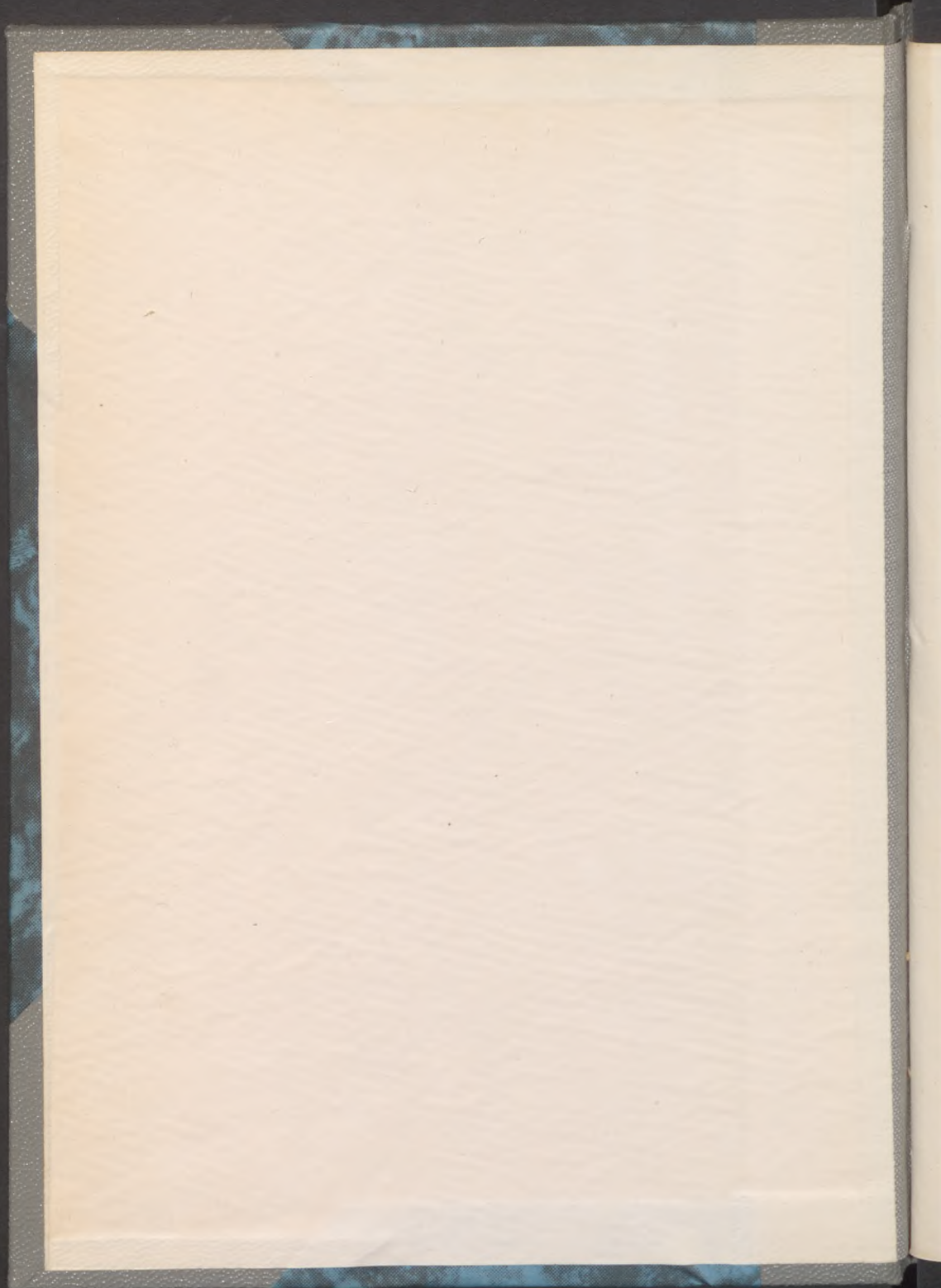
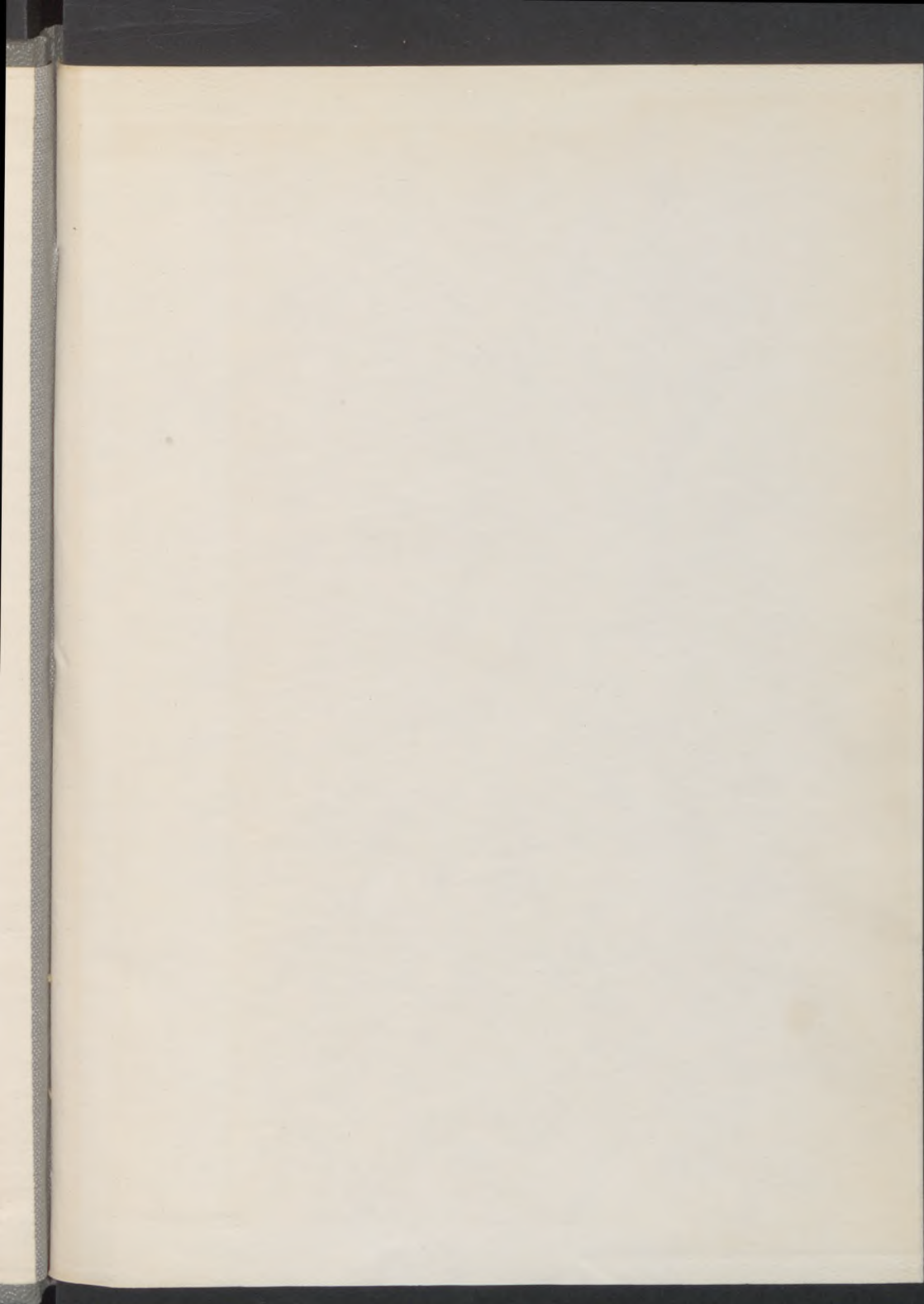


20.750

1





20750/1

T H E O L O G I A

1. SZÁM.

DR. VICTOR JÁNOS:

A KERESZTSÉG SZIMBOLIZMUSA



REFORMÁTUS TRAKTÁTUS VÁLLALAT KIADÁSA,
BUDAPEST.

THEOLOGIA

Szerkeszti VIRÁGH SÁNDOR

1. SZÁM

Victor : A KERESZTSÉG SZIMBOLIZMUSA

A „THEOLOGIA”

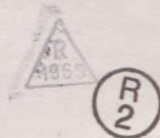
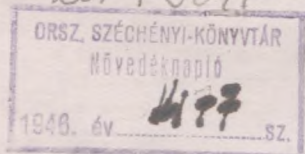
a Református Traktátus Vállalat új kiadványsorozata.

Célja a református theologia művelése, kifejlesztése. Lehetőséget kíván adni a theologiai irodalom széleskörű kibontakozására.

Felöleli tanulmányok és értekezések formájában a theologia minden ágát, közöl eredeti munkákat, külföldi jelentősebb munkákból fordításokat, tartalmi ismertetéseket, forrástanulmányokat, bibliografiákat.

A „Theologia” nemcsak a theologusok, lelképásztorok számára készül, hanem igyekszik egyházunk minden tagjának theologiai továbbképzését szolgálni.

Egyházunk megújulása theologiánk megújulásától függ és theologiánk megújulását, megerősödését kívánja szolgálni kiadványsorozatunk a „Theologia”.



Kiadja: REFORMÁTUS TRAKTÁTUS VÁLLALAT
Budapest, IX. Lónyay-u. 33.

A keresztség szimbolizmusa.*

(Barth Károly egy dolgozatának kapcsán.)

Az az általános érdeklődés, amely Barth Károlynak minden megnyilatkozását — méltán — kíséri, a szokásos mértéket is jóval meghaladó módon nyilvánul meg abban a visszhangban, amelyet egy, a keresztséggel kapcsolatos kérdésekről 1943 tavaszán a svájci teológus ifjúság számára tartott konferenciai előadása keltett. „A keresztségről szóló egyházi tan” címen nyomtatásban is megjelent ez az előadása úgy állítja őt elénk, ahogy általában ismerjük: a keresztségről szólva sem elméleti tudományt fejteget, mintha csak az volna a dolga, hogy tájékoztasson és magyarázzon, hanem az Ige „terhe” alatt élve — minden tiszteletünkre méltó tudományos megalapozottsággal persze — olyan mondanivalóval áll elő, amely egzisztenciálisan érinti az egyház gyakorlati életét. Közben azonban olyan mélyen meggyökeredzett hagyományokat is bírálat tárgyává tesz, hogy nem csoda, ha ennek nyomán élénk ellentmondások is fölhangzottak sokfelől. Őszintén fájlahatjuk, hogy a jelenlegi néhez viszonyok miatt nem kísérhetjük figyelemmel az így támadt

* *Megjegyzés.* Ezt a dolgozatot 1944. nyarán írtam azok alatt a szaggatott és gyér pihenőnapok alatt, amelyekre az akkori eseményektől fölhevített fővárosi életből és — éppen a keresztség körüli szolgálatok dolgában — lázasan földagadt lelkipásztori szolgálat mellől mégis sikerült egy kis falusi csöndességbe visszavonulnom. Mivel magán is viseli keletkezése e mostoha körülményeinek nyomait, nem is bántam, hogy a Theologiai Szemlének az az őszi száma, amelynek szánva volt, a háborús eseményeknek Debrecenhez közeli vihara miatt már nem jelenhetett meg, sőt az illetékesektől vett értesülésem szerint a nyomdát ért pusztulásnak áldozatul is esett. Másfél év múlva azonban mégis előkerült valahogyan és visszaérkezett hozzám a kézírata. Ebben annak jelét látom, hogy mégis megvan a rendeltetése. Alig változtatva tehát valamit rajta, közreadom a *Theologia* címen most meginduló kiadványsorozat első füzeteként.

¹ „Die kirchliche Lehre von der Taufe”. — A Barth Károly szerkesztésében megjelenő „Theologische Studien” c. kiadványsorozat 14. füzete.

érdekes vitát és nem fordíthajuk hasznunkra annak tanulságait. A szakmabeli tereferének az az állítása, hogy „Barth Károly baptistává lett”, mindenesetre téves leegyszerűsítése a valóságos helyzetnek. A kritikus ponton, az újrakeresztezés szükségességének és megengedhetőségének kérdésében ugyanis *Barth Károly* olyan határozottsággal és olyan erőteljesen fordul mindenféle „anabaptizmus” ellen, hogy ennél többet kívánni sem lehet már. Egyébként is kár volna, ha az egyes részletek körül folyó vita hevében feledésbe menne az egész dolgozatnak a lényege, ami nem más, mint elszánt kísérlet a keresztyénség sakramentumának az újra-öntudatosítás fényébe való odaállítására és riasztó fölhívás, hogy az egyház a keresztségben bírt alapvető jelentőségű, de nagy mértékben elhanyagolt kincsét becsülje meg szentségének és gazdagságának kijáró módon.

Azt a hálánkat, amellyel ezért a nagyon érdemes és időszerű szolgálatért tartozunk *Barth Károlynak*, ne csökkentse most se az, ha az alábbiakban mi is szembehelyezkedünk vele, jobbanmondva: nem is vele, hanem egy olyan általános fölfogással, amelyet ő is a magáévá tesz dolgozatában. Előadásának néhány egyéb, szintén megítélhető vagy legalább is kétségbevonható tanítása mellett ugyanis mindjárt az első fejezetben, amely a keresztség „lényegét” fejti ki, ott található az a tétel, hogy a keresztség „az embernek Jézus Krisztus halálában és föltámadásában való részesedését”, illetve az ezáltal végbemenő „megújulását” ábrázolja, mint annak „képe” (Abbild). Ez az ábrázolás persze csak akkor szemlélhető a keresztségben, ha *immersio* formájában, „bemerítéssel” hajtják végre. A vízbe való alámerítés jelképes „életveszély” („Lebensbedrohung”) s a vízből való újrakikelés jelképes „életmentés” és „megtartás” jelentőségével bír. A Krisztussal való „együtt-meghalásnak” és „együtt-föltámadásnak” a titkát szemléltető ez a forma volt *Barth* szerint is a keresztség eredeti formája, aminthogy az újtestamentumi „baptizein” szó is azt jelenti eredetileg: beme-
ríteni. Ezt a sokatmondó, mély értelmű formáját azután a történet folyamán elveszítette a keresztség és nem csoda, ha mai formája mellett, amely legáltalánosabban *infusio*, „leöntés”, az emberek ér-
zéke eltompult a keresztségben kifejezett „kritikus” történet iránt. „Ártalmatlan” („verharmlost”) dologgá vált így a keresztség.

Amikor *Barth Károly* így értelmezi a keresztség jelbeszédét, ezzel természetesen nem mond újat. Urvanezt vallották és tanították már régtől fogva a keresztyén egyház általános életétől külön-
vált egyes töredékek és ebben igazat adtak nekik a teológiai tudományosságnak bizonyos — az általános egyházi élettől szintén meglehetősen elkülönült — köréi is. Az új dolog, ami *Barth Károly* fejtegetéseit ezen a ponton jellemzi, abban rejlik, hogy a keresztségnek ilyen fölfogását ő most az egyházi köztudat széles mezejére viszi ki és általánosságban ezt az értelmezést és annak gyakorlati alkalmazását akarja elfogadtatni. Az utóbbi tekintetben mi sem áll ugyan távolabb tőle, mint valami forradalmi türelmetlenség. Nincs szüksége arra, hogy mások figyelmeztessék őt rá, hogy nem formákon múlnak az egyház életbevágó érdekei. De mégis kíváncsúnak

tartja, hogy jöjjön el az egyház életében olyan „erőteljesebb fantáziával” is megáldott nemzedék, amely elégedetlen lesz a keresztségnek mai „ártalmatlan” formájával is (a mai keresztyénségnek sok egyéb „ártalmatlansága” mellett) és „annak a tökéletes és telített dolognak”, amelyről a keresztség beszél, megint meg fogja adni az őt megillető „tökéletes és telített” jelt is.²

Maga az, hogy valaki síkra száll egy olyan fölfogásnak, amely a keresztséget illetően a teológiai tudomány körében meglehetősen nagy táborot vallhat a magáénak, az egyházi életben való érvényesítéséért, mindenesetre tiszteletreméltó példája a következtettségnek és egyenességnek. Azonban éppen ez szolgáltat jó alkalmat arra, hogy fölvevük és megvizsgáljuk a kérdést: vajjon igaza van-e ennek a fölfogásnak: csakugyan az-e a keresztség jelképes értelme, ami egyedül a bemeztési formájában jut kifejezésre? Amikor most — mellőzve egyéb ellenvetéseimet, amelyek bennem *Barth Károly* dolgozatával szemben még egy-két más ponton is fölbrednek — erre az egyetlen kérdésre szorítkozom, könnyen bele nyugodhatom abba, hogy e sorok írásakor nem áll rendelkezésemre a tudományos vitatkozáshoz megkívánható semmilyen apparátus. Jó volna az alábbiakban elmondandókat egybevetni a szóbanforgó kérdéssel foglalkozó irodalomban elhangzott különböző véleményekkel. De utóvégre elég annyit tudnunk most, hogy a tudományos irodalom — miért, miért nem, — nagy általánosságban egyetért a *Barth Károly* által is hangoztatott fölfogással. Ezzel szemben pillanatnyilag csak egyetlen forrás áll a rendelkezésemre: az Újtestamentum. De ez viszont elegendő ahhoz, hogy az ember akár milyen nagy elterjedtségnek örvendő fölfogással is szembe tudjon fordulni, ha erre benne alapot és okot talál.

*

Barth Károly mint „fő-locusra” a Róm. 6, 1. skk. szakaszára hivatkozik. A szóbanforgó fölfogásnak csakugyan ez a „fő-locusa”. De majdnem azt mondhatjuk: egyúttal az egyetlen locusa is. Az Újtestamentumnak a keresztségre vonatkozó sok-sok helye közül ezen az egyen kívül legföljebb még egy másikat, a Kol. 2, 12.-t lehet fölhozni ennek a fölfogásnak a támogatására. Revideált Károli-fordításunk a Róm. 6, 1. skk. szavait így tolmácsolja: „Avagy nem tudjátok-e, hogy akik megkeresztelkedtünk a Jézus Krisztusba, az ő halálába keresztelkedtünk meg? *Eltemettünk azért övele együtt a keresztség által a halálba*, hogy miképen föltámasztatott Krisztus a halálból az Atyának dicsősége által, azonképen mi is új életben

² Mellesleg: nem kell-e némi csodálkozással csóváltatnunk a fejünket az itt mutatkozó *lapsusnak*, a „jelek tökéletessége és telítettsége” ilyen nagyrabecsülésének a láttára? Hiszen a svájci reformáció, amelynek klasszikus szelleme éppen *Barth Károlynak* a munkássága révén érte meg újabbkori reneszánszát, éppen abban tudta megmutatni a maga „erőteljes fantáziáját”, hogy elegendők voltak számára a legpuritánabb, éppen csak vázlatos külső „jelek” is ahhoz, hogy általuk „fölemelhesse lelkét” a láthatatlan valóságok világába!

járjunk..." (2—3. v.) Ez csakugyan úgy hangzik, mintha a keresztség arra való volna, hogy „a Krisztussal együtt-meghalást és együtt-feltámadást” szemléltesse, és ezért nem is volna jól végrehajtható másképpen, csak úgy, hogy a keresztségbe való bemelegítés által jelképesen „eltemettetik” és belőle kiemelve jelképesen „föltámasztatik” a megkeresztelt ember. Ha ez a hely így értendő, akkor természetesen ugyanez áll a Kol. 2, 12.-ben olvasható szavakra is: „eltemettetvén övele együtt a keresztségben”.

Az az exegézis azonban, amelyen a fent idézett fordítás alapszik, kimutathatóan téves. Nem úgy áll a dolog, hogy a keresztségre vonatkozó szóbanforgó fölfogás támaszkodik erre a helyre, hanem úgy, hogy ennek a helynek ez az értelmezése és ez a fordítása támaszkodik arra a bizonyos fölfogásra. Ha nem él bennünk már eleve az a gondolat, hogy a keresztségnek igazi és eredeti formája a bemelegítés, akkor gondos vizsgálat nem fog ennek a helynek a szavaiban semmit sem találni, ami bárkit is ennek a gondolatnak a helyességéről meggyőzne vagy akár csak mellette szólna annak. Előítélettel van tehát dolgunk és annak téves voltát kell mindenekelőtt kimutatnunk, hogy aztán megadhassuk az idézett helyeknek elfogulatlan exegézisét és végül megállapíthassuk a keresztségnek igazi jelképes értelmét.

* * *

Két összetevője van az említett előítéletnek. Az egyik az a vélemény, hogy „baptizein” (keresztelni) az Újtestamentum nyelvén annyit jelent, mint „bemelegíteni”, tehát vagy fizikai értelemben vízbe, általában folyadékba belemártani valamely testet, vagy — átvitt értelemben véve a szót — olyan műveletet hajtani végre, amely az ilyen bemelegítéshez hasonlítható. (Ugyanez vonatkozik természetesen a „baptizein” szó származékaira is.) A másik összetevő pedig az a vélemény, hogy „baptizein” (és származékszavai) ilyen jelentéssel bírván, az „eis” prepozícióval hozzá kapcsolódó határozó mindig azt a fizikai vagy átvitt értelemben vett közeget jelenti, amelybe való belemérítésről van éppen szó, tehát mindig térbeli behatolást fejez ki, akár valóságosan, akár metaforikusan értendő az. Mit szól már most ezekhez a tényleges adatok bizonyosságtétele?

Azt persze senki sem vonhatja kétségbe, hogy a „baptizein” igének eredeti jelentése csakugyan annyi, mint „bemelegíteni”. Azonban, ha nem tévedek, ebben az eredeti, közönséges, profán értelemben ez az ige egyetlen egyszer sem fordul elő az Újtestamentumban, sem származékszavai. Itt mindig már szakrális értelemben vett „baptizein”-ről van szó, akár a zsidóság körében gyakorolt vallási szertartás. akár a keresztyének (és a keresztyénség előfutára, Keresztelő János) által gyakorolt szent cselekmény jelöltetik meg vele. A szó eredeti jelentéséből arra a következtetésre ugrani, hogy tehát az ilyen rituális „baptismos”-ok alatt is bemelegítési szertartás értendő, egyszerű és átlátszó *petitio principii*, mert hiszen odaértődik hozzá az a premissza is, amelyet éppen tisztázni kellene, hogy t. i. a szónak a jelentősége akkor is változatlan maradt, amikor a profán

használatból átvéve a szakrális nyelv *terminus technicusává* vált. Az adatok pedig erőteljesen ellenemondanak ennek a téves következtetésnek.

Maga Barth Károly is elárulja némi zavarát ezen a ponton. „Az Újtestamentumban leírt keresztelesek némelyikénél” — úgy mond — „(pl. mindjárt a pümkösi háromezernél a megkeresztelésénél) legalább is fölmerül a kérdés: a keresztelésnek milyen külső formájáról lehet itt szó?” Ennél sokkal határozottabban is megállapíthatjuk: a szóbanforgó történet színhelyén, Jeruzsálem városának a belsejében, az ehhez megkívántató technikai berendezés híján nem is csak kérdéses, hanem egészen elképzelhetetlen a pümkösi megtértek megkeresztelésének bemerítés formájában való végrehajtása. És hozzátehetjük: voltaképen úgy áll a dolog, hogy az Újtestamentumban följegyzett összes keresztelesek sorában éppen csak egy-két olyan példát találunk, amelynél lehetségesnek mondható a bemerítés formája.

Keresztelő Jánosról azt olvassuk, hogy ő „a Jordán vizében” (en tó Iordané potamó) keresztelt. (Mk. 1, 5. Mt. 3, 6.) Olvasunk ugyan olyan helymegjelölést is, amely szerint „a pusztában keresztelt” (Mk. 1, 4.). Mivel azonban ez a „puszta” (erémós) Judeának a Jordán felé eső sziklás, lakatlan vidékét jelenti, voltaképen ez a meghatározás is a Jordán vidékére helyezi működését. Jól elgondolható tehát, hogy Keresztelő János — legalább általánosságban — a folyó vizébe való bemerítéssel végezte a keresztelést. Azért mondjuk: általánosságban véve, mert Ján. 3, 23.-ban kifejezetten megemlíttetik egy, bár jordánvidéki, de nem szorosan vett jordánparti hely is, mint János működési színtere. Az a megjegyzés, amelyet az evangélista hozzáfűz ehhez a helymegjelöléshez, hogy t. i. „ott sok víz volt”. fölösleges volna különben. Kérdés tehát: vajjon az ott található források és patakok vize elegendő volt-e a bemerítés formájában való kereszteléshez? Azzal, hogy egyébként a Jordán vize természetesen elég bőséges volt hozzá, természetesen még azt sem döntöttük el, hogy benne is tényleg bemerítés formájában keresztelte meg János az embereket, csak ennek a lehetőségét állapítottuk meg. — Azután Act 16, 15.-ben olvasunk egy keresztelésről, a Filippiben megtért Lidiáról, amely valószínűleg folyóparton történt s ezért szintén elgondolható a bemerítés formájában is. Az a prozelitaközösség, amelyben ott volt Lidia is, amikor Pál prédikálására megtért, a „folyóvíz partján” szokott összegyülekezni. amint föl van jegyezve. Valószínűleg ugyanott történt tehát Lidia megkeresztelése is, bár erről már határozottan nem szól a följegyzés.

Ezekkel az esetekkel szembenáll azonban a negatív eseteknek egész sora. Már volt szó a pümkösi „háromezerről” (Act. 2, 38.). Ott van az ethiopiai főember esete, akit Filep diakónus a szabad ég alatt keresztelt ugyan meg, de azon a jeruzsálem-gázai úton, amelyen sem tó, sem folyóvíz nem kínálkozott, csak éppen „valami víz” („ti hydór”), — elegendő a keresztelés végrehajtására. (8, 35.). Ott van azután a megtért Saulus megkeresztelése, amelyet Ananiás a damaskusbeli „egyenes uccában” lakó Simon házában hajtott végre

(9, 18. — L. 11. és 17. v.); Kornélius századosnak és a vele levőknek megkeresztelése, amelyet Péter ott helyben, a Kornélius házában hajtott végre (14, 47—48.); valamint a filippibeli börtönőrnek és „övéinek” megkeresztelése, amely szintén magánlakás falai között játszódott le (16, 33.). Mindezekben az esetekben csak kétségbeesett erőlködéssel lehet elképzelni a bemerítés által való keresztelésnek technikai lehetőségeit.

Vannak végül semleges esetek is. Olvasunk samáriabelieknek (Act 8, 12.), korinthusiaknak (18, 8.) és efezusiaknak (19, 5.) a megkereszteléséről. Elgondolható ugyan, hogy ezekben az esetekben az emberek kivonultak valamely közeli vízpartra és ott nyerték el a keresztiséget, és pedig bemerítés formájában; de elgondolható a dolog enélkül is. Sőt mivel semmi jel nem mutat arra, hogy az az igehirdetés, amely a keresztségükhöz elvezetett, a szabad ég alatt történt (mint a Keresztelő Jánosé a „pusztában” és Pálé a filippimelletti parti gyülekezőhelyen), azt kell mondanunk, hogy természetesebb dolog föltételezni: a keresztség is zárt helyen, falak között ment végbe, de akkor természetesen nem bemerítés formájában.

Hogy a „baptizein” szó, ha szent cselekmény értendő alatta, nem „bemerítést” jelent, az kitűnik a zsidóság körében uralkodó szertartások terminológiájából is, amint az az Újtestamentum nyelvén tükröződik. Lk 11, 38.-ban azt olvassuk, hogy a farizeusok megütköztek azon, hogy Jézus étkezés előtt „ú próton ebaptisthé”. Fordításunk ezt egészen természetesen így adja vissza: „ebéd előtt előbb nem mosdott meg”. Senki sem gondolhat arra, hogy azt a szertartást, amelynek az elmulasztását itt fölróják Jézusnak, neki bemerítkezés formájában kellett volna végrehajtania. Ugyanez a helyzet a Mk 7, 1. skk. szakaszában is. Hasonló kifogások elhangzásával kapcsolatban itt az evangélista részletesen szól a zsidók rituális tisztálkodási szokásairól. Ennek során kétségtelenné válik előttünk, hogy „baptizein” itt is egyszerűen szinonimája a (rituális értelemben vett) „niptein” = „megmosni” igének. Az egyik szövegvariáns a 4. v.-ben szereplő „rhantizein” = „meghinteni” igét is „baptizein”-nel cseréli föl, ami ugyancsak arra vall, hogy ez az utóbbi bármilyen formában végrehajtott rituális „megmosással” egyértelműnek vehető. Az említett versben felsorolt „baptismos”-ok az egyik szövegváltozat szerint nem csak „poharakra, korsókra, rézedényekre”, hanem még „nyoszolyákra” (klinai) is kiterjednek! Nyilvánvaló tehát, hogy a „baptizein” eredeti jelentése a szakrális szóhasználatban egészen lekopott róla és származékairól és már nem „bemerítést” jelent, hanem bármiféle olyan szent szertartást, amelyet valakin vagy valamin vízzel hajtanak végre és pedig valamilyen értelemben vett (erre még vissza kell térnünk) „katharismos” — „megtisztulás” céljából vagy jelképezéséül.³ Így Heb. 9, 10. fordítása is egészen helyesen beszél „mindenféle mosakodásról”, ami-

³ Barth Károly is ellismeri: „baptizein csakugyan jelentheti azt is: *aspergere*, megöntözni, megnedvesíteni”. De sem nem néz szemébe a teljes tényállásnak, sem nem vonja le annak konzekvenciáit.

kor az eredetiben „baptismos”-ok címén van szó a zsidóság bizonyos szertartásairól.⁴

Ilyen „megtisztulási” szertartás. szent „megmosatás” (lutron) értelmében ment át a „baptismos” a keresztyénség gyakorlatába is Jézus rendelkezése szerint (Mk 16, 16. Mt 28, 19.). Hogy a keresztyén „baptismá”-t milyen különbségek választották el a zsidóságban gyakorolt „baptismos”-októl, arról nem kell bővebben beszélnünk. Ezek — eltekintve a pogányok közül fölvevett konvertitáknál is alkalmazott megtisztulási szertartástól — gyakran megismételt, mindennapos „mosakodások” voltak, amaz egyszeri és az egész életre szóló ünnepélyes szertartás. Ezeknek a jelentősége a rituális értelemben vett „tisztátalanság” és „tisztaság” kérdése körül forgott és általuk ez a kérdés automatikusan megoldódott, maga a szertartás *ex opere operato* biztosította a kívánt „tisztaságot”; a keresztség ellenben egészen más értelemben vett „tisztaságnak”, a bűnnek az eltávolítását jelentette és pedig nem úgy jelentette, hogy mindjárt eszközölte is azt, — ha csak nem a római katolikus egyház sakramentalizmusa értelmében fogjuk föl a dolgot. — hanem lényeges lelki feltételektől, egy szóba foglalva ezeket: a hittől függetlenül szolgálta a „megtisztulást” azzal, hogy biztosítékot nyújtott felőle. Ezek a különbségek azonban nem változtatnak azon, hogy „baptizein” mindkét fajta szertartásban olyan cselekményt jelentett, amelyhez már nem fűződött hozzá a szó eredeti jelentése szerinti bemeztetés formája.

Van azután a „baptizein” szónak és származékainak átvitt értelemben való használata is az Újtestamentumban, amikor is már nem a vízzel végrehajtott szertartást jelenti, hanem valamilyen más, annak analógiájára elképzelt történést jelez. A „vízzel való keresztséggel” pl. egyenesen szembeállítatik a „Szent Lélekkel való keresztség” („en Pneumati Hagió”, „en Pneumati”. Mk 1, 8. Act 1, 5; 11, 16.) vagy „a Szent Lélekkel és tűzzel való keresztség” („en Pneumati Hagió kai pyri”. Mt 13, 11. Lk 3, 16.). És szó van a kínszenvedésről és halálról is, amelyet Jézus Krisztusnak és a vértanúságra kiválasztott híveinek kell elszenvedniök, mint „keresztségről”, amelyet elnyernek. (Mk 10, 38. Stb.) Azonban, ha az ilyen képekben rejlő *tertium comparationis*-t keressük, megint csak arra a meggyőződésre jutunk, hogy a „baptizein” fogalmából az eredeti jelentés, a bemeztetés, már egészen eltűnt. A „Szent Lélekkel való keresztség” egyáltalán nem jelent „a Szent Lélekbe való bemeztetést”, mert ilyen gondolat sehol nem tűnik föl az újtestamentumi látóhatáron. Ha már valamilyen szemléletes párhuzamot akarunk találni a keresztség és a Szent Lélek ajándéka között, akkor azt sokkal inkább az *infusio* formájában végrehajtott keresztség alapján találjuk meg: a Szent Lélek is „kitöltet” az emberekre (Act 2, 17—18.), „eljön reájuk”

⁴ Hogy Heb. 6, 2.-ben is helyes-e ugyanígy fordítani a „baptismos”-t, amikor itt már valószínűleg (vagy legalább is: inkább) a keresztyén gyülekezetekben gyakorolt szertartásokra, tehát a keresztségre vonatkozik, — az más kérdés, de minket most nem kell, hogy foglalkoztasson.

(Act 2, 8.), „leszáll reájuk” (Jn 1, 32—33. Stb.). A „tűzzel való keresztség” is, bármi legyen is a jelentése, csak hasonló szemléletes képben jelenhetik meg képzeletünk előtt és körülbelül ugyanez mondható el a mártíromság „keresztségéről” is. Leghelyesebb azonban, ha nem is helyezünk nagy súlyt arra, hogy az ilyen átvitt értelemben vett „keresztségeket” valamilyen kereszttelési formával próbáljuk párhuzamba állítani, hanem magának a keresztség tényének a jelentőségében keressük a metaforikus átvitel alapját. A János keresztsége is, a keresztyén egyházi keresztség is bizonyos *fölvatatást* jelentett: aki elnyerte, az ezzel életének új korszakába lépett át, új jelleget nyert. Ezért nevezheti Keresztelő János „keresztségnek” azt az ajándékot, amelyet „Szent Lélek és tűz” nevezete alatt a Krisztus eljövételétől vár: általa az emberek az Isten országának részeseivé fognak avattatni; és ezért nevezheti „keresztségnek” Jézus a reá és egyes híveire váró szenvedéseket is: azok által válik majd Ő maga a világ Megváltójává és emeltetnek az Ő így kitüntetett hívei különös tisztességre.⁵ Annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy a „baptizein” és származékszavai metaforikus használatából is hiányzik minden utalás a szónak eredeti jelentésére, a benerítésre.

*

Ha pedig „baptizein” már nem benerítést jelent, akkor természetesen a vonzása körében föllépő „eis” sem bír többé a „-ba, -be” jelentésével. Az eredeti, profán értelemben vett „baptizein” természetesen okvetlenül megkívánja, hogy — legalább gondolatban — kiegészítessék annak a közegnek a megjelölésével, amelybe a belemerítés történik. A szakrális értelemben vett „baptizein” már minden kiegészítés nélkül is megálló, abszolút módon használható ige. Ugyanis magától értődik, hogy vízzel hajtják végre az általa jelzett szertartást. Ezt külön megemlíteni csak akkor szükséges, ha valamilyen okból hangsúlyozni akarjuk, pl. a szó szoros értelmében vett keresztségnek valamilyen átvitt értelemben vett keresztséggel való szembeállításánál. Így áll szemben egymással a „vízzel való keresztség” és a „Szent Lélekkel való”. De akkor sem ebben a formában kapja meg a „baptizein” a maga kiegészítését: „eis hydór” = „vízbe”, amint elvárható volna, ha még csak valamennyire is közrejátszanék a benerítés képzete, hanem az eszközhátározói szerepet játszó „en” prepozícióval: „en hydati” (Mt 3, 11. Jn 1, 26.) vagy egyszerű *dativus instrumentalis* alakjában: „hydati” (Lk 3, 16. Act 1, 5.). Ugyanilyen vonzatok kísérik az ígét metaforikus hasz-

⁵ Ezen a réven a „baptisma” jelentése közeli rokonságba jut a „chrismá”-éval és melleleg megjegyezhetjük: ez a rokonság is az *infusio* formájára utal. Arra is rámutathatunk melleleg, hogy a „chriein” ige és származékai egészen hasonló jelentésváltozáson mentek át, mint amilyent a „baptizein” mutat. Eredeti, profán használata szerint szigorú értelemben vett „kenést”, „megkenést” jelentett. Szakrális értelmében azonban már odavész a művelet eredeti formájára való utalás. A „fölkénés” szertartása rendszerint a „kenetnek” az illető személyre való ráöntése által történik.

nálata eseteiben is. (L. a föntebb idézett helyeket.) Az „eis”-nek ilyen vonatkozásban megszűnt szerepe visszahatólag maga is újabb, megerősítő bizonyosság mellett, hogy a szakrális értelemben vett „baptizein” már nem jelent bemeztést.

Szerepel az „eis” a „baptizein” mellett elég gyakran, de más értelemben. Tárgyaltanná válván az a funkciója, hogy azt jelölje meg: milyen közegbe történik a bemeztés, mivel már nem is bemeztésről volt szó, fölszabadult egyéb fajta szolgálatok betöltésére. Így szó van Keresztelő János működésével kapcsolatban „eis aphesin tón hamartión” „a bűnök bocsánatjára” való keresztelésről (Mk 1, 4.), valamint „eis metanoian” = „megtérésre” való keresztelésről (Mt 3, 11.). Itt az „eis” azt a rendeltetést vagy azt az eredményt jelöli meg, amelynek szolgálatában áll a kereszttség. Az egyházi keresztsegről szólva azt mondja Pál, hogy „mi mindnyájan egy testté — eis hen sóma — kereszteltettünk meg” (I. Kor 12, 13.). Fordításunk nyilván helyes nyomon jár, amikor itt eredményhatározói értelemben veszi az „eis”-t, mert hiszen nem a keresztsegtől, illetve a Lélek keresztsegtől, amelyről itt szó van, függetlenül volt meg az az „egy test”, amelybe aztán az egyes hívők „belekereszteltettek”, ha nem az éppen belőlük és az ő „egy Lélek által való megkereszteltetésük” által állott elő.

Leggyakrabban pedig úgy szerepel az „eis” a keresztseggel kapcsolatban, hogy annak a hitnek a tárgyát jelöli meg, amely hitben a kereszttség történik, tehát arra mutat rá: mire vonatkozik ez a szertartás, mi adja meg az egésznek az értelmét? A kereszttyén hitnek ez a tárgya személyes tárgy: maga Jézus Krisztus. Ezért a kereszttyén „baptisma” nem más, mint „eis Christon” „Krisztusra”, való megkeresztelés, vagy — ami, tekintettel a „névnek” az ismert vallástörténeti névmisztikai jelenségekkel összhangzásban a bibliai nyelvben is kialakult sajátos használata szerint, ugyanazt jelenti, — „eis to onoma tú Kyriú Iésu” = az Ő „névére” való megkeresztelés. (Act 8, 16; 19, 5.) Olyan keresztseget jelent tehát ez, amely-nél az emberek Jézus Krisztusra gondolnak, abba vetik a hitüket, amit Őbenne nyerhetnek el, s erről a hitükről tesznek bizonyosságot is megkereszteltetésük által. Pál egy helyen fölveti a gondolatát — persze csak azért, hogy annak képtelenségét szemléltesse, — egy olyan keresztseggnek, amely az ő saját „névére” „eis to onoma Paulú”, történnék. Ennek csak akkor volna értelme, ha „Pál feszített volt meg” a bűnösökért az ő megváltásukra s ha ezért az emberek az őhozá való tartozásukban kereshetnék üdvösségüket. De mert ilyen bizalommal senkihez sem lehet kapcsolódni, csak Krisztushoz, ezért a kereszttség „a Krisztus névére” való cselekmény. (I. Kor 1, 13. 15.). Az I. Kor 10, 1. skk. szakaszában Pál az izráelbeli „atyákról” szól, akik „a felhő alatt voltak” és „a tengeren mentek által”, s az ő Egyiptomból való kivonulásukat párhuzamba állítja azzal a szabadulással, amely a kereszttség alkalmával lebeg Krisztus híveinek a szeme előtt. „Keresztseggnek” nevezi a párhuzam kedvéért a hajdani exodus élményeit is és úgy beszél róluk, mint amelyek által a régiek „eis ton Móysén” = „Mózesre kereszteltettek meg.” Nyilván semmi értelme nem volna itt olyasféle gon-

dolatnak, amely szerint ezek a szavak „Mózesbe bele” való keresztelést jelentenének. Egyszerűen csak azt fejezik ki, hogy amit Isten azokban az eseményekben az „atyáknak” adott, azt Mózes által adta nekik, és Mózes által adta nekik tudtul azt is, hogy mihez tartásuk magukat. Mivel tehát azok az események, minden áldásukkal és minden belőlük folyó követelménnyel együtt Mózesben összpontosultak, azért nevezheti őket az apostol, ha már „megkereszteltetésnek” akarja nevezni, „Mózesre való megkereszteltetésnek”. Ugyanígy az „eis Christon” vagy az „eis to onoma Christu” kifejezés is, ha a kereszteléssel kapcsolatban fordul elő, a térbeli *belehatolás* minden képzelete nélkül a szertartásnak Krisztusra való értelmi *reávonatkozását* domborítja csak ki.⁶

Ugyanez az „eis” jelentése a Mt 28, 19.-beli trinitárius formulában is. Mivel Jézus Krisztus által tárult föl hívei előtt a teljes Szentháromság valósága, a Fiúban jelentvén ki magát az Atya, a Fiú által részesülvén hívei a Szent Lélekben is, Krisztust ismerni annyi, mint ismerni az Atyát, a Fiút és a Szent Lelket. Ezért „Krisztus nevére keresztelni” és „az Atya, Fiú, Szent Lélek nevére keresztelni” ugyanazt jelenti. Az utóbbi kifejezésben csupán explicitusabb teljességgel szóval meg ugyanaz a jelentés, amely implicite benne foglaltatik az előbbiben. Olyan keresztelés értendő tehát ez utóbbi alatt is, amely a Krisztus által kivilágosodott kijelentés fényében, a benne való hálás örvendezéssel és a róla való vallástétel értelmében történik. Hogy a trinitárius formulának ezzel az explicitusabb szövegével az Újtestamentumnak csak ezen az egy helyén találkozunk, azon csak az akadhat fönt, aki elfelejti, hogy ez nem egyike annak a számos helynek, ahol az Újtestamentumban szó van a keresztségről, hanem éppen az a hely, amely Jézus Krisztusnak a keresztséget instituáló parancsát foglalja magában, és pedig még a másik idevonatkozó helynél, a Mk. 16, 15.-nél is ünnepélyesebb formában.

Ha közkézen forgó fordításunk a szöveget úgy fordítja itt: „az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevében”, akkor ebben nyilván az a szándék vezeti, hogy el akarja kerülni azt a félreértést, amely a „névére” hallására támadhatna. Hiszen valamilyen „névre” keresztelni azt jelenti a magyar köznyelv szerint: nevet adni, elnevezni. De hát csakugyan komolyan fenyeget ennek a félreértésnek

⁶ Ugyanezt fejezik ki a „baptizein” mellett szintén használatos „en to onomati Christu” és „epi to onomati Christu” határozók is. Az előbbihez ugyan hozzátapad az az árnyalati többlet is, hogy a Pálnál oly sűrűn előforduló „en Christó” „Krisztusban” kifejezéshez tagadhatatlanul jellegzetes térbeli képzetek is fűződve, ezeknek a színezete ide is átszármazik. Krisztus az a titokzatos létezősféra, amely a hívőt körülveszi s amelyben a hívő benne él, a keresztség aktusa is „Krisztusban” megy tehát végbe: az Ő ereje fogja át és hatja át az egész cselekményt. De hogy ez a térbeli színezetű gondolat, amely egyébként is csak mellékszövege „a Krisztus nevében” való keresztelés kifejezésnek, egészen más valami, mint a bemelegítés formájához fűződő elgondolás, t. i. a Krisztusba való belemerítés elgondolása, — azt mindenki láthatja. ,

a veszedelme? Gondolhat-e valaha bárki is arra, hogy, amikor „az Atyának, a Fiúnak, és a Szent Léleknek a nevére keresztelünk” valakit, akkor neki — és rajta kívül minden más ugyanígy megkeresztelt egyénnek is — ezt a *nevet adjuk*? Az a veszély, hogy a fordítás mást fejez ki, mint amit az eredeti szöveg alapján ki akarunk fejezni, sokkal inkább föntforog a másik esetben. A Szentháromság „nevében” keresztelni, — ez a kifejezés egészen bizonyosan azt a benyomást kelti mindenkiben, mintha azt akarnók vele mondani: a Szentháromság megbízásából és fölhatalmazásából. Ezzel igazat is mondanánk, de a Mt 28. 19. szavaiban nem erről van szó. Ott azon van a hangsúly, hogy a keresztségben szereplő emberek lelke hogyan forduljon a keresztség alkalmával *Isten felé*, nem azon, hogy milyen ajándékot hoz Isten megbízásából a keresztség *az emberek felé*. Erről az utóbbiról világosan beszél maga a keresztség szertartása, a maga jelbeszédében tömören rekapitulálva mindazt, amit Isten egyébként is hirdetett nekünk a mi üdvösségünk felől. Csak az a kérdés: mi emberek megértettük-e ezt az Isten felől hozánk érkező szavát és ráfelelünk-e arra hitünkkel? „Az Atyának, a Fiúnak, és a Szent Léleknek nevére keresztelni” azt jelenti tehát: a keresztség szertartását úgy gyakorolni, hogy az is ilyen válaszáadás legyen Istennek fölfogott és elfogadott Kijelentésére.

Ugyanez az értelme az „eis”-nek Mt 18. 20.-ban is: „Ahol ketten vagy hárman egybegyűlnek az én nevemre” — „eis to onoma emu” — vagyis úgy, hogy reám gondolnak, egybegyűlekezésük nekem szól, találkozásuk az én kedvemért történik. Ha szokatlanul érinti is fülünket a valakinek „nevére” való egybegyűlekezés kifejezése, semmivel sem idegenebb nyelvünkötől, mint az, amelyet fordításunk ezen a helyen használ: valakinek a „nevében” összegyűlekezni. Egyébként pedig ismeri a mi nyelvünk is a „-ra, -re” vonzást olyan cselekmények mellett, amelyeknek az adja meg az értelmét, hogy az ember ünnepélyes érzésekkel gondol valakire vagy valamire. Beszélünk pl. arról, hogy esküszünk valakire vagy valamire, poharat emelünk valakire, ünnepet ülünk valamire, stb. Ugyanez az értelme és nem más az „eis” használatának a keresztséggel kapcsolatban.⁷

* * *

Ha a fentiekben tisztázódott két téves fölfogás bűvölete megtört, akkor nem nehéz megtalálni a Róm. 6. 1 skk. szakaszának helyes értelmezését.

Az egész szakasz arról a kérdésről szól, amelyet Pál mindjárt az 1. v.-ben így vet föl: „Megmaradjunk-e a bűnben”, amikor a kegyelem olyan bőséges, hogy a bűn megszokasodása által is talán csak

⁷ Gal. 3. 27.-ben azokról, „akik Krisztusra — eis Christon — kereszteltettek meg”, azt mondja Pál, hogy ők „Krisztust öltözték föl”. Első tekintetre úgy látszik, mintha ez igazat adna azoknak, akik az „eis”-nek a térbeli belehatolás mintájára elgondolt jelentést tulajdonítanak a keresztséggel kapcsolatos használatára eseteiben s akik ezért ezt a helyet is így fordítják: „akik Krisztusba kereszteltettek meg...” Hi-

„annál nagyobbá” válik? Azonnal és erőteljesen fölhangzik erre a válasz: „Távol legyen!” Ennek indokolása pedig abban következik, hogy az apostol emlékezteti olvasóit arra, hogy „ők meghaltak a bűnnek”. Akkor hát „mimódon élünk még abban?” (2. v.) Ezt a már megtörtént „meghalást” világítja meg és tudatosítja azután a következő mondatokban. Olvasóinak szeme elé idézi Krisztus kereszthalálát. Krisztus hívei sohasem feledkezhetnek meg arról, hogy az ő Krisztusuk a kereszten halált szenvedett Krisztus és pedig nem úgy, hogy az *is*, hanem éppen mint ilyen, mint érettük

szen Krisztusnak az a „felöltözése”, amelyről itt mindjárt a keresztség említése után szó van, nyilván olyasféle térbeli módon elgondolt viszonyt jelent a hívő és Ura között, hogy Krisztus mint védő és megtartó burok veszi körül a hívőt. A keresztség nem ebbe való belejutást jelent-e Pál szerint és ezért nem a Krisztusba *bele*-kereszteletést fejez-e ki az „*eis*” itt is, más hasonló helyeken is? Végeredményben tehát mégis nem a bemeztetés formája szemlélteti-e a legvilágosabban a keresztség értelmét?

Ezekre a kérdésekre mindenekelőtt azt kell válaszolnunk, hogy az a térbeli szemlélet, amely „a Krisztus felöltözésének” gondolata révén a második mondatban kétségtelenuül uralkodik, nem viendő át szükségképpen az előző mondatra és a benne említett keresztséggel kapcsolatos „*eis*”-re is. A gondolatmenet enélkül is egészen világos: azokban, akik „Krisztusra megkereszteltettek”, tehát hozzátartoznak, tudatosítja Pál, hogy mit jelent Őhöz tartozni és evégre kapcsol bele gondolatmenetébe egy olyan új képet, a „Krisztus felöltözésének” képét, amely éppen azzal tölti be szerepét, hogy valami újat mond, más oldalról világítja meg a tárgyalt dolgot. Egyenesen megerőtleníti ezt a gondolatmenetét az, ha a második mondatból visszakövetkeztetve már az elsőben is föl akarjuk fedezni azt a többletet, amelynek a kedvéért ez a második mondat íródott.

Másodszor pedig rá kell mutatnunk arra a képtelen képzavarra, amelyet fölidéznénk, ha a fölvetett kérdésekre igennel válaszolnánk. A Krisztusba való behatolást csak akkor jelképezhetné a keresztség és a bemeztetési forma csak akkor volna igazán szemléletes, ha a vízbe való belemertülés után a megkeresztelt benne is maradna abban! De éppen azok, akik ezt a fölfogást vallják, a Róm. 6, 1. skk. divatos értelmezése alapján a keresztségben való kiemeltetésnek ugyanolyan fontos jelképes jelentőséget tulajdonítanak, mint a bele való alámerítésnek, sőt még fontosabbat, mert hiszen az alámerítés csak negatívumot: a Krisztussal „együtt-meghalást” fejezi ki, míg az igazi pozitívum: a Krisztussal új életre való „együtt-föltámadás” voltaképpen a vízből való újrakikelésben jut szerintük kifejezésre! Még akkor is, ha Gal. 3, 27.-ben a második mondatban érvényesülő térbeli elgondolást átvinnék az első mondatbeli „*eis*”-re és Pál szavait úgy értenék, hogy ő „Krisztusba” való keresztelezésről beszél itt, megmaradna az a zavaró inkongruencia, hogy itt a „behatolás” képzete már olyan pozitív tartalommal telített valami volna, aminek nincs szüksége egy ellentétes irányú másik mozdulattal való kiegészítésre, sőt nem is tűr el olyant, mert hiszen az csak a „felöltözött” Krisztusnak valamilyen „levetközése” lehetne, ami képtelenség ebben az összefüggésben.

meghalt Krisztus az ő Megváltójuk. Éppen az Ő kereszthalálának köszönhetik azt, hogy valóság számukra az a nagy kegyelem, a bűnbocsánatnak az a bősége, amelynek a félremagyarázása ellen, mintha jogcímül szolgálhatna a további bűnre, küzdeni akar az apostol. Bűnös embereket annak árán fogadhat Isten az Ő kegyelmébe, hogy Krisztus halálát elfogadja bűneikért bemutatott engesztelő áldozatul, vagyis úgy tekinti, mintha az Ő halálában a bűnösök haltak volna meg, és ezért ítélete rajtuk így már beteljesedett. Istennek így megalapozott kegyelmét azonban csak az élvezi, aki maga is annak alapjára áll: Krisztus halálában maga is elismeri a bűnös életére kimondott és végrehajtott halálos ítéletet. Az értünk meghalt Krisztusra hittel föltekinteni tehát annyi, mint azonosítani magunkat Ővele halálában, vele együtt „meghalni a bűnnek”.

Ezzel megadta a választ az apostol arra a kérdésre: miért nem vezethet a „kegyelem nagysága” a bűnben való „megmaradásra”. De még nagyobb nyomaték kedvéért azzal folytatja gondolatmenetét, hogy fölmutatja a Krisztussal való közösség másik oldalát is: eggyé válni Ővele az Ő halálában lehetetlenné teszi a bűnben való élet folytatását, de teljessé az által válik a benne hívők életének átalakulása, hogy viszont az Ő föltámadásában is eggyé válva Ővele elnyerik az „új életben” („en kainotéti zóés”) való „járás” addig elzárt lehetőségét. Ez a Krisztussal való „együtt-föltámadás” teljes értelmében csak cél és reménység marad ugyan az Őbenne hívők számára, amíg e jelenbeli világban élnek, de mégis olyan cél és reménység, amelynek iránya és lendítő ereje már most is a bűnnel ellentétes útra vezeti és segíti őket. (3—5. v.) Ezzel most már teljessé kerekedett ki az apostol válasza a fölvetett kérdésre s a továbbiakban csak ezt a már megadott választ fejtegeti tovább. — Abban nincsen semmi föltűnő, hogy amikor a Krisztussal való „együtt-föltámadásról” beszél, azt pontosan véve nem a Krisztussal való „együtt-meghalással” állítja szembe, hanem a vele való „együtt-eltemetetéssel”. Ezzel az utóbbival is ugyanazt fejezi ki, csak még kiélezettebben: az „eltemetetés” a végső bizonyossága annak, hogy a „meghalás” csakugyan megtörtént. „Eltemetettünk ővele együtt” ugyanazt jelenti tehát, mint „meghaltunk a bűnnek”.

Az egész szakasznak ez a gondolatmenet teljesen világos és Pál gondolatvilágába jellegzetesen beleillő volna akkor is, ha a keresztség egy szóval sem említetné benne. Hiszen másutt is ugyanígy beszél az apostol a hívőknek a Krisztus halálában való részvételéről is (II. Kor. 5, 15., II. Tim., 2, 1.) a Krisztus föltámadásában való részvételéről is (Ef. 2, 5—6.) anélkül, hogy szó esne a keresztségről vagy annak hallgatólagos odaértését megkívná szavainak értelmé. Hogyan kerül hát bele ebbe a szakaszba a keresztség megemlézése? Egyszerűen annak révén, hogy a keresztség az ünnepélyes, nyomatékos, egész életre szóló dokumentálása a Krisztushoz tartozásnak. Ezért azt a gondolatot, hogy akinek köze van Krisztushoz, annak elsősorban az Ő halálához van köze és pedig olyan értelemben, hogy abban a saját halálát kell számontartania, úgy adja elő az apostol, hogy emlékezteti olvasóit: ők megkeresz-

telt, még pedig „Krisztusra” megkeresztelt emberek, ami pontosabban azt jelenti, hogy a Krisztus „halálára” kereszteltettek meg, mivel — ahogy az ígéhirdetésben sem lehet szó másképpen Krisztusról, csak úgy „mint megfeszítettéről” — nincs igazán köze Krisztushoz, csak annak, akinek az Ő „halálához” van köze s ezért minden Krisztushoz kapcsolódott, megkeresztelt embernek abban a tudatban kell élnie, hogy Krisztussal együtt ő is „meghalt”. Az apostol olvasóinak lelkében élt az a tudat, hogy ők „Krisztusra megkeresztelt” emberek. Az egész szakasz célja érdekében azt kellett ebből kiemelni, hogy ez közelebből és lényegét tekintve „a Krisztus halálára” való megkereszteltséget jelent, hogy ebből kivilágolják a bűnnel szemben tanúsítandó magatartás konzekvenciája. A helyes fordítás tehát ez: *„Nem tudjátok-e, hogy akik megkereszteltetünk a Krisztusra, az Ő halálára kereszteltettünk meg?”*

Miután így belekerült az egyik mondatba a keresztség megemlézése, szó van róla abban a következő mondatban is, amelyben a Krisztussal való „együtt-föltámadást” is kidomborítja az apostol és ennek céljából még egyszer visszanyúl a vele együtt való „meghalás” gondolatára, de azt most a vele való „együtt-eltemettetés” formájában fejezi ki. Ez az „együtt-eltemettetés” — úgymond — „a keresztség által” („dia tu baptismatos”) történt, és pedig pontosabban szólva, amint az imént is pontosabban körülhatároltatott a keresztség értelme, éppen a Krisztus „halálára való keresztség által” („dia tu baptismatos eis ton thanaton”, amihez hozzáértendő: „autu”). Ez a mondat tehát így fordítandó: *„Eltemettettünk tehát övele együtt az ő halálára való keresztség által, hogy amiképpen Krisztus föltámadott stb”*^{*} Nem más ez, mint még erőteljesebb

* A szokásos értelmezés az „eis ton thanaton” határozót nem a közvetlenül előtte levő „dia tu baptismatos” kiegészítésének fogja föl, hanem a jóval előbb, a mondat elején álló állítmány, „synetaphémén” kiegészítését látja benne. Ezért így fordítja a mondatot: „Eltemettünk övele együtt... a halálba”. Azonban éppen az előző mondatban ott szerepelvén az „eis ton thanaton autu ebaptisthémén” („az ő halálára kereszteltettünk meg”) gondolata, egészen természetesen adódik, hogy együvé értsük itt is a „dia tu baptismatos eis thanaton” szavakat („az ő halálára való keresztség által”). Így látszik meg egészen világosan az a láncszem, amely a két mondatot egymáshoz kapcsolja. Igaz, hogy ehhez az értelmezéshez az szükséges, hogy a „thanaton” mellé odaértsük a ki nem mondott „autu”-t. Enélkül természetesen nem a Krisztus „halálára”, hanem csak általában „halálra” vonatkozhatnék az apostol gondolata és nem maradna más hátra, mint tényleg így fordítani szavait: „Eltemettettünk ... a halálba”. De hogy az előbbi mondatban szereplő birtokosjelzőt, az „autu”-t, itt mindjárt nem ismétli meg az apostol, amikor már senki nem érthette félre: kinek miféle haláláról beszél, az olyan mindennapos stiláris jelenség, hogy elfogulatlan exegezió nem akadhat fönn rajta. (Mindjárt a következő versben, az 5.-ben található rá világos példa: fordításunk itt nyilvánvaló helyességgel „föltámadásról” beszél a főmondatban, holott az az „autu”, amely erre följogósítja, az eredetiben itt nem szerepel, hanem az előző mellékmondatból

megismétlése a Krisztussal való „halál-közösség” gondolatának, hogy aztán erről már át lehessen térni a vele való „föltámadás-közösség” gondolatára.

Hogy a keresztség ténye közelebbről milyen jelentőséggel bír ebben az összefüggésben, vagyis hogy az apostol mit ért az alatt, hogy olvasóinak a Krisztussal való „együtt-meghalása”, illetve „együtt-eltemettetése”, „a keresztség által” történt, ez a dogmatikában a *Locus De Baptismo* körében nagyfontosságú kérdés. Pál apostolnak megvolt a maga jellegzetes sákramentum-misztikája. Annak világos föltárása alapján tisztázható: vajjon csakugyan olyan kauzatív jelentőséget kell-e tulajdonítanunk nekünk is a sákramentumoknak s így a keresztségnek is, amilyent az ő szavai egyes esetekben, többek között éppen ezen a helyen is, föltételezni látszanak, vagy pedig az apostol egész gondolatvilágának az összefüggésében szemlélve ilyen nyilatkozatait, azoknak mégis más értelmezést kell-e adnunk? Ezen a ponton aztán elválnak az utak egyfelől a római egyház sákramentum-fölfogása felé, másfelől a reformáció tanításának az irányában, amely *locutio sacramentalis* címén elismerte ugyan, hogy a szóbanforgó helyeken Pál látszólag támogatja a sákramentumoknak *ex opere operato* hatékonyságának gondolatát, de ugyanakkor állást foglalt az ellen, hogy belőlük ilyen következtetést lehessen levonni. Minket most a keresztség formája és a benne ki-

értődik ide, ahol „az ő halálá”-ról volt szó.) — Azonban a keresztség formájának kérdését még az sem érintené, ha valaki meggyőzne bennünket arról, hogy ennek a mondatnak a szerkezetét a szokásos értelmezés fogja föl helyesen. Ha Pál itt csakugyan azt mondaná, hogy „a keresztség által” „a halálba való eltemettetésünk” történik meg, ez sem jelentené még azt, hogy a keresztség formájában nyer kiábrázolást ez az „eltemettetés”. Egyébként is nyitva marad még ebben az esetben is az a kérdés, vajjon az „eis thanaton” így fordítandó-e csakugyan: „a halálba”, tehát képesen értett meghatározónak tekintendő-e, vagy pedig célhatározónak veendő és ezért így fordítandó: „a halálra”, ahogy pl. ugyanennek a fejezetnek egy későbbi helyén ugyanezt a kifejezést a mi bibliafordításunk is fordítja: „a bűnnek (szolgái vagytok) halálra”. Az előbbi ellen szól már az is, hogy „eltemettetni a halálba” nyilván pleonazmus. De ellene szól méginkább az a körülmény, hogy Krisztussal „együtt eltemettetni a halálba” csak költői kép lehetne, pedig ennél az „együtt-eltemettetésénél” éppen az a fontos, hogy Krisztus „eltemettetése” nem képletes valami, hanem vaskos valóság volt. Amikor Pál másutt a Krisztussal való „együtt-megfeszítettetésünkről” beszél, akkor is nyilván úgy érti ezt, hogy ez a valóságos keresztfán történt. S ezért itt is, ha már meg akarnók mondani, hogy hova történt a Krisztussal való „együtt-eltemettetésünk”, Pál gondolatai szerint alighanem azt kellene mondanunk: abba a sírba, amelybe az Ő tetemeit helyezték el, temettetünk el mi is Ővele együtt. Ezért — bár nyelvtanilag kifogástalan volna „a halálba” fordítás is, — mégis a másik fordítás mellett kellene döntenünk — a szóbanforgó szerkesztés helyessége esetén — és a mondatnak akkor ez volna az értelme: „Eltemettünk Ővele együtt úgy, hogy a vele való együtt-meghalásunk teljes és végleges valóság legyen”.

fejezett jelképes jelentés érdekel csupán és ezért ennek a kérdésnek a vitájától távoltarthatjuk magunkat. Így hát eldöntetlenül hagyhatjuk: mi a „dia tu baptisματος” = „a keresztség által” kifejezésnek a pontos értelme ezen a helyen.

Annál inkább érdekelhet most bennünket az a körülmény, hogy ezt a kifejezést Pál csak a Krisztussal való „együtt-meghalás” gondolata kapcsán használja itt, de nem beszél arról, hogy a Krisztussal való „együtt-föltámadás” is ugyanúgy „a keresztség által” történik. Nem is beszélhet róla, mert bár egyébként jól beleillene a gondolatvilágába ez a gondolat is, itteni szavainak az összefüggő pozitív oldaláról mutatja föl a Krisztussal való „együtt-föltámadásról” nem úgy van szó, mint másutt, pl. Kol. 2, 12.-ben vagy Ef. 2, 5–6.-ban: mint már megtörtént dologról, ami pozitív oldaláról mutatja föl a Krisztussal való „együtt-meghalás” tényét, — hanem csak úgy, mint aminek céljából történt amaz. „Eltemetettünk ... övele együtt...”, azonképen mi is új életben járunk”. Akármilyen nagy jelentősége van is tehát a keresztségnek az apostol szerint az „új életre” vonatkozólag, itt egyetlen szóval sem beszél arról, hogy az „új életre” való föltámadás bizonyos értelemben — a keresztség által akár csak jelképezve is — már megtörtént.

Hogy itt ilyen gondolat egyáltalán távol van tőle, az még világosabban kitűnik a következő versből, amelyet fordításunk így ad vissza: „Mert ha az ő halálának hasonlatossága szerint vele egyggyé lettünk, bizonyára az ő föltámadásáé szerint is azzá leszünk” (5. v.) Akár tisztára eschatologikus értelemben vesszük ezt az utóbbi „eggyé-lételt”, vagyis arra vonatkoztatjuk, hogy Krisztus hívei majd a föltámadás napján nyerik el a föltámadott Krisztus dicsőségében való részesedésüket, akár beleértjük az apostol szavaiba ennek a reménységnek a jelenbeli vetületét is, tehát azt, amiről az előző mondatban volt szó, hogy t. i. Krisztus föltámadása által hívei már ebben a világban is elnyerik az „új élet” lehetőségét, a mondat mindenképen előre- és nem visszatekintő megállapítást fejez ki. Állítmánya *futurumban* áll: „eggyé leszünk” („esometha”). Ebbe a gondolatmenetbe tehát nem illenék bele a keresztségnek olyan említése, amely szerint vele valamilyen kapcsolatban már megtörtént a Krisztussal való „együtt-föltámadás”.

De továbbmenve azt is megállapíthatjuk, hogy itt már egyáltalán nincs is szó a keresztségről. Szó van itt a Krisztus halálának és az Ő föltámadásának „hasonlatosságáról” („homoióma”) és szó van arról, hogy ennek a „hasonlatosságnak” a tekintetében (*dativus respectivus*) „lettünk egyek („symphytoi gegonamen”) Övele.” (Ez az „Övele” = „autó” természetesen odaértendő kiegészítése az állítmánynak, ha nincs is kitéve), De egyáltalán nincs szó arról, hogy a keresztségnek — bármily fontos is a Krisztussal való „eggyé-létel” szempontjából, éppen a szóbanforgó „homoióma” tekintetében volna különösebb jelentősége. Ez a „homoióma” abban áll, hogy Krisztus halálának megvan az analógiája a benne hívők életében, amikor ők is „meghalnak a bűnnek” s az Ő föltámadásának is megvan az analógiája az ő „új életükben” és majdani föltámadásukban.

Ebben áll az ő „symphytoi”-voltuk, Krisztussal való „összenöttségük” „eggyé-lételük”. Mi van ebben, amiből bármilyen következtetést lehetne levonni a keresztség formáját illetőleg, ha csak nem vagyunk már eleve beállítva annak bizonyos fajta elgondolására?

Összefoglalhatjuk az elmondottakból leszűrődő eredményt. Róm. 6, 1–5-ben Pál igenis felmutatja azt a párhuzamot, amely a Jézus Krisztus érettségünk történt halálának és föltámadásának tényei és ezeknek *mibennünk* érvényesülő következményei között fennáll, s ezeket az utóbbiakat kapcsolatba is hozza a keresztséggel, de egyáltalán nem úgy, mintha a fölmutatott párhuzam erre is kiterjedne, vagyis a keresztségben is valamilyen meghalás és föltámadás volna kifejezve. Aki tehát azon a fölfogáson van, hogy a keresztség igazi formája az *immersio*, mivel az szemlélteti a Krisztussal való „együtt-meghalásnak” és „együtt-föltámadásnak” ezt a duális valóságát, az nem hivatkozhatik Róm. 6, 1–5-re, fölfogásának erre a „fő-locusára”.

Ezek után a másik fölhozható locussal, a Kol. 2, 12.-belivel már rövidebben végezhetünk. „Eltemetettvén övele együtt a keresztségben („en tó baptismati”), akiben („en hó”) egyetemben föl is támasztattatok...” Ezt olvassuk ezen a helyen bibliafordításunkban. Tehát itt is a Krisztussal való „együtt-meghalásról” van szó, és pedig az „együtt-eltemetetésnek” ugyanabban a kiélezett formájában, mint Róm. 6, 4.-ben, és a vele való „együtt-föltámadásról”, de az utóbbiról — ellentétben Róm. 6, 4–5-tel — nem úgy, mint a hívők reménységéről és rendeltetéséről, hanem mint életüknek már megtörtént tényéről. És itt is kapcsolatba hozza Pál ezeket a történéseket a keresztséggel. Sőt, ha a második mondatban szereplő vonatkozó névmást („en hó”) — amint ajánlatos, — nem Krisztusra vonatkoztatjuk, hanem az előző mondatban szerepelt „baptisma”-ra és ezért a fordítást így igazítjuk ki: „...amelyben egyetemben (vagyis övele együtt) föl is támasztattatok...”, — akkor itt megkapjuk azt, ami Róm. 6.-ból hiányzott s ami az ottani gondolatmenetbe nem is illett volna bele: a keresztség ugvanabba a viszonyba jut itt a Krisztussal való „együtt-föltámadás” ügyével is, amelyben a vele való „együtt-eltemetetéssel” van: minkdettőről egyaránt azt mondja itt Pál, hogy „a keresztségben” vagyis „a keresztség által” ment végbe. (Hogy ezt itt „en tó baptismati” kifejezéssel mondja, Róm. 6, 4.-ben pedig a „dia tu baptismatos” kifejezést használja, az nem jelent különbséget.) Minket már most az a kérdés érdekel: milyen kapcsolat van eközött a duális történés és a keresztség között, vajjon olyan-e, hogy ez a történés kiabrázolást nyer a keresztségben?

A valóság az, hogy erre a kérdésre az apostolnak ezek a szavai semminémű választ sem adnak. Nem is csoda, hiszen ő itt csak *per tangentem* említi meg a keresztséget, voltaképeni témája ebben a szakaszban más. Azok ellen a Kolossében zavart keltő tévtanítók ellen küzd, akik a pogányságból is fölszívott misztikus-spekulatív-aszkétikus elemekkel keverve zsidóskodó keresztyénységüket szigorú rituális szabályok megtartását, egyebek között a körülmetélkedés fölvételét is követelték a hívőktől. Velük szemben azt hirdeti az

apostol, hogy Krisztusban mindent megkaptak a benne hívők, amire szükségük van, s aki ehhez bármit is hozzá akar még tenni, mint pl. a körülmetélkedés többletét, az voltaképpen nem ismeri a Krisztusban „lakozó” „plérómát” = „teljességet”. Annak révén a benne hívők is „beteljesedtek” már. (10. v.) Elnyerték már az igazi körülmetélkedést is, azt a „kéz nélkül valót”, a „Krisztusét”, amely persze egészen másvalami, mint a közönségesen annak nevezett szertartás. Ha ez a szertartás a közönséges emberi élettől való különválasztást, valamilyen szent közösségbe való beavattatást jelent, akkor ez sokkal valóságosabban megtalálható Krisztusban. Az „ő körülmetélkedése” ugyanis nem más, mint (fordításunk szerint) „az érzéki bűnök testének”, a „sarz” értelmében vett, megromlott „sómának” a „levetése”. (11. v.) Nem más ez, mint a Krisztussal való „együtt-meghalás” illetve „együtt-eltemettetés” a bűn számára és vele való „együtt-föltámadás” az „új életre”, csak más szavakban kifejezve.

Érthető, ha erről szólva az apostol úgy beszél róla, mint „a keresztségben” elnyert ajándékról. Hangsúlyozta, hogy az, amit ő a körülmetélkedéssel szembeállít, nem „kézzel való” dolog, tehát nem támadhatott az a félreértés, mintha ő egy másik, külsőleg végrehajtható szertartással akarná csunán elcseréltetni am azt, amely ellen szót emel. Így önként adódott, hogy amikor a Krisztusban elnyerhető egészen másfajta beavattatást hirdeti, ennek során beleszöjje szavaiba annak a beavattatási szertartásnak a megemlítését is, amely által Krisztus híveinek Ővele való közössége ünnepélyes megpecsételtetést nyer. Hogy aztán közelebbről mit jelent ezen a helyen ez a kifejezés: „a keresztség által”, az ugyanaz a dogmatikai kérdés, amellyel Róm. 6, 3.-nál is találkoztunk, de amelyet mostani vizsgálódásunk köréből kirekeszthetünk. Akármilyen volt is Pálnak erre vonatkozólag a gondolata, annyi bizonyos, hogy itteni szavaiból egyáltalán nem olvasható ki az, hogy ő a keresztségben a szóbanforgó „együtt-eltemettetés” és „együtt-föltámadás” *kiábrázolását* látta volna. Éppúgy használhatta volna ezt a fordulatot is: „a keresztségben levetkeztétek az érzéki bűnök testét”, vagy ezt: „a keresztségben elnyerétek a Krisztusnak kéz nélkül való körülmetélkedését”, és az ilyen kifejezések sem jelentették volna azt, hogy a keresztséget formája szerint ő valamilyen jelképes levetkezésnek vagy jelképes körülmetélkedésnek ismerte volna.

*

Megdőlven így az a két textuális támasz, amelyen kívül másra nem is lehet hivatkozni a szóbanforgó fölfogás érdekében, annál zavartalanabban érvényesülhet az az igazság, amely különben a keresztség jelképes értelmét s így formáját is illetőleg lépten-nyomon kiolvasható az újtestamentumi írók szavaiból, hogy t. i. a keresztség nem más, mint jelképes „lutron” = megmosatás.

Azt, amit Isten Krisztusban adott és ad nekünk, sokféle képen szemlélteti az Újtestamentum. Igaz valósága szerint föl nem fogható misztérium, mint Istennek minden dolga, s ezért csak „tükör által”, képekben és hasonlatokban lehet szemlélni a valóságát. Beszélni is csak ilyen képekben és hasonlatokban lehet róla. És ha

valamilyen cselekményben akarjuk kiábrázolni, az is csak úgy történhetik, hogy a gondolataink világából az ilyen képek közül viszünk át ervet a cselekvés világába. De csak *egy*et a sok közül. Ez történik meg a keresztség cselekményében is. Hálásak lehetünk azért, hogy az Újtestamentum olyan sokféle képben szemlélteti és mindegyikben más-más oldaláról mutatja föl: milyen nagy ajándék számunkra Jézus Krisztus. Így bomlik ki előttünk valamennyire ennek az ajándéknak mérhetetlen gazdagsága. De hálásak lehetünk azért is, hogy ezek közül a képek közül a keresztségben éppen a „megtisztulás” képe nyer cselekedeti kiábrázolást. Helyette alig lehetne a többiek közül mást kiválasztani, amely többet mondana.

Nem csak egyszerűségével és közérthető voltával tűnik ki ez a kép, és nem csak ősi, mély, ösztönös rúgókat megmozgató erejénél fogva vetelkedik más képekkel, hanem különösen az az előtér-ténet teszi jelentőssé, amely az Ótestamentumban fűződik hozzá. Az egész ótestamentumi ceremóniális rend arra való iskola volt, hogy a „tisztá” és „tisztátalan” ellentétét vesse be az emberek tudatába és különböző szertartásaival a „megtisztulás” reménységét tartsa ébren bennük. Ebben az iskolában meg kellett tanulniuk azt, hogy Istennek megvannak a lealkudhatatlan igényei az emberrel szemben s az ember ezekkel ellentétbe jutva „tisztátalanná” vált Isten előtt; de megtanulhatták azt is, hogy az ebből adódó és az ember által meg nem oldható súlyos kérdésnek van Istentől eredő megoldása: Isten maga rendelt módot a „megtisztulásra”, amely ezért érvényes Őelőtte s amelynek alapján főnállhat az Ő szövetsége, amelyet magukat mindig újra beszennyező emberekkel kötött. Az Újtestamentumnak nem kellett egyebet tennie, mint ezt a gondolatvilágot fölemelnie a külső szertartások „árnyékainak” szintjéről a Krisztusban megjelent „valóság” lelki szintjére, és máris ugyanazoknak a képzeteknek a nyelvén, amely készen adódott számára, hirdethette Istennek a Krisztusban megjelent kegyelmét. „Jézus Krisztusnak, az Ő Fiának vére *megtisztít* minket minden bűntől.” (I. Ján. 1, 7.) „*Megmosattatok*, megszenteltettetek, megigazítottatok az Ur Jézusnak nevében.” (I. Kor. 6, 11.) És így tovább.

Ezt a képet jeleníti meg a keresztség, és pedig az egész életre szóló, egyszersmindenkorra érvényes mivoltában. Ezért nem ismételhető meg, ha már egyszer megtörtént. Megismétlése, vagyis akármilyen indokolás alapján történő „újjákeresztelés”, lerontaná az egész értelmét.⁹ Van a Jézus Krisztus által elnyerhető „megtisztulásnak” olyan értelme is, amely szerint naponként meg kell ismétlődnie. Ezt ábrázolta ki Jézus akkor, amikor a „lábmosás” jelképes szolgálatát végezte el tanítványai körül. (Ján. 13.) De ez a „megtisztulás” csak folyománya, részletekre váltása amannak az egyszer és örökre megtörtént „megtisztulásnak”. „Aki megfürdött, — (ho leluémos) — nincs másra szüksége, mint a lábait megmosni, különben egészen tiszta. Ti is tiszták vagytok (katharoi este).” (Ján. 13, 16.).

⁹ L. erről Barth Károly dolgozatában az V. tétel alatt a keresztség hatásáról szóló tárgyalást.

Pál apostol is, amikor föleleveníti a maga keresztségének emlékét, így idézi Ananiásnak annak idején hozzá elhangzott szavait: „Kelj föl és keresztteljedjél meg és mosd le (apolusai) a te bűneidet!” (Act. 22, 16.) Ha nem említi is kifejezetten a keresztséget, de nyilván az lebeg a szeme előtt, amikor arról beszél, hogy Krisztus „víznek feredőjével (lútró)” „szenteli meg” az Ő egyházát „megtisztítván (katharisas)” azt (Ef. 5, 26.) és amikor „az újjászületés fürdőjét (lutron)” emlegeti (Tit. 3, 5.). A Zsidókhoz írott levél szerzője is úgy idézi olvasóinak emlékezetébe keresztségüket, mint amelyben „a testük megmosatott tiszta vízzel (lelúsmenoi)”. (Heb. 10, 23.) Péter levele szerint a keresztség nem a test szennyyének lemosása (apothesis rhytu) ugyan, de ebből is az tűnik ki, hogy mégis valamilyen „megtisztulást” szolgál, t. i. „a jó lelkiismeret keresését”, vagyis a „szenny” képében elgondolt bűntől való megszabadulást. (I. Pét. 3, 21.)

Hiszen mindaz, amit a „baptizein” szó jelentésének a tisztázása végett a zsidó „mosakodási” szertartásokról elmondottunk, voltaképpen eldönti már a keresztyén keresztség szimbolizmusának a kérdését is. A „farizeusok és írástudók” „baptismos”-ai és az egyház „baptismá”-ja között nagy különbségek vannak, amint ezekre fentebb rá is mutattunk, de ezek nem homályosíthatják el azt a tényt, hogy az ugyanazon szóból származó csaknem azonos elnevezés alatt csakugyan közös jelentés is rejtőzik: itt is, ott is — valamilyen értelemben vett — „megtisztulási” szertartással van dolgunk. A János keresztsége is, amely közbül esik a kétféle „megtisztulási” gondolatvilág között, szintén „megtisztulási” cselekmény volt. Ján. 3, 25.-ben olvasunk egy „vetélkedésről”, amely a „János tanítványai” és a „judeaiak” között támadt — amint a kontextusból kitűnik — a keresztség ügye körül. Az, hogy a szöveg ezt úgy fejezi ki, hogy „a mosakodás (katharismos) felől” folyt a szóváltás, világosan megmutatja: hogyan fogták föl a keresztségnek jelképes értelmét a János környezetebeliak is.

Ugyanez a jelkés jelentés kíséri tehát a keresztséget végig az egész vonalon. Nyilván akkor is ez fűződik hozzá, amikor — magától értetődő volta miatt — nem történik róla kifejezetten említés. Sőt akkor is ez marad a keresztség jelképes értelmé, amikor a keresztséggel kapcsolatban egyéb képek is szóhoz jutnak, amelyek valamilyen más oldaláról szemléltetik ugyanazt a valóságot, amelyet a keresztség a maga módján mint „megtisztulást” szemléltet. Szó van pl. „víztől és lélektől való születésről” (Ján. 3, 5.) vagy „az újjászületés fürdőjéről” (Tit. 3, 5.) de ez nem változtat azon, hogy a keresztség nem „születést”, hanem „megtisztulást” ábrázol. Foglalkoztunk azzal a hellyel, ahol Pál szerint a keresztségben „Krisztus felöltözéséről” van szó, de ez a kép sem érinti azt, amit magának a keresztségnek a jelképes értelméről megállapítottunk, mert hiszen jelképes öltözetváltás nem történik a keresztségben. (Gal. 3, 27.) S ugyanígy, amikor a fentiekben részletesen megtárgyalt helyen Pál szavai a keresztséget is említve a Krisztussal való „együtt-meghalás”, illetve „együtt-eltemettetés” és másfelől a vele való „együtt-föltámadás” képeiben fejezi ki azt, amit a hívő

Krisztusban elnyer, ezzel sem mondja azt, hogy ezt az ajándékot éppen ilyen képpen ábrázolja ki a keresztség, hanem magátólértetődőleg meghagyja a keresztségnek jelképes „megtisztulási” jellegét. (Róm. 6, 4., Kol. 2, 12.)

Aki tehát a keresztségnek azt az értelmet tulajdonítja, hogy az ilyen „eltemettetést” és „föltámadást” van hivatva jelképezni, és aki ennek alapján a bemeztési forma mellett emel szót, mint egyetlen igazában megfelelő mellett, az nem az Újtestamentom nyomdokain jár, hanem az Újtestamentom gondolatvilágától határozottan idegen útra tévedve csak a maga előítéletét követi ezzel.

* * *

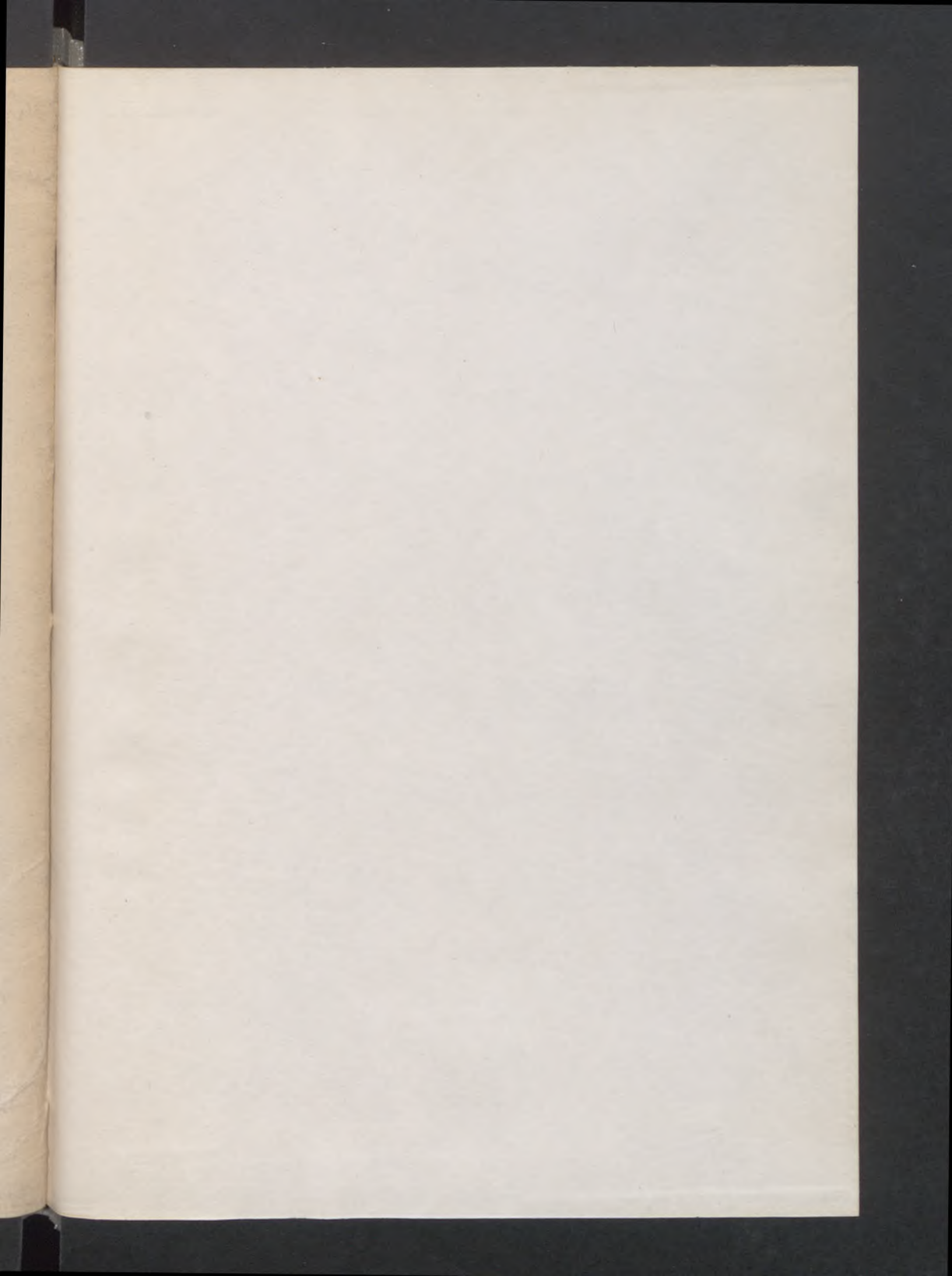
„Ki gondolna még arra” a keresztség mai általános, „ártalmatlan” formája mellett, — kérde *Barth Károly*, — „hogy I. Kor. 10, 1. skk. biznysága szerint Pál a keresztség előképét egy olyan kritikus történésben látta, amilyen Izráelnek a Vörös Tengeren való átvonulása volt?” Ami ebben a kérdő mondatban fájdalmas fölajdulás, azzal szívből egyetértünk. A keresztség csakugyan szeltében elvesztette „kritikus” jelentését az emberek szemében és „ártalmatlan” konvencióvá süllyedt alá. *Barth Károly* nagyon szükséges és jó szolgálatot tett azzal, hogy ráeszméltette hallgatóit és olvasóit a keresztség sákramentomának erre a szégyenletes és büntetlenül nem folytatható lealázására. De ha a keresztségnek az őt megillető jelentőségbe és méltóságba való restituálását úgy képzeli el, hogy meg kell változnia a formájának, hogy a Krisztus halálában és föltámadásában való részesedésünket ábrázolhassa ki, mert eredetileg is ez volt az értelme, akkor ebben határozottan téved és tévedését ki kellett mutatnunk.

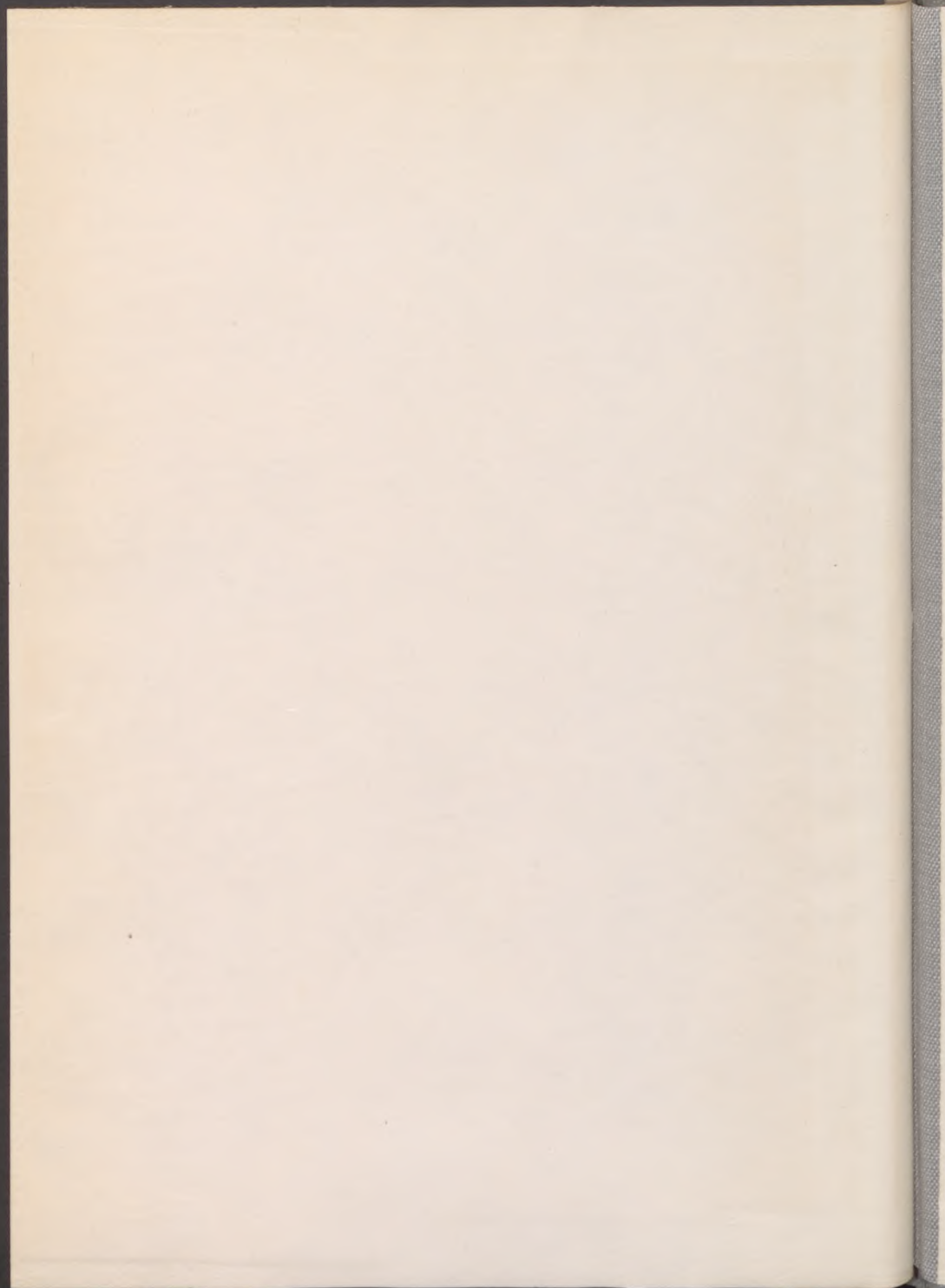
Hiszen akármilyen formával, a legkörülményesebb módon végrehajtott *immersio* kereszteleési formájával is megeshetik, hogy „ártalmatlansággá” válik. Sőt ha egyszer megüresedik a forma, — mivel azok, akik gyakorolják, már nem állanak az Ige uralma alatt, — akkor üressége csak annál bántóbban kong, minél nagyobbra méretezték a keretei. Míg ellenben, ha az Ige szava erőteljesen betölti és áthatja az egyház életét, akkor úgy bennerezőg a keresztség szertartásában is, hogy az a legegyszerűbb formában végrehajtva is „kritikus” történevéssé válik. Hiszen az, amiről a keresztség az ő igazi jelbeszéde szerint szól, — a Jézus Krisztus által való „megtisztulásunk”, — van olyan életbevágó és olyan feszültséggel telített ügy, mint Izráel „exodus”-a a rabság földjéről az ígéret földje felé! A „tisztátalanság” világából a „tisztaság” világába Jézus Krisztus által való átmentetésünket hirdeti és pecsételi el! Ki gondolna ilyen súlyos, nagy dologra a keresztség mai formája mellett? Azt kell felelnünk *Barth Károly* kérdésére: Mindenki, aki az Igéből megismerte Krisztust s aki ezért tudja: mit jelent „Krisztusra megkereszteltetni”.

Mivel a mai helyzetben is bizonyára ennek az újra való megértésére készíti elő és kényszeríti reá Isten az Ő egvházát, ezért nyugodtan nézhetünk szemébe annak a kérdésnek: vajjon időszerű volt-e ilyen zivataros napokban ilyen — látszólag apa — keres-

déssel foglalkoznunk? Nincs annál időszerűbb dolog, mint hogy a mai névlegesen keresztyéni világ elborzadjon a maga sok „tisztátalanságának” förtelmességétől! Illetve csak egy még ennél is időszerűbb kérdés van: hogy hogyan oldódhatik föl ez az önmagunktól való elengedhetetlen megútálkozás valamilyen reményteljes „megtisztulásnak” a bizonyosságában? A keresztség éppen erről beszél, ha „van fülünk” a hallásra”. Csak rá kellene eszmélnie ennek a túlnyomó nagy részében voltaképpen megkeresztelt világnak, hogy mit is jelent az ő megkeresztelt volta!







1973 SEP 24

