

Krisztus mint engesztelő áldozat? Hogyan értsük a hilastérion krisztológiai metaforát?

Útjelzők Róm 3,25 exegéziséhez

■ JASPER-MAKAY EMESE

Evangelikus Hittudományi Egyetem
doktorandusz, tanársegéd
E-mail: emese.jasper-makay@lutheran.hu



DOI: 10.61894/LP.2025.100.12.3

- **A tanulmány a Róm 3,25a-ban található ἱλαστήριον szó megértéséhez és a páli gondolatiságba való illeszkedéshez nyújt útjelzőket. A ἱλαστήριον szó szófaja, jelentése és fordítása nem magától értetődő. Krisztus „engesztelő áldozatként” való fordítása a páli kontextusban magyarázatra szorul. Az ószövetségi nyelvi-etimológiai háttérre való pillantással lehetővé válik a metafora újszövetségi értelmezésének a megértése, a folytonosság nyomon követése. A vizsgálódás a metaforikus krisztológia területére kalauzol minket, amelynek révén bepillantást nyerhetünk szó, kép és jelentés kölcsönhatásainak teremtő folyamataiba.**

Kulcsszavak: kapporet / hilastérion / engesztelő áldozat / metaforikus krisztológia / Pál apostol

Bevezetés

„Őt rendelte Isten engesztelő áldozatul az ő vére által azoknak, akik hisznek.” A Róm 3,25a az Újszövetség „cégerei” közé tartozó igevers. Azok közé az igeversek közé tartozik, amelyeket szeretünk idézni, és a teológiai érvelésünkben könnyedén előhúzzuk, mint valami „jolly joker kártyát”. De vajon mire gondolunk, amikor ezt tesszük?

A vers Róm 3,21–26 igeszakaszának gondolati egységében található, amelyet a páli teológia embematikus szakaszaként tartunk számon. A rendkívül összetett mondatfüzérben Pál a képzavart kockázatos módon szótériológiai metaforák „halmozásával” mutat rá Krisztus halálának üdvszerző jelentőségére, hatására. Az igevers eredetileg őskeresztény hitvallási hagyomány része (KÄSEMANN 1960, 99–100. o.), amelyet Pál beemel az érvelésébe (Róm 3,25–26a), és továbbvisz azáltal, hogy kiegészíti a διὰ πίστεως (‘hit által’, 25. vers) és az εἰς ἑνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (‘megmutassa az igazságát’, 25b, majd πρὸς τὴν ἑνδειξιν, 26b) szerkezetekkel. A hitvallásban megformált szótériológiai megértés Jézus halála egyik legkorábbi értelmezésének a lenyomata, melynek kulcsfogalma a ἱλαστήριον (hilastérion) szó. Azonban a szó szófaja, jelentése korántsem egyértelmű, amit sokrétű, nagy múltra visszatekintő és folyamatosan intenzív teológiai diskurzus bizonyít.

A ἱλαστήριον szó használata a páli kontextusban figyelemre méltó, mert a Róm 3,25 az egyetlen hely, ahol Pál Krisztus halálát kultikus metafora segítségével értelmezi (BREYTENBACH 2005, 170. o.). A szó jelentése, a szövegkörnyezetben betöltött szerepe, valamint a fogalomhasználat mögött húzódó páli szándék igen komoly kérdéseket vet fel. A magyar fordítások, miközben rámutatnak a problémára, el is fedik azt a szemünk elől. A fordítások a ἱλαστήριον szót többségében az „engesztelő

áldozat” kifejezéssel adják vissza (RÚF, KG, SZIT, BD, de vö. STL: „engesztelés eszközévé”, KNB: „engesztelésül”, Káldi: „engesztelőül”, Csia: „engesztelő fedélnek”). Nem világos azonban, hogy miért. Ahogy az sem, hogy ez hogyan illeszkedik a páli teológiai gondolkodásba. Pál leveleiben ugyanis általánosan nem jellemző az engeszteléssel kapcsolatos (ἐξ/ἱλάσκομαι) szókészlet használata, sem az áldozati metaforika (uo.).

A ἱλαστήριον szó háttére és a páli érvrendszerbe való illeszkedés ismerete nélkül az igemagyarázó azt kockáztatja, hogy az exegézisében elhomályosul a szemantikai kapcsolat az adott bibliai szakaszban az eredeti őskeresztény megértés (adott esetben: ἱλαστήριον) és az értelmező fogalom között (engesztelés, áldozat). Azaz úgy használunk egy értelmező fogalmat (pl. engesztelés, áldozat), hogy a bibliai szövegben vizsgált, adott őskeresztény megértést hajlítjuk hozzá. Ez sematizálódáshoz és ezáltal a keresztény igehirdetés nyelvénél erőtlenedéséhez vezethet. Mivel Pálnál nem jellemző a kultikus metaforika, ezért különösen is fontos kérdés, hogy mi indokolja, hogy mégis ehhez folyamodik.

A tanulmány célja, hogy a bevezetőben feltett kérdésekre válaszokat kíséreljen meg. A témát teljes terjedelmében nem lehetséges kibontanunk, ehelyett néhány választott szempont mentén foglalkozunk a ἱλαστήριον szó megértésével, abban a reményben, hogy mindez tisztázó mankókat ad azok számára, akik a Róm 3,25a exegézisével foglalkoznak. Mindenekelőtt szükségesnek tartjuk áttekinteni, hogy a szó eredete, jelentése és a fordítások többségében alkalmazott „engesztelő áldozat” kifejezés milyen ószövetségi nyelvi-etimológiai gyökerekre tekint vissza. A fogalom mögött nemcsak a zsidó kultuszi hagyomány áll, hanem a hellenizmus által is ünnevelt martirológia is. Ezek szoros összefonódásait (pl. a makabeus vértanúk, Ebed Jahve-tipológia) rendkívül nehéz a rövid terjedelemben megfelelően kibontani (ehhez lásd: HULTGREN 2019a, 69–109. o.; BREYTENBACH 2005, 163–186. o.). A tanulmányban, vállalva a hagyománytörténeti áttekintés egyenletlenségét, elsősorban a zsidó kultuszi hagyományhoz való kapcsolódásra tekintünk ki, és ebből kiindulva vizsgáljuk a ἱλαστήριον szó lehetséges páli kapcsolódását.

A hilastérion szó etimológiai gyökerei az Ószövetségben

A ἱλαστήριον szó az *engesztelés* (angolul: *atonement*) értelmező kategória azon szókészletébe tartozik, amely jellemzően a héber כַּפֵּר és a görög ἱλάσκομαι szavakból képzett alakok használatát és jelentésbeli összefonódásait mutatja. A ἱλαστήριον szó ószövetségi gyökereit keresve szükséges néhány, az engeszteléshez kapcsolódó alapfogalmat tisztáznunk, melyeket törekszünk következetesen használni (azonban a szakirodalomban keveredést tapasztalhatunk). A *propitiáció* emberi cselekedet, amelynek célja egy személy vagy istenség kiengesztelése, azaz haragjának elhárítása, jóindulatra fordítása. Az *expiáció* a bűn, vétek és következményeinek eltávolítását jelenti akár isteni, akár emberi alany által: például megtisztítás, jóvátétel, büntetés megfizetése, adósság/bűn eltörlése vagy akár megbocsátás által. A *megbocsátás* a bűn, a bűntudat, illetve a következmények alól való felszabadítás. (HULTGREN 2019b, 550. o. 25. jegyz.) A fogalmak szorosan kapcsolódnak egymáshoz, és bár az engesztelés mozzanataiként többen törekednek a megkülönböztetésükre (MILGROM 1991, 1082–1083. o.), valójában sokszor lehetetlen őket elválasztani egymástól (SKLAR 2008, 18–31. o.). Mindezek a különböző mozzanatok együttesen, egyazon cselekedetben is megjelenhetnek. Fontos továbbá, hogy az engesztelés a *megbékéléssel* (καταλλάσσω, καταλλαγή) tartalmilag rokon fogalom, amennyiben mindkettő egy problémás helyzet, kapcsolat rendezését célozza, de jelentéstani szempontból nem felcserélhető fogalmak (a megbékélés engesztelés vagy áldozat nélkül is elgondolható, pl. *megigazítás*) (lásd erről bővebben: BREYTENBACH 2005, 11–34. o.).

A héber kipper/kófer szócsoport

A *nem kultikus használatban* (1.) a כִּפֶּר (*kipper* 'befed', 'engesztelést végez') igeiként kifejezetten emberi kapcsolatokra alkalmazva a következőket jelentheti: harag lecsillapítása, (élet)veszteségért való kárpótlás, kielégítés, helyreállítás, jóvátétel (pl. vétség vagy adósság következtében). Isten nem lehet az ige tárgya, ezért az „Istent kiengesztelni” nem tekinthető az ige alapjelentésének, ugyanakkor joggal merül fel a következmények között (HULTGREN 2019b, 548. o.). Amennyiben Isten alanyként jelenik meg, akkor az ige gyakran bűnök megbocsátására utal, ami a bűn és következményeinek eltörlésében (expiáció) és/vagy Isten haragjának elfordításában, elhárításában nyilvánul meg (propitiáció). Az ige használható az emberi közbenjárás, közvetítés értelmében engesztelés kieszközlésére egy közösségért, például Izrael népéért Isten bűnbocsánatának reményében. (2.) A כֹּפֶר (*kófer*) főnévként, különösen az emberi élet megmentése céljából 'váltságdíj' jelentésben használatos: kiszabott büntetés¹ mérséklése (például megvesztegetés, lefizetés, kenőpénz értelemben: Ám 5,12; Péld 6,35; 1Sám 12,3), életért való váltság, sértettnek járó kárpótlás (pl. 2Móz 21,22). Isten maga is adhat váltságdíjat Izraelért (Ézs 43,3–4). Mindezekben a metszéspont, hogy az egyén vagy a közösség élete forog kockán jogi, erkölcsi vagy vallási vétség következtében. A helyzet tehetetlenségéből a כֹּפֶר aktusa vagy adása mozdít el. Az élet odaadása helyettes módon valósul meg (fizetség, váltság). Következésképpen ember és ember között, Isten és ember között a helyzet rendeződni tud, a kapcsolat helyreáll (JANOWSKI 1982, 103–182. o.).

A *kultikus használat* szempontjából a Pentateuchos papi (P) anyagában (és kapcsolódó szövegekben: Ez 40–48; 1–2Krón) figyelembe kell vennünk a nem kultikus szóhasználat teljes jelentésspekt rumát az ember és Isten közötti egzisztenciális rehabilitáció aspektusával együtt. Az ige (1.) szemantikai terében az isteni harag elfordítása mellett a megtisztítás, a bűnök eltörlése, a váltság következetesen megjelenik, ami miatt (2.) érthetővé válik, hogy az ige tárgyai lehetnek személytelen dolgok, mint például oltár, szentély (*sancta*, szent dolgok). (3.) A pap közvetítőként jár el Isten és emberek között az „engesztelés elvégzésében” (lásd nem kultikus jelentés). A prepozíciók jelzik, kinek (minek) a javára történik az engesztelés (merev, formulaszerű megfogalmazás). Mindez abban a realitásban érvényes, amelyben mind a pap, mind a kultusz az isteni rendben kijelölt „eszköz” a bűn és pusztító következményeinek eltávolítására, arra, ami elválaszt Istentől (JANOWSKI 1982, 186–189. o.).

A papi teológia áldozati logikája az engesztelés mozzanatainak összjátékára épül, amely az engesztelés napi drámában immerzív módon válik megtapasztalhatóvá. Hagyománytörténeti szempontból a kutatások a bűnbakritus és a véráldozatok eredete között a különbözőség helyett újabban a komplementaritást hangsúlyozzák (3Móz 4,16) (KIUCHI 1987, 144–159. o.; HULTGREN 2019a, 79–88. o.). A vétekáldozat elrendelése a bűntől és ezáltal a következménytől (halál, vö. כָּרַת [*karet*], 'Isten büntetése'; HASEL 1974, 339–352. o.) való megszabadítást célozza. 3Móz 10,17-ből megtudjuk, hogy a bűn mint „teher elhordozása” (לָשֹׂא תָהָא [*lāšē' t 'et 'āwōn*]) egyúttal az „eltávolításra” utal, amely akkor történik meg, amikor a pap a vétekáldozat (חֲטָאתָא) bemutatásával engesztelést szerez (לְכַפֵּר). Az állatáldozat bemutatásakor a kézrátétel az állat halálával történő azonosulást szimbolizálja (3Móz 4) (vö. ezzel szemben KRAUSS 1991, 45–59., 80–91. o.). Helyettes módon „életfelajánlásról” van szó, aminek eredményeképpen az *életét felajánló visszkapja életét* Istentől. Így a vétekáldozat nemcsak a tempomot tisztítja meg, hanem egyúttal az emberi élet váltságdíja, felszabadítása: az ember bocsánatot

¹ JANOWSKI szerint a „váltságdíj” fogalma inkább az ajándékhoz, nem a helyettes büntetéshez áll közelebb (1982, 173. o.).

nyer Istentől (יְהוָה). A templomi kultusz Isten ajándéka a népe számára, amely az élet megőrzésének „eszköze” a vér engesztelő hatékonysága (כִּפּוּר) által (lásd 3Móz 17,11) (JANOWSKI 1982, 199–221. o.).

Az (ex)ilaskomai görög szócsoport

A görög (ἐξ)ιλάσκομαι szóképzlet esetében figyelemre méltó, hogy a rendkívül szoros összefüggések ellenére nem feleltethető meg teljes mértékben a héber כִּפּוּר/כִּפּוּר-rel, hanem mindkét nyelvben más szóelemek is megjelennek a szemantikai térben (héber: pl. הָלַס, כָּפַר, שָׁמַח; görög: pl. (ἐκ)καθαρίζω [megtisztítok]: 2Móz 29,37; 30,10; 5Móz 32,43; ἀγιάζω [megszentelek] 2Móz 29,36; Ez 43,20-ban שָׁמַח pi'el és כִּפּוּר pi'el fordítása egyetlen szóval [!] görögre: ἐξιλάσονται). A ιλάσκομαι ige αἶλαος (attikai ἰλεως) melléknévre vezethető vissza, melynek jelentése: 'jószándékú', 'kedves', 'kedvező', 'kegyes', 'irgalmas', 'jóakarátú', 'jóindulatú'.

Általánosan elfogadott, hogy a nem biblikus használatban a ιλάσκομαι és az ἐξιλάσκομαι ige alapjelentése 'kiengesztelni, lecsillapítani' egy istent vagy személyt, illetve egy istenség haragját (propitiáció). Ez a jelentés az ige visszaható értelméből ragadható meg: 'valakit jóindulatúvá (ἰλαος) tenni önmaga iránt'. Az igéből képzett ἰλαστήριος melléknév jelentése: 'ami a megbékélésre, békítésre (versöhnend, propitiatorius)', illetve 'a bűn eltörlésére, jóvátételre (sühnend, expiatorius) vonatkozik/ szolgál', azaz 'engesztelő, kiengesztelő' (DEISSMANN 1903, 193. o.). Rendkívül fontos kutatási eredmény, hogy a Septuagintában (a biblikus használatban) a nem összetett alakú (!) ιλάσκομαι igének mindig Isten az alanya, amint az is, hogy Isten soha nem az ige tárgya (JANOWSKI 1982, 295. o.; SCHNELLE 2003, 509. o.). (1.) Kizárólag a Septuagintára jellemző, hogy a szó *passzív deponens*² nyelvtani alakban fordul elő: 'kegyessé/jóindulatúvá/engeszteltté lenni'. Például 2Móz 32-ben Isten viszonyulása egy csapásra megváltozik: כִּפּוּר – ἰλεως γεινοῦ – „szánd meg népedet” (RÚF) (32,12), majd כִּפּוּר – ἰλάσθη – „szánalomra indult” (32,14). (2.) Szemantikailag szintén nóvum, hogy bár a hangsúly továbbra is Isten irgalmasságán marad (propitiáció), a szövegben gyakran az isteni megbocsátásról (expiação), megtisztításról van szó (purgáció). Az összetett alakú ἐξιλάσκομαι ('kiengesztel', 'csillapít', 'enyhít') gyakoribb, azonban eltérő használati mintázatot mutat. (3.) Szemben a ιλάσκομαι szóval inkább a késői iratanyagban fordul elő úgy, hogy az alanya Isten, viszont a klasszikus használatnak megfelelően az ige tárgya lehet Isten vagy személy(ek) (1Móz 32,21; Péld 16,14; Zak 8,22). (4.) Mindkét igealaknál megfigyelhető a héber prepozíciós formula mechanikus követése, ami miatt az ige használata az ἐπί, περί előljárószóval (pl. 2Móz 32,12.14; Zsolt [LXX 78] 79,9) előkészítette az olyan (újszerű) jelentést, mint „engesztelést szerezni [valamiért]” (respectivus), például bűnért, akár isteni kezdeményezésre, akár közbenjáró által. (5.) A כִּפּוּר-hez hasonlóan a görög ige szemantikai mezőjét a fordítók nem korlátozták a propitiációra, hanem kontextustól függően további jelentéseket is értettek rajta (bűnök megbocsátása, megtisztítás)³ (HULTGREN 2019b, 50–59. o.).

² Deponens = álszenvedő ige, aminek csak az alakja visszaható (mediális) vagy passzív, de jelentése aktív. MAYWALD–VAYER–MÉSZÁROS 2014, 123. o.

³ A héber és görög szavak jelentésvariációinak és használati vegyülésének összefonódásai mögött egy módszertani vita is húzódik: egyesek szerint a görög szavakat a héber szavak jelentésével kell értsük, míg mások ezt bírálják. Mindenesetre a legújabb Septuaginta-kutatások amellet foglalnak állást, hogy egy görög szó(csoport) alkalmazása egy héber szó(csoport) fordítására bizonyos esetekben a görög szó jelentésének megváltozásával jár. A módszertani kérdéskör két túlfeszített nézőpont teológiai ütköztetésében kereteződik: C. H. Dodd szerint új használatnak számított, amikor a Septuaginta fordítói a ιλάσκομαι igét Istennel mint alannyal használták

Miért éppen a hilastérion? Metaforikus krisztológia

Az őskeresztény szótériológiai megértésben az engesztelés napját Krisztus üdvszerző halálának tipológiai előképeként értelmezték (lásd Zsid 2,17). A két szócsoporthoz fejtegetéséből láthattuk, hogy a papi teológia bonyolult kapcsolatot feltételezett bűn, engesztelés és Isten jelenléte között. Az áldozati logikában a halál olyan mozzanat, amely az ember számára az élet zálogát tartogatja, miközben a bűn kérdését rendezzi (lásd állatáldozat mint életfelajánlás). Az életfelajánlás és a váltság, a megtisztulás gondolata a zsidó kultusz és a hellén nemes halál ideája, a martirológia közös nevezői. Ennek mélységeit most nem tárjuk fel, csupán összegzőleg megjegyezzük, hogy azok, akik a ἱλαστήριον-t mint „engesztelő áldozatot” értették, a fogalomban erre a hagyománytörténeti konvergenciára – kultusz és vértanúság – helyezték a hangsúlyt: hajlamosak voltak úgy gondolni, hogy Krisztus olyan, mint egy kultikus áldozat, és olyan is, mint például a makkabeus vértanúk, akik életüket odaáldozták másokért (2Makk 6,12–17; 4Makk 17,22) (HULTGREN 2019b, 597. o.). De továbbra is kérdéses, hogy a ἱλαστήριον valóban ezzel a hangsúllyal szerepel-e a Róm 3,25-ben megörökített újszövetségi szótériológiai megértésben és Pál érvelésében. Ha Jézust kultikus áldozatként értették, miért nem használtak konkrét, erre utaló szót, pl. θυσία, θύμα? (LOHSE 1963, 153. o.) Vajon miért kifejezetten a ἱλαστήριον kerül kiemelésre, ami héberül קַפֶּרֶת (kapporet), a szövetség ládájának a teteje, a hely, ahol az engesztelés *par excellence* történt?⁴

A szó lehetséges szófajáról és jelentéseiről való elképzeléseket a következő csoportosításban foglaljuk össze: 1. semleges nemű melléknév, a ἱλαστήριον θῦμα rövidítéseként a θῦμα (áldozat) helyett főnévként funkcionál: „engesztelő áldozat”; 2. semleges nemű főnév: „engesztelő áldozat” (propitiáció vagy bűneltörő stb. értelem); 3. semleges nemű főnév: az „engesztelés eszköze” (propitiáció vagy expiáció stb. értelem); 4. semleges nemű főnév: az „engesztelés cselekedete, elvégzése” (propitiáció vagy expiáció stb. értelem); 5. semleges nemű főnév: absztrakt módon jelöli, hogy „az engesztelés Krisztus halálának eredménye” (propitiáció vagy expiáció stb. értelem); 6. semleges nemű főnév: „(engesztelő) fogadalmi ajándék” (erről bővebben lásd SCHREIBER 2006, 88–110. o.); 7. semleges nemű főnév: „az engesztelés helye”, mint a קַפֶּרֶת (HULTGREN 2019b, 568–570. o.). A csoportosítás

a '(bűnt) megbocsátani' értelemben. Úgy vélte, hogy ezáltal a biblikus használatban a propitiáció jelentésspektusa a ἱλάσκομαι szemantikai köréből tulajdonképpen kikerült (ez érinti a ἱλαστήριον szó jelentését is). Dodd kimutatta, hogy a ἱλάσκομαι pusztán „megenyhülésként, megbékülésként” (appeasement) való értelmezése nem felel meg a bibliai használatnak, ugyanakkor a szó jelentését a „bűnök megbocsátására” (expiációra) korlátozta. Ez azonban tarthatatlan, hiszen a bibliai istenképből így eltávolította az „Isten haragja” elemet. Dodd úgy vélte, a jelentés „kiköpése” azzal magyarázható, hogy ez nem egyeztethető össze egy szerető Isten felfogásával. Dodd-dal szemben Leon Morris ragaszkodott ahhoz, hogy az (ἐξ)ἱλάσκομαι szócsalád központi gondolata az engesztelés mint megbékélés, és az isteni harag elfordítása vagy elhárítása (propitiáció) jelentés a bibliai gondolkodásban nem választható el az isteni megbocsátástól (expiáció). Azonban Morris is túl messzire megy, amikor azt gondolja, hogy az isteni harag elhárítása olyan szövegekben is feltételezhető, ahol ez nem jelenik meg explicit módon. Morris meglátása korrektívumnak számít: az (ἐξ)ἱλάσκομαι szemantikai köréből végső soron nem távolítható el az isteni harag elhárításának motívuma (HULTGREN 2019b, 560–561. o.).

⁴ A ἱλαστήριον első használatával a Septuagintában az 2Móz 25,16(17)-ben a קַפֶּרֶת szó fordításaként találkozunk, ahol együtt áll az ἐπίθεμα szóval. Ha a ἱλαστήριον jelzői szerepű melléknév lenne, akkor nem világos, hogy milyen jelentéstartalommal módosítja az ἐπίθεμα-t: 'engesztelő ládafedél/fedőelem'? Ez a jelentés azért sem állhatja meg a helyét, mert nem maga a קַפֶּרֶת, hanem a ráhintett vér az, amely engesztelés szerez (3Móz 17,11). Valószínűsíthető, hogy a ἱλαστήριον-nak mint az ἐξ/ἱλάσκομαι-ból képzett, névelő nélkül használt főnévnek (!) az ἐπίθεμα értelmező kísértője, és így nyilvánvaló, hogy a ἱλαστήριον a קַפֶּרֶת elsődleges megfelelője, nem fordítva: „készíts ἱλαστήριον-t, [ti.] egy felső elemet, szintiszta aranyból” (ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσοῦ καθαροῦ) (HULTGREN 2019b, 62–563. o.).

jól mutatja, hogy a ἱλαστήριον körüli vita gyakorlatilag megrekedt a papi teológia „bűvöletében”, a *propitiáció* (harag jóindulatra fordítása) vagy *expiáció* (bűneltörlés) kérdésénél. Az is probléma, hogy sokan a Róm 3,25-ben Pál gondolatiságától, teológiai szándékától különválasztva értelmezik így a fogalmat, mintegy általánosító jelentésben az Újszövetségen belül (BAILEY 1999, 56. o.). Ez a bűnteológiai megközelítés krisztológiai szempontból zsákutcának bizonyul, mert a Krisztus-esemény fókuszát a bűnkérdés aspektusaira korlátozza, holott az ember érdekében (mint „bűnös” és „ellenség”; Róm 5,8.10) a *teremtő* mindenhatóság által történő isteni fellépésben áll az egész szótériológiai tett (2Kor 5,17; „Krisztusban új teremtes”).

Daniel P. Bailey a kutatási eredményeket kritikusan összevetve arra jut, hogy a ἱλαστήριον legáltalább jelentése az etimológiai alapon kikövetkeztetett „az engesztelés helye” jelentés a Pentateuchos פֶּדֶיָה-jére való utalással. A Septuaginta és a maszoréta szöveghagyomány is feltehetően már ebben a jelentésben használhatta (DEISSMANN 1903, 196–197. o.). Filológiaiilag a „kegyelem trónusa” kifejezés (mercy seat) Luther *Gnadestuhl* kifejezésére épül, a héber פֶּדֶיָה és a görög ἱλαστήριον szó szerinti megfeleltetése alapján, de a fogalom koncepcionálisan pontatlan, mivel ez a jelentés a Róm 3,25 és a Zsid 9,5 konfúzióját mutatja a Zsid 4,16-tal, azaz az utóbbiban szereplő „kegyelem trónusát” (τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος) megfelelteti az első kettőben szereplő (τὸ) ἱλαστήριον-nal, és ezt a jelentést vetíti vissza az ószövetségi fogalomra (JANOWSKI 1982, 271–276. o.). Ehelyett inkább erről van szó: a ἱλαστήριον az igéből a -τήριον képzővel képzett főnevek egyike a Septuagintában, a következő szabály alapján: egy (X) igéből -τήριον képzővel képzett névszó azt a helyet jelöli, ahol X bekövetkezik, megvalósul: ἱλασκομαι/ἱλαστήριον – ‘engesztelek/az engesztelés helye’.⁵ Ha abból indulunk ki, hogy mind a Septuaginta, mind pedig Pál olvasói kifejezetten „az engesztelés helye” jelentésre gondoltak a szó hallatán, akkor a kifejezés már nem esik áldozatul az általánosításnak. Pál nem azt állítja, hogy Jézus a rég elveszett szövetség ládájának a „fedele”, és nem a papi teológia áldozati logikáját alkalmazza Jézus Krisztusra – bár az őskeresztény szótériológiai megértések között ez is felmerül (lásd Zsid 2,17; 7,17; 9,12.26; 10,12) –, hanem azt, hogy Isten egyedülálló módon rendelte őt „az engesztelés helyévé”.

Hogyan értsük ezt? A legújabb kutatások ezt a metaforaképzést *metaforikus krisztológiának* nevezik (SCHRÖTER 2003, 61. o.): a Krisztus-esemény központi tartalma egy már meglévő nyelvi képpel (a ἱλαστήριον mint „az engesztelés helye”) kerül kifejezésre a korábbi értékorientációjának az újraértékelése következtében: ez a metafora metaforizációja.⁶ Az újraértékelés területe a ἱλαστήριον esetében a kultusz, de nem a maga tárgyi objektivitásában, hanem annak a metaforizáció által megváltozott formájában. Amivel a Róm 3,25-ben dolgunk van, az a *kultikus képiség*: egy kultikus fogalom nem kultikus kontextusban történő használata, amely során jelentések vonódnak el, illetve újabbak adódnak (JANOWSKI 2001, 75. o.; LÖNING 2001, 230. o.).

Jézus üdvyszerző halálának őskeresztény – újszövetségi – recepciójában az áldozat és az engesztelés értelmező kategóriákként merültek fel. A fenti etimológiai összefoglalóval rámutattunk, hogy a ἱλαστήριον fogalma nagy valószínűséggel már a Septuagintában is többszörös metaforizáltságot mutat, majd a Pál előtti őskeresztény krisztológiai megfeleltetés után Pál sajátos megfontolással formál-

⁵ Lásd még: θυσιαζω/θυσιαστήριον – ‘áldozatot bemutatok’/‘az áldozat helye’, ‘oltár’; ἀγιαζω/ἀγιαστήριον – ‘megszentelek’/‘szentély’, ‘szent hely’; φυγαδεύω/φυγαδευτήριον – ‘elűzők’, ‘száműzők’/‘menedékváros’ (BAILEY 1999, 237–238. o.).

⁶ „A »metaforizáció« egy adott fogalom több jelentésszintjének és konnotációjának egymásba tolódását jelenti.” A spiritualizációtól megkülönbözteti, hogy nem jár a konkrétum tagadásával, hanem célja a fogalomhoz eleve hozzá tartozó és az ezekkel együtt rezgő, rétegződött jelentésekre és jelentésbővülésre való feltáró szándék, nyitottság (HOSSFELD 1993, 23. o.).

ja tovább. A kultikus képnek ezen a szintjén már nem okoz gondot az a logikai ellentmondás, hogy Krisztus hogyan lehet egyszerre a tárgy és az eszköze az engesztelésnek: Krisztus a כפרה, a szövetség ládájának a felső része (fedele), amelyet az áldozat vérével meghintenek, és maga az áldozat, akinek a vére az engesztelés cselekményének az eszköze. (LOHSE szerint itt a kereszttel való megfeleltetés oldaná fel az ellentmondást: 1963, 134. o.)

Róm 3,25 vonatkozásában felemlítendő az az ószövetségi kutatási eredmény, hogy a nem összetett igealak, a ἱλασχομαι alanya maga Isten. 2Móz 25,22 szerint a כפרה a szent sátor középpontjában elhelyezett láda teteje, az a hely, ahol JHWH a kultuszban „megjelenik”, és „beszél” népével. A כפרה tehát nem csupán egy tárgy, nem is csupán egy kultikus cselekmény drámájának helyszíne, bár ezek a jelentések a metaforizáció révén továbbra is fennállnak, hanem az isteni választás, elhatározás, attitűd és perspektíva kinyilvánításának aktusa: szótériológiai tett. Ugyanígy Róm 3,25-ben Jézus Krisztus mint ἱλαστήριον az „a hely”, ahol (akiben/aki által/ahogyan) Isten megjelenik, kijelenti önmagát, találkozik és beszél a népével. Az ószövetségi engesztelэшagyománnyal való folytonosság tehát nem az áldozati logika propitiációs vagy expiációs vonatkozásaiban mutatkozik, hanem nagyon konkrétan abban a tényben, hogy „Isten jelen van és cselekszik”. Ebben a megvilágításban a ἱλαστήριον ószövetségi jelentésbugyraiból felbugyog a passzív deponens igealak fontossága és az életfelajánlásban bennefoglalt halál mozzanata mint isteni teremtetéssaktus. Ebben a hermeneutikában már nem hat távolinak a kultikus metafora a páli hangsúlyoktól, például a Krisztussal együtt való meghalás és feltámadás, az új teremtetés Krisztusban, a megigazítás (Róm 3,21–26; 5,8; 6; Gal 2,20; 2Kor 5,14.17–21 stb.).

A Róm 3,25-ben az igéhez (προτίθημι) tartozó másik bővítmény, az „a vére által” (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ) kifejezés ebben a paradigmában nem annyira metonimikusan értendő, mint ami Jézus erőszakos halálára utal (JANOWSKI 1982, 353. o.), habár a metaforizáció révén ez a jelentés is felmerül, hanem sokkal inkább arról van szó, hogy Pál a Római levélbeli érvelésének csúcspontján azért folyamodhat az ószövetségi kultikus metaforához, mert ezzel a fogalommal a kollektív emlékezethez kapcsolódik: a találkozás sátrának rejtekében (a szentek szentje) az isteni jelenlét és megnyilvánulás helye van (SCHRÖTER 2003, 65. o. 38. jegyz.). A metaforizációban Pál a kultikus konkrét szintet átalakítja, és a nyilvános térben keresztre feszített Jézus Krisztusra viszi át az értelmet. A kollektív tudathoz való kapcsolódásban Pál a meglévő jelentésrétegeket aktivizálva a felismerésre és kötődésre alapoz, de az értelemátvitellel egyúttal jelentésbővülés is történik. Így, bár az engesztelés napi rítusok a zsidó nép öröksége volt, ennek a metaforizációs transzfernek a kollektív tudatot nemcsak előhívó, hanem azt képviselő ereje is van, amihez a pogány hallgatóság is kapcsolódni tudott: a keresztre feszített Krisztus mint ἱλαστήριον az a „hely”, ahol az Isten megjelenik, találkozik és beszél az emberrel, illetve megszólítható.

Minthogy a zsidó nép számára a kultusz eleve az Istennel való kommunikáció eszköze volt, világos, hogy a ἱλαστήριον nemcsak az engesztelés „helyeként” érthető, hanem az „eszközeként” is (pl. STL). Itt sem a papi teológia áldozati logikájának megfelelően kell értsük a jelentésbeli kapcsolódást (tehát nem a kosok és bikák leölésének és a vérrel mint valami tisztító miazmával való machinációknak a mikéntje számít, lásd MILGROM 1976, 392. o.), hanem arról van szó, hogy a kultusz elrendelésének elsődleges funkciója az Isten és népe közötti távolság megszüntetése volt: Isten a népe között folyamatosan jelen van. Ez az értelem – a kultuszi kontextus nélkül – a keresztre feszített és feltámadt, élő Jézus Krisztusra transzferálódik. A szentek szentje a kereszten nyilvános térré válik, mindenki számára közvetlen elérhetőségbe kerül. Ez az a hely, ahol nemcsak az ember léphet (járulhat) az Isten színe elé (immár nem csak a papok), hanem az a mód is, ahogyan az Isten odalép az ember mellé, a felátalkozás által „benyomul”, belép a világtörténelembe és az ember személyes életébe.

Zárszó

A ἱλαστήριον-ban a zsidó hagyomány és a hellenizmus által ismert jelentésrétegek rendkívüli erővel mozgósulnak. Világos, hogy a kultikus metafora vonatkozása a páli kontextusban nem maga a kultusz. Ezt sem a Róm 3,21–26, sem az általános páli szótériológiai felépítmény nem erősíti meg (lásd a bevezetőben említett engesztelés szókészlet és áldozati metaforika hiánya a levelekben), mert Jézus „engesztelő áldozatként”, „eszközként” vagy „helyként” való elgondolása nem ezen az alapon történik, de a metaforizációban ezek a jelentések is tovább pulzálnak. A fenti vizsgálódásunk summázata, hogy Krisztus mint ἱλαστήριον Isten szótériológiai tette az emberért. A krisztológiai metafora beilleszkedik a páli gondolatíságot meghatározó ἐν Χριστῷ koncepcióba: Krisztus mint életforrás és élettér, isteni kapcsolat és kommunikáció. Az a létmód, hüposztázis, amelyben a teremtettségünk, életünk az isteni elgondolás szerint bontakozhat ki és válhat gyönyörködtetővé.

Christ as Atoning Sacrifice – On the Understanding of the Christological Metaphor of the hilastérion

Signposts for the Exegesis of Romans 3:25

- **The study provides signposts for understanding the word ἱλαστήριον in Romans 3:25a and for situating it within Pauline thought. The word ἱλαστήριον is not self-evident in terms of its grammatical category, meaning, and translation. The translation of Christ as “atoning sacrifice” in the Pauline context requires explanation. By glancing at the Old Testament linguistic and etymological background, it becomes possible to grasp the New Testament interpretation of the metaphor and to trace its continuity. The inquiry leads us into the field of metaphorical Christology, through which we gain insight into the creative processes of interaction between word, image, and meaning.**

Keywords: kapporet / hilasterion / atoning sacrifice / metaphorical Christology / Apostle Paul

Felhasznált irodalom

- BAILEY, Daniel P. 1999. *Jesus as the Mercy Seat. The Semantics and Theology of Paul's Use of Hilasterion in Romans 3:25*. PhD thesis. University of Cambridge. <https://doi.org/10.53751/001c.30287>
- BREYTENBACH, Cilliers 2005. The “For Us” Phrases in Pauline Soteriology: Considering Their Background and Use. In: Jan G. van der Watt (szerk.) 2005. *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*. Brill, Leiden–Boston. (SNT 121.) 163–186. o. https://doi.org/10.1163/9789047407102_008
- BREYTENBACH, Cilliers 2010. *Grace, Reconciliation, Concord. The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*. Brill, Leiden–Boston. (SNT 135.) <https://doi.org/10.1163/ej.9789004186088.i-368>
- DEISSMANN, Adolf 1903. ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ. Eine lexikalische Studie. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 4. évf. 193–212. o. <https://doi.org/10.1515/zntw.1903.4.1.193>

- HULTGREN, Stephen 2019a. Hilasterion (Rom. 3:25) and the Union of Divine Justice and Mercy. Part I: The Convergence of Temple and Martyrdom Theologies. *Journal of Theological Studies*, 70. évf. 1. sz. 69–109. o. <https://doi.org/10.1093/jts/flz166>
- HULTGREN, Stephen 2019b. Hilastērion (Rom. 3:25) and the Union of Divine Justice and Mercy. Part II: Atonement in the Old Testament and in Romans 1–5. *The Journal of Theological Studies*, 70. évf. 2. sz. 546–599. o. <https://doi.org/10.1093/jts/flz082>
- JANOWSKI, Bernd 1982. *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnethologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn.
- JANOWSKI, Bernd 2001. „Hingabe“ oder „Opfer“? In: R. Weth (szerk.): *Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn. (BThSt 84.) 33–86. o.
- HASEL, F. G. 1974. כִּפּוּר. In: G. Johannes Botterwick et al. (szerk.): *Theological Dictionary of the Old Testament*. 7. köt. Eerdmans, Grand Rapids. 339–52. o.
- HOSSFELD, F.-L. 1993. Die Metaphorisierung der Beziehung Israels zum Land im Frühjudentum und im Christentum. In: Ferdinand Hahn et al. (szerk.): *Zion. Ort der Begegnung*. Atheneum Hain Hanstein, Bodenheim. (Bonner biblische Beiträge 90.) 19–33. o.
- KÄSEMANN, Ernst 1960. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. 1. köt. Vandhoeck & Ruprecht, Göttingen. 96–100. o.
- KIUCHI, Nobuyoshi 1987. *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function*. JSOT Press, Sheffield.
- KRAUS, Wolfgang, 1991. *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn.
- LOHSE, Eduard 1963. *Märtyrer und Gottesknecht: Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- LÖNING, Karl 2001. Kultmetaphorik im Neuen Testament. In: Albertz R. (szerk.): *Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes*. Münster. (Alter Orient und Altes Testament 285.) 229–267. o.
- MAYWALD József – VAYER Lajos – MÉSZÁROS Ede 2014. *Görög nyelvtan*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest. (Antiquitas – Byzantium – Renascentia VIII.)
- MILGROM, Jacob 1976. Israel's Sanctuary. The Priestly "Picture of Dorian Gray". *Revue biblique*, 83. évf. 3. sz. 390–399. o.
- MILGROM, Jacob 1991. *Leviticus 1–16*. Doubleday, New York. <https://doi.org/10.5040/9780300261110>
- SCHNELLE, Udo 2003. *Paulus. Leben und Denken*. Walter de Gruyter, Berlin – New York.
- SCHREIBER, Stefan 2006. Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 97. évf. 1–2. sz. 88–110. o. <https://doi.org/10.1515/ZNW.2006.005>
- SCHRÖTER, Jens 2003. Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphern-theoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus. In: Frey Jörg et al. (szerk.): *Metaphorik und Christologie*. Walter de Gruyter, Berlin – New York. (Theologische Bibliothek Töpelmann 120.) 53–73. o.
- SKLAR, Jay 2008. Sin and Impurity: Atoned or Purified? Yes! In: Baruch J. Schwartz et al. (szerk.): *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*. T&T Clark, New York – London. 18–31. o.