalma, mégis ragaszkodik alapkoncepciójához.⁸⁰²

Huijgen másodikként Scott W. Hahn munkásságát vizsgálja meg, aki két hasonló szövetségi formát sorol fel, mint Horton, azonban egy harmadik kategóriát is bevezet, a „rokoni szövetséget”. Hahn a szövetséget „esküvel megpecsételt rokon kötésnek” értelmezi, és az apa és fia közötti kapcsolathoz hasonlítja. Horton továbbá módszertanilag is másképpen jár el, mint a dichotómikus, történeti, kritikai modell. Szinkronikus eljárást alkalmaz, mégpedig a narratív elemzést kanonikus kritikai attitűddel kombinálja, és így próbálja a Szentírásban különböző formában megjelenő közös témákat harmonizálni.⁸⁰³ Jóllehet az apa-fia közötti nyelv és kapcsolat más megvilágításba helyezi a szövetség kapcsolati jellegét, Hahnnak nem sikerül kellően kibontani a szövetség trinitárius vonatkozásait.⁸⁰⁴

A harmadik kortárs teológus, N. T. Wright hangsúlyozza a Szentírás narratív jellegét, de ezt elsősorban a szövetségi történet kontextualitásában. Őt történeti periódust állapít meg, hasonlóan egy színjáték 5 felvonásához (teremtés, bűneset, Izráel, Jézus, egyház). Mindez nem a történelem szakaszolását, hanem az egyház önértelmezését és mai reflexióját szolgálja, amelynek mentén értelmeznie kell a szövetséget is.⁸⁰⁵ Egy szövetségi folyamatot mutat be,

⁷⁹⁹ Huijgen, Arnold: *Covenant Theology as Trinitarian Theology. A Discussion of the Contributions of Michael S. Horton, Scott W. Hahn, and N.T. Wright*, in Hans Burger – Gert Kwakkel – Michael Mulder (ed.): *Covenant: A Vital Element of Reformed Theology. Biblical, Historical and Systematic–Theological Perspectives*, Leiden – Boston, Brill, 2022, 306.

⁸⁰⁰ Horton, Michael S.: *God of Promise: Introducing Covenant Theology*, Grand Rapids, Baker, 2006, 74.

⁸⁰¹ Horton: *God of Promise*, 56.

⁸⁰² Huijgen: *Covenant Theology as Trinitarian Theology*, 310.

⁸⁰³ Huijgen: *Covenant Theology as Trinitarian Theology*, 311–312.

⁸⁰⁴ Huijgen: *Covenant Theology as Trinitarian Theology*, 315.

⁸⁰⁵ Huijgen: *Covenant Theology as Trinitarian Theology*, 316.

amelyben a szereplők a Szentháromság személyei, így a teremtéskor az Atya működött, ezek után a Fiú, aki Messiásként érkezett el. Végül pedig a Szentlélek munkáján át érvényesült a trinitárius folyamat, aki arra indítja a hívőket, hogy a szövetség által felmutatott élet szerint éljenek. Ezért Huijgen szerint N. T. Wright „szövetségi teológiája teljes mértékben eszkatológikus, eszkatológiája pedig szövetségi”.⁸⁰⁶

Konklúziók

Istennek az emberrel kötött szövetsége azt az alapvető üzenetet közli az ember számára, hogy különleges és meghatározó kapcsolatban áll Istennel. Az a partnerség, amelyre az ember ki lett jelölve, az istenképűségének egyik hozadéka. A szövetség és az *imago Dei* elválaszthatatlanul összetartozik. A szövetségi teológia úgy közvetíti Isten üzenetét a 21. századi ember számára, hogy racionálisan és érzelmileg őt érintő megfogalmazásokat kapjon, hiszen az Istennel való kapcsolat a szövetség fogalmán keresztül érthetővé és megélhetővé válik általa.

Két olyan ellentétpár merült fel kutatásaim során, amelyek kulcsfogalmak ebben az üzenetben.

Az említett ellentétpárok – az egység-különbözőség és a kontinuitás-diszkontinuitás –, valójában egymást kiegészítő fogalmak. Miről is van szó? Az Isten és ember közötti szövetség fogalma végig központi témája a Szentírásnak. Maga a fogalom biztosítja az egységet a különböző történeti események és az üdvtörténet hatalmas változásai közepette. A szövetségi teológia azt mondja, az Istennel való szövetség egy lényegi egység, amelynek központjában Krisztus, a megváltás és üdvösség áll. Ugyanakkor látjuk a Szentírásban is megjelenő különbségeket. Ezeket akár az eltérő „adminisztráció”, illetve „közlésmód” alapján is meghatározhatjuk, vagy kontextualitás szerinti változásokat fedezhetünk fel. Ugyanakkor közös bennük továbbra is Krisztus, aki megtestesíti az ígéretet, majd a beteljesedést ezeknek a szövetségeknek a hátterében.

Ezt fogalmaztam meg első fő tézisemben, miszerint az Istennel való szövetség egységet teremt az üdvtörténet egészében. A látható különbségek ezt az egységet nem bontják meg, mivel azt Krisztus és a kegyelem teremti meg.

A kontinuitás jelenti már önmagában azt a lényegi egységet, ami Isten szövetségét a Szentírás egészében meghatározza. A szövetségekben található különbségek mind csak érintőlegesen

⁸⁰⁶ Huijgen: *Covenant Theology as Trinitarian Theology*, 317.

adják meg az adott szövetség jellegét, hiszen alapvetően minden egyes szövetségekötés lényege Isten kegyelme és a megváltásunkra irányuló akarat. Ez mutatkozik meg az ószövetségi szövetségekötések ígéretre irányuló kijelentéseiben, és ez mutatkozik meg a Krisztus megváltó munkája során megvalósuló új szövetségben. A különböző szövetségekötések mind ugyanarra irányulnak, és ezért az általuk megvalósuló egységet nem bontják meg, mert lényegi jellegük mindig ugyanaz.

A kontinuitás a szövetségek között tehát az alapvető egységre és Isten kegyelmére épül, amely minden szövetségekötés középpontjában áll. Az ószövetségi, mint az Ábrahámval, Mózesrel vagy Dáviddal kötött szövetségek, mind arra mutatnak, hogy Isten folyamatosan megnyilvánul az emberek felé, ígéreteket téve a megváltásról és az üdvösségről. Ezek az ígérek végső soron Krisztusban teljednek be, aki az új szövetség mediátora.

Bár a különböző szövetségek más-más aspektusokat hangsúlyoznak, többek között a törvény, a kegyelem vagy a hűség témáit, lényegükben mégis azonos célt szolgálnak: Isten akaratának megvalósulását a világban. Így tehát a szövetségek közötti különbségek semmiképpen sem szüntetik meg a kontinuitást, hiszen mindegyikük az isteni terv részét képezi, amely a megváltás és az újjászületés felé vezet minket. A szövetségek összefonódása és egysége hangsúlyozza Isten szeretetét és hűségét az emberiség iránt, amely a Szentírás folyamán végigkíséri történetünket.

Fő tézisem alapját a krisztológiai szempontok adják, amelyek a szövetségi teológiában hangsúlyosan jelennek meg. Eszerint a teológia kimondja és hangsúlyozza, hogy a régi szövetség nem öncélú, hanem eleve Krisztus felé irányul. A Krisztus előtti szövetség beágyazódik az üdvtörténetbe, mert szervesen összekapcsolódik a megváltással többek között az ígérek révén. A szövetség nem statikus, sokkal inkább egy organikus kapcsolatra utal. Miután pedig az üdvtörténet maga is folyamatosan változó, előremutató, fejlődésként is értelmezhető folyamat, ezért a szövetség jellemzője a szubsztanciális egység és az ebben tapasztalható állandóság mellett a folyamatos változás. Egységről beszélünk, de ennek az egységnek alapvető jellemzője a változás, mégpedig a progresszió, amennyiben a progressziót mint a megváltás felé mutató fokozatos haladást értelmezzük.

Az exegézisen keresztül láttuk, hogyan hangsúlyozza a Szentírás a szövetséget kötő Isten hűségét, ami e kapcsolat záloga és biztosítéka. Ez a továbbiakban megerősíti a második tézist. A harmadik tézis hangsúlyozza ennek a kapcsolatnak a személyes jellegét, amire vonatkozóan az értekezésben felsorolt szöveghelyek rámutatnak. A szövetség az Istennel való közvetlen kapcsolatra ad lehetőséget, és a jellemzői a személyes kapcsolat szintjén nyilvánulnak meg.

A szövetségi módon megvalósuló spirituális egység gondolatára világítanak rá azok a megközelítések, amelyek a sákramentumokban, ezeken belül pedig elsősorban az úrvacsorában megvalósuló egyesülés és egység gondolatát emelik ki. Az *unio mystica*, mint a Krisztussal való egyesülés gondolata Kálvinnál, valamint a Szegedi Kis Istvánnál megjelenő megközelítés az úrvacsora felől mutat rá a szövetségben létrejövő egységre. Ez kihat nem csak a gyakorlatban megélt spirituális egyesülésre, hanem a gyülekezetben, a közösségben megélt egységre is.

A további elemzések a második tézist támasztják alá továbbá, miszerint a szövetség nem csupán egyéni szinten valósul meg, hanem mindig a közösség által, a nép képviseletében történik. A közösségi dimenzió hangsúlyossá válásával körvonalazódik, hogy Isten tervei és kapcsolatai sosem korlátozódnak egy-egy személyre, hanem a nép egészét ölelik fel. A szöveghelyek, amelyek a kapcsolat személyes jellegére utalnak, rávilágítanak arra, hogy Isten konkrét embereken keresztül is érvényesíti a szövetséget, de a szövetség igazi természetét mégis a közösségre gyakorolt hatása határozza meg. Maguk a szövetség feltételei és következményei a teljes közösségre vonatkoznak.

A harmadik tézis által hangsúlyozott személyes jelleg, amely a szövetség mibenlétét jellemzi, mélyebb megértést nyújt arról, hogyan valósul meg a hit közösségi dimenziója. A közösen kapott és megélt ígéretek mind hozzájárulnak ahhoz, hogy a közösség tagjai együttesen tapasztalják meg Isten jelenlétét és hűségét. E szövetségi elv tehát nem csupán teológiai fogalom, hanem a mindennapi életben is érvényesülő, aktív valóság, amely formálja a közösséget és az egyéni kegyességet.

Azok a szövetségi teológusok, akik hangsúlyozzák, hogy csak egy szövetség van, és az a kegyelmi szövetség, az egység gondolatát még jobban tudják érvényesíteni, mint a duális elvvel dolgozó szövetségi teológia. Hiszen a Szentírásban megjelenő változások a szövetség szubsztanciáját nem érintik, kizárólag a megjelenési formáját. Ez megerősíti a negyedik tézisémet, mely szerint a cselekedeti szövetség terminusa fölösleges és spekulatív. A szövetség végig Isten kegyelméről szól, ezért beszélhetünk róla egységesen, mint kegyelmi szövetségről.

A cselekedeti szövetség terminusa elleni egyik érv tehát a tematikai nélkülözhetőség, amit több helyütt igyekeztem alátámasztani. A másik érv a dogmatörténetben érhető tetten, hiszen amikor az engedelmisség feltétele túlzott hangsúlyt kapott a szövetségi teológiákban, megjelent egy veszélyes irány a cselekedetek általi megigazulás felé. Mindez megerősíti azt a tézisémet, hogy éppen a kegyelem szubsztanciális egysége miatt a cselekedeti szövetség teológiai fogalma nem indokolt és olykor akár félrevezethető is lehet. A szövetség szívében a kegyelem áll. A cselekedeti aspektusokra való utalás elfedi azt, hogy a kegyelem Isten szuverén döntése. A

szövetség pedig végig Isten kegyelméről szól, ezért az elejétől végéig beszélhetünk róla úgy, mint kegyelmi szövetségről.

A dogmatörténeti és módszertani vizsgálódások számos tanulsággal szolgáltak. A kutatásainkból kiderült, hogy mi okozza magán a szövetségi teológián belül a különbségeket. Ezt mind a dogmatörténeti, mind a módszertani fejezetben felvázoltuk. Mivel a Szentírás a szövetségi teológia elsődleges forrása, ezért első lépésben egy-egy fontos tartalmi kérdés tisztázását mindig a helyes exegézisnek kell megelőznie. A fő tézisben erre is utal az, hogy módszertanilag törekedni kell a szövetség egysége elvének érvényesítésére.

A szövetségi szemlélet soha nem nőhet túl azon, amilyen szerepet szántunk neki, nevezetesen a rendező elvi funkción. Újra felhívja a figyelmet a Szentírás egységére, arra a kontinuitásra, amely jelen van az Ószövetség és az Újszövetség között. Amit a Szentírásnak ebben az egységében olvasunk, az az Isten és ember közötti történetet beszéli el a maga objektivitásában. Ez egy kapcsolati történet, és egyben kapcsolati tükör, amelyből megismerhetjük Istent, mint a szövetséget létrehozó és megtartó, a szabadító és megigazító Istent. Ebben a kétoldalú kapcsolatban ugyanakkor megismerhetjük a másik oldalt: az embert, azzal a feladattal és örömmel, ami az Istennel való kapcsolatból következik. A szövetség ráirányítja figyelmünket arra is, hogy Isten nem egyes emberekkel, nem különálló és atomizált individuumokkal kötött szövetséget, de az emberek közösségével.

Végezetül pedig a gyakorlati kegyesség szempontjából megerősítő üzenete van annak, hogy Isten az embert kiválasztotta arra, hogy szövetségbe kerüljön vele. Ez felemel, megtanít arra, hogy megbecsüljük magunkat, és hogy ennek a nagy ajándéknak meg is akarjunk felelni. A megszentelődés mellett pedig mindezt egy közvetlen kapcsolatban tudja megélni az, aki megérzi a szövetséghez tartozás kiváltságát.

Irodalom

- A HEIDELBERGI KÁTÉ, (HK), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2015.
- ADEYEMI, Femi: The New Covenant Law and the Law of Christ, in *Bibliotheca Sacra* 4, 2006, 438–452.
- ADEYEMI, Femi: What is the New Covenant „Law” in Jeremiah 31:33?, in *Bibliotheca Sacra* 3, 2006, 312–321.
- ALBRECHT–BIRKNER, Veronika: *Piscator*, in RGG⁴ 6, 2008, 1361.
- ALSTED, Johann Heinrich: *Theologia Scholastica Didactica: Exhibens Locos Communes Theologicos Methodo Scholastica, Quatuor in partes tributa* / Studio Johannis-Henrici Alstedii, Hanau, Eifridus, 1618. <https://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd17/content/pageview/15162985>
- ALTING, Jacob: *Opera omnia theologica: analytica, exegetica, practica, problematica & philological*, Amsterdam, Gerardus Borstius, 1687. https://books.google.hu/books?id=uhNZAAAACAAJ&dq=jacob+alting+foedus&hl=hu&source=gbs_navlinks_s (Letöltés: 2021. 08. 08.).
- ARNER, Neil: Precedents and prospects for incorporating natural law in Protestant ethics, in *Scottish Journal of Theology* 69, 2016, 375–388.
- ASSELT, Willem J. van: Amicitia Dei as Ultimate Reality: An Outline of the Covenant Theology of Johannes Cocceius (1603–1669) in *Ultimate Reality and Meaning* 21, 1998, 35–47.
- ASSELT, Willem J. van: Covenant, Kingdom, and Friendship. Johannes Coccejus’s Federal Framework for Theology, in Johannes Coccejus: The Doctrine of the Covenant and Testament of God, Grand Rapids, Michigan, Reformation Heritage Books, 2016, XV–XXXVIII.
- ASSELT, Willem J. van: Expromissio or fideiussio? A Seventeenth-Century Theological Debate between Voetians and Cocceians about the Nature of Christ’s Suretyship in Salvation History, *Mid-America Journal of Theology (MJT)* 14, 2003, 37–57.
- ASSELT, Willem J. van: *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, Leiden, Brill, 2001.
- BAKER, J. W.: Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect, *The Sixteenth Century Journal*, 29, 1998/2, 359–376.
- BALL, John: *A treatise of the covenant of grace*, London, G. Miller, 1645. <https://archive.org/details/treatiseofcovena00ball/page/114/mode/1up?q=works> (Letöltés: 2021. 08. 16.)

- BALLA, Ibolya: Adalékok a héber nyelv és az Ószövetség oktatásához a magyarországi református kollégiumokban a 16–17. században, in Kustár Zoltán – Németh Áron (szerk.): *Az Ószövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 175–199.
- BARTH, Karl: *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, Theologischer Verlag, Zürich, 2010. Karl Barth Gesamtausgabe.
- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik I/1*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1952⁶.
- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948³.
- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947².
- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik III/2*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948.
- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik III/3*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1950.
- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953.
- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik IV/3, 1*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1959.
- BARTH, Karl: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1934.
- BARTH, Karl: *Unterricht in der christlichen Religion*, Gesamtausgabe, Bd. 20, Zürich, Theologischer Verlag, 1990.
- BAUGUS, Bruce P.: Covenant Theology in the Dutch Reformed Tradition, in *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.), Wheaton, Crossway, 2020.
- BAVINCK, Herman: *Reformed Dogmatics*, Abridged in One Volume, Grand Rapids, Baker Academic, 2011.
- BEINTKER, Michael: Barth, Karl, in RGG⁴ 1, 2008, 1138–1141.
- BEINTKER, Michael: Heppe, Heinrich, in RGG⁴ 3, 2008, 1631–1632.
- BELCHER, Richard P. Jr.: The Davidic Covenant in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 173–190.
- BELCHER, Richard P. Jr.: The Covenant of Works in the Old Testament, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 63–78.
- BIERMA, Lyle D.: The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy, *Sixteenth Century Journal*, 21, 1990/3, 453–462.

- BIZER, Ernst: Historische Einleitung des Herausgebers, in HEPPE, Heinrich – BIZER, Ernst: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1958², XVII–XCVI.
- BOROS Gábor: A reneszánsz filozófiája, in Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 569–639.
- BOZZAY, Réka: Magyarországi diákok hollandiai teológiai tanulmányai levéltári források tükrében, in *Gerundium*, 8, 2017, 166–176.
- BROWN, Charles: Karl Barth's Doctrine of the Creation, in *Churchman* 76/2 (1962), 99–105.
- BRUEGGEMANN, Walter: *Genesis*, Atlanta, Westminster John Knox Press, 1973.
- BRUNNER, Emil: *The Christian Doctrine of God*, Dogmatics, I., ford. Olive Wyon, Eugene, Wipf and Stock, 1950.
- BULLINGER, Heinrich: *A Második Helvét Hitvallás*, ford. Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2017.
- BURGER, Hans: Theology without a Covenant of Works. A Thought Experiment, in Hans Burger – Gert Kwakkel – Michael Mulder (ed.): *Covenant: A Vital Element of Reformed Theology. Biblical, Historical and Systematic-Theological Perspectives*, Leiden–Boston, Brill, 2022, 325–348.
- BURMAN, Frans: *Synopsis Theologiae, & speciatim Oeconomiae Foederum Dei*, I–II., Amsterdam, Joannem Wolters 1699. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10353501?page=38,39> (Letöltés: 2021. 08. 06.)
- BUSCH, Eberhard: Der eine Gnadenbund Gottes. Karl Barths neue Föderaltheologie, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1996, 341–354.
- BUSCH, Eberhard: *Karl Barth's Lebenslauf*. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975.
- CALVIN, Johannes: *Institutio Christianae Religionis*, Edinburgh, Bertolini, 1834.
- CAMPI, Emidio: *Bullinger, Heinrich*, in RGG⁴ 1, 2008, 1858–1859.
- CAMPI, Emidio: *Turretini, François*, in RGG⁴ 8, 2008, 674.
- CARA, Robert J.: Covenant in Hebrews, in *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.), Wheaton, Crossway, 2020, 247 – 266.
- CHILDS, Brevard S.: *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- COCCEIUS, Johannes: *The Doctrine of the Covenant and Testament of God*, ford. Casey Carmichael, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2016.

- COCCEJUS, Johannes: *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, Leiden, Elsevir, 1654.
https://books.google.hu/books?id=5BA-AAAAcAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (Letöltés: 2021. 08. 15.)
- Covenant Theology. *Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.), Wheaton, Crossway, 2020.
- CURRID, John D.: Adam and the Beginning of the Covenant of Grace, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 99–110.
- CSORBA, Dávid: Korrelatív eszmeáramlat a magyar puritanizmus vizsgálatához, in *Klió* 2003/3, <http://www.c3.hu/~klio/klio033/klio072.htm> (Letöltés: 2023. 08. 01.)
- DELLSPERGER, Rudolf: *Heidegger, Johann Heinrich*, in RGG⁴ 3, 2008, 1511.
- DELLSPERGER, Rudolf: *Musculus (Müslin), Wolfgang*, in RGG⁴ 5, 2008, 1593.
- DUNCAN, Ligon: Foreword, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 23–30.
- EISSFELDT, Otto: *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964³.
- ENGELLAND, Hans: Der Ansatz der Theologie Melanchtons, in Walter Ellliger (Hrsg.): *Philipp Melanchton. Forschungsbeiträge zur vierhundersten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg, 1960*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 56–75.
- FEKETE, Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata*. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2015.
- FESKO, J. V.: *The Covenant of Works. The Origins, Development, and Reception of the Doctrine*, New York, Oxford University Press, 2020.
- FOHRER, Georg: Altes Testament – »Amphiktyonie« und »Bund«?, *Theologische Literaturzeitung* 12, 1966, 893–904.
- GERTZ, Jan Ch.: *Bund. Altes Testament*, in RGG⁴ 1, 1998, 1862–1866.
- GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – Göttingen – Heidelberg, Springer Verlag, 1962¹⁷.
- GILL, John: *Gill's Complete Body of Practical and Doctrinal Divinity. Being a System of of Evangelical Truths, Deduced from the Sacred Scriptures*, Philadelphia, Delaplaine and Hellings, 1810.
https://books.google.hu/books?id=rQsoAAAAYAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (Letöltés: 2021. 08. 19.)

- GOETERS, J. F. G.: Zur Geschichte des Katechismus, in *Heidelberger Katechismus, Revidierte Ausgabe* 1997, Neukirchener Theologie, 2012⁵.
- GÖMÖRI, György: A fiatal Coccejus magyar barátai és tanítványai, in *Acta historiae litterarum hungaricarum*, 25, 1988, 189–196.
- GRAVES, Frank P.: *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*, Puritan Publications, 2011.
- GROOT, A. de: *Burman, Frans*, in RGG⁴ 1, 2008, 1894.
- GROOT, A. de: *Heidanus, Abraham*, in RGG⁴ 3, 2008, 1510–1511.
- GROSS, Walter: Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach übergreifenden Bundeskonzeptionen im alten Testament, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1996, 259–272.
- HAMILTON, Victor P.: *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011.
- HEPPE, Heinrich – BIZER, Ernst: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1958².
- HEREPEI, János: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez* III., Keserű Bálint (szerk.): Művelődési törekvések a század második felében, Budapest – Szeged, 1971.
- HODGE, Charles: *Systematic Theology*, Vol. 1–3., Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1940.
- HORN, Friedrich Wilhelm: Die Verheißung des neuen Bundes (Jer 31,31–34) in *Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen fortwirken*, Bernd Kollmann (Hg.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 187–199.
- HORTON, Michael: *God of Promise: Introducing Covenant Theology*, Grand Rapids, Baker, 2006.
- HORTON, Michael: *Introducing Covenant Theology*, Grand Rapids, Baker Books, 2009.
- HOTSON, Howard: *Paradise Postponed. Johann Heinrich and the Birth of Calvinist Millenarianism*, Dordrecht, Springer, 2000.
- HUIJGEN, Arnold: Covenant Theology as Trinitarian Theology. A Discussion of the Contributions of Michael S. Horton, Scott W. Hahn, and N.T. Wright, in Hans Burger – Gert Kwakkel – Michael Mulder (ed.): *Covenant: A Vital Element of Reformed Theology. Biblical, Historical and Systematic–Theological Perspectives*, Leiden – Boston, Brill, 2022, 301–324.
- JANOWSKI, Bernd: *Biblische Theologie. Exegetisch*, in RGG⁴ 1, 1998, 1544–1549.

- JENNI, Ernst – WESTERMANN, Claus: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band I., München – Zürich, Chr. Kaiser Verlag – Theologischer Verlag, 1978³.
- JEONG, Jeon Koo: *Covenant Theology*. John Murray's and Meredith G. Kline's Response to the Historical Development of Federal Theology in Reformed Thought, Lanham, University Press of Amerika, 1999.
- JORDAN, James B.: *Covenant Sequence in Leviticus and Deuteronomy*, Tyler, Institute for Christian Economics, 1989.
- KAISER, Walter C.: *The Uses of the Old Testament in the New*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 1985.
- KÁLVIN, János: *Institutio Christianae Religionis*. A keresztyén vallás rendszere 1559. (Inst.) I–II. ford. Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.
- KAMPMANN, Jürgen: *Martini, Matthias*, in RGG⁴ 5, 2008, 860.
- KARLBERG, Mark W.: *Covenant Theology in Reformed Perspective. Collected essays and book reviews in historical, biblical, and systematic theology*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2000.
- KELLY, Douglas F.: *Covenant in Medieval Theology*, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 311–325.
- KERESZTYÉN BIBLIAI LEXIKON, Szerk. Bartha Tibor, II., Budapest, Kálvin János Kiadó, 1995.
- KIDNER, Derek: *Genesis*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1967.
- KLEIN, W. P.: *Alsted, Johann Heinrich*, in RGG⁴ 1, 2008, 328.
- KLINE, Meredith G.: *Kingdom Prologue*. Genesis Foundations for a Covenantal Worldview, Overland Park, Two Age Press, 2000.
- KLINE, Meredith G.: *Treaty of the Great King*. The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1963.
- KOCH, Ch.: *Vertrag, Treueid und Bund*. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008.
- KRUGER, Michael J.: *Covenant in the Gospels*, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 211–226.
- LETHAM, Robert: *The Foedus Operum*. Some Factors Accounting for Its Development, *The Sixteenth Century Journal*, 14, 1983/4, 457–467.

- LICHTENBERGER, Hermann – SCHREINER, Stefan: Der neue Bund in jüdischer Überlieferung, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1966, 272–290.
- LINK, Christian: *A teremtés teológiája*, ford. Szabó Csaba, Nagykőrös, Károly Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kar, 2007.
- LINK, Christian: Föderaltheologie, in *RGG*⁴ 3, 2008, 172–176.
- MARTINIUS, Matthias: *DE FEDERIS NATURAE & GRATIAE Signaculis: Quinq[ue] tractatus; quorum est de Arbore vitae, I. Circumcisione, II. Paschate, III. Baptismo, IV., Coena DOMINI, V: Generalibus ante specialia singula praemissis; interposita praecipuorum errorum vera, brevi [et] plana refutatione; Maxime ad popularem ...*Bréma, 1618.
https://books.google.hu/books?id=k89jAAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (Letöltés: 2021. 08. 15.)
- MCGRATH, Alister E.: *Re-Imagining Nature. The Promise of a Christian Natural Theology*, Wiley Blackwell, 2017.
- MACGRATH, Alister E.: *The Open Secret. A New Vision for Natural Theology*, Blackwell, 2008.
- MCGRATH, Alister E.: *Emil Brunner. Újraértékelés*, ford.: Szabadi István, Budapest, Kálvin Kiadó, 2018.
- MEIJERING, E. P.: Bavinck, Herman, in *RGG*⁴ 1, 2008, 1186.
- MERKLEIN, Helmut: Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1966, 290–308.
- MOLTMANN, Jürgen: Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johannes Coccejus und Theodor Undereyck, in *Evangelische Theologie* 1953/8, 343–361.
- MOLTMANN, Jürgen: Gottes Kenosis in Schöpfung und Vollendung der Welt, in *Teologia w Polsce* 3,1, 2009, 3–14.
- MOLTMANN, Jürgen: *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, ford. R. A. Wilson – John Bowden Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- MUIS, Jan: Rethinking the creative power of God, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 72, 4, Pretoria, 2016, <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/3842/8933> (Letöltés: 2023. szeptember 1.)
- MULLER, Richard A.: *After Calvin. Studies in the Development of a Theological tradition*, New York, Oxford University Press, 2003.
- MULLER, Richard A.: *Calvin and the „Calvinists”*. Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy, in *Calvin Theological Journal* 30, 1995, 349.

- MURRAY, John: *The Covenant of Grace: A Biblico-Theological Study*, Philipsburg, NJ. Presbyterian and Reformed, 1988.
- MUSCULUS, Wolfgang: *Loci communes in usus sacrae Theologiae Candidatorum parati*, Bázel, Herwagen, 1560.
- NOTH, Martin: *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Göttingen – Zürich, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1988⁸.
- OAKES, Kenneeth: The Question of Nature and Grace in Karl Barth: Humanity as Creature and As Covenant-partner, in *Modern Theology* 23/4 (2007), 595–616.
- OHST, Martin: Ramus, Petrus, in RGG⁴ 7., Tübingen, Mohr Siebeck, 2004⁴, 33–34.
- OLEVIANUS, Caspar: *Der Gnadenbund Gottes*, Herborn, Christoff Rab, 1590.
- ONG, Walter J.: *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (MA) Harvard University Press, 1958.
- PAPP, György: Az Isten törvényéről szóló tanítás Kálvin teológiájában, a dogmatika és az etika határán. in *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, 2, 2011, 297–325.
- PELT, Miles V. Van: The Noahic Covenant of the Covenant of Grace, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 111–132.
- PLASGER, Georg: Olevian, Caspar, in RGG⁴ 6, 2008, 550.
- RAD VON, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*, I., ford. Görföl Tibor, Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- RAD VON, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*, II., ford. Bendl Júlia, Mády Katalin, Szita Szilvia, Budapest, Osiris Kiadó, 2007.
- RAD VON, Gerhard: *Das erste Buch Mose*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, é.n.
- RAD VON, Gerhard: *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1964.
- REDD, John Scott: The Abrahamic Covenant, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 133–148.
- REID, J. Nicholas: The Mosaic Covenant, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 149–172.
- RICHARD, Guy M.: The Covenant of Redemption, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 43–62.

- ROBERTSON, O. Palmer: *The Christ of the Covenants*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1984⁴.
- SCHMIDT, Werner H.: *Einführung in das Alte Testament*, Berlin, Walter de Gruyter, 1995⁵.
- SEBESTYÉN, Jenő: Református dogmatika, Budapest, Gödöllő, Iránytű Kiadó, 1994 (reprint).
- SEBESTYÉN, Jenő: Református Dogmatika, I., Budapesti Ref. Theol. Akadémia Kurzustára, 1940. (kézirat)
- SELLIN, Ernst – FOHRER, Georg: *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1965¹⁰.
- SKAFF, Jeffrey: Common Grace and the Ends of Creation in Abraham Kuyper and Herman Bavinck, in *Journal of Reformed Theology* 9, 2015, 3–18.
- SMEND, Rudolf: *Die Mitte des Alten Testaments*. Exegetische Aufsätze, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.
- STROHM, Christoph: *Alting*, in RGG⁴ 1, 2008, 375.
- STROHM, Christoph: *Braun (Braunius), Johannes*, in RGG⁴ 1, 2008, 1738.
- STROHM, Christoph: *Witsius*, in RGG⁴, 8, 2008, 1665.
- STUHLMACHER, Peter: Az Újszövetség bibliai teológiája I. Alapvetés Jézustól Pálig, ford. Koczó Pál, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017.
- SWETNAM, James: The Old Testament and the New and Eternal Covenant, in: *Melita Theologica*, 46 (1995), 65–78.
- SZEGEDI KIS István: *A tiszta teológia főrészei Istenről és az emberről. Összefüggő táblázatokban magyarázva és a tudósok tanításaival szemlélítve*, ford. Buzogány Dezső, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2022.
- SZEGEDI KIS István: *Tabulae analyticae, quibus exemplar illud sanorum sermonum de fide, charitate, et patientia, quod olim prophetae, evangelistae, apostoli literis memoriaeque mandauerunt, fideliter declaratur / auctore Stephano Szegedino Pannonio. – [Basel] Basileae: typis Conradi Waldkirchii, 1610.*
- SZEGEDI KIS István: *Theologiae sincerae loci communes de Deo et homine*, Bázél, Waldkirch, 1585.
- SZÜCS Ferenc: *Az imago dei értelme a barthi és a Barth utáni teológiában*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2022.
- THE BOOK OF EXODUS. Composition, Reception, and Interpretation, (ed.) Dozeman, T. B. – Evans, C. A. – Lohr, J. N., Leiden, Brill, 2014.

- THEOBALD, Michael: Zwei Bünde und ein Gottesvolk. Die Bundestheologie des Hebräerbriefs im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1966, 309–325.
- THEOLOGISCHES BEGRIFFSLEXIKON ZUM NEUEN TESTAMENT, Coenen, L. – Beyreuther, E. – Bietenhard, H. (Hrsg.), Bd. 1., Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 1986⁷.
- THOMAS, Derek W. H.: Covenant, Assurance, and the Sacraments, in *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.), Wheaton, Crossway, 2020, 572–587.
- TÖKÉS, István: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*. Kommentár Bullinger Henrik művei alapján, Kolozsvár, Romániai Református Egyház, 1968. I–II.
- TÖRÖK István: Dogmatika, Amsterdam, Free University Press, 1985.
- URSINUS, Zacharias: *The commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg catechism*, Cincinnati, T.P. Bucher, 1851, 97–101.
<https://archive.org/details/commentaryofdrza00ursi/page/n6/mode/1up> (Letöltés: 2021. 08. 15.)
- VETTERLI, Kurt: *Eine Einführung in die Bundestheologie*, digitális kiadvány, elérhető: <https://www.wortzentriert.at/wp-content/uploads/2019/09/Bundestheologie.pdf> (Letöltés: 2020. április. 14.)
- WÄCHTER, L.: Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe, in *Theologische Literaturzeitung* 11, 1974, 802–816.
- WALLMANN, Johannes: *Lampe, Friedrich Adolf*, RGG⁴ 5, 2008, 51–52.
- WATERS, Guy Prentiss: Covenant in Paul, in Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether (ed.): *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, Wheaton, Crossway, 2020, 227–247.
- WATERS, Guy Prentiss: *The Federal Vision and Covenant Theology. A Comparative Analysis*, Phillipsburg, P&R Publishing Company, 2006.
- WESTERMANN, Claus: *Az Ószövetség teológiájának vázlata*, ford. Fórisné Kalós Éva, Budapest, Budapesti Theológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportja, 1993.
- WESTMINSTER HITVALLÁS (WCF), ford. Nagy Albert, Kolozsvár, Koinónia, 1999.
- WITSIUS, Hermann: *De Oeconomia foederum Dei cum hominibus libri quatuor*, Utrecht, Halma, 1744³. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10354856?page=6,7> (Letöltés: 2021. 08. 06.)

- WOOLSEY, Andrew A.: The Covenant in the Church Fathers, in *Haddington House Journal*, 2003, 25–52.
- WRIEDT, Markus: *Ursinus, Zacharias*, RGG⁴ 8, 2008, 838.
- ZWINGLI, Huldrych: *Kommentar über die wahre und die falsche Religion*, in *Schriften* 3, (Hg.) Thomas Brunschweiler, Zürich, Samuel Lutz, 1995.
- ZWINGLI, Huldrych: *Rechenschaft über den Glauben*, 1530, in *Schriften* 4, (Hg.) Thomas Brunschweiler, Zürich, Samuel Lutz, 1995.
- ZWINGLI, Huldrych: Von dem touff, vom widertouff unnd vom kindertouff durch Huldrych Zuingli, in *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4, Leipzig, Heinsius, 1927., (Corpus Reformatorum 91).
- ZWINGLI, Ulrich: *Commentarius, vagyi az igaz és a hamis vallás magyarázata*, ford. Tüdős István, Pruzsinszky Pál, Budapest, Kálvin János Társaság, 1999, repr. 1905.

A hallgató eddig megjelent releváns tanulmányai:

- JAKABNÉ KÖVES Gyopárka: A szövetségi teológia módszertana, in *KRE-DIt*, 2022/1. <https://www.kre-dit.hu/tanulmanyok/jakabne-ko-ves-gyoparka-a-szovetsegi-teologia-modszer-tana/> (Letöltés: 2023. 12. 10.).
- JAKABNÉ KÖVES Gyopárka: Continuity and Discontinuity in the New Covenant in Jeremiah 31:31–34, in *KRE-DIt*, 2021/1. (Letöltés: 2023. 12. 10.)
- JAKABNÉ KÖVES Gyopárka: Karl Barth Imago Dei értelmezése és a szövetség kapcsolata, in *Utadat, Uram, ismertesd meg velem*. Tanulmányok a 70 éves Vladár Gábor tiszteletére, 2021, 229–247.
- KÖVES Gyopárka: Karl Barth's Interpretation of imago Dei and Its Connection to the Covenant, in Ibolya Balla – Jaap Doedens (Eds.): *Imago Dei. The 12th Comenius Conference*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2024, 135 – 150.
- JAKAB-KÖVES Gyopárka: Review Sven Grosse Theologie und Wissenschaftstheorie (Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 2019), in *Vallástudományi Szemle*, 2021/1, 237–241.
- JAKABNÉ KÖVES Gyopárka: Sebestyén Jenő szövetségi teológiája, in *Studia Iuris Historiae et Theologiae*, 2021, 82–90. <http://www.kre-dit.hu/wp-content/uploads/2021/12/Studia-Iuris-Historiae-et-Theologiae-2021.pdf> . (Letöltés: 2023. 12. 10.)